

# Die Welt von Osten aus betrachtet

---

## Ein Vergleich der politischen Theorien Zhao Tingyangs und Alexander Dugins

Marco Pühringer

Kunstuniversität Linz

Masterarbeit im Fach Medienkultur- und Kunsttheorien (MKKT) zur Erlangung des  
akademischen Grades Master of Arts (MA)

Erstbetreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Arnold

Zweitbetreuer: Univ.-Prof. Dr. phil. Robert Pfaller

Angefertigt am Institut für bildende Kunst und Kulturwissenschaften, Abteilung  
Kulturwissenschaft

Linz, Februar 2023

## **Abstract**

Die Arbeit analysiert und vergleicht die politischen Theorien Zhao Tingyangs und Alexander Dugins. Der Fokus liegt dabei auf den von den Autoren intendierten Diskursverschiebungen in der globalpolitischen Debatte. Skinners Methode zur Analyse der politischen Ideengeschichte folgend wurden die Texte als kommunikative Handlungen, die auf bestimmte Wirkungen in größeren Diskussionen abzielen, betrachtet. Um die Theorien nach den Intentionen der Autoren abzusuchen, wurden zuerst die sozioökonomischen Entstehungsbedingungen der Texte präsentiert und der Diskursrahmen der Globalpolitik analysiert.

Die Arbeit zeigt, dass beide Autoren eine Delegitimierung der liberalen Demokratie anstreben und westliche Vorstellungen von Universalität attackieren. Es konnten Parallelen zwischen den Theorien und den außenpolitischen sowie innenpolitischen Strategien Chinas bzw. Russlands festgestellt werden. Das Tianxia-System Zhaos korrespondiert weitgehend mit der chinesischen Doktrin der „globalen Schicksalsgemeinschaft“. Dugins Konzept einer eurasischen Zivilisation bestärkt hingegen Russlands Ambitionen im postsowjetischen Raum. Innenpolitisch unterstützen die beiden Autoren ihre Regierungen argumentativ in Fragen der Legitimität von Herrschaft und ihrem Umgang mit Minderheiten.

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	1
1.1 Erkenntnisinteresse und Forschungsstand.....	4
1.2 Methode.....	6
1.3 Aufbau der Arbeit.....	8
2. Entstehungsbedingungen und Diskursrahmen .....	10
2.1 Zhaos-Rahmen: Der Wiederaufstieg Chinas.....	11
2.2 Dugins Rahmen: Russlands Kränkung.....	19
2.3 Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte.....	25
2.4 Samuel P. Huntington: The Clash of Civilizations? .....	32
2.5 Zhao Tingyang: Alles unter dem Himmel.....	36
2.6 Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie .....	44
3. Vergleich der politischen Theorien .....	53
3.1 Vergleich der Subjekte .....	55
3.1.1 Zhaos Subjekt: Die Welt .....	57
3.1.2 Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte.....	62
3.1.3 Darstellung der Ergebnisse.....	70
3.2 Vergleich der Weltordnungskonzepte .....	73
3.2.1 Zhaos Weltordnungskonzept.....	75
3.2.2 Dugins Weltordnungskonzept .....	84
3.2.3 Darstellung der Ergebnisse.....	92
3.3 Vergleich der Kritik am westlichen Denken .....	97
3.3.1 Zhaos Kritik am westlichen Denken .....	99
3.3.2 Dugins Kritik am westlichen Denken .....	105
3.3.3 Darstellung der Ergebnisse.....	110
4. Conclusio.....	114
Literaturverzeichnis:.....	124
Statistiken .....	127
Medienberichte.....	129
Videoressourcen .....	130

## 1. Einleitung

Die Landschaft der politischen Theorien und die damit verbundenen Diskurse sind im permanenten Wandel. Die politischen Fragestellungen reichten in der Geschichte von Themen wie dem Charakter der Athenischen Demokratie<sup>1</sup>, über die Legitimität eines christlichen Gottesstaates<sup>2</sup>, bis hin zum Systemkonflikt zwischen Kommunismus und Kapitalismus. Von Beyme argumentiert, dass sich diese Wandlungen in der Landschaft der politischen Theorien nicht langsam und evolutionär entfalten würden, sondern durch Paradigmenwechseln in Sprüngen. Die politische Theorie würde in ruhigen Phasen, so von Beyme, hauptsächlich die bestehende politische Ordnung rechtfertigen bzw. erklären. Alternative Paradigmen des Denkens würden in Umbruchzeiten durch theoretische Revolutionen entstehen.<sup>3</sup>

Einiges deutet darauf hin, dass wir uns zumindest im Bereich der Globalpolitik in Zeiten eines Umbruchs befinden. Bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion wurde das internationale System durch den Ost-West-Konflikt strukturiert. Später ersetzte eine unipolare Weltordnung mit den USA als deren Hegemon die bipolare Weltordnung des Kalten Krieges, konstatiert Staack.<sup>4</sup>

Das von Francis Fukuyama ausgerufene „Ende der Geschichte“ hat sich nach dem Zerfall der Sowjetunion nicht bewahrheitet. Die westlichen liberalen, kapitalistischen Demokratien sind nicht das einzige Ideal geworden, an das sich die gesamte Welt anzunähern versucht. Anders als von Fukuyama prognostiziert, stellten sich Demokratien westlicher Prägung auch nicht als Voraussetzung für prosperierende Volkswirtschaften heraus, wie ein Blick nach China zeigt. Fukuyama sah beim Verfassen seines wohl bekanntesten Textes<sup>5</sup> eine unipolare, durch die USA dominierte Welt vor sich. Er glaubte, dass sich eine neue Weltordnung bestehend aus liberalen Demokratien, die miteinander in Frieden leben würden, jeden Moment entfalten würde.<sup>6</sup> Doch es ist anders gekommen. Mit China ist den USA ein echter Konkurrent erwachsen, dessen Gesellschaftssystem für andere Staaten eine attraktiver Alternative zu jener des Westens darstellt. Auch der Krieg Russlands gegen die Ukraine widerlegt die Thesen Fukuyamas und

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B.: Perikles in seiner Rede zu Ehren der Gefallenen. Nachzulesen in: Bayer, Karl; Fuhrmann, Manfred; Nickel, Rainer (Hrsg.) (1993): Sammlung Tusculum: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Griechisch - Deutsch (4. Auflage). München, Zürich: Artemis & Winkler. S. 237ff.

<sup>2</sup> Vgl. z. B.: Augustinus, Aurelius; Carl Johann Perl (Hrsg.) (1979): Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

<sup>3</sup> Von Beyme, Klaus (2013): Liberalismus: Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945. Wiesbaden: Springer VS. S. 10f.

<sup>4</sup> Staack, Michael (2013): Asiens Aufstieg in der Weltpolitik. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 9f.

<sup>5</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.

<sup>6</sup> Ebd. S. 15ff.

könnte zu einer Verschiebung von Grenzen und weltweiten Kräfteverhältnissen führen. Heute scheint klar: China und auch Russland stellen sich die künftige Weltordnung anders vor als jene, die Fukuyama und andere Liberale imaginierten.

Staack sieht deutliche Anzeichen dafür, dass die derzeitige, von den USA als Hegemonen dominierte unipolare Weltordnung von einer multipolaren ersetzt wird. Auslöser dieses Wandels, der zwar schon weit fortgeschritten, aber noch keineswegs abgeschlossen sei, sind laut Staack der Einflussverlust der USA in politischen und wirtschaftlichen Belangen sowie ihr Verlust von Legitimität. Diese Schwächung Amerikas habe sich durch die Folgen des Irak-Krieges und der Weltwirtschaftskrise 2007 beschleunigt. Die neuen Machtpole verortet Staack in der EU, die sich als geopolitischer Akteur innerhalb des Westens etablierte, in Russland, das sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion mittlerweile ökonomisch und politisch konsolidieren konnte, sowie in den aufsteigenden Schwellenländern China, Indien und Brasilien. Eine neue multipolare Struktur sei aber noch kein tragfähiges Weltordnungsmodell, argumentiert Staack.<sup>7</sup> Wie ein derartiges neues globales System ausgestaltet sein könnte, steht noch nicht fest. Die Welt ist durch die Globalisierung stark vernetzt und die verschiedenen Staaten sind in folgenreichen Interdependenzen miteinander verknüpft. Die Art, wie wir auf die Welt blicken und unsere internationalen Organisationen strukturiert haben, stammt jedoch noch immer aus einer Zeit der Bi- und Unipolarität. Wenn wir uns also in Zeiten des Umbruchs befinden, könnte nun auch die Zeit für eine Revolution der politischen Theorien gekommen sein.

Es scheint daher lohnend einen genaueren Blick auf die Landschaft der politischen Theorien zu werfen, die in diesen neuen potenziellen Machtpolen im Entstehen begriffen sind. Schließlich werden eine mögliche neue Weltordnung und neue Vorstellungen von Globalpolitik von diesen Staaten in Zukunft maßgeblich mitbestimmt werden. Dort könnte man jenen Paradigmenwechsel in der politischen Theorie finden, der eine Revolution in der Globalpolitik hervorbringen könnte.

Aus Zeit und Platzgründen sowie aufgrund aktueller Geschehnisse konzentriert sich die Arbeit auf die Volksrepublik China und die Russische Föderation. Auch in den anderen genannten Staaten könnte ein Paradigmenwechsel der politischen Theorie der Globalpolitik festgestellt werden, dieses Unterfangen muss jedoch auf eine andere Arbeit verschoben werden. Konkret untersucht die vorliegende Arbeit die Denksysteme der beiden Autoren Alexander Dugin<sup>8</sup> und

---

<sup>7</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 9f.

<sup>8</sup> Dugin, Alexander (2013): *Die Vierte Politische Theorie*. London: Arktos Media.

Zhao Tingyang<sup>9</sup>. Natürlich sprechen beide Autoren nicht für die Regierungen ihrer jeweiligen Staaten und aus ihren Texten bildet sich auch keine Staatsideologie oder Ähnliches. Sie wurden aber ausgewählt, da beide Autoren prototypisch für politische Theoretiker:innen Chinas und Russlands stehen, die sich mit Fragen der Globalpolitik beschäftigen. Außerdem scheinen Dugin und Zhao einen gewissen Einfluss auf die Staatsführung Russlands bzw. Chinas zu haben. So hatte Dugin bis 2014 einen Lehrstuhl an der renommierten staatlichen Lomosov Universität in Moskau inne. 1998 fungierte er als Berater Gennady Seleznevs, dem damaligen Sprecher der Staatsduma<sup>10</sup> und sein Buch „Grundlagen der Geopolitik“ wurde zu einem Lehrbuch an mehreren russischen Universitäten.<sup>11</sup>

In China wiederum wird das akademische System von der Staatsführung stark kontrolliert. Gleichzeitig formuliert die Regierung Chinas nur vage ihre Vorstellungen einer künftigen Weltordnung, wie beispielsweise in ihrer außenpolitischen Doktrin der „globalen Schicksalsgemeinschaft“.<sup>12</sup> Der von ihr zugelassene akademische Diskurs ist deshalb umso interessanter, da er einerseits zeigt, welche Theorien von der chinesischen Führung akzeptiert werden. Andererseits beeinflussen diese Theorien auch die politischen Entscheidungsträger:innen und eröffnen einen Blick auf verschiedene Möglichkeiten einer künftigen, durch China geprägten Weltordnung.<sup>13</sup> Auch die Professur der Philosophie Zhao Tingyangs an der staatlichen Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften in Peking deutet zumindest auf eine Billigung seines Weltordnungskonzeptes durch die Staatsführung Chinas hin. Zhao ist einer der exponiertesten Vertreter des Tianxia-Konzeptes, einer Weltordnung basierend auf der alten chinesischen Vorstellung einer grenzenlosen Welt, deren Zentrum China bilden könnte. Eine Idee, die die Außenpolitik Chinas prägt, wie Sabine Mokry beschreibt.<sup>14</sup>

Insgesamt weisen gewisse außenpolitische Strategien und Praktiken Chinas und Russlands Parallelen zu Thesen der beiden Philosophen auf. So spricht Dugin der Ukraine das

---

<sup>9</sup> Zhao, Tingyang (2020): *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

<sup>10</sup> Umland, Andreas (2010): Aleksandr Dugin's Transformation from a Lunatic Fringe Figure into a Mainstream Political Publicist, 1980–1998: A Case Study in the Rise of Late and Post-Soviet Russian Fascism. In: *Journal of Eurasian Studies*, 1(2), 144–152. <https://doi.org/10.1016/j.euras.2010.04.008>. S. 145.

<sup>11</sup> Ebd. S. 150.

<sup>12</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China's Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 175f.

<sup>13</sup> Mokry, Sabine (2018): Decoding Chinese concepts for the global order: How Chinese scholars rethink and shape key ideas of foreign policy. In: *MERICS China Monitor*. (4. Oktober 2018): [https://www.merics.org/sites/default/files/2018-10/180927\\_MERICS\\_ChinaMonitor\\_Foreign\\_Policy.pdf](https://www.merics.org/sites/default/files/2018-10/180927_MERICS_ChinaMonitor_Foreign_Policy.pdf). S. 4f.

<sup>14</sup> Ebd. S. 6.

Existenzrecht als Nation ab.<sup>15</sup> Er fordert außerdem das Entstehen eines „eurasischen Großraumes“ und befürwortet als Vorstufe davon den Aufbau einer eurasischen Union,<sup>16</sup> den Vladimir Putin in der Vergangenheit forcierte.<sup>17</sup> In der chinesischen Außenpolitik spielen meist im Zusammenhang mit dem Projekt der neuen Seidenstraße Begrifflichkeiten wie „Win-Win-Konstellationen“<sup>18</sup> eine entscheidende Rolle. Zhao unterfüttert unter anderem diesen Begriff durch seine Theorie der relationalen Rationalität und verortet derartige Formen der wirtschaftlichen Kooperation als organisch chinesisch.<sup>19</sup>

## 1.1 Erkenntnisinteresse und Forschungsstand

Die Analyse sowie der Vergleich des Buches „Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung“ von Zhao Tingyang mit Dugins Werk „Die Vierte politische Theorie“ soll die Intentionen der beiden Autoren offenlegen und damit auch dabei helfen, die politischen Projekte und globalpolitischen Interessen Chinas und Russlands, die sich der akademischen Sphäre äußern, zu diskutieren und besser verstehen zu können. China und Russland werden vor allem seit dem Beginn des Ukraine-Krieges und der davor erfolgten Verkündung ihrer „grenzenlosen Freundschaft“<sup>20</sup> beim Besuch Putins in Peking im Februar 2022 medial oftmals als monolithischer Block dargestellt, der ein gemeinsames Interesse verfolgt. Der Vergleich der beiden politischen Theorien soll dazu beitragen, die unterschiedlichen Interessenslagen, die sich zumindest in dieser akademischen Diskussion entfalten, erkennbar zu machen.

Dugin versucht in seinem Buch „Die Vierte politische Theorie“ ein neues politisches Denkkonzept zu entwerfen, welches sich von den drei im 20. Jahrhundert vorherrschenden Ideologien Liberalismus, Kommunismus und Faschismus abgrenzen bzw. deren vermeintliche Vorteile vereinen soll. Eine zentrale Rolle nimmt bei Dugin eine an Carl Schmitt<sup>21</sup> und Samuel

---

<sup>15</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 128.

<sup>16</sup> Ebd., S. 87.

<sup>17</sup> ORF (29.05.2014): Wo das Glück zuhause ist. In: orf.at: <https://orf.at/v2/stories/2231996/2231998/> (abgerufen am 7. Juli 2022).

<sup>18</sup> Beispielfhaft kann man den kommunikativen Fokus auf Win-Win-Situationen in wirtschaftlichen Kooperationen etwa bei den Feierlichkeiten zum chinesischen Engagement bei der Jamal-Pipeline Russlands beobachten. Zu diesen Anlass wurde extra ein Lied geschrieben, das folgende Zeilen enthält: „Blue is the ocean. Jamal is a team. We are all together and win-win is our gain“. Zu sehen in der Dokumentation: Truc, Olivier (2021): „Chinas-Arktis-Feldzug“: <https://www.arte.tv/de/videos/096308-000-A/chinas-arktis-feldzug/> (abgerufen am 4. Juli.2022). Frankreich: Arte. ab min. 33:30.

<sup>19</sup> Zhao, Tingyang (2020): Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung. Berlin: Suhrkamp Verlag. S. 231f.

<sup>20</sup> Buckley, Chris; Myers, Steven Lee (04.02.2022): In Beijing, Olympic Spectacle and Global Power Games. In: nytimes.com: <https://www.nytimes.com/2022/02/04/world/asia/olympics-beijing-xi-putin.html>. (abgerufen am 30. August 2022).

<sup>21</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 126.

Huntington<sup>22</sup> angelehnte Geopolitik ein. Dugin schlägt eine postliberale, postmoderne und vor allem multipolare Weltordnung vor, die von mehreren Großräumen geprägt werden soll. Zhao hingegen erarbeitet in seinem Buch „Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung“ weniger eine kohärente politische Ideologie, sondern entwickelt eher die Theorie einer neuen Regierungskunst fast im foucaultschen Sinne.<sup>23</sup> Zentrum dieser Regierungstechnik ist die Schaffung eines neuen politischen Subjekts und einer neuen Weltordnung, die anders als bei Dugin nicht multipolar, sondern antipolar ist. Der Verzicht auf Machtpole soll durch die Integration der ganzen Welt in ein System mit einem gemeinsamen Weltinteresse durchgesetzt werden.<sup>24</sup> Einig sind sich die beide in der Ablehnung der westlichen Hegemonie.<sup>25 26</sup>

Auch für die heute sehr präzente Diskussion um die Existenz universeller Werte könnte der Vergleich Erkenntnisse hervorbringen. So scheint Dugin die Existenz kulturübergreifender universeller Werte abzulehnen. Nur innerhalb von Zivilisationen sei es möglich, sich auf gemeinsame Werte zu einigen.<sup>27</sup> Zhao hingegen fordert eine Koexistenz aller Lebensweisen in Harmonie, für die es nötig sei, Kompatibilität zwischen den Kulturen herzustellen. Für diese Operation, die in der Ordnung des „Tianxia“ – der Begriff meint so viel wie „alles unter dem Himmel“ – münden soll, benötigt er jedoch universelle, kulturübergreifende Werte, um zu bestimmen, in welche Richtung sich dieser Prozess der Schaffung von Kompatibilität ausbreiten soll. Er führt deshalb den Begriff des „kompatiblen Universalismus“ ein. Anders als der „westliche Universalismus“ suche dieser kompatible Universalismus die Basis seiner Werte nicht im Individuum, sondern in der Beziehung zwischen Individuen und den daraus entstehenden, vor allem ökonomischen Gerechtigkeitsempfindungen. Universelle Werte müssten laut Zhao nicht auf alle Individuen angewendet werden können, sondern auf alle Beziehung zwischen Individuen. Der Schlüssel zum Universalismus sei Symmetrie: Werte, die durch symmetrische Beziehungen definiert werden, seien universell, so Zhao. Er nennt dabei etwa die „goldene Regel“ als Beispiel, das sich in so gut wie allen Kulturen finde.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 127f.

<sup>23</sup> Foucault, Michele; Schröder, Jürgen (Übersetzer); Sennelart, Michel (Hrsg.) (2019 [2006]): Michel Foucault. Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

<sup>24</sup> Zhao, Tingyang (2020): Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung. Berlin: Suhrkamp Verlag. S. 28f.

<sup>25</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 129f.

<sup>26</sup> Zhao, Tingyang (2020): Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung. Berlin: Suhrkamp Verlag. S. 206.

<sup>27</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 128.

<sup>28</sup> Zhao, Tingyang (2020): Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung. Berlin: Suhrkamp Verlag. S. 233f.

Zhaos und Dugins Konzepte sind in der akademischen Welt bereits durchaus breit diskutiert worden, der Vergleich ihrer Theorien könnte aber eine lohnende Forschungslücke öffnen. Eine Analyse und ein Vergleich ihrer Theorien in Bereichen wie der Subjektdefinition, der Herleitung ihrer Weltordnungskonzepte oder ihrer Kritik an den westlichen politischen Theorien könnte dabei helfen, die Intentionen dieser beiden Autoren offenzulegen. Das Erkennen der von den Autoren intendierten Diskursverschiebungen kann einen Beitrag zum besseren Verständnis der aktuellen geopolitischen Konflikte leisten.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es deshalb, Antworten auf die folgenden Fragen zu finden:

- Worin liegen die Intentionen Alexander Dugins und Zhao Tingyangs?
- Wo gibt es Überschneidungen zwischen den Intentionen und wo unterscheiden sich diese?
- Kann man einen Zusammenhang zwischen den politischen Theorien Dugins und Zhaos und den Handlungen von politischen Akteuren feststellen?

## 1.2 Methode

Um die politischen Theorien der beiden Autoren analysieren zu können und die jeweiligen Intentionen offenzulegen, bedient sich die Arbeit einer Methode Quentin Skinners. Skinner entwickelt in seinem Text „Meaning and Understanding in the History of Ideas“<sup>29</sup> eine Methode, die er in „Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action“<sup>30</sup> weiterentwickelte. Er argumentiert, dass die damals standardmäßig angewendeten Techniken zur Analyse politischer Werke unzureichend waren, um die politische Ideengeschichte zu untersuchen. Er kritisiert zum einen den Ansatz, einen Text für sich zu lesen und die Verständlichkeit eines Textes in ihm selbst zu suchen. Diese Methode würde oftmals zu einem exegetisch korrekten, aber historisch unglaubwürdigen Ergebnis führen, da die historischen Rahmenbedingungen vernachlässigt werden. Die Wiederherstellung des historischen Sinns sei aber nötig, um eine Verbindung zwischen politischen Ideologien und politischen Handlungen herzustellen. Gleichzeitig lehnt Skinner aber auch einen rein soziologischen Ansatz ab. Wenn man zur Interpretation eines Autors lediglich die soziokulturellen Entstehungsbedingungen seiner Texte verwende, ignoriere man die Intentionen des Autors. Politische Ideengeschichte

---

<sup>29</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>.

<sup>30</sup> Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: Political Theory, 2(3), 277-303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>.

verkomme so zu einer Aneinanderreihung von Ausdrücken politischer Erfahrungen einer Nation im Laufe der Zeit.<sup>31</sup>

Skinner's Gedanken folgend, bedeutet das für den weiteren Verlauf der Arbeit, dass es nicht ausreicht, lediglich die Texte Dugins und Zhaos zu lesen und ihre Aussagen zu interpretieren. Es reicht aber auch nicht aus, zu versuchen, ihr Werk anhand der sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen bei der Entstehung ihrer Texte zu verstehen.

Skinner schlägt stattdessen vor, Texte und Äußerungen als eigene kommunikative Handlungen innerhalb größerer Diskussionen zu betrachten. Man muss sich also fragen, was wollte der/die Autor:in mit der zu analysierenden Äußerung erreichen. Um eine Theorie zu verstehen, muss man also zuerst die Intentionen des/der Autor:in freilegen, die er/sie mit dem Text verfolgt. Um das zu erreichen, gilt es die herrschenden Konventionen zu analysieren. Der soziokulturelle Kontext kann dabei helfen, die Frage zu beantworten: was zu jener Zeit, an jenem Ort von diesem/dieser Autor:in intendiert werden konnte. Der Kontext darf hier aber nicht als Bestimmungsfaktor der Intention behandelt werden, wie es in der rein soziologischen Betrachtungsweise oftmals geschieht. Viel eher bietet der soziokulturelle Kontext einen Rahmen für mögliche Bedeutungen, innerhalb dessen wir nach den tatsächlichen Intentionen der Autorin bzw. des Autors suchen können.<sup>32</sup>

Worin die Intentionen der Autor:innen liegen könnten, kann nur definiert werden, wenn der Diskurs, in dem sie sich äußern, verstanden wird. Um das zu bewerkstelligen, ist das Studieren anderer Texte von Zeitgenoss:innen der Autor:innen zu ähnlichen Thematiken nötig. Dadurch wird es möglich, festzustellen, wie üblicherweise bestimmte Begrifflichkeiten verwendet oder Autor:innen interpretiert wurden. Mit diesem Wissen kann dann nach Abweichungen dieser Konventionen beim zum/zur analysierenden Autor:in gesucht werden. Abweichungen geben uns Hinweise auf die Intention der kommunikativen Handlung.<sup>33</sup> Im Falle der vorliegenden Arbeit bedeutet das Folgendes:

Der soziokulturelle Kontext wird abgesteckt, indem die sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen der Volksrepublik China und der Russischen Föderation untersucht werden. Dabei wird sich auf grundsätzliche Parameter der Ökonomie, die

---

<sup>31</sup> Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: Political Theory, 2(3), 277–303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>. S. 279f.

<sup>32</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3–53. <https://doi.org/10.2307/2504188>. S. 49.

<sup>33</sup> Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: Political Theory, 2(3), 277–303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>. S. 283 / 289.

Ausgestaltung der politischen Systeme und vor allem die außenpolitische Ausrichtung und die militärische Stärke der beiden Länder konzentriert. Dieser Fokus wurde ausgewählt, da die genannten Aspekte von besonderer Bedeutung für die Globalpolitik sind.

Um dann die Theorien nach den Intentionen der Autoren absuchen zu können, wird die globalpolitische Debatte, in der sie sich äußern, analysiert. Dazu werden die politischen Theorien Dugins und Zhaos genau studiert und ihre Werke miteinander verglichen. In diese Kontextualisierung werden zusätzlich Texte von Samuel P. Huntington<sup>34</sup> und Francis Fukuyama<sup>35</sup> einbezogen. Das erfolgt aus einem doppelten Erkenntnisinteresse. Einerseits beziehen sich Dugin und Zhao auf die beiden Autoren. Hier könnten sich schon erste Unterschiede in der Rezeption der Theorien Fukuyamas und Huntingtons ergeben. Gleichzeitig beschäftigten sich alle vier Autoren mit der Thematik der Globalpolitik. Eine Untersuchung ihrer Werke kann also zum Verständnis der akademischen Diskursphäre in diesem Themenbereich führen und damit zur Enthüllung der Intentionen Dugins und Zhaos beitragen.

### **1.3 Aufbau der Arbeit**

Wie bereits beschrieben, entfalten sich politische Theorien laut Skinner in einem Wechselspiel zwischen zwei Faktoren:

Erstens müssen zum Verständnis einer politischen Theorie die ökonomischen, kulturellen, politischen und sozialen Gegebenheiten betrachtet werden, unter denen diese Theorie entstanden ist. Man muss wissen, welche Ideen in diesen Gegebenheiten möglich waren, um festzustellen, innerhalb welches Rahmens sich die Intentionen des/der Autor:in bewegen können und welche Ideen und Intentionen deshalb überhaupt entwickelbar sind.<sup>36</sup>

Zweitens werden diese Theorien von Autor:innen entwickelt, die bestimmte politische Intentionen innerhalb eines politischen Diskurses haben. Sie möchten durch ihre Theorien und Äußerungen bestimmte politische Handlungen befördern und die Realpolitik dadurch formen. Es ist daher entscheidend, bei der Analyse einer politischen Theorie den Diskurs zu kennen, in dem sie wirken soll.<sup>37</sup>

Daher beginnt die Arbeit mit einer groben Darstellung der geostrategischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen, der aktuellen Außen- und Militärpolitik Russlands

---

<sup>34</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>.

<sup>35</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.

<sup>36</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>. S. 49.

<sup>37</sup> Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: Political Theory, 2(3), 277-303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>. S. 283 / 289.

sowie Chinas. Das soll uns eine gewisse Vorstellung der Rahmenbedingungen geben, in denen sich die Ideen der beiden Autoren entfalteten.

Anschließend wird ein Einblick in die Diskussion der Frage der Globalpolitik nach dem Ende der Sowjetunion und dem Beginn der amerikanischen Unipolarität gegeben. Dazu werden die Standardwerke zweier amerikanischer Theoretiker präsentiert: Francis Fukuyamas „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“ und Samuel P. Huntingtons „The Clash of Civilizations?“. Diese beiden Werke wurden ausgewählt, da sie prototypisch für die Debatte stehen, ob es ein universelles Konzept für alle Staaten geben kann, oder ob die Pluralität verschiedener Zivilisationen ein derartiges Konzept unmöglich macht. Während Fukuyama argumentiert, dass es letztlich das westliche Modell der Kombination aus liberaler Demokratie und Kapitalismus sei, zu dem alle Staaten aufgrund der Systemüberlegenheit streben würden<sup>38</sup>, glaubt Huntington an das Entstehen von konkurrierenden Machtblöcken, bestehend aus verschiedenen Staaten, die sich aufgrund zivilisatorischer Gemeinsamkeiten formieren würden.<sup>39</sup>

Danach folgt eine Einführung in die politischen Theorien Zhaos und Dugins, um im nächsten Schritt in den Vergleich der beiden Autoren zu gehen. Dazu werden die politischen Theorien der beiden in den Bereichen „Subjekt der politischen Theorie“, „Weltordnungskonzept“ und „Kritik am westlichen Denken“ näher analysiert und miteinander verglichen. Innerhalb des Vergleichs erfolgt eine Diskussion der möglichen Intentionen der Autoren. Abschließend folgen in der Conclusio Darstellung und Diskussion der Ergebnisse.

---

<sup>38</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. 15ff.

<sup>39</sup> Huntington, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25ff.

## 2. Entstehungsbedingungen und Diskursrahmen

Quentin Skinners Methodik folgend, sollen in diesem Kapitel die soziokulturellen Bedingungen geklärt werden, unter denen die Autoren ihre Theorien hervorgebracht haben sowie die Debatte dargestellt werden, in der sie sich äußern. Zuerst folgt eine Diskussion der soziokulturellen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen Chinas und Russlands. Dabei handelt es sich aus Zeit- und Platzgründen um eine selektive Darstellung der Verhältnisse. Eine detaillierte volkswirtschaftliche und politikwissenschaftliche Analyse ist hier auch nicht das Ziel: Viel eher soll ein grober Rahmen der Situation Chinas bzw. Russlands abgesteckt werden, in dem sich die Theorien Zhao Tingyangs und Alexander Dugins herausbilden konnten. Dafür wird zuerst der ökonomische Wandel der Volksrepublik China diskutiert, ein Überblick über das politische System der Volksrepublik gegeben und ein Blick auf die Außenpolitik des Landes geworfen. Dieselben Parameter werden daraufhin bei der Russischen Föderation analysiert. Dies geschieht, um den Rahmen der möglichen Intentionen der Autoren einzugrenzen und so ihre Theorien besser analysieren und vergleichen zu können.

Die für die beiden Autoren jeweils dargestellte soziokulturellen Rahmenbedingungen werden dann um eine ausschnittsweise Betrachtung des diskursiven Rahmens der Globalpolitik ergänzt. Quentin Skinner folgend werden die Äußerungen der Autoren als kommunikative Handlungen in einer Debatte betrachtet, die auf eine bestimmte Wirkung abzielen. So sollen gemeinsam mit den soziokulturellen Rahmenbedingungen die Intentionen der Autoren entschlüsselt werden.<sup>40</sup> Dazu wird ein Teil dieser Debatte nachgezeichnet, innerhalb der sie ihre Aussagen tätigen. In der vorliegenden Arbeit geschieht dies mit der Darstellung von zwei zentralen Werken der Weltordnungsdebatte: Francis Fukuyamas „Das Ende der Geschichte“ und Samuel P. Huntingtons „The Clash of Civilizations“. Das erfolgt aus doppeltem Erkenntnisinteresse: Einerseits handelt es sich bei den darin geäußerten Thesen um zentrale Theorien des Weltordnungsdiskurses. Eine Untersuchung kann also zum Verständnis der akademischen Debatte in diesem Themenbereich beitragen und dabei behilflich sein, die Intentionen Dugins und Zhaos zu entschlüsseln. Andererseits beziehen sich Dugin und Zhao auf die beiden Autoren. Hier könnten sich schon erste Unterschiede in der Rezeption der Theorien Fukuyamas und Huntington ergeben. Der zweite Teil des ideellen Rahmens wird durch die Texte Zhaos und Dugins selbst gebildet, schließlich sind sie Teil desselben Diskurses.

---

<sup>40</sup>Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>. S. 49.

Zu diesem Zweck werden zuerst die Theorien Fukuyamas und Huntingtons präsentiert. Daran anschließend wird ein erster Überblick über die Theorien Zhaos und Dugins gegeben, um im nächsten Kapitel in den detaillierten Vergleich ihrer politischen Theorien zu gehen.

## 2.1 Zhaos-Rahmen: Der Wiederaufstieg Chinas

Zusammengefasst könnte man die Entwicklung Chinas wie Michael Staack als eine Art Normalisierung der Verhältnisse betrachten, denn China war in 18 der 20 letzten Jahrhunderte die größte Volkswirtschaft der Welt.<sup>41</sup> Dieser Wiederaufstieg zu Weltmacht begann nach dem Ende des Bürgerkriegs 1949<sup>42</sup> und hat sich in einem beeindruckenden Tempo vollzogen: Die Volksrepublik China (VRC) konnte ihr nominales Bruttoinlandsprodukt seit 1980 fast versechzigfachen. Im Jahr 2021 war es mit 17,45 Billionen Dollar fast sechsmal so groß wie jenes des ähnlich bevölkerungsreichen Nachbarstaats Indien.<sup>43</sup> Künftig wird China die USA als größte Volkswirtschaft ablösen.<sup>44</sup> Zur besseren Einordnung muss jedoch erwähnt werden, dass das hohe BIP Chinas durch die große Bevölkerung des Landes mitbedingt ist. Das BIP pro Kopf lag in der Volksrepublik bei 12.561,69 Dollar – das ist ein Fünftel des Wertes der USA<sup>45</sup> und in etwa so hoch wie jenes Rumäniens.<sup>46</sup>

Auch in sozialen Belangen ist die Entwicklung Chinas beachtenswert: Innerhalb von 30 Jahren konnte China eine halbe Milliarde Menschen aus der Armut befreien.<sup>47</sup> Starb der/die durchschnittliche Chinese:in im Jahr 1960 noch im Schnitt mit 33,3 Jahren, stieg dieser Wert bis ins Jahr 2021 auf 78,2 Jahre<sup>48</sup> und liegt damit über jenem der USA.<sup>49</sup>

---

<sup>41</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 7.

<sup>42</sup> Lary, Diana (2015): *China's Civil War: A Social History, 1945–1949 (New Approaches to Asian History)*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781107294417. S. 1.

<sup>43</sup> IMF (2022): Bruttoinlandsprodukt (BIP) in den BRIC-Staaten in jeweiligen Preisen von 1980 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (in Milliarden US-Dollar) [Graph]. In: Statista (19. April 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/248577/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-in-den-bric-staaten/> (abgerufen am 4. Oktober 2022).

<sup>44</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 7.

<sup>45</sup> IMF (2022): Bruttoinlandsprodukt (BIP) pro Kopf in den wichtigsten Industrie- und Schwellenländern (G20) in jeweiligen Preisen im Jahr 2021 (in US-Dollar) [Graph]. In: Statista (11. Oktober 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/248010/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-pro-kopf-in-wichtigen-industrie-und-schwellenlaendern/> (abgerufen am 14. November 2022).

<sup>46</sup> Eurostat. (2022): Europäische Union: Bruttoinlandsprodukt (BIP) pro Kopf in den Mitgliedstaaten in jeweiligen Preisen im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista (18. August 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/188766/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-pro-kopf-in-den-eu-laendern/> (abgerufen am 14. November 2022).

<sup>47</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 7.

<sup>48</sup> UN DESA. (2022): China: Lebenserwartung bei der Geburt aufgeschlüsselt nach Geschlecht von 1950 bis 2021 und Prognosen bis 2050 (in Jahren) [Graph]. In: Statista (abgerufen am 29. September 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/18673/umfrage/lebenserwartung-in-china/>.

<sup>49</sup> UN DESA. (11. Juli, 2022): USA: Lebenserwartung bei der Geburt aufgeschlüsselt nach Geschlecht von 1950 bis 2021 und Prognosen bis 2050 (in Jahren) [Graph]. In: Statista (abgerufen am 29. September 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/18670/umfrage/lebenserwartung-in-den-usa/>.

Politisch ist China durch sein sozialistisch-leninistisches Einparteiensystem geprägt, wie Heilmann in „Das politische System der Volksrepublik China“<sup>50</sup> beschreibt. Gerade beim Vergleich eines chinesischen und eines russischen Denkers muss aber beachtet werden, dass sich die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) historisch schon früh von der KPdSU abgrenzte. Bis heute verfolgt die KPCh einen Sozialismus mit explizit chinesischer Prägung. Das zeigt sich auch in den Reformen Deng Xiaopings, die für die Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit zentral waren. In seinem Wirken bis 1997 verfolgte er das Ziel, die Produktivkräfte Chinas zu entwickeln, die Wirtschaft zu modernisieren und den Lebensstandard der Bevölkerung zu erhöhen. Dazu wurden marktwirtschaftlich-kapitalistische Reformen umgesetzt. Gleichzeitig wurde aber versucht, das Aufkommen der Werte des Individualismus und des Interessenpluralismus zu verhindern, so Heilmann. Diese laut der KPCh westlichen und bourgeoisen Werte wurden als unvereinbar mit den chinesischen Traditionen und der marxistisch-leninistischen Ideologie eingestuft. Zusammen mit den Reformen Deng Xiaopings kam es auch zu einem Wandel in der ideologischen Ausrichtung der KPCh. Aufbauend auf die Reformen Dengs wurde beim Parteitag 2002 eine Aufwertung des Privateigentums und des Privatunternehmertums im ideologischen Gebilde der Partei verankert und damit eine Aufweichung der traditionellen marxistisch-leninistischen Linie beschlossen. Seitdem bezeichnet sich die KPCh im Parteistatut als Vorhut des gesamten chinesischen Volkes und der gesamten Nation – zuvor sah man sich lediglich als Vorhut der arbeitenden Klassen an.<sup>51</sup>

Eine Fortsetzung dieser Entwicklung fand am 17. Parteitag im Jahr 2007 statt. Dort habe laut Anne-Marie Brady die kommunistische Partei signalisiert, dass die Partei den maoistischen Klassenkampf aufgeben würde. So interpretiert Brady die Aufnahme des konfuzianischen Konzeptes einer „harmonischen Gesellschaft“ in die Verfassung Chinas.<sup>52</sup>

Die Verwendung des Begriffs der harmonischen Gesellschaft fügt sich, wie Brady ausführt, in einen schon länger andauernden Trend in der KPCh ein, verstärkt auf Konzepte des Konfuzianismus zurückzugreifen. Lange Zeit sei der Konfuzianismus und die traditionelle chinesische Kultur von führenden Figuren der KPCh als feudal abgelehnt worden. Tatsächlich scheinen der Marxismus und der Konfuzianismus nur schwer miteinander vereinbar, erklärt Brady. So lehne der Marxismus Moral und Klassenhierarchie ab. Der Konfuzianismus hingegen

---

<sup>50</sup> Heilmann, Sebastian (2015): Das politische System der Volksrepublik China (3., akt. Aufl. 2016). Wiesbaden: Springer VS. S. 75.

<sup>51</sup> Ebd. S. 32ff.

<sup>52</sup> Brady, Anne-Marie (2021): “State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda.” In: China's Thought Management, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>. S. 66.

akzeptiere die Klassenungleichheit, betone moralisches Verhalten und verwende das Konzept der Harmonie, um soziale Ungleichheit zu begründen. Doch seit Mao Zedong sei das Projekt der KPCh die Sinisierung des Marxismus gewesen. Spätestens als sich die kommunistische Partei ab 1978 in einer Legitimationskrise befand, die sich 1989 zuspitzte, habe die Partei auch stärker auf den Konfuzianismus gesetzt. Die Ereignisse von 1989 hätten, erklärt Brady, dazu geführt, dass sich die Partei die Frage stellte, warum ihre Macht so schwach geworden war und welche Maßnahmen zur Stärkung man setzen müsse. Im selben Jahr startete man eine Kampagne gegen die "friedliche Evolution", damit sind die Versuche des Westens gemeint, Chinas politisches System durch den Kontakt mit westlichen Ideen und Lebensweisen zu verändern. In der Bevölkerung habe es zu dieser Zeit ein größer werdendes Interesse an traditionellen chinesischen Ideen gegeben. Es folgte eine Flut von Publikationen über den Konfuzianismus und andere Aspekte der chinesischen Tradition. Die Führung der KPCh begründete die Ablehnung politischer Konzepte des Westens damit, dass sie nicht mit den traditionellen chinesischen Werten vereinbar seien, die noch heute Gültigkeit besäßen. Man kombinierte bestimmte Aspekte des Konfuzianismus mit der marxistischen Grundausrichtung der Partei und hoffte so ein Gegenmittel gegen das Konzept der „friedlichen Evolution“ des Westens zu haben. Dabei wolle die KPCh nicht ihre sozialistischen Ideen durch den Konfuzianismus oder ein anderes Wertesystem ersetzen, sondern das Ziel bestehe viel eher darin, eine bestmögliche Kombination zu erreichen – eine Verwandlung in eine Konfuzianische Partei Chinas stehe nicht bevor, erklärt Brady. Jedoch ist der Konfuzianismus seit 1989 immer zentraler geworden. Es gibt ausführliche Lektüreunterlagen für Kader der Partei, die Titel tragen wie „Warum Chinas ‚traditionelles Denken‘ heute so wichtig ist“ oder „Der Wert des Konfuzianismus im heutigen China“. Die Partei verwende den Konfuzianismus und andere chinesische Traditionen, um den öffentlichen Diskurs in eine für sie günstige Richtung zu lenken. Etwa um Patriotismus und die Abneigung gegen ausländische Ideen zu schüren. Auch die Debatte darüber, was „Modernität“ bedeute und welche Art von Modernität China anstreben sollte, wird vor dem Hintergrund des Wiederauflebens der alten Ideen Chinas geführt. Anstatt die Erfahrungen und Systeme anderer moderner Nationalstaaten zu imitieren oder die Moderne gänzlich abzulehnen, versuche China, seinen eigenen, unverwechselbaren Weg zu finden, der die chinesische Tradition in die Moderne einbezieht. So tauchten nun in der Debatte Begrifflichkeiten wie "alternative Modernität", "sozialistische Modernität" und "Multimoderne" auf. Auch nach außen wende die Staatsführung diese Strategie an, etwa um ein neues Bild von China zu konstruieren und ein Narrativ zu bilden, das auch für Überseechines:innen und die Bevölkerung Taiwans anschlussfähig sei. Anschaulich äußere

sich diese konfuzianische Wende etwa darin, dass alte chinesische Tempel, die unter Mao zu Schulen oder Fabriken umfunktioniert wurden, wiederhergestellt wurden, um als touristische Attraktionen zu dienen oder in der Verwendung von konfuzianischen Sprüchen bei offiziellen Anlässen wie den Eröffnungsfeierlichkeiten der Olympischen Spiele 2008 in Peking. International fielen laut Brady die Hunderten Konfuzius Institute auf, die seit 2004 auf der ganzen Welt gegründet wurden.<sup>53</sup>

Ein weiterer zentraler Wandel in der Ausrichtung der Partei kann seit der Machtübernahme Xi Jinpings im Jahr 2012 beobachtet werden. Seitdem setze die Partei- und Staatsführung verstärkt auf chinesischen Nationalismus als Legitimationsstrategie, beschreibt Heilmann. Entscheidend für Xi Jinpings Politik sei die Leitformel des „chinesischen Traums“. Darin gehe es um ein „großes Wiederaufblühen der chinesischen Nation“ und die Befreiung des chinesischen Volkes vor Armut und Unterdrückung. Die chinesische Führung setzte sich zum Ziel, bis 2049, dem hundertsten Jahrestag der Gründung der Volksrepublik, den Aufbau eines wohlhabenden und starken, demokratischen, kulturell hoch entwickelten, harmonischen, sozialistischen, modernisierten Staates vollendet zu haben. Gleichzeitig lehne die KP laut Heilmann vermeintlich westliche Forderungen nach Menschenrechten, konstitutioneller Demokratie oder einer unabhängigen Zivilgesellschaft noch offensiver ab als zuvor.<sup>54</sup>

Diese Entwicklung Chinas geht mit einem neuen chinesischen Selbstbewusstsein unter anderem in militärischen und geostrategischen Belangen einher. Beispielsweise kündigte das offizielle China die „Wiedervereinigung“ mit Taiwan bis spätestens 2049 an und droht dies notfalls auch gewaltsam durchzusetzen.<sup>55</sup> Auch die Priorisierung der Wiedervereinigung hat sich verändert. Die Taiwan-Frage wurde in Xi Jinpings Programm zur „Revitalisierung der Nation“ aufgenommen und die Insel als „fehlendes Teil“ bezeichnet, das so schnell wie möglich integriert werden müsse. Dies ist eine deutliche Änderung der alten Doktrin, in der davon ausgegangen wurde, dass die Wiedervereinigung nur eine Frage der Zeit sei und sich von selbst lösen werde.<sup>56</sup> Diese Wende hängt wohl auch damit zusammen, dass die Taiwan-Frage mittlerweile auch stärker global-militärisch gedacht wird. Ein ehemaliger chinesischer

---

<sup>53</sup> Brady, Anne-Marie (2021): „State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda.“ In: *China's Thought Management*, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>. S. 57ff.

<sup>54</sup> Heilmann, Sebastian (2015): *Das politische System der Volksrepublik China* (3., akt. Aufl. 2016). Wiesbaden: Springer VS. S. 32ff.

<sup>55</sup> Derartig äußerte sich z. B. der chinesische Botschafter in den USA gegenüber der englischsprachigen Ausgabe der „global times“, der Zeitung der kommunistischen Partei Chinas am 17. August 2022: *Global Times* (17.08.2022): China is handling 'serious fallout' from Pelosi's visit, US should draw lessons from it: Chinese ambassador to US. In [globaltimes.cn](https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273188.shtml): <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273188.shtml> (abgerufen am 5. September 2022).

<sup>56</sup> Bulard, Martin übersetzt von Greiß, Markus (Oktober 2022): Xi zum Dritten. In: *Le Monde diplomatique*. Deutsche Ausgabe. Oktober 2022. S. 14.

Luftwaffenoffizier befürchtet gegenüber der Monatszeitung *Le Monde diplomatique*, dass die USA Taiwan benutzen wollen, um China in einen Krieg zu ziehen. Tatsächlich kann man eine Aufweichung der Ein-China-Politik der USA erkennen. So kündigte US-Präsident Biden im September 2022, nur einen Monat nach dem Taiwan-Besuch von Nancy Pelosi, der damaligen Sprecherin des US-Repräsentantenhauses, Waffenlieferungen in Wert von 1,1 Milliarde US-Dollar für Taiwan an.<sup>57</sup>

Die Angst vor einer Konfrontation mit den USA könnte auch die in absoluten Zahlen stark gestiegenen Militärausgaben Chinas erklären. Lagen sie im Jahr 2006 noch bei 51,45 Milliarden US-Dollar, betragen sie im Jahr 2021 293,35 Milliarden US-Dollar.<sup>58</sup> Die chinesischen Rüstungsausgaben sind in absoluten Zahlen die mit Abstand höchsten in der Region. Einschränkend muss man jedoch erwähnen, dass China bedeutend weniger für sein Militär ausgibt als die USA.<sup>59</sup> In Relation gibt die VRC mit rund 1,7 Prozent des BIP weniger aus als im weltweiten Durchschnitt (2,2%) und weniger als Länder wie Australien (2%), Indien (2,7%), die USA (3,5%) oder Russland (4,1%).<sup>60</sup> Die in Relation zum BIP recht bescheiden wirkenden Rüstungsausgaben müssen allerdings vor dem Hintergrund des enormen BIP Chinas betrachtet werden und dürfen daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei der chinesischen Armee mit einer Truppenstärke von zwei Millionen Soldat:innen um die größte Armee der Welt handelt.<sup>61</sup>

In ökonomischer und geostrategischer Hinsicht baute die VRC ihren Einfluss mit dem Projekt der neuen Seidenstraße aus. Mit der „One Belt, One Road“-Initiative bindet China andere Staaten ökonomisch enger an sich und konnte damit im globalen Süden seine

---

<sup>57</sup> Bulard, Martin übersetzt von Greiß, Markus (Oktober 2022): Xi zum Dritten. In: *Le Monde diplomatique*. Deutsche Ausgabe. Oktober 2022. S. 14.

<sup>58</sup> SIPRI (2022): China: Militärausgaben von 2006 bis 2021 (in Milliarden US-Dollar<sup>1</sup>) [Graph]. In: Statista. (25. April, 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/151195/umfrage/china-militaerausgaben-seit-1991/> (abgerufen am 25. November 2022).

<sup>59</sup> SIPRI (2022): Anteile der 15 Länder mit den höchsten Militärausgaben an den gesamten Militärausgaben weltweit im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista. (26. April, 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/183070/umfrage/anteile-ausgewaehlter-laender-an-den-weltweiten-militaerausgaben/> (abgerufen am: 30. September 2022).

<sup>60</sup> SIPRI (2022): Anteil der Militärausgaben am jeweiligen Bruttoinlandsprodukt (BIP) der 20 Länder mit den höchsten Militärausgaben im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista (26. April 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/150664/umfrage/anteil-der-militaerausgaben-am-bip-ausgewaehlter-laender/> (abgerufen am 30. September 2022).

<sup>61</sup> Global Firepower. (2022): Anzahl der Soldaten der größten Armeen weltweit und Anteil an der Bevölkerung<sup>1</sup> im Jahr 2022 [Graph]. In: Statista (14. September 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/1333852/umfrage/anzahl-der-soldaten-der-groessten-armeen-weltweit-und-anteil-an-der-bevoelkerung/> (abgerufen am 30. September 2022).

Rohstoffinteressen absichern. China positioniert sich damit auch als Alternative zu den USA als internationaler Partner in wirtschaftlichen Belangen.<sup>62</sup>

Insgesamt kann ein Paradigmenwechsel in der außenpolitischen Ausrichtung Chinas festgestellt werden. Mitchell beschreibt, dass seit dem Jahr 2007, als China der Welthandelsorganisation beigetreten ist, die chinesische Regierung eine „ordoglobale“ Wende vollzogen habe. Die ehemals in der chinesischen Politik vorherrschenden Diskurse „der proletarischen Weltrevolution“, des „Rechts auf Entwicklung“ oder der „Partnerschaft der großen Staaten“ mit den USA seien durch den Terminus der „globalen Schicksalsgemeinschaft“ ausgetauscht worden.<sup>63</sup>

Die Terminologie der „globalen Schicksalsgemeinschaft“ sei laut Mitchell vor dem Hintergrund globaler Krisen entstanden. So wurde der Begriff von der chinesischen Regierung unter anderem im Zuge der Finanzkrise und der nuklearen Katastrophe in Fukushima verwendet.<sup>64</sup>

Die Agenda, die sich hinter dem Begriff versteckt, versucht Mitchell aus verschiedenen Reden chinesischer Politiker abzuleiten. Vordergründig gehe es um die Schaffung neuer, gleichberechtigter und ausgewogener globaler Entwicklungspartnerschaften mit gemeinsamen Rechten und Pflichten zum gemeinsamen Nutzen der Menschheit. Das Ziel sei es sowohl in wirtschaftlichen als auch geopolitischen Belangen für Stabilität und Ordnung zu sorgen. Dies sei zum dominierenden Thema sowohl der Außen- als auch der Innenpolitik der Xi-Ära geworden.<sup>65</sup> In der Praxis zeige sich diese Maxime in der „One Belt, One Road Initiative“, aber auch in dem chinesischen Entwicklungshilfeprogramm oder den Versuchen, den chinesischen Einfluss in internationalen Institutionen zu erhöhen. Seit dem Amtsantritt Xi Jinpings seien auch die Bemühungen beim Umweltschutz in der nationalen Gesetzgebung sowie in globalen Foren verstärkt worden.<sup>66</sup>

Das Konzept der „globalen Schicksalsgemeinschaft“ ist laut Mitchell eng verbunden mit den schon zuvor vorherrschenden Paradigmen der "Win-Win-Kooperation" und der Notwendigkeit, einen Nullsummen-Wettbewerb zwischen den globalen Großmächten zu vermeiden. Entscheidend für diese globalen Beziehungen sei in den Augen der chinesischen Führung die

---

<sup>62</sup> Gulden, Julian; Gutting, Doris (2021): 'Die neue Seidenstraße oder „Belt and Road Initiative“: Hintergründe, Motive, Chancen. In: Innovation und Kreativität in Chinas Wirtschaft. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 153–176. doi: 10.1007/978-3-658-34039-1\_7. S. 160.

<sup>63</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): "The Human Community of Fate: A Conceptual History of China's Ordoglobal Idea." In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 175f.

<sup>64</sup> Ebd. S. 183.

<sup>65</sup> Ebd. S. 184.

<sup>66</sup> Ebd. S. 175ff.

Achtung von sechs gemeinsamen menschlichen Werten. Dabei handle es sich um die Werte Frieden, Entwicklung, Fairness, Gerechtigkeit, Demokratie und Freiheit. Wobei nicht alle Werte gleichberechtigt nebeneinanderstehen würden, sondern in der genannten Reihenfolge priorisiert werden würden. Bevor nicht das Recht auf Frieden oder Entwicklung gewährleistet sei, könne noch nicht über Menschenrechte oder Demokratie diskutiert werden, argumentiere laut Mitchell die chinesische Regierung.<sup>67</sup>

Doch schon vor der Xi-Ära erkannte man die Bedeutung des Multilateralismus: Popovic und Stevic argumentieren, dass China nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion seine ausgleichende Rolle zwischen den USA und der UDSSR verlor. Gleichzeitig war die VRC mit einem Machtvakuum in Zentralasien konfrontiert. Die VRC befand sich ab diesem Zeitpunkt in einem Wettbewerb um die Kontrolle strategisch wichtiger Ressourcen wie Öl, Gas und seltenen Erden. Die Entstehung der neuen Staaten Usbekistan, Kirgisistan, Turkmenistan und Tadschikistan in unmittelbarer Nachbarschaft stellte auch eine innenpolitische Bedrohung für die Volksrepublik China dar. Popovic und Stevic erwähnen hier Chinas autonome Region Xinjiang, die an diese neu gebildeten Staaten grenzt. Die Gefahr für China bestand nun darin, dass die separatistischen Bewegungen der Uiguren durch die Unabhängigkeit ihrer Nachbarstaaten, die ihnen sprachlich, religiös und kulturell ähnlicher sind als die Mehrheitsbevölkerung der Han-Chinesen, gestärkt werden könnten. Unter anderem, um eine Destabilisierung der Region Xinjiang zu verhindern und territoriale Streitigkeiten friedlich zu lösen, suchte China die verstärkte Kooperation mit den aus der Sowjetunion hervorgegangenen Staaten. Zusammen mit Russland, Kasachstan, Kirgisistan und Tadschikistan gründet man die Gruppe der „Shanghai Five“, aus denen später die Shanghaier Organisation für Zusammenarbeit hervorgehen sollte, die heute eine entscheidende Rolle in den multilateralen Beziehungen Chinas einnimmt.<sup>68</sup> China vollzog also einen Prozess der verstärkten Integration in den zentralasiatischen Raum nach dem Ende der Sowjetunion und gab sich eine neue multilaterale Strategie, die sich nicht mehr an den beiden Machtpolen des Kalten Krieges orientierte.

Die strategische Bedeutung Xinjiangs für China ist immens: Das Gebiet umfasst ein Sechstel der Gesamtfläche der VRC und beheimatet 25,85 Millionen Einwohner:innen. Die Region ist reich an Bodenschätzen wie Kohle, Gas, Öl, Lithium, Zink und Blei und nimmt eine

---

<sup>67</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoliberal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 185.

<sup>68</sup> Popovic, Slobodan; Stevic, Ljiljana (2021): The position of the new security concept in china's foreign policy - case study on the shanghai cooperation organization. In: *Contemporary Chinese Political Economy and Strategic Relations*.7(2):717-750. S. 719f.

entscheidende Rolle in der landwirtschaftlichen Produktion etwa im Bereich der Baumwolle ein.<sup>69</sup> Die VRC sichert deshalb ihre Machtinteressen in Xinjiang nicht nur durch gute Beziehungen zu den angrenzenden Ländern ab. Einem Bericht des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte zufolge kam es in der Provinz zu zahlreichen Menschenrechtsverletzungen an den Uiguren und anderen muslimischen Bevölkerungsgruppen. Diese Menschenrechtsverletzungen gingen auf ein innerstaatliches Anti-Terrorismus-Gesetzsystem zurück, das aus Perspektive der UN problematisch ist. Die Beobachter:innen der Vereinten Nationen bewerten insbesondere die Festhaltung von Personen in sogenannten Berufsbildungs- und Ausbildungszentren als besorgniserregend. Aus diesen Einrichtungen gebe es glaubwürdige Berichte über Folter und Misshandlungen.<sup>70</sup> Außerdem gebe es Hinweise auf Verletzungen reproduktiver Rechte durch die zwangsweise durchgesetzte Familienplanungs- und Geburtenkontrollmaßnahmen wie die Durchführung unfreiwilliger Schwangerschaftsabbrüche und Sterilisationen an Frauen uighurischer und kasachischer Ethnie.<sup>71</sup> Die Geburtenraten in Xinjiang gehen vor allem in Regionen, die mehrheitlich von Uigur:innen bewohnt werden, dramatisch zurück. Das zeigt sich auch in der ethnischen Zusammensetzung des autonomen Gebietes: Bei der ersten Volkszählung im Jahr 1953 entfielen über 75 Prozent der Gesamtbevölkerung der Region auf Uigur:innen, die überwiegend sunnitische Muslime sind, und sieben Prozent auf ethnische Han-Chines:innen. Mittlerweile handelt es sich bei 45 Prozent der Gesamtbevölkerung um Uigur:innen während die Han-Chines:innen etwa 42 Prozent ausmachen.<sup>72</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass China einen Prozess der ökonomischen und militärischen Revitalisierung durchmachte, der noch nicht vollends abschlossen scheint. Die Innenpolitik Chinas ist durch Bemühungen geprägt, das Land durch die Schaffung von Identifikationspunkten wie einen neuen chinesischen Patriotismus und die Bezugnahme auf alte Traditionen wie den Konfuzianismus zusammenzuhalten. Wirtschaftspolitisch kam es zu einem Paradigmenwechsel: Man entfernte sich von der kommunistischen Planwirtschaft und vollzog Liberalisierungsschritte. Gleichzeitig wollte die KPCh verhindern, dass die wirtschaftliche Öffnung Chinas zu einer Öffnung des politischen Systems führte. Auch hier griff man auf den Konfuzianismus zurück, den man teilweise in die marxistisch-leninistische Ausrichtung der KPCh integrierte. Außenpolitisch ist man von der Idee einer „Kooperation der großen Staaten“

---

<sup>69</sup> OHCHR (2022): Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China. In: ohchr.org: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region> (abgerufen am 26.11.2022). S. 3.

<sup>70</sup> Ebd. S. 43.

<sup>71</sup> Ebd. S. 35.

<sup>72</sup> Ebd. S. 4.

mit den USA abgerückt und versucht sich stärker als geopolitischer Akteur zu gerieren. Mit der Doktrin der globalen Schicksalsgemeinschaft verfolgt man eine multilaterale Strategie. Militärisch scheint man sich von den USA bedroht zu fühlen, was sich insbesondere in der Taiwan-Frage zeigt.

## 2.2 Dugins Rahmen: Russlands Kränkung

Für die Betrachtung der ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen Russland ist es unerlässlich, auch das Ende der Sowjetunion und seine Folgen zu betrachten. Schließlich beziehen sich bis heute Politiker:innen Russlands auf die UdSSR. Der russische Präsident Vladimir Putin verfasste etwa einen Essay mit dem Titel „On the Historical Unity of Russians and Ukrainians“, in dem er mit der sowjetischen Geschichte argumentiert. So sei die moderne Ukraine zur Gänze ein Produkt der Sowjetzeit und durch politische Fehler dieser Zeit bzw. zur Zeit der Auflösung der UdSSR seien Russland Gebiete abhandengekommen, die historisch russisch wären und auf die Russland bis heute Anspruch hätte. Putin schreibt in seinem Essay beispielsweise folgendes:

*„I will recall the assessment given by one of the most prominent political figures of new Russia, first mayor of Saint Petersburg Anatoly Sobchak. As a legal expert who believed that every decision must be legitimate, in 1992, he shared the following opinion: the republics that were founders of the Union, having denounced the 1922 Union Treaty, must return to the boundaries they had had before joining the Soviet Union. All other territorial acquisitions are subject to discussion, negotiations, given that the ground has been revoked.“<sup>73</sup>*

Die Umsetzung dieser Forderung würde massive Gebietsverluste für die Ukraine, aber auch für Belarus bedeuten. Dabei geht es unter anderem um Regionen, die Russland nun im Zuge des Ukraine-Kriegs annektiert. Innerhalb dieser Gebiete verweist die Russische Föderation auf die gemeinsame sowjetische Geschichte. So wurden der besetzten Region Donezk neben der russischen Fahne und der Fahne der Volksrepublik Donezk auch jene der Sowjetunion auf öffentlichen Gebäuden gehisst.<sup>74</sup>

Die positive Bewertung der Sowjetunion und die negative Bewertung ihres Zusammenbruchs werden jedoch nicht nur von den politischen Eliten artikuliert. Im Jahr 2019 antworteten bei einer Umfrage des Pew Research Center 50 Prozent der befragten Russ:innen auf die Frage:

---

<sup>73</sup> Putin, Vladimir (2021): On the Historical Unity of Russians and Ukrainians. In: kremlin.ru: en.kremlin.ru/%2Fevents/%2Fpresident/%2Fnews/%2F66181&usg=AOvVaw3WaxcrPeh5rqNjLD55C1Ys (abgerufen am 5.10.2022).

<sup>74</sup> Ramirez, Loic übersetzt von D'Aprile Dorothee (2022): Unterwegs im Donbass. In: Le Monde Diplomatique. Deutsche Ausgabe. September 2022. S. 19.

„Wie sehr haben die einfachen Menschen von den Veränderungen seit 1989/1991 profitiert - sehr viel, ziemlich viel, nicht viel oder gar nicht?“ mit „gar nicht“. Nur 22 Prozent gaben an, dass es sehr viel oder ziemlich viel besser geworden sei. In der Ukraine und Bulgarien bewertet die Bevölkerung laut dieser Umfrage die Entwicklung seit dem Zusammenbruch des Kommunismus noch schlechter.<sup>75</sup> Diese Nostalgie basiert durchaus auf ökonomischen und sozialen Realitäten. So bezeichnet Vladimir Popov, Ökonom an der russischen Akademie der Wissenschaft, die Sowjetunion als „ungewöhnliches Entwicklungsland“ in Abgrenzung zu Russland, das ein „gewöhnliches Entwicklungsland“ sei. Anders als andere ökonomisch vergleichbare Staaten hätte die Sowjetunion außerordentliche Leistungen hervorgebracht. Man schickte den ersten Mann ins All und konnte sich 20 Nobelpreisträgern rühmen. Doch auch in sozialen Belangen verhielt es sich in der UdSSR anders als in anderen wirtschaftlich vergleichbaren Ländern. Es gab gratis Gesundheitsversorgung sowie Zugang zu Bildung. Die Einkommensunterschiede waren gering und auch Kriminalität und Korruption waren weniger stark als in vergleichbaren Ländern verbreitet. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik war die russische Bevölkerung also nicht mehr Teil eines „ungewöhnlichen Entwicklungslandes“ und befand sich in der Russischen Föderation, einem nach Popov „gewöhnlichen Entwicklungsland“. Es kam zu einem Abstieg Russlands in ökonomischen und sozialen Belangen. Die Russische Föderation erlebte von 1989 bis 1998 eine transformative Wirtschaftskrise: Das BIP fiel auf 55 % des Vorkrisenniveaus.<sup>76</sup> Die Lebenserwartung von Männern in Russland sank von 64,2 im Jahr 1989 auf 58,3 im Jahr 1995.<sup>77</sup> In der Zeit der Transformation des ökonomischen und politischen Systems kam es zu einem vermehrten Aufkommen von stressbedingten Krankheiten und Phänomenen wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen, starken Alkoholkonsum, Gewalt und

---

<sup>75</sup> Pew Research Center (2019): Wie sehr haben die einfachen Menschen von den Veränderungen seit 1989/1991 profitiert - sehr viel, ziemlich viel, nicht viel oder gar nicht? [Graph]. In: Statista (15. Oktober 2019): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/1088304/umfrage/umfrage-zu-veraenderung-fuer-die-bevoelkerung-in-osteuroopa-nach-dem-mauerfall/> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

<sup>76</sup> Popov, Vladimir (2020): The Long Road to Normalcy. Where Russia Now Stands. In: *Russia*, 5, 41-72. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814785003.003.0002>. S. 41ff.

<sup>77</sup> Gerry, Christopher J.; Raskina Yulia; Tsyplakova, Daria (2017): Convergence or Divergence? Life Expectancy Patterns in Post-communist Countries, 1959–2010. In: *Social Indicators Research*, 140(1), 309–332. <https://doi.org/10.1007/s11205-017-1764-4>. S. 310.

Selbstmord. Dies hatte deutliche Auswirkungen auf die Sterblichkeit.<sup>78</sup> Bis heute hat Russland eine der höchsten Suizidraten der Welt.<sup>79</sup>

Diese durch den ökonomischen und sozialen Abstieg sowie den Verlust von geopolitischer Bedeutung entstandene Sowjetnostalgie greift Präsident Putin auf. So bezeichnete er den Zusammenbruch der UDSSR als die „größte geopolitische Katastrophe des Jahrhunderts“.<sup>80</sup>

Die politische Elite scheint man sich vor einem weiteren Einfluss- bzw. Gebietsverlust zu fürchten. So warf der russische Außenminister Lawrow am 24. September 2022 vor der UN-Vollversammlung den USA vor, Russland nicht nur eine militärische Niederlage zufügen zu wollen, sondern auch zu planen, Russland zu zerstören und zu zerstückeln.<sup>81</sup> Lawrow spielt damit vermutlich auf eine mögliche Abspaltung einiger Föderationssubjekte von Russland an.

Diese Angst vor Abspaltungen spiegelt sich auch in der russischen Regionenpolitik wider, wie der russische Politikwissenschaftler Aleksandr Kynev beschreibt. Diese sei seit Anfang der 2000er-Jahre laut Kynev darauf ausgelegt, zu verhindern, dass lokale politische Eliten zum Kristallisationspunkt regionaler Interessen werden könnten. Mit Reformen sei das Ziel verfolgt worden, regionale Eliten zu zerschlagen bzw. deren Etablierung zu verhindern. Die Gouverneure der Regionen werden etwa nicht mehr direkt gewählt, sondern vom Kreml ernannt und nur durch ein Plebiszit bestätigt. Ein zentrales Auswahlkriterium bei der Ernennung zum Gouverneur ist laut Kynev, dass die Kandidat:innen wenig persönlichen Bezug zur verwalteten Region haben. Zusätzlich wurden die Gouverneur:innen in ihrem Handlungsspielraum deutlich eingeschränkt. Zentrale Posten können nur noch in Absprache mit der Staatsführung in Moskau ernannt werden. Zusätzlich werden die Gouverneur:innen häufig ausgetauscht, das erschwert es, dass sich in den Regionen Machtblöcke mit eigener Hausmacht bilden können. Damit soll eine Situation wie in der Spätphase der Sowjetunion verhindert werden. Damals konnten sich in den Teilrepubliken die politischen Eliten über Jahrzehnte in ihren Posten halten und so eine

---

<sup>78</sup> Drahokoupil, Jan (2009): After transition: Varieties of political-economic development in Eastern Europe and the Former Soviet Union. In: Comparative European Politics (Houndmills, Basingstoke, England), 7(2), 279–298. <https://doi.org/10.1057/cep.2008.30>. S. 281.

<sup>79</sup> WHO (2021): Suizidraten ausgewählter Länder nach Geschlecht im Jahr 2019 (pro 100.000 Einwohner) [Graph]. In: Statista (9. Februar 2021): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/242337/umfrage/laender-mit-den-hoechsten-suizidraten-nach-geschlecht/> (abgerufen am 05. Oktober 2022).

<sup>80</sup> Wehner, Markus (08.09.2014): Putins Ambitionen. „Ich denke dabei nicht nur an die Krim“. In: faz.net: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/wie-putin-seit-jahren-seine-grossmachtplaene-umsetzt-13139437.html> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

<sup>81</sup> Tagesspiegel (24.09.2022): Bei UN-Vollversammlung: Lawrow wirft dem Westen vor, Russland „zerstören, zerstückeln“ zu wollen. In: tagesspiegel.de: <https://www.tagesspiegel.de/politik/lawrow-bei-der-un-vollversammlung-westen-will-russland-zerstoren-zerstueckeln-8681536.html> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

lokale Machtbasis aufbauen. Dies habe es dem Führungspersonal der jeweiligen Sowjetrepubliken ermöglicht, gemeinsam und organisiert zu handeln.<sup>82</sup>

Diese Angst vor einem ähnlichen Szenario wie beim Zusammenbruch der Sowjetunion erscheint übertrieben. Schließlich ist die Situation der heutigen russischen Regionen nur wenig vergleichbar mit der jener Staaten, die damals in die Unabhängigkeit entlassen wurden. So besteht die Bevölkerung in den meisten Föderationssubjekten (Oblaste, autonome Gebiete, Republiken und Regionen) zu mehr als 80 Prozent aus ethnischen Russ:innen. Nur in zehn Republiken ist die Bevölkerung der Titularnationen in der Mehrheit. In nur vier davon (mit Nordossetien wären es fünf, doch diese Republik grenzt an das von prorussischen Separatisten kontrollierte Südossetien in Georgien) gibt es eine Außengrenze zu einem anderen Staat. Die restlichen Teilrepubliken würden im Fall einer Unabhängigkeit also ganz von Russland umschlossen werden. Kynev identifiziert die vier Republiken Tschetschenien, Inguschetien, Kabardino-Balkarien und Tuwa als potenzielle Abspaltungskandidaten. Dies sei aber nur möglich, falls die wirtschaftliche Lage längere Zeit schlecht bleiben würden und die Regionen darauf hoffen könnten, bei einer Abspaltung die westlichen Sanktionen zu umgehen.<sup>83</sup>

Die außenpolitische Perspektive von Teilen der politischen Elite ist also durch ein Verlustgefühl nach dem Ende der Sowjetunion geprägt. Man betrachtet die Ereignisse von 1991 als geopolitische Tragödie und leitet aus der Geschichte Gebietsansprüche ab, die man mittlerweile auch militärisch geltend macht. Nach innen scheint das politische System so konstruiert zu sein, um ein Auseinanderbrechen der Föderation möglichst zu verhindern. Russlands territoriale Politik könnte man also mit den Begriffen des Expansionsdrangs nach außen und der Zerfallsangst nach innen beschreiben.

Felix Riefer konstatiert auf internationaler Ebene einen Wechsel der russischen außenpolitischen Doktrin zu Beginn der zweiten Amtszeit Putins. Der globale Führungsanspruch der Vereinigten Staaten sei von der politischen Elite Russlands, die sich erst stabilisieren musste, anfangs anerkannt worden. Man habe sich erhofft, im Austausch dafür als regionaler Hegemon akzeptiert zu werden und eine ordnende Rolle im nahen Ausland einnehmen zu können. So akzeptierte man den Beitritt der baltischen Staaten in die NATO und EU und der Westen bewertete im Gegenzug laut Felix Riefer den Tschetschenien-Krieg als innerrussische Angelegenheit. Spätestens nach der Rosenrevolution in Georgien und der

---

<sup>82</sup> Kynev, Aleksandr (2022): Zerfall des Imperiums? In: *osteuropa*, 72(4–5), 111-115.  
<https://doi.org/10.35998/oe-2022-0132>. S. 113f.

<sup>83</sup> Ebd. S.115.

orangenen Revolution in der Ukraine, hinter denen Russland die USA vermutet, begann Russland konfrontativer und revisionistischer aufzutreten.<sup>84</sup>

Durch die NATO-Osterweiterung entstand laut Klaus von Beyme eine Einkreisungsangst, die Putin dazu brachte, Russland näher an die Schwellenländer der BRICS-Staaten anzunähern.<sup>85</sup>

Russland geriert sich seither stärker als geopolitischer Akteur vor allem im postsowjetischen Bereich. Nicht erst seit der Annexion der Krim 2014 und dem Einmarsch in der Ukraine im Frühjahr 2022. Diese geopolitische Ausrichtung Russlands wird jedoch nicht nur auf dem militärischen Feld erkennbar. Putin machte die politische und ökonomische Integration Eurasiens zur strategischen Priorität, indem er die Gründung der eurasischen Union forcierte, wie Ann-Sophie Gast ausführt. Dies kann als Antwort auf die NATO- und EU-Osterweiterung sowie das verstärkte Engagement Chinas in den postsowjetischen Staaten verstanden werden.<sup>86</sup>

Am 5. September 2022 goss Russland dann diese politische Ausrichtung in eine offizielle außenpolitische Doktrin. Der Kreml verwendet dabei den Terminus „russische Welt“. Ein Begriff, der schon länger von konservativen Ideologen zur Rechtfertigung von Interventionen im Ausland zur Unterstützung der russischsprachigen Bevölkerung verwendet wird. In der Doktrin kündigt Russland an, die Traditionen und Ideale der russischen Welt fördern, schützen und bewahren zu wollen. Die russische Regierung erklärt, dass sie die im Ausland lebenden Russ:innen bei der Wahrnehmung ihrer Rechte, bei der Bewahrung ihrer russischen kulturellen Identität und beim Schutz ihrer Interessen unterstützen werde. Mit der Unterstützung seiner Landsleute im Ausland möchte Russland sich laut dem Dokument auf internationaler Bühne als demokratisches Land präsentieren, das sich um die Schaffung einer multipolaren Welt bemüht. Auch darum wolle Russland die Zusammenarbeit mit slawischen Nationen, Indien und China ausbauen und seine Beziehungen zu Afrika, Lateinamerika und dem Nahen Osten weiter stärken. Teil der Doktrin ist auch eine weitere Vertiefung der Beziehungen zu Abchasien und Ossetien, zwei georgischen Regionen, die von Moskau nach dem Krieg gegen Georgien 2008 als unabhängig anerkannt wurden, sowie zu den beiden selbsternannten Volksrepubliken Donezk und Luhansk im Osten der Ukraine.<sup>87</sup> Nur einen Monat nach Veröffentlichung der

---

<sup>84</sup> Riefer, Felix (2020): Russlands Außenpolitik unter Putin 2000–2018: Welchen Einfluss haben russische Think Tanks auf die auswärtige Politikgestaltung des Kremls? Wiesbaden: Springer VS. S. 80ff.

<sup>85</sup> Von Beyme, Klaus (2017): Russischer Imperialismus und russische Niederlagen. Psychologische Grundlagen für russische Machtpolitik. In: Die Russland-Kontroverse. 17–38. Wiesbaden: Springer Fachmedien. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4_2). S. 78.

<sup>86</sup> Gast, Ann-Sophie (2020): The Eurasian Economic Union – keeping up with the EU and China. *Post-Communist Economies*, 33(2–3), 175–199. <https://doi.org/10.1080/14631377.2020.1827200>. S. 176ff.

<sup>87</sup> Reuters (05.05.2022): Putin approves new foreign policy doctrine based on russian world. In: [reuters.com: https://www.reuters.com/world/putin-approves-new-foreign-policy-doctrine-based-russian-world-2022-09-05/](https://www.reuters.com/world/putin-approves-new-foreign-policy-doctrine-based-russian-world-2022-09-05/) (abgerufen am 24. November 2022).

Doktrin verkündete der Kreml schließlich die Aufnahme der beiden Volksrepubliken und der Regionen Saporischschja und Cherson in die Russische Föderation.<sup>88</sup>

Makarychev und Yatsyk haben das Konzept der russischen Welt und den sich darum entfaltenden Diskurs genauer analysiert. Sie kommen zu dem Schluss, dass sich aus theoretischer Sicht hinter dem Begriff der „russischen Welt“ ein breites Spektrum von Artikulationen befindet, die darauf abzielen, transnationale und grenzüberschreitende Gemeinschaften von Menschen zu bilden, die sich durch Sprache, Kultur, der christlich-orthodoxen Religion, Sicherheitspraktiken oder politische Überlegungen mit Russland identifizieren. Obwohl der Begriff offensichtlich ethnisch konnotiert ist, geht das Konzept über die ethnische Komponente hinaus und verwendet konservative Einstellungen und Sowjetnostalgie als verbindende Elemente. Da sich damit nicht nur ethnische Russ:innen der russischen Welt zugehörig fühlen können, eignet sich das Konzept als Soft-Power-Instrument Russlands zur Reintegration des postsowjetischen Raumes. Doch das Konzept sollte auch abseits der Geopolitik diskutiert werden, denn laut Makarychev und Yatsyk eigne es sich als Grundlage von biopolitischen Praktiken und Technologien im foucaultschen Sinne. Es gehe bei dem Konzept weniger um den Ausbau von Kontrolle über Land und Territorium, sondern viel eher um die Verwaltung der Bevölkerung der russischen Welt.<sup>89</sup>

Die russische Welt funktioniert dabei für Russland nach außen als auch nach innen. Nach außen diene sie als kulturelles Äquivalent der Einflussosphäre. Innenpolitisch nehme das Konzept der russischen Welt eine integrierende und bindende Funktion in der multiethnischen, politischen Gemeinschaft Russlands ein.<sup>90</sup> Kosienkowski ergänzt die Erkenntnisse Makarychevs und Yatsyks um den Punkt, dass das Konzept der russischen Welt auch von nicht russischen Akteuren angewendet werde. Die russische Welt diene prorussischen politischen Strömungen als Identifikationsobjekt und sei Teil der Legitimationsstrategie dieser politischen Gruppierungen. So arbeite die Gouverneurin des autonomen Gebietes Gagausien in Moldau mit dem Konzept der russischen Welt. Spannend am Beispiel Gagausiens ist, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung der turksprachigen Ethnie der Gagausen angehört.<sup>91</sup> Das

---

<sup>88</sup> ORF (24.11.2022): 80.000 russische Pässe in annektierten Gebieten ausgegeben. In: orf.at: <https://orf.at/stories/3295136/> (abgerufen am 26.11.2022).

<sup>89</sup> Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301. S. 454.

<sup>90</sup> Ebd. S. 455.

<sup>91</sup> Kosienkowski, Marcin (2021): The Russian World as a legitimation strategy outside Russia: the case of Gagauzia. In: *Eurasian Geography and Economics*, 62 (3), 319-346, DOI: 10.1080/15387216.2020.1793682. S. 319f.

Beispiel Gagausiens illustriert daher gut, wie wenig das Konzept der russischen Welt an eine ethnische Komponente gebunden ist.

Neben dem Konzept der russischen Welt als Soft-Power-Instrument, kann Russland auch auf Hard-Power in Form militärische Stärke und hier vor allem im Bereich der Atomstreitkräfte zurückgreifen. Russlands atomares Arsenal ist mit 4.477 Sprengköpfen noch vor jenem der USA mit 3.708 Sprengköpfen das größte der Welt.<sup>92</sup>

Die wirtschaftliche Situation Russlands ist seit dem Jahr 1999 durchwachsen. Die Wirtschaft wuchs zwar seit 1999 insgesamt kontinuierlich und erreichte Wachstumsquoten von bis zu 10,05 Prozent im Jahr 2000. Immer wieder fällt Russland aber auch in Phasen der Rezession. So schrumpfte die Wirtschaft im Jahr 2009 um 7,82 Prozent, 2015 um 1,97 Prozent und 2020 um 2,7 Prozent. Auch für das Jahr 2022 wird ein Minus prognostiziert.<sup>93</sup>

Man könnte die Situation Russlands wie folgt zusammenfassen: Nach einer Phase der wirtschaftlichen und politischen Konsolidierung, bei der es vor allem um die Absicherung von Territorien vor Abspaltungstendenzen ging, agiert Russland nun vor allem in der Außenpolitik selbstbewusst und expansionistisch. Dabei greift es auf sein militärisches und dabei vor allem atomares Drohpotenzial, das es von der Sowjetunion erbte, in internationalen Angelegenheiten zurück. Anders als andere wirtschaftlich vergleichbare Länder verfügt Russland mit dem Konzept der russischen Welt, das sich vor allem aus der Orthodoxie, der russischen Sprache und der Sowjetnostalgie speist, über ein beachtliches Instrument der Soft-Power. Angelehnt an Popov könnte man die Entwicklung Russlands als Rückkehr zur Ungewöhnlichkeit beschreiben. Schließlich gibt es kaum ein wirtschaftlich vergleichbares Land, das auf so große militärische und kulturelle Machtressourcen zurückgreifen kann.

### **2.3 Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte**

Der Zerfallsprozess der Sowjetunion und das Ende der bipolaren Weltordnung bildeten den Ausgangspunkt von Francis Fukuyamas Thesen, die er in seinem Buch „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“ darlegt. Fukuyama glaubt an die Überlegenheit der Systemkombination aus liberaler Demokratie und Kapitalismus. Er ist als Hegelianer von einer zielgerichteten Entwicklung der Menschheitsgeschichte überzeugt und geht davon aus, dass

---

<sup>92</sup> SIPRI (2022): Sipri Yearbook 2022: Armaments, Disarmament and International Security. Oxford University Press. S. 342.

<sup>93</sup> IMF (2022): Russland: Wachstum des realen Bruttoinlandsprodukts (BIP) von 1993 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (gegenüber dem Vorjahr) [Graph]. In: Statista (19. April 2022): <https://de-statista.com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/14568/umfrage/wachstum-des-bruttoinlandsprodukts-in-russland/> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

letztlich jeder Staat diese Systemkombination implementieren wird. Laut Fukuyama befand sich die Welt 1989, als er diese Thesen erstmals äußerte, in einer Übergangsphase, in der sich eine neue Weltordnung erst entfalten würde. Ihre Ausgestaltung steht laut Fukuyama aber bereits schicksalhaft fest: Eine Welt bestehend aus liberalen Demokratien mit marktwirtschaftlich-kapitalistischer Wirtschaftsweise. Dieses System würde zu deutlich weniger zwischenstaatlichen Konflikten führen und werde so stabil sein, dass man von einem Ende der Geschichte reden könnte. Er erklärt weiters, dass er damit nicht ein Ende von bedeutenden Ereignissen meine, sondern nur den „Endpunkt der ideologischen Evolution des Menschen“.<sup>94</sup> Während andere Regierungsformen schwere Widersprüche in sich getragen hätten, die letztlich zu ihrem Zusammensturz geführt hätten, sei die liberale Demokratie weitgehend frei davon. Natürlich kämen auch in liberalen Demokratien Ungerechtigkeiten und soziale Problem vor, aber Fukuyama sieht ihren Ursprung nicht im Liberalismus, im Gegenteil: Sie seien der noch unvollständigen Verwirklichung der beiden liberalen, demokratischen Grundprinzipien Freiheit und Gleichheit geschuldet.<sup>95</sup>

Er argumentiert hier mit Hegel, erwähnt aber auch Marx und erklärt, dass beide deutschen Denker davon ausgegangen sind, dass es eine kohärente Entwicklung von Gesellschaften gäbe. Hegel als auch Marx glaubten laut Fukuyama, dass diese Entwicklung zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte stoppen würde, wenn eine Gesellschaftsform erreicht werden würde, die den tiefsten Sehnsüchten der Menschheit entspreche. Dies sei für Fukuyama durch die liberale Demokratie erreicht.<sup>96</sup>

Fukuyama argumentiert in seinem Werk also, dass der größte Teil der Menschheit letztlich in liberalen, kapitalistischen Demokratien leben wird und versucht dies in seinem ersten Kapitel empirisch zu stützen, indem er ausführt, dass sich in den vergangenen Jahren zahlreiche autoritäre Staaten zu liberalen Demokratien entwickelt hätten.<sup>97</sup> Er entwirft also keine Weltordnung, die es zu etablieren gilt, sondern behauptet viel eher, dass die Menschheitsgeschichte unausweichlich in eine bestimmte Richtung strebt. Zentral ist, wie schon erwähnt, die hegelianische Geschichtsauffassung, die von einer vernünftigen Weltgeschichte ausgeht.<sup>98</sup> Fukuyama versucht die Entwicklung der Menschheit Richtung

---

<sup>94</sup> Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler. S. 11.

<sup>95</sup> Ebd. S. 11.

<sup>96</sup> Ebd. S. 12f.

<sup>97</sup> Ebd. S. 28ff.

<sup>98</sup> Vgl. etwa: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. in: Philipp Konrad, Marheineke; Heinrich Gustav Hotho (Herausgeber) (1989): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlin: Duncker und Humblot.

Kapitalismus und liberaler Demokratie mit zwei voneinander getrennten Argumentationssträngen zu belegen: Einerseits argumentiert er, dass sich aufgrund seiner vermeintlichen Systemüberlegenheit und eines Prozesses, den er die Logik der Naturwissenschaften nennt, der Kapitalismus in allen Ländern durchsetzen werde. Dies würde aber laut Fukuyama keineswegs die von ihm postulierte Entwicklung der Menschheit zur liberalen Demokratie ausreichend erklären. Die liberale Demokratie als Endpunkt der Geschichte, versucht er in seinem zweiten Argumentationsstrang zu belegen. Dafür greift Fukuyama auf die hegelianischen Konzepte der Herr-Knecht-Dialektik und des Kampfs um Anerkennung zurück. Im Folgenden sollen die Argumentationsstränge überblicksartig dargelegt werden.

Die vermeintliche Überlegenheit des Kapitalismus und der freien Marktwirtschaft über andere Formen der wirtschaftlichen Organisation begründet Fukuyama mit der Logik der modernen Naturwissenschaft, deren Entdeckung die Welt nachhaltig veränderte:

*„Die Entdeckung der wissenschaftlichen Methode teilte die Geschichte unwiderruflich in zwei Abschnitte, in die Zeit vor der Entdeckung und in die Zeit danach.“<sup>99</sup>*

Jede Generation könne durch die moderne Naturwissenschaft auf die Erkenntnisse ihrer Vorgängergeneration aufbauen. Auch Staaten könnten naturwissenschaftliche Erkenntnisse anderer übernehmen – das führe zwangsläufig zu einem Prozess der Ähnlichwerdung. Entscheidend ist auch, dass dieser Prozess nicht rückgängig gemacht werden könne, außer es käme zu einer apokalyptischen Situation, in der das gesamte Wissen ausgelöscht werden würden. Solange aber das aus dem Mechanismus der modernen Naturwissenschaften stammende Wissen da sei, blieben auch die strukturellen, ökonomischen Implikationen dieser aufrecht.<sup>100</sup>

Zur besseren Veranschaulichung nennt Fukuyama ein Beispiel aus der Militärgeschichte: Es sei Europa möglich gewesen, aufgrund der modernen Naturwissenschaften Afrika zu kolonialisieren. Die Schusswaffen der Europäer:innen waren den Speeren der lokalen Bevölkerung überlegen. Dieses Wissen konnte aber nicht für alle Zeiten monopolisiert werden. Als die Kolonialiserten sich selbst Schusswaffen aneigneten und die militärische Organisationsform annahmen, die der Einsatz von Schusswaffen bedingte, konnten sie sich befreien. Die militärische Konkurrenz führe dazu, dass Staaten sich voneinander fürchten würden und spezifische militärische Systeme aufbauen würden. Dies bedinge allerdings ein

---

<sup>99</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 115.

<sup>100</sup> Ebd. S. 125f.

politisches System, das sich zwangsläufig den der anderen immer weiter annähere. Etwa indem ein stehendes Heer etabliert werden würde, was etwa zur Folge habe, dass politische Rechte für jene Gesellschaftsklassen, die die Basis des Heeres bilden, gestärkt werden müssten.<sup>101</sup> Diese Angleichung der verschiedenen militärischen Systeme aufgrund der militärischen Konkurrenz und der damit im Zusammenhang stehende Prozess der modernen Naturwissenschaften verwendet Fukuyama als Blaupause für den Angleichungsprozess der wirtschaftlichen Systeme.

Fukuyama leitet daraus ab, dass sich alle Nationen der Welt letztlich in kapitalistische Staaten verwandeln werden würden. Er argumentiert, dass der Mechanismus der modernen Naturwissenschaft dazu führe, dass sich für alle Länder ab dem Zeitpunkt, ab dem sie ein erstes Industrialisierungsniveau erreicht haben, ein Nachteil bieten würde, wenn sie auf den freien Markt verzichteten. Kohle, Stahl und andere simple Produkte könnten alle Staaten auch ohne Markt hervorbringen – man könne sogar Raumschiffe bauen, wie das Beispiel der Sowjetunion zeige – wirkliche Neuerungen und die Schaffung der Bedingungen für die Entstehung einer postindustriellen Gesellschaft könne es jedoch nur in einem freien wirtschaftlichen Prozess geben. Das hätte letztlich auch China eingesehen und deshalb Reformen gesetzt, die die Planwirtschaft aufweichen würden.<sup>102</sup>

*„Eine fortschreitende Dezentralisierung der Entscheidungsfindung und der Märkte wird für alle Gesellschaften, die »postindustriell« werden wollen, unvermeidlich sein. Die zentrale Planwirtschaft konnte ihren kapitalistischen Konkurrenten zwar ins Zeitalter der Kohle, des Stahls und der Schwerindustrie folgen, hatte es jedoch viel schwerer, mit den Anforderungen des Informationszeitalters fertig zu werden. Man kann in der Tat sagen, daß die auf dem Marxismus-Leninismus gegründete Wirtschaftsordnung in der hochkomplexen und dynamischen »postindustriellen« Welt ihr Waterloo erlebte.“<sup>103</sup>*

Aufgrund der Vorteile der dezentralen Marktwirtschaft im Vergleich zur Planwirtschaft und der wirtschaftlichen Konkurrenz würden sich Staaten also zur Implementierung des Kapitalismus entscheiden. Hier muss jedoch eine erste Kritik angebracht werden, denn Fukuyama geht davon aus, dass alle anderen Rahmenbedingungen gleich bleiben würden. Lediglich der Prozess der modernen Naturwissenschaften ist in seiner Argumentation dynamisch. Doch tatsächlich kann nicht nur der Mensch die Welt verändern. Was wäre passiert, wenn während des Prozesses der militärischen Ähnlichwerdung die Salpeter-Vorkommen der

---

<sup>101</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 115ff.

<sup>102</sup> Ebd. S. 137ff.

<sup>103</sup> Ebd. S. 141.

Welt zur Neige gegangen wären? Heere, die auf Schießpulver und Schusswaffen setzten, wären anderen, weniger modernen unterlegen gewesen. Heute haben wir es mit Phänomenen wie dem Klimawandel zu tun, die die Lebensgrundlage der ganzen Menschheit gefährden und unsere kapitalistische Lebensweise wohl auf Dauer zumindest infrage stellen. Außerdem scheint Fukuyama nicht zu berücksichtigen, dass die Logik der Naturwissenschaften postkapitalistische Praktiken hervorbringen könnte. Schließlich waren es auch technische Entwicklungen, die man nicht voraussehen konnte wie die Erfindung der Dampfmaschine, die die Etablierung des Kapitalismus als Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung beförderten.

Diese Entwicklung Richtung Kapitalismus erkläre laut Fukuyama aber nicht die Entwicklung der politischen Systeme hin zu liberalen Demokratien. Er konstatiert zwar einen gewissen Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und Demokratisierung, schließlich seien die wirtschaftlich erfolgreichsten Länder allesamt demokratisch, die entscheidenden Gründe für den Durchbruch der liberalen Demokratie seien aber an anderer Stelle zu suchen.<sup>104</sup> Die Tendenz zur liberalen Demokratie läge laut Fukuyama in gewisser Weise in der Natur des Menschen. Um das darzulegen, fängt Fukuyama seine Argumentation am Beginn der Gesellschaft an und argumentiert mit Hegels Herr-Knecht-Dialektik:

Am Beginn der Geschichte würden zwei Urkombattanten in einem Kampf um Prestige aufeinanderprallen. Der Verlierer würde sich dem Sieger unterwerfen und sein Knecht werden. Beide hatten ihr Leben riskiert, um vom anderen als überlegen anerkannt zu werden, erklärt Fukuyama. Doch dieses System trägt laut Fukuyama einen Fehler in sich: Der Sieger erhält Anerkennung von einem Besiegten, der durch die Tatsache, dass er besiegt wurde und die Unterwerfung dem Tod vorzog, nicht als gleichwertig anerkannt werden kann. Diese Anerkennung kann dem Sieger nicht genügen. Er stürze sich deshalb in eine erneute Schlacht um Anerkennung mit einem anderen Kombattanten und dasselbe Problem wiederhole sich.<sup>105</sup> Dieses Streben nach Prestige sei dem Menschen inhärent, Fukuyama nennt es an Platons Seelenlehre angelehnt den thymotischen Teil der Seele. Der Mensch als thymotisches Wesen sei die Triebfeder der Weltgeschichte. Die besonders ausgeprägte Form des Thymos nennt Fukuyama Megalothymia. Es ist der Wunsch, von anderen als überlegen anerkannt zu werden und historische Taten zu setzen. Fukuyama nennt Personen wie Napoleon als Beispiele für Individuen, die nach Megalothymia streben würden. Entscheidend für die Entwicklung zum Ende der Geschichte sei aber nicht die nach Prestige strebende Herren-Klasse, sondern die Sklaven, die die Ideen der Gleichheit und Freiheit entdecken würden. Sie würden nicht nach

---

<sup>104</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 181.

<sup>105</sup> Ebd. S. 18f.

der Logik der Megalothymia agieren, sondern nur nach Iosthymia streben - dem Wunsch als gleichwertig anerkannt zu werden.<sup>106</sup> Das Christentum sei so tatsächlich die perfekte Sklavenreligion – aber nicht im negativen Sinne wie es Nietzsche sah, sondern im positiven Sinne: Das Christentum habe mit dem Konzept der Gleichwertigkeit die liberale Demokratie vorbereitet. Die Sklaven-Klasse musste nur die Idee des Christentums säkularisieren und in eine politische Theorie übersetzen.<sup>107</sup> Dies sei laut Fukuyama mit der französischen und der amerikanischen Revolution geschehen.<sup>108</sup> In der liberalen Demokratie wurde schließlich die Megalothymia domestiziert und es blieb nur das Streben nach Isothymia. Die thymiotischen Wesen wurden zu bourgeoisen Wesen, die eher nach Gewinn streben als nach Ruhm. Fukuyama argumentiert:

*„Auf dieser Grundlage läßt sich der historische Prozeß (sic!) anders interpretieren - nicht als Geschichte der modernen Naturwissenschaften oder der Logik der wirtschaftlichen Entwicklung, sondern eher als Erscheinen, Wachsen und Untergang der Megalothymia. In der Tat konnte die moderne ökonomische Welt nur entstehen, nachdem das Verlangen liberalisiert worden war, sozusagen auf Kosten des Thymos. Der historische Prozeß, der mit dem blutigen Kampf des Herrschers beginnt, endet mit dem modernen Bourgeois, der die heutigen liberalen Demokratien bevölkert und der statt nach Ruhm nach materiellem Gewinn trachtet.“<sup>109</sup>*

Trotzdem existiere im Menschen noch immer das Streben nach Thymos, aber in der liberalen Demokratie sei mit den Wahlen ein Ventil für besonders ruhmsüchtige Menschen geschaffen worden. Die liberale Demokratie domestizierte den thymiotischen Menschen. Sie kontrolliert ihn durch Checks-and Balances.<sup>110</sup> Ein Argument, das Fukuyama in einem Interview mit der Zeitung „Die Welt“ im Zusammenhang mit dem Ukraine Krieg erneuerte. Er führt aus, dass, wenn Russland eine liberale Demokratie wäre, so eine „dumme Entscheidung“ wie der Einmarsch in der Ukraine nicht alleine von einer Person getroffen werden könnte und folglich auch nicht durchgeführt worden wären.<sup>111</sup> Der demokratische Prozess sei als Prozess essenziell, weil er den Menschen eine Arena biete, in der sie ihren Kampf um Thymos austragen könnten. Mit dem entscheidenden Zusatz, dass sie keine Handlungen der Megalothymia wegen tätigen könnten, da sie nur innerhalb eines rechtsstaatlichen Korsetts, bestehend aus Wahlen,

---

<sup>106</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 264.

<sup>107</sup> Ebd. S. 273.

<sup>108</sup> Ebd. S. 279f.

<sup>109</sup> Ebd. S. 263.

<sup>110</sup> Ebd. S. 261.

<sup>111</sup> Gladic, Mladen (13.10.2022): „Das ist der Grund, warum die Chinesen bauen und nicht wir“ Interview mit Francis Fukuyama. In: welt.de: <https://www.welt.de/kultur/plus241571551/Francis-Fukuyama-im-Gespraech-Warum-die-Chinesen-bauen-und-wir-nicht.html> (abgerufen am 30. Oktober 2022).

politischen Wettbewerb und Institutionen, agieren könnten. All das führe dazu, dass man in der liberalen Demokratie nur schwer zu einem die Weltgeschichte bestimmenden Wesen werden könne.<sup>112</sup>

Aus heutiger Sicht scheinen Fukuyamas Thesen den Kapitalismus betreffend vor allem kulturell zuzutreffen. Der Kulturwissenschaftler Mark Fisher zeigt in seinem Essayband „Kapitalistischer Realismus“, wie sehr der Kapitalismus unsere Gedankenwelt durchdrungen hat und wie unvorstellbar eine alternative Wirtschafts- und Lebensweise geworden ist: Selbst in Filmen scheint es einfacher, das Ende der Welt zu imaginieren als das Ende des Kapitalismus. In den meisten Filmen, die die Apokalypse thematisieren, wirtschaften und leben wir noch nach kapitalistischer Logik, wie beispielsweise der Film „Children auf Men“ zeige.<sup>113</sup>

Anders verhält es sich beim zweiten Teil der These Fukuyamas, dass die liberale Demokratie das einzig erstrebenswerte Gesellschaftssystem werden würde und dass dieser Prozess unumkehrbar sei. China hat eine Alternative entwickelt. In Russland und Ungarn, die zu Beginn des Millenniums noch eine Tendenz zur Entwicklung einer liberalen Demokratie hatten, finden sich mittlerweile autoritäre Tendenzen. Der ungarische Premierminister Orbán definiert Ungarn gar als illiberale Demokratie.<sup>114</sup>

Fukuyamas Ideen entsprangen einer Zeit, in der die USA gerade dabei waren, sich als Supermacht einer unipolaren Welt zu etablieren. Popovic und Stevic beschreiben, dass zu dieser Zeit die USA gerade eine Sicherheits-, Politik- und Finanzstruktur der Welt aufzubauen versuchten, die ihren Interessen entsprach. Als einen der Schritte im Prozess der Schaffung dieser neuen Weltordnung wählten laut Popovic und Stevic die USA die Homogenisierung der Staaten. Nationen, die sich diesem Prozess verweigerten oder den militaristischen Demokratieexport der USA nicht unterstützten, wurden als "Andere" definiert - als Herausforderer und Schurkenstaaten, so Popovic und Stevic.<sup>115</sup>

Fukuyama bietet genau für diese Sicht auf die Welt eine narrative Grundstruktur. Er nimmt an, dass, bevor sich alle Staaten in die Systemkombination aus liberaler Demokratie und Kapitalismus eingefügt haben, es zu einer Zweiteilung der Welt kommen würde. Jene Staaten, die laut Fukuyama in dieser unausweichlichen Entwicklung der Geschichte schon weiter

---

<sup>112</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 415ff.

<sup>113</sup> Fisher, Mark (2013): Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Berlin: VSA. S. 8.

<sup>114</sup> Klotz, Wolfgang (2014): Viktor Orbáns neuer Staat. In: <https://www.boell.de/de/2014/08/11/viktor-orbans-new-state> (abgerufen am 30. Oktober 2022).

<sup>115</sup> Popovic, Slobodan; Stevic, Ljiljana (2021): The position of the new security concept in china's foreign policy - case study on the shanghai cooperation organization. In: Contemporary Chinese Political Economy and Strategic Relations.7(2):717-750. S. 719.

vorangeschritten waren, würden einen Block der posthistorischen Welt bilden. Alle anderen Staaten würden vorerst in der historischen Welt verbleiben. Dies dürfe die posthistorische Welt nicht ignorieren, denn die historischen Staaten würden aufgrund ihrer Beschaffenheit zu Krieg neigen. Ihrer eigenen Sicherheit und der Sicherheit der Welt wegen müssten die posthistorischen Staaten dazu beitragen, dass die historischen Staaten die Entwicklung zu Demokratie und Kapitalismus schnell vollziehen würden.<sup>116</sup> Fukuyama bietet damit eine theoretische Rechtfertigung für die Interventionspolitik der USA in Staaten wie etwa in Afghanistan, Vietnam oder dem Irak, die um mit Popovic und Stevic zu sprechen als „Andere“ definiert wurden. Diese Kriege würden Fukuyama folgend letztlich zu einem dauerhaften Frieden führen.

#### **2.4 Samuel P. Huntington: The Clash of Civilizations?**

Obwohl Samuel P. Huntington seinen Aufsatz „The Clash of Civilizations?“ nur ein Jahr nach dem Erscheinen von Francis Fukuyamas Buch veröffentlichte, unterscheiden sich die beiden Autoren wesentlich in ihren Prognosen. Huntington glaubt nicht an eine friedliche Welt voller liberaler, kapitalistischer Demokratien. Die große ideologische Hauptkonfliktlinie zwischen Kommunismus und Kapitalismus, die sich nach dem 2. Weltkrieg etablierte, sei zwar verschwunden, doch die ideologischen Konflikte würden laut Huntington durch zivilisatorische Konflikte ersetzt werden. Ideologische Konflikte seien ohnehin ein relativ junges Phänomen von gerade einmal 100 Jahre – zuvor hätte es Konflikte zwischen Nationalstaaten und davor Konflikte zwischen Adelshäusern gegeben. Nach dem Kalten Krieg würden wir nun in eine neue Phase eintauchen, in der Kriege nicht mehr nur zwischen Nationalstaaten geführt werden würden, sondern zwischen Zivilisationen.<sup>117</sup>

Diese neuen Konflikte seien deutlich fundamentaler und schwerer zu überwinden. Das habe mit einer Art Pyramide der menschlichen Identifikation zu tun. Ein Bewohner Roms würde sich etwa zuallererst als Römer, dann als Italiener, Europäer und letztlich als Mitglied der westlichen Zivilisation verstehen. Diese Zivilisation ist laut Huntington durch gemeinsame, objektiv bewertbare Elemente wie Sprache, Geschichte, Religion, Gewohnheiten und Institutionen definiert. Damit könne ein Römer nie auf eine gemeinsame Identifikations-Ebene mit einer Bewohnerin Pekings kommen.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 374.

<sup>117</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 22ff.

<sup>118</sup> Ebd. S. 24.

Huntington definiert sieben bzw. acht Hauptzivilisationen, die künftig dabei eine Rolle spielen würden: Eine westliche, konfuzianische, japanische, islamische, hinduistische, slawisch-orthodoxe, lateinamerikanische und eine afrikanische Zivilisation. Wobei er einschränkt, dass er sich nicht sicher bei der Existenz einer afrikanischen Zivilisation sei.<sup>119</sup> Eine Einteilung, an die sich fast zwanzig Jahre später auch Alexander Dugin orientieren wird.<sup>120</sup>

Huntington geht davon aus, dass die Konflikte zwischen diesen Zivilisationen in Zukunft zunehmen würden, und begründet dies mit fünf Grundargumenten seiner Theorie:

1. Unterschiede zwischen den Zivilisationen seien nicht nur echt, sondern fundamental und wenig änderbar. Sie würden sich durch Sprache, Traditionen, Geschichte, Kultur und für Huntington am wichtigsten Religion unterscheiden.
2. Die Welt werde kleiner, Globalisierung und Migration würden zu engeren Kontakten zwischen verschiedenen Zivilisationen führen und die Menschen würden dadurch die Unterschiede deutlicher bemerken und sich deshalb ihrer eigenen Zivilisation bewusster werden.
3. Die wirtschaftliche Modernisierung habe zur Atomisierung der Gesellschaft geführt. Traditionelle Verbände hätten an Bedeutung verloren. Ein ähnliches Schicksal drohe den Nationen. Was als letzte Identität bliebe, sei die Zivilisation. So könne man auch eine „Entsäkularisierung“ der Welt beobachten, da die Religionen als Teil der Zivilisationen an Bedeutung zunehmen würden.
4. Kulturelle Charakteristika wären laut Huntington schwerer zu überwinden als politische und ökonomische. Bei diesen Fragen hätte man sich eine Seite aussuchen können, auf der man steht, in kulturellen Belangen ginge es allerdings darum „Wer man ist“. Früher konnten reiche Menschen arm werden und umgekehrt. Man konnte Marxist sein und Kapitalist werden. Auch hier zeige sich laut Huntington die Religion wieder als besonderes Distinktionsmerkmal: In einem Nationalstaatensystem sei es durchaus denkbar, dass man halb Russe, halb Italiener ist. Man kann sogar eine Doppelstaatsbürgerschaft haben. Hingegen sei es fast unmöglich, halb Katholik halb Hindu zu sein.

---

<sup>119</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25.

<sup>120</sup> Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media. S. 126f.

5. Die ökonomische Regionalisierung sei am Vormarsch und das führe zu einer stärkeren Integration in die Zivilisationen. Die Europäische Wirtschaftsunion funktioniere, weil die Mitgliedsstaaten auf einer gemeinsamen zivilisatorischen Basis stehen würde. Das erleichtere auch den Handel mit den USA. Japan hätte es hingegen schwer eine asiatische Freihandelszone zu schaffen, weil es sich bei der japanischen Zivilisation um eine sehr eigenständige handle. China hätte hingegen gute Chancen, sich ökonomisch und zivilisatorisch in Asien durchzusetzen.<sup>121</sup>

Ein Hinweis auf diese fundamentalen zivilisatorischen Konflikte finde man laut Huntington in den doppelten Standards, die verschiedene Nationen anwenden würden. So würden objektive Kriterien bei der Entscheidung, für welche Seite eine Nation bei internationalen Konflikten Partei ergreift, eine geringe Rolle spielen – viel eher gehe es um die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Zivilisation. So hätte Russland Armenien und die Türkei Aserbeidschan bei ihren Konflikten unterstützt. Im Jugoslawien-Krieg seien wiederum muslimische Nationen auf der Seite der Bosniak:innen gestanden, die russische Regierung auf der Seite der orthodoxen Serb:inne und europäische Länder hätten das katholische Kroatien unterstützt.<sup>122</sup> Spannend ist vor dem heutigen Hintergrund auch Huntingtons Annahme, dass durch die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Zivilisation Territorialkonflikte zwischen zwei Staaten friedlich gelöst werden könnten. Er nennt dabei als Beispiel ausgerechnet die Frage der Zugehörigkeit der Krim zu Russland oder der Ukraine, die zumindest zum Zeitpunkt des Erscheinens seines Textes friedlich gelöst worden ist.<sup>123</sup>

Dass es nun doch zu einem Konflikt in der Krimfrage gekommen ist, würde Huntington wohl mit einem versuchten Zivilisationswechsel der Ukraine begründen. Die Zugehörigkeit eines Landes zu einer Zivilisation wäre laut Huntington zwar schwer zu ändern, aber nicht unabänderlich. Er führt dazu die Kategorie der Torn-Countrys ein. Dabei handelt es sich um Nationen, die die Zugehörigkeit zu einer anderen Zivilisation anstreben würden. Er nennt dabei Mexiko, die Türkei und Russland als Beispiele. Wobei er einen Wechsel der Türkei und Russlands zur westlichen Zivilisation als unrealistisch einstufen würde. Die Ukraine sah Huntington als zivilisatorisch geteilt an, denn seit dem 15. Jahrhundert ziehe sich eine zivilisatorische Grenze durch Europa. Diese basiere auf der Grenzziehung von 1500 zwischen dem katholisch-protestantischen Westen Europas und dem christlich orthodoxen und

---

<sup>121</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25ff.

<sup>122</sup> Ebd. S. 35ff.

<sup>123</sup> Ebd. S. 38f.

islamischen Osten. Diese Linie trenne auch die Ukraine und Belarus in zwei Teile. Diese beiden Hälften Europas hätten eine gänzlich unterschiedliche Geschichte durchgemacht. So baue der westliche Teil auf dem Feudalismus, der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung, der französischen und der industriellen Revolution auf. Wichtige Ereignisse des Ostens nennt Huntington nicht.<sup>124</sup>

Er prognostiziert, dass sich künftige Konflikte aufgrund der derzeitigen Übermacht des Westens auf der Achse „the West vs. the Rest“ abspielen werden würden.<sup>125</sup> So warnt er vor einer beständigen Aufrüstung Chinas und verschiedener muslimischer Länder. Diese Zivilisationen würden sich im Konflikt mit dem Westen auch gegenseitig bei ihren Aufrüstungsbestrebungen unterstützen, etwa beim Bau von Atombomben.<sup>126</sup>

Huntingtons Weltordnungskonzept sieht eine hegemoniale Stellung der westlichen Zivilisation vor. Er versucht deshalb abschließend Ableitungen für die westliche Politik zu treffen, die zur Absicherung dieser Vormachtstellung dienen sollen. Kurzfristig müssten engere Beziehungen zwischen den Nationen der westlichen Zivilisation etabliert werden, also vor allem zwischen Nordamerika und Europa, schlägt Huntington vor. Die Zivilisationen in Lateinamerika und Osteuropa sollten stärker in die westliche Zivilisation miteinbezogen werden, da die kulturellen Unterschiede vergleichsweise klein seien. Entscheidend wären auch gute Beziehungen zu Japan und Russland, um zu verhindern, dass interzivilisatorische Konflikte zu großen weltweiten Konflikten werden. Die größte Gefahr für den Westen, die Huntington ortet, ist die Achse zwischen der konfuzianischen und der islamischen Zivilisation. Er fordert diese Zivilisationen in ihrer militärischen Expansion zu beschränken. Die militärische Übermacht des Westens müsse unbedingt erhalten bleiben. Gleichzeitig müsse der Westen kulturelle Differenzen und Auseinandersetzungen zwischen der konfuzianischen und der islamischen Zivilisation ausnutzen. Außerdem sollten Gruppierungen in diesen Ländern, die für den Westen Sympathien zeigen, unterstützt werden. Die internationalen Institutionen sollten gestärkt werden und nicht-westliche Zivilisationen darin stärker eingebunden werden, denn in diesen Institutionen könne der Westen seine Interessen legitimieren.<sup>127</sup> Langfristig solle der Westen seine ökonomische und militärische Übermacht verfestigen. Dazu müsse er ein besseres Zivilisationsverständnis entwickeln, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen den westlichen und anderen Zivilisationen finden. Er kommt zu dem Schluss: Es wird keine universelle Zivilisation geben, sondern eine

---

<sup>124</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 30.

<sup>125</sup> Ebd. S. 41.

<sup>126</sup> Ebd. S. 45.

<sup>127</sup> Ebd. S. 38.

Welt von verschiedenen Zivilisationen und jede dieser Zivilisationen müsse lernen, mit der jeweils anderen zu koexistieren.<sup>128</sup>

## 2.5 Zhao Tingyang: Alles unter dem Himmel

*„Das Geschrei vom »Ende der Geschichten nach Beendigung des Kalten Krieges (Fukuyama) entpuppt sich als eine arrogante und naive Illusion.“ (Zhao 2020: 182)*

Anders als bei den beiden zuvor diskutierten Autoren ist Zhao Tingyangs Ausgangspunkt nicht der Zusammenbruch der Sowjetunion und die damals im Entstehen begriffene unipolare Weltordnung. Er entwickelt stattdessen seine Theorie vor dem Hintergrund der zunehmenden Globalisierung und der vorhin beschriebenen wirtschaftlichen und politischen Erstarkung Chinas. Zhao bezeichnet Fukuyamas Vorstellung eines Endes der Geschichte als arrogant und naiv. Die Weltgeschichte habe laut Zhao noch gar nicht begonnen bzw. stehe höchstens an ihrem Anfang, denn die Welt als Welt im politischen Sinne sei noch nicht geschaffen. Dies ergebe sich aus der Tatsache, dass das Element, von dem ausgehend sich politische Ideen entfalten, bis heute der Staat sei. Die Welt existiere für die Menschheit als politische Struktur daher gar nicht. (Zhao 2020: 182).

Zhao kritisiert in seiner Theoriebildung auch Huntington und argumentiert, dass die vom Autor postulierten Zivilisationskonflikte nur ein vorübergehendes Problem seien. (Zhao 2020: 213) Wir würden also weder am Ende der Geschichte noch vor langanhaltenden Zivilisationskonflikten stehen. Stattdessen würde sich bald der Beginn der Weltgeschichte ereignen, denn durch die Globalisierung tauche die Welt als politische Kategorie auf, da das Leben eines Menschen heute an vielen verschiedenen Orten der Welt gleichzeitig bestimmt werde. Die politische Logik der Moderne könne der Globalisierung und den sich mit ihr ausbreitenden Phänomenen nicht gerecht werden. Darum geht Zhao davon aus, dass die Globalisierung und das Auftauchen der Welt als politische Entität zum Ende der Moderne führen wird. (Zhao 2020: 35)

Eines der Hauptprobleme, das sich aus der Globalisierung ergeben würde und das mit der Logik der Moderne nicht lösbar sei, sei die Schrankenlosigkeit der technologischen Entwicklung. Diese verlaufe so schnell und unvorhersehbar, dass die politischen Systeme sie nicht mehr regulieren könnten. Auch vom Standpunkt der Ethik aus sei dies ein Problem, denn die Technik entwickle sich schneller als unsere Moralvorstellungen. Wir hätten es also mit Praktiken zu tun, die wir politisch nicht regulieren und moralisch nicht bewerten könnten. Das

---

<sup>128</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 49.

Aufeinanderprallen der Phänomene einer globalisierten Welt, die sich durch ihre Schrankenlosigkeit auszeichne und der nationalstaatlichen Logik der Moderne führe zur Katastrophe. Er nennt dabei den Klimawandel, internationalen Terrorismus und die Gefahr einer High-Tech-Diktatur. Zum ersten Mal gebe es durch die Globalisierung also so etwas wie ein gemeinsames Schicksal der gesamten Menschheit: Doch noch sei kein dementsprechendes politisches System inklusive einer Weltordnung etabliert, das dem gerecht werden könne. Ohne diese Weltordnung würden wir uns in der globalisierten Welt in einem Urzustand befinden. Die Menschheit sei mit einer instabilen Außenwelt konfrontiert, in der Dinge stattfinden würden, deren Auswirkungen weder abschätzbar noch wirklich kontrollierbar wären. Er nennt dabei etwa die Auswirkungen der Verbindung zwischen Biologie, künstlicher Intelligenz und sozialen Netzwerken. Diese Konstellation könne bis zur Vernichtung der Menschheit führen. (Zhao 2020: 214ff)

Um diese neue Weltordnung, die die Menschheit vor der Apokalypse bewahren soll, zu entwickeln, geht Zhao wie folgt vor:

Er beschreibt das aktuelle nationalstaatliche System. Daraufhin kritisiert er die Logik, nach der es funktioniert und erklärt, dass dieses System beendet werden müsse. Um eine Alternative zu diesem System zu finden, geht er weit in der Geschichte zurück. Er greift auf das 3.000 Jahre alte chinesische Konzept des Tianxia-Systems zurück. Tianxia bedeutet so viel wie „alles unter dem Himmel“ und war kurz gesagt das Herrschaftsprinzip, auf das sich seit der Zhou-Dynastie chinesische Kaiser beriefen.

Um das moderne nationalstaatliche System zu entschlüsseln, beschreibt Zhao zwei Entitäten, die die Logik der Politik derzeit bestimmen würden. Dabei handle es sich um das Individuum und den Staat. (Zhao 2020: 196) Sie sind der Grund, warum bis dato keine Weltpolitik entstehen konnte, die Antworten auf die neuen Herausforderungen der Globalisierung hätte. Die aktuelle internationale Politik und ihre Institutionen wie die UN könnten auf diese Fragen nämlich gar nicht adäquat reagieren, denn das Grundelement der internationalen Politik sei der Staat und nicht die Welt, die als Entität erst geschaffen werden müsse. Die politische Logik, die sich laut Zhao aus den Staaten entfalte, funktioniere wie folgt:

Der Staat als politischer Akteur habe ein Staatsinteresse entwickelt, das er verfolgt. Dies tue er auch auf internationale Ebene in Institutionen wie der UN. Internationale Politik sei deshalb nur eine Arena zur Durchsetzung der jeweiligen nationalen Interessen. Sie sei deshalb auch nicht dazu geeignet, Weltpolitik im Interesse der Welt zu betreiben. Die Wurzel davon ist laut Zhao das System der staatlichen Souveränität, das sich aus dem Westfälischen Frieden ergeben

habe und wie folgt funktioniere: Staaten erkannten gegenseitig ihre Souveränität an. Die jeweiligen nationalstaatlichen Interessen richteten sich nicht mehr auf die Gebiete der anderen für souverän erachteten Staaten, sondern auf die übrige Welt, die als Allmende begriffen wurde. Diese Allmende teilten die westlichen Staaten unter sich auf. Dies habe zu den Grauen des Kolonialismus geführt. Nach zwei Weltkriegen ging die aufzuteilende Allmende Richtung Null, denn fast alle vormaligen Kolonien erlangten schließlich den Status als souveräne Staaten. (Zhao 2020: 184f) Die Grenzen wären deshalb auf internationaler Ebene paradox. Einerseits würden sie die Souveränität der Staaten festlegen, andererseits berge jede Grenzverletzung das Potenzial von Nutzenmaximierung für den übertretenden Staat. Ist ein Staat stark genug, könne er die Souveränität der anderen verletzen und daraus Nutzen ziehen und sich so zum imperialistischen Staat verwandeln. (Zhao 2020: 205f) Insgesamt hätten die beiden Weltkriege und die Erlangung der Souveränität ehemaliger Kolonien zu einer Änderung der imperialen Politik geführt. Großbritannien verlor mit seinen Kolonien auch globale Macht, die USA ersetzten Großbritannien als Hegemon und um ihre Vormacht zu sichern, reformierten sie laut Zhao den Imperialismus. Die USA hätten sich eine Hegemonie über das Finanzwesen geschaffen und führten die Menschenrechtsstrategie als ein der Staatssouveränität übergeordnetes Element ein. Diese beiden Innovationen hätten den modernen Imperialismus in den globalen Imperialismus verwandelt. (Zhao 2020: 207)

Die Hegemonie über das Finanzwesen sei durch die Dominanz des Dollars, dem Abschied vom Goldstandard und dem Untergang des Bretton-Woods-Systems etabliert worden. Der Dollar sei so wichtig für den US-Imperialismus, dass die meisten von den USA entfachten Kriege zum Schutz des Dollars geführt worden seien. (Zhao 2020: 208)

Die Menschenrechtsstrategie beschreibt Zhao folgendermaßen: Die Menschenrechte würden als universell gelten und deren Schutz als so bedeutend erachtet werden, dass auch ein Eingreifen in andere Staaten zu diesem Zweck legitim sei. Die USA/der Westen hätten sich die Deutung über diese Rechte zu eigen gemacht und hätten damit ein Instrument geschaffen, Krieg mit anderen Staaten zu legitimieren. Durch die Monopolisierung der Deutung über die universellen Menschenrechte hätten die USA ein Instrument der Soft-Power in ihrer Hand, das es ihr ermöglichen würde, ihre Hard-Power (Aufrüstung und Krieg) zu legitimieren. (Zhao 2020: 208f) Durch diese Situation wurde die USA zum einzigen Staat auf Erden, für den die eigenen Gesetze nicht gelten würden. Sie seien gleichzeitig Mitspieler im globalen Spiel, würden aber auch die Art des Spiels an sich bestimmen und als Schiedsrichter über die Regeln wachen. (Zhao 2020: 209)

Zhao kritisiert den westlichen Universalismus nicht nur in Fragen der Durchsetzung der Menschenrechte. Er zweifelt generell an der vorherrschenden Auffassung von Universalität. Diese Vorstellung stamme aus den monotheistischen Religionen und hier vor allem aus dem Christentum. Das Christentum sei deshalb so problematisch, weil es das Konzept des Heidentums erschaffen habe und für sich beanspruche, die einzig richtige Religion zu sein. Dementsprechend verlange das Christentum, dass sich ihm anschließen müssten. Das hatte laut Zhao nicht nur im religiösen Sinne Konsequenzen für die ganze Welt. Das Christentum sei die Grundlage für das westliche Konzept der „universalen Zivilisation“. (Zhao 2020: 200)

Der dogmatische und missionarische Charakter des Christentums sei der westlichen Kultur so inhärent, dass es auf weitere Konzepte übertragen worden wäre, die der Westen anderen nun aufzwingen wolle:

*„Die christliche Theologie wurde später in extensiver Weise für alle möglichen säkularisierten Varianten verwendet. Beispielsweise wurden alle Gebiete, bevor sie durch die »universale Zivilisation« des Westens aufgeklärt wurden, für dumpf und unwissend, die Geschichte anderer Gebiete vor ihrer Befreiung durch den Kommunismus für finster erklärt, alle Gesellschaften vor der Verwirklichung von Demokratie für leidend usw., usf.“* (Zhao 2020: 201)

Das Christentum wirke auf das Fundament der westlichen Politikauffassung. So sei in den meisten Urzustandstheorien Politik notwendig, um den Menschen vor negativen Externalitäten zu schützen. Deshalb schließe sich der Mensch zu Gesellschaften zusammen, um gegen eine feindliche Außenwelt bestehen zu können. Diese Außenwelt bestehe auch aus anderen Gruppen und Individuen, mit denen man in einer Daseinskonkurrenz stehe. Letztlich gehe es hier schlicht um das Überleben. Doch dieser Konkurrenzzustand sei lösbar und könne durch die Schaffung einer politischen Ordnung und der Etablierung von Kooperations-Beziehungen gelöst werden (Zhao 2020: 197). Durch die christliche Denktradition gebe es in westlichen Theorien aber nicht nur diese natürliche, lösbare Externalität, sondern auch eine konstruierte. Diese basiere auf der Nicht-Akzeptanz anderer Individuen und Gruppen. Diese Fremdkulturen würden nicht in die jeweilige politische Ordnung eingefügt werden können. (Zhao 2020: 196)

So würden beispielsweise die auf Konflikt basierenden Theorien Carl Schmitts und Huntingtons Erben dieser christlichen Weltsicht sein. Westliche Politik habe sich also nach dem christlichen Konzept des Heidentums entwickelt und basiere deshalb auf Feindschaft. Auch die Mission, die Welt zu unterwerfen und eine universale Gesellschaft zu schaffen, hätte sich im westlichen politischen Denken aus dem Christentum abgeleitet. Das würde die Welt in der

westlichen Denkweise vom Subjekt zum Objekt, das unterworfen werden müsse, machen. (Zhao 2020: 201)

Die derzeitige Weltordnung basiere also auf diesem falschen, missionarischen Universalismus, der sich nur durch eine Feindebene definieren könne und einer auf die Entität des Staates aufbauenden internationalen Ordnung. Der Versuch, mit diesem politischen System der Moderne Antworten auf die Problemlagen der Globalisierung zu geben, sei zum Scheitern verurteilt. Lösungen für globale Probleme könnten nicht gefunden werden, wenn Staaten nur nach ihrem eigenen Staatsinteresse auf internationaler Ebene agieren würden. Die Welt müsse wegen der Globalisierung das Subjekt der Politik werden. Die konstruierte Externalität zu anderen Gruppen verhindere aber die Herausbildung der Welt als Subjekt der Politik, was die Voraussetzung wäre, das Interesse der Welt zu definieren und zu verfolgen. (Zhao 2020: 29)

Zhao denkt in der chinesischen Geschichte ein System gefunden zu haben, das diese Probleme vermeiden würde, denn die chinesischen Denktraditionen des Daoismus und des Konfuzianismus, die er für die Herleitung seiner Thesen verwendet, würden kein Heidentum, keine monotheistische Praxis und damit auch nicht das Problem der konstruierten Externalität kennen. (Zhao 2020: 164f) Auch die politischen Entitäten der klassischen Philosophie Chinas würden sich deutlich von jenen des Westens unterscheiden. Diese würden aus dem Tianxia (dem alles unter dem Himmel), dem Staat und der Sippe bestehen. Das Individuum wäre laut Zhao nur eine biologische und manchmal wirtschaftliche Einheit. Themen wie die politische Freiheit Einzelner oder die individuellen Menschenrechte seien in China deshalb so nie aufgetreten. (Zhao 2020: 21f)

Durch den Nichtausschluss des Fremden, sei es möglich und nötig einen kompatiblen Universalismus zu schaffen, der von den verschiedenen Gruppen nicht verlange, ihre kulturellen, religiösen und politischen Spezifika abzulegen, sondern lediglich Kompatibilität zwischen den verschiedenen Systemen erfordere. Anders als der westliche Universalismus suche dieser kompatible Universalismus die Basis seiner Werte nicht im Individuum, sondern in der Beziehung zwischen Individuen und den daraus entstehenden, vor allem ökonomischen Gerechtigkeitsempfindungen. Universelle Werte müssten laut Zhao nicht auf alle Individuen angewendet werden können, sondern auf alle Beziehung zwischen Individuen. Der Schlüssel zum Universalismus sei Symmetrie: Werte, die durch symmetrische Beziehungen definiert werden würden, seien universell, so Zhao. Er nennt dabei etwa die „goldene Regel“, die sich in so gut wie allen Kulturen finde. (Zhao 2020: 234)

Politik solle als Kunst des Zusammenlebens definiert werden und nicht als Technik des Herrschens. So würden künftig die verschiedenen Nationen in Frieden miteinander leben können.

*„Gemeint ist damit, dass die Gesellschaft kompatible, jedoch unterschiedliche Lebensformen toleriert, wie auf einem Feld kompatible, doch unterschiedliche Pflanzen gedeihen.“* (Zhao 2020: 20)

Dieses Prinzip der Koexistenz ist laut Zhao der grundlegende Glaubenssatz des Tianxia-Systems. Die Einführung der Entität des Tianxia in die Politik würde es ermöglichen, Entscheidungen, die die Welt betreffen, im Interesse der Welt zu treffen. (Zhao 2020: 48)

Die Entstehung des Tianxia Systems vor 3.000 Jahren sei einer spezifischen Situation in der Geschichte Chinas geschuldet: Der Fürst von Zhou, einem kleinen Staat, konnte den Kaiserthron erobern. Er war selbst militärisch schwach, aber führte eine Koalition verschiedener Staaten gegen den Kaiser an. Da die Zhou weder militärisch noch wirtschaftlich als Hegemonialmacht bezeichnet werden konnten, musste der Fürst eine andere Quelle der Legitimität für seine Herrschaft suchen, argumentiert Zhao. (Zhao 2020: 54f) Das System, das damals geschaffen wurde, bildet für Zhao die Grundlage seiner neuen Weltordnung. Er beschreibt es als ein System gemeinsamen Nutzens und gemeinsamer Nutzenteilhabe. Staaten und Menschen sollten dieses System akzeptieren können, weil es ihnen größere Vorteile bringe, Teil davon zu sein, als es zu zerstören. Das Tianxia-System könne also nur bestehen, wenn es den Egoismus der Staaten und Menschen bediene (Zhao 2020: 72)

Das Tianxia-System schaffe keineswegs die Nationalstaaten ab. Es habe nur eine neue Ebene der Politik eingeführt, die der Welt, die des Gesamtsystems. Die Staaten würden sich diesem Tianxia-System anschließen, wenn ihnen die Teilnahme am System mehr Nutzen bringe, als die Nicht-Teilnahme. Damit dies gewährleistet wäre, müssten Interaktionen im Tianxia nach dem Prinzip der relationalen Rationalität und dessen zentraler Regel des „konfuzianischen Optimum“ ausgestaltet sein. Dieses konfuzianische Optimum besteht in Zhaos Definition aus zwei Teilen: Der erste Teil sei in fast allen Kulturen bekannt, im Christentum werde er etwa als goldene Regel bezeichnet: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinen andern zu“. Dies ist der passive Teil von Zhaos konfuzianischen Optimum. Der aktive Teil hingegen sieht symmetrische Beziehungen zwischen der Nutzenentwicklung vor: Jedes Mal, wenn X einen Nachteil erleidet, müsse auch Y einen Nachteil erleiden. Wenn X einen Vorteil hat, müsse auch Y davon einen Vorteil haben und umgekehrt. Nur so hätte jedes Mitglied der Tianxia ein Interesse am Fortkommen der anderen Mitglieder. Wenn zwei Staaten etwa einen Vorteil durch

eine Handlung erzielen, dies aber zum Schaden eines dritten Staates geschehen würde, würde dies dem konfuzianischen Optimum widersprechen. So ein System führe zu einer langfristig vorteilhaften Koexistenz. (Zhao 2020: 97ff)

Zhao will das System der Zhou Zeit für seine künftige Weltordnung aktualisieren und schlägt deshalb vor, es mit bestimmten Aspekten der modernen Politik zu verknüpfen. So müsse etwa der Logik des Tianxia die Entität des Individuums hinzugefügt werden. (Zhao 2020: 21f).

*„Fehlt nämlich die Ebene des »Individuums«, fehlt die politische Garantie individueller Autonomie. Fehlt die Ebene des »Tianxia«, dann hängt das Weltsystem in der Luft, die Überwindung des anarchischen Zustands und die Erreichung des Weltfriedens wird unmöglich. Wenn es nicht gelingt, eine angemessene Weltordnung zu schaffen, droht sich die globale Politik angesichts der Entstehung neuer Mächte, die im Zuge der Globalisierung allmählich die Politik der Staaten und deren Kontrollmöglichkeiten internationaler Politik hinter sich lassen, in ein Risikospiel des Kontrollverlustes zu verwandeln.“* (Zhao 2020: 22)

In Zhaos Weltordnungskonzept ist kein Hegemon vorgesehen, der seine Interessen gegen andere durchsetzt. Was es aber sehr wohl geben soll ist eine Art Kronland, so wird es zumindest im Duktus der Zhou bezeichnet. Dieses Kronland könne jeder an der Tianxia partizipierende Staat sein und der Status des Kronlandes ist übertragbar. Als Kronland nehme ein Staat eine Art Moderatorenrolle im Tianxia-System ein und achte darauf, dass die Grundsätze des Systems eingehalten werden. (Zhao 2020: 235f)

Im Tianxia System sollen laut Zhao jene Entscheidungen getroffen werden, die die ganze Welt betreffen. Er nennt als Beispiele die Ausgestaltung des globalen Finanzwesens oder die Regulierung von Hochtechnologie. Diese Themen seien so bedeutend, dass sie im Interesse der Welt gelöst und geklärt werden müssten. Es gebe aber auch Themen, die weiterhin der staatlichen Zuständigkeit unterliegen würden. Diese Teilung der Zuständigkeit leite sich aus zwei Grundprinzipien des Tianxia-Systems ab:

1. Die Weltsouveränität ersetzt nicht die staatliche Souveränität. Sie ist ihr übergeordnet und setzt ihr Schranken. Die Innenpolitik des Staates obliegt immer noch der staatlichen Souveränität. Das Verhalten der Staaten nach Außen wird durch die Weltsouveränität bewertet und geschlichtet. Innere Angelegenheiten der Staaten wären also der staatlichen Souveränität unterworfen, äußere Angelegenheiten der Weltsouveränität.
2. Angelegenheiten, die das kollektive Schicksal der Menschheit beeinflussen, unterliegen immer der Weltsouveränität.

(Zhao 2020: 32f)

*„Dieses politische Konzept betrachtet die gesamte Welt als größte Maßeinheit der Bedingungen des Zusammenlebens und versteht und interpretiert davon ausgehend die politischen Fragen in der Welt. Das bedeutet, dass die Kernfrage der globalen Politik die »Inklusion der Welt« ist, und genau das meint die Umwandlung der Welt gemäß dem »Alles unter dem Himmel«.“* erklärt Zhao (Zhao 2020: 25)

Zentral ist, dass Zhao kein vollständiges Weltordnungskonzept entwirft. Er plädiert eher für eine Verschiebung der Art, wie Weltpolitik begriffen wird. Dazu erarbeitet er mit dem Tianxia ein neues politisches Subjekt. Mit Foucault<sup>129</sup> könnte man argumentieren, dass er damit eine neue Regierungskunst vorbereitet, in dem er den Ausgangspunkt der Politik und der politischen Diskussion verändern möchte. Das Subjekt des Tianxia ermöglicht die Etablierung einer Weltsouveränität und eines Weltinteresses und macht es möglich, Weltpolitik zu betreiben. Dies würde zu einer neuen Weltordnung führen.

Kritiker wie William A. Callahan sehen dabei den Versuch Zhaos für eine chinesische Weltordnung, für eine Pax Sinica, die theoretische Basis zur formulieren. Dabei gehe Zhao, wie Callahan kritisiert, ähnlich vor wie die von ihm abgelehnten westlichen Denker. Zhao lehne nämlich das Konstruieren von Externalitäten und das damit verbundene Denken in absoluten Binaritäten als westliches Denken ab. Sein analytischer Rahmen sei aber ebenfalls binär, schließlich bestehe dieser aus dem Westen und China. Zhao konstruiere damit den Westen als Anderen und schließe ihn aus.<sup>130</sup>

Zhao selbst geht auf diese Kritik ein, indem er argumentiert, man dürfe das heutige China nicht mit dem Tianxia verwechseln: Es gehe nicht darum, dass sich andere Staaten China unterwerfen würden. China sei heute ein souveräner Staat – das System der Tianxia sei aber nicht für souveräne Staaten, sondern für die Welt gedacht. Außerdem sei ein essenzieller Teil des Systems, dass es jedem offenstehe. Staaten sollen nicht zu einem Beitritt gezwungen werden, sondern durch Attraktivität des Systems dazu veranlasst werden, beizutreten. Es handle sich also nur um eine Einladung, die man nicht annehmen müsse. Das Konzept des Tianxia stamme zwar aus China, sei aber in seiner Bedeutung ein global gültiges Konzept ähnlich wie die Menschenrechte, die aus dem Westen stammen und trotzdem weltweite Gültigkeit hätten. (Zhao 2020: 235)

---

<sup>129</sup> Foucault, Michele; Schröder, Jürgen (Übersetzer); Sennelart, Michel (Hrsg.) (2019 [2006]): Michel Foucault. Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

<sup>130</sup> Callahan, William (2008): Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony? In: INTERNATIONAL STUDIES REVIEW, 10(4), 749–761. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2008.00830.x>. S. 754.

Die Kritik im selben Denkmuster zu argumentieren, das er ablehnt, kann er damit aber nicht gänzlich entkräften. Auffällig ist etwa, dass Zhao zwar schreibt, dass jeder Staat die Rolle des Moderators des Tianxia übernehmen könne, gleichzeitig wird in seinem Buch immer wieder auf die Besonderheit Chinas aufmerksam gemacht. So existiere in China ein „verborgenes Tianxia“. Ein Thema, dem er ein ganzes Kapitel widmet. (Zhao 2020: 122ff) Folgt man Zhaos Gedanken konsequent, wären auch alle westlichen/christlichen/monotheistischen Staaten ungeeignet Moderatoren des Tianxia zu sein, schließlich würden ihre Denksysteme auf einem missionarischen und dogmatischen Religionskonzept beruhen.

## 2.6 Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie

„Es kommt zu Fukuyamas »Ende der Geschichte«, die Ökonomie als Form des globalisierten kapitalistischen Weltmarktes ersetzt die Politik, und Staaten sowie Nationen werden im Säurebad der weltweiten Globalisierung aufgelöst.“ (Dugin 2013: 17)

Dugins Schaffen muss aus der spezifisch russischen Situation, die sich aus dem Zusammenbruch der Sowjetunion ergeben hat, betrachtet werden. Die Kombination aus empfundener nationaler Erniedrigung und dem Verlust einer alternativen, dem Westen entgegengesetzter Weltanschauung und die Folgen der liberalen Schocktherapie könnte man als Biotop seiner Ideen bezeichnen. Dies könnte erklären, warum Dugin behauptet, keine Diskussion zwischen linken und rechten Theorien führen zu wollen und er die wesentliche politische Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Antiliberalen verortet. (Dugin 2013: 215) Dugin kann damit an die in Russland traditionsreiche Auseinandersetzung zwischen Slawophilen und Westlern anknüpfen.<sup>131</sup> Also der Frage, ob sich Russland als europäische Nation sehen soll oder eine eigene, von Europa unabhängige Identität herausbilden sollte. Dazu passt auch die permanente Bezugnahme Dugins auf Eurasien in seiner Kritik am Liberalismus. Dugin fügt sich mit dieser Bezugnahme in die Strömung des „Neoeurasismus“ in Russland ein, wie Andreas Umland beschreibt. So würden die „Neoeurasier“ bewusst den in Russland traditionsreichen Begriff des Eurasismus verwenden, um Legitimität zu erhalten und von ihrer in Grundzügen faschistischen Ideologie abzulenken.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Für die Bedeutung des Konfliktes zwischen Slawophilen und Westlern vgl bspw.:

Von Beyme, Klaus (2017): Russischer Imperialismus und russische Niederlagen. Psychologische Grundlagen für russische Machtpolitik. In: Die Russland-Kontroverse. 17–38. Wiesbaden: Springer Fachmedien. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4_2). S. 17ff.

<sup>132</sup> Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: Austrian Journal of Political Science, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>. S. 437.

Zur besseren Einordnung Dugins sollen auch kurz die von Umland konstatierte Parallelität zwischen der Strömung der „Neoeurasier“, zu der laut Umland auch Dugin gehört, und den europäischen „Neuen Rechten“ erwähnt werden. So würden beispielsweise beide Gruppen eine strategische Umwertung der Begriffe Pluralismus und Antirassismus vornehmen.<sup>133</sup> Die „Neue Rechte“ und Dugin würden eine durch Antonio Gramsci inspirierte Strategie verfolgen, die auf die Untergrabung kosmopolitischer, antielitärer und anthropozentrischer Grundsätze der Gesellschaft abziele. Dabei würden die europäischen „Neuen Rechten“ mit Interesse nach Russland blicken, denn russische Denker wie Dugin wären deutlich erfolgreicher darin, die politische und akademische Elite ihres Landes zur Verfolgung einer radikal-antiwestlichen Utopie zu bewegen.<sup>134</sup>

Dugin versucht in seinem Buch „Die Vierte Politische Theorie“ die theoretische Basis für eine derartige antiwestliche Utopie zu formulieren. In der diesem Versuch zugrunde liegenden Analyse beschreibt er, dass es in der Moderne drei wesentliche politische Theorien gab: den Liberalismus, den Kommunismus und den Faschismus bzw. Nationalsozialismus. Von diesen drei Theorien setzte sich nach dem Kalten Krieg endgültig der Liberalismus durch. (Dugin 2013: 14f) Diese drei politischen Theorien definierten jeweils ein anderes Subjekt der politischen Theorie. So sei das vorherrschende Thema des Kommunismus die Klasse gewesen, der Faschismus konzentriere sich auf den Staat bzw. der Nationalsozialismus, den Dugin als Subkategorie des Faschismus betrachtet, auf die Rasse und beim Liberalismus sei das zentrale Thema das Individuum. (Dugin 2013: 36f) Damit habe der Sieg des Liberalismus auch die Frage nach dem Subjekt der Politik beantwortet. Das hätte laut Dugin massive Folgen für die ganze Welt. Das Subjekt der Politik sei ab diesem Zeitpunkt nicht mehr völlig frei wählbar gewesen, sondern das Individuum wurde als Zentrum vorgegeben. Die Liberalen würden das Ziel verfolgen, die Menschen von ihrer kollektiven Identitäten (Volk, Klasse) zu befreien und hätten die Ideologie der Menschenrechte global für verpflichtend erklärt. Die Menschheit werde nun in Individuen geteilt und zur Universalität getrieben. Mit dem Ziel, das Individuum global und einheitlich zu machen. So sei das Projekt der Globalisierung, das Dugin auch das Projekt der Weltregierung nennt, entstanden. (Dugin 2013: 16) Laut Dugin habe diese Entwicklung aber auch zum Ende des Liberalismus geführt, der sich zum Postliberalismus entwickelt habe. (Dugin 2013: 17)

---

<sup>133</sup> Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: Austrian Journal of Political Science, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>. S. 438.

<sup>134</sup> Ebd. S. 447.

Dugin beschreibt eine neue postliberale politische Praxis, die man als Antipolitik beschreiben könnte, wie folgt:

In einer globalisierten Welt brauche es keine politische Theorie mehr, denn die Welt werde durch die Marktgesetze und die universale Moral der Menschenrechte gesteuert. Politische Entscheidungen brauche es auch nicht mehr, sondern nur noch technische. Es gebe keine wirklichen Politiker:innen mehr, die in der Lage dazu wären, historische Entscheidungen zu treffen, nur noch Technokrat:innen und Manager:innen. Der Liberalismus habe es vollbracht, nicht nur eine unter mehreren Ideologien zu sein, sondern er sei stattdessen der „einzigste Inhalt unseres sozialen und technologischen Seins“ geworden. Er sei damit keine Ideologie, sondern schlicht eine Tatsache, eine Weltordnung. (Dugin 2013: 18)

Die genaue Ausgestaltung dieser liberalen Weltordnung beschreibt Dugin ähnlich wie Zhao als eine unipolare Welt mit den USA als Hegemon. Nur der Westen bzw. dessen Kern die USA könne darüber bestimmen, wer gut und wer böse wäre und was richtig und falsch sei. (Dugin 2013: 212) Diese Unipolarität basiere auf den modernen und postmodernen Werten, die explizit antitraditionell und gegen Familie, Religion und Hierarchie gerichtet wären. (Dugin 2013: 24) Die liberale Vision, die auch Fukuyama artikuliert habe, einer einzigen, weltumfassenden, offenen und homogenen Gesellschaft, an der der Westen arbeite, sei allerdings utopisch. (Dugin 2013: 83)

Der Westen sei aber auch wegen des oben beschriebenen Werteverfalls mittlerweile am Ende. Man müsse verhindern, dass er alle anderen mit in den Abgrund stürze, denn der Westen gebe vor, dass seine Werte universal wären und verbreite deshalb diese schädlichen amerikanischen Werte durch die Globalisierung in die ganze Welt. Insgesamt wäre die Globalisierung ein aggressiver Akt, der die Vielheit an Kulturen und Traditionen töte. Die Globalisierung, der beschriebene Werteverfall und die unipolare Weltordnung würden uns laut Dugin in „das Reich des Antichristen“ führen. Darum gehöre das amerikanische Imperium vernichtet. (Dugin 2013: 212f)

In dieser Situation gebe es die politischen Kategorien „Links“ und „Rechts“ nicht mehr. Es gebe lediglich die Wahl zwischen der Unterwerfung unter das Zentrum (die USA) oder dem Widerstand als Teil der Peripherie (Dugin 2013: 20). Daher fordert Dugin eine politische Theorie, die in der Lage sei, die Postmoderne, die postindustrielle Gesellschaft, das liberale Gedankengut, die liberale Praxis und die Globalisierung inklusive ihrer technischen und logistischen Grundlagen zu attackieren. Nur so könne dieses System beendet werden. (Dugin 2013: 19f)

Um diese politische Theorie zu entwickeln, geht Dugin wie folgt vor:

- Er untersucht die drei politischen Theorien der Moderne (Liberalismus, Kommunismus und Faschismus) und versucht die abzulehnenden Aspekte dieser Theorien zu definieren.
- Danach versucht er das, was er den hermeneutischen Kreis dieser Theorien nennt, zu durchbrechen, indem er die abzulehnenden Aspekte entfernt. So glaubt er die Möglichkeit zu erhalten, positive Aspekte der drei politischen Theorien zu finden, um sie in seine Vierte politische Theorie zu integrieren.
- Zusätzlich macht sich Dugin auf die Suche nach einem Subjekt für seine Theorie, den für Dugin ist die Bestimmung des politischen Subjektes grundlegend für alle politischen Theorien und definiert deren Struktur.
- Ausgehend von dem Subjekt und der aus der Analyse der drei modernen politischen Theorien stammenden theoretischen Basis versucht er eine Praxis der Vierten politischen Theorie zu entwickeln.

Bei der Analyse des Faschismus kommt Dugin zu dem Ergebnis, dass das negative Element dieser Theorie der Rassismus sei. Er erwähnt dabei, dass es der Rassismus war, der Deutschland in den Krieg mit der Sowjetunion getrieben habe und letztlich zu seinem Ende führte.

Wenn man aber den Rassismus aus dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus entferne, könne man sich laut Dugin auf die Suche nach positiven Aspekten dieser politischen Theorie machen. Er kommt zu dem Schluss, dass der positive Bezug zum Ethnos, zur Nation, von großer Bedeutung für seine Vierte Politische Theorie sei. Der Ethnos als organische Einheit, die gemeinsame Ziele, gemeinsame Sprache, Kultur, Glaubens- und Lebensweisen teile. (Dugin 2013: 47)

Der Rassismus sei aber nicht nur ein Aspekt des Faschismus, sondern auch heute in der westlichen Denkweise tief verankert, und zeige sich auch im Liberalismus. Die Liberalen würden das Individuum von allen Formen kollektiver Identität befreien wollen und das führe zu einem „Ethnozid“. (Dugin 2013: 48) Das sehe man etwa an der Ausgestaltung der Globalisierung:

*„Zweifellos rassistisch ist die Idee der unipolaren Globalisierung. Sie fußt auf der Idee, die Geschichte und Werte der westlichen und besonders der amerikanischen Gesellschaft kämen universalen Gesetzen gleich; sie will künstlich eine Weltgesellschaft konstruieren auf einer Wertgrundlage, die eigentlich orts- und zeitgebunden ist - Demokratie, Parlamentarismus, Kapitalismus, Individualismus, Menschenrechte und unbegrenzte technische Entwicklung.*

*Diese Werte sind lokal und entstehen aus der Entwicklung einer einzelnen Kultur; Globalisierung will sie der gesamten Menschheit als universale Selbstverständlichkeiten oktroyieren. Dieser Versuch beruht auf der unausgesprochenen Annahme, die Werte aller anderen Völker und Kulturen seien unvollkommen und unterentwickelt und sollten an die Modernisierung und Standardisierung des Westlichen Modells nachahmend angepasst werden. Globalisierung ist folglich nichts als ein weltweit eingesetztes Modell westeuropäischen, oder viel eher angelsächsischen Ethnozentrismus, der die reinste Manifestation der Rassenideologie darstellt.“ (Dugin 2013: 45f)*

Auch der Kommunismus habe sich gegen die Völker gestellt, da er laut Dugin davon ausging, dass sich in einer klassenlosen Gesellschaft die Frage nach dem Ethnos erübrigen würde. (Dugin 2013: 48)

Hier könnte es sich um ein erstes Beispiel der von Umland beschriebenen Umdeutungsversuche<sup>135</sup> handeln. Folgt man Dugin wären jene antirassistisch, die sich gegen Universalität stellen, die Globalisierung bekämpfen, eine Weltgesellschaft ablehnen und stattdessen die Unterschiede der Völker betonen und deshalb ihre Abschottung voneinander fordern. Dugin rahmt so den Prozess der Globalisierung als rassistisch. Konzepte wie Menschenrechte und Demokratie bzw. deren vermeintliche Etablierung durch die Globalisierung in nicht-westlichen Staaten wären ebenfalls als rassistisch abzulehnen. Gleichzeitig wird ein positiver Bezug zur Nation als antirassistischer Akt ausgelegt, denn schließlich würden dadurch die „rassistischen“ Prozesse der Globalisierung aufgehalten.

Die gleiche Operation wie beim Faschismus führt Dugin dann beim Kommunismus durch und kommt zu dem Schluss, dass er vor allem den Materialismus, den Atheismus und die laut Dugin mechanische Geschichtsauffassung des Kommunismus ablehnt. Positiv bewertet er hingegen die Kritik des Marxismus am Kapitalismus sowie dessen Analyse des Liberalismus. Auch die Aufdeckung der bürgerlichen Ausbeutungs- und Versklavungspolitik sei dem Marxismus zu verdanken. Diese Aspekte des Kommunismus wären nützliche Werkzeuge für die Vierte Politische Theorie. Daher akzeptiere Dugin einen vom Materialismus befreiten Marxismus als „originelle Soziologie“ und Analysemethode. (Dugin 2013: 49)

Am Ende dieses Prozesses gelangt Dugin schließlich zum Liberalismus, der zwar der absolute Feind der Vierten Politischen Theorie sei, aber dennoch positive Aspekte beinhalten könne.

---

<sup>135</sup> Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: Austrian Journal of Political Science, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>. S. 438.

Den hermeneutischen Kreis des Liberalismus will Dugin durchbrechen, indem er das Individuum als Subjekt des Liberalismus ablehnt. Der Liberalismus betrachte das Ganze als die Summe aller voneinander isolierten Individuen. Es gebe eine Pluralität von Individuen, die isoliert voneinander existieren würden, also nicht zu einem größeren Kollektiv zugehörig wären. Das lehnt Dugin ab. Er führt aus, dass dies auch der Grund dafür sein könnte, dass sich der Liberalismus länger halten konnte als der Kommunismus und der Faschismus, da er um das kleinste Subjekt kreise und daher das Individuum als Subjekt schwerer hinterfragbar sei als die Klasse oder Nation. (Dugin 2013: 52)

Er kommt zu dem Schluss, dass man zwar nicht viel vom Liberalismus in die Vierte Politische Theorie übernehmen könne, er aber doch ein entscheidendes Element gefunden habe: die Freiheit. Er nennt die Freiheit sogar den größten Wert der Vierten Politischen Theorie. Dabei ginge es Dugin aber nicht nur um die „Freiheit von etwas“, sondern insbesondere auch um die „Freiheit für etwas“. Der zentrale Unterschied im Freiheitsverständnis Dugins zu jenen des Liberalismus ist, dass Dugin die Freiheit nicht als individuelle begreifen will, sondern als menschliche Freiheit. (Dugin 2013: 53) Die individuelle Freiheit sei ein Gefängnis. Sie werde dem Individuum nur zuerkannt, weil die Möglichkeiten dieser Freiheit enorm begrenzt wären. Echte Freiheit könne nur erlangt werden, wenn die Grenze des Individuums überschritten werde. (Dugin 2013: 54) Er redet von einer vom Ethnozentrismus verliehenen Freiheit, einer Daseinsfreiheit, der Kulturfreiheit (Dugin 2013: 53) und einer „Freiheit zu aller Subjektivität außer der eines Individuums“ (Dugin 2013: 54)

Dugin fasst seine eigene Analyse am Ende des Buches wie folgt zusammen: Die Vierte Politische Theorie würde die Kritik des Kommunismus und des Faschismus am Liberalismus kombinieren. Ohne aber jedoch die Xenophobie und den Chauvinismus des Faschismus und den Materialismus und Atheismus des Kommunismus zu übernehmen. (Dugin 2013: 214) Soziale Gerechtigkeit, nationale Souveränität und traditionelle Werte seien die Kernprinzipien der Vierten politischen Theorie. Das ergebe sich aus der Analyse der alten drei politischen Theorien. (Dugin 2013: 216)

Darauf aufbauend widmet sich Dugin der Suche nach dem Subjekt seiner Vierten Politischen Theorie. Er führt in seinem Buch einen Prozess der Subjektfindung durch, in dem er mehrere Subjekt-Kandidaten diskutiert. Dieser Prozess wird hier aus Platzgründen nicht im Detail nachgezeichnet, auch weil vor allem das Ergebnis von Interesse ist. Letztlich kommt Dugin zu dem Schluss, dass das Dasein Heideggers am geeignetsten wäre, Subjekt seiner Theorie zu sein. (Dugin 2013: 31ff) Heidegger begreift den Menschen als daseiendes Wesen, da er nur in der

Welt existiert und in einem Verhältnis zu ihr und anderen Seienden existieren kann. Die Grundverfassung des Daseins ist laut Heidegger das „In-der-Welt-Sein“.<sup>136</sup> Dugin schwächt die Ebene des Individuums deutlich, indem er sich Heideggers Daseinsbegriff anschließt. Schließlich könne ein Dasein als Individuum gar nicht isoliert und unabhängig von anderen existieren.

Aus dem Subjekt des Daseins leitet Dugin die Kernforderung der Vierten Politische Theorie ab: Die Eigentlichkeit des Daseins. Die entscheidende Aufgabe der Vierten Politische Theorie ist es daher, so Dugin, die Authentizität<sup>137</sup> des Daseins zu ermöglichen: Es gelte Zustände zu schaffen, die ein authentisches Leben für die daseienden Wesen ermöglichen. Diese Zustände und Lebensweisen, in denen Zivilisationen die Voraussetzungen für die Eigentlichkeit des Daseins erreichen, würden sich aber voneinander unterscheiden. (Dugin 2013: 216) Dugin geht also von einem zivilisationspezifischen Eigentlichkeits-Zustand des Daseins aus.

Die notwendige Bedingung für die Eigentlichkeit des Daseins sei die authentische Zivilisation. Das leitet Dugin von Carl Schmitts Begrifflichkeit des Nomos der Erde bzw. der Raumordnung der Erde ab. Räumlichkeit ist laut Dugin „eine der folgenreichsten existenziellen Komponenten“ des Daseins. (Dugin 2013: 43) Er argumentiert dies mit dem auch von Schmitt gerne verwendeten Begriffs des „Großraums“. Ein Großraum ist, so Dugin, eine Zivilisation in ihrer geopolitischen, räumlichen und kulturellen Ausgestaltung. Das Leben in einem derartigen Großraum sei für die Eigentlichkeit des Daseins von immenser Bedeutung, da Großräume anders als die bestehenden Nationalstaaten auf gemeinsamen Werten und geschichtlichen Verwandtschaftsverhältnissen basieren würden. So könnten mehrere Staaten zu einer Schicksalsgemeinschaft in eben diesen Großräumen vereinigt werden. Je nach Großraum würde auch der integrierende Faktor, der die Staaten zu einer Schicksalsgemeinschaft bzw. einem Großraum forme, variieren. Er nennt aber insbesondere ethnische Abstammung, Kultur, die soziopolitische Zusammensetzung oder die geografische Lage als wichtigste Faktoren. (Dugin 2013: 126) Die Grenze einer Zivilisation bzw. eines Großraumes (Dugin verwendet die Begriffe synonym) könne auch durch bestehende Nationalstaaten verlaufen. Er nennt dabei etwa die Ukraine, die zum Großteil zwar der eurasischen Zivilisation angehöre, jedoch sei der äußerste Westen des Landes Teil der westlichen Zivilisation. (Dugin 2013: 128)

---

<sup>136</sup> Heidegger, Martin (1927). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer. 2006. §12.

<sup>137</sup> In der deutschen Übersetzung von Dugins Vierter Politischer Theorie wird der Begriff Authentizität verwendet, Heidegger selbst spricht eher von Eigentlichkeit. Vgl. Heidegger, Martin (1927). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer. 2006.

Durch diese Theoriekonstruktion kommt der Weltordnung eine entscheidende Rolle zu. Schließlich hänge die Eigentlichkeit des Daseins, das oberste Ziel seiner politischen Theorie, nicht nur vom Dasein als Subjekt an sich ab, sondern könne nur erreicht werden, wenn eine dementsprechende Raumordnung errichtet wird. Dugin bestimmt deshalb auch die Pluralität der Zivilisationen als Subjekt der Weltpolitik. (Dugin 2013: 123)

Um diese Pluralität der Zivilisationen zu definieren, verwendet Dugin Huntingtons Kategorisierung und adaptiert sie. Huntingtons Zivilisationsregister besteht, wie bereits beschrieben, aus einer westlichen, einer konfuzianischen, einer japanischen, einer islamischen, einer hinduistischen, einer slawisch-orthodoxen, einer lateinamerikanischen und einer afrikanischen Zivilisation.<sup>138</sup> Laut Dugin gebe es zwar eine westliche Zivilisation, diese bestehe aber aus zwei Subzivilisationen. Nämlich dem atlantischen Großraum, der sich aus den USA, Kanada, Großbritannien und den laut Dugin russophoben Teilen Osteuropas wie etwa Polen zusammensetze, und dem alten kontinental-europäischen Großraum. Huntingtons slawisch-orthodoxe Zivilisation müsste laut Dugin eurasische Zivilisation heißen, denn sie bestehe auch aus nicht-slawischen Völkern wie den Türk:innen oder den Kaukasier:innen. Auch die islamische Welt teile sich in mehrere Großräume. Nämlich in die arabische Welt, den kontinentalen Islam (Iran, Pakistan, Afghanistan) und das pazifische Verbreitungsgebiet des Islams. Gesondert müsse man wiederum den Islam in Afrika und die islamischen Gemeinden in Europa und Amerika betrachten. Die Grenzziehung zwischen japanischer und chinesischer Zivilisation sei hingegen noch sehr kompliziert und stehe nicht endgültig fest. (Dugin 2013: 126f)

Diese Zivilisationen sollen laut Dugin die Pole einer zu errichtenden multipolaren Weltordnung bilden. Dadurch soll die Entstehung eines regionalen Universalismus innerhalb der Großräume möglich gemacht werden. (Dugin 2013: 128) Dieser regionale Universalismus müsse den westlichen Universalismus mit globalem Anspruch ersetzen. Jede Zivilisation könne dann auf eine für sie authentische Art leben. Die Bedeutung des regionalen Universalismus ergebe sich auch daraus, dass sich die Zivilisationen in basalen Konzepten unterscheiden würden. Jede Gesellschaft habe etwa ihre eigene Zeitlichkeit, ihre eigene Form, wie sie Geschichte organisiert. Man müsse laut Dugin deshalb daran zweifeln, ob es überhaupt möglich sei, Mitglieder anderer Zivilisation zu verstehen. (Dugin 2013: 170ff)

---

<sup>138</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25.

Um diese Multipolarität und den regionalen Universalismus zu erreichen, müsse der amerikanische Globalismus bekämpft werden, um die Zivilisationen zu freien Subjekten der Weltpolitik zu machen. Dugin erklärt das wie folgt:

*„Es wird keinen universalen Maßstab geben, weder in materieller noch in geistiger Hinsicht. Jede Zivilisation wird endlich das Recht erhalten, ihre eigenen Vorstellungen frei zum Maß der Dinge zu erklären. Irgendwo wird es der Mensch sein, anderswo die Religion, anderswo die Ethik, anderswo der Materialismus. Damit aber dieser Entwurf der Multipolarität sich verwirklichen kann, müssen wir noch mehr als einige kleine Gefechte überleben. In erster Linie muß man des größten und hervorragendsten Feindes Herr werden, nämlich der Globalisierung, des Strebens des atlantischen, westlichen Pols, seine unipolare Hegemonie über alle Nationen und Länder der Welt überzustülpen.“* (Dugin 2013: 129f)

Um diese Gefechte zu gewinnen, fordert Dugin, ein Bündnis aller Traditionalisten, aller, die gegen die Vereinigten Staaten, den Westen, die liberale Demokratie, die Moderne und die Postmoderne seien. Der Hass gegen diesen gemeinsamen Feind könne die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen überbrücken. (Dugin 2013: 213) Innerhalb dieses Bündnisses müssten Konflikte zwischen Religionen verhindert werden. Auch rechte und linke antiliberalen Globalisierungskritiker:innen sollten zusammenarbeiten, dafür müssten sie aber ihren Antifaschismus bzw. ihren Antikommunismus ablegen. Ansonsten würden die Liberalen diese Begriffe verwenden, um das Bündnis zu spalten. (Dugin 2013: 215f)

### 3. Vergleich der politischen Theorien

Nach der im vorhergehenden Kapitel durchgeführten überblicksartigen Darstellung der politischen Theorien Zhaos und Dugins können bereits erste Gemeinsamkeiten und Unterschiede festgestellt werden:

Beide Autoren kritisieren eine laut ihnen vom Westen und insbesondere von den USA dominierte Weltordnung. Spannend ist in diesem Punkt, dass für Dugin die Globalisierung der Prozess ist, der diese Weltordnung durchsetzt und verfestigt. Darum müsse laut Dugin die Globalisierung bekämpft werden. (Dugin 2013: 212f) Für Zhao hingegen ist die Globalisierung der Anfang vom Ende der aktuellen Weltordnung, denn sie führe zu Problemen, die mit der aktuellen Ausgestaltung der Weltpolitik nicht lösbar wären. (Zhao 2020: 32f)

Einig sind sie sich hingegen in ihrer Ablehnung des Prozesses der kulturellen Universalisierung, der durch die aktuelle Form der durch die USA dominierten Globalisierung vorangetrieben werde. Zhao sieht die Wurzel dieses Prozesses im Christentum, der die Basis für die vom Westen als universal angesehene Zivilisation bildet. Daher kritisiert Zhao auch das Christentum an sich scharf, da es im Gegensatz zum in China vorherrschenden Polytheismus andere Kulturen oder Lebensweise als fremd und zu bekehrend definiere. (Zhao 2020: 200f) Interessanterweise ist er sich in Teilen seiner Rezeption des Christentums mit Fukuyama einig. Schließlich definiert Fukuyama das Christentum als Basis der liberalen Demokratie, jener angeblich universalen Regierungsform, die laut ihm bald die gesamte Welt annehmen werde.<sup>139</sup> Dugin hingegen bewertet das Christentum bzw. jede Religion grundsätzlich positiv, da sie Teil eines traditionellen Wertesystems seien bzw. eine Basis für das Entstehen von Großräumen und eine Klammer für die verschiedenen Staaten der jeweiligen Großräume sein könnten. (Dugin 2013: 126)

Interessante Unterschiede zwischen den beiden Autoren zeigen sich in ihrer Rezeption Samuel Huntingtons und Carl Schmitts. Beiden Autoren sind für Dugin zentral: Aus Schmitts Konzept der Raumordnung der Welt leitet Dugin ab, dass die Eigentlichkeit des Daseins nur erreicht werden könne, wenn bestimmte Großräume errichtet werden. (Dugin 2013: 43) Um zu definieren, welche Großräume das konkret sein sollen, bezieht sich Dugin wiederum auf Huntingtons Zivilisationseinteilung. (Dugin 2013: 126). Schmitt und Huntington spielen bei Zhao hingegen keine Rolle. Er kritisiert sie und verwendet die Autoren nur als Beispiele für das

---

<sup>139</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 399ff.

westlichen Freund-Feind-Denken, das aus dem Christentum und dem Konzept des Heidentums entstanden sei. (Zhao 2020: 201)

Das führt uns direkt zum nächsten Punkt, in dem sich die beiden Autoren unterscheiden: Dugin möchte wie oben erwähnt, eine multipolare Weltordnung mit verschiedenen Großräumen bzw. Zivilisationen (Dugin verwendet die Begriffe synonym) schaffen. Die Zivilisationen könnten sich untereinander gar nicht verstehen und sollten relativ abgeschottet voneinander koexistieren. (Dugin 2013: 125) Zhao hingegen fordert eine enge Kooperation der verschiedenen Staaten miteinander, die nach der Regel des konfuzianischen Optimus funktionieren soll. Dies soll einerseits Konflikte vermeiden und für alle teilnehmenden Parteien von Nutzen sein. (Zhao 2020: 231) Die Staaten an sich sollen zwar bestehen bleiben, (Zhao 2020: 33) aber anstatt sie in verschiedene Großräume zu integrieren, fordert Zhao die Schaffung des weltumspannenden Tianxia-Systems. Auf dieser Ebene könnten laut Zhao Probleme, die die ganze Welt betreffen, auf eine Art gelöst werden, die dem Weltinteresse folgt. Um das Weltinteresse zu definieren, müsse aber zuerst die Welt als politisches Subjekt mit eigenen von den nationalstaatlichen Interessen unabhängigen Interesse gebildet werden. (Zhao 2020: 28f) Zhaos Theorie fordert also eine antipolare Weltordnung und keine multipolare. Nicht verschiedene hegemoniale Staaten oder Staatenbündnisse sollten über das Weltgeschehen bestimmen können, sondern das System der Welt an sich. Wobei man hier die Einschränkung treffen muss, dass Zhao sehr wohl in diesem System so etwas wie einen „Moderator des Tianxia“ vorsieht. (Zhao 2020: 75) Dadurch ergibt sich auch in Zhaos Konzept das Risiko der Unipolarität und der einseitigen Interessendurchsetzung durch einzelne Staaten.

Das Subjekt in Zhaos politischer Theorie bildet, wie oben beschrieben, das Tianxia also die Welt an sich (Zhao 2020: 118) – bei Dugin hingegen wird das Subjekt als das Dasein Heideggers definiert. Diesem Dasein müsse die Eigentlichkeit ermöglicht werden und das könne nur erreicht werden, wenn das Dasein in einem Großraum existieren könne, der die spezifische Eigentlichkeit erst ermöglicht. (Dugin 2013: 43/116) Hier gibt es zumindest teilweise Überschneidungen der beiden Denker: Denn auch für Zhao ist es zentral, dass die einzelnen Staaten keine fremde Kultur annehmen müssten und selbstbestimmt über politische, kulturelle und soziale Belange, die das Innere eines Staates betreffen, entscheiden. Doch Zhao nimmt eine Einschränkung vor: Alles müsse unter dem System der kompatiblen Universalität von statten gehen. Konkret bedeutet das, jeder Staat könne nach seinen kulturellen Eigenheiten existieren, diese Eigenheiten müssten aber kompatibel mit den anderen Staaten bzw. dem Gesamtsystem sein bzw. dahingehend verändert werden. (Zhao 2020: 119f)

Anders als Fukuyama sehen beide Autoren das Ende der Geschichte noch nicht gekommen. Für Zhao habe die Weltgeschichte gerade erst begonnen, da die „Weltwerdung der Welt“ durch die Globalisierung erst möglich werde. (Zhao 2020: 224) Für Dugin hingegen gibt es gar keine Weltgeschichte, von der man sprechen könnte. Er erklärt, dass möglicherweise die westliche Geschichte an ihr Ende gelangt sei, wen Fukuyama dies behauptet, aber nicht die verschiedenen Geschichtsschreibungen anderer Zivilisationen. (Dugin 2013: 179)

Dieser Vergleich wird im folgenden Kapitel noch weiter ausgebaut und konkretisiert. Durch die vorangegangene Analyse können bereits die für einen Vergleich vielversprechendsten Elemente der jeweiligen politischen Theorien bestimmt werden. Auf den folgenden Seiten werden folgende Theoriebestandteile miteinander verglichen:

- Subjekt der politischen Theorie
- Weltordnungskonzept
- Kritik am westlichen Denken

Dies geschieht, um die beiden Autoren in der aktuellen theoretischen Debatte besser verorten zu können und unter Einbeziehung der soziokulturellen Analyse Russlands und Chinas ihre Intentionen offenzulegen.

### **3.1 Vergleich der Subjekte**

Sowohl Zhao als auch Dugin investieren viel Energie in die Frage nach dem Subjekt ihrer politischen Theorie. Dugin geht den Liberalismus, Kommunismus und Faschismus durch, argumentiert, warum deren Subjekt abzulehnen wären, begibt sich daraufhin in einen ganzen Subjekt-Findungs-Prozess mit mehreren Kandidaten (Dugin 2013: 38ff) und landet dann beim Begriff des Daseins. (Dugin 2013: 73)

Auch für Zhao ist das Subjekt seiner politischen Theorie zentral. Er geht davon aus mit der Einführung des Tianxia als Subjekt der Politik die gesamte Weltordnung verändern zu können. Die Subjektfindung nimmt auch bei ihm viel Raum ein, so geht er weit in der Geschichte zurück und beschreibt, warum die Subjekte der moderneren Weltordnung nicht mehr tauglich sind und es das Tianxia als Subjekt einer postmodernen Weltordnung brauche. (Zhao 2020: 13ff)

Fukuyama und Huntington hingegen lassen sich nicht lange von der Frage nach dem Subjekt aufhalten. Die Antwort scheint klar: Auf Ebene der internationalen Politik sind die Subjekte für Huntington die Staaten, die zu verschiedenen Zivilisationen zugehörig sind. Diese zentrale Rolle der Staaten setzt er bei den Rezipient:innen seines Textes implizit voraus, da er sich nicht die Mühe macht, diese Subjekte zu definieren. Die handelnden Akteure der internationalen

Politik bleiben bei ihm immer Staaten. Seine Handlungsempfehlungen richten sich an Staaten. Er führt zwar die Zivilisationen als wichtige Identifikationsebene ein, geht aber nicht von einem autonomen Handeln dieser Einheiten aus. Damit bestätigt er Zhaos Annahme, dass im westlichen Denksystem der Staat die zentrale Entität der modernen Weltordnung sei. (Zhao 2020: 196) Auch andere Kritikpunkte Zhaos am westlichen Denken scheinen auf Huntington zuzutreffen. Huntington gibt den westlichen Staaten explizite Handlungsempfehlungen, um in internationalen Organisationen wie der UN ihre Interessen durchsetzen zu können.<sup>140</sup> Er betrachtet die internationalen Institutionen als potenzielle Werkzeuge zur Durchsetzung von staatlichen Interessen. Er bestätigt also einerseits Zhaos These vom Staat als Entität der Weltordnung und die Kritik Zhaos, dass internationale Institutionen nur die Verlängerung der nationalstaatlichen interessensgetriebenen Politik auf zwischenstaatlicher Ebene seien. (Zhao 2020: 197)

Auch Fukuyama stellt sich nicht die Frage, nach dem Subjekt seiner Theorie bzw. verzichtet darauf, es in seinem Buch zu diskutieren. Für ihn scheint der Ausgangspunkt klar: das Individuum. Geschichte wird von besonderen Individuen geschrieben: Thymotische Menschen hätten die Welt vorgebracht, Geschichte ist mehr oder weniger die Gesamtheit der Taten großer Männer, auch wenn die Geschichte zielgerichtet ablaufe. Sobald ihr Thymos durch den Kapitalismus und die liberale Demokratie mit ihrem System aus Checks and Balances gebändigt werde, käme dieser Geschichtsprozess auch zum Erliegen: Die Geschichte ist laut Fukuyama also die Geschichte des thymotischen Menschen und endet zwangsläufig mit dessen Verwandlung in den Bourgeois.<sup>141</sup> Doch auch bei Fukuyama besteht eine internationale Ebene, in der wie bei Huntington Staaten die Subjekte dieser Weltordnung bilden. Darauf kann man zumindest schließen, wenn man bedenkt, dass er in seinem Werk nicht diskutiert, ob das Ende der Geschichte auch zu einem Ende der Staaten führen würde. Schließlich wäre dies ein naheliegender Gedanke, wenn die politischen und wirtschaftlichen Systeme der Staaten sich doch alle letztlich angleichen würden, wie er argumentiert.<sup>142</sup>

Dass die beiden Autoren das Subjekt ihrer Theorie nicht diskutieren müssen, gibt Hinweise darauf, wie wirkmächtig die Idee des Individuums und des Staates als Grundeinheiten der Politik sind.

---

<sup>140</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 38.

<sup>141</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 241ff.

<sup>142</sup> Ebd. S. 320.

Wenn Fukuyama keinen Gedanken daran verschwendet, dass es eine andere Triebfeder der Geschichte geben könnte als das Individuum, zeigt das, wie hegemonial diese Vorstellung war, der er sich anschloss. Dasselbe gilt bei der Annahme der Staaten als Subjekte der internationalen Politik bei Huntington. Wenn eine Idee nicht geäußert werden muss, da vorausgesetzt werden kann, dass die Rezipient:innen sie als selbstverständlich betrachten, sie also den generellen gedanklichen Hintergrund für die meisten Ideen bildet, dann ist sie mit Gramsci gesprochen hegemonial. Fukuyama und Huntington können davon ausgehen, dass ihre Rezipient:innen ihre Annahme, dass Politik ausgehend von diesen beiden Einheiten betrachtet und entworfen wird, teilen. Mit Gramsci könnte man sagen, dass es zum Common Sense<sup>143</sup> gehört, Individuum und Staat als Subjekte der Politik zu begreifen. Gramsci argumentiert, dass jede philosophische Strömung ihre Ablagerungen in diesen Common Sense hinterlasse. Die historische Leistung einer philosophischen Strömung bestehe darin, wie stark sie den Common Sense beeinflusst habe.<sup>144</sup>

Dass Zhao und Dugin also so viel Energie darauf verwenden, neue Subjekte der Politik bzw. der Weltpolitik zu definieren, zeigt, dass sie diese bis dato wohl hegemoniale Auffassung attackieren. Auf den folgenden Seiten wird mit der Methode Quentin Skiners gefragt, welche Intentionen die beiden Autoren in der politischen und insbesondere der globalpolitischen Debatte damit verfolgen und welche realpolitischen Konsequenzen sich daraus ergeben könnten.

### **3.1.1 Zhaos Subjekt: Die Welt**

*„Fehlt die Ebene des »Tianxia«, dann hängt das Weltsystem in der Luft, die Überwindung des anarchischen Zustands und die Erreichung des Weltfriedens wird unmöglich. (Zhao 2020: 22)*

Bei Zhao Tingyang hängt die Frage nach dem Subjekt der Politik mit der Ausgestaltung der Weltordnung stark zusammen: Er definiert die Welt bzw. das Tianxia (chinesisch für „alles unter dem Himmel“) als Subjekt seiner Theorie. (Zhao 2020: 48) Dieses Subjekt müsse ein eigenes Interesse, also ein Weltinteresse entwickeln. Dies sei im aktuellen Weltordnungssystem nicht möglich, da die internationale Politik lediglich die Fortsetzung der Staatspolitik sei. Die Staaten würden also auf internationaler Ebene nur ihr Staatsinteresse verfolgen und daher gebe es keinen Ausgangspunkt für das Weltinteresse. (Zhao 2020: 183) Dieser Egoismus der

---

<sup>143</sup> In der verwendeten Übersetzung von Gramscis Gefängnisheften wird vom „Alltagsverstand“ gesprochen. Im italienischen Original benutzt Gramsci den Ausdruck „senso comune“, die Übersetzung mit dem Anglizismus „Common Sense“ erscheint als treffender bzw. näher am Original, da der Begriff auf den Aspekt der geteilten, gemeinsamen Auffassung beruht und nicht nur auf der alltäglichen.

<sup>144</sup> Gramsci, Antonio; Bochmann, Klaus (Hrsg.); Haug, Wolfgang F. (Hrsg.) (1991): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Heft 1. Hamburg: Argumentverlag. § 65. S. 137.

Einzelstaaten drohe die Welt zu zerstören: Er verhindere es nämlich, dass Lösungen für Probleme gefunden werden, die die ganze Menschheit betreffen und nur überstaatlich bearbeitet werden könnten, da sie durch weltweite Phänomene wie die Globalisierung und Technologisierung entstanden seien. (Zhao 2020: 226)

*„Ohne ein Weltsystem, das durch gemeinsame Teilhabe am Nutzen die Handlungslogik des Strebens nach egoistischer Nutzenmaximierung verändert, solange sich uneingeschränkt technologische Entwicklung mit uneingeschränktem Egoismus paart, gehen wir höchstwahrscheinlich auf den Weltuntergang zu“*, erklärt Zhao. (Zhao 2020: 226)

Der Weltuntergang könnte allerdings verhindert werden, denn durch die Globalisierung seien nicht nur Probleme aufgetaucht: Durch die Vernetzung der Welt käme es zur „Weltwerdung der Welt“. Die Welt würde als politische Struktur erstmals erscheinen und damit wäre es möglich, sie als Subjekt und Ausgangspunkt der Politik zu begreifen. Damit habe die Geschichte als Geschichte der Welt gerade erst begonnen und stehe noch lange nicht an ihrem Ende. (Zhao 2020: 224)

Die Idee der Welt als Subjekt der Politik tauchte laut Zhao erstmals in der chinesischen Zhou-Dynastie vor über 3.000 Jahren auf. (Zhao 2020: 55) Diese Idee habe sich durch eine spezifische Situation in der Machtkonstellation zwischen verschiedenen Staaten auf dem Territorium des heutigen Chinas entwickelt, die Zhao wie folgt beschreibt:

Der Fürst von Zhou, einem kleinen Staat, konnte den Kaiserthron erobern, indem er eine militärische Allianz gegen den Kaiser bildete. Seine eigene Armee war unbedeutend, doch der charismatische Fürst war der Anführer des militärischen Bündnisses. Nachdem der Aufstand erfolgreich war, stellte sich die Frage nach der neuen Herrschaftsform. Der Zhou-Fürst war der neue Kaiser, doch er konnte sich nicht auf seine militärische Autorität verlassen. Die Herrschaft eines kleinen Staates über eine Pluralität von größeren Staaten schloss die Hegemonialherrschaft von Anfang an aus. Er musste also ein System finden, das nicht auf Zwang und militärischer Überlegenheit basierte. Stattdessen, argumentiert Zhao, setzte der Zhou-Fürst auf ein System, das den Zusammenhalt durch Systemüberlegenheit garantierte. Es musste ein System geschaffen werden, bei dem Staaten einen größeren Nutzen genießen würden, wenn sie daran teilnehmen, als wenn sie davon fernblieben. Das Gesamtsystem musste also erfolgreich sein. Dadurch wurde es von Nöten, ein Interesse des Systems zu entwickeln: Der Zhou-Fürst konnte nicht herrschen, indem er seinem eigenen Interesse folgte und mächtiger wurde, er musste auf die Interessen anderen Staaten achten und in letzter Konsequenz auf das Interesse des Gesamtsystems. Zhao versucht in seinem Text die verschiedenen Kriterien zu

definieren, die diesen Systemerfolg garantieren sollten. Eines dieser Kriterien war, dass die teilnehmenden Staaten (vor allem der Staat des Herrschers) ihren Nutzen nicht einseitig mehren durften. (Zhao 2020: 54f)

Dieses Gesamtsystem, über das der Zhou Fürst herrschte, wurde Tianxia getauft und auch als „Miteinander der 10.000 Staaten“ bezeichnet. Zhao argumentiert, dass die geistige Grundlage des Systems das Ziel der Schaffung einer Welt maximaler Kooperation und minimaler Konflikte war. Der Zhou-Fürst hatte die Absicht, die gesamte Welt in ein System, das auf größtmöglichen wechselseitigen Nutzen und graduell abgestuften Kooperationen basierte, zu integrieren. (Zhao 2020: 70)

Ab diesem Punkt habe das chinesische Politikverständnis eine gänzlich andere Richtung eingeschlagen als das westliche. Das westliche politische Denken baue auf der griechischen Polis auf und habe sich schließlich zur modernen Staatspolitik entwickelt. In China hätte sich das politische Denken hingegen ausgehend vom Tianxia entfaltet und habe sich so zur Weltpolitik entwickelt. (Zhao 2020: 50)

Diese chinesische Form der Weltpolitik, die zur Zeit der Zhou-Dynastie entstanden sei, hätte auch eine spezifische Art der Regierung hervorgebracht, die Zhao als Vorbild für das neu zu errichtende Tianxia-System als Weltordnung verwendet. (Zhao 2020: 68f) Das Tianxia hat also einen Doppelcharakter: Einerseits nimmt das Tianxia als „alles unter dem Himmel“ die Rolle des Subjektes der Weltpolitik ein. Andererseits ist es auch eine Form der Weltordnung, ein Herrschaftssystem. So wie auch jetzt die Staaten Herrschaftssysteme der Innenpolitik und Subjekte der Weltpolitik sind. Das Tianxia als Weltordnungssystem wird im Unterkapitel „Vergleich der Weltordnungskonzepte“ analysiert.

Die Ebene des Tianxia sei jedoch nicht der einzige Unterschied zwischen den beiden Denksystemen. Das westliche System der modernen Politik baue auf den Einheiten „Individuum-Gemeinschaft-Staat“ auf. (Zhao 2020: 21f) Das alte chinesische politische Denken hingegen verwende die Entitäten „Sippe-Staat-Tianxia“. (Zhao 2020: 75f) Die beiden politischen Denksysteme würden sich also nicht nur durch ihre größten Subjekte unterscheiden, sondern auch in den untergeordneten Ebenen. Dies liegt laut Zhao daran, dass das Individuum im alten politischen Denken Chinas nur eine biologische und manchmal wirtschaftliche Einheit wäre, allerdings keine politische mit eigenen zu berücksichtigenden Interessen. Daher seien auch im alten China Fragen der politischen Freiheit und individueller Menschenrechte kein Thema gewesen. (Zhao 2020: 22) Die Sippe nehme den Platz des Individuums innerhalb der politischen Ordnung des alten Chinas ein, da im Konfuzianismus der Mensch nur durch

Beziehungen definiert werden könne. Man könne ein Einzelwesen nicht als „Einzelwesen a“ beschreiben, man müsse es zur Beschreibung seiner Existenz immer in Beziehung zu einem „Einzelwesen b“ setzen. (Zhao 2020: 80) *„Die Koexistenz geht der Existenz voran“*, argumentiert Zhao. (Zhao 2020: 18)

In Zhaos Ausführungen erkennt man, dass er Politik nicht nur vom Konzept des Tianxia ausgehend entwickelt, sondern innerhalb der Politikfelder abseits der Weltpolitik an chinesische Traditionen anschließt und den Staat sowie die Sippe als politische Subjekte begreift. In der klassischen chinesischen Philosophie sei auf der Ebene des Tianxia die letztgültige politische Interpretation getroffen und diese sei bis zur Ebene der Sippe nach dem Prinzip der inklusiven Ordnung durchgesetzt worden. Die moralische Interpretation sei hingegen auf der Ebene der Sippe begonnen und extensiv auf das Tianxia übertragen worden. (Zhao 2020: 21f)

Im Westen erfolge die letztgültige Interpretation für das Ganze vom Individuum aus, das dort die politische Grundlage bilde. Die Einheit des Individuums sei durch die Globalisierung mittlerweile auch nach China gelangt. (Zhao 2020: 22) Zhao schlägt nun vor, beide Denkschulen miteinander zu kombinieren, denn ohne die Ebene des Tianxia würde man ein anarchisches Weltsystem erhalten, das die Erreichung des Weltfriedens verunmöglichen würde. Mit der Integration des Individuums in die chinesische Denktradition werde es zusätzlich möglich, individuelle Autonomie politisch festzuschreiben. (Zhao 2020: 22)

Man kann bei Zhaos politischer Theorie also eine Art Hierarchie der politischen Subjekte erkennen: Die höchste Ebene ist das Tianxia. Entscheidungen, die die gesamte Welt betreffen, werden im Interesse dieses Subjektes getroffen. Die Staaten selbst bleiben als untergeordnete Einheiten bestehen und können Staatspolitik betreiben. (Zhao 2020: 33) Dazu mehr im Kapitel *„Vergleich der Weltordnungskonzepte“*. Die Sippe bildet bei Zhao den Ausgangspunkt bei ethischen Fragestellungen und mit der Einheit des Individuums soll individuelle Autonomie gewährleistet werden. (Zhao 2020: 22)

Mit Skinner kann nun gefragt werden, worin die Intentionen Zhaos liegen könnten, wenn er für eine Änderung des Subjektes der Globalpolitik argumentiert. Was wären die praktischen Folgen, wenn das Tianxia als das neue Subjekt der Weltpolitik akzeptiert werden würde und welche Handlungen würden dadurch legitimiert bzw. delegitimiert werden?

Zum einen ist das Tianxia so strukturiert, dass unter dieser höchsten Einheit noch immer souveräne Staaten bestehen bleiben, die Staatspolitik betreiben können. Über die Innenpolitik bestimmt ein Staat, Zhaos Vorschlag folgend, weiterhin selbst mit dem Zusatz, dass seine

Handlungen auf staatlicher Ebene nur kritisiert werden können, wenn sie eine Auswirkung auf andere Nationen oder das Gesamtsystem haben. China sieht Angelegenheiten, die etwa Xinjiang, Honkong oder Taiwan betreffen, strikt als innerchinesische Angelegenheiten an und verbietet sich Einmischung anderer Länder, wie etwa der chinesische Botschafter in London nach einer Erklärung der G7-Staaten zu diesen Themen klar machte.<sup>145</sup> Das Tianxia-System würde trotz seines globalen Ordnungsanspruches Einmischung anderer Länder in diese Angelegenheiten etwa mit dem Argument der Durchsetzung von universellen Menschenrechten nicht zulassen. Die Ebene des Individuums würde in dieser neuen Konstruktion hingegen geschwächt werden. Auch wenn Zhao vorschlägt, die Ebene des Individuums mitzudenken, beruft er sich doch auf eine alte chinesische Tradition, in der laut ihm Einzelwesen nur durch ihre Beziehung zu anderen Einzelwesen denkbar sind. „Die Koexistenz geht der Existenz voran“ (Zhao 2020: 18). Die Definition von Werten vom Individuum ausgehend und damit Konzepte wie universelle Menschenrechte würden damit schwerer denkbar werden. Sanktionen oder Intervention gegen ein Land könnten nicht mehr mit dem Argument der Demokratisierung oder dem Verstoß gegen die Menschenrechte, wie es etwa im Fall der Geschehnisse in Xinjiang<sup>146</sup> argumentiert werden könnte, legitimiert werden.

Huntingtons Vorstellung des Kampfes der Kulturen wird durch Zhaos Subjektdefinition ad absurdum geführt. Wenn Zhaos Argument angenommen wird, dass durch die Technologisierung und Modernisierung Probleme auftreten, die die ganze Welt betreffen und nur auf globaler Ebene gelöst werden können und die Welt dadurch schicksalhaft vereint ist (Zhao 2020: 226), kann man die Globalpolitik nicht mehr als Kampf zwischen verschiedenen Zivilisationen begreifen, in dem es darum geht seine eigenen Interessen durchzusetzen. Schließlich müsste dann ein gemeinsames Weltinteresse (Zhao 2020: 26) verfolgt werden, um die Welt vor dem Untergang zu bewahren. (Zhao 2020: 226)

Auf die chinesische Innenpolitik hätte die Annahme von Zhaos Subjekt ebenfalls interessante Implikationen: Wenn es zur Maxime der politischen Ordnung gemacht wird, eine Welt der maximalen Kooperation und der minimalen Konflikte zu schaffen und diese Maxime auch auf die Ebene der Staaten angewendet werden würde (Zhao 2020: 21f), dann würde das auch das Ende von politischen Konzepten wie dem marxistischen Klassenkampf bedeuten. Eine

---

<sup>145</sup> Wiener Zeitung (14.06.2021): China wirft G7 "Einmischung und Verunglimpfung" vor. In: <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/welt/2108225-China-wirft-G7-Einmischung-und-Verunglimpfung-vor.html> (abgerufen am 31. Dezember 2022).

<sup>146</sup> OHCHR (2022): Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China. In: [ohchr.org: https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region](https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region) (abgerufen am 26.11.2022). S. 43.

Schwächung dieses traditionsreichen Begriffes in der politischen Debatte käme der kommunistischen Partei Chinas durchaus entgegen. Schließlich sieht sich die Partei, wie in der Analyse der soziokulturellen Entstehungsbedingungen näher ausgeführt wurde, laut Statut nicht mehr als Vorhut der arbeitenden Klassen, sondern als Vorhut des gesamten chinesischen Volkes.<sup>147</sup> Die argumentative Herleitung der Notwendigkeit einer Welt maximaler Kooperation und minimaler Konflikte unterstützt argumentativ auch das 2007 in die chinesische Verfassung eingefügte Ziel einer „harmonischen Gesellschaft“ und die Forcierung konfuzianischer Werte durch die KPCh.<sup>148</sup>

### 3.1.2 Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte

*„Geography is destiny, and Eurasia is destiny for all post-Soviet countries.“<sup>149</sup>*

Auch bei Dugin bestimmt die Frage nach dem Subjekt der Politik die Ausgestaltung der Weltordnung. Aber anders als bei Zhao ist es nicht die Welt als größtmögliche Einheit, in deren Interesse der Autor eine spezifische Weltordnung entwickelt. Dugin definiert zwei Subjekte seiner Politik: Das Dasein Heideggers als kleinstes und wichtigstes Element seiner Vierten Politischen Theorie (Dugin 2013: 198) und die Zivilisation als Subjekt der Weltpolitik (Dugin 2013: 123). Während Zhao versucht, die Einheit des Individuums in seine politische Theorie zu integrieren, lehnt Dugin das Individuum als politische Kategorie ab. So definiert er etwa die Freiheit als zentralen Wert der politischen Theorie, erklärt aber, wie im Kapitel „Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie“ dargestellt, dass er die Freiheit des Individuums davon explizit ausschließt. (Dugin 2013: 54). Während Zhao das Individuum in seine Theorie integrieren will, um individuelle Autonomie zu gewährleisten (Zhao 2020: 22), will Dugin genau diese Autonomie verhindern.

Parallelen lassen sich hingegen bei den Einheiten der Sippe und des Daseins finden. Zhao beschreibt, dass die Sippe die Moral begründende Einheit des chinesischen politischen Denkens bildete, da im Konfuzianismus die Beschreibung der Existenz von Einzelwesen nur in Relation zu anderen Einzelwesen möglich wäre. (Zhao 2020: 80) Ähnlich verhält es sich mit Heideggers Daseinsbegriff, den Dugin verwendet. Der Mensch sei deshalb ein Dasein, da er in der Welt existiert und in einem Verhältnis zu ihr und anderen Seienden steht. Die Grundverfassung des

---

<sup>147</sup> Heilmann, Sebastian (2015): Das politische System der Volksrepublik China (3., akt. Aufl. 2016). Wiesbaden: Springer VS. S. 33.

<sup>148</sup> Brady, Anne-Marie (2021): “State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda.” In: China's Thought Management, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>. S. 66.

<sup>149</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 148.

Daseins ist laut Heidegger das „In-der-Welt-Sein“.<sup>150</sup> Die kleinste Ebene der politischen und moralischen Bewertung ist in beiden Fällen die Beziehung eines Individuums zu mindestens einem weiteren Individuum. Aus dem Individuum selbst lässt sich für Zhao wenig und für Dugin nichts ableiten.

Die zentrale Rolle Heideggers in Dugins Theoriebildung verbindet ihn mit anderen anti-liberalen Theoretikern. Alexander Duff beschreibt, dass Heideggers Ideen das Fundament der Theorien von iranischen Theokraten, europäischen Neofaschisten, Identitären und russischen Imperialisten, zu denen er Dugin zählt, bilde. Duff führt aus, dass Dugin und beispielsweise auch Ahmed Fardid, einer der Vordenker der iranischen islamischen Revolution, die Essenz von Heideggers Kritik am rationalistischen westlichen Universalismus verwenden würden, um für ihr revolutionäres Projekt, der Wiederherstellung eines angeblich verloren gegangenen organischen Gemeinschaftslebens, zu argumentieren.<sup>151</sup>

Die Errichtung einer organischen, traditionellen Gemeinschaft ist für Dugin tatsächlich von großer Bedeutung. Er entwickelt aus seinem Subjekt, dem Dasein, auch die Kernforderung seiner politischen Theorie: die Eigentlichkeit bzw. die Authentizität des Daseins. Wie dieser Zustand genau ausgestaltet sei, unterscheide sich von Daseinenden zu Daseinenden und dem übergeordnet von Kultur zu Kultur. (Dugin 2013: 216) Laut Duff positioniert Fardid mithilfe von Heideggers Ideen den schiitischen Islam als Grundelement einer authentischen Gemeinschaft der Iraner:innen und Dugin das russisch-orthodoxe Christentum als Basis für eine authentische russische Gesellschaft.<sup>152</sup> Bei genauerer Untersuchung Dugins muss man aber weiter gehen als Duff: Dugin definiert nicht die russisch-orthodoxe Religion als Baustein einer authentischen Gesellschaftsordnung für Russland. Dugin teilt vielmehr die ganze Welt in verschiedene Großräume auf, deren Errichtung die Voraussetzung für ein authentische Dasein der jeweiligen Bevölkerungen sei. (Dugin 2013: 127) Dabei scheint die Frage der Räumlichkeit für Dugin eine bedeutendere Rolle zu spielen als jene der Religion. Er nennt Räumlichkeit „eine der folgenreichsten existenziellen Komponenten“ des Daseins. (Dugin 2013: 43) Religiöse Homogenität ist für ihn hingegen keine zwingende Notwendigkeit einer Zivilisation. Jede Zivilisation solle laut ihm:

---

<sup>150</sup> Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 2006. §12.

<sup>151</sup> Duff, Alexander (2016). *Heidegger's Ghosts*. In: *The American Interest*, 11(5), 1-12. S. 5.

<sup>152</sup> Ebd. S. 6.

*„endlich das Recht erhalten, ihre eigenen Vorstellungen frei zum Maß der Dinge zu erklären. Irgendwo wird es der Mensch sein, anderswo die Religion, anderswo die Ethik, anderswo der Materialismus.“* (Dugin 2013: 129)

Durch ihre unterschiedliche Geschichte und Werte könnten sich diese Zivilisationen untereinander gar nicht verstehen und sollten deshalb laut Dugin abgeschottet voneinander koexistieren. (Dugin 2013: 125)

Wie bedeutend die Zivilisationen für Dugins Theorie sind, erkennt man daran, dass er sie als Subjekt der Weltpolitik in seine Theorie neben dem Dasein als Subjekt der Politik einführt. (Dugin 2013: 125) Diese Subjektkonstruktion leitet er aus dem Ziel seiner Theorie ab: der Ermöglichung einer authentischen Existenz; und um das Ziel der Eigentlichkeit der Existenz zu erreichen, sei Räumlichkeit eine der wichtigsten Komponenten. (Dugin 2013: 43) Wie im Kapitel „Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie“ bereits beschrieben, geht Dugin davon aus, dass es jeweils eine atlantische, europäische (die wie die atlantische eine Subzivilisation der westlichen Zivilisation sei), eurasische, konfuzianische, hinduistische, japanische, lateinamerikanische, afrikanische und mehrere islamische Zivilisationen gebe, die die Subjekte der Weltpolitik bilden würden. (Dugin 2013: 126f)

Dugins Anpassungen an Huntingtons Zivilisationseinteilung geben Hinweise auf seine Intentionen: Er benennt die slawisch-orthodoxe Zivilisation in eurasische Zivilisation um und argumentiert, dass dies nötig sei, da zu diesem Großraum auch nicht-slawische und nicht-orthodoxe Völker gehören würden. So ist für Dugin etwa auch die Türkei Teil des eurasischen Großraumes. (Dugin 2013: 127) Russland wäre damit der zentrale Teil einer Zivilisation, die sich auf den gesamten postsowjetischen Raum und darüber hinaus ausdehnt. Der „eurasischen Zivilisation“ würden also viele verschiedene Religionen angehören. Das orthodoxe Christentum kann damit gar nicht das bindende Element einer eurasischen Zivilisation sein. Für Dugin ist weniger entscheidend, welcher Religion die verschiedenen Völker angehören, sondern dass sie überhaupt religiösen bzw. vor allem traditionellen Werten verpflichtet sind. Er definiert die eurasische Zivilisation als Zivilisation von traditionsbewussten Völkern im Gegensatz zu der westlichen Zivilisation, deren Staaten eine „rassen- volks- und religionslose Zivilgesellschaft“ seien. (Dugin 2013: 152)

In einem Interview mit einer Publikation der russischen Universität der Völkerfreundschaft argumentiert Dugin im November 2022, dass das verbindende Element der „Zivilisation Eurasien“, in der viele verschiedene Völker und verschiedene Religionen leben, die gemeinsame Geschichte, das gemeinsame Leben in einem Gebiet unter einer Herrschaft sei. Er

zieht eine Linie von der Herrschaft der Skythen zur Blauen Horde über das Zarenreich bis hin zur Sowjetunion. In diesen Herrschaftssystemen sollen die verschiedenen Völker Eurasiens integriert gewesen sein. Eurasiens Nationen würden laut Dugin aufgrund dieser gemeinsamen Geschichte und des gemeinsam bewohnten Raumes eine Zivilisation bilden. Bei dem eurasischen Projekt gehe es, so Dugin, um die Wiederbelebung dieser eurasischen Zivilisation und um die Neuformulierungen alter eurasischer Werte. In diesem Großraum würde Russland eine führende Rolle einnehmen müssen. Er verneint aber, dass der Eurasismus die Ideologie eines russischen Imperialismus sei. Es gehe nicht um russische imperiale Ambitionen, sondern um die Schaffung einer Bruderschaft von Völkern, Kulturen und Religionen. Er ist sich sicher, dass diese gemeinsame Zivilisation Eurasiens letztlich entstehen wird,<sup>153</sup> denn „*Geography is destiny, and Eurasia is destiny for all post-Soviet countries,*” argumentiert Dugin.<sup>154</sup>

Interessanterweise zeigen sich hier Parallelen zwischen Dugins Ausführungen und den Argumenten aus dem Essay von Vladimir Putin „On the Historical Unity of Russians and Ukrainians“.<sup>155</sup> Beide argumentieren, dass die Ukraine ein Teil der russischen Zivilisation sei, da sie geschichtlich durch lange Perioden gemeinsamer Herrschaft und räumlich an Russland gebunden sei.

Alexander Dugin definiert also zwei Subjekte: Das Dasein Heideggers als Subjekt der Vierten politischen Theorie (Dugin 2013: 208) und die Zivilisation als das Subjekt der Weltpolitik (Dugin 2013: 123). Wobei sich der Zusammenhang zwischen diesen beiden Subjekten wie folgt darstellt: Die Zivilisation muss als Subjekt der Weltpolitik verstanden werden. Die Staaten dieser Zivilisationen müssten zum Teil erst vereint werden. Die Grenzen zwischen den Zivilisationen würden unter anderem aber nicht nur nach religiösen Trennlinien gezogen werden. (Dugin 2013: 126f) Die Errichtung dieser Großräume ist für Dugin besonderes zentral, denn wie zuvor dargestellt geht er davon aus, dass die politische und kulturelle Autonomie der Zivilisationen eine notwendige Bedingung für das authentische Dasein der Menschen sei. Dabei nehme die Schaffung einer eurasischen Zivilisation eine besondere Rolle ein. Das russische Volk sei schicksalhaft in einen dialektischen Kampf mit dem Westen verwickelt, das zeige seine Geschichte. Darum sei es auch die Aufgabe Russlands, die Vierte

---

<sup>153</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 147f.

<sup>154</sup> Ebd. S. 148.

<sup>155</sup> Putin, Vladimir (2021): On the Historical Unity of Russians and Ukrainians. In: kremlin.ru: en.kremlin.ru/%2Fevents%2Fpresident%2Fnews%2F66181&usg=AOvVaw3WaxcrPeh5rqNjLD55C1Ys (abgerufen am 5.10.2022).

Politische Theorie zu entwickeln, denn Russlands Schicksal hänge nach dem Ende des Kommunismus und des Faschismus von dem Ausgang dieses Kampfes gegen den Westen und damit gegen den Liberalismus ab. (Dugin 2013: S. 29f)

Erwähnenswert ist, dass Dugin bei der Frage nach der eurasischen Zivilisation mit zweierlei Maß misst. Er führt aus, dass es verschiedene Formen dieser eurasischen Idee gebe, er aber nicht alle unterstütze. So kritisiert er etwa bestimmte Ausprägungen des türkischen und kasachischen Eurasismus, da sie die eurasische Idee mit Großmachtambitionen ihrer Länder kombinieren würden. Gleichzeitig weist Dugin der russischen Bevölkerung die entscheidende Rolle in der Entstehung einer künftigen Eurasischen Zivilisation zu. Er erklärt, dass es im Eurasismus einen Platz für Mongol:innen, Jüd:innen, Gerorgier:innen und andere Völker gebe, der Eurasismus aber vor allem eine russische Idee sei. Er nennt Russland den Körper einer eurasischen Zivilisation, dem die Gliedmaßen fehlen würden. Kurz: Dugin sieht Russland als zentrale Nation in der eurasischen Zivilisation und kritisiert gleichzeitig den kasachischen und türkischen Eurasismus als nationalistisch.<sup>156</sup>

Hier stellt sich die Frage nach den Absichten des Autors. Warum folgt der Autor zu weiten Teilen der Zivilisationseinteilung Huntingtons und lobt die Religion als wichtigen Faktor der Gesellschaft, weicht aber genau in dem Punkt der Bedeutung von Religion bei der Abgrenzung verschiedener Zivilisationen von Huntington ab? Eine Erklärung könnte sein, dass Dugin die gemeinsame Klammer der eurasischen Zivilisation deshalb in einer allgemeinen Religiosität bzw. Traditionalität und einer gemeinsamen Geschichte als Großraum sucht und nicht in einer spezifisch christlichen, da Russlands selbst bedeutende nicht-christliche Minderheiten hat. Die Eurasien-Erzählung Dugins funktioniert damit auch für innerrussische Angelegenheiten. Sein an das Dasein gebundener Zivilisationsbegriff kommt Russland in regionspolitischen Belangen entgegen. Schließlich ist die Russische Föderation, wie im Kapitel „Dugins Rahmen: Russlands Kränkung“ dargestellt, von einem Expansionsdrang nach außen und einer Zerfallsangst nach innen geprägt.

Für die spezifisch russische Situation wäre die Etablierung der Zivilisation als politisches Subjekt auch im globalpolitischen Diskurs wohl vom Vorteil. Schließlich sieht sich Russland selbst nicht als Nationalstaat und beheimatet eine Vielzahl verschiedener Volksgruppen.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 146ff.

<sup>157</sup> Kynev, Aleksandr (2022): Zerfall des Imperiums? In: osteuropa, 72(4–5), 111-115. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0132>. S. 115.

Damit kommt es dem Zivilisationsbegriff Dugins wohl schon sehr nahe – mit dem Zusatz, dass Russland laut Dugin die Aufgabe habe, den eurasischen Raum zu einen. Doch auch bevor dieses Ziel erreicht wäre, wäre die Annahme der Zivilisation als globalpolitisches Subjekt für Russland strategisch vorteilhaft. Schließlich könnte Russland schon heute für sich in Anspruch nehmen, von sich als Zivilisation zu sprechen und zu handeln.

Das passt auch zu Dugins politischer Praxis. Er sucht die Nähe von Vertretern verschiedener Religionen. So waren bei der Gründung seiner „allrussländischen politisch- gesellschaftlichen Bewegung Evrazija (Eurasien)“ hohe religiöse Repräsentanten nicht-orthodoxer Glaubensgemeinschaften anwesend, etwa der Obermufti des russländischen muslimischen geistlichen Direktorats, Talgat Tadzuddins.<sup>158</sup>

Außerdem liefert Dugin durch die Erzählung einer eurasischen Zivilisation, die seit Jahrhunderten im selben Großraum lebe und durch diese Geografie ein Schicksal teile, ein Narrativ, das eine aktive Außenpolitik Russlands im postsowjetischen Raum und darüber hinaus legitimiert. Damit könnte Dugins Eurasismus jene Lücke füllen, die der Kommunismus seit dem Ende der Sowjetunion hinterlassen hat.

Die Kritik Dugins an den vermeintlichen Großmachtambitionen der kasachischen und vor allem türkischen Eurasisten muss vor dem Hintergrund des zuvor im Kapitel „Dugins Rahmen: Russlands Kränkung“ beschriebenen Soft-Power Instrumentes der „russischen Welt“ betrachtet werden. Russland und die Türkei haben beide durch die Konzepte der „russischen Welt“ bzw. der „türkischen Welt“ teilweise überschneidende Vertretungsansprüche für die Bewohner:innen verschiedener Regionen.<sup>159</sup> So handelt es sich beim Volk der Gagausen um ein turksprachiges Volk, dessen politische Entscheidungsträger:innen aber von einer durch die Sowjetnostalgie gespeisten Vorstellung der Zugehörigkeit zur russischen Welt beeinflusst sind.<sup>160</sup> In der russischen Region Tatarstan ist der kulturelle Einfluss der Türkei ein wesentlicher Faktor der lokalen Identitätsbildung. Auch in Adscharien, einer autonomen Republik in Georgien mit großer muslimischer Minderheits- und russisch-orthodoxer Mehrheitsbevölkerung, treffen die russische und die türkische Welt bzw. die russischen und

---

<sup>158</sup> Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: *Austrian Journal of Political Science*, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>. S. 445.

<sup>159</sup> Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301. S. 453.

<sup>160</sup> Kosienkowski, Marcin (2021): The Russian World as a legitimation strategy outside Russia: the case of Gagauzia. In: *Eurasian Geography and Economics*, 62 (3), 319-346, DOI: 10.1080/15387216.2020.1793682. S. 319f.

türkischen biopolitischen Ambitionen aufeinander.<sup>161</sup> Dugin versucht mit seiner Kritik an den türkischen Großmachtambitionen vermutlich, die türkischen Vertretungsansprüche zu delegitimieren und in seinen Eurasien-Begriff die Konzepte der türkischen und der russischen Welt zu integrieren, wobei die russische dominant bleibt.

Dugin wirkt mit seinem Text aber nicht nur im Diskurs des (Neo-)Eurasismus. Er zielt auch auf innenpolitische und internationale Fragestellungen ab:

Wenn Dugins Argumente akzeptiert werden und die Einhaltung authentischer Werte zur zentralen Aufgabe der Politik wird und die Werte, die sich aus dem Individuum ableiten, keine Rolle mehr spielen, wie es Dugin fordert, hätte dies Auswirkungen auf die Legitimität realpolitischer Handlungen. Dugin schließt aus seinem Subjekt und der Forderung nach Eigentlichkeit des Daseins, dass es ein Recht auf „Freiheit zu aller Subjektivität außer der eines Individuums“ gebe (Dugin 2013: 54). Er fordert statt der individuellen Freiheit eine Daseinsfreiheit, denn die Freiheit des Individuums raube einer Zivilisation ihr Potenzial und verhindere, dass „große Männer große Taten vollbrächten“:

*„Den Menschen, der die Grenzen der Individualität hinter sich lässt, könnten die Elemente des Lebens und das gefährliche Chaos zerdrücken. Er könnte Ordnung herstellen wollen. Dieses Recht steht ihm völlig zu - das Recht des großen Mannes (homo maximus) - ein echter Mann in »Sein und Zeit«.“ (Dugin 2013: 54)*

Auf internationaler bzw. zwischenstaatlicher Ebene würde sich eine Annahme von Dugins Ausführungen wie folgt auswirken: Wenn Dugins neues Subjekt, das Dasein Heideggers, akzeptiert wird, ist es die zentrale Aufgabe der Politik, die Eigentlichkeit des Daseins zu schaffen. (Dugin 2013: 216) Wenn in einem weiteren Schritt Dugins Annahme geteilt wird, dass die „richtige Räumlichkeit“ eine zentrale Voraussetzung für diese Eigentlichkeit ist, dann wären sämtliche Handlungen legitim, die diese Räumlichkeit herstellen. Russland dürfte dann im Namen der Authentizität versuchen, den „eurasischen Raum“ zu vereinen. Nicht nur auf politische Weise, wie mit der Schaffung der Eurasischen Union, sondern auch auf militärische. Alle Handlungen, die als Abkehr von dieser gemeinsamen Zivilisation interpretiert werden könnten, wären ein Vergehen an dem Dasein: Wenn die Ukraine etwa versucht, sich der EU anstelle der Eurasischen Union anzuschließen, würde das, wenn Dugins Argumente akzeptiert

---

<sup>161</sup> Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan. In: Journal of Muslim Minority Affairs, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301. S. 454ff.

werden, eine illegitime Handlung darstellen, da es die Erreichung der Eigentlichkeit des Daseins für die Ukrainer:innen erschwert.

Dugins Ausführungen zeigen Parallelen zu Argumentationsweisen, die in der Debatte rund um den Krieg Russlands gegen die Ukraine vorkommen. So argumentierte der Moskauer Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche Kyrill I., dass es sich bei der Auseinandersetzung um einen Kampf handle, der keine physische, sondern eine metaphysische Bedeutung habe. Die Mehrheit in der Ostukraine würde westliche Werte und deren Manifestationen wie „Gay-Pride-Paraden“ ablehnen, die der Westen der Bevölkerung dieser Region aufdränge. Diese Werte würden aber gegen die Gesetze Gottes verstoßen "und wenn wir Verstöße gegen dieses Gesetz sehen, werden wir niemals diejenigen dulden, die dieses Gesetz zerstören," predigte Kyrill I. in einer Sonntagsmesse.<sup>162</sup> Dugin würde wohl ähnlich argumentieren, nur dass er eine Verletzung authentischer Werte feststellen würde und keinen Verstoß gegen das Gesetz Gottes.

Innenpolitisch könnte Dugins Freiheitsbegriff, der die Abschaffung der individuellen Freiheit zugunsten der Daseinsfreiheit vorsieht, weitgehende Folgen haben. Wenn die politische Elite eines Staates bzw. einer Zivilisation, um in Dugins Rahmen zu bleiben, eine Religion oder bestimmte Lebensentwürfe als unauthentisch bewertet, wären Repressionsmaßnahmen gegen diese Gruppe legitim. Rechte von Minderheiten wie beispielsweise LGBTQIA+-Personen würden mit dem Argument, dass sie der Eigentlichkeit des Daseins der Bevölkerung schaden würden, massiv abgebaut werden können.

Andere Staaten dürften dies, folgt man Dugins Argumenten, auch nicht verurteilen. Schließlich könnten sie die vermeintlich authentische Lebensweise einer anderen Zivilisation gar nicht verstehen. (Dugin 2013: 125/72) Verstöße gegen Menschenrechte könnten mit der spezifischen Lebensweise der jeweiligen Zivilisation und der Erreichung der Eigentlichkeit des Daseins legitimiert werden. Auch so würden ähnlich wie bei Zhao Interventionen in innerstaatliche Angelegenheiten durch Dritte delegitimiert. (Zhao 2020: 33)

Auch der innenpolitische Diskurs würde sich verschieben: Wenn das höchste Ziel der Politik die Eigentlichkeit des Daseins ist und nicht etwa der Wohlstand der Bevölkerung, dann müsste auch die Regierung daran gemessen werden. Identitätspolitische Fragen würden im politischen Raum zu Lasten von sozialen und ökonomischen Fragen mehr Platz einnehmen.

---

<sup>162</sup> Domradio (06.03.2022): „Krieg soll Gläubige vor Gay-Parade schützen“. In: domradio.de: <https://www.domradio.de/artikel/moskaus-patriarch-mit-erklaerung-fuer-krieg-der-ukraine> (abgerufen am 31. Dezember 2022).

Die offensichtlichen Folgen der Annahme der Zivilisationen als Subjekte der Weltpolitik wären die Schwächung der Entität des Staates und ein Einflussverlust bzw. wohl gar die Abschaffung der internationalen Organisationen. Schließlich wären auf internationaler Ebene keine Durchbrüche mehr denkbar, wenn man Dugins Annahme teilt, dass ein interzivilisatorisches Verständnis gar nicht möglich sei (Dugin 2013: 125 / 72) und die Einzelstaaten hätten innerhalb einer Zivilisation wohl weniger politische Kompetenzen.

### **3.1.3 Darstellung der Ergebnisse**

Parallelen zeigen sich zwischen beiden Autoren bei den Einheiten der Sippe und des Daseins. Zhao greift in seiner Theoriebildung auf alte chinesische Denktraditionen und dabei vor allem auf den Konfuzianismus zurück. Darin werde die Sippe als Moral begründende Einheit des chinesischen politischen Denkens definiert. (Zhao 2020: 21f) Das Individuum selbst sei als Ausgangspunkt für moralische Bewertungen nicht geeignet. Die Existenz von Einzelwesen könne man überhaupt nur anhand ihrer Beziehung zu anderen beschreiben. (Zhao 2020: 80). Hier zeigt sich eine interessante Parallele zu dem von Dugin verwendeten Daseinsbegriff Heideggers. Die Existenz des Daseins steht immer in einem Verhältnis zur Welt und anderen Seienden. Die Grundverfassung des Daseins ist laut Heidegger das „In-der-Welt-Sein“.<sup>163</sup> Die kleinste Ebene der politischen und moralischen Bewertung ist in beiden Fällen die Beziehung eines Individuums zu mindestens einem weiteren Individuum. Aus dem Individuum selbst lässt sich für Dugin nichts und für Zhao nur wenig ableiten.

Man kann vermuten, welche Intentionen die beiden Autoren damit verfolgen. Zhao und Dugin kritisieren in ihren Büchern das Konzept der universalen Menschenrechte. Wobei ihre Kritik vor allem auf den universalistischen Anspruch der Menschenrechte abzielt. (Zhao 2020: 27 / Dugin 2013: 45f) Wenn ein Individuum nur durch andere existieren kann und man aus dem Individuum keine moralischen, für alle gültige Ableitungen treffen kann, hat das Individuum auch keinen Wert an sich. Eine derartige Konstruktion erlaubt es die Menschenrechte, die im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte<sup>164</sup> verankert sind, abzulehnen, ist aber in manchen Belangen mit den sozialen Menschenrechten aus den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte<sup>165</sup> vereinbar. Kurz: Das Recht auf körperliche

---

<sup>163</sup> Heidegger, Martin (1927). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer. 2006. §12.

<sup>164</sup> UN General Assembly resolution 2200A (XXI), International Covenant on Civil and Political Rights (16. Dezember 1966) In: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights> (aufgerufen am 29. November 2022).

<sup>165</sup> UN General Assembly resolution 2200A (XXI), International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (16. Dezember 1966) In: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> (aufgerufen am 29. November 2022).

Unversehrtheit, das Recht auf Privateigentum oder Meinungsfreiheit lassen sich in einer Konstruktion, in der das Individuum an sich keine Quelle von Moral sein kann, nicht begründen.

Beide Autoren versuchen mit ihren Subjektdefinitionen auch die Theorie Fukuyamas vom Ende der Geschichte zu delegitimieren und kritisieren ihn auch in anderen Bereichen. (Zhao 2020: 182 / Dugin 2013: 119ff)

Fukuyama denkt Geschichte vom thymotischen Individuum ausgehend. Die Geschichte wird einerseits durch dieses Subjekt geformt, andererseits bestimmt diese Subjektdefinition auch das Ende der Geschichte: Denn die liberale Demokratie würde das thymotische Streben domestizieren. Der Veränderungsprozess des politischen Systems und letztlich auch Kriege würden damit beendet. Aufgrund der Bändigung des Thymos sei die liberale Demokratie die einzige und letzte Regierungsform die aufrechterhalten bleibt.<sup>166</sup>

Diese Auffassung ist mit Zhaos und Dugins Theorien nicht vereinbar, schließlich gelangt man zu gänzlich anderen Ergebnissen, wenn man das Subjekt der Geschichte austauscht.

Das Dasein als Dugins Subjekt müsste eben nicht gebändigt oder domestiziert, sondern befreit werden, damit „große Männer große Taten“ vollbringen könnten. (Dugin 2013: 54)

Ziel seiner Theorie ist die Eigentlichkeit des Daseins zu etablieren (Dugin 2013: 216) und die Schaffung einer Daseinsfreiheit (Dugin 2013: 54). Dieses Ziel würde sich in den meisten Zivilisationen mit der liberalen Demokratie nicht vereinbaren lassen, da die Schaffung einer vollständig nach vermeintlich authentischen Werten lebenden Gesellschaft sich mit der Wahrung von demokratischen Grundrechten vor allem von Minderheiten widersprechen würde.

Auch Zhao attackiert mit der Einführung des Tianxia als Subjekt Fukuyamas Vorstellung einer stringenten Entwicklung der ganzen Welt hin zum Kapitalismus und liberaler Demokratie. Laut Zhao konstruiere sich die Welt gerade als Subjekt. Die Geschichte stehe nicht vor ihrem Ende, stattdessen beginne die Weltgeschichte mit der Subjektwerdung der Welt durch die Globalisierung erst. Die Globalisierung und Technologisierung habe die Welt verbunden, aber auch neue Probleme geschaffen, die ohne ein neues politisches System den Untergang der Welt bedeuteten würden. (Zhao 2020: 224) Anders als Fukuyama sieht Zhao in der liberalen Demokratie des Westens nicht die optimale Regierungsform für die ganze Welt. Zhao möchte darum die geschichtlichen Prozesse nicht zum Erliegen bringen, sondern fordert deren Fortsetzung, aus der eine neue Institution und ein neues politisches Modell hervorgehen müsse

---

<sup>166</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 96f.

(Zhao 2020: 9). Dabei gehe es letztlich um die Abwendung des Weltuntergangs. (Zhao 2020: 226)

Realpolitisch bedeutet die Annahme von Fukuyamas Theorie eine komfortable Situation für den liberalen Westen. Dort wäre laut Fukuyama bereits die beste aller möglichen Regierungsformen erreicht und diese müsse exportiert werden.<sup>167</sup> Genau das greift Zhao an: Laut ihm ist die Welt durch den Status quo bedroht und das liege auch am Westen. Durch die Definition der Welt als Subjekt der Politik kann er die Forderung erheben, ein gänzlich neues System zu schaffen, das im Interesse der Welt liege. (Zhao 2020: 22) Dieser Punkt wird im folgenden Kapitel noch genauer diskutiert. Während Fukuyama also in der liberalen Demokratie bereits eine politische Lösung aller Probleme sieht, fordert Zhao, dass es ein neues politisches System brauche, denn alle bisherigen hätten die Welt in diese missliche Lage gebracht.

Innenpolitisch sind Zhaos und Dugins Subjektdefinitionen geeignet, politische Handlungen der chinesischen bzw. russischen Regierung zu legitimieren. Zhaos Theorien unterfüttern argumentativ die Forderung der KPCh nach einer „harmonischen Gesellschaft“. Dugin unterstützt das Narrativ der russischen Welt argumentativ und seine Theorie ermöglicht es, die verschiedenen Volksgruppen Russlands stärker an die Föderation zu binden.

Uneinig sind sich Zhao und Dugin in der Bewertung der Thesen Huntingtons. Dugin versucht nicht Huntingtons Argumente zu attackieren, sondern stimmt ihm teilweise zu: Es gebe einen Konflikt zwischen den Zivilisationen und so wie Huntington annimmt, dass sich eine Front gegen den Westen formieren würde, so fordert Dugin eben die Errichtung dieses antiwestlichen Bündnisses. (Dugin 2013: 87) Auch dieser Aspekt wird im nächsten Kapitel näher beschrieben.

Zhao hingegen würde Huntingtons Annahme negieren, dass sich verschiedene Zivilisationen zwingend in Konflikten miteinander befinden. Er pocht auf die Möglichkeit und vor allem Notwendigkeit einer kooperierenden Welt, um den Weltuntergang zu verhindern (Zhao 2020: 226) und definiert darum das Tianxia als Subjekt seiner Theorie. (Zhao 2020: 15)

---

<sup>167</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 371.

### 3.2 Vergleich der Weltordnungskonzepte

Nach der Analyse der Subjekte der beiden politischen Theorien wurde festgestellt, dass sich aus beiden Subjekten bestimmte Weltordnungskonzepte ableiten. Es folgt nun eine genauere Betrachtung dieser Konzepte. Um diese zu kontextualisieren, werden kurz die globalpolitischen Ansätze Fukuyamas und Huntingtons wiederholt:

Fukuyama definiert die Weltgeschichte als Geschichte des Thymos. Das nach Anerkennung strebende Individuum formte durch seine Taten Geschichte. Diese großen Taten würden in der liberalen Demokratie ihr Ende haben, denn der thymotische Mensch würde durch die demokratischen Institutionen und Checks and Balances domestiziert werden.<sup>168</sup> Durch den Kapitalismus würde der thymotische Mensch durch den modernen Bourgeois ersetzt werden, der nicht mehr nach Ruhm, sondern nach Gewinn streben würde.<sup>169</sup> Darum wären liberale Demokratien mit kapitalistischen Marktwirtschaften deutlich friedlicher als andere Systeme und alle Staaten würden in ihren geschichtlichen Prozess zu dem Punkt kommen, an dem sie eine Systemkombination aus Kapitalismus und liberaler Demokratie annehmen würden.

Bis dieser Punkt erreicht sei, gebe es aber eine posthistorische und eine historische Welt. Eine Welt aus liberalen Demokratien, die das Ende der Geschichte bereits erreicht hätten und eine Welt von Staaten mit anderen Systemen, die diesen Entwicklungsprozess erst noch vollziehen müssten. In diesem Zustand der Zweiteilung der Welt sei es legitim, dass die posthistorische Welt den Frieden befördere, indem sie die Systemtransformation der historischen Welt vorantreibe.<sup>170</sup>

Daraus leitet Fukuyama die Aufgabe der liberalen Demokratien ab, ihr System zu exportieren.<sup>171</sup> Diese Konstruktion ist interessant, da sie bestimmte politische Praktiken argumentativ unterstützt. Akzeptiert man Fukuyamas Argumente, bekommt die liberale Demokratie eine besondere Art der Legitimität zugesprochen: Sie ist nicht nur ein gültiges Regierungssystem unter vielen, sondern auch das letzte, das in Zukunft noch existieren wird. Folglich ist jeder nicht-liberal-demokratische Staat weniger weit entwickelt und muss, der Logik der Geschichte folgend, sein Regierungssystem noch wechseln. Andere Regierungsformen könnten also höchstens befristet legitim sein. Die liberale Demokratie wäre, folgt man Fukuyamas Argumenten, hingegen endgültig legitim. Politische Aktionen gegen nicht-liberale Regierungen, wie beispielsweise ein Putsch, könnten deutlich leichter begründet

---

<sup>168</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 261.

<sup>169</sup> Ebd. S. 263.

<sup>170</sup> Ebd. S. 374.

<sup>171</sup> Ebd. S. 371ff.

werden als Handlungen, die gegen Regierungen liberaler Staaten gerichtet sind. Fukuyama plädiert in diesem Zusammenhang auch für eine aktive Außenpolitik der USA und versucht dies damit zu rechtfertigen, dass sie den Menschenrechten und dem Frieden dienen würde:

*„Die Unterschiede zwischen demokratischen und nichtdemokratischen Staaten sowie die Möglichkeit eines allgemeineren historischen Prozesses, der zur Verbreitung der liberalen Demokratie in der ganzen Welt führt, legen nahe, daß der traditionelle Moralismus der amerikanischen Außenpolitik, der sich in dem Interesse an Menschenrechtsfragen und »demokratischen Werten« äußert, durchaus berechtigt ist.“<sup>172</sup>*

Ob die Annahmen Fukuyamas stimmen, kann bezweifelt werden. Sie folgen derselben Struktur wie schon eine Fehlannahme vor dem 1. Weltkrieg. Damals ging man in Europa davon aus, dass europäische Nationen zivilisatorisch weiterentwickelt seien als andere Staaten dieser Welt. Ein Krieg zwischen diesen kultivierten Völkern, schon gar kein so brutaler wie der 1. Weltkrieg, war für viele unvorstellbar. Man ging ähnlich wie Fukuyama davon aus, dass militärische Konflikte auf „entwickelte“ und weniger weit „entwickelte“ Nationen beschränkt bleiben würden, wie Sigmund Freud in seiner Schrift „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ ausführt.<sup>173</sup>

Huntington hingegen schlägt kein System für alle Staaten der Welt vor. Er entwirft auch keine Weltordnung in dem Sinne, dass ein politisches System konzipiert wird, das die Beziehungen zwischen globalen Akteuren regeln würde. Bei Huntington befinden wir uns auf internationaler Ebene in einem Urzustand. Ein Urzustand zwischen Staaten und Zivilisationen. Er gibt der westlichen Zivilisation Handlungsempfehlungen für diese regellose Welt,<sup>174</sup> anstatt Auswege aus dieser Situation aufzuzeigen. Laut ihm würden sich künftige Konflikte auf zivilisatorischer Ebene entfalten und sich ein Bündnis gegen den Westen abzeichnen.<sup>175</sup> Die westlichen Staaten müssten sich also schlicht gegen die anderen Zivilisationen verteidigen. Die Durchsetzung ihrer Interessen wäre also aufgrund dieses Kamp fzustandes legitim. Die von Huntington vorgeschlagenen Maßnahmen zur Durchsetzung von westlichen Interessen sind einerseits militärischer Natur, umfassen aber auch die Verwendung von internationalen Institutionen als Werkzeug zur Durchsetzung von Interessen. Wohl auch deshalb schlägt Huntington die Stärkung dieser Institutionen vor.<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 375.

<sup>173</sup> Freud, Sigmund (1924): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Project Gutenberg. S. 4f.

<sup>174</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 38f.

<sup>175</sup> Ebd. S. 41.

<sup>176</sup> Ebd. S. 38.

Fukuyama und Huntington liefern mit ihren Theorien Legitimationserzählungen für bestimmte politische Praktiken. Auf den folgenden Seiten wird nun gefragt, wie Zhao und Dugin versuchen, diese Praktiken zu delegitimieren und welche Praktiken sie ihrerseits argumentativ unterstützen.

### 3.2.1 Zhaos Weltordnungskonzept

*„Erst wenn sämtliche Gebiete der Welt Teil des Tianxia geworden sind, sich alle Menschen in einem Zustand der Kompatibilität und Koexistentialität befinden, wird die Welt zum Tianxia.“ (Zhao 2020: 71)*

Die Implikationen von Zhaos Theorie könnten bei einer Annahme ähnliche Konsequenzen haben, wie die Theorien von Denkern wie Palazzo, Bacon und Botero im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Michele Foucault erläutert anhand der genannten Autoren in seiner Theorie über die Entwicklung der Staatsräson, dass es im 17. Jahrhundert zu einer Ablösung des Pastorats als Regierungstechnik gekommen sei. Grund sei die Herausbildung der Staatsräson gewesen.<sup>177</sup> Die Entwicklung der Staatsräson bedeutete die Bevorzugung des Interesses des Staates vor den Interessen der Bevölkerung bzw. auch vor den Interessen des Herrschers. Auch das Zielobjekt der Politik änderte sich: Während das Ziel der königlichen Regierung zuvor darin bestand, den Menschen näher an Gott heranzuführen, lag es mit der Staatsräson nun nicht mehr in einer (religiösen) Externalität, sondern im Staat selbst.<sup>178</sup> Die Entwicklung der Staatsräson hat also zu einer bestimmten Regierungskunst, die auf das Interesse des Staates abzielte, geführt.

Bei Zhao scheint sich dieser Prozess ähnlich zu entfalten: Durch die Globalisierung tauche laut ihm die Welt erstmals als politische Kategorie auf. Die verschiedenen Existenzen seien durch komplexe Beziehungen quer über den Globus miteinander verknüpft. (Zhao 2020: 33) Was an irgendeinem Ort auf der Welt geschehe, könne also grundsätzlich alle betreffen. Darum müsse die Welt als Subjekt der Politik definiert werden, nur so sei es möglich, ein Weltinteresse zu bestimmen. Von diesem Weltinteresse ausgehend könne eine Weltpolitik entwickelt werden, die diesem Interesse diene. In der Natur dieses Subjektes liege es, dass das System, welches in seinem Interesse arbeitet, auf die gesamte Welt bezogen sein muss. Dieses Interesse und damit auch das Ziel der Weltpolitik wäre laut Zhao erfüllt, wenn eine Ordnung der maximalen Kooperation und der minimalen Konflikte etabliert werden könnte. (Zhao 2020: 70) Die

---

<sup>177</sup> Foucault, Michel; Brede-Konsermann, Claudia (Übersetzerin) Schröder, Jürgen (Übersetzer) (2019 [2006]): Michel Foucault. Sicherheit. Territorium. Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 377.

<sup>178</sup> Ebd. S. 273.

Definition eines Weltinteresses und deren Annahme im politischen Diskurs könnte ähnlich weitreichende Folgen wie die Entstehung der Staatsräson haben. Zhao versucht ein System zu entwickeln, das diesem Weltinteresse gerecht wird. Als Vorbild dient ihm das Tianxia-System der chinesischen Zhou-Dynastie. (Zhao 2020: 50)

Zum ersten Mal wurde das Tianxia-Konzept einem breiten, internationalen Publikum durch den Film „Hero“ präsentiert. Der Film des chinesischen Regisseurs Zhang Yimou spielt in der „Zeit der streitenden Reiche“. Es ist die Zeit nach dem Zerfall der Zhou Dynastie. Das Reich ist in verschiedene Fürstentümer zersplittert und der König von Qin versucht gewaltsam das Reich zu einen. Ein Attentäter möchte diese Reichseinigung verhindern und plant die Ermordung des Königs. Um in die Nähe des Königs zu gelangen, gibt er an, die drei meistgesuchten Attentäter, die auf Todeslisten des Herrschers standen, getötet zu haben. Der König lässt ihn als Belohnung tatsächlich bis zu zehn Schritte an ihn heran. Während der Attentäter dem König von seiner angeblichen Heldentat erzählt, erfährt die Zuseherin, dass es sich bei den Morden an den Attentätern um abgemachte Scheintötungen handelte und einer der gesuchten Attentäter sich weigerte zu kooperieren. Dieser Attentäter erklärt, die Seiten gewechselt zu haben und die Herrschaft des Königs über „alles unter dem Himmel“, also das Tianxia, zu unterstützen, da es das Beste für die gesamte Welt sei. In der Diskussion mit dem Herrscher gelangt schließlich auch der Attentäter als Held des Films zu dieser Einsicht: Der König müsse leben, um seine himmlische Mission zu erfüllen, alle Staaten unter seiner Herrschaft zu vereinen.<sup>179</sup>

Der Film mag auf europäische Zuseher:innen befremdlich wirken: Es wird beispielsweise gezeigt, wie ein übermächtiges Heer des Königs eine abtrünnige Stadt attackiert. Der König lässt mit tausenden Bogenschützen auf die Stadt schießen. Die Rezipient:innen sehen, wie Schüler:innen einer Kaligraphie-Schule von den Pfeilen durchbohrt werden. In anderen Filmen werden derartige Verbrechen gezeigt, um die Sympathien des Publikums für den Rebellen zu verstärken. Die Rechtmäßigkeit der Mission des Attentäters, den Tyrannen zu stürzen, würde durch diese Bilder untermauert werden. Nicht so bei Hero: Der Film endet mit der Kapitulation des Attentäters, der letztlich einsieht, dass es das Beste für alle ist, wenn der König über „alles unter dem Himmel“ herrscht. Der Nutzen aus dieser Herrschaft rechtfertigt die brutalen Methoden, durch die sie errichtet wurde.

Hero zeigt beispielhaft die besondere Art der Legitimität des Tianxia-Systems. Die Herrschaft des Königs über alle anderen Staaten wurde von dem Attentäter als legitim angesehen, weil sie

---

<sup>179</sup> Zhang Yimou (Regisseur); Bill Kong; Zhang Yimou (Produzenten) (2002): „Hero“: Honkong/China: China Film Co-Production Corporation.

den größten Nutzen für alle bringen würde. Nicht etwa, weil man sich auf ein Ahnenerbe berufen konnte. Auch Zhao beschreibt dieses Legitimitätsprinzip in seinem Buch. Die Zhou-Dynastie hätte laut Zhao das Konzept des „Mandates des Himmels“ zur Legitimierung ihrer Herrschaft entwickelt. Die Zhou lösten die Yin-Shang-Dynastie ab, die ihr „göttliches Mandat“ davon ableiteten, das erwählte Volk zu sein. Sie hätte ihre Herrschaft geerbt und um das göttliche Mandat zu behalten, mussten die Yin-Shang ihre Ahnen im Jenseits mit Opfern zufriedenstellen. (Zhao 2020: 89) Der Sieg des Zhou-Fürsten über die Shang hätte damals bewiesen, dass dieses Mandat nicht exklusiv an eine Volksgruppe gebunden war. Die Legitimität einer Herrschaft konnte aber auch nicht als zufällige Gegebenheit betrachtet werden. Es brauchte eine Erklärung für die Legitimität. Die Zhou argumentierten laut Zhao, dass das Dao des Himmels, darunter könnte man eine Kraft verstehen, die die natürliche Ordnung der Welt bestimmt, ihnen das Mandat für die Herrschaft über das Tianxia erteilte. Die Zhou begründeten ihre Herrschaft also damit, dass sie eine Ordnung etablieren, die dem Willen des Dao des Himmels entspreche. Der Fürst war erfolgreich in seinem Krieg, weil es das Dao so wollte und darum sei er als Herrscher legitim. Das bedeutete aber auch, dass dieses Mandat jederzeit wieder verloren gehen konnte, falls die Herrschaft nicht mehr dem Willen des Dao entsprechen würde. Die Legitimität durch das Dao war flexibel und nicht an eine Dynastie gebunden. Um die Übereinstimmung der Herrschaft mit dem Dao des Himmels festzulegen, wurde die Tugendhaftigkeit der Herrschaft als Messgröße etabliert (Zhao 2020: 86). Tugendhaft war wiederum alles, was „der Volksseele entsprach“, leitet Zhao aus Dokumenten der Zhou-Zeit ab. Zusammenfassend schließt Zhao, dass die Volksseele dem zustimme, was Nutzen schaffe. Herrschaft wurde also als legitim angesehen, wenn sie den Nutzen des Volkes mehrte. (Zhao 2020: 92f)

Aus dem Konzept der Volksseele leitet Zhao drei Prinzipien der Legitimität ab:

1. Am wichtigsten wäre dem Volk materieller Nutzen und die Erfüllung von existenziellen Bedürfnissen. Die Befriedigung dieser Interessen wäre laut Zhao eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für legitime Herrschaft. (Zhao 2020: 94)
2. Ob die Volksseele die Herrschaft unterstützt oder ablehnt, sehe man an der Bereitschaft des Volkes, der Herrschaft zu folgen oder sich ihr zu widersetzen. Zhao nennt das eine „Abstimmung mit den Füßen“. Diese Form der Willensbekundung des Volkes sei laut Konfuzius und anderen Denkern der Zhou Zeit der Demokratie, die bedeuten würde, den „schwankenden Stimmungen der Menge zu gehorchen“, überlegen. (Zhao 2020: 94f)

3. So wie die Unterstützung einer Herrschaft durch das Volk der Beweis einer legitimen Herrschaft sei, könne die Ablehnung durch die Volksseele die Legitimationsquelle von Revolutionen sein. (Zhao 2020: 94)

Insgesamt sehe man, dass politische Legitimität in China vor allem politökonomisch war. Tugendhaft und damit legitim sei jene Herrschaft gewesen, die den Nutzen innerhalb des Tianxia mehrte und deshalb vom Volk geduldet wurde. Diese Denkweise habe für lange Zeit das chinesische Verständnis guter Politik geprägt, argumentiert Zhao. (Zhao 2020: 94)

Da zuvor die Grundzüge der Legitimität des Tianxia-Systems dargestellt wurden, auf die sich Zhao in seinem Weltordnungskonzept beruft, werden nun die theoretischen Grundlagen dieses Herrschaftssystems nachgezeichnet, um dann in einem weiteren Schritt die politische Praxis und die Institutionen des Tianxia-Systems darzustellen.

Zentral war laut Zhao bei der Entstehung dieses Regierungssystems das Konzept des „Dao des Himmels“. Darunter kann man eine natürliche Ordnung der Welt verstehen. Diese natürliche Ordnung sei transzendental und apriorisch. Das Dao des Himmels Sorge dafür, dass sich die im permanenten Wandel befindliche Natur selbst im Gleichgewicht halten könne. (Zhao 2020 228f) Das Dao des Himmels als natürliche Ordnung umfasse die ganze Welt. Das zentrale Kriterium, das das Tianxia-System erfüllen müsse, sei deshalb eine menschliche Ordnung (ein Dao des Menschen) zu schaffen, die im Einklang mit dem Dao des Himmels funktioniere. Das Dao des Menschen sei nur als Bestandteil des Daos des Himmels denkbar. Konkret bedeute dies laut Zhao, dass die Natur die Grenze der Freiheit des Menschen bilde. Handelt der Mensch gegen diesen Willen des Himmels, könne es zu einer Störung des Gleichgewichts kommen, deren Folgen schwer abschätzbar seien und im schlimmsten Fall die gesamte Menschheit auslöschen könnten. Ein weiteres Grundprinzip des Tianxia-Systems sei es deshalb, dass das Tianxia eine Ordnung sein müsse, die gewährleiste, dass die Menschen nicht gegen das Dao des Himmels verstoßen würden. Deshalb müsse das Dao des Menschen bzw. das Tianxia als dessen politische Struktur auch die gesamte Menschheit umfassen. Diese Ordnung soll etwa verhindern, dass Risiken eingegangen werden, deren Konsequenzen nicht abschätzbar wären. Zhao nennt als aktuelle Herausforderung etwa Risiken von technologischen Entwicklungen. (Zhao 2020: 229)

Zhao fährt fort, indem er die Schöpfung als Werk der Natur und damit des Daos definiert. Daraus lasse sich der Wille des Daos ableiten: Aller Existenz müsse das Weiterexistieren ermöglicht werden. (Zhao 2020: 229) Die zentrale Voraussetzung für das Weiterexistieren aller Existenzen ist laut Zhao die Ermöglichung von Koexistenz. Das zu errichtende Tianxia müsse

deshalb ein System der friedlichen Koexistenz sein. Dieses Ziel der friedlichen Koexistenz der Menschen sei nur erreichbar durch die Errichtung einer „Welt ohne Außen“ (Zhao 2020: 230). Das Tianxia-System müsse die ganze Welt inkludieren, denn nur wenn die gesamte Welt an diesem System teilnehme, sei die Voraussetzung für ewigen Frieden und Sicherheit geschaffen. Das Tianxia-System müsse zu einem „Schutzsystem der Welt“ werden. (Zhao 2020: 230)

Zhao definiert daraufhin zwei Grundsätze des antiken Tianxia, aus denen er mehrere untergeordnete Prinzipien ableitet, die für das Funktionieren dieses Systems unerlässlich gewesen seien und auch heute Aktualität besäßen. Dabei handelt es sich um die relationale Rationalität und den kompatiblen Universalismus.

**Relationale Rationalität:** Konkret meint Zhao damit, dass alle Teilnehmer:innen des Systems nach folgender Maxime handeln müssten: Das Risiko, mit den eigenen Handlungen jemand anderem zu schaden, müsse stets minimiert werden. Die Minimierung des Risikos der gegenseitigen Schädigung müsse bei allen (zwischenstaatlichen) Beziehungen vor die Maximierung des eigenen Nutzens gestellt werden. (Zhao 2020: 230f) Die Minimierung des Risikos der gegenseitigen Schädigung wird von Zhao als negatives Rationalitätsprinzip bezeichnet. Das positive Rationalitätsprinzip stellt sich in Zhaos Theorie hingegen wie folgt dar: Die Maximierung des wechselseitigen Nutzens müsse der Maximierung des persönlichen Nutzens vorgezogen werden. (Zhao 2020: 231)

Aus dem Grundsatz der Maximierung des wechselseitigen Nutzens leitet Zhao das konfuzianische Optimum ab. Das konfuzianische Optimum besteht wiederum aus einem passiven und einem aktiven Teil. Der passive Teil sei in fast allen Kulturen bekannt, im Christentum werde er als goldene Regel bezeichnet: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu“. Der aktive Teil des konfuzianischen Optimums hingegen sieht symmetrische Beziehungen zwischen der Nutzenentwicklung vor: Jedes Mal, wenn X einen Nachteil erleidet, müsse auch Y einen Nachteil erleiden. Wenn X einen Vorteil hat, müsse auch Y davon einen Vorteil haben und umgekehrt. Nur so hätte jedes Mitglied der Tianxia ein Interesse am Fortkommen der anderen Mitglieder. Wenn zwei Staaten etwa einen Vorteil durch eine Handlung erzielen würden, dies aber zum Schaden eines dritten Staates geschehen würde, würde dies den Regeln des Tianxia widersprechen. So ein System führe zu einer langfristigen und für beide vorteilhaften Koexistenz, argumentiert Zhao. (Zhao 2020: S. 231)

Ergänzend zum konfuzianischen Optimum nennt Zhao die „Kompensation von Verlusten“ und die „gegenseitige Rettung“ als Bestandteile der relationalen Rationalität. Bei der Kompensation von Verlusten handelt es um das „Prinzip der Regelung des natürlichen Gleichgewichts“, das

Laozi formuliert haben soll. Zhao beschreibt es als partiell deckungsgleich mit dem Differenzprinzip von Rawls: Jede Ungleichheit müsse den am wenigsten Begünstigten in der Gesellschaft am meisten nutzen. (Zhao 2020: 232) Zhao lässt aber aus, dass Rawls das Differenzprinzip als zweites Teilprinzip des zweiten seiner Gerechtigkeitsprinzipien entworfen hat. Das Differenzprinzip wird laut Rawls nämlich erst schlagend, wenn die vorgelagerten Prinzipien erfüllt sind: Zuerst müsse ein adäquates System gleicher Grundfreiheiten garantiert werden, das mit einem System von gleichen Freiheiten für alle vereinbar wäre. Dann müssten alle Ungleichheiten an Ämter und Positionen geknüpft werden, die allen unter fairen Bedingungen offenstehen müssten und erst dann kommt das Differenzprinzip zur Anwendung.<sup>180</sup> Bei Zhao gilt das Differenzprinzip hingegen ohne Voraussetzung. (Zhao 2020: 232)

Auf einen anderen Unterschied zwischen dem rawlsschen Differenzprinzip und der Kompensation von Verlusten macht Zhao selbst aufmerksam: So gründe sich Rawls Prinzip auf die Gleichheit und Laozis Prinzip basiere auf dem Gleichgewicht. Dieses Gleichgewichtsprinzip besage, dass alles in einem System nur fortexistieren könne, wenn sich das System in Gleichgewicht befände. So könne ein großer Nutzengewinn für einen Einzelnen, ohne dass es zu einem Schaden für einen anderen komme, zum Untergang des Gesamtsystems führen. Starke Teilnehmer:innen eines Systems müssten ihren eigenen Nutzen deshalb fallweise reduzieren, um das Gleichgewicht zu sichern und so das System und ihre eigene Fortexistenz zu gewährleisten (Zhao 2020: 232)

Als „Grundsatz der gegenseitigen Rettung“, dem letzten Teilprinzip der relationalen Rationalität, definiert Zhao das gegenseitige zu Hilfe eilen zwischen Menschen oder Staaten, ohne das Stellen von Bedingungen. (Zhao 2020: 233)

Neben diesen Prinzipien der relationalen Rationalität führt Zhao den „**kompatiblen Universalismus**“ als Grundsatz des Tianxia-Systems ein. Anders als der westliche Universalismus suche dieser kompatible Universalismus die Basis seiner universellen Werte nicht im Individuum, sondern in der Beziehung zwischen Individuen und den daraus entstehenden Gerechtigkeitsempfindungen, die vor allem ökonomischer Natur seien. Zhao argumentiert, dass universelle Werte nicht auf alle Individuen angewendet werden müssten, sondern auf alle Beziehung zwischen Individuen. Der Schlüssel zum Universalismus sei daher Symmetrie: Werte, die durch symmetrische Beziehungen definiert werden würden, seien

---

<sup>180</sup> Rawls, John (2006): Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf. Berlin: Suhrkamp Verlag. S. 81.

universell, da sie jede:r Teilnehmer:in akzeptieren könnte. Er nennt dabei erneut die „goldene Regel“ als Beispiel, das sich in so gut wie allen Kulturen finde. (Zhao 2020: 234)

Wie aber müsste laut Zhao ein System konkret ausgestaltet sein, das diese Grundprinzipien garantieren kann?

Zum einen fordert Zhao eine Kompetenzteilung zwischen dem Tianxia und den Mitgliedsstaaten, wie im Kapitel „Zhao Tingyang: Alles unter dem Himmel“ beschrieben wurde. Diese Aufteilung sieht vor, dass die Staaten erhalten bleiben und auch eine staatliche Souveränität genießen. Diese Souveränität solle aber der Weltsouveränität untergeordnet sein. Innenpolitische Angelegenheiten würden weiterhin auf staatlicher Ebene gelöst werden. Das Verhalten der Staaten nach Außen soll hingegen durch die Weltsouveränität bewertet und geschlichtet werden. Äußere Angelegenheiten der Staaten wären also der Weltsouveränität unterworfen, innere Angelegenheiten der Staatssouveränität. Sobald eine Angelegenheit aber das kollektive Schicksal der Menschheit beeinflussen könnte, soll sie in den Zuständigkeitsbereich der Weltsouveränität fallen und müsse auf der Ebene des Tianxia bearbeitet werden. (Zhao 2020: 32f)

Auch wenn es darum geht, die Beziehungen zwischen den Staaten und dem Tianxia und die jeweiligen Zuständigkeitsbereiche genauer zu definieren, orientiert sich Zhao am System der Zhou-Dynastie, ohne dass er erklärt, inwieweit es an die aktuellen Gegebenheiten angepasst werden sollte. Das Zhou-System zeichne sich dadurch aus, dass es mit dem Himmelssohn, also dem Herrscher über das gesamte Tianxia, eine Instanz gegeben habe, die das Interesse des Tianxia wahrte. Zhao beschreibt die Aufteilung der Kompetenzen zwischen dem Himmelssohn und den teilnehmenden Staaten des Tianxia-Systems wie folgt:

1. Das gesamte Gebiet der Tianxia sei im Besitz des Himmelssohns gewesen. Er hätte aber nur sein Kerngebiet, das sogenannte Kronland, unmittelbar verwaltet. Ebenso sei die Verwaltung von Ressourcen, die für die gesamte Tianxia bedeutsam waren, wie Gebirge und Flüsse, in seine Kompetenz gefallen.
2. Die Vasallen hatten nur das Nutzungsrecht an ihrem Land, der Himmelssohn blieb Eigentümer.
3. Das Kronland habe für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung sorgen müssen und hätte auch die Kosten dafür getragen. Die Vasallenstaaten hätten sich im Gegenzug in Form von Tributzahlungen und Frondiensten daran beteiligen müssen.

4. Die größte Streitmacht sei im Besitz des Kronlandes gewesen. Die maximale militärische Stärke des Kronlandes und der Vasallenstaaten sei aber reguliert worden. So habe die Streitmacht des Kronlandes sechs Armeen umfassen dürfen (60.000 bis 75.000 Soldaten), große Vasallenstaaten hätten hingegen ein Recht auf drei Armeen, mittlere auf zwei und kleine auf eine Armee gehabt. Damit sollte ein Gleichgewicht der Kräfte entstehen und es ermöglichen, das Kronland zu stürzen, wenn es den Weg des Daos des Himmels verließ. (Zhao 2020: 68f)

Zentral für die Errichtung der neuen Weltordnung wäre also die Schaffung einer überstaatlichen Instanz, die mit dem Recht ausgestattet ist, in die Politik der teilnehmenden Staaten einzugreifen, wenn diese überstaatliche Wirkung hätte. Außerdem müssten alle Staaten zur Finanzierung der Aufrechterhaltung dieser Ordnung beitragen und es müsste eine (militärische) Machtbalance etabliert werden, die Widerstand gegen tyrannische Herrschaft ermöglicht, es aber gleichzeitig einzelnen Staaten erschwert, ihre eigenen Interessen zu verfolgen.

Zum Kronland, das die Rolle des „Moderators des Tianxia“ einnehme, könne laut Zhao jeder Staat werden. (Zhao 2020: 75) Dieser Status würde sich an der Logik des „Mandates des Himmels“ orientieren müssen: Das Kronland müsse also eine Ordnung aufrechterhalten, die Nutzenzugewinne nach den Prinzipien der relationalen Rationalität gewährleistet und die zwischenstaatlichen Beziehungen nach dem Prinzip des kompatiblen Universalismus organisiert.

Obwohl Zhao keine exakte Weltordnung beschreibt, sondern sich damit begnügt, das System der Zhou-Dynastie als Vorbildsystem zu beschreiben, kann man doch Anhaltspunkte finden, die auf die Intentionen Zhaos schließen lassen:

Würde das Prinzip des Tianxia angewendet werden, das vorsieht die militärische Macht der Teilnehmerstaaten zu begrenzen (Zhao 2020: 69), hätte das durchaus Vorteile für China. China als bevölkerungsreichstes Land der Welt hätte Anspruch auf eine mächtigere Armee als beispielsweise Frankreich oder Großbritannien. Die USA müssten ihre militärischen Kapazitäten wohl zurückfahren oder dürften diese nicht mehr ausbauen. Die Festlegung von militärischer Stärke einzelner Staaten würde den militärischen Wettbewerb reduzieren und China könnte sich mehr auf seine wirtschaftliche Entwicklung konzentrieren.

Auch die Idee der Legitimität durch (ökonomischen) Nutzen würde zu realpolitischen Umwälzungen führen. Die Legitimitätsprinzipien aus der Zhou-Zeit, die Zhao als vorbildhaft für eine künftige Weltordnung diskutiert, korrespondieren mit der aktuellen Politik der Kommunistischen Partei Chinas. Immerhin hat die KPCh eine halbe Milliarde Menschen aus

der absoluten Armut befreit<sup>181</sup> und das BIP Chinas enorm gesteigert.<sup>182</sup> Gleichzeitig beruft sich Zhao auf das Konzept der „Volksseele“ und schließt sich Denkern an, die die „Abstimmung mit den Füßen“ als deutlicheren Ausdruck dieser „Volksseele“ begreifen als Wahlen, die bedeuten würden, dass die Herrschenden der „schwankenden Stimmungen der Menge“ gehorchen müssten. (Zhao 2020: 95) Diesem Konzept folgend ist die Herrschaft der KPCh also durchaus legitim bzw. sogar vom Volk legitimiert, da sie ökonomischen Fortschritt brachte und keine „Abstimmung mit den Füßen“ gegen sie durchgeführt wurde.

Damit wird auch die Vorstellung Fukuyamas angegriffen, dass die liberale Demokratie letztlich die einzig legitime Herrschaftsform sei, da sie Frieden schaffe und am Ende eines Evolutionsprozesses stehe. Wird Zhaos politökonomischer Legitimitätsbegriff (Zhao 2020: 94) akzeptiert und die spezielle Art der Legitimität der liberalen Demokratie Fukuyamas abgelehnt, wäre das chinesische Regierungsmodell im internationalen Vergleich mindestens genauso legitim, wie etwa das US-amerikanische. Die Staatengemeinschaft müsste auch akzeptieren, wenn sich Nationen für das chinesische Modell als Regierungsform entscheiden würden und nicht für die liberale Demokratie. Die Struktur des Tianxia-Systems würde den von Fukuyama geforderten Export der liberalen Demokratie<sup>183</sup> delegitimieren. Schließlich wären Eingriffe in die innerstaatlichen Angelegenheiten einzelner Teilnehmerstaaten des Tianxia-Systems nur legitim, wenn sie das Schicksal des Gesamtsystems betreffen würden und Regeln wie dem konfuzianischen Optimums entsprächen. (Zhao 2020: 33)

Aus diesem Legitimitätsbegriff würden sich auch noch andere realpolitische Konsequenzen ergeben. Zhao argumentiert hier utilitaristisch: Ein Regime und die Handlungen eines Regimes werden als gut oder schlecht bewertet, je nachdem wie sich der (ökonomische) Nutzen für die Bevölkerung darstellt, (Zhao 2020: 231) nicht etwa an der Einhaltung von demokratischen Prinzipien oder Menschenrechten.

Auch die isolierte Anwendung des Differenzprinzip Rawls ohne die Garantie von Grundfreiheiten für alle Gesellschaftsteilnehmer:innen spiest sich nicht mit der politischen Agenda Chinas. Schließlich argumentiert man im Zusammenhang mit dem Begriff der „globalen Schicksalsgemeinschaft“ dafür, dass erst die Rechte auf Frieden und Entwicklung

---

<sup>181</sup> Staack, Michael (2013): Asiens Aufstieg in der Weltpolitik. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 7.

<sup>182</sup> IMF (2022): Bruttoinlandsprodukt (BIP) in den BRIC-Staaten in jeweiligen Preisen von 1980 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (in Milliarden US-Dollar) [Graph]. In: Statista (19. April 2022): <https://de-statista.com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/248577/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-in-den-bric-staaten/> (abgerufen am 4. Oktober 2022).

<sup>183</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 374.

gewährleistet werden müssten, bevor man über Freiheiten, Menschenrechte und Demokratie diskutieren kann.<sup>184</sup>

Zhao ist im Übrigen nicht der einzige chinesische Autor, der sich auf das Tianxia-System bezieht. In China gebe es eine ganze Strömung von Autoren dieser Denkrichtung des „Neuen Tianxianismus“, beschreibt Tatlov.<sup>185</sup> Das könnte auch dadurch begünstigt werden, dass das Tianxia-Konzept weitgehende Überschneidungen mit der außenpolitischen Doktrin der „globalen Schicksalsgemeinschaft“ vorweist. So sind sich Zhao (Zhao 2020: 216) und die chinesische Regierung<sup>186</sup> etwa darin einig, dass durch die Globalisierung das Schicksal der gesamten Menschheit miteinander verknüpft sei.

### 3.2.2 Dugins Weltordnungskonzept

*Die westliche Grenze der eurasischen Zivilisation reicht etwas weiter nach Osten als die westliche Grenze der Ukraine, was diesen neugeschaffenen Staat a fortiori fragil und nicht lebensfähig macht.*“ (Dugin 2013: 128)

Wie bereits im Kapitel „Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte“ beschrieben, ist die Etablierung einer bestimmten Weltordnung für Dugin die Voraussetzung, um die Eigentlichkeit des Daseins als höchstes Ziel seiner politischen Theorie zu erreichen. (Dugin 2013: 43) Hier finden wir schon den ersten Unterschied zu Zhao: Während der chinesische Autor argumentiert, dass die Ziel seiner Weltordnung die Erreichung des Weltfriedens und die Sicherung der menschlichen Existenz sind (Zhao 2020: 22), liegt Dugins Ziel in der Eigentlichkeit des Daseins. Dafür ist Frieden zwischen den Subjekten der Weltpolitik keine notwendige Voraussetzung. Wie schon beschrieben, greift Dugin Huntingtons Zivilisationseinteilung auf und nimmt Adaptierungen vor (Dugin 2013: 126f):

Laut Huntington gebe es eine westliche, konfuzianische, japanische, islamische, hinduistische, slawisch-orthodoxe, lateinamerikanische und möglicherweise eine afrikanische Zivilisation.<sup>187</sup> Bei Dugin bestehe hingegen die westliche Zivilisation aus zwei Subzivilisationen: Dem atlantischen Großraum, der sich aus den USA, Kanada, Großbritannien und den laut Dugin russophoben Teilen Osteuropas wie etwa Polen zusammensetze und zum anderen dem alten

---

<sup>184</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 185.

<sup>185</sup> Tatlov, Didi K. (2018): Chinas cosmological communism: a challenge to liberal democracies. In: *MERICs China Monitor*. Juli 2018: <https://meric.org/sites/default/files/2020-05/China%27s%20cosmological%20communism.pdf>. S. 7.

<sup>186</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 183.

<sup>187</sup> Huntington, Samuel P. (1993): *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25.

kontinental europäischen Großraum. Die von Huntington als slawisch-orthodox bezeichnete Zivilisation nennt Dugin eurasische Zivilisation. Er argumentiert dies damit, dass auch nicht-slawische Völker wie die Türk:innen oder die Kaukasier:innen Teil dieser Zivilisation seien. Die möglichen Intentionen hinter dieser Umbenennung wurden im Kapitel „Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte“ diskutiert. Dugin teilt auch die islamische Welt in mehrere Großräume. Nämlich in die arabische Welt, den kontinentalen Islam (Iran, Pakistan, Afghanistan) und das pazifische Verbreitungsgebiet des Islams. Gesondert müsse man wiederum den Islam in Afrika und die islamischen Gemeinden in Europa und Amerika betrachten. Hier ist wiederum interessant, dass Dugin keinen Zweifel an der Zugehörigkeit der mehrheitlich muslimischen russischen Teilrepubliken Dagestan und Tschetschenien zum eurasischen Großraum lässt, die zivilisatorische Zugehörigkeit von muslimischen Bevölkerungsgruppen in anderen Nationen aber sehr wohl diskutiert. Bei der genauen Ausgestaltung der Grenzziehung zwischen japanischer und chinesischer Zivilisation ist sich Dugin hingegen noch nicht sicher. (Dugin 2013: 126f)

Diese Einteilung ist für sein Weltordnungskonzept von immenser Bedeutung. Schließlich verlangt Dugin, dass die genannten Zivilisationen unabhängig voneinander in ihren eigenen politischen Systemen existieren sollen, um dann die Pole einer multipolaren Weltordnung zu bilden. (Dugin 2013: 87)

Dugins Zivilisationseinteilung muss auch vor dem Hintergrund der aktuellen geopolitischen Konflikte diskutiert werden. Er greift mit seinem Zivilisationsbegriff in die politische Debatte ein, indem er folgendes über die zivilisatorische Zugehörigkeit der Ukraine schreibt:

*„Es existieren gar keine Barrieren gegen die Integration der eurasischen Großfläche um Rußland (sic!), denn diese Zonen waren durch viele Jahrhunderte hindurch politisch, kulturell, wirtschaftlich, sozial und psychologisch vereint. Die westliche Grenze der eurasischen Zivilisation reicht etwas weiter nach Osten als die westliche Grenze der Ukraine, was diesen neugeschaffenen Staat a fortiori fragil und nicht lebensfähig macht.“* (Dugin 2013: 128)

Dugin verfasste sein Buch bereits 2012, zwei Jahre vor der Annexion der Krim durch Russland und zehn Jahre vor dem Beginn des Kriegs Russlands gegen die Ukraine. Wie sehr Dugin und andere „Neoeurasisten“ diesen Krieg tatsächlich intellektuell vorbereitet haben, kann man schwer festmachen. Jedenfalls lobt Dugin Putins Außenpolitik immer wieder, wie etwa in einem Interview im November 2022 mit einer Publikation der russischen Universität der Völkerfreundschaft. Dort konstatiert Dugin, dass Putin seiner Meinung nach immer rationaler

werde, seine Entscheidungen historisch gut begründe und das Konzept des Eurasismus in seiner Agenda wichtiger werde.<sup>188</sup>

Ein Hinweis darauf, dass Dugin auch von der Ukraine Bedeutung für die außenpolitische Ausrichtung Russlands in diesem Konflikt zugeschrieben wird, könnte das Attentat auf Darja Dugina, der Tochter Dugins, sein. Dugina fuhr das Auto ihres Vaters, als dieses in die Luft gesprengt wurde. Der US Geheimdienst CIA vermutet Medienberichten zufolge die Ukraine hinter dem Autobomben-Attentat und geht davon aus, dass das eigentliche Ziel Alexander Dugin gewesen sein soll.<sup>189</sup>

Dugins Theorien könnten auch Hinweise darauf geben, in welche Richtung sich die außenpolitische Agenda Russlands in Zukunft weiterentwickeln könnte. Der Autor beschreibt explizit Strategien, die angewendet werden sollten, um die US-amerikanische Vormachtstellung auf internationaler Ebene zu brechen. (Dugin 2013: 87) Auch hier geht er ähnlich wie Huntington vor. Die Ziele der beiden Autoren sind aber völlig konträr. Huntington verfolgt mit seinen Handlungsempfehlungen das Ziel, die westliche Dominanz zu verfestigen.<sup>190</sup> Dugin versucht hingegen mit seinen Vorschlägen genau das Gegenteil zu erreichen: Er kritisiert den Liberalismus und die westliche, durch die USA dominierte Weltordnung scharf und schlägt eine Strategie vor, die die Hegemonie der USA brechen soll. (Dugin 2013: 87)

Der Ausgangspunkt Dugins ist jedoch ein anderer als jener Huntingtons: Dugin akzeptiert zwar die These, dass es verschiedene Zivilisationen mit massiven kulturellen Differenzen gebe, zwischen denen die künftigen Konfliktlinien der Geschichte verlaufen werden. Doch gleichzeitig berücksichtigt er auch Fukuyamas Vorstellung vom Ende der Geschichte. Laut Dugin befinde sich die Welt gerade im Übergang zwischen der Weltordnung des 20. Jahrhunderts und einer neuen kommenden Weltordnung, die in ihrer genauen Ausgestaltung noch gar nicht feststehe. Die derzeitige globalpolitische Situation könne man deshalb nicht als vollendete neue Weltordnung betrachten, sie ist lediglich eine unvollendete Übergangsordnung. Dugin stellt sich die Frage, ob das Ordnungssystem, das aus diesem Prozess hervorgeht, global

---

<sup>188</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 148.

<sup>189</sup> Tagesschau (6.10.2022): US-Geheimdienst vermuten Ukraine hinter Mord. In: tagesschau.de: <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/dugina-us-geheimdienste-101.html>. (abgerufen am 17. November 2022).

<sup>190</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 38.

oder regionalistisch sein werde. Beides sei derzeit möglich, (Dugin 2013: 75f) Dugin lässt keinen Zweifel daran, dass er das regionalistische Szenario begrüßen würde. Er sieht sich damit in Opposition zu den vorherrschenden politischen Strömungen der US-Außenpolitik, denen er allen attestiert, den Ausbau der Vormachtstellung der USA zu verfolgen. Zu diesem Zwecke würden die USA versuchen, andere Akteure zu schwächen, Staaten die Souveränität zu rauben und ihnen „angeblich universelle“ Werte wie die Menschenrechte, die liberale Demokratie, die freie Marktwirtschaft und den Parlamentarismus aufzudrängen. (Dugin 2013: 77f)

Wenn die USA dabei erfolgreich wären, sei es also auch möglich, dass am Ende des Übergangsprozesses der Liberalismus siege und Fukuyamas Vorstellung von Weltordnung implementiert werden würde. Damit akzeptiert Dugin zwar das Weltordnungskonzept Fukuyamas als mögliches Ergebnis dieses Übergangsprozesses, nicht jedoch die Analyse, aus der Fukuyama die Notwendigkeit dieser Ordnung ableitet. Fukuyama sah es als unausweichliches Ergebnis des geschichtlichen Prozesses an, dass letztlich alle Staaten zur Systemkombination aus Liberalismus und Kapitalismus gelangen würden.<sup>191</sup>

Dugin will hingegen genau das verhindern und versucht Fukuyamas Modell zu delegitimieren. Wobei er sich nicht nur auf den Aspekt des weltweiten Liberalismus, der laut ihm die Welt in den Abgrund stürzen werde (Dugin 2013: 212f) konzentriert, sondern sich auch an Fukuyamas hegelianischem Geschichtsbild einer linearen, unumkehrbaren Entwicklung der Geschichte abarbeitet. Dugin geht davon aus, dass vermeintlich geschichtliche Fortschritte rückgängig gemacht werden könnten. Er erklärt sich zum Anhänger einer zyklischen Geschichtsauffassung und erklärt, dass er die Idee eines progressiven historischen Geschichtsverlauf ablehnt. Seine Vierte Politische Theorie verwende aber eine gesellschaftsabhängige Geschichtsauffassung. Jede Kultur habe ihre eigene Art, die Zeit zu organisieren. Auch regressive Zeitauffassungen seien so möglich. Insgesamt gebe es so viele Zeitauffassungen wie Gesellschaften. (Dugin 2013: 70ff)

Das Augment Fukuyamas, dass die posthistorische Welt versuchen müsse die historische Welt in liberale Demokratien zu verwandeln, um damit den vorbestimmten logischen Verlauf der Geschichte zu beschleunigen<sup>192</sup>, würde damit seine Gültigkeit verlieren. Schließlich gebe es keinen stringenten zielgerichteten verlauf der Geschichte. Dieses Argument wird im Kapitel „Vergleich der Kritik am westlichen Denken“ weiter diskutiert.

---

<sup>191</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 11.

<sup>192</sup> Ebd. S. 374.

Parallel zum Geschichtskonzept Fukuyamas kritisiert er auch dessen Ziel einer einheitlichen Kultur und eines einheitlichen politischen Systems für die ganze Welt, das über die Globalisierung übertragen werden würde. Dies würde dazu führen, dass die Staaten und Nationen im „Säurebad der weltweiten Globalisierung“ aufgelöst werden würden. (Dugin 2013: 17) Dieser Gedanke schlage sich auch in verschiedenen politischen Strömungen in den USA nieder: So würden die Neokonservativen in den USA etwa den „American Way of life“ in der ganzen Welt durchsetzen wollen. (Dugin 2013: 160) Andere Unterstützer des Liberalismus würden laut Dugin das Projekt einer Weltregierung verfolgen, das die Vernichtung aller Nationen zum Ziel habe. Um dieses Ziel durchzusetzen, seien etwa auch die Farbrevolutionen von diesen Proponenten geplant worden. (Dugin 2013: 78) Er nennt dabei etwa George Soros als Unterstützer einer derartigen Idee. (Dugin 2013: 77) Mit der Konstruktion von George Soros als Feindbild bedient Dugin eine antisemitische Verschwörungstheorie, die in rechten und rechtsextremen Kreisen weit verbreitet ist, aber mittlerweile auch von politischen Führungsfiguren wie Viktor Orban oder Robert Fico verwendet wird.<sup>193</sup>

Für Dugin ist dieses Projekt einer Weltregierung von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Er bezeichnet die Vision einer weitgehend homogenen, offenen und weltumfassenden Gesellschaft als „phantastisch und utopisch“. (Dugin 2013: 83)

Um die Durchsetzung dieser laut Dugin zum Scheitern verurteilten Weltordnung und anderer Formen der vermeintlichen US-Hegemonie zu verhindern, schlägt er eine Allianz aller Staaten und politischer Akteure vor, die sich gegen die oben beschriebenen Entwicklungen sträuben würden. (Dugin 2013: 87) Er nennt dabei vier Gruppen von Staaten:

1. Jene, die zwar freundschaftliche Beziehungen mit den USA haben möchten und sich auch bis zu einem gewissen Grad an westliche Standards anpassen würden, aber eine Entsouveränisierung ihrer Nationen ablehnen würden. Das wären laut Dugin unter anderem Indien, die Türkei, Brasilien und in manchen Belangen Russland.
2. Staaten, die mit den USA eng kooperieren, aber jede Einmischung in ihr politisches System von außen ablehnen würden. Dugin nennt Saudi-Arabien und Pakistan als Beispiele.
3. Staaten, die zwar mit den USA kooperieren wollen, aber die Eigenarten ihrer Gesellschaft konservieren möchten. Das wären beispielsweise China und gelegentlich Russland.

---

<sup>193</sup> Plenta, Peter (2020): Conspiracy theories as a political instrument: utilization of anti-Soros narratives in Central Europe. In: Contemporary Politics, 26(5), 512-530, DOI: 10.1080/13569775.2020.1781332. S. 512.

4. Staaten, die in völliger Opposition zum Westen stehen und die US-Hegemonie brechen wollen. In diese Kategorie fielen laut Dugin der Iran, Venezuela und Nordkorea. (Dugin 2013: 84f)

Es sei von entscheidender Bedeutung, diese Staaten zum Widerstand gegen den Westen zu bewegen. Was den Staaten, sollten sie sich zum Widerstand gegen den Westen entscheiden, oftmals aber fehlen würde, sei eine gegen den Westen gerichtete Ideologie, mit der sie ihre Politik unterfüttern könnten. Dugin definiert als Quelle derartiger Theorien deshalb eine zweite Kategorie von Bündnispartnern: Politische Akteure, denen zwar die Macht, Ressourcen und Umsetzungsmöglichkeiten für ihre Ideologie fehlen würde, aber die den Willen und die Idee zur Gestaltung der Welt mitbringen würden. (Dugin 2013: 87) Auch hier unterscheidet Dugin verschiedene Gruppen:

- Islamistische Gruppen wie Al-Kaida, die ein weltweites Kalifat nach islamischem Recht errichten möchten.
- Transnationale, neosozialistische Gruppen, die eine Weltrevolution verfolgen, die aus den antiimperialen Befreiungskämpfen verschiedener Länder gegen die USA hervorgehen sollte. Dugin nennt die südamerikanische Linke oder arabische Sozialist:innen als Beispiele.
- Politische Strömungen wie die Eurasische Idee, die eine alternative, auf der Einzigartigkeit der Zivilisationen und Großmächte aufbauende Multipolare Weltordnung errichten wollen würden.

(Dugin 2013: 86f)

Dugin führt aus, dass zwischen diesen „alternativen Bewegungen“ und den oben genannten Nationalstaaten eine deutliche Trennung bestehe. Hofft aber, dass sich diese Kluft zugunsten einer Art antiamerikanischen Front schließen lassen könnte. (Dugin 2013: 87)

Dieses Bündnis muss in Zusammenhang mit dem Vorschlag Dugins betrachtet werden, alle Bewegungen zu einen, die gegen den Liberalismus, die Demokratie und die USA sind (Dugin 2013: 213), der detaillierter im Kapitel „Dugin: Die Vierte Politische Theorie“ beschrieben wurde.

Es ist fraglich, wie nachhaltig die von Dugin vorgeschlagenen Bündnisse sein könnten. So verfolgt die Al-Kaida das Ziel der Errichtung eines weltweiten islamischen Kalifates inklusive

der weltweiten Anwendung der Scharia.<sup>194</sup> Dies würde sich wohl mit den Vorstellungen der neosozialistischen Gruppierungen und Dugins eigenem Weltordnungskonzept einer multipolaren Weltordnung verschiedener unabhängiger Zivilisationen spießen.

Bemerkenswert ist, dass die Staaten, die Dugin als Bündnispartner nennt, sich teilweise in der Vergangenheit tatsächlich an Russland angenähert haben. So hat das NATO-Mitglied Türkei ihre Ölimporte aus Russland massiv erhöht und der russische Atomkonzern Rosatom investierte im Sommer 2022 fünf Milliarden Euro in den Bau eines neuen Atomkraftwerkes. Außerdem soll die Türkei zum Drehkreuz für russische Energieexporte ausgebaut werden.<sup>195</sup>

Auch im UN-Sicherheitsrat zeigen von Dugin genannte Länder wie Indien, Pakistan, China und Nordkorea Solidarität mit Russland oder enthalten sich zumindest bei Abstimmungen über Resolutionen, in denen der Einmarsch Russlands in die Ukraine verurteilt wird.<sup>196</sup>

Zudem wurde der Ausbau der Beziehungen zu Indien, China und Ländern Afrikas, Lateinamerikas und des Nahen Osten und die Errichtung einer multipolaren Welt in die offizielle außenpolitische Doktrin Russlands aufgenommen.<sup>197</sup>

Am Ende dieses antiamerikanischen Kampfes soll, so Dugin, eine multipolare Welt stehen. Ein System der Koexistenz der sich in grundsätzlichen Belangen unterscheidenden Zivilisationen. Diese Koexistenz der Zivilisationen bilde laut Dugin die Basis, um das Ende der Geschichte, also die Durchsetzung liberaler westlicher Werte in der ganzen Welt, zu verhindern. Innerhalb dieser Multipolarität könne es Bündnisse und Konflikte zwischen den Zivilisationen geben, das Entscheidende sei aber, dass die Geschichte weitergehe. (Dugin 2013: 125) Der liberale Universalismus müsse durch das Konzept des regionalen Universalismus ersetzt werden. (Dugin 2013 128) So könne die Eigentlichkeit des Daseins erreicht werden und in jeder Zivilisation würden die Menschen nach den jeweils den Zivilisationen inhärenten Lebenskonzepten existieren. (Dugin 2013: 129)

Um diese Multipolarität zu erreichen, sollten die Staaten innerhalb der verschiedenen von Dugin konstatierten Zivilisationen zusammenwachsen. Dadurch könne sich ein Prozess der

---

<sup>194</sup> Jones, Seth G. (2021): The Evolution of Al-Qiada. In: Sheehan, Michael A.; Marquardt, Erich; Collins, Liam (Hrsg): Routledge Handbook of U.S. Counterterrorism and Irregular Warfare Operations. 41-53. Abingdon, Oxon; New York : Routledge. S. 46.

<sup>195</sup> Drüten, Carolina (19.10.2022): Putins neues Drehkreuz für Europa. In: welt.de: welt.de. <https://www.welt.de/politik/ausland/plus241655887/Tuerkei-Putins-neues-Energie-Drehkreuz-fuer-Europa.html> (abgerufen am 17.11.2022).

<sup>196</sup> UN General Assembly resolution demands end to Russian offensive in Ukraine. (2. März 2022): In: <https://news.un.org/en/story/2022/03/1113152> (abgerufen am 25. November 2022).

<sup>197</sup> Reuters (05.05.2022): Putin approves new foreign policy doctrine based on russian world. In: reuters.com: <https://www.reuters.com/world/putin-approves-new-foreign-policy-doctrine-based-russian-world-2022-09-05/> (abgerufen am 24. November 2022).

regionalen Globalisierung entfalten. Dies würde ermöglichen, dass die Menschen in einer schicksalhaften und vernetzten Sozialdynamik leben, ohne die Nachteile der Globalisierung im Weltmaßstab erleben zu müssen. (Dugin 2013: 125) Dies ist in Dugins Theorie wohl der Zeitpunkt, an dem sich ein regionaler Universalismus (Dugin 2013: 128) bilden könnte, auch wenn er dies nicht explizit erwähnt bzw. den Prozess der Entstehung des regionalen Universalismus nicht beschreibt.

Dugin versucht mit diesem Theoriegebilde die Globalisierung und den westlichen Werteexport zu delegitimieren. Die realpolitischen Konsequenzen einer rein regional gedachten wirtschaftlichen Vernetzung bzw. einer „regionalen Globalisierung“ wie Dugin schreibt, wären weitgehend. Der Handel zwischen postsowjetischen Staaten und China oder auch zwischen Kontinentaleuropa und Afrika müsste eingeschränkt werden: Das hätte nicht abschätzbare wirtschaftliche Folgen und könnte eine Abschottung der russischen Wirtschaft vor dem Welthandel argumentativ unterstützen. Überzivilisatorische Staatenbündnisse wären in Dugins Jargon wohl unauthentisch, dies würde auch etwa die BRICS-Staaten und damit Russland betreffen. Doch hier lässt Dugin eine argumentative Hintertür in seiner Theorie: Schließlich schlägt der Autor vorübergehende Bündnisse vor, um die Hegemonie der USA zu brechen. (Dugin 2013: 125)

In dem Prozess der Bildung von Großräumen müssten sich in einem ersten Schritt die Staaten und Völker der gleichen Zivilisation zusammenschließen. Als Praxisbeispiel eines derartigen Zusammenschlusses nennt Dugin die Europäische Union. Ähnliche Institutionen sollten auch in anderen Zivilisationen geschaffen werden, fordert Dugin. (Dugin 2013: 125) Die EU zeige so Dugin, dass es für die Schaffung von Großräumen und den Übergang von staatlichen zu überstaatlichen Verhältnissen zentral sei, auf zivilisatorischen Gemeinsamkeiten aufzubauen. (Dugin 2013: 126)

Die Schaffung von Zivilisationen als politische Einheiten ist in Dugins Konzept zentral für die Erreichung der Eigentlichkeit des Daseins. Die Zivilisation als politische Einheit würde auch zu mehr kultureller Vielfalt führen und nicht zu weniger. Die Staaten innerhalb dieser Zivilisationen würden sich zwar aneinander annähern, jedoch wäre der Konsolidierungsdruck auf lokale ethnische und religiöse Gruppierungen innerhalb eines Großraums deutlich geringer, als jener, der derzeit von nationalstaatlichen Regierungen ausgeübt werde, argumentiert Dugin. (Dugin 2013: 128)

### 3.2.3 Darstellung der Ergebnisse

Obwohl sich beide Autoren in ihren Analysen der derzeitigen Weltordnung und ihrer Ablehnung davon weitgehend einig sind, unterscheiden sich die von ihnen entwickelten Weltordnungskonzepte doch deutlich.

Während Zhao angibt, die Ziele seiner Theorie seien die Schaffung einer Welt der Kooperation, Koexistenz und des Friedens (Zhao 2020: 26), geht es Dugin mit seiner multipolaren Weltordnung darum, authentisches Dasein zu ermöglichen (Dugin 2013: 216).

Zhao entwirft eine Theorie für eine Welt, die sich ein gemeinsames Schicksal teilt und deshalb kooperieren müsse und geordnet werden müsse. (Zhao 2020: 216) Dugins Weltordnung negiert die Existenz einer gemeinsamen Welt oder eines gemeinsamen Weltverständnisses. Er will keine Ordnung für die ganze Welt, jede Zivilisation habe ihr eigenes Schicksal. (Dugin 2013: 217) Für Dugin ist Weltpolitik der Konflikt zwischen Zivilisationen – für Zhao hingegen die Etablierung und Verwaltung von Kooperation zwischen Staaten.

Auch in der Frage, wie sich Herrschaft legitimiert, sind sich die Autoren nicht einig: Zhao folgt einem politökonomischen Legitimitätsbegriff: Eine Herrschaft entspreche der Volksseele, wenn sie den Nutzen des Volkes mehrt. Wenn das Volk zur Abstimmung mit den Füßen ruft und sich der Herrschaft widersetzt, dann gehe die Legitimität verloren. (Zhao 2020: 94)

Seine Theorie ist auch geeignet, um das Argument Fukuyamas der besonderen Legitimität der liberalen Demokratie und des daraus resultierenden notwendigen Exportes<sup>198</sup> dieses Regierungssystems anzugreifen. Zhao fordert zwar in seinem Weltordnungskonzept explizit eine den Staaten übergeordnete Instanz, das Tianxia. Die genaue Regierungsform eines Staates bleibt jedoch in seiner Theorie eine explizit innerstaatliche Angelegenheit. (Zhao 2020: 33) Jede Intervention, um beispielsweise die liberale Demokratie zu befördern, ist in Zhaos Konzept eine Einmischung in innerstaatliche Angelegenheiten und nur legitim, wenn ansonsten das Wohlergehen des Gesamtsystems gefährdet wäre. (Zhao 2020: 33) Die Annahme dieser Forderung Zhaos würde aber Fukuyama noch nicht vollends entkräften. Wenn Fukuyama recht hätte und die Transformation aller Staaten zu liberalen Demokratien eine friedlichere Welt zur Folge hätte<sup>199</sup>, ließe sich argumentieren, dass Systemwechsel hin zu liberalen Demokratien dem Gesamtsystem und allen teilnehmenden Staaten Nutzen bringen würde und eine ausbleibende Intervention daher schaden würde. Dann müsste Zhao dies als gerechtfertigte Intervention annehmen. Diese Interventionen müssten aber aus positiven Incentives bestehen. Unmöglich

---

<sup>198</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 374.

<sup>199</sup> Ebd. S. 375.

wären militärische Interventionen oder wirtschaftliche Sanktionen, um die Entstehung der liberalen Demokratie in einem Staat zu befördern, schließlich sieht das konfuzianische Optimum ein Verbot der Schädigung anderer vor. (Zhao 2020: 231f) Insgesamt wären die Möglichkeiten eines Systemexportes der liberalen Demokratie deutlich beschränkt. Sanktionen auch aus anderen Gründen, etwa bei Menschenrechtsverletzungen, würden ebenfalls durch die Implementierung des konfuzianischen Optimums delegitimiert werden. Eine Konsequenz, die die chinesische Regierung wohl unterstützen würde, schließlich werden der VRC immer wieder Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen.<sup>200</sup>

Zhao attackiert die liberale Demokratie bzw. deren Durchsetzung, um den Frieden zu erreichen jedoch auch noch auf andere Weise, die Darstellung dieser Argumente folgt im Kapitel „Vergleich der Kritik am westlichen Denken“.

Für Dugin ist auch in der Frage der Legitimität der entscheidende Punkt die Eigentlichkeit des Daseins. Wenn es laut Dugin schon große Unterschiede zwischen Zivilisationen bei basalen Konzepten wie etwa der Zeitauffassung gibt (Dugin 2013: 72), kann davon ausgegangen werden, dass sich Dugin auch nicht auf einen zivilisationsübergreifenden Legitimitätsbegriff einlassen würde. Im Gegenteil: Er kritisiert, dass Parlamentarismus und Demokratie durch den Westen exportiert werden würden. Werte, die zwar für den Westen funktionieren könnten, nicht jedoch für andere Zivilisationen. (Dugin 2013: 78) Jede Zivilisation müsste ihre eigene Herrschaftsform finden. Das müsste, folgt man Dugin, auch eine eigene Art der Legitimität bedeuten.

*„Es wird keinen universalen Maßstab geben, weder in materieller noch in geistiger Hinsicht. Jede Zivilisation wird endlich das Recht erhalten, ihre eigenen Vorstellungen frei zum Maß der Dinge zu erklären. Irgendwo wird es der Mensch sein, anderswo die Religion, anderswo die Ethik, anderswo der Materialismus.“* (Dugin 2013: 129)

Man kann also feststellen, dass beide Autoren das von Fukuyama eingeführte Argument der besonderen Legitimität der liberalen Demokratien attackieren.

Unterschiede ergeben sich hingegen in der Schwerpunktsetzung. Während Dugin detailliert eine Strategie beschreibt, wie die Hegemonie der USA zu brechen wäre (S. 87ff), ist sein Weltordnungskonzept sehr simpel: Sobald der Prozess der Globalisierung gestoppt wäre, müsse nur eine Zivilisationseinteilung (Dugin 2013: 126f) durchgesetzt werden und gewährleistet

---

<sup>200</sup> Vgl. z. B.: OHCHR (2022): Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China. In: ohchr.org: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region> (abgerufen am 26.11.2022).

sein, dass alle Zivilisationen nach ihren eigenen Vorstellungen existieren könnten. (Dugin 2013: 129) Die zentrale Idee seiner Weltordnung ist die Multipolarität der Zivilisationen, die die Unipolarität der USA ablösen solle. (Dugin 2013: 87) Anstelle der Einführung eines ordnenden Elementes für die Welt sieht Dugin eine Pluralität an Zivilisationen vor, die ihre Interessen durchzusetzen versuchen. Dugins Welt ist eine Welt der Konkurrenz mit wenig Kooperation auf internationaler Ebene. Schließlich würden sich die Zivilisationen auch gegenseitig gar nicht verstehen können. (Dugin 2013: 125) Darum ist es Dugin in seiner Theoriebildung wohl auch weniger wichtig, ein konkretes politisches System zu beschreiben, dieses würde ohnehin von Zivilisation zu Zivilisation unterschiedlich ausgestaltet sein. Er konzentriert sich eher auf seine Kritik an der Globalisierung und auf den Sturz der aktuellen Weltordnung.

Für Zhao ist es hingegen wahrscheinlich, dass die aktuelle Weltordnung scheitern wird und eine neue entsteht. Er richtet darum sein Augenmerk weniger auf den Widerstand als auf das Design eines politischen Systems zur Sicherung des Friedens und der Weiterexistenz der Menschheit. (Zhao 2020: 226) Während Dugin kein ordnendes Element in seiner Weltordnung vorsieht, schlägt Zhao ein ganzes System vor: Bestehend aus dem Tianxia als neue politischen Entität, der Forderung einer Unterordnung der Staaten darunter und einem Regelwerk mit den zwei tragenden Säulen der relationalen Rationalität und der kompatiblen Universalität, an das sich die Einzelstaaten des Gesamtsystems halten müssten. (Zhao 2020: 227ff)

Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie kompatibel die beiden Theorien miteinander wären bzw. welche Adaptionen vorgenommen werden müssten, damit sich beide Autoren einigen könnten. Zhaos Konzept verlangt nicht nach einer homogenen Welt. Er schlägt vor, den westlichen Universalismus durch einen kompatiblen Universalismus zu ersetzen, der allen Staaten ihre kulturellen Eigenheiten erlaubt. (Zhao 2020: 20) Diese Idee wäre wohl noch grundsätzlich mit Dugins regionalem Universalismus kompatibel. (Dugin 2013: 128) Doch die Ideen spießen sich spätestens, wenn es um Zhaos zentrale Forderung der Schaffung einer den Staaten übergeordneten Entität, dem Tianxia, geht: Schließlich wären laut Dugin Projekte zur Etablierung einer Weltregierung und einer Weltgesellschaft zum Scheitern verurteilt. (Dugin 2013: 83) Eine den Zivilisationen übergeordnete Instanz würde sich auch mit Dugins Forderung der zivilisatorischen Freiheit spießen. (Dugin 2013: 54) Zhao hingegen glaubt nur mit dieser neuen Entität die Ordnung der Welt garantieren zu können. (Zhao 2020: 22)

Erwähnenswert ist, dass Zhaos Theorien zwei zentrale Elemente der chinesischen Politik theoretisch unterstützen. Zhaos Ideen passen gut zu dem Projekt der KPCh, alte chinesische

und vor allem konfuzianische Traditionen zu fördern.<sup>201</sup> So greift er ein 3.000 Jahre altes Konzept auf, um es zur Kernforderung seiner Theorie zu machen. Sein Legitimitätsbegriff und andere Elemente seiner Theorie basieren auf konfuzianischen Traditionen. Mehr noch: Er erklärt, dass ohne die Einheit des Tianxia die Welt vor dem Untergang stehe. (Zhao 2020: 226) Er positioniert damit die konfuzianische Tradition als Quelle politischer Konzepte, die die Welt vor dem Untergang bewahren könnten. Dieser Argumentation folgend wäre eine Vormachtstellung der sich auf konfuzianische Werte berufenden chinesischen Volksrepublik vorteilhaft, um eine neue politische Ordnung zu implementieren und den Weltuntergang zu vermeiden. Andererseits unterstützten die Tianxia-Erzählung und Zhaos Thesen Chinas außenpolitische Doktrin der globalen Schicksalsgemeinschaft.<sup>202</sup> Zhaos Ausgangspunkt ist fast identisch mit jenem der chinesischen Doktrin. In beiden Fällen wird davon ausgegangen, dass die Welt so eng miteinander verflochten sei, dass beispielsweise aufgrund der Globalisierung und des Klimawandels Probleme auftauchen würden, die alle betreffen – die ganze Welt teile deshalb ein gemeinsames Schicksal. (Zhao 2020: 216) Präsident Xi leitet daraus sein Ziel ab, in wirtschaftlichen und geopolitischen Belangen für „Stabilität und Ordnung“ in der Welt zu sorgen.<sup>203</sup> Zhao fordert passend dazu eine Welt der maximalen Kooperation und des minimalen Konfliktes. (Zhao 2020: 70)

Die Schlüsse, die Zhao aus dieser Ausgangslage zieht, gehen jedoch deutlich weiter als jene des offiziellen Chinas: Zhao verlangt die Einheit des Tianxia, um Ordnung in diese Welt zu bringen, Frieden zu sichern und die Schöpfung zu erhalten. China begnügt sich hingegen mit einem verstärkten Engagement in internationalen Organisationen und engerer wirtschaftlicher Kooperation mit anderen Staaten. Auch im Bereich der Wirtschaft zeigen sich Parallelen zu Zhaos Theorien: China bewirbt seine Beziehungen zu anderen Staaten mit der Formel der Win-Win-Kooperation.<sup>204</sup> Die Win-Win-Formel entspricht dem Prinzip des konfuzianischen Optimus Zhaos (Zhao 2020: 231), mit dem Unterschied, dass auch hier Zhaos Prinzip weitergeht und die Schädigung anderer ausschließt.

Auch zwischen der außenpolitischen Doktrin Russlands und Dugins Theorien lassen sich Parallelen finden. Dugin definiert die Zugehörigkeit zu einer Zivilisation auch damit, dass eine gemeinsame Geschichte geteilt wird. Religion und Sprache seien nicht die einzigen und auch

---

<sup>201</sup> Brady, Anne-Marie (2021): “State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda.” In: *China's Thought Management*, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>. S. 57ff.

<sup>202</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 176f.

<sup>203</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 184.

<sup>204</sup> Ebd. S. 183.

keine notwendigen zivilisationsbildenden Elemente.<sup>205</sup> Das korrespondiert mit der Doktrin der russischen Welt, in der die Regierung Russlands einen Vertretungsanspruch für Bevölkerungen der ehemaligen Sowjetunion erhebt.<sup>206</sup> Die Zugehörigkeit zu einer Zivilisation wäre laut Dugin keine Entscheidung, die man treffen könne, sondern sei vorbestimmt.<sup>207</sup> Man kann hier eine Fortführung der im vorhergehenden Kapitel dargestellten Legitimationsstrategie für geopolitische Handlungen zum Zwecke eines vermeintlich authentischen Daseins finden. So gehöre laut Dugin der Großteil der Ukraine zur eurasischen Zivilisation. (Dugin 2013: 128) Aus Dugins Theoriekonstruktion ließe sich ableiten, dass die Ukrainer:innen nur ein authentisches Dasein haben könnten, wenn sie mit dem Rest der eurasischen Zivilisation vereint leben würden. Wenn das höchste Ziel der Politik die Eigentlichkeit des Daseins ist, könnte zur Erreichung dieses Zieles auch ein Krieg geführt werden. Wenn gleichzeitig authentisches Dasein an die Zugehörigkeit zur richtigen Zivilisation gebunden wird, wäre der ukrainische Widerstand gegen Russland eine unauthentische Handlung. Die Besetzung der Ukraine durch Russland wäre bei einer Annahme von Dugins Argumenten also legitim. Schließlich könnte so der Bevölkerung ein authentisches Dasein ermöglicht werden.

Stellt man diese Erkenntnisse gegenüber, können Hinweise auf die Intentionen der Autoren gefunden werden:

China benötigt für seine außenpolitische Strategie eine Theorie, die die Welt als Ganzes betrachtet, das Schicksal aller verknüpft und ordnende Eingriffe fordert. Damit kann es seine Projekte wie die neue Seidenstraße, die es unabhängiger von den USA<sup>208</sup> und den durch die USA leicht blockierbaren Seeverkehr machen soll, theoretisch unterfüttern. Beworben werden diese Projekte mit dem Terminus der Win-Win-Beziehung – der praktisch deckungsgleich mit dem von Zhao eingeführten Grundsatz des konfuzianischen Optimums ist. Der politökonomische Legitimitätsbegriff Zhaos (Zhao 2020: 94) eignet sich zum einen dazu, die Regierung der kommunistischen Partei innenpolitisch zu rechtfertigen und gleichzeitig auch

---

<sup>205</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 147f.

<sup>206</sup> Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan. In: Journal of Muslim Minority Affairs, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301. S. 455.

<sup>207</sup> Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 148.

<sup>208</sup> Gulden, Julian; Gutting, Doris (2021): ‘Die neue Seidenstraße oder „Belt and Road Initiative“: Hintergründe, Motive, Chancen. In: Innovation und Kreativität in Chinas Wirtschaft. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 153–176. doi: 10.1007/978-3-658-34039-1\_7. S. 160.

außenpolitisch als Regierungsform aufzutreten, die nicht weniger legitim sei als eine liberale Demokratie. Damit kann sich das chinesische Regierungssystem als echte Alternative für andere Staaten insbesondere des globalen Südens darstellen.

Russland hingegen kommt entgegen, dass Dugin die postsowjetischen Staaten in seinem Narrativ miteinander verknüpft und damit bei einer Annahme von Dugins Argumenten eine weitere Desintegration des postsowjetischen Raumes verhindert werden könnte. Nachdem einige Staaten des ehemaligen Warschauer Paktes der EU und NATO beigetreten sind, will Russland laut Gast eine weitere Annäherung der postsowjetischen Staaten an Europa, die USA, aber auch an China verhindern.<sup>209</sup> Wenn Dugins Argumente angenommen werden würden, würde dieser Desintegrationsprozess zum Erliegen kommen und die Staaten der ehemaligen Sowjetunion enger an Russland bzw. die eurasische Zivilisation gebunden werden, da Dugin folgend authentisches Leben nur in einer gemeinsamen Zivilisation mit Russland möglich wäre. (Dugin 2013: 43)

### **3.3 Vergleich der Kritik am westlichen Denken**

Da nun die Konzepte Zhaos und Dugins einer alternativen Weltordnung präsentiert sowie verglichen wurden und festgestellt werden konnte, dass beide ihre Konzepte explizit gegen die westliche Hegemonie entwerfen, folgt in diesem Kapitel eine genauere Betrachtung ihrer Kritik am westlichen Denken. Als Referenzrahmen der Analyse dienen auch hier die Thesen Huntingtons und Fukuyamas. An den beiden US-amerikanischen Wissenschaftlern kann man verschiedene Denkrichtungen westlicher Globalpolitik festmachen. Eine universalistische Richtung, die davon ausgeht, dass das westliche Modell für alle Staaten geeignet ist und die Implementierung dieses Modells in der Welt zu ihrem Ziel macht. Fukuyama glaubt etwa an die Eignung des liberalen, demokratischen und kapitalistischen Systems für alle Staaten und damit an eine universale Gesellschaftsform für alle, die den Frieden befördern würde.<sup>210</sup> Die andere Denkrichtung bildet sich aus Autor:innen, die ähnlich denken wie Huntington. Huntington glaubt nicht an ein universelles System für alle. Er negiert die Möglichkeit einer allgemeingültigen Lösung und die Möglichkeit auf Frieden. Sein Denksystem ist konfliktgetrieben und baut auf angeblich fundamentalen kulturellen Unterschieden zwischen den Zivilisationen auf.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Gast, Ann-Sophie (2020): The Eurasian Economic Union – keeping up with the EU and China. *Post-Communist Economies*, 33(2–3), 175–199. <https://doi.org/10.1080/14631377.2020.1827200>. S. 176ff.

<sup>210</sup> Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler. S. 371ff.

<sup>211</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 25.

Grob zusammengefasst stellt sich die Konfliktlinie zwischen Fukuyama und Huntington wie folgt dar: Während Fukuyama für Universalität plädiert, verneint Huntington die Möglichkeit davon. Während Fukuyama das Ziel des Weltfriedens ausspricht, glaubt Huntington nicht an ein Ende von Konflikten.

Beide Denktraditionen waren in der Vergangenheit dazu geeignet, außenpolitische Praktiken westlicher Staaten zu legitimieren. So konnte mit Argumenten beider Denkschulen ein Eingriff des Westens in die Politik eines anderen Staates begründet werden. Bei Huntington, weil sich die künftigen Konflikte auf zivilisatorischer Ebene entfalten würden und sich die Konfliktachse „The West vs. the Rest“<sup>212</sup> herausbilden würde. Der Westen müsse sich also schlicht gegen die anderen Zivilisationen verteidigen. Bei Fukuyama ist die Sache etwas komplizierter. Er lobt zwar die liberalen Demokratien als besonders friedlich. Genau aus diesem Grund wären aber (militärische) Eingriffe in nicht-liberale Staaten gerechtfertigt, da die Welt sich in einem Übergangsstadium befinde, in dem liberale Demokratien, die bereits am Ende der Geschichte angelangt wären, neben anderen Systemen, die ihre Geschichte noch nicht vollendet hätten, existieren würden. Während dieser Zweiteilung des Globus in eine posthistorische und eine historische Welt sei es daher legitim, wenn die liberalen Demokratien Eingriffe in die historische Welt vornehmen würden, um den Abschluss der Geschichte zu beschleunigen und damit den Weltfrieden zu befördern.<sup>213</sup>

Die Theorien Zhaos und Dugins versuchen diese Argumente zu entkräften und die oben beschriebenen politischen Praktiken zu delegitimieren, wie schon in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt wurde. Interessant ist, dass Zhao und Dugin das westliche Denken von zwei verschiedenen Ausgangspunkten aus kritisieren und sich die Unterschiede in der Argumentation ähnlich darstellen wie bei Fukuyama und Huntington:

Zhao glaubt an eine universelle Lösung bzw. an ein System für die ganze Welt, auch wenn sich sein Vorschlag deutlich von jenem Fukuyamas unterscheidet. Dugin hingegen zeigt deutliche Parallelen zu Huntington. (Dugin 2013: 126f) Diese beiden Argumentationslinien werden im folgenden Kapitel im Detail präsentiert.

---

<sup>212</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 41.

<sup>213</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 374.

### 3.3.1 Zhaos Kritik am westlichen Denken

Zhao greift die westlichen Denksysteme auf zwei verschiedene Arten an: Einerseits kritisiert er die vermeintlich konfliktgetriebene Auffassung von Politik des Westens. Andererseits lehnt er einen laut ihm fehlgeleiteten Universalismus ab. Zhao konzipiert seine Kritik des westlichen Denkens in Anlehnung an alte chinesische Denktraditionen, die den westlichen entgegengesetzt seien. Die Differenzen ergebe sich aus dem im Westen vorherrschenden Monotheismus bzw. insbesondere dem Christentum und dessen Dogmatismus. (Zhao 2020: 15f)

Das Christentum verlange von seinen Anhänger:innen alle anderen spirituellen Welten als falsch zu betrachten. Diese Idee übernahm es laut Zhao aus dem Judentum, reicherte sie aber noch um einen problematischen Aspekt an: Es ergänzte den Dogmatismus um das Recht auf alleinige Verehrung. Die eigene Gottheit sei also nicht nur die einzig richtige Gottheit, sondern die Verehrung anderer Gottheiten durch andere Kulturen müsse unterbunden werden. Das Christentum stellte laut Zhao die Forderung auf, dass sich die ganze Welt ihrem spirituellen System anschließen müsse. Das Christentum definiere also für sich die Mission, andere spirituelle Welten durch die eigene zu ersetzen. (Zhao 2020: 200) Die christliche Sichtweise sei binär: Es gebe eine christliche Welt und eine zu bekehrende Welt. Durch diese Konstellation sei das Konzept des Heidentums entstanden. (Zhao 2020: 200f)

Dies wäre laut Zhao dem chinesischen Denken völlig fremd, denn im alten China habe es schlicht keine monotheistische Praxis gegeben. (Zhao 2020: 165)

Der missionarische und dogmatische Charakter des Christentums habe laut Zhao Konsequenzen für die ganze Welt – nicht nur im religiösen Sinne. Das Konzept des zu bekehrenden Anderen sei zur Blaupause für die Verbreitung von nicht-religiösen westlichen Konzepten geworden. So hätte sich der Westen in der Vergangenheit zum Ziel gesetzt, vermeintlich dumpfe und unwissende Regionen mit der Aufklärung zu erleuchten. Später wollte er andere Staaten vom Kommunismus befreien und demokratisieren. (Zhao 2020: 201)

Die Konzepte der Aufklärung, des Kapitalismus und der Demokratie seien vom Westen als für die ganze Welt universell gültig definiert worden. Diese Art von Universalismus basiere auf der oben beschriebenen christlichen Denktradition: Die anderen (die Heiden) müssten an ein eigenes, westliches Ideal angepasst werden. Die Idee einer gegenseitigen Bereicherung existiere in diesem Konzept nicht. Manche kulturellen Abweichungen von diesem Ideal könnten zwar vom Westen toleriert werden, doch der Begriff der Toleranz dränge diese Werte in die Peripherie und würde Ungleichheit implizieren. Davon unterscheidet Zhao die Weltauffassung des Tianxia: Dieses System baue nicht auf dem Konzept des kulturellen

Unterschieds auf, sondern basiere auf dem Konzept der kulturellen Vielfalt. Damit definiere es auch kein privilegiertes Zentrum. (Zhao 2020: 233)

Der aus dem Christentum stammende Universalitätsbegriff basiere also auf der Vorstellung der Anpassung der anderen an ein eigenes Ideal. Diese Vorstellung von Universalismus strukturiere laut Zhao gleichzeitig das politische Denken in ein Freund-Feind-Schema. Jene, die sich nicht den eigenen Vorstellungen anpassen möchten, müssten dann als Feinde betrachtet werden. Zhao versucht eine lange Tradition dieses Freund-Feind-Schemas im westlichen Denken darzustellen. Er nennt als Beispiele den Kampf des Christentums gegen das Heidentum, innerchristliche Kämpfe gegen Häretiker, Hobbs Urzustandstheorie, Marx' Klassenkampf und Huntingtons Vorstellung von zivilisatorischen Konflikten. (Zhao 2020: 15)

Zhao arbeitet sich an Hobbes Urzustandstheorie ab, um diese Unterschiede beispielhaft zu illustrieren und deutlich zu machen, wie fundamental sie die spätere Politik geprägt hätten. Dazu vergleicht Zhao die hobbessche Urzustandstheorie<sup>214</sup> mit der Urzustandstheorie des chinesischen Philosophen Xunzi, der rund zweitausend Jahre vor Hobbes wirkte.

Die Ausgangspunkte beider Philosophen seien diametral entgegengesetzt: Hobbes gehe davon aus, dass der Mensch der Wolf des Menschen sei und in dauernder Furcht vor den anderen Leben müsse. Xunzi hingegen argumentiere, dass der Mensch für sich allein weniger Fähigkeiten habe als ein Ochse oder ein Pferd und deshalb die Kooperation die Existenzbedingung des Menschen sei. (Zhao 2020: 17f)

Diese beiden Konstruktionen würden zu unterschiedlichen politischen Evolutionen und Logiken führen:

- Xunzis Konzept führe zu einer Logik der Internalisierung. Eine Politik, die die Kooperation als Existenzbedingung des Menschen ansehe, würde versuchen, Außenstehende in die politische Ordnung zu integrieren.
- Hobbes Modell führe hingegen zu einer Logik der Unterwerfung des Außenstehenden. Der Starke etabliere eine Herrschaft und aufgrund der Macht des Starken würden sich die Außenstehenden seiner hegemonialen Ordnung unterwerfen.

---

<sup>214</sup> Hobbes, Thomas (1651): Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery. In: Klein, Jürgen; Hanowell, Holger (2013): Leviathan: Eine Auswahl. Englisch/Deutsch. Ditzingen: Reclam.

Zhao fügt hinzu, dass beide Logiken überall auf der Welt gleichzeitig bestehen würden. Die Logik Hobbes entspreche aber eher der westlichen Art zu denken, die Logik Xunzis sei hingegen eher die chinesische Denkweise. (Zhao 2020: 198)

Zu einem vollständigen Verständnis müsse man die Theorien Hobbes und Xunzis kombinieren, erklärt Zhao. Er nennt dies die Xunzi-Hobbes-Hypothese: Der Mensch würde sich demnach im Urzustand nach innen zu Gruppen zusammenschließen, die sich nach außen in einem Kampf mit anderen Gruppen befinden würden. (Zhao 2020: 18f)

Bemerkenswert ist vor diesen Hintergrund eine Ungenauigkeit in der Hobbes-Rezeption Zhaos. Er kritisiert an der hobbesschen Theorie, dass sie die Fähigkeit des Menschen zur Kooperation ausschließt. Der Mensch würde der Hobbes-Interpretation Zhaos folgend erst kooperieren, wenn er durch eine Ordnung schaffende Einheit dazu gezwungen werden würde. (Zhao 2020: S. 17f). Doch auch vor der Unterwerfung unter den Leviathan ist Gruppenbildung und damit Kooperation in der hobbesschen Theorie vorgesehen. So verweist Hobbes darauf, dass die Menschen alle mit ähnlichen körperlichen und geistigen Fähigkeiten ausgestattet sind und deshalb jede:r jede:n überwinden könne. Dies könne entweder durch „geheime Machenschaften“ oder einen offenen Zusammenschluss mit anderen bewerkstelligt werden.<sup>215</sup> Hobbes erwähnt auch implizit die Möglichkeit der Kooperation, wenn er beschreibt, dass man sich im Urzustand immer fürchten müsse, dass eine Gruppe anderer einem sein Hab und Gut mit vereinten Kräften rauben könnte.<sup>216</sup> Im Wesentlichen unterscheidet sich damit Hobbes Urzustand nicht sonderlich von der Xunzi-Hobbes-Hypothese, die nach innen zusammengeschlossenen und nach außen konkurrierenden Gruppen vorsieht.

Diese Ungenauigkeit in Zhaos Hobbes-Rezeption könnte gewollt sein, um westlichen Denker:innen eine noch stärkere Betonung des Konfliktes in ihren Theorien vorzuwerfen. Generell wirft er der westlichen politischen Theorie pauschal vor, im Freund-Feind-Schema zu denken. So kritisiert er etwa auch Kants Projekt einer „Föderation freier und souveräner Staaten“ zur Schaffung des Weltfriedens, denn auch diese Gedanken würden dem christlichen Konzept des Heidentums folgen. Die Voraussetzung für die Föderation Kants, dessen Bemühungen Zhao ausdrücklich lobt, sei die Wesensgleichheit der teilnehmenden Staaten. Diktatorische Systeme oder Staaten mit abweichenden Vorstellungen seien von dieser Föderation ausgeschlossen. Es sei daher nur ein taugliches Modell für kulturell homogene

---

<sup>215</sup> Hobbes, Thomas (1651): *Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery*. In: Klein, Jürgen; Hanowell, Holger (2013): *Leviathan: Eine Auswahl*. Englisch/Deutsch. Ditzingen: Reclam. S. 251.

<sup>216</sup> Ebd. S. 252.

Regionen wie etwa Europa, jedoch nicht auf die ganze Welt übertragbar. (Zhao 2020: 190) Das Konzept des nicht-integrierbaren anderen sei den zentralen westlichen Theorien inhärent. Zhao summiert das wie folgt:

*„Die Hobbes'sche Tradition der Betonung des Kampfes bzw. die Lockesche Tradition der Betonung der Konkurrenz ebenso wie die Kantische Tradition der Suche nach Friedensabkommen sind sich zwar alle der Gefahr von Konflikten bewusst, aber weil sie alle apriorisch von der Annahme des Anderen als Äußeren ausgehen, sind sie unfähig, Spannungen und Konflikte zwischen den Subjekten (intersubjective) aufzulösen.“* (Zhao 2020: 28f)

Er kommt zu dem Schluss, dass es mit dem westlichen politischen Denken, das in die ganze Welt exportiert worden sei, unmöglich wäre, kulturelle Konflikte zu lösen. Das würden ungelöste Konflikte wie jene zwischen Israel und Palästina, Russland und dem Westen oder China und den USA zeigen. (Zhao 2020: 24)

Möglicherweise führte Zhao diese Kritik an Kant, Lock, Hobbes und dem westlichen Denken im Allgemeinen durch, um Europa und die USA als noch stärker von Konflikt getrieben zu beschreiben und China als kooperationsgetrieben. Damit unterstützt er die Außendarstellung des chinesischen Systems, das sich in seiner außenpolitischen Doktrin eine Zusammenarbeit mit der ganzen Welt und die Etablierung von gegenseitigen Win-Win-Kooperationen vorgenommen hat.<sup>217</sup>

Zhaos Kritik beschränkt sich jedoch nicht nur auf Denker des klassischen Liberalismus. Er arbeitet sich etwa auch an Marx ab. Zum einen folge auch Marx mit seinem Konzept des Klassenkampfes dem westlichen Freund-Feind-Schema und stehe laut Zhao damit in einer Tradition mit Hobbes, Lock, Huntington oder Kant. (Zhao 2020: 15). An Marx kritisiert er aber nicht nur diese Einteilung in Freunde und Feinde, sondern auch, dass er nicht spezifisch genug in seiner Kategorisierung sei. Schließlich würden die Arbeiterklassen der USA und Europas von der Ausbeutung der Arbeiter:innen in den anderen Teilen der Welt profitieren. Die Lohnabhängigen des Westens würden daher nicht dieselben Interessen verfolgen, wie etwa jene des globalen Südens. Eine Analyse der Klassen ohne Betrachtung der internationalen Ausbeutung sei daher zu kurz gegriffen. (Zhao 2020: 186). Zhao bezeichnet aufgrund der gegensätzlichen Interessen der verschiedenen nationalen Arbeiterklassen die marxsche Forderung der Vereinigung der Proletarier aller Länder als unrealistischer als eine Vereinigung der nationalen Kapitalistenklassen. (Zhao 2020: 23f)

---

<sup>217</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): “The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 183.

Neben Marx kritisiert Zhao auch noch andere Kapitalismus-Kritiker. So sei das Konzept einer globalen Mindeststeuer von Thomas Piketty oder die Idee des Aufstands der Menge gegen den Kapitalismus von Negri und Hardt allesamt nicht in der Lage, das von Mao analysierte Problem der „Ungleichheit zwischen den drei Welten“ zu lösen. (Zhao 2020: 186f)

Diese Kritik an Marx ist geeignet, um die außenpolitische Strategie Chinas argumentativ zu unterstützen: Denn aus der Definition der Ausbeutung von Entwicklungsländern durch den Westen als wesentliche Ausbeutungsform lässt sich schließen, dass zuerst die übergelagerte Ausbeutungsform beendet werden müsse, bevor die Ausbeutung der Arbeiter:innen durch die Kapitalistenklassen beendet werden könne. Es wird damit ein Gegensatz zwischen den Entwicklungsländern und dem Westen hervorgehoben. China verfolgt schon seit Längerem die Strategie, engere Beziehungen mit Entwicklungsländern zu etablieren und sich als deren Anführer darzustellen. Ziel dieses Bündnisses sei laut Eisenman und Heginbotham das Aufbrechen der US-amerikanischen Unipolarität und die Schaffung einer multipolaren Welt.<sup>218</sup>

Zhao findet sich hier auch in einer Traditionslinie mit Mao, der die Befreiung der Völker vor imperialistischer Fremdherrschaft als Ziel ansah, das vor der Befreiung des Proletariats erreicht werden müsste.

*„Und nur wenn die Nation befreit ist, kann die Befreiung des Proletariats, des ganzen Werktätigen Volkes herbeigeführt werden. Der Sieg Chinas und die Zerschlagung der Imperialisten, die China überfallen haben, werden auch eine Hilfe für die Völker der anderen Länder sein. Deshalb ist der Patriotismus die Verwirklichung des Internationalismus im nationalen Befreiungskrieg.“<sup>219</sup>*

Sobald dieses Ziel erreicht ist, müsse laut Mao China auch den anderen Völkern dabei helfen:

*„Um ihre völlige Befreiung zu erringen, verlassen sich die unterdrückten Völker in erster Linie auf ihren eigenen Kampf und erst in zweiter auf internationale Hilfe. Ein Volk, dessen Revolution bereits gesiegt hat, muß den Völkern, die noch um ihre Befreiung kämpfen, Hilfe erweisen. Das ist unsere internationalistische Pflicht.“<sup>220</sup>*

Vor dem Hintergrund der Situation Chinas fällt auf, dass Zhao, obwohl sich seine Kritik am westlichen Denken zu großen Teilen aus seiner Kritik am Monotheismus speist, ein zentrales

---

<sup>218</sup> Eisenman, Joshua; Heginbotham, Eric (2019): Building a More “Democratic” and “Multipolar” World: China’s Strategic Engagement with Developing Countries. In: The China Review, Vol. 19 (4), 55–83. S. 56f.

<sup>219</sup> Mao, Tsetung (1938): Der Platz der kommunistischen Partei Chinas im Nationalen Krieg. In: Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung. Peking (1972): Verlag für fremdsprachige Literatur. S. 207f.

<sup>220</sup> Mao Tsetung (1963): Gespräch mit afrikanischen Freunden. In: Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung. Peking (1972): Verlag für fremdsprachige Literatur. S. 209.

Thema der chinesischen Politik ignoriert: Die Lage der Uiguren in Xinjiang. Schließlich handelt es sich dabei um eine mehrheitlich muslimische und damit monotheistische Minderheit in China.<sup>221</sup> Zhaos Kritik am Monotheismus könnte man damit auch als ein innenpolitisches Statement werten, das der Autor aufgrund der politischen Bedingungen selbst nur zensiert wiedergibt. Schließlich wäre es möglich, die Kritikpunkte am Christentum auch auf den Islam und damit die Uiguren zu übertragen. Mutmaßlich lässt Zhao den Islam und damit die Uiguren in seiner Kritik aus, um sein Argument der polytheistischen Tradition Chinas nicht abzuschwächen. Außerdem würde es das Regime wohl nicht gerne sehen, wenn die Uiguren als monotheistisch und damit in Zhaos Duktus als nicht-chinesisch diskutiert werden würden.

Erwähnenswert im Zusammenhang mit Zhaos Kritik am westlichen Universalismus ist, dass er mit seinem Konzept des „kompatiblen Universalismus“ einen Gegenvorschlag macht. Dieser wurde bereits im Kapitel „Zhaos Weltordnungskonzept“ dargestellt. Anders als beim westlichen Universalismus werde hier nicht vom Individuum ausgehend nach universellen Werten gesucht, sondern in der Beziehung zwischen Individuen. Der Schlüssel für universelle Werte sei Symmetrie. Werte seien dann universell anwendbar im Sinne des kompatiblen Universalismus, wenn sie durch symmetrische Beziehungen definiert werden würden. Ein Beispiel dafür sei etwa die goldene Regel, die sich in fast allen Religionen finde. (Zhao 2020: 234)

Um Zhaos Intentionen freizulegen, können wir uns mit Skinner<sup>222</sup> fragen, was die Konsequenzen von Zhaos Ideen wären, wenn sie sich in der politischen Debatte durchsetzen würden. Die Darstellung des westlichen Denkens als konfliktgetrieben und missionarisch, delegitimiert jegliche Kritik aus dem Westen an anderen politischen Praktiken und jede Intervention des Westens etwa zum „Schutz der Menschenrechte“. Durch die Ablehnung universeller Werten im westlichen Sinne würde das chinesische politische System einer alleinregierenden kommunistischen Partei als genauso legitim gelten wie jedes andere. Die chinesische Regierungsform müsste international akzeptiert werden. Dies würde durch die Annahme von Zhaos politökonomischem Legitimitätsbegriff (Zhao 2020: 94), der im Kapitel „Vergleich der Weltordnungskonzepte“ beschrieben wurde, verstärkt werden.

Kritik aus dem Ausland an China wäre eine Einmischung in innerchinesische Angelegenheiten bzw. könnte als Versuch eines missionarischen Aktes des Westens verstanden werden. Jede

---

<sup>221</sup> OHCHR (2022): Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China. In: ohchr.org: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region> (abgerufen am 26.11.2022). S. 35.

<sup>222</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>.

politische Kritik aus dem Westen könnte, wenn man die Kritikpunkte Zhaos annimmt, als Versuch bewertet werden, die westliche Lebensweise anderen aufzuoktroymieren und wird damit auf eine Ebene mit der brutalen Geschichte der Kreuzzüge oder des Kolonialismus gesetzt.

Zusammenfassend könnte man die Kritik Zhaos am westlichen Denken wie folgt darstellen: Denker wie Fukuyama liegen laut Zhao falsch, weil sie einem falschen, aus dem Christentum stammenden Universalismus-Begriff anwenden würden. Sie würden verlangen, dass sich alle Nationen an ein westliches Ideal anpassen müssten, das aber nur für die westlichen Nationen geeignet sei. Stattdessen schlägt er sein Konzept des kompatiblen Universalismus vor. Politik solle als Kunst des Zusammenlebens definiert werden und nicht als Technik des Herrschens.

*„Gemeint ist damit, dass die Gesellschaft kompatible, jedoch unterschiedliche Lebensformen toleriert, wie auf einem Feld kompatible, doch unterschiedliche Pflanzen gedeihen.“* (Zhao 2020: 20)

Denker wie Huntington haben hingegen unrecht, weil sie den anderen als Feind betrachten würden und Kooperation ausschließen. Kooperation sei aber zwingend nötig, um als Menschheit weiter existieren zu können. (Zhao 2020: 197)

### **3.3.2 Dugins Kritik am westlichen Denken**

Dugins Vierte Politische Theorie ist explizit gegen den Westen, der derzeit darüber bestimmen könnte, wer gut und wer böse wäre und was richtig und falsch sei, gerichtet und setzt sich das Ende der US-Hegemonie zum Ziel. (Dugin 2013: 212) Diese Unipolarität basiere auf den modernen und postmodernen Werten, die explizit antitraditionell und gegen Familie, Religion und Hierarchie gerichtet wären. (Dugin 2013: 24) Die liberale Vision, die auch Fukuyama artikuliert habe, einer einzigen, weltumfassenden, offenen und homogenen Gesellschaft, an der der Westen arbeite, sei mit der Realität unvereinbar und führe zu einer Katastrophe. (Dugin 2013: 83)

Um diese Katastrophe zu verhindern, müsse der Westen gestoppt werden, glaubt Dugin. Dabei komme Russland eine besondere Bedeutung zu, denn das Land sei, wie die Geschichte zeige, in einem „dialektischen Kampf“ mit dem Westen verwickelt und habe die historische Mission, eine politische Theorie hervorzubringen, die die Basis einer multipolaren und gegen die westliche Hegemonie gerichteten Weltordnung bilden soll. Dieses Unterfangen müsse gelingen, denn falls die Vorherrschaft der USA nicht gebrochen werden würde, stehe die Menschheit vor dem Untergang, der die Konsequenz der liberalen Politik sei. (Dugin 2013: 29) Es ist diese liberale Politik, die Dugin vor allem meint, wenn er den Westen kritisiert. Der Liberalismus sei „die Zusammenfassung der abendländischen Zivilisation und deren

Definition“. Die Entstehung des Liberalismus ist laut Dugin das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses des Westens. (Dugin 2013: 151)

Dugin definiert neun Grundsätze bzw. Grundforderungen des Liberalismus und damit des Westens und der Moderne, die er ablehnt:

1. Das Individuum sei zum Maß aller Dinge erklärt worden
2. Privateigentum werde als heilig betrachtet
3. Chancengleichheit werde als moralisch geboten betrachtet
4. Alle soziopolitischen Institutionen müssten vertraglich begründet werden
5. Alle staatlichen, religiösen oder sozialen Autoritäten mit Anspruch auf eine „allgemeine Wahrheit“ müssten abgeschafft werden
6. Staatliche Institutionen müssten durch soziale Kontrollmechanismen und die Gewaltenteilung beschränkt werden
7. Der traditionelle Staat solle durch eine rassen-, volks- und religionslose Zivilgesellschaft ersetzt werden
8. Die Marktverhältnisse würden die Politik bestimmen – nicht umgekehrt
9. Die Überzeugung, dass der Westen und die westliche Lebensweise das Vorbild für die Entwicklung aller anderen Völker der Welt sei (Dugin 2013: 151)

Dugin kritisiert aber nicht nur den Liberalismus – alle drei westlichen politischen Theorien des 20. Jahrhunderts hätten einen Konstruktionsfehler gemeinsam: Sie alle würden auf der Philosophie Hegels basieren. Liberalismus, Kommunismus und Faschismus würden davon ausgehen, dass die Zeit unumkehrbar wäre, sich beständig nach vorne bewege und einem prädestinierten evolutionären Prozess folgen würde. Dugin beschreibt, dass sich nach Hegel die Geschichte in einem dialektischen Prozess entfalten würde und letztlich an ihr Ende gelangen würde. Für Hegel sei dieses Ende laut Dugin eine Art „aufgeklärte Monarchie“ gewesen. (Dugin 2013: 70)

Alle drei politischen Theorien hätten gemeinsam, dass sie diesen historischen Optimismus Hegels in sich tragen würden. Die Liberalen würden glauben, dass sich die Welt zu einer durch den Markt geregelten Gesellschaft entwickeln würde. Wobei Dugin hier die liberale Utopie gar nicht erst beschreibt, sondern sich darauf beschränkt zu kritisieren, dass dies die Ausbeutung der Armen durch die Reichen zur Folge haben würde. (Dugin 2013: 56f)

Die kommunistische Ausgestaltung des historischen Optimismus wäre laut Dugin der Glaube an die proletarische Weltrevolution und die daraus resultierende Umverteilung der im Kapitalismus angehäuften Produktionsmitteln. (Dugin 2013: 59)

Auch der Faschismus ist laut Dugin eine hegelianische Theorie. Dies zeige sich etwa in der Annahme der Nationalsozialisten, dass es eine „Herrenrasse“ gebe, die dazu auserkoren sei, die anderen weniger entwickelten Völker zu unterwerfen und die Welt zu beherrschen. (Dugin 2013: 61) Außerdem könne man Hegels Einfluss auf rechte Theorien im Sozialdarwinismus erkennen. Dieser gehe davon aus, dass die darwinsche Logik der natürlichen Selektion im Tierreich auch auf verschiedene Gesellschaften angewendet werden könne und solle. (Dugin 2013: 70)

Es sind aber weniger die Endpunkte, die sich die drei Theorien für das Ende der Geschichte imaginieren, die Dugin kritisiert. Dugin, der sich selbst als Anhänger einer zyklischen Geschichtsauffassung bezeichnet (Dugin 2013: 31), stört sich an dem Geschichtsbild dieses Fortschrittsglaubens:

*„Auf die eine oder andere Weise entspringen alle drei Ideologien derselben Tendenz: der Idee von Wachstum, Entwicklung, Fortschritt, Evolution und der stetigen, kumulierenden Verbesserung der Gesellschaft, sie alle betrachten die Welt und den ganzen Prozeß (sic!) der Geschichte als lineares Wachstum. Sie interpretieren diesen Prozeß (sic!) in unterschiedlicher Weise, und sie weisen ihm verschiedene Bedeutungen zu, aber alle akzeptieren die Unumkehrbarkeit der Geschichte und deren fortschrittlichen Charakter.“ (Dugin 2013: 61)*

Doch diese Betrachtung der Geschichte als monotonen Prozess des linearen Wachstums sei widernatürlich und führe unausweichlich zur Katastrophe, erklärt Dugin.

*„Monotonieverhalten kommt in der Natur überhaupt nicht vor. Alle Vorgänge, die nur einen Gegenstand anhäufen oder nur eine gewisse Eigenschaft hervorheben, führen zum Tode.“ (Dugin 2013: 62)*

Dugin kommt zu dem Schluss, dass, wenn man sich in den Naturwissenschaften umsieht, es nirgends einen monotonen Prozess gebe, der sich nicht in sein Gegenteil verkehrt hätte. So führe monotonen Wachstum in der Biologie zum Tod einer Spezies und in der Mechanik etwa zu Überlastungen einer Dampfmaschine. Auch in menschlichen Belangen würden monotone Prozesse nicht funktionieren. So würde ungebremstes Bevölkerungswachstum ab einem gewissen Punkt zu Kriegen führen, die die Bevölkerung wiederum reduzierten. Erfolgreiches Monotonieverhalten existiere nur in der menschlichen Vorstellung und sei deswegen ein ideologisches Konstrukt. (Dugin 2013: 62f) Ein Konstrukt, das Dugin bekämpfen will. Der Fortschrittsglaube solle aus der politischen Ideenwelt verbannt werden. Stattdessen macht er folgendes zum Grundsatz seiner Vierten Politischen Theorie:

*„Statt immer nach Modernisierung und Wachstum zu suchen, sollten wir uns an Gleichgewicht, Anpassung und Einklang orientieren. Statt immer vor- und aufwärts gehen zu wollen, müssen wir uns dem Existierenden anpassen, unsere Lage verstehen, und gesellschaftspolitische Prozesse harmonisieren.“* (Dugin 2013: 67)

Neben den Gefahren, die Dugin wegen der monotonen Prozesse in den westlichen politischen Theorien verortet, kritisiert er auch die Annahme, die mit diesem Fortschrittsglauben einhergeht, dass es ein Modell gebe, an das sich die ganze Welt annähern und anpassen müsse. Dieser Universalitätsgedanke ist laut Dugin rassistisch, da sobald ein derartiges Ziel definiert werde, Kulturen, die von diesem vermeintlichen Zielmodell weiter entfernt sind als andere, als weniger entwickelt dargestellt werden könnten. (Dugin 2013: 66)

Genau das mache der Westen bzw. die USA, die sich selbst als Vollendung der westlichen Zivilisation begreifen würden. Im Westen würde die Geschichte wie oben beschrieben als monotoner Prozess verstanden werden und die USA würden ihre Aufgabe darin sehen, diesen Prozess immer weiter fortzuführen. Die USA verstünden sich laut Dugin als die Avantgarde der Geschichte und ließen den anderen Staaten keine andere Wahl, als keine Zukunft oder eine amerikanische Zukunft zu haben. (Dugin 2013: 78f)

Das Werkzeug dieses Universalisierungsprozesses ist laut Dugin die Globalisierung. Der globalisierte kapitalistische Weltmarkt ersetze die Politik, was zur Vereinheitlichung der Welt führen würde, und Nationen würden so im „Säurebad der Globalisierung“ aufgelöst. (Dugin 2013: 16f).

Die Globalisierung schaffe für die ganze Welt „ein gemeinsames Morgen“, eine gemeinsame Kultur. Aber da sich alle Gesellschaften in ihrer Geschichte unterscheiden würden und die Zukunft immer auf der Vergangenheit aufbaue, bedeute jeder globale, vom Westen vorgeschlagene Zukunftsentwurf die Auslöschung der Geschichte der nicht westlichen Gesellschaften. Zielpunkte der Geschichte sollten laut Dugin daher nie globalen Ausmaßes sein, wie etwa jene im Liberalismus, Kommunismus und Faschismus, sondern nur regionale Gültigkeit haben. Es brauche viele verschiedene Zukunftsentwürfe. (Dugin 2013: 180)

Doch die derzeitige Weltpolitik implementiere einen globalen Zukunftsentwurf. Da die USA der Hegemon in der derzeitigen Weltordnung seien, würden die westlichen Werte und das westliche politische Modell in die ganze Welt getragen werden. Der Export dieser Werte geschehe einerseits durch die Globalisierung, aber auch durch Kriege, wie etwa Afghanistan und der Irak zeigen würden. Die exportierten Werte, die weiter oben beschrieben wurden, würden die Menschheit laut Dugin wörtlich in „das Reich des Antichristen“ führen. Die liberale

Demokratie, der Individualismus, Kapitalismus und Konsumismus seien der Grund für die kommende Katastrophe des Westens. Darum müsse dieser Prozess gestoppt werden, ansonsten drohe der gesamten Welt der Kollaps. (Dugin 2013: 212f)

Deshalb müsse dieser vom Westen ausgehende Universalisierungsprozess zum Erliegen gebracht werden. Dugin plädiert stattdessen für eine „regionale Globalisierung“ (Dugin 2013: 125) und einen „regionalen Universalismus“ (Dugin 2013: 128), wie im Kapitel „Dugins Weltordnungskonzept“ bereits beschrieben wurde.

Mit Quentin Skinner<sup>223</sup> kann nun gefragt werden, worin die Intentionen von Dugins Kritik innerhalb der politischen Debatte liegen könnten. Würde Dugins starke Ablehnung eines überzivilisatorischen Universalismus breit akzeptiert werden, hätte das Konsequenzen im Wettbewerb der globalpolitischen Konzepte. Robert Pfaller beschreibt in „Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft“ das Phänomen der negativen Hegemonie. Verstand man früher noch den Kampf um Hegemonie als Prozess, bei dem es darum geht, dass es einer Klasse gelingt, ihr partikulares Interesse als gesamtgesellschaftliches Interesse zu etablieren und es so zu gewährleisten, dass die subalternen Klassen sich mit den Interessen der herrschenden Klasse identifizieren, habe sich dies nun in der postmodernen Ideologie umgekehrt: Allgemeine Interessen werden nun als partikulare Interessen einer Gruppe dargestellt. Der herrschende Klasse sei es gelungen, dass sich die subalternen Klassen von dem Allgemeinen desidentifiziert hätten. Der postmodernen Vernunft folgend, würden sich diese gesellschaftlichen Gruppen etwa in identitätspolitischen Debatten nun auf das Eigene beschränken und sich so aus dem Wettbewerb um das Allgemeine ausschließen. Hegemoniale Kämpfe um das Allgemeininteresse würden so ausbleiben. Dieser Mechanismus, mit dem es der herrschenden Klasse laut Pfaller gelungen ist, die subalternen Klassen zu einem freiwilligen Rückzug aus dem ideologischen Kampf zu bewegen, bezeichnet Pfaller als negative Hegemonie.<sup>224</sup>

Wenn wir nun mit Pfallers Kritik an der Postmoderne auf Dugins Vierte Politische Theorie blicken, erkennen wir ein ähnliches Muster: Akzeptiert man Dugins oben dargestellte Kritik am Universalismus und seinen Zivilisationsbegriff, der ausschließt, dass es so etwas wie ein interzivilisatorisches Verständnis geben kann (Dugin 2013: 125 / 72), wird die Debatte um eine hegemoniale Idee von Globalpolitik völlig ausgesetzt. Ein Wettbewerb zwischen verschiedenen Regierungskonzepten könnte es nicht mehr geben, es würde keine Werte mehr geben, die als

---

<sup>223</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>.

<sup>224</sup> Pfaller, Robert (2008): Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur. Frankfurt a.M.: Fischer. S. 31f.

allgemein gut angesehen werden würden. Ein demokratisch gewähltes Regime wäre genauso legitim wie eine Diktatur. Es gäbe keine Kriterien, mit denen ein politisches Modell als besser oder schlechter als ein anders bewertet werden könnte. Während zur Zeit des Kalten Krieges eine Systemkonkurrenz zwischen Kapitalismus und Kommunismus bestand und nach dem Ende der Sowjetunion dieser Wettbewerb scheinbar zu Gunsten des Kapitalismus ausgegangen ist,<sup>225</sup> so würde eine Annahme von Dugins Argumenten dazu führen, dass dieser Wettbewerb als schlicht absurd angesehen werden müsste. Schließlich könnte kein für alle geeignetes System gefunden werden und der Systemwettbewerb könnte nicht nur nicht enden, sondern gar nicht erst stattfinden. Dugins regionaler Universalismus könnte wiederum konservierend wirken, in dem er die politischen Modelle einzelner Staaten pauschal als legitim erklärt und jeden Einfluss von außen als illegitime Einflussnahme rahmt. Im Fall des postsowjetischen Raumes hätte er eine konsolidierende Wirkung, da das westliche Lebensmodell als nicht anwendbar für Länder wie Georgien oder die Ukraine bezeichnet werden könnte.

### **3.3.3 Darstellung der Ergebnisse**

Wie schon erwähnt, lassen sich deutliche Parallelen zwischen Dugin und Huntington feststellen. Dugin schließt sich insofern Huntington an, indem er die Idee des Universalismus ablehnt und für die Einzigartigkeit der Kulturen plädiert (Dugin 2013: 129), auch wenn er anders als Huntington das Ziel verfolgt, die westliche Hegemonie zu brechen.

Zhao hingegen kritisiert Huntington im Speziellen und die westlichen Denksysteme im Allgemeinen als konfliktgetrieben. Der Westen strukturiere sein politisches Denken durch die Schaffung eines „Anderen“, von dem man sich abgrenzen müsste. Zhao fordert als Alternative ein Weltsystem, in das sich alle integrieren können sollen. (Zhao 2020: 28f) Doch man kann diese Idee Zhaos keineswegs mit Fukuyamas These des Endes der Geschichte durch die liberale Demokratie vergleichen, denn obwohl Zhao an die Möglichkeit der friedlichen Koexistenz glaubt, kritisiert er den westlichen Universalismus, wie ihn Fukuyama verfolgt, scharf. Der westliche Universalismus definiere die westliche Praxis als Norm und setzte sich zum Ziel, die „Anderen“ zu dieser Norm zu bekehren. (Zhao 2020: 233) Tatsächlich geht Fukuyama genauso vor, wenn er die historische und die posthistorische Welt voneinander abgrenzt und Empfehlungen gibt, wie die posthistorische die historische Welt missionieren könnte.<sup>226</sup>

Während sich Dugins Kritik am westlichen Denken auf den Liberalismus konzentriert, kritisiert Zhao hauptsächlich den vermeintlich konfliktgetrieben und ausgrenzenden Charakter des

---

<sup>225</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 9f.

<sup>226</sup> Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler. S. 374.

westlichen politischen Denkens. (Zhao 2020: 16) Von diesem Standpunkt aus kritisiert Zhao aber auch den westlichen Universalismus. Dieser verlange nach einem Zentrum, an das sich alle anzupassen hätten. Mit der Definition dieses Zentrums werde die Andersartigkeit der nichtwestlichen Kulturen betont und diese Kulturen zum Wandel gezwungen. (Zhao 2020: 28f)

Unterschiede lassen sich in der Bewertung der Globalisierung finden: So sieht Dugin die Globalisierung als aggressiven Akt des Westens, der gestoppt werden müsste (Dugin 2013: 180) – wohingegen Zhao, wie im Kapitel „Zhao's Subjekt: Die Welt“ dargestellt, zwar die konkrete Ausgestaltung der Globalisierung kritisiert, aber ihre Wirkung insgesamt positiv bewertet, da sie die materielle Basis für die Schaffung des Tianxia-Systems schaffen würde. (Zhao 2020: 224)

Insgesamt verfolgen beide Autoren aber wohl dasselbe Hauptziel in der Debatte. Beide Theorien versuchen die Auffassung zu delegitimieren, dass es ein westliches Ideal gebe, an das sich die Welt anpassen sollte.

Zhao tut dies, indem er mit dem kompatiblen Universalismus (Zhao 2020: 234) ein alternatives Universalismus-Konzept vorschlägt. Dugin negiert hingegen die Möglichkeit von weltweit gültigen universellen Werten und schlägt stattdessen einen regionalen Universalismus vor (Dugin 2013: 128) und möchte damit den globalen Systemdiskurs zum Erliegen bringen.

Zhao begründet seine Ablehnung des westlichen Universalismus damit, dass er sich aus den christlichen Konzepten der Missionierung und des Heidentums entwickelt habe und daher alles an das westliche Lebenskonzept anpassen wolle. (Zhao 2020: 201)

Als Ersatz schlägt er den kompatiblen Universalismus vor, der Vielfalt positiv bewertet, aber gewährleistet, dass alle Lebensformen kompatibel zueinander existieren:

*„Gemeint ist damit, dass die Gesellschaft kompatibel, jedoch unterschiedliche Lebensformen toleriert, wie auf einem Feld kompatible, doch unterschiedliche Pflanzen gedeihen.“* (Zhao 2020: 20)

Dugin kritisiert grundsätzlich den Liberalismus und dessen Werte und fordert, dass die Verbreitung dieser Werte gestoppt werden müsse, da sie die Welt in das „Reich des Antichristen“ führen würden. (Dugin 2013: 212) Zusätzlich lehnt er aber auch die hegelianische Vorstellung eines zielgerichteten Verlaufs der Geschichte ab, die allen drei zentralen politischen Theorien der Moderne inhärent sei. (Dugin 2013: 70ff)

Obwohl beide darauf abzielen, den westlichen Universalismus und den Export der westlichen Werte zu delegitimieren, unterscheiden sich die realpolitischen Konsequenzen der Theorien doch erheblich.

Zhaos kompatibler Universalismus (Zhao 2020: 234), sein Vorschlag der relationalen Rationalität (Zhao 2020: 231) sowie sein politökonomischer Legitimitätsbegriff (Zhao 2020: 231) zielen in Kombination auf andere realpolitische Auswirkungen ab als Dugins Konzept des regionalen Universalismus. (Dugin 2013: 128)

Folgt man Zhaos Vorschlag, werden die vermeintlich westlichen, universalistischen, vom Individuum ausgehenden Werte abgeschafft. Die Legitimität von Regierungen und politischen Handlungen wäre losgelöst von der Einhaltung dieser Werte. Die Annahme des kompatiblen Universalismus würde bedeuten, dass verschiedene Regierungskonzepte gleichberechtigt nebeneinander existieren könnten. Bis zu diesem Punkt scheinen Zhaos und Dugins Ausführungen dieselben Konsequenzen zu haben. Doch Zhao führt mit dem kompatiblen Universalismus und seinem politökonomischen Legitimitätsbegriff eine neue Bewertungsebene zwischen Regierungsformen ein. Man könnte sie wie folgt zusammenfassen: Legitim ist, wer Nutzen schafft. Verschiedenheit muss ermöglicht werden, doch sie muss zum Wohle der friedlichen Koexistenz begrenzt werden. Innenpolitisch wäre eine Regierung dann legitim, wenn sie den Nutzen der Bevölkerung mehrt, (Zhao 2020: 231) nicht etwa, weil sie demokratische Prinzipien achtet, oder, wie Dugin vorschlägt, authentisches Leben ermöglicht. International müssten alle Regierungsformen geduldet werden, solange sie kompatibel zueinander sind. (Zhao 2020: 119f) Das würde aber auch bedeuten, dass, sollte die Lebensweise eines Staates oder einer Zivilisation nicht kompatibel mit dem Gesamtsystem sein bzw. dem Gesamtsystem oder anderen Staaten schaden, es zu möglicherweise auch erzwungenen Änderungen dieser Lebensweise kommen müsste. Regierungsmodelle wie das chinesische könnten auch exportiert werden, solange sie den Nutzen der Bevölkerung mehren. Staaten oder Zivilisationen könnten in ihrer freien Ausgestaltung der Lebensweise beschränkt werden – Vorstellungen, die Dugin ablehnen muss. Sein regionaler Universalismus sieht keinerlei Einmischungen in die Lebens- oder Regierungsform einer anderen Zivilisation vor. (Dugin 2013: 128)

Realpolitisch liegt die Vermutung nahe, dass beide Autoren mit ihren Argumenten Kritik aus dem Westen an China bzw. Russland und westliche Maßnahmen zur Durchsetzung liberaler oder demokratischer Werte delegitimieren wollen. Dugin, indem er diese Praktiken als expansionistisch darstellt und dem Westen vorwirft, anderen Staaten den Liberalismus

aufzudrängen und damit die Welt in das „Reich des Antichristen“ zu führen. (Dugin 2013: 212f) Zhao, indem er den Westen als missionarisch und konfliktgetrieben beschreibt. (Zhao 2020: 28f) Zhao unterstützt mit seiner Konzeptualisierung China dabei, seine Regierungsform als attraktive Alternative zur westlichen liberalen Demokratie darzustellen und das System nach innen mit dem Argument „legitim ist, wer nutzen schafft“, abzusichern. (Zhao 2020: 231) Dugins Vorschlag des regionalen Universalismus und die Ablehnung des westlichen Universalismus (Dugin 2013: 128) wären realpolitisch für Russland insofern nützlich, da sie den postsowjetischen Raum näher an Russland binden könnten, da für diese Region die „eurasischen Werten“ gelten würden. Russland und andere Staaten würden wohl bei einer Annahme von Dugins Argumenten auch weniger mit einer Systemkonkurrenz aus dem Westen konfrontiert werden, da die eigenen Werte als universell für die eigene Zivilisation angesehen werden würden und nicht die westlichen.

Beide Theorien liefern außerdem Argumente für einen Zusammenschluss mehrerer Staaten gegen den Westen. Dugin behauptet, dass, sollte der Westen im globalen Wettkampf siegreich sein, alle anderen Zivilisationen vor der Auslöschung stehen würden (Dugin 2013: 17) und schlägt deshalb ein Bündnis verschiedener Staaten und anderer Akteure vor, ohne davor zurückzuschrecken, islamistische Terrororganisationen wie die Al-Kaida in dieses Bündnis zu integrieren. (Dugin 2013: 86) Bei Zhao kann man vor allem in seiner Marx-Rezeption (Zhao 2020: 186) erkennen, dass er die Konfliktlinie zwischen westlichen Staaten und Entwicklungsländern als fundamentaler begreift als jene zwischen Arbeitskraft und Kapital. (Zhao 2020: 186). Dies korrespondiert, wie zuvor dargestellt, mit der chinesischen Strategie, engere Beziehungen mit Entwicklungsländern zu etablieren und sich international als deren Anführer zu gerieren, um, wie Eisenman und Heginbotham beschreiben, damit die US-amerikanischen Hegemonie zu brechen.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup> Eisenman, Joshua; Heginbotham, Eric (2019): Building a More “Democratic” and “Multipolar” World: China’s Strategic Engagement with Developing Countries. In: The China Review, Vol. 19 (4), 55–83. S. 56f.

#### 4. Conclusio

Die vorliegende Arbeit untersuchte die Texte „Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung“ von Zhao Tingyang und „Die Vierte Politische Theorie“ von Alexander Dugin mit einer Methode Quentin Skinners zur Analyse der politischen Ideengeschichte.<sup>228 229</sup> Ziel war es, die Intentionen der Autoren ausfindig zu machen und diese zu vergleichen. Dazu wurden, Skinners Methode folgend, zuerst die soziokulturellen Entstehungsbedingungen analysiert. Dies geschah durch eine Betrachtung zentraler ökonomischer und politischer Parameter Chinas und Russlands. In weiterer Folge wurde der globalpolitische Diskurs, indem sich Zhao und Dugin äußern, ausschnittsweise präsentiert. Dieser Diskursrahmen wurde in der Arbeit einerseits aus den Texten Fukuyamas „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“ sowie Samuel P. Huntingtons „The Clash of Civilizations?“ und andererseits aus den Werken von Dugin und Zhao selbst gebildet. Mithilfe des Diskursrahmens und der Kenntnis über die soziokulturellen Entstehungsbedingungen der beiden Texte konnte nun gefragt werden, worin die Intentionen der beiden Autoren mit ihren Äußerungen innerhalb des Diskurses liegen. Die Arbeit fragte, welche Interventionen im Diskurs die beiden Autoren vorzunehmen versuchen und welche Neuerungen sie in die Debatte einführen wollen.

Beide Autoren eint, dass sie ein neues Subjekt bzw. Subjekte der Politik implementieren wollen. Zhao schlägt als neues Subjekt die Welt als Einheit bzw. in chinesischer Terminologie das Tianxia (zu deutsch: „alles unter dem Himmel“) vor. Er fordert, Politik vom Subjekt der Welt ausgehend zu denken, ein Weltinteresse zu definieren und ein Weltordnungssystem zu errichten, das diesem Interesse dient. (Zhao 2020: 28ff)

Dugin hingegen definiert nach einem langen Subjektfindungsprozess das Dasein Martin Heideggers als Subjekt seiner Vierten Politischen Theorie. (Dugin 2013: 73) Ziel von Politik, die das Dasein ins Zentrum aller Überlegungen rückt, soll laut Dugin die Ermöglichung der Eigentlichkeit des Daseins sein. Für Dugin ist zur Erreichung dieses Ziels eine bestimmte Raumordnung notwendig. Er greift dabei auf die Zivilisationseinteilung Huntingtons zurück, adaptiert sie etwas und fordert die Errichtung entsprechender Großräume. (Dugin 2013: 126f) Dies sei notwendig, da nur innerhalb dieser Großräume, die die Pole einer neuen multipolaren Weltordnung bilden sollen, die Eigentlichkeit des Daseins erreicht werden

---

<sup>228</sup> Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>.

<sup>229</sup> Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: Political Theory, 2(3), 277-303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>.

könne. (Dugin 2013: 43) Für Dugin ist diese Raumordnung der Welt so zentral, dass er die Zivilisationen zum weltpolitischen Subjekt seiner Theorie erklärt. (Dugin 2013: 123)

Nachdem festgestellt wurde, dass beide Autoren durch den Vorschlag eines neuen Subjektes, die Notwendigkeit einer bestimmten Weltordnung ableiten und so in der globalpolitischen Debatte intervenieren, folgte in einem weiteren Schritt ein Vergleich ihrer Weltordnungskonzepte.

Zhao fordert ein weltumspannendes System. Die Einheit des Tianxia solle gebildet werden, um Angelegenheiten, die das Schicksal der ganzen Welt betreffen, zu regeln. Die Staaten sollen als untergeordnete Entitäten zwar erhalten bleiben und weiterhin Staatspolitik betreiben, wenn aber die Handlungen eines Staates das Interessengebiet des Tianxia betreffen oder die Interessen eines anderen Staates beeinflussen, sollte die Ebene des Tianxia regulierend eingreifen. (Zhao 2020: 33) Zur Regulierung dieser neuen Weltordnung verlangt Zhao, dass alle Beziehungen innerhalb des Tianxia nach dem von ihm vorgeschlagenen kompatiblen Universalismus funktionieren sollen. Demzufolge dürften unterschiedliche Lebensweisen und Staatssysteme nebeneinander existieren, ohne die Anpassung des anderen an sich selbst zu verlangen. Das einzige Kriterium, das ein staatliches System erfüllen müsse, ist die Kompatibilität mit den anderen Systemen und dem Gesamtsystem. (Zhao 2020: 234) Zhao schlägt zur Definition dieser Kompatibilität ein stark an den Konfuzianismus angelehntes Regelwerk vor. Zentrales Element davon ist das Prinzip der relationalen Rationalität: Demzufolge wären Nutzengewinne einzelner Systemteilnehmer nur gerechtfertigt, wenn auch der Nutzen der Vertragspartner gemehrt wird und die Schädigung von anderen ausgeschlossen ist. (Zhao 2020: 231) Sanktionen oder militärische Interventionen, um einen Staat zum Wechsel eines Regierungssystems zu bringen, wären damit fast unmöglich zu legitimieren.

Den westlichen Universalismus lehnt Zhao hingegen vehement ab. Dieser basiere auf dem Christentum und betrachte andere Daseinsarten als heidnisch. Diese Heiden müsse man entweder missionieren oder zum Feind erklären. Dieser Universalismus versuche die liberale Demokratie in die ganze Welt zu exportieren und zerstöre damit die Vielfalt an Lebensweisen. (Zhao 2020: 200f)

Dugin hingegen fordert die Zerschlagung der US-Hegemonie und das Ende der von den USA dominierten unipolaren Weltordnung. Stattdessen solle eine multipolare Weltordnung errichtet werden, deren Pole die verschiedenen Zivilisationen bilden. (Dugin 2013: 128) Um dies zu erreichen, schlägt Dugin ein breites Bündnis aus verschiedenen Staaten, linken als auch rechten politischen Bewegungen und nicht-staatlichen Akteuren wie etwa der Terrororganisation Al-

Kaida vor. (Dugin 2013: 84ff) In einem ersten Schritt müsse die Globalisierung gestoppt werden. Diese würde die Nationen zersetzen und verbreite westliche, liberale Werte, die die Welt in „das Reich des Antichristen“ führen würden. (Dugin 2013: 212f) Auch er attackiert stark den westlichen Universalismus und fordert stattdessen einen regionalen Universalismus, der sich von Zivilisation zu Zivilisation unterscheidet. Da sich die verschiedenen Zivilisationen sogar in so basalen Konzepten wie der Zeitauffassung unterscheiden würden, sei ein echtes Verständnis zwischen verschiedenen Zivilisationen und damit ein weltumspannender Universalismus unmöglich. (Dugin 2013: 128)

Nachdem erkannt wurde, dass beide Autoren ihre Konzepte in Abgrenzung zum westlichen politischen System entwarfen, folgte eine Betrachtung und ein Vergleich ihrer Kritik am westlichen Denken.

Zhao kritisiert wie zuvor erwähnt den missionarischen, westlichen Universalismus, der alle Nationen dieser Welt an das westliche Ideal anpassen möchte. Außerdem sei das westliche Denken konfliktgetrieben und sehe jeden als Feind an, der sich nicht in seine „spirituelle Welt“ einfügen wolle. Aus dieser aus dem Christentum stammenden Denktradition würden die Thesen Huntingtons, aber auch Fukuyamas rühren. Letzteren kritisiert Zhao auch in dessen Annahme, dass wir uns am Ende der Geschichte befinden würden, denn die Geschichte als Geschichte der Welt habe durch die Globalisierung gerade erst begonnen. Man könne also keinesfalls von einem Ende sprechen. Statt dem Stopp politischer Innovation, von dem Fukuyama ausgeht, fordert Zhao die Entstehung eines neuen politischen Systems – dem Tianxia-System. (Zhao 2020: 182)

Dugin konzentriert sich in seiner Kritik am westlichen Denken zunächst auf den Liberalismus. Er behauptet, dass der Westen liberale Werte durchsetze, die ein authentisches Leben für alle Völker verhindern würden bzw. das Ende der Menschheit einläuten würden. Er kritisiert dabei etwa, dass der Liberalismus das Individuum zum Maß der Dinge erkläre, Privateigentum als heilig betrachte oder die Vermarktlichung der Gesellschaft vorantreibe. (Dugin 2013: 151) Zusätzlich stört er sich an dem hegelianischen Geschichtsverständnis, das die drei zentralen Ideologien des 20. Jahrhunderts Liberalismus, Kommunismus und Faschismus teilen würden. Dieses hegelianische Verständnis, das auch ein zentrales Element von Fukuyamas Theorie ist, sehe einen zielgerichteten und progressiven Verlauf der Geschichte vor. Dugin negiert diese Vorstellung und bezeichnet sich selbst als Unterstützter einer zyklischen Geschichtsauffassung. Das hegelianische Denken sei eine Form des Monotonieverhaltens, das Dugin als ideologischen

Konstrukt kritisiert. Alle monotonen Prozesse seien widernatürlich und würden deshalb zwangsläufig kollabieren. (Dugin 2013: 56ff)

Im Zuge der Analyse der oben beschriebenen Theoriebestandteile wurde nach möglichen Intentionen der Autoren gesucht, um diese miteinander zu vergleichen.

Damit sollten Antworten auf die Forschungsfragen gefunden werden, die wie folgt lauteten:

- Worin liegen die Intentionen Alexander Dugins und Zhao Tingyangs?
- Wo gibt es Überschneidungen zwischen den Intentionen und wo unterscheiden sich diese?
- Kann man einen Zusammenhang zwischen den politischen Theorien Dugins und Zhaos und den Handlungen von politischen Akteuren feststellen?

Eine zentrale Erkenntnis ist, dass beide Autoren, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf die Delegitimierung der liberalen Demokratie und deren Export abzielen. Es wurde zuerst festgestellt, dass Fukuyama mit seiner Theorie versucht, eine besondere Art der Legitimität der liberalen Demokratie im Diskurs zu etablieren. So argumentiert Fukuyama, dass alle Staaten letztlich die Systemkombination aus liberaler Demokratie und Kapitalismus annehmen würden. Fukuyama begründet dies damit, dass die Geschichte die Geschichte des Thymos sei. Der Mensch wäre ein thymiotisches Wesen, suche also nach Anerkennung. Um diese Anerkennung zu erhalten, vollbringe er große Taten und treibe so die Geschichte voran. Dieser Prozess würde in liberalen Demokratien zum Erliegen kommen, da die Handlungen von Einzelwesen in ein institutionelles Korsett aus Checks and Balances eingebettet werden würden. Der Kapitalismus ersetze zusätzlich das Streben nach Anerkennung durch das Streben nach Gewinn und mache so den thymiotischen Menschen zum Bourgeois.<sup>230</sup> Die Transformation aller Staaten hin zu Fukuyamas Ideal wäre also prädestiniert. Bei einer Annahme von Fukuyamas Argumenten wäre die liberale Demokratie nicht nur ein legitimes Regierungssystem unter vielen, sondern das einzige, das ewig legitim ist. Fukuyama leitet aus der angeblich besonderen Beschaffenheit der liberalen Demokratie ab, dass die Implementierung dieses Systems in der ganzen Welt befördert werden müsse. Laut Fukuyama ist die Welt noch nicht zur Gänze an das Ende ihrer Geschichte gelangt, da noch nicht alle Staaten dieses System angenommen hätten. Manche Staaten würde demzufolge im geschichtlichen Prozess zurückliegen. Die Welt sei deshalb gespalten in eine posthistorische Welt liberaler Demokratie, die ihre Geschichte schon vollendet hätte und Staaten mit anderen Systemen, die noch nicht an das Ende der Geschichte gelangt seien. Im Interesse der posthistorischen Welt liege es aber, dass die noch historische Welt sich

---

<sup>230</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 263.

schnellstmöglich transformiert, denn Fukuyama geht davon aus, dass liberale Staaten deutlich weniger zu Krieg neigen würden als andere. Daher sei es das Beste für die ganze Welt, wenn die posthistorische Welt möglichst schnell zu dem ohnehin vorherbestimmten Ergebnis des geschichtlichen Prozesses gelange und die liberale Demokratie annimmt.<sup>231</sup> Damit lassen sich verschiedener politische Praktiken legitimieren, wie etwa militärische Aktionen oder wirtschaftliche Sanktionen gegen nicht demokratische Länder.

Zhao als auch Dugin kritisieren Fukuyamas Thesen und versuchen die besondere Legitimität der liberalen Demokratie zu attackieren.

Zhao geht wie folgt vor:

1. Er greift den westlichen Universalismus-Begriff an, der ein einheitliches System für alle Staaten vorsehe (Zhao 2020: 15f) und will stattdessen den bereits beschriebenen kompatiblen Universalismus etablieren. (Zhao 2020: 234) Wird die Vorstellung der Möglichkeit eines universellen Systems, das für alle Staaten der Welt geeignet sein könnte, aufgegeben, fällt auch die besondere Legitimität der liberalen Demokratie weg. (siehe Kapitel „Zhaos Weltordnungskonzept“)
2. Zusätzlich rahmt er den Export der liberalen Demokratie als missionarischen Akt, der der christlichen Praxis des Westens entspringe (Zhao 2020: 201) und setzt ihn damit in eine Traditionslinie mit dem Kolonialismus und den Kreuzzügen, um ihn so negativ zu konnotieren. (siehe Kapitel „Zhaos Kritik am westlichen Denken“)
3. Aufbauend auf seine Neudefinition des politischen Subjektes schlägt Zhao ein alternatives Weltordnungskonzept vor. Dieses Weltordnungskonzept beinhaltet auch ein spezifisches Regelwerk, das nur politische Aktionen erlaubt, die anderen Staaten und dem Gesamtsystem nicht schaden und den Nutzen aller Teilnehmenden erhöhen. Das würde militärische Interventionen oder wirtschaftliche Sanktionen zur Etablierung des Liberalismus delegitimieren. (Zhao 2020: 32f / 230f) (siehe Kapitel „Zhaos Weltordnungskonzept“)
4. Außerdem negiert Zhao die Annahme Fukuyamas, dass das perfekte politische System mit der liberalen Demokratie bereits gefunden sei und deshalb die Geschichte als Geschichte der Evolution von politischen Systemen beendet wäre. Er erklärt, dass die Globalisierung die Welt zum Subjekt der Politik forme und damit die Weltgeschichte erst an ihrem Anfang stehe. (Zhao 2020: 182ff) Daraus resultiert die Forderung Zhaos der Schaffung eines neuen politischen Systems. Die Geschichte sei also noch nicht

---

<sup>231</sup> Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler. S. 374.

vorbei und die politische Evolution dürfe nicht gestoppt, sondern müsse fortgesetzt werden. (siehe Kapitel „Zhaos Subjekt: Die Welt“)

Dugin attackiert die liberale Demokratie hingegen wie folgt:

1. Er delegitimiert den Liberalismus an sich. Die Verbreitung seiner Werte würde uns in das Reich des Antichristen führen und die Eigentlichkeit des Daseins verhindern. (Dugin 2013: 151 / 212f) (siehe Kapitel „Dugins Kritik am westlichen Denken“)
2. Zusätzlich präsentiert auch er mit dem regionalen Universalismus ein alternatives Universalismus-Konzept. Der regionale Universalismus negiert die Möglichkeit von universellen Werten, die zivilisationsübergreifend angenommen werden können. (Dugin 2013: 128) Das Ergebnis einer Annahme dieser These wäre: Ein einziges System für alle Staaten ist absurd. Die Anwendung eines einzigen Systems sei zum Scheitern verurteilt, denn das setze die Implementierung fremder Werte auf Zivilisationen, die diese Werte nicht teilen und verstehen würden, voraus. Seine Kritik würde auch für Zhaos Tianxia-System gelten, richtet sich aber im Wesentlichen gegen den Liberalismus als globales System. (siehe Kapitel „Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte“ und Kapitel „Dugins Weltordnungskonzept“)
3. Außerdem argumentiert er gegen die hegelianische Geschichtsauffassung, die die Basis von Fukuyamas Annahme bildet. Die Welt bewege sich nicht progressiv in eine Richtung. Er selbst glaubt an einen zyklischen Verlauf der Geschichte und erklärt, dass die hegelianische Geschichtsauffassung ein widernatürliches monotones Geschichtsverständnis habe, das zum Scheitern verurteilt sei. (Dugin 2013: 56ff) Auch hier geht er wieder relativistisch vor: Jede Zivilisation habe ihre eigene Art Zeit zu organisieren – es könne also möglicherweise zutreffen, dass der Westen mit dem Liberalismus das Ende seiner Geschichte erreicht habe und das der Liberalismus die perfekte Regierungsform für den Westen sei, doch dies gelte nicht für anderen Zivilisationen. (Dugin 2013: 179) (siehe Kapitel „Dugins Kritik am westlichen Denken“)

Zhao und Dugin teilen also das Ziel, die westliche liberale Demokratie und deren Export zu delegitimieren. Nicht die einzige Intention, die beide Autoren eint. Beiden Theorien zielen darauf ab, die Schwächung von internationalen Organisationen argumentativ vorzubereiten und konterkarieren damit Huntingtons Forderung nach einer Stärkung dieser Organisationen.<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, 72(3), 22.  
<https://doi.org/10.2307/20045621>. S. 38.

Dugin tut dies, indem er die Möglichkeit des interzivilisatorischen Verständnisses negiert und für Zivilisationsfreiheit plädiert (Dugin 2013: 53), die sich auch nicht durch Entscheidungen internationaler Organisationen abschwächen lässt. Zhao, indem er die internationalen Organisationen als Spielwiese für staatliche Interessen bezeichnet (Zhao 2020: 183) und für die Einführung des Tianxia als überstaatliche Instanz, die die Welt repräsentiert und nur dem Interesse der Welt Folge leisten müsse, argumentiert. (Zhao 2020: 28f)

Obwohl beide Autoren hauptsächlich auf den globalpolitischen Diskurs zu wirken versuchen, sind ihre Theorien auch geeignet, um politische Praktiken maßgeblicher Akteure ihrer Länder zu legitimieren.

So leitet Zhao aus dem Daoismus einen politökonomischen Legitimitätsbegriff ab, der sich wie folgt zusammenfassen lässt: Legitim ist, wer Nutzen schafft. Herrschaft, die Nutzen für die Bevölkerung schafft, entspricht Zhaos Interpretation des Daoismus folgend dem Willen der Volksseele. Diese Zustimmung könne die Regierung aber jederzeit verlieren. Jedoch nicht durch Wahlen, die nur bedeuten würden, „der schwankenden Stimmung der Menge zu gehorchen“, sondern durch Proteste der Bevölkerung gegen die Regierung, die Zhao als eine Abstimmung mit den Füßen bezeichnet. (Zhao 2020: 92ff) Diesem Konzept folgend wäre die Einparteiherrschaft der KPCh in China auch ohne Wahlen und politische Konkurrenz durchaus legitim, da man argumentieren könnte, dass sie der Volksseele entspreche, schließlich konnte die kommunistische Partei eine halbe Milliarde Menschen aus der Armut befreien.

Sein politökonomischer Legitimitätsbegriff sowie die Methode, ein politisches System aus dem Daoismus und Konfuzianismus abzuleiten, korrespondiert mit dem konfuzianischen Schwenk der KPCh. Die Partei setzte in der Vergangenheit stark auf alte chinesische Denktraditionen, um einen Identifikationspunkt für die Bevölkerung zu finden und bestimmte Maßnahmen zu legitimieren. Beispiele dafür wären die Aufnahme des Begriffs der „harmonischen Gesellschaft“ in die Verfassung und die Abschwächung der Komponente des Klassenkampfes in der Parteidoktrin.<sup>233</sup> Detaillierter wurde dies im Kapitel „Zhaos Rahmen: Chinas Aufstieg“ und im Kapitel „Zhaos Subjekt: Die Welt“ beschrieben.

Das von Zhao aus dem Konfuzianismus und Daoismus abgeleitete Weltordnungskonzept zeigt wiederum deutliche Parallelen mit der außenpolitischen Doktrin Chinas der „globalen Schicksalsgemeinschaft“. China verlangt darin die Errichtung einer Welt der Stabilität und Ordnung. In der Praxis äußert sich die Doktrin bspw. in der „One Belt, One Road Initiative“.

---

<sup>233</sup> Brady, Anne-Marie (2021): “State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda.” In: *China's Thought Management*, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>. S. 57ff.

China bewirbt dieses Projekt der neuen Seidenstraße und andere wirtschaftliche Beziehungen auf zwischenstaatlicher Ebene häufig mit dem Terminus der Win-Win-Kooperation.<sup>234</sup> Zhao will mit seiner Tianxia-Ordnung eine Welt der maximalen Kooperation und der minimalen Konflikte schaffen. (Zhao 2020: 70) Als zentrale Regeln dieses Systems definiert Zhao das konfuzianische Optimum (Zhao 2020: 231), das sich weitgehend mit dem Konzept der Win-Win-Kooperation deckt. Seine Theorie eignet sich also durchaus, um die chinesische Doktrin zu unterfüttern. Auch die Marx-Rezeption Zhaos ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert. Laut Zhao habe Marx die Bedeutung des Klassenkampfes über- und die Ausbeutung der Entwicklungsländer durch westliche Staaten unterschätzt. So würden Angehörige der Arbeiterklasse der USA oder Europas von der Ausbeutung der Arbeiter:innen in Entwicklungsländern profitieren. (Zhao 2020: 186f) Die Vereinigung der Proletarier aller Länder sei deshalb unwahrscheinlicher als ein globales Bündnis der Kapitalistenklasse. (Zhao 2020: 23f) Diese Marx-Rezeption Zhaos ist geeignet, um Chinas Strategie der Errichtung eines Bündnisses von Entwicklungsländern unter der Führung der VRC gegen den Westen argumentativ zu unterstützen.<sup>235</sup>

Die Betrachtung von Zhaos Marx-Kritik zeigt auch ein in der Arbeit nicht bearbeitetes Analysefeld auf: das Verhältnis Zhaos und anderer chinesischer Theoretiker:innen zum Kommunismus. So ist es etwa beachtenswert, dass Zhao mit seinem Konzept des kompatiblen Universalismus nicht nur den Export des Liberalismus erschwert, sondern auch die internationale Durchsetzung des Kommunismus. In einer künftigen Arbeit könnte stärker nach dem Verhältnis Zhaos zur Staatsideologie Chinas gefragt werden und dies mit anderen chinesischen Denker:innen wie Jiang Shigong<sup>236</sup> oder Yao Yang<sup>237</sup>, einem Apologeten des „konfuzianischen Liberalismus“, verglichen werden. Man könnte aus dem Verhältnis der Theorien zum Kommunismus verschiedene Strömungen festmachen und dann in einer empirischen Analyse, etwa in einer quantitativen Betrachtung der Zitationen, nach der Bedeutung dieser Strömungen innerhalb Chinas fragen.

Eine weitere Vergleichsebene, die auf Zhao angewendet, zu spannenden Erkenntnissen führen könnte, wäre ein Vergleich seines Tianxia-Konzeptes mit anderen Theorien, die die Welt als

---

<sup>234</sup> Mitchell, Ryan Martínez (2022): „The Human Community of Fate: A Conceptual History of China’s Ordoglobal Idea.” In: *Humanity*, 13(2), 175–195. S. 175ff.

<sup>235</sup> Eisenman, Joshua; Heginbotham, Eric (2019): Building a More “Democratic” and “Multipolar” World: China’s Strategic Engagement with Developing Countries. In: *The China Review*, Vol. 19 (4), 55–83. S. 56f.

<sup>236</sup> Ein betrachtenswerter Text wäre z. B.: Jiang, Shigong (2010): *Written and Unwritten Constitutions: A New Approach to the Study of Constitutional Government in China*. In: *Modern China*, 36(1), 12–46. <https://doi.org/10.1177/0097700409349703>.

<sup>237</sup> Hier z. B.: Yao Yang (2021): „Rebuilding China’s Political Philosophy”. In: *Reading the China Dream*: <https://www.readingthechinadream.com/yao-yang-on-rebuilding-chinas-political-philosophy.html>.

Einheit bzw. Subjekt betrachten. Ein Vergleich zwischen dem Tianxianismus und populären Konzepten wie der Gaia-Hypothese würde sich beispielsweise anbieten.<sup>238</sup>

Dugin schafft mit seinem Zivilisationsverständnis und der Priorisierung eines authentischen Daseins eine Klammer für die verschiedenen russischen Föderationssubjekte und Volksgruppen Russlands. Er leitet aus der Geschichte ab, dass es eine eurasische Zivilisation gebe und authentisches Leben für die Völker dieser Zivilisation nur in einem gemeinsamen eurasischen Großraum mit Russland möglich wäre.<sup>239</sup> Diese Argumentation eignet sich unter anderem dazu, die Außenpolitik Russlands zu erklären und den postsowjetischen Raum mit diesem Narrativ näher an Russland zu binden. Der Versuch, Eurasien als zusammengehörige Zivilisation, die im Wesentlichen den postsowjetischen Raum umfasst, zu definieren und in die Debatte einzuführen, unterstützt unter anderem das in der außenpolitischen Doktrin Russlands implementierte Konzept der russischen Welt. Russland definiert für sich in dieser Doktrin einen Vertretungsanspruch über die Bevölkerungen der russischen Welt und meint damit russische Minderheiten verschiedener Länder bzw. Bevölkerungen, die sich Russland im weitesten Sinne kulturell zugehörig fühlen.<sup>240</sup> Dieses Konzept wurde im Kapitel „Dugins Rahmen: Russlands Kränkung“ als biopolitisches Machtinstrument Russlands diskutiert. Die Definition des authentischen Daseins als höchstes Ziel der Politik und die Bindung der Erreichung dieses Ziels an die Etablierung bestimmter Großräume ist auch geeignet, um den Ukraine-Krieg zu legitimieren, da die Ukraine laut Dugin zum überwiegenden Teil zur eurasischen Zivilisation gehöre, wie im Kapitel „Dugin: Dasein und Zivilisation als Subjekte“ diskutiert wurde. (Dugin 2013: 128) Im zuvor erwähnten Kapitel konnten in diesem Bereich Parallelen zwischen Dugins Thesen und den Äußerungen von Kriegsunterstützern wie den Moskauer Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche Kyrill I. gefunden werden.

Vor diesem Hintergrund erscheint eine Diskussion des faschistischen Charakters von Dugins Theorie als vielversprechende Analyseperspektive. In der Arbeit wurde dieses Thema im Kapitel „Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie“ nur oberflächlich behandelt, da der Vergleich mit dem Werk Zhao Tingyangs im Zentrum stand und eine genauere Analyse in diesem Bereich den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte. Nach dieser genauen Lektüre Dugins

---

<sup>238</sup> Siehe dazu z.B.: Haraway, Donna J. (2018): *Unruhig. Bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a. M.: Campus.

<sup>239</sup> Dugin, Alexander (2022): *Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement*. Interviewed by M.A. Barannik. *Vestnik*. In: RUDN. *International Relations*, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>. S. 147f.

<sup>240</sup> Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): *Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan*. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301. S. 454f.

kann jedenfalls Andreas Umlands Einschätzung unterstützt werden, dass Dugins Eurasismus in Grundzügen faschistisch ist.<sup>241</sup> Dafür sprechen unter anderem sein fundamentaler Antiliberalismus und seine Forderung nach authentischem Dasein und der dafür notwendigen Errichtung von Großräumen, die doch sehr an die faschistische „Blut und Boden“ Ideologie erinnert. Es kann zumindest die Hypothese definiert werden, dass Dugin seinen eigenen Anspruch, eine neue politische Theorie abseits vom Liberalismus, Kommunismus und Faschismus zu entwerfen (Dugin 2013: 13ff) nicht nur nicht gerecht wird, sondern diese Abgrenzung von den genannten Ideologien nur vornimmt, um seinen Faschismus zu kaschieren. Bei Dugins Theorie könnte es sich also um eine postmoderne bzw. kulturrelativistische Spielart des Faschismus handeln, die in der Essenz eine Legitimierungserzählung eines russischen Imperiums ist. Eine Diskussion dieser Hypothese und eine nähere Betrachtung von Dugins Werk auch im Verhältnis zu anderen Theoretiker:innen der Neuen Rechten erscheint lohnend.

Neben einer weiteren Diskussion der beiden Autoren in den zuvor beschriebenen Feldern könnte eine Betrachtung von Theoretiker:innen aus Schwellenländern wie Brasilien oder Indien vielversprechende Forschungsergebnisse bringen. Wie in der Einleitung dargestellt, könnten sich dort durch den von Staack konstatierten Einflussverlust der USA und dem geopolitischen Bedeutungsgewinn dieser Staaten<sup>242</sup> Theorien entwickeln, die das Potenzial haben, die künftige Ausgestaltung der Weltordnung maßgeblich mitzugestalten. Es lohnt also nicht nur ein Blick nach Osten.

---

<sup>241</sup> Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: *Austrian Journal of Political Science*, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>. S. 437.

<sup>242</sup> Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. S. 9f.

## Literaturverzeichnis:

- Augustinus, Aurelius; Carl Johann Perl (Hrsg.) (1979): Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Bayer, Karl; Fuhrmann, Manfred; Nickel, Rainer (Hrsg.) (1993): Sammlung Tusculum: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Griechisch - Deutsch (4. Auflage). München, Zürich: Artemis & Winkler.
- Brady, Anne-Marie (2021): "State Confucianism, Chineseness, and Tradition in CCP Propaganda." In: China's Thought Management, 57–75. <https://doi.org/10.4324/9780203803455-10>.
- Callahan, William (2008): Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony? In: INTERNATIONAL STUDIES REVIEW, 10(4), 749–761. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2008.00830.x>.
- Drahokoupil, Jan (2009): After transition: Varieties of political-economic development in Eastern Europe and the Former Soviet Union. In: Comparative European Politics (Houndmills, Basingstoke, England), 7(2), 279–298. <https://doi.org/10.1057/cep.2008.30>.
- Duff, Alexander (2016). Heidegger's Ghosts. In: The American Interest, 11(5), 1-12.
- Dugin, Alexander (2013): Die Vierte Politische Theorie. London: Arktos Media.
- Dugin, Alexander (2022): Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik. Vestnik. In: RUDN. International Relations, 22(1), 142–152. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152>.
- Eisenman, Joshua; Heginbotham, Eric (2019): Building a More "Democratic" and "Multipolar" World: China's Strategic Engagement with Developing Countries. In: The China Review, Vol. 19 (4), 55–83.
- Fisher, Mark (2013): Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Berlin: VSA.
- Foucault, Michel; Brede-Konsermann, Claudia (Übersetzerin) Schröder, Jürgen (Übersetzer) (2019 [2006]): Michel Foucault. Sicherheit. Territorium. Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michele; Schröder, Jürgen (Übersetzer); Sennelart, Michel (Hrsg.) (2019 [2006]): Michel Foucault. Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1924): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. Project Gutenberg.
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Gast, Ann-Sophie (2020): The Eurasian Economic Union – keeping up with the EU and China. Post-Communist Economies, 33(2–3), 175–199. <https://doi.org/10.1080/14631377.2020.1827200>.
- Gerry, Christopher J.; Raskina Yulia; Tsyplakova, Daria (2017): Convergence or Divergence? Life Expectancy Patterns in Post-communist Countries, 1959–2010. In: Social Indicators Research, 140(1), 309–332. <https://doi.org/10.1007/s11205-017-1764-4>.
- Gramsci, Antonio; Bochmann, Klaus (Hrsg.); Haug, Wolfgang F. (Hrsg.) (1991): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Heft 1. Hamburg: Argumentverlag.

- Gulden, Julian; Gutting, Doris (2021): 'Die neue Seidenstraße oder „Belt and Road Initiative“: Hintergründe, Motive, Chancen. In: *Innovation und Kreativität in Chinas Wirtschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 153–176. doi: 10.1007/978-3-658-34039-1\_7.
- Haraway, Donna J. (2018): *Unruhig. Bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. in: Philipp Konrad, Marheineke; Heinrich Gustav Hotho (Herausgeber) (1989): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Heilmann, Sebastian (2015): *Das politische System der Volksrepublik China* (3., akt. Aufl. 2016). Wiesbaden: Springer VS.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 2006.
- Hobbes, Thomas (1651): *Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery*. In: Klein, Jürgen; Hanowell, Holger (2013): *Leviathan: Eine Auswahl*. Englisch/Deutsch. Ditzingen: Reclam.
- Huntington, Samuel P. (1993): *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, 72(3), 22. <https://doi.org/10.2307/20045621>.
- Jiang, Shigong (2010): *Written and Unwritten Constitutions: A New Approach to the Study of Constitutional Government in China*. In: *Modern China*, 36(1), 12–46. <https://doi.org/10.1177/0097700409349703>.
- Jones, Seth G. (2021): *The Evolution of Al-Qiada*. In: Sheehan, Michael A.; Marquardt, Erich; Collins, Liam (Hrsg): *Routledge Handbook of U.S. Counterterrorism and Irregular Warfare Operations*. 41-53. Abingdon, Oxon; New York : Routledge.
- Klotz, Wolfgang (2014): *Viktor Orbans neuer Staat*. In: <https://www.boell.de/de/2014/08/11/viktor-orbans-new-state> (abgerufen am 30. Oktober 2022).
- Kosienkowski, Marcin (2021): *The Russian World as a legitimation strategy outside Russia: the case of Gagauzia*. In: *Eurasian Geography and Economics*, 62 (3), 319-346, DOI: 10.1080/15387216.2020.1793682.
- Kynev, Aleksandr (2022): *Zerfall des Imperiums?* In: *osteuropa*, 72(4–5), 111-115. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0132>.
- Lary, Diana (2015): *China's Civil War: A Social History, 1945–1949 (New Approaches to Asian History)*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781107294417.
- Makarychev, Andrey; Yatsyk, Alexandra (2018): *Russian Worlds in Muslim Milieus: Meeting Points in Adjara and Tatarstan*. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 38(4), 453-474, DOI: 10.1080/13602004.2018.1541301.
- Mao, Tsetung (1938): *Der Platz der kommunistischen Partei Chinas im Nationalen Krieg*. In: *Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung*. Peking (1972): Verlag für fremdsprachige Literatur. S. 207f.
- Mao Tsetung (1963): *Gespräch mit afrikanischen Freunden*. In: *Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung*. Peking (1972): Verlag für fremdsprachige Literatur. S. 209.
- Mitchell, Ryan Martínez (2022): "The Human Community of Fate: A Conceptual History of China's Ordoglobal Idea." In: *Humanity*, 13(2), 175–195.

- Mokry, Sabine (2018): Decoding Chinese concepts for the global order: How Chinese scholars rethink and shape key ideas of foreign policy. In: MERICS China Monitor. (4. Oktober 2018): [https://www.merics.org/sites/default/files/2018-10/180927\\_MERICS\\_ChinaMonitor\\_Foreign\\_Policy.pdf](https://www.merics.org/sites/default/files/2018-10/180927_MERICS_ChinaMonitor_Foreign_Policy.pdf).
- OHCHR (2022): Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China. In: [ohchr.org: https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region](https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ohchr-assessment-human-rights-concerns-xinjiang-uyghur-autonomous-region) (abgerufen am 26.11.2022).
- Pfaller, Robert (2008): Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Plenta, Peter (2020): Conspiracy theories as a political instrument: utilization of anti-Soros narratives in Central Europe. In: *Contemporary Politics*, 26(5), 512-530, DOI: 10.1080/13569775.2020.1781332
- Popov, Vladimir (2020): The Long Road to Normalcy. Where Russia Now Stands. In: *Russia*, 5, 41-72. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814785003.003.0002>.
- Popovic, Slobodan; Stevic, Ljiljana (2021): The position of the new security concept in china's foreign policy - case study on the shanghai cooperation organization. In: *Contemporary Chinese Political Economy and Strategic Relations*.7(2):717-750.
- Putin, Vladimir (2021): On the Historical Unity of Russians and Ukrainians. In: [kremelin.ru: en.kremlin.ru%2Fevents%2Fpresident%2Fnews%2F66181&usg=AOvVaw3WaxcrPe h5rqNjLD55C1Ys](https://www.kremlin.ru/en/crevents/2Fevents%2Fpresident%2Fnews%2F66181&usg=AOvVaw3WaxcrPe h5rqNjLD55C1Ys) (abgerufen am 5.10.2022).
- Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Riefer, Felix (2020): *Russlands Außenpolitik unter Putin 2000–2018: Welchen Einfluss haben russische Think Tanks auf die auswärtige Politikgestaltung des Kremls?* Wiesbaden: Springer VS.
- Skinner, Quentin (1969): Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: *History and Theory*, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>.
- Skinner, Quentin (1974): Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. In: *Political Theory*, 2(3), 277–303. <https://doi.org/10.1177/009059177400200303>.
- Staack, Michael (2013): *Asiens Aufstieg in der Weltpolitik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.
- Tatlov, Didi K. (2018): Chinas cosmological communism: a challenge to liberal democracies. In: MERICS China Monitor. Juli 2018: <https://merics.org/sites/default/files/2020-05/China%27s%20cosmological%20communism.pdf>.
- Umland, Andreas (2004): Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten: Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im „Neoeurasismus“ des Aleksandr Dugin. In: *Austrian Journal of Political Science*, 33(4), 437–453. <https://doi.org/10.15203/ozp.948.vol33iss4>.
- Umland, Andreas (2010): Aleksandr Dugin's Transformation from a Lunatic Fringe Figure into a Mainstream Political Publicist, 1980–1998: A Case Study in the Rise of Late and Post-Soviet Russian Fascism. In: *Journal of Eurasian Studies*, 1(2), 144–152. <https://doi.org/10.1016/j.euras.2010.04.008>.

- UN General Assembly resolution 2200A (XXI), International Covenant on Civil and Political Rights (16. Dezember 1966) In: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights> (aufgerufen am 29. November 2022).
- UN General Assembly resolution 2200A (XXI), International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (16. Dezember 1966) In: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> (aufgerufen am 29. November 2022).
- UN General Assembly resolution demands end to Russian offensive in Ukraine. (2. März 2022): In: <https://news.un.org/en/story/2022/03/1113152> (abgerufen am 25. November 2022).
- Von Beyme, Klaus (2013): Liberalismus: Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945. Wiesbaden: Springer VS.
- Von Beyme, Klaus (2017): Russischer Imperialismus und russische Niederlagen. Psychologische Grundlagen für russische Machtpolitik. In: Die Russland-Kontroverse. 17–38. Wiesbaden: Springer Fachmedien. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-18173-4_2).
- Yao, Yang (2021): „Rebuilding China’s Political Philosophy”. In: Reading the China Dream: <https://www.readingthechinadream.com/yao-yang-on-rebuilding-chinas-political-philosophy.html>.
- Zhao, Tingyang (2020): Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung. Berlin: Suhrkamp Verlag.

## Statistiken

- Eurostat. (2022): Europäische Union: Bruttoinlandsprodukt (BIP) pro Kopf in den Mitgliedstaaten in jeweiligen Preisen im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista (18. August 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/188766/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-pro-kopf-in-den-eu-laendern/> (abgerufen am 14. November 2022).
- Global Firepower. (14.09.2022): Anzahl der Soldaten der größten Armeen weltweit und Anteil an der Bevölkerung<sup>1</sup> im Jahr 2022 [Graph]. In: Statista: <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/1333852/umfrage/anzahl-der-soldaten-der-groessten-armeen-weltweit-und-anteil-an-der-bevoelkerung/> (abgerufen am 30. September 2022).
- IMF (2022): Bruttoinlandsprodukt (BIP) in den BRIC-Staaten in jeweiligen Preisen von 1980 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (in Milliarden US-Dollar) [Graph]. In: Statista (19. April 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/248577/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-in-den-bric-staaten/> (abgerufen am 4. Oktober 2022).
- IMF (2022): Bruttoinlandsprodukt (BIP) pro Kopf in den wichtigsten Industrie- und Schwellenländern (G20) in jeweiligen Preisen im Jahr 2021 (in US-Dollar) [Graph]. In: Statista (11. Oktober 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/248010/umfrage/bruttoinlandsprodukt-bip-pro-kopf-in-wichtigen-industrie-und-schwellenlaendern/> (abgerufen am 14. November 2022).

- IMF (2022): China: Bruttoinlandsprodukt (BIP) in jeweiligen Preisen von 1980 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (in Milliarden US-Dollar) [Graph]. In: Statista (abgerufen am 29. September 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/19365/umfrage/bruttoinlandsprodukt-in-china/>.
- IMF (2022): Russland: Wachstum des realen Bruttoinlandsprodukts (BIP) von 1993 bis 2021 und Prognosen bis 2027 (gegenüber dem Vorjahr) [Graph]. In: Statista (19. April 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/14568/umfrage/wachstum-des-bruttoinlandsprodukts-in-russland/> (abgerufen am 5. Oktober 2022).
- Pew Research Center (2019): Wie sehr haben die einfachen Menschen von den Veränderungen seit 1989/1991 profitiert - sehr viel, ziemlich viel, nicht viel oder gar nicht? [Graph]. In: Statista (15. Oktober 2019): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/1088304/umfrage/umfrage-zu-veraenderung-fuer-die-bevoelkerung-in-osteuropa-nach-dem-mauerfall/> (abgerufen am 5. Oktober 2022).
- SIPRI (2022): Anteil der Militärausgaben am jeweiligen Bruttoinlandsprodukt (BIP) der 20 Länder mit den höchsten Militärausgaben im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista (26. April 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/150664/umfrage/anteil-der-militaerausgaben-am-bip-ausgewaehlter-laender/> (abgerufen am 30. September 2022).
- SIPRI (2022): Anteile der 15 Länder mit den höchsten Militärausgaben an den gesamten Militärausgaben weltweit im Jahr 2021 [Graph]. In: Statista. (26. April, 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/183070/umfrage/anteile-ausgewaehlter-laender-an-den-weltweiten-militaerausgaben/> (abgerufen am: 30. September 2022).
- SIPRI (2022): China: Militärausgaben von 2006 bis 2021 (in Milliarden US-Dollar<sup>1</sup>) [Graph]. In: Statista. (25. April, 2022): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/151195/umfrage/china-militaerausgaben-seit-1991/> (abgerufen am 25. November 2022).
- SIPRI (2022): Sipri Yearbook 2022: Armaments, Disarmament and International Security. Oxford University Press.
- UN DESA. (2022): USA: Lebenserwartung bei der Geburt aufgeschlüsselt nach Geschlecht von 1950 bis 2021 und Prognosen bis 2050 (in Jahren) [Graph]. In: Statista: <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/18670/umfrage/lebenserwartung-in-den-usa/> (abgerufen am 29. September 2022).
- UN DESA. (2022): China: Lebenserwartung bei der Geburt aufgeschlüsselt nach Geschlecht von 1950 bis 2021 und Prognosen bis 2050 (in Jahren) [Graph]. In: Statista: <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/18673/umfrage/lebenserwartung-in-china/> (abgerufen am 29. September 2022).
- WHO (2021): Suizidraten ausgewählter Länder nach Geschlecht im Jahr 2019 (pro 100.000 Einwohner) [Graph]. In: Statista (9. Februar 2021): <https://de-statista-com.uaccess.univie.ac.at/statistik/daten/studie/242337/umfrage/laender-mit-den-hoechsten-suizidraten-nach-geschlecht/> (abgerufen am 05. Oktober 2022).

## Medienberichte

- Buckley, Chris; Myers, Steven Lee (04.02.2022): In Beijing, Olympic Spectacle and Global Power Games. In: nytimes.com: <https://www.nytimes.com/2022/02/04/world/asia/olympics-beijing-xi-putin.html>. (abgerufen am 30. August 2022).
- Bulard, Martin übersetzt von Greiß, Markus (Oktober 2022): Xi zum Dritten. In: Le Monde diplomatique. Deutsche Ausgabe. Oktober 2022.
- Domradio (06.03.2022): „Krieg soll Gläubige vor Gay-Parade schützen“. In: domradion.de: <https://www.domradio.de/artikel/moskaus-patriarch-mit-erklaerung-fuer-krieg-der-ukraine> (abgerufen am 31. Dezember 2022).
- Drüten, Carolina (19.10.2022): Putins neues Drehkreuz für Europa. In: welt.de: [welt.de: https://www.welt.de/politik/ausland/plus241655887/Tuerkei-Putins-neues-Energie-Drehkreuz-fuer-Europa.html](https://www.welt.de/politik/ausland/plus241655887/Tuerkei-Putins-neues-Energie-Drehkreuz-fuer-Europa.html) (abgerufen am 17.11.2022).
- Gladic, Mladen (13.10.2022): „Das ist der Grund, warum die Chinesen bauen und nicht wir“ Interview mit Francis Fukuyama. In: welt.de: <https://www.welt.de/kultur/plus241571551/Francis-Fukuyama-im-Gespraech-Warum-die-Chinesen-bauen-und-wir-nicht.html> (abgerufen am 30. Oktober 2022).
- Global Times (17.08.2022): China is handling 'serious fallout' from Pelosi's visit, US should draw lessons from it: Chinese ambassador to US. In: globaltimes.cn: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273188.shtml> (abgerufen am 5. September 2022).
- Wiener Zeitung (14.06.2021): China wirft G7 "Einmischung und Verunglimpfung" vor. In: wienerzeitung.at: <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/welt/2108225-China-wirft-G7-Einmischung-und-Verunglimpfung-vor.html> (abgerufen am 31. Dezember 2022).
- ORF (24.11.2022): 80.000 russische Pässe in annektierten Gebieten ausgegeben. In: orf.at: <https://orf.at/stories/3295136/> (abgerufen am 26.11.2022).
- ORF (29.05.2014): Wo das Glück zuhause ist. In: orf.at: <https://orf.at/v2/stories/2231996/2231998/> (abgerufen am 7. Juli 2022).
- Ramirez, Loic übersetzt von D'Aprile Dorothee (2022): Unterwegs im Donbass. In: Le Monde Diplomatique. Deutsche Ausgabe. September 2022.
- Tagesschau (6.10.2022): US-Geheimdienst vermuten Ukraine hinter Mord. In: tagesschau.de: <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/dugina-us-geheimdienste-101.html>. (abgerufen am 17. November 2022).
- Tagesspiegel (24.09.2022): Bei UN-Vollversammlung: Lawrow wirft dem Westen vor, Russland „zerstören, zerstückeln“ zu wollen. In: tagesspiegel.de: <https://www.tagesspiegel.de/politik/lawrow-bei-der-un-vollversammlung-westen-will-russland-zerstoren-zerstueckeln-8681536.html> (abgerufen am 5. Oktober 2022).
- Reuters (05.05.2022): Putin approves new foreign policy doctrine based on russian world. In: reuters.com: <https://www.reuters.com/world/putin-approves-new-foreign-policy-doctrine-based-russian-world-2022-09-05/> (abgerufen am 24. November 2022).
- Tagesschau (6.10.2022): US-Geheimdienst vermuten Ukraine hinter Mord. In: tagesschau.de: <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/dugina-us-geheimdienste-101.html>. (abgerufen am 17. November 2022).

Tagesspiegel (24.09.2022): Bei UN-Vollversammlung: Lawrow wirft dem Westen vor, Russland „zerstören, zerstückeln“ zu wollen. In: tagesspiegel.de: <https://www.tagesspiegel.de/politik/lawrow-bei-der-un-vollversammlung-westen-will-russland-zerstoren-zerstueckeln-8681536.html> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

Wehner, Markus (08.09.2014): Putins Ambitionen. „Ich denke dabei nicht nur an die Krim“. In: faz.net: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/wie-putin-seit-jahren-seine-grossmachtplaene-umsetzt-13139437.html> (abgerufen am 5. Oktober 2022).

### **Videoressourcen**

Truc, Olivier (2021): „Chinas-Arktis-Feldzug“: <https://www.arte.tv/de/videos/096308-000-A/chinas-arktis-feldzug/> (abgerufen am 4. Juli.2022). Frankreich: Arte.

Zhang Yimou (Regisseur); Bill Kong; Zhang Yimou (Produzenten) (2002): „Hero“: Honkong/China: China Film Co-Production Corporation.

## EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre an Eides statt, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt bzw. die wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Die vorliegende Masterarbeit ist mit dem elektronisch übermittelten Textdokument identisch.

Linz, im Februar 2023

Marco Pühringer



CC BY-NC-ND 4.0 International  
Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International