

## **Die Geschichte lauert**

### **Sozialontologie, Macht und die Zukunft des Griechentums**

Panajotis Kondylis

interviewt von Spyros Koutroulis

Koutroulis: In Ihrem Werk behandeln Sie eine Vielfalt von Themen, die die westliche Zivilisation bestimmten: den Marxismus, die europäische und die griechische Aufklärung, die deskriptive und die normative Theorie, den Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform, jetzt die Theorie des Krieges. Könnten Sie den Lesern die wichtigsten Stationen Ihres Denkens vorstellen, besonders in Zusammenhang mit den wichtigen geistigen Strömungen, die die Gestaltung dieser Stationen beeinflussten?

Kondylis: Der Versuch, seine eigene geistige Autobiographie auf erschöpfende und absolut gültige Weise zu schreiben, scheint mir von Anfang an zum Scheitern verurteilt zu sein. Dies gilt übrigens nicht nur für Autobiographien, sondern auch für Biographien. Der Autor der Autobiographie beschreibt seinen geistigen Weg aus der vorherrschenden und oft unflexiblen Sicht einer bereits verfestigten Auffassung der Welt und der menschlichen Zustände. Zusätzlich hat er die psychologisch verständliche, aber selbstgefällige Neigung, die logische Kohärenz und die innere Notwendigkeit dieses Weges zu betonen, indem er die Koinzidenzen, die ihn bestimmt haben, die Krisen und die Unsicherheiten, die ihn geprägt haben, unterschätzt, sie umgeht oder sich ihrer überhaupt nicht bewusst ist. Viel weniger ist er selbst in der Lage, die elementaren Kräfte seiner Existenz zu erkennen, die sein Denken eher in diese als in die andere Richtung geführt haben. Wenn das Unterfangen einer geistigen Autobiographie vom Wunsch getragen wäre, was es auch sollte, zum Verständnis eines Werkes zu verhelfen und nicht bloß nach außen das Gesicht eines Schöpfers abzurunden und zu beschönigen, dann müsste unter solchen Umständen dieses Unternehmen Psychologisierungen und persönliche Erinnerungen vermeiden. Die Autobiographie sollte eher auf die Skizzierung theoretischer Probleme und auf die Stadien der Erforschung dieser Probleme zielen und die ihnen zu Grunde liegenden allgemeineren Denkweisen oder ihre pragmatischen Voraussetzungen aufspüren.

Ihre Frage bezieht sich allerdings auf eine tiefere und breitere Ebene als jene der einzelnen theoretischen Probleme: Wenn ich recht verstehe, fragen Sie mich nach den Fäden, die die verschiedenen, in meinen Büchern untersuchten Probleme miteinander verbinden. Zuallererst muss ich sagen, dass zwischen der allgemeinen theoretischen Stellungnahme eines Schriftstellers und der Multilateralität seiner Problematik keine notwendige oder eindeutige Beziehung besteht. Wenn diese Multilateralität nicht auf Vordergründigkeit zurückzuführen ist und sich nicht in Oberflächlichkeit erschöpft, so ist ein persönliches Bedürfnis eine schwer zu erklärende individuelle Begabung, durch die ein Verstand Dinge zu einer höheren Einheit kombinieren kann, die für einen anderen Verstand nicht vereinbar sind. Aber dies ist nur die eine, die subjektive Seite der Sache, die erklärt, warum zwei Menschen, auch wenn sie im Allgemeinen eine Anschauung teilen, sich hinsichtlich des Ausmaßes ihrer Interessen bedeutend voneinander unterscheiden können. Die andere Seite ist der bewusste Versuch, die ohnehin vorhandene Vielfalt der Interessen in das Unterfangen des Aufbaus einer möglichst

vielseitigen Theorie zu überführen, in der die Leitprinzipien sich auf vielfältige Bereiche ausdehnen und auf diese Weise greifbar ihre hermeneutische Kraft und Intelligenz beweisen. Wenn dieses Unterfangen gelingt, dann bewegt sich die theoretische Analyse auf den Ebenen der sozialen Ontologie, der Anthropologie, der Soziologie, der Sozialgeschichte und der Ideengeschichte sowie auch der Politik und Strategie im weiten und engen Sinn. Das Zusammenschmelzen dieser begrifflichen Bearbeitung mit der tiefeschürfenden historischen Analyse auf der Grundlage der Erkenntnis der realen Tatsachen aus erster Hand ist für mich nicht nur ein methodologisches Ideal, sondern die elementare Voraussetzung einer Stellungnahme, die ernst genommen werden möchte, die nämlich den Ehrgeiz und die Möglichkeit hat, ihrem Erforscher eine substantielle Erkenntnis der Welt zu ermöglichen, in der er lebt. Die Produktion von ahistorischer und unhistorischer Theorie ist eigentlich eine leichte Sache, und gerade deshalb wird sie von jedermann betrieben, weil alle glauben, dass die Ersetzung eines abstrakten Begriffes durch einen anderen oder eine neue Kombination von Begriffen ein wichtiger Beitrag des Denkens sei. All dies sind Symptome einer andauernden geistigen Pubertät. Zu einer Reife gelangt der Geist, wenn er in der Lage ist, die konkrete Analyse einer bestimmten Situation zu erarbeiten. Nur die Ignoranten bezeichnen dies als Enge und Empirismus. Denn gerade die konkrete Analyse konkreter Situationen zeigt die eigentliche Struktur und Nützlichkeit der begrifflichen und methodologischen Instrumente auf.

An dieser Stelle kann ich nicht den tiefen und nachhaltigen Eindruck vergessen, den das Beispiel von Marx bei mir hinterließ. In dem Werk dieses großen Denkers wird auf imposante Weise ersichtlich, dass Philosophie, Anthropologie, Ökonomie, Geschichte, Politik und so weiter ihrem Wesen nach nicht nur eine und dieselbe Sache sind, sondern zugleich eine einheitliche Erkenntnis darstellen, in deren Mitte man unausweichlich geführt wird, egal von welchem Punkt des Kreises man ausgeht. Marx war ein großer Theoretiker, nur weil er ein großer Historiker war und nur insofern er es war. In dem Maße, in dem er aufhört, Historiker zu sein, und Eschatologie sowie Theologie der Geschichte betreibt, öffnet sich in seinem Denken eine Kluft, die oft die einzelnen Analysen nicht unberührt lässt. Die Erforschung der inneren Widersprüche im Denken von Marx war für mich – zusammen mit anderen Anregungen – der Anlass für die systematische Annäherung an zentrale Fragen, die als theoretische Achsen für die Entfaltung einer Reihe von Problematiken und Ergebnissen dienten. Ich werde drei solcher zentralen Fragen angeben. *Erstens* brachte der Hinweis auf die vielfältige Verwobenheit zwischen der wissenschaftlichen Analyse und der ethisch inspirierten Eschatologie die Frage nach der Struktur und den Verwandlungen der uralten Osmose von Sein und Sollen zum Vorschein, durch welche die Menschen immer bemüht waren, *ex definitio* ihre Wünsche in Realitäten zu verwandeln. Die wissenschaftliche Pflicht der Differenzierung zwischen Sein und Sollen erfordert umgekehrt ihre theoretische Fundierung durch die Erforschung der Voraussetzungen der Wertneutralität. *Zweitens* stellte die große Erfindung von Marx, die sich mit dem Begriff der „Ideologie“ zusammenfassen lässt, automatisch die Frage nach der Anwendung dieses Begriffes auf den Marxismus selbst, wie Karl Mannheim gesehen hat, und mit ihr wurde auch die Frage des Skeptizismus gestellt – mit einer unerhörten Intensität nach der Gegenüberstellung von Sophistik und Platonismus. Meinerseits wurde ich so zur Suche nach einer theoretisch tragfähigen Lösung motiviert, die die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Feststellung der Relativität der

moralischen Werte verbinden kann. *Drittens* stand der dogmatische Primat des ökonomischen Faktors innerhalb der Konstruktion des historischen Materialismus in Widerspruch zu der (durch die historische Analyse verschiedener Situationen und Zeitalter bezeugten) Wirksamkeit und Autonomie des politischen Faktors. Weiterhin war die lineare Entwicklung der wirtschaftlichen Progression entgegengesetzt zur strukturellen Stabilität des politischen Spiels, unabhängig von den Veränderungen des institutionellen Rahmens. Die Erweiterung des politischen Faktors kooperierte also mit der Vertiefung in bestimmte Konstanten, die sich auf den Gebieten der sozialen Ontologie und der Anthropologie entfalteten.

In dieser Perspektive wird der Leser verstehen können, warum manche großen politischen Denker bei der Gestaltung meines Denkens eine wichtige Rolle spielten. Sowohl hinsichtlich seines geistigen Gewichts als auch in der zeitlichen Reihenfolge war Thukydides der erste, dessen Studium mich seit meinen ersten Pubertätsjahren bis heute begleitet. Ein zweiter Meilenstein in diese Richtung war das Studium von Machiavelli, dem ich meine erste ausführliche Veröffentlichung widmete, sowie die Vertiefung in das Werk zeitgenössischer Analytiker der internationalen Beziehungen, beginnend mit Raymond Aron. Natürlich würden solche Lektüren nicht so viel ergeben, wenn sie nicht von einer langen und umfassenden Beschäftigung mit der europäischen sozialen und politisch-militärischen Geschichte umrahmt wären. Die begrifflichen Instrumente, die die erkenntnistheoretisch ausreichende Erfassung der Beziehung zwischen Sein und Sollen oder die Erfassung der methodologischen Grundlagen der sozialen Wissenschaft erforderten, wurden andererseits bei der kritischen Auseinandersetzung mit Kant und Max Weber ausgefeilt. Insbesondere der zweite scheint mir über alles ein hohes Beispiel von geistigem Ethos, fundiert in der Leidenschaft für die Wahrheit, zu sein, auch wenn der Preis dafür psychologisch schwer war, denn es bedeutet die Absage an jede Hoffnung, die sich von Illusionen nährt. Schließlich hat mich das Studium der Ideologie-Mechanismen, wie ich es bei Marx ansetzte, zu einer neuen Betrachtung der Geschichte der europäischen Ideen sowohl auf dem Gebiet der Philosophie und der Metaphysik als auch auf dem Gebiet der literarischen und künstlerischen Formen geführt.

Obwohl ich hier nicht sehr viel mehr zu diesem Thema sagen kann, habe ich das Gefühl, dass ich sehr wenig gesagt habe. Keine Schematisierung von geistigen Beeinflussungen und Verpflichtungen kann ein klares Bild von der konkreten Bewegung und von der Fruchtbarkeit eines Denkens vermitteln, wenn wir üblicherweise annehmen, dass dieses Denken etwas mehr als eine Kompilation und Wiederholung bibliographischer Quellen ist. Solche Schematisierungen reichen vielleicht aus, wenn ein Student seine Dissertation schreibt oder damit ein Professor die Liste seiner Veröffentlichungen erweitert. Aber der substanzielle Beitrag zur Erkenntnis der menschlichen Dinge erfordert einen totalen existenziellen Einsatz, eine wachsame Beobachtung konkreter Situationen und lebendiger Menschen und eine unaufhaltsame Filtrierung der Beobachtungen mit strenger Reflexion, die vor keinem Vorurteil kapituliert und keinen Konflikt scheut, gleichgültig mit welcher Person und Sache. Diese Haltung könnte man ethisch nennen (gewiss ist es eine Form innerer Askese), aber sie hat nichts mit der Moral als Regel sozialen Verhaltens zu tun. Im Gegenteil kann sie solcher Moral direkt entgegengesetzt sein.

Koutroulis: In Ihrem Werk „*Macht und Entscheidung*“ (Athen 1991; Stuttgart 1984) stellen Sie die deskriptive Theorie der Entscheidung und die Normative Theorie vor. Welche Bedeutung erhalten in diesem Rahmen der Konflikt zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus und die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen?

Kondylis: Wollte jemand auf solche Fragen kurz antworten, so fühlte er sich, wie wenn er innerhalb einer Stunde ein ganzes Meer schwimmend durchqueren müsste. Da dies unmöglich ist, beschränke ich mich darauf, eine unterbrochene Linie auf der Karte zu zeichnen, in der Hoffnung, dass derjenige, der theoretische Interessen hat, die Zeit und die bedächtige Geduld finden wird, wirklich die Entfernung zu überwinden, indem er auf meine anderen Analysen ausgreift. Lassen Sie mich bei den Begriffen des Rationalismus und des Irrationalismus ansetzen, die häufig mit moralischen normativen Präferenzen belastet und somit sehr direkt mit der Problematik des Seins und des Sollens verbunden sind. Um mich in dogmatischer Knappheit auszudrücken: Ich halte eine Wissenschaft ohne Rationalität für unmöglich, und ich halte für unmöglich die Auffassung des Sollens, nämlich die Fundierung von Werten innerhalb des wissenschaftlichen Rationalismus. Dies bedeutet unter anderem, dass der Rationalismus der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Rationalismus der Werte zwei unterschiedliche Dinge sind. Es bedeutet auch, dass, während die wissenschaftliche Erkenntnis nichts anderes als rational sein kann, die Fundierung oder die Verteidigung der Werte sowohl mit rationalen als auch mit irrationalen Mitteln möglich ist (Berufung auf das „moralische Gefühl“, das „Mitleid“ und so weiter). Der wissenschaftliche Rationalismus hat natürlich nichts mit einer bloß verstandesmäßigen Artikulation von Begriffen zu tun, in denen das ausschließliche Kriterium für die Wahrheit die logische Kohärenz ist. Letztere ist eine selbstverständliche Forderung des wissenschaftlichen Denkens, aber sie hat einen wissenschaftlichen Wert nur, wenn sie „die Phänomene rettet“, wenn sie also Verallgemeinerungen empirischer Beobachtung kristallisiert. Hier ist belanglos, ob die Verallgemeinerungen ausgehend von empirischen Beobachtungen formuliert werden oder ob sie hypothetisch artikuliert werden, um nachträglich empirisch bestätigt zu werden. In Wirklichkeit sind diese beiden Vorgehensweisen in der wissenschaftlichen Praxis untrennbar. Auch wenn diese Praxis variiert, wird sie sich immer zwischen den beiden Polen der theoretischen Verallgemeinerung und der empirischen Feststellung bewegen. Die Tatsache, dass die Theorie die Erfassung der Empirie durchtränkt, bedeutet keineswegs, dass sie gegen alle empirischen Zeugnisse gerettet werden kann, welche Form auch immer sie erhält. Übrigens anerkennen dies praktisch alle Theorien, auch die willkürlichsten, denn alle berufen sich auf einen – gewiss interpretierten – Aspekt der Empirie. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt allerdings, wie fließend diese Dinge sind und wie schnell sich manchmal die herrschenden methodologischen Auffassungen verändern. Gerade dies beweist, wie ich meine, dass keine Methodologie, so vollkommen sie auch schwarz auf weiß formuliert ist, die Rolle des Wegweisers übernehmen und jeglichen Benutzer bei der Lösung jeglicher Probleme leiten kann. So wie die wahrscheinlichen Kombinationen theoretischer Verallgemeinerung und empirischer Beobachtung mehrere sind, kann kein Rezept die individuelle Bildung und die individuelle Begabung des jeweiligen Forschers ausreichend ersetzen. Auch wenn alle *in abstracto* dieselbe Methode akzeptieren würden, so wird man die Unterschiede schon erkennen können. Die so genannten „Methodendiskussionen“ beziehen

sich mehr auf die Bildung ideologischer Fraktionen innerhalb der Schicht der Wissenschaftler und weniger auf den substanziellen Fortschritt der Erkenntnis.

Anders stellt sich das Problem des Rationalismus und des Irrationalismus, wenn wir uns auf das Gebiet der weltanschaulichen Entscheidungen und der moralisch-normativen Präferenzen begeben. Hier bezieht sich der Streit zwischen Rationalisten und Irrationalisten eigentlich nicht auf die gegenseitige Kontrolle von Theorie und Empirie, sondern auf die Vorherrschaft dieser oder jener bestimmter (ausgesprochen oder unausgesprochen vorausgesetzter) Thesen. Die Rationalisten verbinden *ex definitio* ihre beliebten moralisch-normativen Thesen mit dem „rechten Gebrauch der ratio“, um daraus zu folgern, dass derjenige, der sich diesen Thesen entgegengesetzt verhält, dies deshalb tut, weil er unfähig ist, logisch zu denken. Aber zwischen Form und Inhalt, nämlich zwischen der Argumentation gemäß den gängigen logischen Regeln und den Stellungnahmen zu inhaltlichen Fragen, existiert keine notwendige Beziehung. Dieselbe Form logischer Argumentation kann hinsichtlich des Inhalts zu gänzlich unterschiedlichen Ergebnissen führen, wenn die Voraussetzungen differieren. Unter der kontrollierbaren Form der logischen Regel ist der Rationalismus rein formal. Wenn er sich selbst mit moralisch-normativen Inhalten identifizieren möchte, dann entweicht er dem Bereich einer solchen Kontrolle und artikuliert sich als eine theoretische Entscheidung im doppelten Sinn: als Entscheidung für den „Rationalismus“ und gegen den „Irrationalismus“, und als Entscheidung für diese Inhalte und gegen die anderen. Wenn die „Rationalisten“ meinen, dass die Entscheidung für den „Rationalismus“ *eo ipso* rational sei, machen sie etwas, was wir alle selbstverständlich in unserem täglichen Leben ablehnen: Sie erkennen jemanden an, nämlich den „Logos“, Richter in eigener Sache zu sein. Es handelt sich natürlich um einen klassischen Anspruch auf Macht, hinter dem sich bekanntlich die entsprechenden Ansprüche der jeweiligen Vertreter des „Logos“ verbergen. Aber auch die „Irrationalisten“ stehen vor unüberwindbaren Schwierigkeiten. Sie akzeptieren, dass die Quelle der letzten weltanschaulichen und moralisch-normativen Thesen sich *ultra rationem* befinden, sie sind aber nicht in der Lage, konsequenterweise die *ratio* durch die Verwendung von Argumenten mit möglichst kohärenter logischer Struktur zu beseitigen. Wer nicht kohärent und formal richtig argumentiert, ist zur sozialen Null verdammt; nicht nur kann er nicht gegen den Rationalismus ins Feld ziehen, sondern er wird nicht einmal wahrgenommen. So wie die „Rationalisten“ sich weigern, den Irrationalismus am anderen Ufer zu sehen, so irren sich die „Irrationalisten“, wenn sie meinen, dass der Rationalismus mit seinen Abstraktionen die existenziellen Voraussetzungen des Denkens austrocknet. Keine der beiden Fraktionen ist in der Lage, zu verwirklichen, was sie selber verkünden, noch die Ängste der anderen Fraktion gänzlich zu bestätigen. Die Entscheidung für den „Rationalismus“ bleibt eine existenzielle Entscheidung, und die Verteidigung des „Irrationalismus“ geschieht mit rationalen Mitteln. Deshalb können solche Auseinandersetzungen nicht in ihrem Nennwert genommen werden. Die substanziellen Fragen für eine nüchterne Analyse sind die folgenden: Was wird jeweils als rational oder irrational gekennzeichnet? Und von wem wird dies als rational oder irrational akzeptiert oder abgelehnt? Mit wessen Anspruch auf Wahrheit und Macht ist das verbunden, was als rational oder irrational bezeichnet wird?

Wie bereits die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und moralisch-normativem Rationalismus impliziert, so verbinde ich auf keine Weise die These, dass die moralischen Werte relativ sind (nämlich Erzeugnisse bestimmter Subjekte in bestimmten Situationen), mit irgendeiner Form des erkenntnistheoretischen Relativismus und Skeptizismus. An diesem kritischen Punkt steht meine Position gegen die gesamte bisherige philosophische Tradition, nämlich gegen ihre beiden grundlegenden, wenn auch gegenläufigen Richtungen. Sowohl in seinen antiken (Sophistik, Pyrrhonismus) als auch in seinen neueren Varianten verband der Skeptizismus stets die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Dinge mit der Relativität und der Veränderbarkeit des Guten und Bösen, während der Platonismus und die von Ideen bestimmten Tendenzen allgemein genau das Gegenteil taten: Die Festigkeit der metaphysischen Erkenntnis unterstützte die Sicherheit des ewig Guten und Bösen. So war der Skeptizismus immer ein umgekehrter Platonismus und der Platonismus ein umgekehrter Skeptizismus. Nach meiner Auffassung ist die Erkenntnis der menschlichen Dinge möglich, zumindest in praktisch ausreichendem Maße – und gerade diese Erkenntnis ermöglicht uns die Feststellung, dass die Werte relativ sind in dem Sinne, den ich vorhin angegeben habe. Es gibt keine logisch notwendige Affinität zwischen dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus und dem moralischen Relativismus. Die Aussage: „Ich kann die Dinge nicht erkennen, also gibt es keine objektiven Werte“ ist logisch verfehlt. Aus der These „Ich kann die Dinge nicht erkennen“ ergibt sich bloß, dass „ich nicht wissen kann, ob die Werte objektiv sind.“ Also muss ich die Dinge erkennen, um sicher zu sein, dass die Werte nicht objektiv und unveränderbar sind. Wenn wir sagen, dass die Erkenntnis der menschlichen Dinge möglich ist, müssen wir zwischen verschiedenen Ebenen unterscheiden und erklären, auf welcher Ebene und in welchem jeweiligen Ausmaß diese Erkenntnis möglich ist: Sprechen wir von der Ebene der sozialen Ontologie, der Ebene der Soziologie oder der Ebene der Geschichte? Ich kann hier nicht auf diese absolut wichtige Frage eingehen, die ich gerade jetzt behandle. Aber wer mit Texten verschiedener Kulturen und Zeitalter vertraut ist, sollte überlegen, in welcher Hinsicht und aus welchen Gründen Dinge, die vor Tausenden von Jahren oder unter ganz unterschiedlichen Bedingungen gesagt worden sind, heute für uns mit solcher Unmittelbarkeit verständlich sein können. Diese stetige menschliche und soziale Unterströmung, die der Gegenstand sozialer Ontologie ist, ist die Grundlage und Garantie der Erkenntnis der menschlichen Dinge. Um Menschen zu verstehen, die an verschiedene Werte glauben oder glaubten, muss ich offensichtlich meine Kriterien aus diesem tieferen Wissen schöpfen, nämlich in eine Schicht vorstoßen, die tiefer als jeder Wert ist, und in diesem Sinn eine Haltung von Wertneutralität wahren. Diejenigen, die sagen, dass dies unmöglich ist, sind bloß unfähig, in diese tiefere Schicht erkennend einzudringen, oder sie sind dazu nicht willens: Denn unter dem Vorwand der Ablehnung der Möglichkeit der Wertneutralität versuchen sie bloß eine mit ihren eigenen Werten durchtränkte Erkenntnis durchzusetzen, nämlich ihre eigenen Ansprüche auf Macht. Dies ist unvermeidlich und im sozialen Kampf sehr nützlich, aber aus erkenntnistheoretischer Sicht bedeutet es die Abschaffung auch des elementarsten Begriffs von Wissenschaftlichkeit. Denn es ist keine Wissenschaft möglich, wenn nicht bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit besteht, seine eigenen Wünsche von der Realität zu unterscheiden. Wenn wir unsere Wünsche (das heißt unsere Werte) nicht von dem unterscheiden möchten oder können, was in der Welt geschieht, dann hat entweder die Wissenschaft keinen Grund zu existieren, oder es würde reichen, Wünsche zu äußern, um automatisch als Wissenschaftler zu gelten. Ich übersehe keineswegs, wie schwierig und

unvollkommen der Versuch der Überwindung persönlicher Wünsche ist. Aber wer die Wertneutralität ablehnt, weil sie schwer zu verwirklichen ist, verfällt in denselben Irrtum, wie wenn er die Abschaffung der Gerichtshöfe forderte, weil die menschliche Gerechtigkeit immer unvollkommen ist und es auch bleiben wird. Natürlich zeigt die Erkenntnis der menschlichen Dinge, dass in der Natur des Menschen liegende und unüberwindliche Gründe bestehen, aus denen die wertneutrale wissenschaftliche Erkenntnis ein sozial marginales Phänomen bleiben wird. Zwischen solcher Erkenntnis und dem Leben, das sich als ein Kampf der Werte gestaltet, existiert ein unüberbrückbarer Gegensatz.

Der Grund ist kurz gefasst folgender: Die Menschen gefallen sich im Glauben (und sie stärken ihre gesellschaftliche Position, wenn sie auch andere zu diesem Glauben bringen), dass ihre Werte, nämlich das von ihnen verkündete Sollen, nicht subjektiv, also kein relatives und vergängliches Konstrukt sei, sondern sich aus der Natur der Dinge ergebe, also eine objektive Verbindlichkeit besitze. Die praktische Konsequenz ist offensichtlich: Wer das Sein richtig liest, ist legitimiert, die anderen im Namen des Sollens zu führen. Die Verwobenheit von Sein und Sollen (wie wir sie in der Idee Gottes oder im Begriff der Natur oder des Menschen finden) diene immer den Zwecken der Herrschaft und der Macht. Es ist selbstverständlich, dass die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nur von demjenigen vorgenommen werden kann, der nicht nach solchen Zwecken trachtet – und es ist eine rein erkenntnistheoretische Unterscheidung. Sie bedeutet also nicht, dass die verschiedenen Auffassungen des Sollens nicht dem empirischen Sein der sozialen Realität entspringen. Denn es sind zwei unterschiedliche Dinge, einerseits die Feststellung der Gestaltung dieser Auffassungen unter bestimmten Umständen und andererseits die Ableitung eines moralischen Sollens aus dem ontologisch gegebenen Charakter eines Seins. Sowohl das Sein als auch das Sollen haben zweifache Bedeutungen, die nicht verwechselt werden dürfen. Das Sein kann entweder die gegebene empirische Welt ohne Wertbestimmungen bedeuten oder einen wertbeladenen letzten ontologischen Anhaltspunkt der empirischen Welt. Und Sollen kann entweder einen Befehl unabhängig von der moralischen Qualität seines Inhalts bedeuten oder eine wertbeladene Regel, die sogar mit den einfachsten Machtbefehlen zusammenstoßen kann (der klassische Konflikt von Gesetz und Moral zwischen Kreon und Antigone). Auf ähnliche Weise können die beiden Begriffe des Seins miteinander kollidieren. Das wertbeladene Sollen ergibt sich nicht aus irgendeinem empirischen Sein, sondern nur aus einem ebenfalls wertbeladenen Sein. Auf dieser Ebene bewegt sich das moralisch-normative Denken (gleichgültig, ob es theologisch ist und das Sein mit Gott benennt oder atheistisch ist und das Sein mit Ratio benennt). Umgekehrt bedeutet die wissenschaftliche Unterscheidung von Sein und Sollen, dass kein empirisch gegebenes Sein existiert, aus dem ein wertbeladenes Sollen geschöpft werden kann.

Koutroulis: Carl Schmitt hat in *Der Begriff des Politischen* den Konflikt „Freund-Feind“ als bestimmend für den Begriff des Politischen aufgezeigt. Eine wesentliche Rolle spielt in seiner politischen Theorie der existenzielle Charakter der Entscheidung. In Ihrem Werk *Macht und Entscheidung* lesen wir: „die letzte, nicht weiter reduzierbare Wirklichkeit besteht aus Existenzen, Individuen oder Gruppen, die für ihre Selbsterhaltung und dabei notgedrungen auch um die Erweiterung ihrer Macht bestrebt sind, weshalb sie sich als Freund oder Feind begegnen und Freunde und Feinde je nach den Bedürfnissen des Selbsterhaltungs- oder

Machtstrebens wechseln.“ (Macht und Entscheidung, Stuttgart 1984, S.119) Stehen wir hier vor der epistemologischen Erweiterung des Begriffes „Freund-Feind“? Wie bezieht sich Ihr Werk auf das Werk von Carl Schmitt?

Kondylis: Der Ausschnitt aus meinem Werk *Macht und Entscheidung*, den Sie zitiert haben, bezieht sich, wie übrigens ausdrücklich gesagt wird, auf das ganze Spektrum der gesellschaftlichen Realität, es handelt sich hier also um eine Aussage der sozialen Ontologie und nicht um den Versuch einer Definition des politischen Elements. Es wäre ein wesentlicher logischer und pragmatologischer Fehler, zu glauben, dass eine Aussage der sozialen Ontologie sich ergeben kann als eine einfache Erweiterung einer Definition der Politik auf der Grundlage der Beziehung Freund-Feind. Es geschieht gerade das Umgekehrte. Da die Beziehung Freund - Feind eine Größe der sozialen Ontologie ist, kann sie nicht im spezifischen Sinn als Kriterium für die Bestimmung des politischen Elementes brauchbar sein. Ich unternehme also keine epistemologisch unerlaubte Erweiterung eines politischen Kriteriums in Richtung der sozialen Ontologie, sondern umgekehrt hat Carl Schmitt eine epistemologisch unerlaubte Einengung eines Parameters der sozialen Ontologie vorgenommen, um auf diese Weise die Bestimmung des politischen Elementes zu erhalten. Es scheint mir relativ einfach, zu verstehen, warum Carl Schmitt den Fehler begeht. Der Bereich der sozialen Ontologie, nämlich die soziale Realität in ihrer Gesamtheit, besteht aus sozialen Beziehungen, aber diese Beziehungen sind nicht alle öffentlich und politisch, sondern ebenso privat und als solche politisch indifferent. Wie wir alle wissen, bestehen Freundschaft und Feindschaft immer in unterschiedlichen Graden sowohl im öffentlich politischen als auch im privaten apolitischen Raum. Die Beziehung von Freundschaft und Feindschaft charakterisiert die soziale Beziehung in ihrer Gesamtheit und nicht nur die politische Beziehung. Die politische Beziehung ist eine soziale Beziehung, aber nicht alle sozialen Beziehungen sind politisch. In einem logischen Sprung identifiziert Carl Schmitt eigentlich die politische mit der sozialen Beziehung, das heißt, er nimmt eine Beziehung mit universaler sozialer Reichweite und verwendet sie, um einen Bereich zu bestimmen, der enger ist als der gesamte Bereich der Gesellschaft. Aber die spezifische Differenz der umfassenderen Gattung kann logisch nicht mit der spezifischen Differenz der engeren Gattung zusammenfallen. Das Pferd hat tatsächlich die Eigenschaft, vierbeinig zu sein, wenn es aber ausschließlich auf Grund dieser Eigenschaft definiert wird, unterscheidet es sich um nichts von einem Hund. Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Definition der Politik. Innerhalb der Politik bestehen Beziehungen von Freunden und Feinden, aber diese bestehen auch außerhalb der Politik, also muss die spezifische Qualität der Politik woanders gesucht werden.

Nun ist die Existenz von Freunden und Feinden auch innerhalb der Politik eine Feststellung, die ganz unabhängig von unseren moralischen Präferenzen und Wünschen ist. Das heißt, es ist empirisch allenthalben bekannt, dass auf allen Ebenen die politischen Subjekte mit den einen übereinstimmen und gegen die anderen kämpfen, eventuell mit blutigen Mitteln. Auch ist offensichtlich, dass die Formel „Freundschaft – Feindschaft“ nicht nur von Feindschaft spricht, wie sie viele interpretieren und dabei verfälschen, sondern ebenso die Freundschaft als Bedingung für die Ausübung von Politik enthält. Auf Grund dieser unbestreitbaren Gegebenheiten widerspreche ich der Definition des Politischen bei Carl Schmitt; und damit widerspreche ich zugleich auch den Thesen derer, die seine Definition ablehnen, – die sie

nicht etwa für logisch verfehlt halten (übrigens hat niemand von ihnen den logischen Fehler wahrgenommen) –, sondern weil sie glauben möchten, dass sowohl aus der Politik als auch aus den übrigen sozialen Beziehungen das Element der Feindschaft sowie die stete Möglichkeit der Weiterentwicklung dieses Elementes zu einem tödlichen Konflikt beseitigt werden können. Solchem naiven Glauben kann man Folgendes entgegenhalten: a) Wenn wir die Definition der Politik auf der Grundlage des doppelten Kriteriums der Freundschaft und Feindschaft ablehnen, dann muss die Entfernung der Feindschaft aus dieser Definition auch die Entfernung der Freundschaft mit sich bringen. b) Die Existenz von Feindschaft (oder Freundschaft) in der Politik und die Definition der Politik auf Grund der Freundschaft und Feindschaft sind zwei ganz unterschiedliche Dinge. Deshalb irren sich diejenigen, die glauben, die Politik könne humaner gestaltet werden, indem sie die Definition Carl Schmitts ablehnen.

Wie ich gerade angedeutet habe, braucht man nicht ein Anhänger Schmitts zu sein, um zu wissen, dass es in der Politik Feinde und Freunde gibt. Es handelt sich um eine Erfahrung, die so alt ist wie die Welt. Eine Erfahrung, die seit uralten Zeiten jeder Art von sprichwörtlichen, philosophischen oder juristischen Aussagen eingepreßt ist. Erinnern wir nur an den stereotypen Spruch bei der Schließung von Allianzen im antiken Griechenland: „denselben Feind und Freund“ zu haben. Persönlich brauchte ich nichts bei Carl Schmitt zu lernen, was ich nicht bereits vom Studium der Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart wusste, oder von politischen Denkern, wie Thukydides, Machiavelli oder Max Weber. Ich habe übrigens das Werk Carl Schmitts viel später als diese Autoren gelesen, und obwohl ich, wie jeder die Schönheit liebende Leser, seinen wunderbaren Stil sehr schätze, so erkenne ich bei ihm versteckte logische Lücken oder Fehler. Ich erklärte, warum seine Definition der Politik verfehlt ist (meines Wissens bin ich der erste, der Schmitt aus dieser Perspektive kritisiert), aber ich bin ebenso gegen die Art und Weise, in der Schmitt einen anderen zentralen Begriff definiert, nämlich den Begriff der Entscheidung. Der aufmerksame Leser meines Buches *Macht und Entscheidung* weiß, dass dort eine intensive und ausführliche Kritik an dem geübt wird, was ich die „militante Theorie der Entscheidung“ nenne, der ich die „deskriptive Theorie der Entscheidung“ gegenüberstelle. Die erste verbindet Schmitt mit der Existenzial-Philosophie der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und unterstellt ihm, deren logische und pragmatologische Mängel oder Missdeutungen übernommen zu haben. Trotz seiner Polemik gegen den liberal-kantischen Moralismus betrachtete der Existenzialismus eigentlich die Entscheidung moralisch-normativ, das heißt, er erhob sie zu einem „echten“ Ausdruck der „echten“ Existenz im Gegensatz zu den Automatismen, die das Leben der „unechten“ anonymen Masse oder der entäußerten Person beherrschen. Aber keine Theorie der Entscheidung kann theoretisch genügen, wenn sie nicht folgende Unterscheidungen trifft: nämlich zwischen der Entscheidung im Sinne einer Neubildung einer Weltanschauung und einer Identität einerseits und andererseits der Entscheidung im Sinne einer Option zwischen zwei bereits vorhandenen alternativen Lösungen auf Grund einer bereits gebildeten Weltanschauung und Identität. Wenn wir die Dinge so sehen, stellen wir fest, dass jedes Subjekt Entscheidungen trifft, da sich kein Subjekt ohne Weltanschauung und ohne Identität in der Welt orientieren kann. Die Entscheidung wird somit als ein deskriptiver Begriff wahrgenommen, das heißt, es wird nur festgestellt, dass jedes Subjekt unausweichlich so oder so entscheidet, und sie wird nicht als ein normativ-engagierter Begriff wahrgenommen, das

heißt, das Subjekt wird zu keiner „richtigen“ Entscheidung angewiesen, die als eine „richtige“ Option zwischen alternativen Lösungen gilt. Der Fehler der engagierten Theorie der Entscheidung, die Schmitt zusammen mit existenzialistischen Philosophen und Theologen vertritt, ist folgender: Indem er die Entscheidung mit der „richtigen“ Entscheidung identifiziert, trennt er die sozialen und politischen Subjekte in solche, die Entscheidungen treffen, und solche, die sich weigern, eine Entscheidung zu treffen. Aber auf diese Weise verewigen sich bloß die verschiedenen Vorurteile, gegen welche der Existenzialismus kämpfte. Denn die Urteile der verschiedenen Subjekte über sich selbst werden in ihrem Nennwert aufgefasst. Dabei wird postuliert, dass derjenige, der sich theoretisch zu der großen Entscheidung bekennt, diese auch in größerem Maß oder gar besser verwirklicht als derjenige, der sich theoretisch gegen sie ausspricht und seine eigene Haltung nicht als ein Resultat existenzieller Entscheidungen, also wahrscheinlich willkürlicher Entscheidungen vorgibt, sondern als das Resultat eines Befehls, der von überpersönlichen und objektiven Prinzipien ausgeht (Logos, Geschichte, Gott, Natur und so weiter). Aber die Frage, ob jemand für oder gegen die Entscheidung auf philosophischer, theologischer oder politischer Ebene sein wird, besagt nichts darüber, was er selbst tut, sondern sie hängt von den konkreten Umständen an der Front der Ideen ab, nämlich von dem, was seine Gegner vertreten. Gegen die „Entscheidung“ verteidigten die Liberalen den angeblich sich selbst ewig reproduzierenden Gesetzeszweck des „Rechtsstaates“ im Rahmen ihrer Polemik gegen die Willkürlichkeiten des Monarchen oder später gegen die Explosionen des revolutionären Willens. Und die Feinde des Liberalismus setzten ihrerseits die „Entscheidung“ und die „Ausnahme“ gegen das Selbstverständnis des Liberalismus ein.

In meinen verschiedenen Arbeiten (zum Beispiel in meinem Buch über den Konservatismus [1986] und vor allem in einem besonderen Text, der auf Griechisch als Nachwort der Übersetzung von Schmitts *Politische Theologie* veröffentlicht wurde [P. Kondylis, Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung. Grundsätzliche Bemerkungen zu Carl Schmitts „*Politische Theologie*“, in: *Der Staat*, 34 (1995), 325-357] zeigte ich die Mängel der Auffassungen von Schmitt auch in einer Reihe anderer Probleme: am Problem der Herrschaft und des Ausnahmezustands, am Problem der erkenntnistheoretischen Grenzen der Rechtswissenschaft oder am Problem der politischen Romantik. Es erübrigt sich, dies hier zu wiederholen. Ich möchte aber allgemein bemerken, dass ebenso wie die Begriffe des Feindes und des Freundes keineswegs Schöpfungen von Schmitt sind, auch der Begriff der Entscheidung weder von ihm erfunden noch von ihm eingeführt wurde. Bekanntlich hat Kierkegaard diesen Begriff in die zeitgenössische Philosophie eingeführt, und er wurde mit vielfältigen Inhalten verbunden. Diejenigen, die ihn übernahmen, waren beispielsweise keineswegs Freunde des Nationalsozialismus, wie manche Ignoranten glauben, sondern viele waren dessen konsequente Gegner (Jaspers, Barth). Nur sehr oberflächliche Leser können substantielle Gemeinsamkeiten im Werk von Schmitt und in meinen Analysen entdecken, nämlich solche Leser, deren abhängige Reflexe auf bestimmte Signalwörter reagieren, während der Verstand in sehr langsamen Rhythmen arbeitet. Nachdem ich die Diskussionen um Schmitt aus der Nähe verfolgt habe, habe ich den Eindruck, es sei etwas Paradoxes geschehen: Er wurde als Denker überschätzt, gerade weil seine Feinde ihn geradezu in eine dämonische Figur verwandelten, indem sie seine relativ kurzlebige Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten und – fälschlicherweise – die Gesamtheit seines Werkes auf diese

Zusammenarbeit zurückführten. Auf diese Weise erreichten sie das Gegenteil von dem, was sie bezweckten, das heißt, sie richteten die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn und machten ihn fast zu einem Klassiker. Erlauben Sie mir, nüchterner zu sein: Weder überschätze ich Schmitt, noch halte ich ihn für unbedeutend, ich bin weder sein Freund noch sein Feind, um mich in seiner Sprache auszudrücken.

Koutroulis: Carl Schmitt vertritt die Auffassung, „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“. [C.Schmitt, *Politische Theologie I*, Berlin 1990, 49] Nehmen wir dies als Tatsache, kann dann die politische Theorie in ihrer Ganzheit auf andere Kulturen mit verschiedenen theologischen Traditionen übertragen werden?

Kondylis: Die strukturellen Entsprechungen zwischen den theologischen und politischen Begriffen waren keine bahnbrechenden Entdeckungen Schmitts. Er selber hat ausdrücklich und ausführlich auf anti-revolutionäre Theoretiker des 18. und 19. Jahrhunderts verwiesen, vor allem auf Bonald und Donoso Cortés, die auf die Parallelen der begrifflichen Struktur und auf die politischen Osmosen zwischen Absolutismus und Theismus, Liberalismus und Deismus, Demokratie und Pantheismus oder Atheismus eindrücklich hingewiesen haben. Die marxistische Analyse der sozialen Ideologien gelangte zu ähnlichen Ergebnissen, indem sie an verschiedenen historischen Beispielen aufzeigte, dass die Gesellschaften die Welt der Götter in Analogie zu der Hierarchie der gesellschaftlichen Beziehungen darstellen. Oder jedenfalls so, dass die Auffassung vom Jenseits ontologisch und moralisch das im Diesseits Geschehende legitimiert. Nun geben Schmitt und seine anti-revolutionären Inspiratoren dem Jenseits auf der theologischen Ebene die Priorität, das heißt, sie schöpfen die politischen Entscheidungen aus den theologischen (während die marxistische Analyse umgekehrt vorgeht), denn sie interessieren sich allgemein dafür, das Ansehen der Theologie hoch zu halten, um diese gegen den bürgerlich-liberalen Rationalismus zu verwenden. Bekanntlich wurden nicht nur im 19., sondern auch im 20. Jahrhundert der bürgerliche Liberalismus oder seine massendemokratische Weiterentwicklung sowohl von „links“ als auch von „rechts“ bekämpft, und ein Teil seiner „rechten“ Feinde bezog seine ideologischen Waffen aus der vorbürgerlichen Vergangenheit, indem er jedoch die theologischen mit ästhetischen Motiven zusammenschmolz und diese modernisierte, während ein anderer Teil auf eine Erneuerung heidnischer Mythologeme (Nationalsozialismus, Faschismus) auswich. Da Schmitt aus diesen Gründen den Primat der Theologie akzeptiert, hält er fälschlicherweise die säkularisierten ideologischen Formeln für bloße Derivate der Theologie oder für deren blassen Abglanz. Die zeitliche Priorität der Theologie beweist jedoch keineswegs ihre strukturelle begriffliche Priorität. Vielmehr ist die strukturelle Entsprechung theologischer und säkularisierter oder säkularer Begriffe auf die gemeinsame Unterordnung beider unter höhere und allgemeinere Strukturen des Denkens zurückzuführen, verwoben mit anthropologischen und kulturellen Konstanten. Die Unterscheidung von Jenseits und Diesseits ist als begriffliche Struktur bereits durch den Glauben an den Sinn des Lebens gegeben, unabhängig von ihren theologischen oder nicht-theologischen Rationalisierungen. Allerdings würde die Erforschung eines solchen Problems, dessen Formulierung schon den Horizont von Carl Schmitt überschreitet, uns zu weit führen.

Ich komme zum zweiten Teil Ihrer Frage. Die Möglichkeit der Übertragung einer politischen Theorie auf Kulturen mit anderen theologischen Traditionen hängt von der Qualität der jeweiligen theologischen Tradition ab, der Qualität des Ortes und der Qualität der Zeit. Wenn wir von der Wirkung und der Verbreitung von Ideen sprechen, müssen wir nicht in mechanistischen Formeln stecken bleiben, gemäß derer eine Idee sich nicht erfolgreich in anderen Räumen als in ihrer Wiege ausbreiten kann. Die Ideen sind sehr flexible Instrumente und Waffen, sie bestehen und wirken nur, wenn sie gedeutet und nachgedeutet werden. Keineswegs werden also Verbindungen von sehr verschiedenen theologischen und politischen Traditionen ausgeschlossen – wie sie allerdings auch keineswegs immer möglich sind. Um solche Verbindungen auszuschließen, müsste man die politische Theologie so einseitig auffassen, wie Carl Schmitt oder der klassische Marxismus es taten. Natürlich ist es schwer, sich vorzustellen, wie die heidnische politische Theologie im christlichen Mittelalter oder im neueren liberalen Europa integriert würde. Die zeitgenössische weltweite soziale Wirklichkeit, in der der Trichter der Massendemokratie jede andere Hierarchie außer derjenigen des Reichtums nivelliert hat, wird andererseits auf ein ebenso flaches Weltbild projiziert, auf dem die säkularen Entsprechungen der waagerechten und senkrechten sozialen Mobilität herrschen, das heißt die stete Herstellung und Auflösung der vielfältigsten Kombinationen. Deshalb sind heute die Chaos-Theorien so populär – und so selbstverständlich. Ich kann mir gut vorstellen, dass unter dem Druck der weltweiten massendemokratischen Umstände Völker mit sehr verschiedenen theologischen Traditionen in Richtung eines solchen Weltbildes konvergieren, unterstützt von der modernen Wissenschaft und Technik, da ja das theologische Element im traditionellen und spezifischen Sinn des Begriffes entkräftet ist oder sich jedenfalls in seiner Substanz verwandelt hat. Während jedoch die Universalität der Massendemokratie keineswegs zu der universellen Harmonie von Ideen und Interessen führen wird, werden die besonderen theologischen Traditionen in kulturellen Gebilden überleben. Diese wiederum werden als ideologische Waffen im großen Kampf für die Verteilung der Ressourcen des Planeten gebraucht, in einem Kampf, der das 21. Jahrhundert prägen wird. Diese Gebilde werden keine soziale Hierarchie „widerspiegeln“, so wie einmal die himmlische Hierarchie die irdische „widerspiegelte“. Aber diese Gebilde werden vitale Funktionen in der freundschaftlichen oder feindlichen Gegenüberstellung der kollektiven Subjekte übernehmen. Dies ist leicht verständlich, wenn wir beispielsweise bedenken, dass das Nachleben oder Nachbilden der byzantinischen Theologie im heutigen neugriechischen Raum nach innen und nach außen substanziell verschiedene Funktionen erfüllt.

Die Sache hat noch eine Seite, die ich hier nicht analysieren kann, aber andeuten muss. Ich meine die theologischen Voraussetzungen der wirtschaftlichen Aktivität, wie sie die Gestaltung einer bestimmten Moral als Motivation für die sozialen Subjekte vermittelt. Dies war bekanntlich das große Thema von Max Weber. Ich hatte immer starke Zweifel hinsichtlich der kausalen Beziehung, die Max Weber zwischen Theologie und Wirtschaft sehen wollte. Wenn diese Beziehung bestanden hat, dann gab es sie in manchen Wiegen der Entstehung des Kapitalismus, sicherlich nicht in allen und sicherlich nicht immer in strenger Form. Etwas anderes ist jedoch die Entstehung und etwas anderes die Übernahme und Verbreitung des Kapitalismus. Die Verbreitung kann auf der Grundlage verschiedener theologischer Traditionen stattfinden, wenn der sozialwirtschaftliche und politische Druck

ausreichend stark ist. Dann werden die theologischen Traditionen entweder nachgedeutet oder angereichert oder verflacht.

Koutroulis: Was für eine Bedeutung hat die Deklaration der universalen Menschenrechte? Stellt sie ein nützliches moralisches Projekt oder eine ideologisch belastete Legitimation dar, die in vielen Fällen die Staaten, die die Deklaration unterzeichnet haben, doch nicht verpflichtet hat?

Kondylis: Die Deklarationen der Menschenrechte prägen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis heute einen historischen Einschnitt, der anfänglich in der Sphäre der westlichen Kultur stattgefunden hat. Die Anthropologie ersetzt die Theologie; das Reich Gottes endet, und es beginnt das Reich des Menschen als Schöpfers des historischen Universums. Da der Mensch Gott ersetzt, nimmt er zwangsläufig einige seiner Züge an, er wird also zum absoluten Wert, eine heilige und unantastbare Person, ein Träger unveräußerlicher Rechte. Wenn aber der Mensch als Nachfolger Gottes gilt, dann ist die Entfernung zwischen Ideologie und Wirklichkeit keineswegs geringer geworden. Die Allmacht Gottes hat keineswegs die universelle Geltung des „Liebe deinen Nächsten“ gesichert, und die Universalität der Menschenrechte beeinflusst keinesfalls und im selben Sinne das Leben aller Menschen. Denn so wie der konkrete Inhalt und die konkreten Umsetzungen des „Liebe deinen Nächsten“ durch konkrete souveräne Subjekte verbindlich bestimmt wurden, so haben auch die Menschenrechte ihre souveränen und verbindlichen Deuter. Die USA bestimmen verbindlich durch die Flotte und die Luftherrschaft die Menschenrechte in Bosnien, aber die Bosnier können die Menschenrechte nicht verbindlich bestimmen, zum Beispiel die Abschaffung der Todesstrafe in den USA durchsetzen. Die USA behalten sich das sehr menschliche Recht vor, den Iran und Saudi Arabien unterschiedlich zu behandeln. Obwohl die Situation der Menschenrechte in diesen beiden Ländern sehr ähnlich ist. In wenigen Worten: Die politische Ausbeutung der Menschenrechte, nämlich ihre Benutzung als ein Instrument für das Ausüben von Druck und für Intervention, ist unabwendbar, weil solche „Rechte“ nur von den Mächtigeren den Schwächeren oktroyiert werden können, aber im umgekehrten Fall keine institutionelle Regelung möglich und funktional ist. Die „Menschenrechte“ werden somit in ein politisches Instrument verwandelt, innerhalb einer planetarischen Situation, deren Dichte natürlich die Verwendung universaler Ideologeme notwendig macht, in welcher aber die verbindliche Deutung dieser Ideologeme immer den Vorsätzen und den Interessen der stärkeren Nationen obliegt. Die „Menschenrechte“ unterstehen der zweideutigen Logik dieser Situation und widerspiegeln die Widersprüche und Spannungen, die auf dramatische Weise die heutige globale Gesellschaft prägen. Deshalb wird der Kampf um ihre Deutung zwangsläufig in einen Kampf zwischen Menschen um das verwandelt, was jeder jeweils für sein unveräußerliches Recht hält. Dieser Kampf um die Deutung hat schon längst zwischen „Nord“ und „Süd“ oder „Westen“ und „Osten“ begonnen und spitzt sich in dem Maße zu, in dem die Milliarden des „Südens“ oder des „Ostens“ nicht nur formal, sondern materiell die „Menschenrechte“ deuten und eine substantielle Neuverteilung des weltweiten Reichtums fordern, ohne sich für die Moral der Gesättigten zu interessieren.

Ich setze den Ausdruck „Menschenrechte“ in Anführungszeichen, weil solche Rechte heute auf dem Papier existieren, im Kopf der Philosophen oder auf den Lippen von Propagandisten, nicht aber in der Realität. Es gibt „Rechtsstaaten“, aber es gibt keine Menschenrechte, wenn

wir den Begriff buchstäblich nehmen. Als Menschenrecht kann nur ein Recht gelten, das alle Menschen genießen und nur von der Tatsache her, dass sie Menschen sind, das heißt ohne Vermittlung von Machtinstanzen und kollektiven Subjekten (zum Beispiel von Nationen und Staaten), die in begrifflicher und natürlicher Hinsicht enger als die Menschheit als Ganzes sind. Zusätzlich muss ein echtes Menschenrecht allenthalben dort gelten und genossen werden, wo Menschen sind, das heißt überall, wo sich jemand niederlassen möchte. Sodass letzten Endes Menschenrechte ohne uneingeschränkte Freizügigkeit und Niederlassung und ohne automatische rechtliche Gleichheit aller Menschen mit allen Menschen dank der universellen Geltung einer einheitlichen Gesetzgebung nicht existieren können. Solange zum Beispiel der Albaner in Italien und in Griechenland genau dieselben Rechte mit dem Italiener und dem Griechen genießt, können wir *stricto sensu* von politischen und bürgerlichen Rechten, nicht aber von universalen Menschenrechten sprechen. Die Situation in der heutigen Welt ist deutlich: Es ist nicht allen Menschen erlaubt, nur durch ihre Eigenschaft, Menschen zu sein, alle Rechte zu genießen (ob sie politische und bürgerliche Rechte oder Menschenrechte genannt werden), und zwar unabhängig davon, wo sie geboren sind oder sich befinden. Menschenrechte, die wirklich diesen Namen verdienen, könnte nur ein universaler Staat verleihen, vor welchem alle Menschen in direkter und gleicher Beziehung stehen, das heißt unmittelbar alle ihre Rechte von ihm erhalten würden als dem Vertreter der ganzen Menschheit. Nur wer die gesamte Menschheit vertritt, kann den einzelnen Menschen nur durch seine Eigenschaft, Mensch zu sein, unabhängig von nationalen Attributen oder solchen des Stammes, Menschenrechte zugestehen. Das Ausbleiben solcher Rechte wird übrigens täglich von der politischen und rechtlichen Praxis des Westens bestätigt, der, die logischen Konsequenzen seiner eigenen Propaganda umgehend, die „Menschenrechte“ immer unter Vorbehalt der (nationalen, europäischen) souveränen Rechte ausübt. Jede souveräne Gewalt hat hier das Recht, Menschen anderer Länder zu verhaften, nur weil sie ohne Erlaubnis in ihr Territorium eintreten oder darin wohnen, aber sie hat nicht das Recht, sie zu prügeln. Denn sie selbst deklariert das Menschenrecht der körperlichen Integrität, als wäre die Verhaftung an und für sich nicht *eo ipso* eine Aufhebung des Menschenrechtes der Selbstverfügung, nämlich des Rechtes über seinen Körper, wie man selbst es möchte! Mit diesem Rezept glaubt der Westen, zwei Herren dienen zu können, aber er tut dies mit einer schleichenden Intervention der Behörden und der Praktiken des „Rechtsstaates“ in den Bereich der Menschenrechte. Die illegalen Einwanderer werden natürlich gemäß der (veränderbaren) Verordnungen des „Rechtsstaates“ des Landes verwiesen, nicht weil sie keine Menschen sind, sondern weil sie keine Franzosen, Griechen, Deutsche und so weiter sind. In diesem kritischen Fall erweist sich das Kriterium der Nationalität als entscheidend und nicht die etablierte Rhetorik der „Menschenrechte“. Gleichwohl kann man voraussehen, dass sogar diese Rhetorik in dem Maße abnehmen wird, in dem der Westen feststellen muss, dass seine Predigten ihn mit Lasten beladen, die er nicht tragen kann.

Koutroulis: Wie kann das Griechentum des Festlandes und Zyperns erfolgreich seine Existenz verteidigen? Halten Sie die Gründung eines Balkanischen Staatenbundes sowie die Ersetzung eines zentralistischen Staates durch eine Kultur der Gemeinden für nützlich und möglich?

Kondylis: Sowohl die Gründung eines Balkanischen Staatenbundes sowie die Ersetzung des zentralistischen Staates durch eine Kultur der Gemeinden halte ich für unrealistisch. Die

Gründung eines Balkanischen Staatenbundes würde als Voraussetzung und Ausgangspunkt eine Lage des Gleichgewichts zwischen reifen und sich herauskristallisierenden Balkanischen Staaten erfordern. Zusätzlich sollten sie die Empfindung teilen, dass ihre Vereinigung einen Faktor gestaltet, der in den internationalen Entwicklungen berücksichtigt wird, sodass jeder einzelne Staat sich lieber an seinen nächsten wendet, als dass er die Allianz oder den Schutz eines Zentrums anstrebt, das außerhalb des Balkans besteht. In der voraussehbaren Zukunft wird keine dieser Voraussetzungen eintreffen. Im Gegenteil wird eher eine Neugestaltung der Karte des Balkans zu erwarten sein, die vielleicht von blutigen Konflikten begleitet wird. Serbien befindet sich in einem Reduzierungsprozess, von dem nicht nur Kroatien und eventuell auch Ungarn profitieren werden, sondern auch die Abspaltungstendenzen in Montenegro. Vor allem aber werden die albanischen Bevölkerungen profitieren, die heute sechs Millionen in Zentralalbanien betragen, im Kosovo (ca. 3.400.000), in Sandschak Novi Pazar (ca. 2.000.000) und im Staat von Skopje (ca. 500.000). In 20 bis 30 Jahren werden diese Bevölkerungen die Zahl von zehn Millionen erreichen oder gar übertreffen – und diese wird nicht die einzige Macht sein, die vielleicht zur Gründung Großalbanians führen wird. Diese Gründung haben zwei andere stark antiserbische Mächte guten Grund zu begünstigen, nämlich Italien und die Türkei. Ein Großalbanien in Allianz mit den Muslimen von Bosnien würde die heutige Konstellation der Kräfte auf dem Balken schon alleine umstürzen, aber auch weil ein Großalbanien den Einfluss anderer Länder verstärken würde, die Vorposten in der Region brauchen. Schon die Perspektive, die ich hier skizziere, zeigt, wie sehr der Balkan von einem Staatenbund entfernt ist. Aber auch die Hegemonie eines Balkanstaates über andere scheint unwahrscheinlich (hier schließe ich die Türkei nicht in die Balkanstaaten ein). Auf diese Weise werden wahrscheinlich die Balkanstaaten jeder für sich weiterhin Unterstützung außerhalb des Balkans suchen.

Ich kann mir kaum vorstellen, was unter den heutigen Bedingungen eine Wiederherstellung der „Kultur der Gemeinden“ bedeuten würde, insofern wir unter ihr nicht bloß die tatsächlich bestehende Notwendigkeit einer Dezentralisierung bestimmter Gewalten im Rahmen eines modernen politischen Organismus verstehen, gleichgültig ob es ein Nationalstaat oder vielleicht ein Organismus anderer Gestalt ist. Die modernen Gesellschaften sind vielfältig und komplex in dem Sinne, dass sie sich auf eine mehrfach verzweigte Arbeitsteilung stützen. Aber der Eindruck der Autonomie der lokalen Zentren, der somit entsteht, ist irreführend. Die lebenswichtigen Zentren – zum Beispiel Energie- und Telekommunikationszentren – sind eher beschränkt, und die Abhängigkeit von ihnen ist eigentlich absolut. Dort, wo „Gemeinden“ geblüht haben, geschah dies immer im Rahmen eines – mehr oder weniger – starken politischen Organismus. Sollten in Europa jemals die so genannten „Regionen“ blühen, so wird dies nur geschehen, wenn eine starke Zentralgewalt die grundsätzlichen Aufgaben des heutigen Nationalstaates übernehmen wird und, indem sie den Nationalstaat beseitigt, den einzelnen Regionen weiten Entfaltungsspielraum im Rahmen eines sehr weiträumigen Staates ermöglicht. Die Gemeinden im Byzantinischen Reich und während der Türkischen Besatzung setzten ebenso die Garantie einer imperialistischen Gewalt voraus und erfüllten im Auftrag dieser Gewalt ganz bestimmte und lebenswichtige Funktionen. Wir dürfen nicht vergessen, dass die türkische Zentralgewalt die Institutionen der Gemeinden tolerierte und verstärkte, um sie vorrangig als Besteuerungsmechanismen zu benutzen. Die nostalgische Idealisierung solcher Institutionen wäre ein großer Irrtum, umso mehr, weil

außer ihrer äußeren Funktion ihre innere Struktur von den heutigen Auffassungen gleichwertiger und mitverantwortlicher Mitbestimmung aller Angelegenheiten seitens aller Einwohner sehr weit entfernt war. Es dominierten umgekehrt patriarchalische Beziehungen, und in vielen Fällen waren die Gemeinden Vorposten der schlimmsten Willkür der Lokalbehörden. Ich habe Verständnis für die psychischen Nöte derjenigen, die historische Idyllen und Mythologien bei ihrem Versuch erschaffen, ideologische Stützen für eine Zeit zu finden, in der das Griechentum geprüft wird. Aber es ist nicht meine Aufgabe, diese Bedürfnisse zu stillen.

Wenn das Griechentum als eine differenzierte Identität überleben will, so wäre das erste, was es tun müsste, zu produzieren, was es verbraucht. Ich meine keineswegs eine wirtschaftliche Autarkie im alten Sinne, sondern die Unabhängigkeit von der Politik und Praxis des parasitären Konsumwahns. Ein lebensfähiges kollektives Subjekt muss zumindest so viel exportieren, wie es importiert, zumindest in eine offenere Welt. Unabwendbar sind sonst der Sturz in die niederen Stufen der internationalen Arbeitsteilung, die Überschuldung und die politisch-militärische Abhängigkeit. In den letzten Jahrzehnten schritt das Griechentum schnell in diese Richtung voran. Die Umkehrung dieses Prozesses erfordert eine tapfere Produktionsbemühung, fortgeschrittenes technisches Wissen und eine radikale institutionelle Sanierung sowie ein Bildungssystem von ganz anderem Niveau. An dieser Stelle muss betont werden, dass die gewöhnliche Gegenüberstellung der Modernisierungstendenzen gegen die Kultivierung der nationalen Tradition vereinfachend und irreführend ist. Nur der Erfolg der Modernisierungsbemühungen erlaubt den erfolgreichen Wettbewerb mit anderen Nationen und verleiht somit jenes Selbstbewusstsein, das den unproblematischen Umgang mit der nationalen Tradition und die Nachahmerei psychologisch überflüssig macht. Im Gegenteil: Die Unfähigkeit einer Nation, zusammen mit anderen Nationen in allem zu kämpfen, was – gut oder schlecht – als ein zentrales Feld der sozialen Aktivität gilt, setzt einen doppelten Ersatzmechanismus in Bewegung: einerseits die Nachahmerei als Bemühung, mit Oberflächlichkeiten all das zu ersetzen, was man als Substanz nicht besitzt, und andererseits den Traditionskult als Kompensation der Nachahmerei. Aus dieser Sicht sind der populistische Grecozentrismus und die kosmopolitische Nachahmerei symmetrische und verwandte Größen, auch wenn sie scheinbar zwei verfeindete Welten vertreten.

Koutroulis: In Ihrem Aufsatz *Die Entstehung der Dialektik* (Leviathan, Heft 1, 1994) beziehen Sie sich auf die radikale Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft, die konservative Denker geübt haben, sowie auf den Einfluss Carlyles auf den jungen Engels. Können in Griechenland dionysische oder orthodoxe Traditionen aufgespürt werden, die der Verfestigung des Kapitalismus unüberwindbare Hindernisse in den Weg stellen?

Kondylis: In meinem Buch über den Konservatismus im neueren Europa zeigte ich ausführlich, dass die zentralen Themen, auf die später die sozialistische Kritik am Kapitalismus einging, ursprünglich im ideologischen Raum der Gegenrevolution vorgebildet waren, nämlich in der konservativen Reaktion gegen die Prinzipien von 1789 sowie gegen die kapitalistische Wirtschaft und ihre Personifizierung, den sozialen Typus des Bürgers. Sozialer Träger dieser ersten bewussten antikapitalistischen Kritik war der patriarchalische Großgrundbesitzer, der frühere oder neuere Aristokrat: Er musste der Auflösung und dem Zusammenbruch seiner sozialen Existenz durch den unaufhaltsamen Einmarsch des

kommerziellen-finanziellen Verkehrs bei der industriellen Revolution, aber auch dem Durchbruch der individualistisch-liberalen Ideen zusehen. Diesen stellte er logischerweise ein idealisiertes Bild der vorkapitalistischen Wirklichkeit entgegen, in der angeblich die Menschen durch Blutsbande, durch die gemeinsame Tradition und durch gegenseitiges Vertrauen und Schutz vereint, von der Erde und in der Natur lebten und zugleich ihre existenzielle Substanz vor der Zerteilung bewahrten, die die fortgeschrittene Arbeitsteilung und die stete Jagd nach materiellem Gewinn innerhalb einer von konkurrierenden Individuen zerrissenen Gesellschaft durchsetzt. Der Konservatismus als antikapitalistische Ideologie erhielt im westlichen und zentralen Europa seine klassische Form, gerade weil in demselben Raum und zu derselben Zeit sich ebenfalls in klassischer Form sein Gegner entwickelte, nämlich der bürgerlich-kapitalistische Liberalismus. Hier hatten wir soziale Klassen mit mehr oder weniger klaren Umrissen und mehr oder weniger einheitlichen Ideologien. Der griechische Fall ist substantiell anders. Wie ich vorhin bei einer Ihrer vorausgegangenen Fragen erwähnte, habe ich Vorbehalte gegenüber den Ansichten von Max Weber bezüglich der kausalen Beziehungen zwischen der Religion und der Art und Weise des Wirtschaftens. Deshalb kann ich nicht von Traditionen sprechen, die etwa „unüberwindbare Hindernisse der Verfestigung des Kapitalismus in den Weg stellten“. Vielleicht stellen sich die Dinge umgekehrt dar, vielleicht waren diese Traditionen stark, weil der Kapitalismus aus objektiven Gründen in einem unterentwickelten Stadium stecken blieb. Jedenfalls hat der konservative Antikapitalismus in Griechenland Formen angenommen, die sehr verschieden von denen im sonstigen Europa sind. So wie die ausgeformte und bahnbrechende bürgerliche Klasse als selbständiger Produzent einer kapitalistisch-liberalen Ideologie fehlte, und zwar mit der Konsequenz, dass diese Ideologie vor allem aus dem Ausland importiert wurde, so gab es auch keinen Landadel als ideologischen Vertreter eines konservativen Antikapitalismus. Das kulturelle Niveau des griechischen Lokalverwalters und Landgutbesitzers war sehr niedrig, seine soziale Welt war diejenige der balkanischen Stammesgruppe, und entsprechend war auch sein moralischer Kodex. Somit bestand der konservative Antikapitalismus ursprünglich und über längere Zeit in einer Nachentwicklung und Neuanpassung der sozialen Ideale des byzantinischen Mönchtums, verwandt mit ekstatischen und jenseitigen Auffassungen. Später wurden die uralten und stets lebendigen einheimischen Strömungen angereichert, sie vermischten sich mit den Ideologemen der Slawophilen, die sich in Russland schon im 18. Jahrhundert als Reaktion auf die Reformpolitik einiger Zaren zu formen begannen, um in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit einer beachtlichen Kohärenz zum Ausdruck zu kommen (zum Beispiel in den Werken von Ivan Kireevsky). Hier werden der Materialismus und der Rationalismus des Westens einer Natürlichkeit und Menschlichkeit und der intakten Seele des orthodoxen Ostens entgegengehalten. Die europäische kapitalistische Kultur wird als dämonische Macht und als fataler Fehltritt der Geschichte betrachtet. Es wäre sehr interessant, die Verbreitung und die Varianten ähnlicher Ideen im Rahmen der neugriechischen Ideologie des 19. und 20. Jahrhunderts zu verfolgen. Leider befindet sich diese Erforschung noch im Embryonalstadium, es fehlt also nicht nur eine systematische Zusammenstellung des Materials, sondern auch die begrifflichen Instrumente der Forscher sind meistens noch zu wenig ausgefeilt.

Der östlich-orthodoxe klostergemeinschaftliche Antikapitalismus orientierte sich aus offensichtlichen Gründen vielmehr an der übernationalen und internationalen Idee des

religiösen Glaubens als an der Idee der Nation oder des Stammes. Dies ist einer der grundsätzlichen Unterschiede gegen eine andere Form des konservativen Antikapitalismus, in der aber der Konservatismus durch den Nationalismus in einen Radikalismus verfällt. Bei Schriftstellern wie Ion Dragoumis (1878–1920) können wir diese Rückentwicklung verfolgen, und zugleich sehen, wie die Nation als eine lebendige und säkulare Tradition, als Gemeinschaft überindividueller Schicksale berufen wird, um die Risse und Wunden zu heilen, die die unmenschliche Realität der bürgerlich-kapitalistischen Herrschaft am sozialen Körper aufreißt. In dem Maße, in dem hier in Nachahmung europäischer Vorbilder seit Herder die genuine nationale Gemeinschaft idealisiert wird, können wir über einen romantischen Antikapitalismus in Gegenüberstellung zu dem klostergemeinschaftlich-religiösen Antikapitalismus sprechen. Die Monarchie wird als Symbol der nationalen Einheit und zugleich als Gegengewicht gegen die rein kapitalistischen Kräfte bejaht, deren höchstes konstitutionelles Ideal seit eh und je die Demokratie ohne Monarch war. Die Allianz des Monarchen mit dem Volk, wie sie die Formel des romantischen Antikapitalismus vorsieht, muss sich gerade gegen diese Kräfte richten. Aber Fälle wie derjenige von Ion Dragoumis zeigen noch etwas: Die Unterscheidung zwischen „Sprachpuristen“ und Befürwortern der Volkssprache („Demotiki“) bietet sich keineswegs als Kriterium für eine klare Einordnung der ideologischen und sozialen Strömungen an. Das Problem der Sprache hat nicht nur das gesamte geistige Leben des Landes desorientiert, sondern hat auch zu Entstellungen bei der Analyse der Ideologien geführt.

An anderer Stelle (siehe die Einleitung der griechischen Ausgabe meines Werkes *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*) [In der deutschen Ausgabe (Berlin 1991) fehlt diese auf Griechenland bezogene Einleitung.] habe ich zu zeigen versucht, dass die neugriechische Ideologie in ihrem größeren und originalsten Teil in der Konstellation des Grecozentrismus steht. Wenn ein ideologisches Gebilde so breit ist, wenn sich auf ein ideologisches Prinzip gleichzeitig sehr viele berufen, dann sind Mehrdeutigkeit und Schwankung seiner Inhalte die notwendige Konsequenz. Somit fanden innerhalb des Grecozentrismus über den nationalromantischen Antikapitalismus hinaus auch andere antikapitalistische Strömungen Zuflucht, von denen einige an den Faschismus grenzten. Es wäre, wiederhole ich, wünschenswert, wenn jüngere Forscher, mit einer verfeinerten Begrifflichkeit gewappnet, mit dem Fleiß und der Imagination, die die Neusynthese zerstreuter und schwer durchschaubarer Spuren erfordert, sich dieser systematischen komparatistischen Erforschung hingäben.

Koutroulis: In der nachkriegszeitlichen Welt wurde der Partisanenkrieg von Vietnam bis Zypern, Kurdistan, Tschetschenien und Mexiko universal als die einfachste Reaktion der Schwachen anerkannt. Von Clausewitz zu Lenin und Mao überleitend, können wir eine klare Theorie des Partisanenkrieges zusammenstellen. Oder sollte man vorziehen, die Theorie des Partisanenkrieges als einen Teil der allgemeinen Theorie des Krieges zu betrachten?

Kondylis: Der Partisanenkrieg ist eine besondere Form von Krieg, die besondere strategische und taktische Probleme stellt. Im Gegenteil entwickelt die allgemeine Theorie des Krieges eine Begrifflichkeit, die jede Art von Strategie umfassen muss, wenn sie eine ausreichend inhaltsreiche und flexible Begrifflichkeit sein will, nämlich auch Strategien umfasst, die im Gegensatz zueinander stehen. (P. Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels*)

– *Lenin*, Stuttgart 1988) Somit bewegen sich die allgemeine Theorie des Krieges und jene besondere Strategie, die „Partisanenkrieg“ genannt wird, auf unterschiedlichen logischen Ebenen. Die Errungenschaft von Clausewitz ist zeitlos, gerade weil sie in einer allgemeinen Theorie vom Krieg besteht, die fähig ist, alle Arten von Krieg vom primitivsten Partisanenkrieg bis zum extrem technologisierten modernen Krieg begrifflich zu erfassen. Dies verstehen verschiedene oberflächliche Leser von Clausewitz nicht, die ihn mit überkommenen Formen von Strategien identifizieren und auf dieser Grundlage sein Werk für veraltet erklären. Aus ihrer Sicht haben die Theoretiker des Partisanenkrieges in unserem Jahrhundert weder eine allgemeine Theorie des Krieges geliefert, noch waren sie gezwungen, eine zu liefern. Wenn sie teilweise aus Clausewitz geschöpft haben, so liegt der Grund offensichtlich darin, dass jede Form von Krieg mit dem Krieg allgemein und an sich verbunden ist, sie gehört zu ihm, so wie die Art zur Gattung gehört, das heißt, diese besondere Form des Krieges nimmt Anteil an allen seinen Merkmalen außer an den spezifischen Unterschieden.

Zweifellos hat während eines halben Jahrhunderts (das heißt seit dem Beginn des Partisanenkrieges in China bis zum Rückzug der Amerikaner aus Vietnam) der Partisanenkrieg das planetarische Geschehen geprägt, indem er wesentlich zum Zerfall der Kolonialimperien und zur Bildung von Zentren beitrug, die mit dem Westen konkurrierten. Aus dieser Tatsache lässt sich aber nicht ableiten, dass der Partisanenkrieg einen universalen Wert hat und jeden Widerstand beugen kann, sondern vielmehr, dass er als ein Phänomen größeren Umfangs zu einer besonderen Zeit gehört und mit besonderen Umständen verbunden ist. Der Partisanenkrieg war erfolgreich vor allem im Kampf der Kolonialvölker oder Halbkolonialvölker gegen einen fremden Herrscher, der stammesmäßig und kulturell ein fremder Körper innerhalb der einheimischen Gesellschaft blieb. In den wenigen Fällen, in denen der Partisanenkrieg eine besondere Bewegung oder Partei an die Macht brachte, geschah dies, weil das ungeordnete Heer bereits ausreichend stark war, um substanziiell in ein geordnetes Heer, ein diszipliniertes und hierarchisch organisiertes verwandelt zu werden. Was ein Partisanenkrieg zu sein schien, war in Wirklichkeit zumindest im letzten Stadium ein Kampf zwischen Soldaten, den das stärkere Heer gewann. Dies bedeutet, dass dort, wo das geordnete Heer – aus allgemeinen sozialen und politischen Gründen – keine Symptome der Desorganisation und der Auflösung zeigte, die Partisanentruppen keine ernsthaften Möglichkeiten hatten, als Sieger aus dem Streit hervorzugehen. Außerdem haben für den Ausgang des Bruderkrieges die auswärtigen Mächte eine entscheidende Rolle gespielt, nämlich der jeweils „interessierte Dritte“ und die materielle oder andere Hilfe, die er an die eine oder andere einheimische Fraktion lieferte. Ohne das militärische Material, das die Sowjetunion in den 1970er Jahren an Vietnam lieferte, wäre es fraglich gewesen, ob der Partisanenkrieg trotz der unbezweifelbaren Tapferkeit der kommunistischen Kämpfer diesen Ausgang genommen hätte.

Die Prognose, der klassische, massenhafte Partisanenkrieg werde keine entscheidende Rolle spielen und als Phänomen eher schwinden, wird durch zwei zusätzliche Tatsachen verstärkt: einerseits ist es die Tatsache der Multiplizierung und Verfeinerung der Waffen, die gegen Partisanengruppen von einem flexiblen, geordneten Heer gebraucht werden können, und andererseits die Tatsache der radikalen Änderung der demographischen Voraussetzungen und

der Umweltbedingungen. Die erste dieser beiden Tatsachen verleiht heute der alten Feststellung zusätzliches Gewicht, dass dort, wo das geordnete Heer nicht zerfällt, die Partisanentruppen keine Chance zu einem Sieg haben. Die zweite Tatsache fällt nicht weniger ins Gewicht. Die drastische Entlaubung der Wälder, die Öffnung des Landes für den Verkehr und vor allem die radikale Ballung von Bevölkerungen in den Städten nehmen dem klassischen Partisanen den Raum, in dem er, nach Mao Tse Tung, sich wie der Fisch im Wasser bewegen könne. Im klassischen Partisanenkrieg hatte derjenige, der auf dem Land dominierte, die Möglichkeit, die Städte zu belagern. Heute bedeutet die Herrschaft auf Teilen des Landes nicht viel, wie zum Beispiel die Erfahrung in Peru zeigt. Diese Umkehrung des Bildes bedeutet natürlich nicht, dass die unorthodoxen Formen des Krieges beendet sind und in Zukunft das „Gesetz und die Ordnung“ der Herrschenden sich problemlos durchsetzen werden. Es bedeutet aber, dass die Szene der unorthodoxen Formen des Krieges weniger das Land, sondern eher die Städte sein werden, und dass an Stelle des klassischen Partisanenkrieges eine neue Form von Terrorismus treten wird, der von eher kleinen und flexiblen Gruppen ausgeht. Ich nenne diesen Terrorismus „neu“, denn er wird sich nicht in mörderischen Attentaten gegen Personen erschöpfen, wie es im vorrevolutionären Russland geschah und sich in Deutschland und in Italien vor allem in den 1970er Jahren ereignete. Vielleicht waren solche Terroranschläge spektakulär, allerdings waren und sind sie eigentlich unfähig, das Funktionieren der Gesellschaft ernsthaft zu beeinflussen. Heute existieren ganz andere Möglichkeiten, und diese Möglichkeiten bietet die Struktur der hochtechnologischen Gesellschaft, die auf den ersten Blick unendlich komplexer, verzweigter und fragmentarischer ist, während ihr Funktionieren in Wirklichkeit von relativ kleinen Energie- und Informationszentren abhängt. Deshalb ist diese Gesellschaft in ihrer Gesamtheit so verwundbar, wie es keine andere Gesellschaft in der Vergangenheit war. Wenn die Terroranschläge mit ausreichendem technischen Wissen und Konsequenz auf die kritischen Nervenzentren zielen, dann ist gewiss, dass sie eine moderne Gesellschaft beugen können. Auf Grund der Veränderungen in den objektiven Gegebenheiten weltweit komme ich zu dem Ergebnis, dass die Zeit des Partisanenkrieges der Vergangenheit angehört und wir in das Zeitalter des Terrorismus eintreten, der in manchen Fällen sich mit Formen des Partisanenkrieges der Städte vermischen kann. Es versteht sich, dass so wie der klassische Partisanenkrieg auch der Terrorismus erst dann politische Perspektiven haben wird, wenn sein Höhepunkt mit einer tiefen und lang anhaltenden sozialen Krise zusammenfällt.

Koutroulis: Wenn Sie von der Krise der bürgerlichen Zivilisation sprechen und von dem Niedergang des Westens, wie beurteilen Sie die Ansichten von F. Fukuyama in *The End of History* (1992) und S. Huntington in *The Clash of Civilizations* (1996)? Glauben Sie, dass Oswald Spengler mit dem, was er in *Der Untergang des Abendlandes* (1918/22) schrieb, Recht hatte?

Kondylis: Die antiken Historiker sagen, nach der Zerstörung Karthagos habe Scipio der Jüngere in Afrika mit Tränen in den Augen dem Ende seiner Feinde zugeschaut. Denn er entsann sich des Homerischen Verses „es kommt einmal der Tag, an dem das heilige Ilion untergeht“ [Ilias 7, Anm. d. Übers.] und bedachte, dass dasselbe Schicksal eines Tages auch Rom ereilen werde. Weit geringere Geister und viel kleinere Seelen machen genau das Gegenteil. Sobald ihre eigene Politik und ihre ideologische Fraktion einen entscheidenden Sieg erringen,

eilen sie vor, das Ende der Geschichte zu verkünden, als könne nichts diesen Sieg aufheben. Oder sie tun etwas praktisch Gleichwertiges: Sie malen die historische Zukunft so aus, wie sie aussehen sollte, wenn die Art und Weise, auf welche der Sieger sich selbst und seine Handlungen gerne versteht, tatsächlich mit dem objektiven Gang der Geschichte zusammenfiele. Das Prickelnde ist, dass die Anhänger des vorläufig kapitalistischen Liberalismus von fast derselben Geschichtsphilosophie ausgehen wie früher die Marxisten: Sie reden, als durchlaufe die Geschichte, wenn auch nach vorläufigen Umwegen, eine geradlinige Fahrstrecke, an deren Ende zwangsläufig eine einheitliche und friedliche Welt stehe. Ebenso meinen die Anhänger des Liberalismus wie die Marxisten, dass die ökonomischen Faktoren, das heißt die Entfaltung der produktiven Kräfte und die Verschachtelung der Wirtschaften, die bewegenden Kräfte des historischen Fortschritts darstellen, die den Krieg durch den Handel ersetzen werden. In verschiedenen Texten habe ich die gemeinsamen Voraussetzungen der marxistischen und der liberalen Utopie aus der Sicht der Ideengeschichte analysiert. Wie die Marxisten den Schiffbruch ihrer Utopie erlebt haben, so werden die Liberalen in Kürze vor den Ruinen ihrer eigenen Utopie stehen, welche die fürchterlichen Kämpfe der Güterverteilung im 21. Jahrhundert zerstören werden. Diejenigen, die meinen, die Geschichte sei zu einem Ende gekommen, können sicher sein, dass die Geschichte hinter der nächsten Ecke auf sie lauert. Und die unzähligen Intellektuellen, die sich voreilig aus Mitläufern oder Propagandisten des Sowjetismus in Mitläufer und Marktschreier des Amerikanismus verwandelten, haben sich umsonst bemüht.

Wenn Fukuyama dem universalistischen Amerikanismus das Charisma der Geschichtsphilosophie verliehen hat – und sei es auf schlichte Art und Weise –, so hat Huntington den amerikanischen Kolonialambitionen praktische Ausgleiche und Praktiken zugestanden. Wenn die Geschichte zu keinem Ende gelangt ist, sondern als ein Konflikt der Kulturen fortgesetzt wird, und wenn der europäische und amerikanische Westen von der Definition her ein gemeinsames Schicksal innerhalb dieses Konflikts teilen, dann ist es offensichtlich, dass die USA als die stärkste Nation des Westens stets in ihrer Verteidigung gegen die muslimischen und konfuzianischen Massen herrschen müssen. Das heutige Europa stellt (ich verwende den Terminus konventionell, denn es existiert eigentlich keine solche politische Entität) politisch-militärischer Sicht annähernd ein amerikanisches Protektorat dar, und es wird ein solches in voraussehbarer Zeit bleiben. Die Gedanken von Huntington haben aus dieser Sicht eine tatsächliche Grundlage, aber die allgemeinere historische und soziale Fundierung ist schwach. Wenn Europa und die USA im 21. Jahrhundert Weggefährten sind, wird die Rede nicht von der kulturellen Gemeinschaft sein, sondern von einer Gemeinschaft von Interessen, wie sie jeweils die Geopolitik, die Strategie und die Wirtschaft bestimmen. Niemals waren die kulturellen Faktoren bei der Suche nach Alliierten bestimmend, auch wenn die Allianzen zwischen kulturell Verwandten üblicherweise nachträglich entsprechend rationalisiert werden, um ihnen eine hohe Motivation zu verleihen. Es ist aber unvernünftig, anzunehmen, Japan würde zwischen den USA und China gemäß seiner kulturellen Verwandtschaft wählen, sodass Japan sehr wahrscheinlich eine Provinz eines überstarken China würde, und nicht auf Grund von strategischen Kriterien, die Japan Spielraum für größere Unabhängigkeit geben würden, und zwar unter dem toleranteren amerikanischen Dach. Auch ist es unvernünftig, zu glauben, die Arabischen Emirate würden die Herrschaft der Islamisten der Allianz mit den „ungläubigen“ Amerikanern vorziehen. Und es ist

unvernünftig, zu denken, ein vom Westen enttäushtes Russland könne auf Grund der kulturellen Unterschiede nicht in die Arme Chinas fallen, um mit China einen starken Eurasischen Block zu bilden. Übrigens ist es unmöglich, dass alle Kulturen gegen alle Kulturen kämpfen. Das Kräftespiel erfordert Bündnisse und Allianzen – aber welche kulturellen Kriterien könnten bei der Schließung von Allianzen zwischen Kulturen vorherrschen? Welche kulturelle Logik verlangt von Muslimen, sich mehr den Chinesen anzunähern und sich gegen den Westen zu wenden? Huntington umgeht diese elementaren Fragen, und versucht auch gar nicht, von der historischen Erfahrung belehrt zu werden. Denn seine Absicht ist, wie wir sagten, weniger theoretisch als vielmehr strategisch, und zwar, wie es sich versteht, aus der amerikanischen Perspektive.

Ich glaube nicht, dass die heutige politisch-militärische Schwäche Europas und ihre daraus folgende Abhängigkeit von den USA ausreichen, um die Thesen von Spengler zu rechtfertigen. Damit eine Theorie bestätigt wird, genügt es nicht, dass sie einige Ereignisse richtig feststellt, sie muss sie auch richtig erklären. Die Theorie ist eine Erklärung, nicht bloße Feststellung realer Gegebenheiten. Spengler hat nicht nur behauptet, dass die Kulturen leben, sich entwickeln und verfallen, sondern auch, dass dies aus bestimmten Gründen geschieht, dass dies nach bestimmten morphologischen Normativitäten oder Gesetzmäßigkeiten geschieht, die sogar Prognosen erlauben. Solche Behauptungen können konkreten historischen Analysen nicht standhalten, aber gerade dies ist das Erstrebenswerte. Der Gemeinplatz, dass das, was geboren wird, eines Tages stirbt, ist unzweifelhaft. Aber er reicht nicht aus, um eine Geschichtstheorie zu fundieren. Und ich glaube, die Ausführungen Spenglers sind über diesen Gemeinplatz hinaus als Geschichtstheorie unfundiert, obwohl sie viele einzelne erhellende Bemerkungen enthalten. Das historische Schicksal und die heutige Situation Europas kann also nicht durch Deduktion, ausgehend von einem vorgegebenen Schema und mit einem Leitfaden über interne Verfahren, beschrieben werden. Im Gegenteil scheint mir, dass die europäische Neuzeit ihren Kreis abgeschlossen hat, zumal Europa die weltweite Herrschaft seit dem Zeitalter der Entdeckungen eingebüßt hat. Mit anderen Worten: So wie der Beginn der Neuzeit – grob gesagt – mit dem Beginn der weltweiten Herrschaft Europas zusammengefallen ist, so fällt ihr Ende mit dem Ende dieser Herrschaft zusammen. Die Neuzeit war kein bloß europäisches Phänomen, sondern hatte einen eurozentrischen Inhalt, sowohl weltanschaulich als auch wirtschaftlich-politisch. Die Überwindung der europäischen Dimension von der planetarischen Dimension und des bürgerlichen Liberalismus von der Massendemokratie (als der ersten echten planetarischen gesellschaftlichen Formation) lief mit der Auflösung des spezifischen Inhalts und der spezifischen Lebenstheorie und Lebenspraxis der europäischen Neuzeit zusammen. Nach 1945 befand sich ganz Europa unter doppelter Herrschaft, amerikanischer und sowjetischer, und das Verfahren der europäischen Vereinigung, wie unvollkommen sie auch ist oder bleiben wird, wurde nicht eingeleitet, weil angeblich die europäischen Völker, eine Lehre aus der blutigen Vergangenheit ziehend, sich für die Brüderlichkeit entschieden haben, sondern es war gerade eine Konsequenz der welthistorischen Abwertung Europas. Solange Europa in der Welt mit seinen Kolonialimperien herrschte, waren die innereuropäischen Rivalitäten stark, weil der Herrscher über Europa zugleich der Herrscher über die Welt sein sollte. Der Verlust der weltweiten Herrschaft nivellierte die welthistorische Bedeutung der europäischen Rivalen, und somit fiel ihre Intensität auch unter amerikanischer Hegemonie. Aber die Sache hat nicht

nur ihre politische Seite. Eine andere wichtige Frage ist, inwieweit und in welcher Form Elemente der neuzeitlichen europäischen Kultur überleben werden, oder die Frage, ob die moderne Technik auch mit anderen, sehr verschiedenen Kulturen kompatibel ist. Die Antwort auf solche Fragen ist nicht einfach. Aber schon ihre Formulierung zeigt, dass der historische Weg und der Einfluss der Kulturen viel komplexer sein kann, als jede Philosophie oder Geschichtstheorie annimmt. Dies gilt umso mehr, wenn auf einem dicht besiedelten Planeten die einzelnen Gewächshäuser verschwunden sind, in denen in einem relativ langsamen Rhythmus die Kulturen der Vergangenheit gediehen.

Koutroulis: Meinen Sie, dass der allgemeine Verfall des griechischen Staates in unseren Tagen fatal ist, oder gibt es noch Möglichkeiten der Umkehrung?

Kondylis: Offensichtlich haben Sie die schwierigste Frage für den Schluss aufgehoben. In der Geschichte gibt es keine Gesetzmäßigkeiten, mit deren Kenntnis man genau prognostizieren könnte, was in Zukunft geschehen wird. Es bestehen nicht einmal geradlinige und unabwendbare Entwicklungen, auch wenn einige im Nachhinein so erscheinen. Die Analyse muss demnach auf die Struktur der jeweiligen bewegenden Kräfte zielen, auf die Struktur der tieferen Neigungen, von denen erwartet wird, dass sich daraus die eigentlichen unvorhersehbaren einzelnen Ereignisse ergeben. Zweifelsohne befindet sich das Griechentum seit Jahrzehnten in einem Verfahren geopolitischer Reduktion, und wir wissen jetzt schon mit Sicherheit, dass zumindest eine Konstituente dieser Reduktion fast geradlinig verlaufen wird: die demographische Konstituente. Dies kann nach zwei oder drei Generationen nicht ohne Konsequenzen bleiben, wenn die albanischen Bevölkerungen zahlenmäßig die griechische Bevölkerung übersteigen werden, während die Türkei eine zehnfache Einwohnerzahl verzeichnen wird. Welches Ausmaß und welche Form die demographischen Konsequenzen annehmen werden, wird natürlich teilweise von einer Reihe nichtdemographischer Faktoren abhängen. Während ich auf Ihre sechste Frage antwortete, nannte ich in aller Kürze, was mir die mindeste Bedingung für das Überleben des Griechentums zu sein scheint. Hier muss ich hinzufügen, dass die negativen demographischen Entwicklungen den wirtschaftlichen Aufschwung wesentlich beeinträchtigen. Aber darüber hinaus würde, in Anbetracht der Größe und des Potenzials des Landes, sogar eine – nach meinem Empfinden unwahrscheinliche – interne Neugestaltung des Landes, sowohl gemäß den Erfordernissen der heutigen Welt als auch gemäß seiner kulturellen Besonderheit, keine ausreichende Garantie für seine Integrität und sein Überleben sein, wenn das internationale Umfeld absolut ungünstig ist. Wir wissen nicht, welche Zukunft und welche Form die europäische Vereinigung haben wird, genauso wie wir nicht wissen, ob Griechenland für ein vereintes Europa ein unentbehrlicher Teil oder eine noch zu verhandelnde Provinz ist. Wir wissen nicht, ob Russland relativ schnell wirklich die Rolle einer Großmacht spielen wird, dabei die Türkei unter Druck setzen kann und damit Griechenland eine Entlastung verschafft. Wir wissen schließlich nicht, welches der Ausgang des großen regionalen hegemonialen Unternehmens sein wird, das die bereits bevölkerungsstarke Türkei mit ihrer raschen Industrialisierung und der entsprechenden Ausrüstung einleitet. Wenn wir die heute herrschenden Tendenzen geradlinig in die Zukunft verlängern würden, dann würde die Zukunft gewiss nicht rosig aussehen, zumal sich das strategische und politische Denken in Griechenland, das heißt das Bewusstsein der eigentlichen Probleme, noch im embryonalen Zustand befindet. Ich glaube aber nicht, dass

das Schicksal des griechischen Nationalstaates zusammen mit dem Schicksal aller anderen Nationalstaaten auf der Erde entschieden wird, das heißt, die allgemeine Aufrechterhaltung des Nationalstaates garantiert nicht die Aufrechterhaltung des griechischen Nationalstaates, so wie die Auflösung des letzten nicht zwangsläufig im Rahmen der Auflösung aller Nationalstaaten geschehen würde. Ich bin kein „Nationalist“, und es würde mich keineswegs betrüben, wenn nach allgemeiner Übereinstimmung die Nationalgrenzen und die Nationaltruppen aufgehoben würden. Aber die Auflösung eines Nationalstaates zusammen mit der Auflösung aller anderer Nationalstaaten und die Auflösung oder Amputierung eines Nationalstaates, weil ein Nachbarstaat stärker und aggressiver ist, sind zwei verschiedene Dinge.

Aus dem Griechischen von Anastasia Daskarolis

Quelle: Nea Koinoniologia [= Neue Soziologie], Heft-Nr. 25, Frühjahr 1998, 17–36.