Raúl Fornet-Betancourt
(Hrsg.)

Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen

Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd

Digitale Edition
Aachen / Barcelona 2021

Digitale Edition:
© 2021 EIFI

Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen

Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd

Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)

IKO-Verlag, Frankfurt/M. 2003

Vorwort.....7

Einführung
Raúl Fornet-Betancourt.....9

1. Is a political conception of “overlapping consensus” an adequate basis for global justice?
Karl-Otto Apel.....15

2. Kommunitarische und republikanische Demokratie
Luis Villoro.....31

3. Theorie und Praxis der Demokratien in den Kulturen. Erfahrungen aus der gegenwärtigen Situation Venezuelas
Carmen L. Bohórquez 47

4. Demokratische Traditionen in Argentinien
Carlos Cullen 69

5. Permanenter Kriegszustand und kritische Vernunft
Enrique Dussel 89

6. Die Aushöhlung der Menschenrechte durch die gegenwärtige Globalisierung: Die Machtkrise der privaten Bürokratien
Franz J. Hinkelammert.....113

7. Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation? Zum Freiheitsverständnis moderner Demokratie
Hans Schelkshorn.....129

8. Aktuelle Probleme der Demokratie
Georges Labica.....161

9. Afrika und die Demokratie
Jean-Adalbert Nyeme Tese 171

10. Democracy and Culture in Russia
Edward Demenchonok 185

11. Was bedeutet Freiheit? Eine Frage, gestellt aus der Erfahrung der Demokratisierung in Südkorea heraus
Sang-Bong Kim.....217

12. Demokratie im Gespräch der Kulturen: eine Zusammenfassung
Fidel Tubino.....235

Verzeichnis der MitarbeiterInnen…….....…….....241

Vorwort

Das IX. Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd, das im vorliegenden Band dokumentiert wird, fand vom 12. bis 15. März 2002 in Mexiko-Stadt statt.
Das Rahmenthema des Seminars lautete: „Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen“.
Entsprechend dem Anliegen und der Zielsetzung des Dialogprogramms wurde auch die Fragestellung dieses IX. Seminars aus der Sicht verschiedener Positionen und Kulturkreise erörtert. Der vorliegende Band dokumentiert alle gehaltenen Referate.
Die Referate von Karl-Otto Apel und Edward Demenchonok wurden auf Englisch gehalten und auch hier in dieser Sprache dokumentiert. Die Vorträge von Luis Villoro, Carmen L. Bohórquez, Carlos Cullen und Enrique Dussel, die auf Spanisch gehalten wurden, sind für die vorliegende Edition ins Deutsche übersetzt worden, ebenso wie die französischen Vorträge von Georges Labica und Jean-Adalbert Nyeme Tese. Auch die abschließende Tagungssynthese von Fidel Tubino wurde übersetzt. Der Beitrag von Sang-Bong Kim wurde auf Deutsch gehalten.
Für die Unterstützung bei der Organisation und Durchführung des Seminars vor Ort spreche ich Enrique Dussel und der Universidad Autónoma Metropolitana sowie der Kulturstiftung ACULMEX, beide Mexiko-Stadt, einen besonderen Dank aus.
Für die großzügige finanzielle Unterstützung des Seminars sei dem MWI ebenfalls gedankt. Schließlich bedanke ich mich bei den ÜbersetzerInnen sowie bei Frau Paula Cárcamo für das Korrekturlesen und die Erstellung der Druckvorlage.
Das Dialogprogramm wird mit dem X. Seminar fortgesetzt, das an der Universidad Pablo de Olavide in Sevilla vom 3. bis 7. März 2004 stattfinden wird. Das Rahmenthema lautet: „Neue Kolonialismen in den Beziehungen Nord-Süd“.

Aachen, den 4.12.2002

Raúl Fornet-Betancourt

Raúl Fornet-Betancourt

Einführung

Unabhängig davon, wie wir die Ereignisse vom 11. September 2001 im allgemeinen beurteilen mögen, vor allem aber von unserer persönlichen Position bei der heiklen Frage nach der welthistorischen Bedeutung, die diesem terroristischen Akt wirklich zukommt, wenn man ihn nicht nur aus dem Blickwinkel einer eurozentrisch reduzierten Weltgeschichte betrachtet, so scheint es mir, dass man zumindest in der Anerkennung der Tatsache übereinkommen kann, dass mit diesem Datum die politische Weltlage faktisch einen Wandel größeren Ausmaßes vollzieht.

Eindeutig – so meine ich – lässt sich dieser Wandel z.B. an den gegenwärtigen Strategien zur Neugestaltung der internationalen Beziehungen nach den Interessen eines "ideologischen Krieges" ablesen, dessen Verfechter den Willen weder verstecken noch verheimlichen, totalitär die künftige Entwicklung der Menschheit in jedem Winkel der Erde zu kontrollieren.

Und es sind viele und sehr vielfältige konkrete Entwicklungen, die sich als Beispiele anführen lassen, an denen man zudem den wahren Charakter und die weitreichende Tragweite dieses Wandels in der politischen Weltlage eindeutig erkennen kann. Unter ihnen möchte ich hier die folgenden hervorheben:

- die wachsende Militarisierung der internationalen Politik
- den nachfolgenden Verfall internationaler politisch-juristischer Institutionen zum Rang von bloßen Vollstreckern oder Sekundanten einer Strategie der globalen Herrschaft (externe und interne) der gegenwärtigen einzigen großen Militärmacht
- die Destabilisierung und die "Strafe" von Ländern und Völkern, die als "verdächtig" angesehen werden
- die offene und systematische kriminalisierende Diffamierung von Alternativprojekten oder
- die ständige und andauernde Überwachung von Bürgern und öffentlichen Bereichen der Zivilgesellschaft durch Polizeiorgane und Geheimdienste.

Ich glaube daher, dass (unabhängig – ich darf es betonen – von der Bewertung, die wir von den Ereignissen vom 11. September 2001 machen) man

doch mit Recht behaupten kann, dass mit diesem Datum sich ein historischer Wandel in der internationalen Politik vollzieht, der, aufgrund seines Charakters und seiner Reichweite, die schon chronische Situation des Ungleichgewichts in der Welt noch verschlimmert.

Für uns als kritische Reflexionsgruppe, die dem Nord-Süd-Dialog gerade als friedlichem Weg verpflichtet ist, um die Asymmetrien der Macht, die die Welt ins Ungleichgewicht bringen, zu enttarnen und abzubauen, bedeutet dieser Wandel in der internationalen politischen Situation, dass das IX. Internationale Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd, deren Arbeit wir heute aufnehmen, in einem Weltkontext stattfindet, der sich grundlegend verändert hat.

Das heißt, dass wir uns zuallererst dessen bewusst werden müssen, dass sich seit dem letzten Seminar, das im Oktober 2000 in Bremen[1], Deutschland, stattfand, bis heute die politischen, aber auch die ökonomischen, religiösen und kulturellen Bedingungen für den Nord-Süd-Dialog verschlechtert haben. Denn die Asymmetrien der Macht haben sich weltweit noch weiter verschärft und vielleicht besonders deswegen, weil der Westen erneut sein humanistisches und kritisches Erbe, das zweifellos zur Herausbildung universalisierbarer Werte wie die Ideale der Gerechtigkeit und der Gleichheit oder der Toleranz und der Menschenrechte beigetragen hat, verrät, um in einen Fundamentalismus des "zivilisatorischen" Kreuzzugs zurückzufallen, der Dank der absoluten Überlegenheit der Militärtechnologie der Großmacht, die ihn anführt, den Krieg gegen die "Bösen" globalisiert. Diese sind im Grunde genommen all diejenigen, die sich noch immer erdreisten, eine alternative Welt zu ersinnen und dem herrschenden Lauf der Dinge zu widersprechen, indem sie wie z.B. auf dem Sozialforum von Porto Alegre behaupten, dass eine andere Welt durchaus möglich ist.

Über den Nord-Süd-Dialog sprechen wir heute also in einem politisch verhärteten Kontext. Mehr noch: wir sprechen darüber in einem höchst polarisierten Kontext, in dem der Westen aus seiner Schreckenskammer das fundamentalistischste aller "Argumente" seiner Geschichte wieder hervorholt, um die Strafe all jener zu rechtfertigen, die sich gegen sein System erheben, nämlich den Gottesmord. Der Westen redimensioniert sich als das Reich des Guten, als Gottesreich, das heißt, als Reich der "ernsten", der

---

[1] Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung. Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt/M 2001.

"achtbaren" und der mit "göttlichem Recht" ausgestatteten Menschen – so wie Sartre[2] es nennen würde –, und macht aus jeder Handlung, die die Ordnung seines Systems in Gefahr bringen kann, einen Gottesmord.
Doch das "Argument" des Gottesmordes ist kein Argument. Der Westen hat sich dessen immer wieder bedient als eine Anklage, die das Ende eines jeden Dialogs anzeigt und den gleichzeitigen Beginn der Zerstörung der Gottesmörder, also seiner Feinde markiert. Dies erklärt gerade, dass im Westen häufig zu bemerken ist – und nicht nur in diesen Tagen –, dass die *ultima ratio* seiner Politik keine „ratio“, kein Argument, sondern eben der Krieg ist.
Für uns ist es überaus wichtig diesem Wandel in den Bedingungen für den Nord-Süd-Dialog Rechnung zu tragen.
Es handelt sich nämlich um einen sich noch in vollem Gang befindlichen Prozess, der direkt mit dem Thema, das im Mittelpunkt der Analysen und der Debatte dieses Seminars steht, zu tun hat. Unser Thema lautet nämlich: "Theorie und Praxis der Demokratie im Vergleich der Kulturen".
In diesem Zusammenhang darf ich Folgendes in Erinnerung rufen: Als wir uns in Bremen in der Abschluss-Sitzung des vergangenen VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd für dieses Thema entschieden haben, so taten wir dies als Ergebnis des erreichten Konsenses darüber, die in den letzten beiden Seminaren geführte interkulturelle Debatte über die Menschenrechte mit einer ähnlich gelagerten Debatte über die Demokratie zu ergänzen. Diese Debatte sollte wohl so angelegt werden, dass man dabei das kritische Potential westlicher alternativer Ansätze mitberücksichtigt, und zwar besonders von den Ansätzen, die auf der Basis z.B. des Anspruchs des Primats der Politik, der Forderungen der feministischen Bewegung, der gleichberechtigten Integration der Immigranten oder der Anerkennung der Rechte der Minderheiten im Allgemeinen die Notwendigkeit betonen, die westliche Demokratie von Grund auf zu demokratisieren und zu entprivatisieren. Die intendierte Debatte sollte zugleich aber auch über den Horizont westlicher Theorie und Praxis der Demokratie hinausführen, um die Frage nach der Demokratie aus einer interkulturellen Sicht neu aufzuwerfen. Es sollte also eine Debatte über die Demokratie eingeleitet werden, in der die Diskussion über mögliche Formen der Verwirklichung des demokratischen Ideals der "Volksregierung" oder "Selbst-

[2] Vgl. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1973; *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952 und *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.

regierung" nicht in der Form eines dualistischen Widerspruchs zwischen dem Westen (als Ort des Entstehens demokratischer Traditionen) und dem Rest der Welt aufgenommen wird, das heißt, zwischen *der* Demokratie (der westlichen Kultur) und anderen Kulturen der Menschheit, sondern im Sinne eines Dialogs zwischen verschiedenen Kulturen der Demokratie oder genauer, zwischen den Formen, in denen jede Kultur Äquivalente davon erzeugt und pflegt, was wir mit dem demokratischen Ideal oder der Idee der Demokratie in Verbindung bringen.

In einer synthetischen Formel ausgedrückt: Die Demokratie zu demokratisieren impliziert auch die Idee, die Demokratie zu kulturalisieren; sie nicht nur aus dem Rahmen der Nationalstaaten und ihrer Verfassungen zu betrachten, sondern sie gerade aus den unterschiedlichen kulturellen Grundmustern und ihren Konsequenzen für die konkrete Gestaltung des politisch-sozialen Zusammenlebens zu sehen.

Die Wahl des Themas und des Ansatzes zu dessen Erörterung entsprach deswegen dem allgemeinen Interesse, eine Debatte in die Wege zu leiten, die die Bahnen für die Aufgabe einer interkulturellen Transformation der Idee der Demokratie öffnet.

Konkret bedeutet dies: Das Anliegen dieses Seminars als die Aufgabe zu verstehen, das Ideal der Demokratie durch den interkulturellen Austausch aus den Erfahrungen konkreter Formen des politischen Zusammenlebens und der Machtausübung in den verschiedenen Kulturen der Menschheit zu redimensionieren, d.h. sie im Horizont pluraler Kulturrelationen zu sehen.

Diesem Interesse entspricht in großem Maße das vorgesehene Programm dieses IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd. Und ich bin sicher, dass die Beiträge, die wir hören werden, uns aus verschiedenen Perspektiven und Kontexten geeignete Grundlagen für die gemeinsame Debatte über die gegenwärtigen Möglichkeiten anbieten werden, interkulturell die Idee der Demokratie neu zu bemessen. Aber ich bin auch sicher, dass unsere Diskussionen uns helfen werden zu verstehen, dass die Aufgabe der Neubemessung der Demokratie aus dem Blickwinkel der kulturellen Pluralität nicht einfach den Aspekt impliziert, die westliche Vorstellung von Demokratie auszudehnen, sondern dass es vor allem die Herausforderung verkörpert, die Idee der Demokratie aus der Achtung und der Anerkennung der politisch-kulturellen Diversität der Völker neu zu erschaffen.

Es würde deswegen darum gehen zu verstehen, dass es unsere Aufgabe ist, dazu beizutragen, die Idee der Demokratie als einen echten Ausdruck von

kultureller Diversität und als ein Instrument zum Dienst derselben neu zu lancieren.
Dieses Arbeitsprogramm hat nichts an Aktualität eingebüßt. Es ist sogar möglich, dass es heute noch dringender und notwendiger ist, als wir damals in der Klausursitzung des VIII. Internationalen Seminars in Bremen vorschlugen. Gerade heute scheint es auf der Hand zu liegen, dass der Weg der Menschheit zur Verwirklichung des Ideals des Zusammenlebens unter verschiedenen Gemeinschaften in einer gerechten und in ihren internationalen Beziehungen ausgeglichenen Welt notwendigerweise über die Aufgabe des Überdenkens der Demokratie aus interkultureller Sicht geht.
Die Wahl dieses Themas für unser heutiges Seminar – wie ich auch in eigener Sache unterstreichen darf – spricht übrigens für unser Dialogprogramm in dem Sinne, dass es eine Gruppe aufzeigt, die versucht, den Puls ihrer Zeit gewahr zu nehmen und den dringlichsten Herausforderungen, denen wir uns alle gegenüber stehen, Rechnung zu tragen.
Aber andererseits glaube ich, dass der Wandel, der sich in den letzten Monaten in der internationalen politischen Lage ergeben hat, uns zwingt, das Thema unserer Debatte zwar nicht neu zu formulieren, es wohl aber zu rekontextualisieren.
Damit will ich sagen, dass – und deswegen erwähnte ich einige der konkreten Entwicklungen, die den Wandel der politischen Weltsituation nach dem 11. September 2001 verdeutlichen – wir uns bewusst machen müssen, dass unser Versuch, zur interkulturellen Transformation des demokratischen Ideals der "Volksregierung" und der "Selbstregierung" beizusteuern, (indem wir eben spezifische Formen der Demokratie in anderen kulturellen Traditionen geltend machen) eine Aufgabe verkörpert, die in einem höchst ungünstigen Moment durchgeführt werden muss, da wir diese interkulturelle Debatte über Demokratie in einem internationalen Kontext vorschlagen, in dem es einen klaren Rückzug des Dialoggeistes und der Toleranz gibt. Das heißt, dass der Kontext unserer Debatte kein Dialog zwischen Kulturen, sondern vielmehr eine Welt ist, die durch die globale Expansion der Barbarei des neuen aufkommenden Totalitarismus bedroht wird.
Unsere Debatte in diesem Sinne zu rekontextualisieren bedeutet einfach und offen gesagt: Nicht naiv sein und glauben, dass die Gegenwart, mit der wir zu tun haben, günstig ist für die Verwirklichung der Rechte, die wir mit allem Recht verteidigen. Denn – trotz der täglichen Rhetorik derjenigen, die sich selbst als Vorkämpfer für die Freiheit und die Demokratie ausrufen –: die Militarisierung der internationalen Politik durch die "Achse des Ka-

pitals" macht doch den Bankrott der Demokratie in großen Teilen des Westens offenkundig. Das bedeutet: Es ist die Idee selbst der Demokratie als Programm für eine Menschheit, die nicht die Hoffnung auf ein Zusammenleben in Gerechtigkeit und Freiheit aufgibt, was heute wirklich auf dem Spiel steht. Vielleicht ist deswegen niemals zuvor das demokratische Ideal derart subversiv wie heute gewesen, auch im Westen!

Wenn man diesen internationalen Kontext berücksichtigt, so müssen wir unsere Debatte rekontextualisieren und uns konkret fragen, wie die Analyse und der Austausch zwischen den verschiedenen Anwendungsformen des demokratischen Ideals in den Kulturen der Menschheit uns helfen können, interkulturell die Idee der Demokratie neu zu bemessen, um aus ihr eine universal brauchbare handlungsleitende Idee für eine Praxis lokalen Widerstandes und zugleich weltweiter Befreiung im Kontext des uns bedrohenden Totalitarismus zu machen.

Ich darf annehmen, dass diese Frage der Leitfaden für eine Debatte über Theorie und Praxis der Demokratie im Vergleich der Kulturen sein könnte, die nicht die politische Welt vergisst, in der sie ihren Platz hat.

Karl-Otto Apel

Is a political conception of "overlapping consensus" an adequate basis for global justice?

I. The Retreat from Philosophy in Contemporary Political Philosophy

The title of my lecture could be tentatively elucidated by an other one that could read as follows:
"Can a pragmatic-political conception of democratic agreement replace any philosophical, universalistic foundation of global and intercultural justice?"
Both titles obviously relate to a tendency of emancipating politics from philosophy; a tendency that reacts to the fact of pluralism of comprehensive metaphysical (or religious) doctrines with which we are confronted today on a global level and even on the level of national democracies. In fact, my first title refers to the philosophy of "Political Liberalism" of the later John Rawls, especially to his paper "Justice as fairness: Political not Metaphysical" of 1985.
The second title refers to the famous (or notorious) paper "The Priority of Democracy to Philosophy", published by R. Rorty as an interpretation of the position of the later Rawls.
The anti-philosophical, or anti-foundational, point of the tendency I want to thematize has, I hope, been expressed much more clearly and more provocatively by the question of my second title, and this corresponds to the thesis of Rorty's paper, which by its first publication in 1988 still made an "éclat", in particular by its claim of providing an interpretation of Rawls' universalist philosophy of justice. I must confess that I also was first upset by Rorty's hermeneutic pretension, but later, after reading Rawls paper of 1985, I had to admit that Rawls, whether he did or did not intend it, by his new philosophy of "Political Liberalism" has manoeuvred himself into an aporetic position, whose anti-universalist implications have only been set free from all scruples by R. Rorty.
For this reason, I will start out in what follows from an argument with Rorty, who indeed in our day represents the attempt at a neo-pragmatist distantiation not only from metaphysics but from all universal validity claims of philosophy. I will try to show that defending Rorty's position is not just a play of questioning philosophy by philosophy but, in the present

situation of globalization and of a possible clash of cultures, must have disastrous political consequences.
After my argument with Rorty, and in light of it, I will approach Rawls' position. I will try to show that his new philosophy of "Political Liberalism" is indeed deeply ambiguous and ambivalent. For he does maintain a claim to "reasonableness" that in fact does not fit in neither with Rorty's Interpretation of his position nor with his own claim to leaving aside (moral) philosophy. It can only be redeemed – this is my final thesis –, if the problem of an ultimate foundation of a universalist ethics of justice, which already in Rawls' Theory of Justice of 1971 was not solved, can be solved. It has to be solved in spite of all prejudices of contemporary philosophy – by a type of transcendental philosophy that is not identical with *culture dependent comprehensive metaphysics* in Rawls' sense.

II. Rorty's leap from liberalism via historicistic relativism to culture-centrism.

In his paper "The Priority of Democracy to Philosophy", Rorty starts out from a supposition that is quite correct in my opinion: In accordance with *political liberalism*, the democratic constitutional state has to take a neutral stand to all claims of philosophy, as with regard to all claims of religions confessions and other value-traditions. It is neither urged nor entitled to judge the truth of "comprehensive views" as Rawls formulates the same tenet. However, from this correct supposition, Rorty draws the eccentric conclusion that a philosophical foundation or justification of the political position of the liberal constitutional state is not meaningful: it is neither needed nor is it possible. From the philosophical neutrality of the liberal democratic state it follows, on Rorty's account, that philosophers who confess to being democrats must suppose that the cultural tradition belonging to the institutions of the liberal-democratic states of the West, especially of the USA, is the "contingent" but nevertheless rolely possible *basis of consent* for all discussions on political questions.
This means that philosophers should not try to defend democracy and its neutrality towards "comprehensive world views" against possible opponents of its tradition by appeal to independent, universally valid philosophical arguments, although they may, on Rorty's account, very well try to "persuasively" propagate the Western democratic tradition, including even its "utopic". But in the case of confrontation with opponents who do not

share the presuppositions of the democratic tradition – Rorty mentions Nietzsche and Loyola, but he could equally well have thought of Khomeini or even Chatami, or the presidents of China, Singapore and Malaysia – 'permission' could arrive at its limit. In such a case, Rorty suggests, Westerness should think as follows:

> "… we heirs of the enlightenment think of enemies of liberal democracy ... to use Rawls' word 'mad' … They are not crazy because they have mistaken the historical nature of human beings. They are crazy because the limits of sanity are set by what *we* can take seriously. This, in turn, is determined by our upbringing, our historical situation" (pp. 187-8).

Little earlier in this paper Rorty declares: "We should not sent to universally valid human rights ('because this could be an attempt to enjoy the benefits of metaphysics without assuming the appropriate responsibilities'), but

> "… we shall need something to distinguish the sort of individual conscience we respect from the sort we condemn as 'fanatical'. This can only be something relatively local and ethnocentric, the tradition of an particular community, the consensus of a particular culture. According to this view, what counts as rational or as fanatical is relative to the group to which we think it necessary to justify ourselves – to the body of shared belief that determines the reference of the word 'we'." (pp. 176f)

In my opinion, it is difficult to find arguments in contemporary Western philosophy that outales Rorty's arguments in making it easy for fundamentalists and nationalists of all stripes to defend *their* culture-centrism or other-centrism against the Western idea of liberal democracy and human rights. What Rorty in fact shows is that *historicism-relativism*, reducing itself to *culture-centrism* through proclaiming one's tradition to be the role basic of consent for an intercultural dialogue, quickly reduces *ad absurdum* that liberalism to which it is allegedly connected. In the context of political praxis, it is bound to lead to a position which is at least incompatible with the establishment of a *multicultural society* – be it on the cosmopolitan or on the regional level of human coexistence under a commonly acknowledged law of justice.

I will not continue here to quarrel with the position of Rorty, but I will come back to the fact that Rorty in the paper from which I quoted – "The

Priority of Democracy to Philosophy" – claims to interpret the position of the later Rawls.

It is his own thoroughly historicist and anti-universalist attitude that Rorty ascribes to Rawls as well. For his purposes of a "political theory of justice", Rorty suggests, Rawls "does not need 'socratism', i.e. the idea that anybody who is willing to listen to reason – to hear all the arguments – can be bought around to the truth, because, the human self has a center (a divine spark, or a truth-tracking faculty called "reason") and … argumentation will, given time and patience, penetrate to this center … We are free to see the self centerless, as a historical contingency all the way through" (p. 188). Hence, on Rorty's account, Rawls "can be content with a notion of the human self as a centerless web of historically conditioned beliefs and desires', and therefore he can assume as well that democratic agreement about justice "should lead to whatever intersubjective reflective equilibrium may be obtainable, given the contingent make-up of the subjects in question" (p. 191).

Contrary to my first reaction to reading Rorty's paper, I am today inclined – I said it already – to consider Rorty's pretension of interpreting Rawls to be not completely extravagant. Hence I will try in what follows to reconstruct, in the light of Rorty's perspective, the development of Rawls' own interpretation of the "Theory of Justice", taking the risk of giving a very selective and simplified account.

III. Rawl's "Political Liberalism" – an paradoxical attempt at preserving the universalism of a theory of justice by avoiding a philosophical foundation

Already in the original version of Rawls' Theory of Justice of 1971 one may find an unsolved problem of foundation. For the proper foundation of this theory was not provided, as Rawls himself pointed out several times later, by the "rational choice" (in the sense of the theory of decision and games) of the parties concluding the contract in the 'original position'. (This indeed could have implied that the whole theory of justice had failed from the outset by being subject to the Hobbesian aporia that 'the sense of justice' – e.g. of keeping a contract and not concluding a contract at the expense of excluded parties – cannot be derived from the calculated strategical self-interest of those who conclude a contract). The foundation of Rawls' theory was rather contained in these presuppositions that Rawls

himself – in his later so called, 'Kantian constructivism' – ingeniously invested from the outset, as he imposed certain constraints on the original position" (such as the "oil of ignorance" concerning the social position of the voters in the order of justice to be chosen.)
These constraints were to compel the original voters to imagine themselves in the possible situation of each possible citizen and thus, as free and equal voters, to take a choice that could be strategically 'rational' and, at the same time, 'reasonable' in the sense of exemplifying 'justice as fairness'.
However, what about the foundation of Rawls' idea of "reasonableness", i.e. of justice as fairness that was invested in the constraints on the 'original position'? This ultimate foundation of his theory Rawls could provide only through recourse to the "reflective equilibrium" to be reached by a procedure of mutual correction between the philosopher's 'sense of justice' and the 'common sense of justice' (that would even include that of the voters in the 'original position').
With this suggestion Rawls took recourse, it seems to me, to a device that is in fact unavoidable in every case of meaning explication, concerning concepts that have not yet been defined. To that extent, there is a close affinity between Rawls' concept of 'reflective equilibrium' and the 'circle of understanding' of 'hermeneutic philosophy' (in the sense of Dilthey, Heidegger and Gadamer). But in our context of the quest for global justice, where the universalistic counterweight – org. intercultural justice – to the hermeneutic interpretation of one's own particular tradition is searched for, an ultimate foundation of justice achieved by recourse to the 'common sense' is too weak. It cannot mobilize the resistance of an independent yardstick against the impact of one's own cultural tradition, which anyway enjoys genetic priority in one's preunderstanding of the life world. This fact – i.e. the tendency at least of falling victim to *historicism-relationism* – has been attested by the development of Rawls' self-interpretation in a way similar to that of the philosophies of Dilthey, Heidegger and Gadamer. Let me try to show this.
In his paper of 1985 – 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical' – Rorty adopts the following self-interpretation:
"The essential point is this: as a practical matter no *general moralconception* can provide the basis for a public conception of justice in a modern democratic society. The social and historical conditions of such a society have their origins in the development of the principle of toleration, and in the growth of constitutional government and the institutions of large martel

economies. These conditions profoundly affect the requirements of a workable conception of political justice: such a workable conception must allow for a diversity of doctrines and a plurality of conflicting and indeed *incommensurable conceptions of the good* affirmed by the members of exiting democratic societies." (p. 225, emphasis added)

At this point, Rawls obviously disputes in a way similar to Rorty's – that a *political* theory can have its *basis* (i.e. the foundation of its validity) in a 'philosophical' conception of 'morality'. Instead, he has recourse to the *historical genesis* of the conditions of the modern democratic societies of the West. But what about Rawls' former contention concerning a "free standing" conception of the "right" that must hold *priority* to the "plurality" of incommeunirable conceptions of the *good* in a modern democratic society? (I have indeed always considered this contention of the Rawlsian "Theory of Justice" as confirming Habermas' and my own conception of a *complementarity* between a *universalistic philosophy of justice* and the many particular conceptions of the good life to be chosen by individuals and communities within a liberal and multicultural society.)

The answer preciously to this question is given, I suggest, by the later Rawls' conception of "overlapping consensus". It reads:

> "Justice as Fairness is a *political conception* partly because it starts out from a particular political tradition. We hope that it is supported at least by a, as I would like to call it, 'overlapping consensus', that is a consensus that includes all the controversial philosophical and religious doctrines which presumably will persist and find adherents in a more or less just constitutional democratic society."

The conception of "overlapping consensus" in the Theory of *Political Liberalism* seems to constitute an equivalent of the conception of "reflective equilibrium" of his older *Theory of Justice*. This seems to become clear from Rawls discussion with J. Habermas of 1995. The main point in this discussion, I could suggest, is shown up by the fact that Rawls considers even Habermas' *discourse-theoretical* and *proceduralistic* conception of justice a "comprehensive doctrine", which for this reason could not hope for our "overlapping consensus" in a pluralistic society. This own conception, Rawls here concedes, "fails … to be property *formal* and truly universal, and thus to be part of the quasi-transcendental presuppositions (as Habermas sometimes says) established by the theory of communistic action.

Already at this point one could object: If even Habermas' conception is a comprehensive doctrine that is culture-dependent, what then about Rawls' own conception that expressly takes recourse to the western tradition of institutions? Or, what else could be the legitimation criterion for Rawls' conception of "overlapping consensus"? In his discussion with Habermas of 1995 Rawls points out very rigidly his intention of emancipating his political theory from philosophical foundations:

> "The central idea is that political liberalism moves within the category of the political and leaves philosophical as it is. It leaves untouched all kinds of doctrines, religions, metaphysical and moral, with their long traditions of development and interpretations. Political philosophy proceeds apart from all such doctrines, and presents itself in its own terms as freestanding. Hence, it cannot aryne its case by inverting any comprehensive doctrines, or by criticizing or rejecting them…"

A bit later, Rawls offers a reformulation and elucidation of his central idea that is especially interesting because it seems to suggest a sophisticated answer to the question as to *how* the "freestanding" political conception may be related to the "comprehensive doctrines":

> "It can be formulated independently of any particular comprehensive doctrine, religions, philosophical, or moral. While we suppose that it may be derived from, or supported by, or otherwise related to one or more comprehensive doctrines (indeed we hope it can be thus related to many such doctrines), it is not presented as depending upon, or as presupposing, any such view."

Nevertheless, even after this elucidation it is still difficult to say what constitutes the "freestanding" *authority* of legitimizing justice by *overlapping consensus*.

In the face of all features of Rawls' reformulation of his theory of justice in *Political Liberalism* it is very suggestive to conceive of the conception of the "overlapping consensus" simply as being something like a device for a *pragmatic-political compromise*. Since it dispenses with any *moral-philosophical foundation of justice*, it seems to deliver or surrender itself to the contingent circumstances of a constellation of comprehensive views in a particular situation of a pluralistic society. I suggest that these are many strong reasons for such an interpretation of Rawls' new conception.

For example, the fact that he now – along with the "communitarians" – shares the opinion that all possible *foundations* of morality may be traced

back to culture-dependent metaphysical or religious doctrines; furthermore, the undeniable fact that, in our day, politics must cope somehow with the problem of ensuring a common order of law in and for a *pluralistic* or even a *multi-cultural* society. Finally, I would like to mention that any *consensus*-theory (of a possible redemption of normative validity claims), if it only aims at reading a *factual* consensus (agreement) in space and time without being orientated, at the same time, toward the possibility of questioning any factual consensus in light of the "regulative principle" (Kant) of an *ideal* (and thus far moral-philosophically grounded) consensus, must deliver itself to the contingent circumstances of a historical situation as does any *pragmatic-political compromise*.

By the last remark, I think, I have marked the *philosophical* deficiency which goes along with the difference between an "overlapping consensus", conceived of as a pragmatic-political compromise, and a genuine principle of universalisation of moral norms. But, in order to show that this *philosophical* deficiency also has consequences for *social* and *political praxis*, I will try to elucidate it through an example:

In the ancient world, during the time of Plato or later during that of the apostle Paul, that is, still within the Roman Empire, which was based on a multicultural society comprising many different religious and metaphysical value traditions, there was no "overlapping consensus" attainable concerning the injustice of *slavery*. (Still much later, in the sixteenth century, the scholastic theologian Sepulveda in his controversy with Bartholomé de las Casas about the just treatment of the Indians in the Spanish colonies, could appeal to the ancient "overlapping consensus" and the arguments of Aristotle in favor of slavery).

Would such a discrepancy between the results of a factual "overlapping consensus" and the *regulative and universalizable principle of moral philosophy* be excluded in our present world?

I do not think so. In regard to problems of global-justice today, I would in the first place think of the exclusion of millions of the poor in the Third World from those communications through which, on the level of politics, an "overlapping consensus" about a just ... of law and economy can be established. (This is a point that was brought to bear by the liberation philosopher Enrique Dussel in the last decades.)

In an other respect, which is not without connections with the first one, I would think of the fact that also the concerns of the future generations are still more or less excluded from our actual political processes of consensus

formation (it appears even that the ecological topics of these processes have lost attention in the last years.) But before I further pursue this line of possible critique I should mention that Rawls himself seems not to accept the equation of his conception of "overlapping consensus" with the *pragmatic-political compromise* I have tried to consider thus for.

Thus, in his disputation with Habermas, Rawls suggests a distinction between "two different ideas of consensus" which he characterizes as follows:

> "One idea of consensus comes from everyday politics where the taste of the politician is to find agreement ... This idea of consensus is the idea of an overlap that is already present or latent and could be articulated by the politician's still in bringing together existing interests the politician knows intimately."

This type of consensus, which comes close to our suggested interpretation, is "political in the wrong way", according to Rawls, because it does not fulfill the criterion of being "reasonable". Therefore Rawls suggests an other conception:

> "The very different idea of consensus in political liberalism – the idea I call a *reasonable overlapping consensus* – is that the political conception of justice is worked out first as a free-standing view that can be justified *pro tanto* without looking to, or trying to fit, or even knowing what are, the existing comprehensive doctrines (Th. 39 f). It tries to put no obstacles in the path of all reasonable doctrines endorsing a political conception by eliminating from this conception any idea which goes beyond the *political* and which not all *reasonable* doctrines could reasonably be expected to endorse. (To do that ourlates the *idea of mutuality*.) When the political conception meets these conditions and is also complete, we hope, the reasonable comprehensive doctrines affirmed by reasonable citizens in society can support it, and that it will have the capacity to shape those doctrines toward itself."(Th. IV: 6-7)

This clarification is indeed informative, but, in the context of our problem, it seems to shift again the weight of justification from the new conception of "overlapping consensus" to that of the "freestanding conception of justice" or the "right", which we know from the *Theory of Justice*. For if the conception of justice has to be "worked out first" and "justified *pro tanto*", without looking for the existing comprehensive theories, we cannot – it seems – take any criterion of political justice from the existing comprehen-

sive theories, but must take recourse to *formal* criteria of an *ideal* and thus for *universal* consensus conceived by *moral philosophy*.

This even seems to be confirmed by Rawls; for he suggests that the supplementation of the *theory of justice* by that of "overlapping consensus" within the framework of "political liberalism" is only a second stage of his whole *political theory of justice*, a stage that presupposes already the elaboration of the "freestanding" conception of justice on a first stage but becomes itself necessary as an answer to the question as to how the "stability" of the well ordered democratic society can be answered.

Regarding this problem Rawls declares:

> "... the third of stability required of justice as fairness is based, then, on its being a liberal political view, one that aims a being acceptable to citizens as *reasonable and rational*; as well as *free and equal*, and so addressed to their public reason ..."

Thus for "I understand", the presupposition of the main categories of the "theory of justice" of 1971 is again articulated, but then the supplementation by the novel conception is added:

> "Justice as fairness is not reasonable in the first place unless in a suitable way it can win its support by addressing each citizen's reason, as explained within its own framework."

I suppose that this conception is to be capable to impose *restrictions* both on the overlapping consensus of the existing comprehensive doctrines by the presupposed "pretending conception of justice as fairness" and on this first stage conception, ... as far as it is elaborated, by the extend of being acceptable by the existing comprehensive doctrines. Thus for it seems to me that everything comes down to the need for an *adequate philosophical consensus-theory*, one that is primarily based not on pragmatic-political reasons to be realized under the conditions of mutual acknowledgement of all citizens as being equally free and reasonable; and, furthermore, under the condition of being open to possible corrections by objectives from the sicle of non-present representatives of comprehensive views.

This would not mean, I suggest, that the *political* need for reaching a *factual* consensus again and again, in order to ensure the "stability" of a democratic order and its reproduction, could or should be dispensed with. But it would mean indeed that the normative conditions of reaching a *reasonable* consensus, and hence also of possible questioning each *factual* consensus, must be grounded *philosophically*, say by a conception of an *ideal*

consensus that can serve as a *regulative procedural principle* for searching and also for questioning an "overlapping consensus".
But this suggestion of turning back to a philosophical conception, which – I suggest – would be in good accordance with the original "Theory of Justice", is expressly denied by Rawls. Thus in his disputation with Habermas he denies for himself the departure from a general moral conception that could provide the basis for a "public conception of justice in a modern democratic society". Instead he wants to start out from some central intuitive ideas of political justice that are implied in the tradition of Western democracy and to unite these ideas into a coherent conception. In this sense he puts his approach against that of Habermas as being "substantive and not procedural". In order, nevertheless, to avoid a conception that is "political in a false sense", Rawls now pleads for a conception of "extending" his substantive ideas from the tradition of the West. He explains his approach as follows:

> "... although such a conception does not hold for all societies at all ... and places, it is therefore not yet historistic or relativistic; rather it is universalistic insofar as it is possible to extend appropriately toward a reasonable conception of justice for the relations between all nations."

By the last sentences Rawls obviously alludes to his contribution to the Oxford Amnesty Lectures on Human Rights of 1999 under the title "The Law of Peoples". Here indeed Rawls for the first time tried to draw the consequences from his conception of *political justice* for dealing with the international problems that are raised by the topical fact of *globalization*. Let us then try to capture and assess Rawls method of universalistic "extending" his primarily Western conception of "overlapping consensus".

IV. Rawls' "Law of peoples". An Attempt at dealing with the Globalization of Political Justice by "Extending" a Western Conception of it.

First I would like to emphasize that I appreciate very much the preliminary declaration of Rawls' essay which seems to me to express a great progress of insight beyond the usual naiveté of the Western equation of problems of justice with those of a domestic theory of democracy that abstracts from all problem of foreign politics. Rawls justly states:

"Every society must have a conception of how it is related to other societies and of how it is to conduct itself toward them ... It must formulate certain ideals and principles for guiding its policies toward other peoples."

But Rawls makes it clear how that, according to his *method of extension*, his point of departure is different from that of formalistic philosophy. He declares:

> "... a constructivist view … do (es) not begin from universal first principles having authority in all cases. A constructivist liberal doctrine is universal in its reacts once it is extended to give principles for all politically relevant subjects, including a law of peoples for the most comprensive subject, the political society of peoples. Its authority rests on the principles and conceptions of practical reason, but always on these as suitably adjusted to apply to different subjects as they arise in sequence..."

This last distinction from traditional comprehensive theories is elucidated more clearly in the following passage:

> "constructivism assumes ... that there are other forms of unity than that defined by completely general first principles forming a consistent scheme. Unity may also be given by an appropriate sequence of cases and by supposing that the parties in an original position ... are to proceed through the sequence with the understanding that the principles for the subject of each later agreement are to be subordinate to those of subjects of all earlier agreements; or else coordinated with and adjusted to them by certain priority rules."

But, notwithstanding this announcement of pursing a method of dealing with different subjects according to a sequence of cases, Rawls excludes from the contact certain subjects as not belonging to the possible cases of a "normal" or "ideal" theory of the law of peoples. Such a situation, interestingly enough, is given for Rawls, when we have to deal with the problem of "how the power and less technologically advanced societies of the world can attain historical and social conditions that allow them to establish just and workable institutions ..." 36 But, furthermore, also eases of "outlaw societies" or of "tyrants" and "dictatorships" for Rawls belong to the subjects of a "non-ideal theory", which has to deal with the cases of "unfavorable conditions".

This primary exclusion of subjects of a "non-ideal" theory, which, I think, is surprising for a non-formalistic conception, is probably introduced by Rawls because, as we know already, he wants to avoid the equation of the

conception of "overlapping consensus" with that of a *pragmatico-political device that is dependent on contingent circumstances*. Such a device is of course needed – I think even as a requirement of political ethics of responsibility – for all, "unfavorable conditions".

By his "ideal" theory of the "law of peoples" Rawls is prepared to provide for the possibility of a coexistence between "liberal-democratic" and "non-liberal-democratic", namely "hierarchical" societies. This concession, so to speak, makes up the point of the ideal part of his "extension" project. How then can Rawls apply his method of extension by *constructing a sequence of cases* to the relationship between the "liberal-democratic" and the "hierarchical", but "well-ordered" societies?

The main argument of Rawls' for the necessary admission of "non-liberal" but "well-ordered" societies is that of a "subordination" of this case of an "overlapping consensus" to the first case, that is exemplified by the original "theory of justice"; this *subordination* can be realized by a certain *argument of analogy*. The new theory can also be liberal, according to Rawls, by applying the principle of liberalism that underlies the "overlapping consensus" within a democratic society to "the society of political societies". "As before, the parties (in the original position) are representatives, but now they are representatives of peoples whose basic institutions satisfy the principles of justice selected at the first level"; thus it turns out, according to Rawls, "that liberal and hierarchical societies can agree on the same law of peoples".

Now the admission of "hierarchical societies" would include a considerable reduction of the "human rights" – according to Rawls in particular a cancellation of the right of "free speech" (I would comment that this would imply all the rights of equal participation in the public sphere of politics which Rawls expressly claimed for his conception against Habermas' double). Now my question is this: Can this reduction of "human rights" be plausibly justified by the *argument of analogy* (i.e., the transfer of the liberal attitude from the level citizens to the level of states)?

My answer is that, in principle, this procedure cannot be justified. For that would simply that the "internal sovereignty of a government" in subjecting its citizens to a religious or secular form of totalitarianism could not be criticized at all by appeal to *human rights*. To be sure, this is not the contention of Rawls' theory. Rather he follows a right intuition in formulating certain incisive conditions for the possible toleration of "hierarchical" regimes. As far as I can see, the crucial criterion in this context is the demand

that the "system of law" in question "meet the essentials of legitimacy in the eyes of its own people!"
This is indeed a plausible criterion, but why is it plausible? Obviously the criterion does not follow from that strategy of extension that is based on the argument of analogy of liberal transfer from the level of persons to the level of societies; it rather leads us back to the level of persons. But the new criterion is also incompatible with the "overlapping consensus" to be reached in the context of a "liberal democracy" of the Western tradition, to which Rawls original conception of the *Theory of Justice* was oriented. For this would have made impossible that kind of "liberal extension" to a global theory of the "law of peoples" Rawls has in mind. This better conception cannot be "subordinated" at all to the principles of the earlier cases of the sequence of Rawls' "extension" of his political theory of justice.

V. The transcendental Foundation of Global Justice by Discourse Ethics

The way out of this dilemma, in my opinion, can only be provided by a *reflective philosophical recourse behind all political – and thus historical and factual – concretizations of the problem of justice as fairness*: a recourse to the *moral* presuppositions of that *primordial discourse* through which philosophy has to discuss these problems. Here we can find a *unitary point of departure* for a "general theory of justice" and of "human rights": a basic unitary point that is neither *empirical* nor *metaphysical* but *transcendental*. For the principle that could ultimately support Rawls' intuitive criterion of "legitimacy" for *liberal-democratic* and for *non-liberal-democratic* societies could be based on a postulate that is always acknowledged a priori in any serious discourse, as strict reflection can show: the postulate arises together with the a priori acknowledgement of equal rights and equal co-responsibility of problem-solving of all possible discourse partners; it contains the demand that all proposed solutions of a theory of justice *ideally* should fulfill the condition that they could be *acceptable for all affected persons*, and that means primarily: for citizens of constitutional states and, before and beyond, even for all persons outside the limits of well-ordered constitutional states, as e.g. many inhabitants of the so-called "Third World". There should be new *factual* agreements at the expense of non-represented but affected persons.
This foundational demand is of course only a "regulative principle" (in the Kantian sense); it can win it content only by its correct application; and it is

grounded by a *reflection* that is not yet *political* but *philosophical*; in the sense of *discourse ethics*. It becomes political according to a twofold way: according to the ideal procedural method of application that is always already acknowledged in a serious philosophical discourse, the way of establishing a just political order, e.g. constitutional states, has itself to follow the procedural ideal of the discourse (it would even allow for bargaining only under fair preconditions that can be justified by discourse). This way would of course not allow for a consensus formation that is "political in the false sense", to quote Rawls; rather it would at any time allow to criticize a *factual* and hence context-dependent "overlapping consensus".

But also a *second way* of a political application of the foundation of discourse ethics has to be considered from the beginning. Since the *principle of discourse ethics* implies the telos of shriving for a just order that would be acceptable for all affected persons, *political responsibility* must also care for all these situations that do not allow ideal communicative solutions of the problem of establishing a just order, even situations where *human rights* are only be defended by *war*.

This second way of discourse ethics becoming political may be related to the "non-ideal" part of Rawls' conception that has to deal with "unfavorable conditions", as he says.

Now Rawls would presumably suspect that my recourse to the primordial situation of philosophical discourse must be based on *metaphysics*, i.e. on some "comprehensive doctrine". And, in fact, I am even a worse fellow that Habermas, since I resort to a *transcendental-pragmatic foundation of discourse ethics* without any quasi-empirical recourse to *sociology* or *linguistics*. But I think it is a fatal error of our time to confuse the radical method of *transcendental reflection on the validity conditions of argumentation* with *metaphysics*. By contrast, I consider it to be the only reliable way of avoiding any metaphysics, i.e. any "comprehensive"; culture-depended doctrine.

Luis Villoro

Kommunitarische und republikanische Demokratie

Das Ende des 20. Jahrhunderts war Zeuge der Akzeptanz der repräsentativen Demokratie liberalen Zuschnitts durch eine Mehrheit der Nationen. In den entwickelten Ländern war es eine Konsequenz des Zusammenbruchs der totalitären Regime, die sich dort als einzige Alternative zur Demokratie stellten. Entgegengesetzt zur Unterwerfung der Individuen unter die absolute Macht des Staates war das Hauptziel der neuen Demokratien die Gewahrung der politischen Freiheit der Staatsbürger. Ihre Schutzlosigkeit gegenüber einer höheren Macht sollte sich nicht wiederholen. "Big Brother" sollte für immer ausgelöscht sein. Diese Erneuerung der liberalen Demokratie strahlte bis nach Lateinamerika aus. Man erwachte aus den blutigen Militärdiktaturen und aus der Korruption der autoritären Regierungen. Die neuen Demokratien träumen davon, für immer die Barbarei der uniformierten „Gorillas“, liiert mit den privilegierten Gruppen, zu überwinden. Gleichzeitig reagieren sie gegen einen assistentiellen populistischen Staat: Im Namen der Freiheit, behaupten sie, das Individuum von der Last des "philanthropischen Oger" ("Ogro filantrópico"), wie Octavio Paz diesen Staat nannte, zu befreien. Die aktuell in Mexiko zu beobachtende Entwicklung ähnelt diesem Wandel. Das Land begrüßte mit Freude den Beginn einer Demokratie, da sie mit ihr den Enthusiasmus und die Unschuld einer gerade erst neu geborenen verbanden.

Aber diese Unschuld kann sich nicht lange halten. Die Wende zur liberalen Demokratie hin, erforderte ein ernsthaftes Nachdenken. Denn die Herrschaft dieser Form der Demokratie, die sich weltweit einzustellen scheint, hat ein doppeltes Gesicht. Tatsächlich haben die neuen demokratischen Regierungen ein Paradox erzeugt: In ihrer Entschlossenheit, allen Freiheit zuzusichern, haben sie trotzdem den Ausschluss von vielen hervorgerufen.

In der Tat, der neue Impuls hin zu einer Demokratie hatte als Ziel, die Freiheit der Staatsbürger gegenüber jeder Form öffentlicher Unterdrückung zu sichern. Freiheit versteht sich in diesem Sinne als individuelle Fähigkeit, zu handeln oder nicht zu handeln ohne Opposition des Staates. Sie bildet sich hauptsächlich als die sogenannten "negativen Freiheiten" und "privaten Freiheiten", die es dem Individuum erlauben, seine eigenen Interessen zu

verfolgen ohne Intervention des Staates. Die universelle Doktrin der individuellen Menschenrechte, die die Grundlage der liberalen Demokratie ist, ist die Manifestation der unantastbaren Würde der menschlichen Person und gleichzeitig auch die Sakralisierung des Individualismus in der Gesellschaft. Die negativen Freiheiten sichern die Möglichkeit jedes einzelnen, das zu *wählen*, was seinem Interesse entspricht, aber sie sind nicht ausreichend um dafür Sorge zu tragen, dass alle ihre ausgewählten Interessen *verwirklichen* können. Indem sie nicht in die freie Wahl, in der alle ihren eigenen Vorteil suchen, eingreifen, ermöglichen sie den freien Wettbewerb, zwischen allen. Im Wettbewerb gewinnt aber immer der, der von einer privilegierten Situation ausgeht; nur dieser ist in der Lage, dass er alles Gewünschte realisieren kann. Daher führt der Schutz der individuellen Freiheiten, obwohl er die Grundwürde der Personen anerkennt, zum Ausschluss der weniger Bemittelten.

Um die Freiheit zu garantieren, setzt die liberale Demokratie die Priorität auf die individuellen Menschenrechte vor der Realisierung des Allgemeinwohls. Dies äußert sich in der Auffassung des Staatsbürgers als Rechtsinhaber vor der als Subjet mit Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft.

In einem liberalen Staat haben alle das gleiche Recht, ihre Meinung über die gemeinsamen Werte, die die Gesellschaft prägen, zu äußern und zu fördern. Gerade daher kann sich ein Staat keine spezifische Auffassung von dem, was Gemeinwohl heißt, zu eigen machen. Er versucht deshalb, ein neutraler Staat zu sein und sich frei zu machen von der Funktion, aktiv ein für alle geltendes Gut zu fördern, abgehoben von entgegengesetzten Interessen der Einzelnen.

Andererseits sieht der individuelle Staatsbürger, in seinen Rechten geschützt, sich dazu animiert, seine politische Haltung auf sein exklusives Interesse zu zentrieren; er neigt dazu, den Kompromiss aller zu einem Gemeinwohl zu umgehen und die Solidarität mit den anderen als Verhaltensnorm aufzugeben. Das persönliche Wohl ersetzt die Richtschnur zum Allgemeinwohl. Auf die Zusammenarbeit folgt die Konkurrenz, auf die Konkurrenz die Akzeptanz der Erfolgreichen und der Ausschluss derjenigen, die nicht mit der gleichen Macht ihre Rechte geltend machen können. Daher das Paradoxon: Die Priorität der individuellen Rechte vor dem Allgemeinwohl sichert die Freiheit, die prinzipiell auch alle Mitglieder der Gesellschaft schützt, aber gleichzeitig zum realen Ausschluss vieler führt.

Die operativen Verfahren der repräsentativen Demokratie liberalen Zuschnitts begünstigen diese Situation. Die Vorherrschaft der individuellen

Rechte vor dem Allgemeinwohl hat eine Konsequenz. Alle Bürger sind untereinander gleich, bis auf ihre unterschiedlichen materiellen und kulturellen Situationen. Alle Männer und Frauen bleiben aus politischer Sicht einheitlich. Der Nationalstaat ist konzipiert als ein homogener Raum, wo weder verschiedene kulturelle Identitäten noch soziale Ungleichheiten beachtet werden. Die Unterschiede haben lediglich im privaten Umfeld einen Platz. In der öffentlichen Sphäre sind für die liberale repräsentative Republik alle Bürger austauschbar, jeder ist einfach nur eine Stimme, eine Nummer in einer Summe, deren Mehrheit die Macht stellt. Die politische Partizipation eines jeden einzelnen ist gleich: ein Papier in einer Urne zu hinterlegen und sich dann abzusetzen; andere übernehmen die Regierung. Seine Partizipation wird gezählt als eine Nummer in einer summierten Zahl. Die repräsentative Demokratie ersetzt die reale Macht des Bürgers durch eine Gruppe von Funktionären, die sie ersetzt dank dieses Verfahrens: den Bürger als eine zählbare Nummer nehmen.

Wenn die politische Macht abhängt von der Addition zählbarer Elemente, so ergibt sich eine unvermeidbare Konsequenz: die Homogenisierung der Unterschiede. In einer Zählung kann nur der gemeinsame Nenner aller Unterschiede eine Mehrheit erhalten. Die Positionen, die nicht auf diesen Nenner reduziert werden können, bleiben marginalisiert von der politischen Macht.

So beinhaltet die zählbare Demokratie, um operativ sein zu können, notwendigerweise die Existenz von Gruppen, die von den politischen Entscheidungen ausgeschlossen sind. In den entwickelten Ländern sind in der Tat diejenigen ausgeschlossen, die nicht mit dem vorherrschenden gemeinsamen Nenner übereinstimmen; sie werden als "Extremisten" von der einen oder anderen Seite angesehen. Aber es sind auch die marginalisiert, die nicht ihre Rechte im universalen Wettbewerb geltend machen können, die Immigranten, die sozial Schwachen. In den armen Ländern ist der Ausschluss viel breiter gefächert, er umfasst alle die, die nicht in das Bild der austauschbaren Bürger passen: die Gruppen, die nach unterschiedlichen kulturellen Traditionen leben, die Analphabeten, die nicht um ihre politischen Rechte Wissenden, die, die sich in keiner politischen Partei wiederfinden. Zu einem großen Anteil in diesen zuletzt erwähnten Ländern, zu einem geringeren Anteil in den industrialisierten Ländern garantiert die liberale repräsentative Demokratie die Gleichheit jedes Bürgers vor dem Gesetz, sie schützt die persönliche Freiheit und gleichzeitig provoziert sie den

Ausschluss einer großen Anzahl ihrer Bürger von kollektiven Entscheidungen. Und der Ausschluss ist das Merkmal der Ungerechtigkeit.
Aufgrund dieser Situation haben sich in den entwickelten Ländern verschiedene Stimmen erhoben. Sie versuchen nicht, die Demokratie zu eliminieren. Ganz im Gegenteil, sie versuchen ihr einen neuen Inhalt zu geben, der ihren Effekt des Ausschlusses abschwächt. Diese Stimmen sammeln sich unter den Bezeichnungen des "Republikanismus" und des "Kommunitarismus". Die Strömungen haben ihren Ursprung in den modernen Nationalstaaten und berufen sich auf eine eigene intellektuelle Tradition der Kultur des Westens.
Aber heute möchte ich auf eine andere, weniger bekannte Alternative hinweisen: die Alternative, die nicht der westlichen, sondern verschiedenen anderen Traditionen entspringt, die auf Völker zurückgeht, die durch Europa kolonisiert wurden. Die Kritik der liberalen Version der Demokratie, die aus einem vom Westen verschiedenen kulturellen Hintergrund kommt, kann wesentlich entschiedener sein und uns helfen, mit größerer Klarheit eine Alternative zu diesem politischen System zu sehen.
In verschiedenen Ländern Iberoamerikas mit einem großen Anteil indigener Bevölkerung stellt sich seit geraumer Zeit ein anderer Oppositionstyp der liberalen Demokratie dar: Er hat seine Heimat in den ursprünglichen Indiobevölkerungen vor der Zeit der europäischen Eroberung. Diese Opposition hat zwei vollkommen unterschiedliche Richtungen. In vielen Fällen, wie in Kolumbien, Peru und Guatemala, zeigt sie eine sehr gewalttätige Seite. Die Margination und das extreme Elend, in denen sich viele indigene Völker befinden, lässt sie in der ihnen einzig möglich erscheinenden Form rebellieren. Ihr Modell war die Guerilla, in einigen Fällen in großer Ähnlichkeit zur Strategie des "Guerillafokus"("foco guerrillero"), wie sie Che Guevara konzipierte; in anderen Fällen, im Abglanz der millenaristischen Utopie, war sie von einer sowohl indigenen als auch christlichen Inspiration geprägt, wie die Bewegung des „leuchtenden Pfads“ ("Sendero luminoso").
Aber abgesehen von diesen revolutionären Bewegungen, die der Demokratie entgegengestellt sind, gibt es andere mit Zielen, die sich von denen der alten Forderungen der Guerillas stark unterscheiden. Dies ist der Fall bei den indigenen Bewegungen in Ecuador und Bolivien und der Bewegung der Neozapatisten in Mexiko. Die Bewegung der Zapatisten ruft nach einem kurzen bewaffneten Aufstand, der dazu diente, die Weltöffentlichkeit auf sich aufmerksam zu machen, seitdem permanent zu einer "Zivilgesell-

schaft" auf, um eine "Demokratie voller Gerechtigkeit und Würde" einzurichten. Sie fordert nicht eine Subversion der repräsentativen Demokratie, sondern seine volle Realisierung in einer Form, die die Exklusion der Ungleichen zu eliminieren versucht. In diesem Sinne haben sie schon den Beitritt zu wichtigen Sektoren der nationalen öffentlichen Meinung und zu Assoziationen, die die alten Indiovölker repräsentieren, erreicht.

Das, was mich nun interessiert darzustellen, ist die Verbindung, die diese Bewegung hat mit der Wiederherstellung von Formen des ursprünglichen Lebens, die eine Form der politischen Organisation umfassen, die man "kommunitarische Demokratie" nennen könnte. Vor der europäischen Eroberung gab es dieses politische System im lokalen Bereich, auf einer Ebene unterhalb der großen theokratischen und militärischen Staaten. Wenn an der Spitze auch eine religiöse oder kriegerische Gesellschaftsschicht stand, an der Basis blieben die Gemeinschaften mit einander gleichstehenden Formen der Assoziation. Während der spanischen Kolonisation blieben sie auch erhalten. Auch wenn sie unter enormen Veränderungen durch die koloniale Vorherrschaft zu leiden hatten, so blieb doch ihr kommunitarischer Charakter als ein Modell bestehen, das weiter verfolgt wurde.

Nach der Unabhängigkeit erlitten die Gemeinschaften ihren größten Schaden durch die liberalen Politiken. Erst nach der Pervertierung durch das Auftreten neuer Kaziken, durch die Einführung von Beamtentum und nationalen politischen Parteien und durch die Korruption der Konsumgesellschaft stellen sich die kommunitarischen Formen des Lebens als ein Verbandsideal dar, das sich auf der Tradition gründet und zu dem man beständig zurückkehren möchte.

Nach diesem Ideal hat die größte Macht die Versammlung, an der alle erwachsenen Männer gleichberechtigt teilnehmen. In der aktuellen zapatistischen Bewegung zeigt sich das alte Versammlungsrecht wieder, wobei neu nun auch die gleichberechtigte Teilnahme der Frauen eingeführt wurde. Alle dürfen in der Versammlung das Wort ergreifen; nach einer Diskussion entscheidet man in gegenseitigem Einverständnis über alle wichtigen Angelegenheiten. Die Versammlung benennt unter den Personen, die man als die weisesten und erfahrensten betrachtet, einen "Rat der Alten" ("Consejo de ancianos"), der damit beauftragt ist, alltägliche politische Entscheidungen auszuführen und Streitigkeiten zu schlichten. Die Personen, die niedrigere Tätigkeiten verrichten, tun dies nur über einen kurzen Zeitraum hinweg, sie erhalten dafür keine Entschädigung, sondern müssen vielmehr zu den Kosten mit ihrem kargen Einkommen beitragen und sind jederzeit wi-

derruflich. In ihren Beziehungen sind sie alle den gemeinsamen, von Generation zu Generation überlieferten und durch die ständige Anwendung immer wieder erneuerten Normen unterworfen. Alle Individuen müssen mit einer nicht vergüteten Arbeit an der Realisation von Aufgaben kollektiven Gutes mitwirken. Im Gegenzug wird allen im Falle von Schwierigkeiten durch die Gemeinschaft geholfen.[1]

Interessanterweise ist zu beobachten, dass dieser Typ von politischer Organisation eine enge Analogie mit Gemeinden Schwarzafrikas hat, ohne dass es je irgendeine gegenseitige Einflussnahme gab. In vielen Regionen Afrikas blieb die Tradition aus der Zeit vor der Kolonisation in den Formen der, von der westlichen verschiedenen, Demokratie erhalten. Die ständigen Konflikte in verschiedenen afrikanischen Nationen gaben die Gelegenheit zu einer Alternative zwischen Militärdiktaturen und Karikaturen der Parteiendemokratie; vor dem Zyklus der Gewalt und der Korruption, entstanden durch den europäischen Kolonialismus, haben einige Intellektuelle, unter ihnen Kwasi Wiredu, eine Alternative vorgeschlagen.[2] Sie stellten fest, dass die liberale Demokratie nicht nur wegen dem Desinteresse der Bevölkerung nicht funktionieren konnte, sondern auch nicht, weil sie da Wettbewerb und Teilung förderte, wo vorher durch die Tradition Einheit und Zusammenarbeit im kommunitarischen Leben einen Wert besaßen. Sie schlugen daher vor, einen anderen Typ traditioneller Demokratie zu unterstützen, den Wiredu "konsensuale Demokratie" nennt. Die konsensuale Demokratie basiert auf dem vernünftigen Dialog, der zwischen allen Mitgliedern der Gemeinschaft stattfindet. Anstatt der Durchsetzung einer in Zahlen fassbaren Mehrheit nähert sich der Dialog immer einem wohldurchdachten Konsens an. Keine Entscheidung wird ohne kollektive Zustimmung getroffen. Die Alten des Stammes erhalten von der Gemeinschaft ein Mandat und nach den Übereinstimmungen entscheiden sie Streitigkeiten. An letztendlichen Entscheidungen haben alle teilgenommen, keiner wird ausgeschlossen von einer Anhörung. Auch bleiben alle gleich verpflichtet zu gemeinsamen Aufgaben. Der Konsens bestätigt die Solidarität aller untereinander.

Ich behaupte nicht, dass sowohl im indigenen Amerika als auch in Schwarzafrika dieses System politischen Zusammenlebens sich vollends

---

[1] Vgl. die Beschreibung dieser Bräuche in einer tojolabalen Gemeinde in Carlos Lenkerdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, Mexiko 1996, S. 80.

[2] Kwasi Wiredu, "Democracy and Consensus in African Traditional Politics", in *Polylog*, München, Nr. 1, X, 1999.

realisiert. Ich stelle lediglich fest, dass ein ideales demokratisches Modell existiert, dass sich von dem der liberalen Demokratie im Westen unterscheidet. Auf beiden Seiten des Atlantiks folgt die "kommunitarische Demokratie" oder die "konsensuale Demokratie", wie sie Wiredu nennt, folgenden Prinzipien:

1. Die Priorität der Pflichten gegenüber der Gemeinschaft vor den individuellen Rechten. Der Dienst an der Gemeinschaft ist Bedingung für die Zugehörigkeit zu ihr, und die Zugehörigkeit die Bedingung für die Rechte.
2. Dem Dienst sind alle verpflichtet. Er ist gerichtet auf ein Gemeinwohl, an dem alle teilhaben. Er bedeutet dadurch eine große Solidarität in der kollektiven Widmung für das Wohl aller.
3. Die Realisation eines Gemeinwohls wird ermöglicht durch Abläufe und Formen des politischen Lebens, die die Teilnahme aller am politischen Leben zu gleichen Teilen ermöglichen. Die Abläufe der partizipativen Demokratie verhindern die permanente Einrichtung einer dirigierenden Gruppe ohne Kontrolle der Gemeinschaft. Die indigene Bevölkerung drückt dieses Prinzip in einer traditionellen Formel aus: die öffentlichen Bediensteten – so sagen sie – müssen "herrschen, indem sie gehorchen".
4. Die Entscheidungen, die getroffen werden, orientieren sich an einem regulativen Ziel: zulassen, dass jeder seine Meinung äußern kann, möglichst nah an einen Konsens herankommen.

Alle diese Prinzipien verhindern den Ausschluss.

Jedoch muss auch erwähnt werden, dass diese Gemeinschaften einem sozialen Umfeld und einer Mentalität angehören, die man nicht gerade neuzeitlich bezeichnen kann. Welche Bedeutung – werden Sie sich jetzt fragen – können sie für die modernen Gesellschaften haben? Können gerade sie uns, die wir in sozialen und politisch so unterschiedlichen Situationen leben, etwas sagen?

Sicher ist, dass die "kommunitarische Demokratie" in Gesellschaften mit Landwirtschaft oder Viehzucht gut existieren kann. In diesen Gesellschaften ist die kollektive Arbeit unerlässlich und alle nehmen an ihr teil, denn die Arbeitsteilung ist auch begrenzt. Die Mitarbeit aller an gemeinsamen Zielen und Aufgaben ist unerlässlich für den Erhalt der Gemeinschaft. Die politischen Gepflogenheiten sind kohärent mit diesen Lebensformen.

Auf der anderen Seite handelt es sich um kleine Gemeinschaften, um reduzierte Dimensionen, wo alle sich kennen, untereinander kommunizieren und sich jederzeit versammeln können, um sinnvolle Übereinkünfte zu tref-

fen. Die direkte Demokratie stattdessen ermöglicht es nicht mehr, diese Grenzen zu überschreiten.
Aber das Wichtigste ist Folgendes: die Formen der kommunitarischen Demokratie rechtfertigen sich in der Tradition, sie berufen sich auf eine überlieferte Weisheit, verkörpert in einer effektiven sozialen Moral und zum Ausdruck gebracht in Mythen und Legenden. Sie sind Teil der etablierten Sitten und Gebräuche, die, auch wenn sie nicht unveränderbar sind, so doch resistent sind gegenüber irgendwelchen Innovationen. In all diesem ist ein Dissens des traditionell Akzeptierten nicht sichtbar. In der Tat ist die individuelle Autonomie abhängig von der Selbstführung der Gemeinde. Es gibt keine Verfahren, die eine Achtung von Abweichlern sichern.
Die modernen Demokratien dagegen sind in komplexen Gesellschaften beheimatet, in einer Vielfalt von Lebensformen und sie lassen multiple Auffassungen über das Gemeinwohl zu. Vor allem rechtfertigen sie sich nicht durch die Akzeptanz der Tradition, sondern durch die Wahl von Subjekten, die sich für rational und autonom halten. Die Formen der "kommunitarischen Demokratie" der vormodernen Gesellschaften können daher nicht ohne Veränderungen auf unsere modernen Gesellschaften übertragen werden.
Trotzdem: Spüren wir in uns nicht eine Nostalgie für Werte, die wir für verloren halten? Wir sprechen von Gesellschaften, die sich gegenüber einem Ausschluss verweigern, in denen alle ihren Platz haben und alle beachtet werden. Erinnern wir uns daran, dass die Demokratie die Macht des realen Volkes ist, die dort ausgeübt wird, wo die Menschen leben und arbeiten, und die nicht ersetzt werden kann durch eine Gruppe von Repräsentanten, die uns ersetzen. Verdeutlichen wir uns die Möglichkeit eines sozialen Lebens, wo die Solidarität in der Verwirklichung eines Gemeinwohls mehr wert ist als kleinliche, individuelle Interessen. So sollten wir sagen: "Vorsicht. Die egoistische und ausschließende individualistische Gesellschaft, in der wir leben, ist nicht die einzig mögliche. Es gibt auch andere Lebensformen. Wir können die Kraft haben, sie zu versuchen."
Aber bevor wir diese Werte zu den unseren machen, sollten wir diese neu schaffen, ihren Grundriss verändern, um sie an unsere modernen Gesellschaften anzupassen. Wir können ein intellektuelles Abenteuer versuchen: die kommunitarische Demokratie *aufheben* (im Sinne der hegelianischen *Aufhebung*: überragen, indem man bewahrt) auf die Ebene der modernen Demokratie. Daher wäre es für uns sehr nützlich, eine aktuelle Strömung

hervorzurufen, die eine andere Alternative zur liberalen Demokratie darstellt, die basiert auf dem modernen Gedankengut: dem Republikanismus.
Als Republikanismus bezeichnen wir eine philosophische Strömung, die die republikanische Regierung den Formen autoritärer Regierung gegenübersetzt und die eine Auffassung von Demokratie unterschiedlich zum klassischen Liberalismus hat. Er hat seine Vorläufer bei einigen italienischen Autoren der Renaissance, die versucht hatten, den Geist der römischen Republik wiederzubeleben. Auch bei Rousseau kann man Grundlagen dieser Doktrin finden, die sich weiter entwickelt in den ersten Stufen der demokratischen nordamerikanischen Revolutionen (in der antiföderalistischen Strömung) und in der französischen Revolution (in der Partei der Jakobiner). In Mexiko in der Generation von Juárez y Ocampo färbte diese republikanische Auffassung in einigen Zügen die vorherrschende Strömung: den Liberalismus. Zur Zeit erneuert sie sich auch bei einigen Philosophen, die versuchen, einen anderen als den vorherrschenden Weg des Liberalismus zu finden.[3]
Der Republikanismus weist mit der "kommunitarischen Demokratie" einerseits einige gemeinsame Züge vor, andererseits auch einige bemerkenswerte Unterschiede. Zuerst sollen nun die Gemeinsamkeiten aufgezeigt werden.
Die ersten republikanischen Ideen versuchten das Leben der kleinen Gemeinden mit Agrarcharakter zu erhalten oder wiederzubeleben. Das Ideal der römischen Republik berief sich auf die Tugenden des Landlebens. In der nordamerikanischen Unabhängigkeitsrevolution unterstützte die antiföderalistische Strömung, dass die Volksgewalt in den *counties* verbleiben sollte und verteidigte das kommunitarische Leben in den Dörfern. Eine Quelle der Inspiration war das Buch *Oceana* von James Harrington, der schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts die Einsetzung einer agrarischen und gleichstellenden Republik gefordert hatte. Erinnern wir uns auch an die Verteidigung, sowohl von Thomas Jefferson als auch von John Adams, einer agrarischen Organisation der Wirtschaft entgegengesetzt zur Industrialisierung, die ihrer Meinung nach der Garant sein sollte für die Wahrung der republikanischen Tugenden wie Reinheit und Einfachheit.[4]

---

[3] Für eine allgemeine Übersicht über den Republikanismus siehe: Ambrosio Velasco Gómez, "Republicanismo", in: *La tenacidad de la política*, Mexiko 1995 und P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford Univ. Press 1997.
[4] Vgl. G. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Univ. Carolina Press, Chapell Hill 1969.

In der französischen Revolution hat Hannah Arendt die Idealisierung des kommunitarischen Lebens auf dem Land ausgemacht, die der Ideologie Robespierre und dem Klub der Jakobiner zugrunde liegt.[5]
Verbunden mit dieser Hinwendung zu den kleinen Gemeinden findet sich, schon in den Anfängen des Republikanismus, die Idee der notwendigen Kontrolle der Regierenden durch das reale Volk. Die gemischte Regierung mit Volkskontrolle, die Machiavelli, der Autor der *Abhandlung der ersten zehn Bücher des Titus Livius*[6], vorschlug, versucht die Wachsamkeit des Volkes wiedereinführen, die er in der alten römischen Republik zu sehen glaubte. Die Rotation in allen öffentlichen Ämtern und die Möglichkeit der Absetzbarkeit der Mandatsträger in der englischen republikanischen Tradition als Verfahren dienen der Vermeidung der Konsolidierung einer mächtigen Gesellschaftsschicht über die Bürger und ermöglichen eine direkte Demokratie. Einigen nordamerikanischen Staaten gelang es, ähnliche Schritte in ihren Verfassungen zu verankern. Die Nachfolger von Rousseau gingen in ihrer Kritik an der rein repräsentativen Demokratie in eine ähnliche Richtung.
Meiner Meinung nach unterscheidet sich zweitens der Republikanismus vom Liberalismus in einem zentralen Punkt: Er erlaubt nicht die Neutralität des Staates bezüglich des Allgemeinwohls. Folglich muss man abweichen von der These der Vorherrschaft der individuellen Rechte über die Auffassung vom Gemeinwohl. Der Staat hat eine ihm eigene Aufgabe: Er ist verpflichtet zu gemeinsamen Werten und muss sie umsetzen. Es wird nicht irgendein Modell von Bürgervollkommenheit als äquivalent angesehen. Daher die verschiedenen zivilen Varianten in all ihren Formen. Dies impliziert, dass man die individuellen Rechte nicht unabhängig von den kollektiven Aufgaben sehen kann.
Von Beginn an unterscheidet sich die republikanische Mentalität von der liberalen durch die Unterordnung der persönlichen Interessen vor allgemeinen sozialen Interessen. Der Historiker der Revolution der nordamerikanischen Unabhängigkeit, George Wood, stellt im Republikanismus folgende Eigenschaft heraus: "Das Opfer der individuellen Interessen zugunsten des größeren Gemeinwohls der Gesamtheit – so schreibt er – bildet das Wesen des Republikanismus, es repräsentierte letztendlich für die Nordamerikaner

---

[5] Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, New York 1977.
[6] Vgl. Niccoló Machiavelli, *Discorsi, Gedanken über Politik und Staatsführung*. Deutsche Gesamtausgabe (übersetzt von Rudolf Zorn), Kröner-Verlag, Stuttgart 1977.

sogar das idealistische Ziel der Revolution".[7] Auf der anderen Seite war die Gruppe, die 1867 in Mexiko die Republik schuf, zutiefst liberal. Trotzdem erlaubte ihr der Liberalismus einen entgegengesetzten Wert: die Einsetzung der Vorherrschaft der zivilen Tugenden und die Unterordnung der privaten Interessen unter das höhere Wohl der Republik.

Aber wenn wir in diesen Bereichen eine enge Verbindung zwischen der "kommunitarischen Demokratie" und dem Republikanismus entdecken, so legen die zwei folgenden Punkte fundamentale Unterschiede dar.

Der moderne Republikanismus erscheint in einem von den vormodernen Gemeinschaften vollkommen verschiedenen historischen Kontext. Er ist verbunden mit der Entstehung der Nationalstaaten. In der Renaissance mit Männern wie Bruni, Maquiavelo und Guicciardini in einer Situation, in der die Stadtstaaten dauernd miteinander in Konflikt lagen, kam die Idee einer florentinischen Nation oder sogar die einer zukünftigen italienischen Nation in einem Staat vereint auf. Bei Rousseau, Mably oder den Jakobinern hängt er zusammen mit der Idee der Partei. Die republikanische Tugend ist vor allem anderen der Patriotismus. In den alten Kolonien Englands war der republikanische Wirkungsbereich Teil der Verfassung der neuen unabhängigen Nation und in Mexiko ist es die Idee des restaurierten Vaterlandes. In allen Fällen ist das Gemeinwohl, das über den Privatinteressen stehen muss, eine Einheit, die noch geschaffen werden soll: der Staat, der übereinstimmt mit der vereinten Nation.

Mir scheint es, dass man in den Anfängen des republikanischen Gedankens einen offensichtlichen Widerspruch entdecken kann. Seine Achtung vor den Lebensformen der lokalen Gemeinden hätte dazu führen können, dass man Formen der kommunitarischen Autonomie gefordert hätte. Aber das aufsteigende Bürgertum hatte einen anderen Plan: die Schaffung eines homogenen Nationalstaates, in den man die lokalen Gemeinschaften integrierte. Obwohl es in den lokalen Gemeinden ein beispielloses solidarisches Leben gab, sah man die bürgerliche Solidarität vor allem als Dienst an der vereinten Nation in einem souveränem Staat, die Hingabe ans Vaterland. Die Ganzheit, vor dessen Gut alle persönlichen Interessen zurückstecken mussten, ist der Nationalstaat, dem sich das Wohl jedweder Gemeinschaft unterjochen muss.

Von daher ist das zweite Charakteristikum zu verstehen: Die Tugenden, die beim republikanischen Bürger gerühmt werden wie Genügsamkeit, Liebe

[7] G. Wood, *a.a.O.*, S. 63.

zu Gleichheit und Gerechtigkeit, das Engagement für das Wohl der Anderen, das persönliche Desinteresse, sind die Tugenden, die jedem Mitglied des gemeinsamen Vaterlandes zu eigen sein müssen und die die Tugenden der des Bürgers schlechthin sind. Und der Staat ist es, der bestimmt, wer als Bürger angesehen werden darf. Das Subjekt, das seinen Teil am Gemeinwohl tun muss, wird nicht als Person, die in einer partikulären Gemeinschaft mit seinen Lebensformen und seiner spezifischen Identität situiert ist, angesehen, sondern als ein Subjekt, das mit allen anderen eine gemeinsame Eigenschaft hat: Mitglied, gleich wie jedes andere, eines Nationalstaates zu sein. Die Verbindlichkeiten, die seine Rechte bedingen, sind Pflichten gegenüber dem gemeinsamen Vaterland; ihnen müssen sich alle Verbindlichkeiten gegenüber den unterschiedlichen Gemeinschaften, denen sie angehören, beugen.

Daher behauptet der moderne Republikanismus weder auf der Tradition zu gründen noch appelliert er an etablierte Gebräuche. Er ist vielmehr begründet auf einer frei gewählten Absicht: die Bildung einer geeinten Nation in einem Staate.

Ich möchte jedoch die Möglichkeit einer Alternative vorstellen, eine Alternative zur modernen liberalen Demokratie mittels der Überwindung und Bewahrung des Ideals der "kommunitarischen Demokratie" in ihr. Diese Vorstellung schafft Raum für eine neue Version des Republikanismus. In ihr wird versucht, die Werte der traditionellen kommunitarischen Demokratien mit denen der modernen Republik zu vereinen. Diese neue Version korrespondiert mit einer historisch gesehen ebenfalls neuen Situation. So wie der vorhergegangene Republikanismus verbunden war mit der Entstehung der Nationalstaaten, so muss der neue Republikanismus die aktuelle Krise des modernen Nationalstaates berücksichtigen, entstanden auf der einen Seite durch die Globalisierung, auf der anderen Seite durch die wiedererstandenen Autonomieforderungen der Völker, die den Nationalstaat bilden. Während das republikanische Ideal in seinen Anfängen die politische Gleichheit aller Bürger umfasste, so versucht der neue Republikanismus auch das Recht auf Unterschiede zu verankern. Ich werde versuchen, die wichtigsten Züge dieser neuen Version des Republikanismus, den ich vorschlage, aufzuzeigen:

1. Erstens sollte er angesichts des Individualismus der liberalen Demokratie sich inspirieren lassen von der "kommunitarischen Demokratie" und sollte dessen Erneuerung versuchen. Es handelt sich darum, die Lebensformen und kommunitarischen Institutionen, wie sie ja schon existieren,

neu zu bewerten und ihre Präsenz in den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft zu fördern: Arbeiterorganisationen, Nachbarschaftsvereinigungen, professionelle Gremien, Universitäten und Schulen, Nichtregierungsorganisationen. Die Basisgemeinschaften müssten eine Größe haben, die den interpersonalen Kontakt erlauben und eine zum Konsens führende Kommunikation ermöglichen.

2. Die Anerkennung der Gemeinschaft als Basis der Demokratie würde eine radikale Verteilung der politischen Macht von der Spitze an die Basis implizieren. In multikulturellen Ländern wie Mexiko würde das die Anerkennung der Autonomien der Völker umfassen, aus denen sich die Nation zusammensetzt; in allen Fällen würde es eine Delegation politischer Kompetenzen und wirtschaftlicher Mittel an die Zellen der Gesellschaft bedeuten: die Gemeinden und Kommunen. Sie wäre begleitet von einer Wiederaufwertung der alten, demokratischen Traditionen, die je nach Land variieren: im indigenen Amerika die der indigenen *calpulli*, im hispanischen Amerika die der öffentlichen Sitzungen (cabildos abiertos).

3. Die politische Macht würde sich so dem realen Volk nähern. Um die Vorherrschaft durch Kaziken oder parteiliche Gruppen in lokalen Räumen zu verhindern, sollte man versuchen, Verfahren einer "partizipativen" oder "radikalen" Demokratie zu erneuern oder neu einzurichten, mittels derer die Frauen und Männer in den Räumen, wo sie leben und arbeiten, frei entscheiden können über die Angelegenheiten, die sie direkt betreffen. Um der Verdrängung des kollektiven Willens durch eine kleine Gruppe oder durch Individuen vorzubeugen, sollten genaue Regeln eingeführt werden, die sowohl den Ausschluss irgendjemandes von der Diskussion als auch die Manipulation von Versammlungen verhindern sollten. Die für diese Verfahren gewählten Mandatsträger sollten unter der Kontrolle der Wähler stehen und jederzeit ihre Tätigkeiten vor allen offen legen können, in der Art, dass die ernannten Autoritäten "regieren, indem sie gehorchen".

4. Trotzdem können die kommunitarischen Beziehungen, die in einem sozial reduziertem Umfeld gedeihen, in dem es allen möglich ist, miteinander zu kommunizieren, nicht den gleichen Charakter wie auf der Ebene des Nationalstaates bewahren. Die historische Erfahrung hat gezeigt, dass in einem weiteren und komplexeren Raum nur Formen einer repräsentativen Demokratie möglich sind. Dennoch könnte man die schädlichen Nebenwirkungen der repräsentativen Demokratie begrenzen durch Verfahren, die beeinflusst sind durch Formen der direkten Demokratie: die Öffnung aller Vereinigungen und nicht nur der Parteien zur Möglichkeit der Kandidaten-

aufstellung; so könnte man die Manipulation der Wahlverfahren durch parteiliche Bürokratien unterbinden. Man sollte Volksbefragungen und –entscheide über Themen, die kein spezielles Wissen voraussetzen, auf den verschiedensten Ebenen einführen. Klare Regeln über die Kontrolle der Amtsführung der Mandatsträger und über eine jederzeit mögliche Absetzung sollten geschaffen werden.

Wichtig wäre die Übertragung von Kompetenzen auf lokale Mächte, die Funktionen des Staates blieben auf spezifische Posten reduziert, d.h. auf Angelegenheiten, die die Vereinigung der unteren Instanzen der Regierung erfordern: internationale Beziehungen, Leitung der globalen Wirtschaft, Verteidigung und Umweltschutz beispielsweise. Gegenüber einem *homogenen* Nationalstaat, dessen zentralisierte Macht die lokalen Kräfte dominiert, sollte ein pluraler Staat, dessen Macht abgeleitet wäre von der Anerkennung und der Zusammenarbeit der Unterschiede, widerstehen. Wenn das Recht zur Gleichheit im liberalen homogenen Staate überwog, so soll das Recht auf Solidarität zu allen unterschiedlichen Gruppierungen das wichtigste Prinzip in diesem pluralen Staat sein.

5. Die fundamentale Funktion, die diesem sowohl republikanischen als auch kommunitarischen Staat Sinn geben würde, wäre eine Förderung des Allgemeinwohls, das alle Unterschiede vereinen könnte. Im Gegensatz zu der strikt liberalen Position könnte dieser Staat nicht neutral sein, er müsste zu Werten verpflichtet sein, die die Interessen jeder lokalen Einheit überschreiten. Aber wie kann ein Gemeinwohl in einem pluralen und auf alle Unterschiede Rücksicht nehmenden Staat beschaffen sein? Ein pluraler Staat kann nicht einfach eine liberale Auffassung vom Staat aufzwingen. Aber er kann auch nicht neutral sein. Seine Funktion wäre vielmehr die der Aufrechterhaltung von Kooperation, Solidarität und gegenseitiger Hilfe zwischen allen sozialen Einheiten, die er integriert. Das Gemeinwohl wäre das, was schließlich ein Gewinn für alle als solidarische Einheit wäre. Nur die, die die Kooperation mit den Anderen verweigern, wären dadurch von den Anderen ausgeschlossen. Das Gemeinwohl des pluralen Staates hätte als Bedingung den Nicht-Ausschluss in der gegenseitigen Zugehörigkeit. Und der Nicht-Ausschluss ist die erste Bedingung der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit impliziert Gleichheit in der Behandlung gegenüber allen. Wir können sagen, dass, vor der Vielfalt an Werten, die die verschiedenen Gruppen und Strömungen wählen können, die Gleichheit nicht ein partikulärer Wert ist, in der Konkurrenz zu der Pluralität der von den verschiedenen Strömungen und Gruppen vorgeschlagenen Werten. Aber sie ist auch

nicht eine einfache Vorgehensregel für diese Pluralität. Sie wäre ein Wert zweiten Grades: Die Teilnahme aller an einem gemeinsamen Ziel, das sie, ohne auf ihre verschiedenen Vorstellungen des Wohls verzichten zu müssen, vereint. Die Solidarität aller, die gegenseitige Hilfe in der gegenseitigen Anerkennung wäre das Gemeinwohl, das ein sowohl pluraler als auch gerechter Staat verfolgen würde.

Die Anerkennung aller in der Pluralität umfasst nicht nur eine negative Seite: die Toleranz; weiter noch als die Toleranz, gemeinsame Tugend eines republikanischen und liberalen Staates, ist ihm die Verpflichtung zum gegenseitigen Dienst inne, damit die weniger begünstigten Gruppen ihre Freiheit in den gleichen Bedingungen realisieren können wie die mehr Begünstigten. So gesehen beinhaltet die Gerechtigkeit, verstanden als ein Allgemeingut, kollektive Aufgaben. Auch wenn die individuellen Grundrechte, die der Würde der Person inhärent sind, unverletzlich und geschützt vor jeder kollektiven Verletzung bleiben, so wären die übrigen individuellen Rechte, die nicht universalisierbar sind, den Pflichten zur Zusammenarbeit am Gemeinwohl untergeordnet.

6. Eine letzte Bemerkung. Im Unterschied zu vormodernen Gemeinschaften rechtfertigt ein erneuerter Republikanismus auf der Ebene der modernen Gesellschaften nicht die Solidarität in den durch die Tradition etablierten Gewohnheiten, sondern in der autonomen Wahl der Bürger eines pluralen und gerechten Staates. Folglich muss zusammen mit dem Recht der Partizipation aller auch das Recht auf Meinungsverschiedenheit und der Respekt vor Abweichlern gesichert sein.

Passend ist hier die Unterscheidung zwischen einer "Solidarität der Alten" und einer "Solidarität der Modernen", die der spanische Philosoph Gregorio Peces Barba vorschlägt.[8] Die erste basiert auf den Auswirkungen und Ideen, die tatsächlich eine traditionelle Gemeinschaft trägt, die zweite hingegen versteht sie als die Pflicht zur Kooperation zwischen autonomen Individuen, die sich ausdrücken kann in juristischen Prinzipien und politischen Verfahren. Die erste basiert auf der tatsächlich akzeptierten Tradition, die zweite auf einer Vereinbarung zwischen Subjekten, die ihr rationales Wahlrecht autonom ausüben.

---

[8] Gregorio Peces Barba, "Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", in: *Los servidores sociales*, Civitas-Once, Madrid 1991.

Mexiko hat einen großen Schritt gemacht, um autoritäre und korrupte Praktiken zu verdrängen und eine transparente repräsentative Demokratie zu erreichen. Es ist das Werk aller und alle müssen darauf stolz sein. Aber es handelt sich zunächst um einen ersten Schritt, denn Demokratie bedeutet wesentlich mehr als nur transparente Wahlverfahren. Sie bedeutet reale Macht des Volkes, von der keiner ausgeschlossen sein darf. Gleichberechtigte Teilhabe an der Macht und der Nichtausschluss von irgendeiner Person oder Gruppe sind die einzigen Ziele, die die Demokratie rechtfertigen. Wie kann der erste Schritt, der am 2. Juli getan wurde, uns diesem Ziel näher bringen? Diese Frage müssen wir uns alle stellen. Diese kurzen Ausführungen wollten dazu beitragen.

(Aus dem Spanischen von Margret Kleinschmidt)

Carmen L. Bohórquez

Theorie und Praxis der Demokratien in den Kulturen. Erfahrungen aus der gegenwärtigen Situation Venezuelas

> *"Die Politik sollte der grundlegende Motor für die gegenwärtigen Veränderungen in der Welt sein. Das Volk muss beginnen, an uns, die wir politische Verantwortung innehaben, die Forderung zu stellen, auf seine Stimme zu hören; nicht, um im Namen der Interessen der Minderheiten, sondern im Namen der Interessen der Mehrheit zu handeln, denn nur so hat ein Mandat seine ethische Berechtigung. Ein Staats- oder ein Regierungschef, der sich durch privilegierte Minderheiten vereinnahmen lässt, ist es nicht wert, Staatschef oder der Führer eines Volkes zu sein. Zum erste Mal seit vielen Jahren haben wir hier in Venezuela eine Regierung, die sich von privilegierten Minderheiten, die sich geschützt durch die Korruption von Präsidenten, Ministern, Gouverneuren und Funktionären jeder Art bereicherten, weder hat vereinnahmen lassen, noch jemals vereinnahmen lassen wird. Heute ist Schluss damit, und was nun im Gang ist, ist ein Prozess der Wiederherstellung der Souveränität der Mehrheiten, der Wiederherstellung des unantastbaren Charakters des nationalen Interesses. Der politische Wille muss der Motor für die Veränderungen sein, die die Welt fordert. Insbesondere wir Lateinamerikaner, Afrikaner und Kariben müssen diesen Willen verstärken."* (Hugo Chávez Frías. Auszug aus seiner Rede auf dem III. Gipfeltreffens über die Zusammenarbeit zwischen den Staaten Afrikas, Lateinamerikas und der Karibik, Caracas, 19. Februar 2002.)

Ich wurde darum gebeten, über die gegenwärtige venezolanische Erfahrung in Bezug auf Theorie und Praxis der Demokratie in unserem soziokulturellen Kontext zu sprechen. Ich werde versuchen, dies mit größtmöglicher Objektivität zu tun, sofern mir dies meine tiefen, persönlichen Erfahrungen erlauben.

Um das, was man im aktuellen venezolanischen Kontext unter Demokratie versteht, analysieren zu können, erscheint es mir notwendig, vorab einige historische Betrachtungen anzustellen.

Wie in den meisten anderen Ländern Lateinamerikas ist die Demokratie, die in Venezuela nach dem Sturz der Regierung des General Marcos Pérez Jiménez 1958 wieder hergestellt wurde, laut Definition repräsentativ; in diesem Sinne wird sie von ihren formalen Aspekten her grundsätzlich verstanden und praktiziert: Ausübung des Wahlrecht, Existenz politischer Parteien sowie ein verfassungsmäßiger Rahmen, der die Beziehungen zwischen Staat und Bürgern regelt. Insbesondere die Tatsache, dass diese demokratische Phase auf eine Dekade der Diktatur folgt, verleiht ihr nicht nur eine unstrittige politische Legitimität, sondern erlaubt es den Regierungen, sich als in höchstem Maße demokratisch zu geben, selbst wenn sie in der Praxis Methoden anwenden, die sich kaum von denen unterscheiden, die in der Diktatur Anwendung fanden. So wurden beispielsweise die in der am 23. Januar 1961 verkündeten neuen demokratischen Verfassung fest gehaltenen verfassungsmäßigen Garantien nur einen Tag später außer Kraft gesetzt und erst 1994 voll wieder hergestellt. Ein solcher Akt wurde mit zweierlei Argumenten gerechtfertigt: Man wollte das Land von jeglichen diktatorischen Resten befreien und zudem einer neuen Bedrohung begegnen: dem kommunistischen Totalitarismus, der von Kuba her ganz Lateinamerika zu verschlucken drohte und der in Venezuela den Guerrilla-Aufstand ausgelöst hatte. Was man verschwieg, ist, dass dieser Guerilla-Aufstand auch in gewisser Weise durch das politische Bündnis geschaffen wurde, das im Dezember 1958 zwischen den Parteien Acción Democrática (sozialdemokratisch), COPEI[1] (christdemokratisch) und Unión Republicana Democrática mit der Absicht geschlossen wurde, eine dauerhafte Demokratie in Venezuela wieder herzustellen. Doch trotz dieser Absicht schloss dieses Bündnis die Kommunistische Partei und andere links gerichtete Gruppierungen, die sich im Kampf gegen die Diktatur hervorgetan hatten, völlig aus. Sie wurden sogar als illegal bezeichnet, so dass sie gezwungen waren, in den Untergrund zu gehen.

Die kommunistische Bedrohung wurde als Rechtfertigung für jede Polizei- oder Militäraktion gegen jeglichen Verdächtigen genutzt, der mit solchen

[1] Ursprüngliche Bedeutung: "Comisión Organizadora del Partido Electoral Independiente" (Kommission für die Organisation der Unabhängigen Wählerpartei); inzwischen ist die Partei jedoch als "Partido Socialcristiano" (Sozialdemokratische Partei) bekannt. [Anm. d. Übers.]

Ideen sympathisierte oder in ihrem Sinne handelte; außerdem verhinderte dieser Faktor, dass die politische Debatte vertieft und wirkliche Demokratie geübt wurde. Regeln und formalen Verfahren – mittlerweile die sichtbarsten Merkmale eines diktatorischen Regimes – gewannen wesentlich an Bedeutung, und die Werte und Ziele der Demokratie wurden von den politischen Verträgen der Regierbarkeit und der Aufrechterhaltung des Systems abhängig gemacht. Diese Ziele wurden durch das erwähnte Bündnis erreicht, das als Pakt von Punto Fijo bekannt ist und bis zu den Wahlen im Dezember 1998 Gültigkeit behielt.

Der Pakt von Punto Fijo ist im engen Zusammenhang mit dem modernisierenden Projekt, das bereits zu Diktaturzeiten begonnen hatte, zu sehen, das aber jetzt, unter den neuen Umständen nicht nur die Teilnahme der traditionellen Bourgeoisie, die sich rasch an die neuen Spielregeln anpasste, erlaubte, sondern auch eine breite Masse neuer Bürokraten teilhaben ließ. Durch die Erhebung von Kommissionsgebühren oder den Selbstzuschlag von Dienstleistungs- oder Bauaufträgen vergrößerten diese sehr bald ihr eigenes Vermögen. Ein weiteres wichtiges Element des politischen Übereinkommens war das Wiederaufkommen und die Verbreitung von Gewerkschaften sowie die Regulierung der Beziehungen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern: beides wurde durch die Kontrolle der Arbeiterorganisationen durch die Acción Democratica gefördert. Als Bestätigung seiner Legitimität erhielt das Bündnis den Rückhalt des Großteils des Heeres sowie den Segen der Katholischen Kirchenhierarchie. Es sei kurz angemerkt, dass Letztere ihre Privilegien und ihre Präsenz im politischen Leben des Landes bis hin zur Unterzeichnung einer Art Konkordats zwischen Venezuela und dem Vatikan im Jahre 1964 noch ausweiten sollte.

Im wirtschaftlichen Bereich herrschte ebenfalls Einigkeit darüber, welches Entwicklungsmodell zu verfolgen war und wie die Einkünfte aus der Erdölindustrie unter den verschiedenen sozialen Akteuren aufzuteilen waren. Grundsätzlich folgte man dem Modell der CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*)[2]. Die in dieser neuen Phase eingeführten Neuerungen basierten auf der Anweisung größerer staatlicher Geldmittel für die wachsende Importsubstitutionsindustrie sowie auf einer verstärkten sozialen Investition, deren Zielgruppe die große Mehrheit war.

[2] Kommission zur wissenschaftlichen Analyse von Entwicklungsproblemen und -prozessen in Lateinamerika, u.a. Beratung von Regierungen. [Anm. d. Übers.]

Die Konsolidierung dieses Staates, der die Erdöleinnahmen verteilte und zwischen den sozialen Konflikten vermittelte, begünstigte die soziale und politische Integration der verschiedenen produktiven Sektoren; man kann durchaus von einer soliden Demokratie in Venezuela sprechen, die sich beispielhaft unter den übrigen lateinamerikanischen Ländern hervortat[3]. Der Machtwechsel zwischen Acción Democrática und COPEI verstärkte diesen "guten Ruf". Sogar das Scheitern des cepalistischen Modells änderte nichts am etablierten sozialen Bündnis; man suchte lediglich, den Produktionssektor in eine neoliberale Richtung, wie sie von den "Chicago boys" formuliert wurden, zu lenken. Hierbei wird die zu jener Zeit herrschende starke Überlappung zwischen politischer und sozio-ökonomischer Ordnung deutlich. In vielen Fällen hatten diese Ordnungen dieselben Akteure oder ergänzten und legitimierten sich zumindest gegenseitig[4].

Auf der anderen Seite ging diese demokratische Stabilität jedoch mit einer stark repressiven Politik gegen jegliche Demonstrationen und Forderungen nach politischer Beteiligung, die über die parteipolitischen Kanäle hinausgingen, einher. Während der Gültigkeit des Paktes von Punto Fijo gab es Tausende Tote, Verschwundene und/oder Gefolterte.

Diese repressive "Tradition" erklärt zumindest teilweise den Befehl, von Carlos Andrés Pérez vom 27. Februar 1989 das Heer gegen das Volk zu schicken. Über dieses Massaker, bekannt als „Caracazo“, ist noch nicht die ganze Wahrheit gesagt worden.

Kommen wir auf den ökonomischen Aspekt zurück, so stellen wir fest, dass sich während der Demokratie von Punto Fijo die Logik des Kapitals als regulierendes Prinzip der gesamten Gesellschaft verankerte, „wenn auch unter den für Unterentwicklung typischen Bedingungen der strukturellen Heterogenität“[5].Wie auch im übrigen Lateinamerika und trotz der von der CEPAL vorgeschlagenen Reformen zur Korrektur der Schwachstellen des von ihr ursprünglich entworfenen Entwicklungsmodells entwickelten sich die Marginalität und die Arbeitslosigkeit zu Problemen struktureller Art. Dasselbe galt für die wirtschaftliche Abhängigkeit, denn die Gewinne aus der Erdölindustrie schlugen sich trotz der Verstaatlichung im Jahre 1979 nicht in für das Land erforderlichen Investitionen im Produktionssektor

---

[3] Vgl. Gómez, L., López, M. und Maingón, T., *Del Pacto de Punto fijo al pacto social*, Caracas 1989.

[4] Heinz Sonntag und Thaís Maingón, *Venezuela: 4-F 1992. Un análisis sociopolítico*, Caracas 1992, S. 82.

[5] *Ebda.*, S. 83.

nieder. Das Ergebnis war sogar ein überdimensionierter Staat, der sich alten und neuen ökonomischen Gruppen gegenüber finanziell als großzügig erwies, ohne dass es irgendeine Kontrolle des Kapitalrückflusses gegeben hätte; der Staat war vielmehr bereit, die Schulden zu vergessen und zu erlassen, was gleichzeitig eine Kultur der Verschwendung, des "Was kostet die Welt" hervorbrachte; ein Phänomen, das in unserem lateinamerikanischen Kontext zu Genüge bekannt ist und seinen Ausdruck in einer übermäßigen Konzentration von Reichtum auf der einen Seite und der proportionalen Verarmung der großen Masse auf der anderen Seite findet.

Die Verschärfung der sozialen Unterschiede, das Fehlen persönlicher Sicherheit, die immer tiefer werdende Krise der öffentlichen Hand, gepaart mit der fehlenden Strafverfolgung von Korruption untergrub die Legitimation des Paktes. Deutliche Zeichen waren das zunehmende Auftreten von Interessengruppen oder sozialen Bewegungen jenseits der traditionellen Parteien, die Teilhabe am Entscheidungsfindungsprozess zumindest auf lokaler Ebene forderten, sowie der wachsende Wahlboykott, der zu Beginn der 80er Jahre offensichtlich wurde. Hinzu kam das Problem der Auslandsverschuldung, die sich in ihrem ganzen Ausmaß in eben jenen Jahren offenbarte.

Trotz verschiedener Reformversuche ging der Pakt von Punto Fijo seinem Ende zu. Es mangelte an alternativen Konzepten. Die größte Oppositionspartei (*Acción Democrática* bzw. COPEI) suchte sich ihre gute Stellung zu sichern, während die kleinen Parteien – inklusive einiger linker Parteien – sich ebenfalls eine bessere Position zu sichern suchten, um beim Verteilungskampf mitreden zu können. Die häufigen von Studentengruppen oder Volksorganisationen angeführten Proteste wurden mit den bekannten Repressionsmechanismen beantwortet.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Ideale von Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, die dem Sozialpakt von 1958 und der Verfassung von 1961 zu Grunde lagen, in weite Ferne gerückt waren. Ideale, an die sich die führende Elite erst erinnerte, als der misslungene militärische Staatsstreich vom 4. Februar 1992 unter der Führung von Hugo Chávez Frías offensichtlich werden ließ, wie künstlich die Grundlage war, auf die sich dieses demokratische Modell stützte. Nach zwei Jahren Gefängnisstrafe, zu der er auf Grund der Rebellion verurteilt worden war, kam er frei und machte im ganzen Land überaus aggressiven Wahlkampf; er gründete eine neue politische Bewegung und gewann die Wahlen mit einer breiten Mehrheit gegen den Kandidaten, der die gesamte Vergangenheit im Zeichen von

Punto Fijo verkörperte. Am 2. Februar 1999 übernahm Hugo Chávez das Präsidentenamt Venezuelas. Er führte sofort ein Referendum durch, um über die Einberufung und Wahl einer Nationalen Verfassungsgebenden Versammlung zu entscheiden; sie sollte eine neue Verfassung ausarbeiten und damit schließlich die Grundlage für einen neuen Sozialpakt schaffen.
Seitdem erleben wir in Venezuela eine intensive politische Debatte, der man sich praktisch nicht entziehen kann. Hier handelt es sich nicht um eine simple Neuordnung der alten Kräfte, sondern es geht um den Aufbau eines neuen sozioökonomischen Modells, um eine neue Form, Politik zu betreiben und um eine Neudefinition der demokratischen Praxis selbst.

Die gegenwärtige Situation

Der Wandel, der in Venezuela vonstatten geht, spiegelt nichts Anderes wieder als die Anwendung der Prinzipien, die die neue Verfassung beinhaltet. Diese sucht ein nachhaltiges Entwicklungsmodell zu etablieren, in dem die sozialen Gewinne vor den ökonomischen Gewinnen Vorrang haben und in dem die Bürgerbeteiligung im Entscheidungsfindungsprozess eine Hauptrolle erhält. Einen Wandel solcher Art können weder die traditionellen politischen Akteure gut heißen noch jene, die ihr Denken nach strengen ideologischen – seien es nun rechte oder linke – Schemata ausgerichtet haben, verstehen. Hieraus erklärt sich auch der übermäßige Widerstand der wohlhabenden Schichten, die harte Opposition der katholischen Kirche, die hartnäckige Disqualifizierung eines Teils der alten Parteien, der lauter werdende Ruf nach Aufstand eines Teils der rechten Militärs, die negative Reaktion der Ultralinken, die feindliche Position der Handelskammer (Fedecámaras), die sich traditionsgemäß „neutral“ gibt und nun in enger und ungewöhnlicher Symbiose mit der größten Gewerkschaftszentrale, der CTV (*Central de Trabajadores de Venezuela*), agiert.
Die Anschuldigungen, die heute gegen Chávez ins Feld geführt werden, wurde bereits im Wahlkampf 1998 gegen ihn erhoben: Er würde eine Diktatur oder ein kommunistisches Regime errichten, er sei ein Faschist, er unterhalte Verbindungen zur FARC[6]; er sei sogar verrückt und obendrein arm und dunkelhäutig, und daher nicht zum Regieren befähigt.

[6] *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (Bewaffnete Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens) [Anm. d. Übers.]

Was relativ neu ist, ist die Vereinigung all dieser entgegen gesetzten, heterogenen Kräfte zu einem einzigen oppositionellen Bündnis. Obwohl sie weder über bedeutende Führer noch über alternative politische Konzepte verfügen, eint sie eine fixe Idee: Chávez zu stürzen, sei es durch einen militärischen Putsch, durch fremde (d.h. U.S.-) Intervention oder durch den Tyrannenmord. In einer groß angelegten Medien-Kampagne, die sich ans In- und Ausland richtete, gelang es, auch internationale Organisationen wie die SIP (*Organización Internacional de Prensa*), die OIT (*Organización Internacional del Trabajo*) und die internationale Menschenrechtskommission der OAS (Organisation Amerikanischer Staaten)[7] in die Verschwörungsstrategie einzubinden. Auf diese Weise soll ihre Version dessen, was in Venezuela passierte, glaubwürdiger gemacht und die Lösung beschleunigt werden. Es ist doch interessant, dass der Verleger einer der Tageszeitungen, die sich mit größter Vehemenz Chávez widersetzt, stellvertretender Vorsitzender des SIP ist und dass die wichtigsten Vorstandsmitglieder der OIT bekannte Parteiführer der Acción Democratica sind; auch die politische Orientierung der Menschenrechtskommission ist weithin bekannt.

Auch die Möglichkeit des Tyrannenmords kann man nicht ignorieren, auch wenn es sie in Venezuela bisher nicht gegeben hat. Unter den gegebenen Bedingungen ist es offensichtlich, dass die einzige Art und Weise, den gegenwärtigen Prozess aufzuhalten, Chávez Tod ist; denn zurzeit ist er der Einzige, der genügend Einfluss hat, um die Organisation des Volkes voranzutreiben; er ist der Einzige, der eine Neudefinition der Rolle der Streitkräfte vorantreiben und konsolidieren kann, um sie zu einem wichtigen Faktor in der nationalen Entwicklung zu machen, und er ist der Einzige mit genügend Mut und Eigensinn, dem Druck des Neoliberalismus Stand zu halten.

Die gegenwärtige Strategie zielt auf zwei Aspekte ab: Auf der einen Seite soll gezeigt werden, dass im Land Unregierbarkeit und Chaos herrschen (daher die häufiger werdenden Aufmärsche und Streiks), was gleichzeitig die Regierungsunfähigkeit Chávez beweisen soll. Andererseits will man deutlich machen, dass seine wichtigste Anhängerschaft, nämlich das Volk und das Militär ihre Unterstützung entzogen haben. Um dies glaubhaft zu

[7] Organ zur Stärkung des Friedens und der Sicherheit sowie der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Zusammenarbeit. Der OAS gehören 35 Mitgliedstaaten an; sie hat ihren Sitz in Washington [Anm. d. Übers.].

machen, verbreiten die Medien Umfrageergebnisse über die sinkende Popularität des Präsidenten und übertragen mit großem Engagement Protestkundgebungen und verherrlichen in ihren Berichten Aufstände von einzelnen Militärs.

Man hat also versucht, vor allem im Ausland eine virtuelle Realität zu konstruieren, nach der jegliche vorstellbare Gräueltat gegenüber dem, was in Venezuela geschieht, gelinde erscheint. Insbesondere der angebliche Mangel an Meinungsfreiheit bzw. an Freiheit im Allgemeinen wird immer wieder – wohl wegen der Sensibilität des Themas – betont. Im Rahmen der Symbolik, die man sich ausdenkt, um diese Fiktion wahrscheinlicher erscheinen zu lassen, hat die Opposition den Ort, an dem sich die Demonstranten in diesen Tagen versammeln, „Platz der Freiheit“ genannt (als ob es die Plaza de Mayo[8] wäre). Es werden „Freiheitsmärsche“ organisiert, Transparente mit „Freiheit“ hoch gehalten, ein Militär, der sich gegen den „Totalitarismus“ aufgelehnt hat, wird auf diesem „Platz der Freiheit“ präsentiert, etc.; und all dies bei übertriebener Medienpräsenz.

Eine merkwürdige Diktatur ist das, in der sich alle privaten Fernsehsender miteinander verkabeln, um den Aufstand eines Oberst der Luftfahrt, der den Rücktritt Chávez fordert, zu übertragen; in der derselbe Oberst in Begleitung derselben Gruppe, die sich auf dem erwähnten Platz versammelt, Töpfe schlagend zum Präsidentenpalast zieht und die Familie des Präsidenten gewaltsam herausholen will, ohne dass die Regierung die geringste repressive Maßnahme veranlasst hätte; eine merkwürdige Diktatur ist das, in der eine Zeitung auf der Titelseite mit riesigen roten Lettern einen Aufruf zu einem landesweiten Streik aufrufen oder den Präsidenten mit dem Satz „Der Verrückte soll gehen“ zum Rücktritt auffordern darf, ohne dass die Regierung die Ausgabe eingezogen oder auch nur einen Beschwerdeanruf unternommen hätte. Eine Lawine von Falschinformationen und nicht fundierten Anschuldigungen gegen die Regierung geht täglich auf die Leser- und Hörerschaft und das Fernsehpublikum nieder. Sie erscheint glaubwürdig dank der "medialen Unfehlbarkeit“, die uns heute unbestreitbarer als die päpstliche Unfehlbarkeit erscheint. Sie „exkommuniziert“ jene, die sie in Zweifel ziehen. Die Grenzen der Vernunft sind so offensichtlich überschritten worden, dass Organisationen, die keinerlei Verbindungen

[8] Hauptplatz vor dem Regierungsgebäude in Buenos Aires, der seit der Militärdiktatur bis heute als Ort für Demonstrationen und Proteste gegen die Regierung genutzt wird. [Anm. d. Übers.]

zur Regierung unterhalten, auf die Gefahr aufmerksam machen, die die „Übertreibung“ und die „Künstlichkeit“ der durch die Medien konstruierten „Wirklichkeit“ für den zivilgesellschaftlichen Frieden darstellt.
Wir behaupten, dass es in Venezuela nicht etwa an Freiheit mangelt, sondern dass es eine „Überdosis“ an Demokratie gibt, auf die wir vielleicht nicht vorbereitet waren und es aus diesem Grund solche Ausschweifungen gibt. Es gibt viele Menschen, die – aus Angst oder weil es ihnen zuträglich ist - wollen, dass die Regierung den Straßendemonstrationen einen Riegel vorschiebt oder dass sie mit harter Hand gegen die Medien vorgeht; für die Regierung jedoch zeigen diese Demonstrationen, dass man in Venezuela tatsächlich in einer Demokratie lebt.

Der Medienkrieg

Im oppositionellen Diskurs (in dem die Medien selbst eine wichtige Rolle spielen) ersetzt das Wunschdenken die Realität und bestimmt das Handeln. Diesen Diskurs möchte ich *vorfaktisch* nennen: Er erhält Vorrang vor den Tatsachen. Der Wunsch, dass sich die Realität an das Wunschdenken anpasse, zieht eine Reihe von Aktionen nach sich, die ich als *hyperfaktisch* bezeichnen möchte: Sie stehen über den Tatsachen selbst und wollen diese ersetzen.
So kursiert beispielsweise das Gerücht, dass, falls der Präsident die Kontrolle über die Situation verliert, er den Ausnahmezustand über das Land verhängen würde. Und schon begann die Opposition, in allen möglichen Medien sowie durch ihre Abgeordneten in der Nationalversammlung zu verkünden, dass man sich diesem Ausnahmezustand widersetzen müsse, da er ungeheuerliche Auswirkungen auf die individuelle Freiheit haben würde und dass „das Volk“ zur Verhinderung einer solchen Bedrohung auf die Straße gehen müsse. All das wird verbreitet, ohne dass der Präsident oder sonst ein Regierungsbeamter in irgendeiner Weise eine solche Intention hätte verlauten lassen, und obwohl in der Verfassung fest gelegt ist, dass selbst Fall eines Ausnahmezustands die Freiheiten und Rechte der Öffentlichkeit nicht eingeschränkt werden können. Nachdem sich die Ankündigungen einige Tage später immer noch nicht bewahrheitet hatten, ließ man von dem Thema ab und wandte sich einem anderen zu. Es gibt unzählige Beispiele solcher Verleumdungen: den „Schutz“, den die Regierung Montesinos angeblich gewährte, die Unterstützung der kolumbianischen Regierung, die drohende Beschlagnahme der wichtigsten Banken, die Pläne, ir-

gendeine Zeitung oder irgendeinen Fernsehsender einzustellen, die Absicht, die oppositionellen Demonstrationen mit Härte zu unterdrücken (dabei hat Chávez seit seinem Amtsantritt bisher nicht ein Mal den Befehl für den Einsatz von Tränengas gegeben) und die Behauptung, dass wir in einem Regime ohne jegliche Freiheiten (also einer Diktatur) lebten.
Es ist offensichtlich, dass die Autoren solcher Beschwerden und Verleumdungen die Führer der Acción Democratica und des Copei sind, allen voran der Ex-Präsident Carlos Andrés Pérez, der nach eigenem Bekunden 24 Stunden am Sturz Chávez arbeitet. Das so genannte „Volk“ , das gegen die Regierung mobil macht, das die sofortige Intervention der Militärs oder den Rücktritt Chávez fordert und das in den Nachrichten von CNN gezeigt wird, setzt sich in Wirklichkeit aus den alten Parteigängern und aus Menschen der Ober- und höheren Mittelschicht zusammen – die zum ersten Mal in Venezuela an einer Straßendemonstration teilnehmen - sowie aus Unternehmern, Viehzüchtern und einem breiten Spektrum an Gruppen der extremen Rechten und Linken. Quantitativ gesehen machen diese Gruppen höchsten 20 % der Bevölkerung aus; in qualitativer Hinsicht jedoch sind es genau diese Gruppen, die Zugang zu den Medien haben und folglich die Meinungsbildung sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene beeinflussen.

Was steht auf dem Spiel?

Wodurch ist nun diese Spaltung der venezolanischen Gesellschaft verursacht worden? Was steht vor dem Hintergrund der politischen Mobilisierung praktisch aller Gesellschaftsschichten wirklich auf dem Spiel? Geht es lediglich um einen provokativen Streit, der um den Präsidenten entbrannt ist? Um einen Machtkampf, wie einige behaupten? Um die tatsächliche Verweigerung von Freiheiten? Um die Verteidigung von Demokratie? Meines Erachtens geht es um Letzteres und insbesondere um die Definition des Demokratietypus, für den man sich einsetzen will. *Dieses* Thema, das im Zentrum der Diskussion stehen sollte, wird grundsätzlich nicht - auch nicht von den intellektuellen Medien – angetastet, weil die Menschen ihre Überzeugungen durch die Polarisierung verabsolutieren; sie glauben, dass, sobald sie sich auf eine Diskussion über grundsätzliche Fragestellungen einlassen, ihre Position geschwächt werden könnte.
Auch wenn heute niemand wagt zu bezweifeln, dass die Demokratie die beste Regierungsform darstellt, insofern sie die Einhaltung der Grundrechte

wie Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit unter den Menschen theoretisch ermöglicht, so ist es gleichermaßen offensichtlich, dass diese Ideen historischen Bedingungen unterworfen sind, die deren Bedeutung für ein bestimmtes Konzept menschlicher Beziehungen oder für bestimmte Machtinteressen instrumentalisieren,

Es ist beispielsweise offensichtlich, dass von der ökonomischen Totalisierung her gesehen, die den Organisationsformen des materiellen und spirituellen Lebens der verschiedenen Völker und Kulturen den Neoliberalismus aufzuzwingen versucht, die wesentlichen Werte der Demokratie nicht mehr als Ziele an sich begriffen werden; statt dessen werden sie zu einer Möglichkeit für eine weltweite Konsumbevölkerung. Es ist die Logik des Marktes, die die Durchführbarkeit sozialer Entwicklungsprogramme, die Gesundheits- und Bildungsvorhaben, die juristischen Reformen, die Industrialisierungsvorhaben, den Umweltschutz und selbst die Kulturförderung bestimmt.

Ausgehend von dieser fundamentalistischen Konzeption ist eine „Umdeutung“ von Begriffen, Werten, Grundsätzen und Handlungen lanciert worden, die das Individuum bei der Ausübung seiner Subjektivität auf das Wesen eines Produzenten von Konsumgütern oder eines Konsumenten reduziert. Alles, was hiergegen verstößt wird als anachronistisch, weltfremd und freiheitsraubend angesehen (Freiheit hier verstanden als Wettbewerb, Gewinn, Kapitalfluss).

Mit dieser Aushöhlung des menschlichen Charakters versucht man nicht nur, den Demokratiebegriff, sondern auch einer Reihe von Konzepten, die historisch mit diesem verwoben sind, umzudeuten, so z.B. die Konzepte von Nation, Staat, Bürgerbeteiligung, Souveränität, Volkswillen und die Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Dadurch, dass dem Markt eine privilegierte Stellung innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen eingeräumt wird, verlieren Begriffe wie Solidarität, Allgemeinwohl und Konsens an Bedeutung, und Begriffe wie Wachstum, Wettbewerb und Gewinn erhalten einen neuen Stellenwert. Die Suche nach dem Allgemeinwohl wird verstanden als das Streben nach der Maximierung privater Gewinne, und zwar unter der Annahme, dass diese Gewinne auf lange Sicht die Bedingungen für wachsenden gesamtgesellschaftlichen Wohlstand schaffen werden. Auf dem Weg dorthin werden einige Menschenleben auf der Strecke bleiben; aber wie in jeder Kalkulation sind dies die unvermeidlichen Kosten des Ziels, das man verfolgt.

Bei diesem Konzept muss der Staat von jedweder protektionistischen oder intervenierenden Funktion, die die vollständige Verwirklichung des Marktes behindern oder hemmen könnte, Abstand nehmen. In Fällen, in denen dies nicht geschieht, wird die öffentliche Politik als „nicht definiert“, „nicht adäquat“, „anachronistisch“, „ohne klare Richtung“ angesehen werden- um letztendlich als „Land hohen Risikos“ abqualifiziert zu werden.
Auch die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit erscheint verändert, und Begriffe wie Klassenkampf, Arbeitsrecht, Umverteilung von Reichtümern, Landreform oder Revolution kommen nicht nur aus der Mode, sondern erhalten einen „gefährlich“ kommunistischen Unterton, den man verdammen und radikal bekämpfen muss, bevor er ein wirtschaftliches Chaos hervorruft, von dem sich die Nation nicht wieder erholt. Es ist offensichtlich, dass man mit dieser Verdammung die fortschreitende Vertiefung der sozialen Ungleichheit, die durch die Verwirklichung des neoliberalen Modells verursacht wird, aus der öffentlichen Diskussion heraus halten will.
Hatte der moderne Demokratiebegriff das Politische vom Sozialen getrennt, so will der postmoderne Begriff, von dem bisher die Rede war, Demokratie praktisch auf das rein Ökonomische reduzieren. Aus dieser Sicht bleibt alles von Gewinnmaximierung entscheidend beeinflusst, sogar die Wahrheit oder die Freiheit.
Angesichts dieser neuen Form der Hegemonie, bei der die Demokratie nicht mehr Raum für die menschliche Verwirklichung, sondern ausschließlich für die Verwirklichung des Marktes bietet, müssen wir für das Konzept von Staat-Nation verteidigen und seine Vermittler- wie auch seine Schlichterfunktion zwischen Kapital und Arbeit unter Wahrung von Gerechtigkeit und menschlicher Würde vehement eintreten. Deshalb ist es erforderlich, dass die Politik sich ihren Platz in der Gesellschaft zurück erobert und dass diese, wie Hugo Chávez sagte, „zum wichtigen Motor des Wandels wird, den die Welt braucht“.
Die Angriffe gegen Chávez gehören nicht zur Erhöhung des Neoliberalismus als einzige Form menschlicher Beziehungen; dies wird in den Argumenten deutlich, die am häufigsten gegen ihn Verwendung finden. Hartnäckig bekämpft wird insbesondere seine These, dass die Intervention der Politik in die Wirtschaft aus ethischen Gründen notwendig sei. Dies gilt bei den Predigern des neuen ökonomischen Evangeliums als Todsünde.
Fordert man eine solche Rolle der Politik in der Gesellschaft, so impliziert dies notwendigerweise eine Neudefinition des Demokratiebegriffs, die dieser ihren ursprüngliche Bedeutung zurück gibt: Dieser eigentliche Sinn

von Demokratie beinhaltet Menschenwürde, setzt sich für das Leben - und nicht für die Rechte der Besitzenden oder der Konsumenten ein - und stellt die Umsetzung der Grundrechte wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit über formale Verfahren. All dies sind Voraussetzungen für die Definition eines Staates als Rechtsstaat.

Ein neues demokratisches Modell

Das in Venezuela durchgeführte Projekt und das in der neuen Verfassung der Republik Venezuela angesprochene Demokratiemodell gehen über den traditionellen Begriff von repräsentativer Demokratie hinaus: Hier wird die Idee der *partizipativen und protagonistischen Demokratie* entwickelt. Demokratie soll nicht auf die bloße Anwendung von Verfahrensregeln oder auf die bloße Ausübung der Volkssouveränität durch das Stimmrecht reduziert werden, sondern Demokratie heißt vielmehr, dass durch die Gemeinschaft täglich besserer Bedingungen für die menschliche Verwirklichung geschaffen werden.

Als höchsten Ausdruck dieses Demokratiekonzepts und des Versuchs, ein neues soziales Bündnis zu verwirklichen, definiert die *Charta Magna*, die am 15. Dezember 1999 per Volksentscheid gebilligt wurde, die venezolanische Nation als einen „demokratischen und sozialen, gerechten Rechtsstaat“, in dem Solidarität und Mitverantwortlichkeit Grundsätze darstellen, die das individuelle Handeln leiten und auf Grund derer der Bürger an öffentlichen Themen partizipiert und sich der Gemeinschaft gegenüber ethisch verpflichtet fühlt.

Leider hat die eisige Polemik, die heute in Venezuela ausgetragen und ins Ausland projiziert wird, verhindert, dass man das wirklich Wichtige, nämlich das in der neuen Verfassung fest geschriebene Demokratiemodell, kennen lernt und diskutiert. Indem es die radikale Partizipation des Bürgers auf praktisch allen Entscheidungsebenen vorsieht, verstärkt es die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einem nationalen Konglomerat, stärkt das Konzept Staat-Nation und bestätigt die Idee der Souveränität, die zweifelsohne den Globalisierungstendenzen widerspricht.

Damit Demokratie nicht nur repräsentativ, sondern vielmehr partizipativ und protagonistisch ist, muss nicht nur der Staat, sondern auch die gesamte Gesellschaft demokratisch sein. Diese Partizipation findet auf unterschiedlichen Ebenen statt. Hinsichtlich des Staates selbst ist eine föderative Regierungsform vorgesehen, die sich nach den Grundsätzen der territorialen

Integrität, der Kooperation, der Solidarität, des Wettbewerbs und der Mitverantwortlichkeit richtet. In einer solchen Regierung partizipieren die Gemeinden und Autoritäten der verschiedenen politisch-territorialen Ebenen an der Formulierung der gemeinsamen öffentlichen Politik des Landes. Zudem wurde die Bildung eines Föderativen Regierungsrats vereinbart, dem der Vizepräsident, die Minister, die Gouverneure aller Bundesstaaten, ein Vertreter der Bürgermeister eines jeden Staates sowie Vertreter der organisierten Zivilgesellschaft, angehören. Sie sind für die Planung und Koordination der Politiken und Aktionen, die sich auf den Dezentralisierungsprozess richten, und für die Übertragung von Kompetenzen der Nationalregierung auf die Bundesstaaten und Kommunen zuständig. Dieser Rat verwaltet den Interterritorialen Entschädigungsfonds. Dieser ist zur Finanzierung öffentlicher Investitionen, die eine ausgeglichene regionale Entwicklung fördern sollen, wie auch für den Gemeinden wichtige Bauvorhaben und Dienstleistungen bestimmt. Die Höhe des Fonds wird jedes Jahr durch den Rat festgelegt. Auf bundesstaatlicher und kommunaler Ebene gibt es einen ähnlichen Rat, in den die organisierte Zivilgesellschaft gleichfalls eingebunden ist.

Diese Demokratisierung der Macht erstreckt sich sogar über den öffentlichen Bereich hinaus: Gewerkschaften, Gremien, Verbände, politische Parteien etc. sind nun verpflichtet, ihre Vorstände oder Führungskräfte in direkten, allgemeinen und öffentlichen Wahlen zu bestimmen, und zwar durch einen Wahlprozess, der von der Nationalen Wahlkommission genehmigt werden muss. Zuvor waren diese Vorstände durch Wahlen zweiten oder dritten Grades ausgewählt worden, wobei die politischen Verträge den Willen der Wählerschaft entbehren.

Die Zivilgesellschaft verfügt über das Recht, an allen öffentlichen Themen zu partizipieren, sei es nun in direkter, halbdirekter oder indirekter Form. Hier ist nicht nur die Ausübung des Wahlrechts eingeschlossen, sondern auch ihre dauerhafte Intervention in den Prozess der Formulierung, Durchführung und Kontrolle der öffentlichen Amtsgeschäfte. Auf diese Weise sucht man die Fehler bei der praktischen Ausübung des Regierens zu überwinden, die auf Grund der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft traditionell das politische System geschädigt haben. Wenn die öffentlichen Amtsgeschäfte als ein Prozess begriffen werden, in dem sich eine rege Kommunikation zwischen Regierenden und Volk einstellt, so heißt das, dass sich die Art der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft verändert, um Letzterer ihren legitimen Protagonismus zurück zu geben. In prak-

tischer Hinsicht erlaubt diese Partizipation dem Bürger, sich aus Eigeninitiative und ohne die Vermittlung politischer Parteien um Ämter zu bewerben (Art. 67), angenommene Ämter zu widerrufen (Art. 71), Gesetze vorzuschlagen (Art. 204), per Referendum präsidentielle Dekrete, Eingaben oder verfassungsmäßige Reformen oder Entscheidungen nationaler Bedeutung zuzustimmen oder abzulehnen (Art. 341).

Außerdem gewährt die neue Verfassung den Gemeinden das Kontrollrecht der Geschäfte der öffentlichen Hand; zu diesem Zweck ist der Planungs- und Koordinationsrat öffentlicher Politik bestimmt, den es sowohl auf bundesstaatlicher als auch auf kommunaler und Gemeindeebene gibt (Art. 166, 182).

Auch Dienstleistungen im Gesundheits-, Bildungs-, Wohnungs-, Sport- und Kulturbereich sowie Sozialprogramme werden auf die organisierten Gemeinden übertragen, ebenso wie das Recht, eigene Investitionsprojekte direkt zu beschließen, zu formulieren und zu verwalten (Art. 184). Diese Tätigkeiten werden durch Kooperativen, kommunale Unternehmen oder sonstige Organisationen wahrgenommen. Für die Realisierung dieser Vorhaben wurde vereinbart, dass 20 % der bundesstaatlichen Haushaltsmittel von den organisierten Gemeinden für wirtschaftliche Entwicklung direkt verwaltet wird. Diese Regelung spiegelt die Souveränität des Volkes und die lokale Autonomie wider.

Was die Rechte der indigenen Bevölkerung angeht, so ist diese Verfassung meines Erachtens eins der fortschrittlichsten Modelle. Die in ihr enthaltenen Rechte stellen keine Konzession der weißen Bevölkerung an die ethnischen Minderheiten dar, sondern wurden von den indigenen Gemeinschaften selbst eingefordert; sie formulierten und präsentierten das entsprechende Projekt vor dem ANC (*Asamblea Nacional Constituyente*) (Art. 119-126).

Die überlieferte indigene Kultur, ihre traditionelle Medizin, ihre Wirtschaftsweise und das Recht, an der nationalen Ökonomie zu partizipieren und eigene Prioritäten zu definieren, wird in der venezolanischen Verfassung explizit anerkannt. Das kollektive geistige Eigentum, die Kenntnisse, Technologien und Innovationen der indigenen Völker wird garantiert und geschützt: Die Patentierung dieser von den Vorfahren überlieferten Kenntnisse ist verboten. Es wird sogar das Recht auf Partizipation an der nationalen Politik garantiert und folglich „die indigene Vertretung in der Nationalversammlung und in den Beratungsorganen der bundesstaatlichen und lo-

kalen Körperschaften mit indigener Bevölkerung“ zugesichert.[9] Zusätzlich zu den angeführten Artikeln und der offiziellen Anerkennung der indigenen Sprachen wird den indigenen Völkern innerhalb ihrer Gemeinschaften die Anwendung ihrer eigenen Rechtsprechung zugestanden (Art. 260).

Betrachten wir die Allgemeinen Menschenrechte: Sie werden gemäß des Progressivitätsprinzips und ohne jegliche Diskriminierung garantiert (Art. 19). Der Staat verpflichtet sich, ihre Verletzung zu bestrafen und wieder gut zu machen (Art. 29, 30). Die Straftaten in diesem Bereich sind unverjährbar, und das Verschwindenlassen von Personen (Art. 45) sowie Folter (Art. 46) ist auch im Ausnahmezustand verboten. Militärangehörige müssen sich im Fall von Menschenrechtsverletzungen vor einem Zivilgericht verantworten (Art. 261). Die Gewichtigkeit der Menschenrechte in dieser Verfassung ist unübersehbar und trägt der Definition des venezolanischen Staates als einem Rechtsstaat Rechnung.

Im Verfassungstext wird die Tragweite der Demokratie nicht nur intern, sondern auch extern fest gemacht.: Als Verfassungsgrundsatz wird der Respekt der Souveränität und der Selbstbestimmung aller Völker der Welt deklariert; ihre Beziehungen untereinander werden als frei und symmetrisch unter völliger Respektierung der Entscheidungen eines jeden Volkes begriffen.

Zusammenfassend sei hier fest gehalten: Wir haben keinen Zweifel daran, dass die neue Verfassung der Republik Venezuela die Grundlagen für eine Demokratie legt, deren Wertmaßstab das Leben aller Menschen ohne Ausnahme ist. Natürlich ist es keineswegs eine einfache Aufgabe, diese Verfassung umzusetzen; dies ist auch in Kürze nicht zu erwarten. Vor uns liegt eine wichtige erzieherische Aufgabe, ohne die es vielleicht unmöglich sein wird, die Werte zu vermitteln, die die Partizipation und den Protagonismus der Zivilgesellschaft unterstützen und antreiben sollen. Zu diesen Werten gehören beispielsweise die Steigerung des persönlichen und kollektiven Selbstwertgefühls, die kritische Aufarbeitung der historischen Erinnerung, die es ermöglicht, sich einem gemeinsamen Projekt zu verpflichten, und die Stärkung des Zugehörigkeitsgefühls zu einer Gemeinschaft und einer Nation.

Gleichzeitig ist es zwingend erforderlich, die Früchte der Bildung auf die gesamte Bevölkerung auszuweiten, denn die politische und ökonomische

[9] Eine indigene Repräsentantin wurde zur zweiten Vizepräsidentin der Nationalversammlung gewählt. Vor drei Jahren wäre dies noch undenkbar gewesen.

Souveränität kann sich nur auf die kognitiven Souveränität stützen. Daher hat sich die Regierung zur Stärkung und Demokratisierung der Bildung verpflichtet. Aus diesen Gründen haben die Investitionen in den Bildungssektor vor allen anderen Investitionen Vorrang. In den Vorgängerregierungen betrugen diese 3 % des Bruttosozialprodukts in diesem Jahr wurden 7,4 % für Bildung ausgegeben, wobei auf kurze Sicht das von der UNESCO empfohlene Ziel von 10 % angepeilt wird.

Das zentrale Ziel des neuen nationalen Bildungsprojekts ist es, Bürger auszubilden, die aus der Republik ein wirklich autonomes, freies und souveränes Organ machen. Diese Bildungsinitiative muss darauf ausgerichtet sein, die Subjekte in der Gestaltung ihres eigenen Schicksals zu fördern, sie zu für ihre Entscheidungen und Taten ethisch verantwortlichen Menschen zu machen und in ihnen das solidarische Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und einer Nation zu wecken. Um diesen Ansprüchen näher zu kommen, hat die Nationalversammlung eine Gesetzesinitiative ins Leben gerufen, an der Bildungsausschüsse im ganzen Land Monate lang gearbeitet haben. Als Teil dieser Bemühungen führt die Regierung ein Schulprogramm durch, das auf Ebene der Regelschulen das Konzept der integralen Bildung und der Ganztagsschule wieder einführt. Außerdem geht das Schul- mit einem Ernährungsprogramm einher, mit dem bisher bereits 1,6 Millionen Kinder in das Schulsystem eingegliedert werden konnten. Der Leistungsgrad im akademischen Bereich hat sich grundlegend verbessert, und der Schulabbruch hat deutlich abgenommen. Auch die Bildungsangebote im technischen und agrartechnischen Bereich erhalten Zulauf. Zur Förderung des höheren Bildungswesens wurde das Ministerium für Wissenschaft und Technologie geschaffen. Im Bemühen, die Bildung zu demokratisieren, hat dieses Ministerium ein erfolgreiches Programm für Computerzentren (*Infocentros*) ins Leben gerufen, dessen Reichweite sich über das ganze Land erstreckt und auch die indigenen Gemeinschaften anspricht.

Der Verwirklichung dieser anvisierten Ziele stehen natürlich die prekären materiellen Bedingungen unserer Völker entgegen, insbesondere im Rahmen der gegenwärtigen Globalisierung, die es noch drängender macht, die Lebensmöglichkeit jedes Einzelnen zu sichern – was Bedingung *sine qua non* für die tatsächliche Ausübung ihrer Bürgerrechte ist. Aus diesem Grund – dies greift auch die Verfassung auf – muss die Präsenz des Staates in der Wirtschaft verstärkt werden (Art. 112), und zwar nicht nur als Motor, sondern auch als Kontrollinstanz (Art. 299, 320). Andererseits kann nur ein gestärkter Staat Sozialprogramme in großem Ausmaß entwickeln, um eine

Basisgesundheitsversorgung, kostenlose Bildung für die gesamte Bevölkerung im schulpflichtigen Alter, den Zugang zu menschenwürdigem Wohnraum und zu den Produkten eines Grundwarenkorbs zu garantieren. Keine dieser genannten Leistungen wäre unter einer neoliberalen Regierung möglich.

Wie Enrique Dussel richtig behauptet, steht vor der Partizipation der Zivilgesellschaft oder der Konsenssuche die Sicherung der materiellen Existenzbedingungen. Nur das Leben selbst ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Umsetzung aller Rechte und also der Demokratie, weswegen man legitimerweise nicht von Demokratie sprechen kann, wenn man die Versorgung der Ausgeschlossenen auf lange Sicht verschiebt, so wie es die Verfechter des Marktes vorhaben. Sozialprogramme zu kürzen oder gar zu streichen ist aus ethischer Sicht zu verurteilen. Veranschlagt man den Überlebensstandard mit zwei Dollar pro Tag, so ist die gleichwertige Kürzung der Sozialausgaben im Haushalt eines Landes gleich bedeutend mit dem täglichen Auslöschen eines Menschenlebens.

Das Regierungsprogramm von Präsident Chávez legt nicht nur großes Gewicht auf Investitionen im sozialen Sektor, sondern widmet seine besondere Aufmerksamkeit denen, die am äußersten Rand der Gesellschaft stehen. Aus dieser Notwendigkeit heraus wird seit 1999 in Venezuela der sog. Bolívar-Plan zur intensiven Betreuung der Bevölkerung umgesetzt. Diese humanitäre Aktion hat eine in ganz Lateinamerika nie gesehene Reichweite. Sie sieht die medizinische Versorgung auf allen Ebenen, die Renovierung oder den Bau von Schulen, Krankenhäusern, Gemeindezentren und Straßen sowie die Ausweitung der öffentlichen Dienstleistungen, die Einrichtung von Solidaritätsmärkten und die rechtliche und psychosoziale Betreuung von Menschen in besonders armen Gemeinden vor. Dieses Programm untersteht der Leitung der Streitkräfte und wird unter Beteiligung des Militärs, Experten unterschiedlicher Fachrichtungen und der Gemeinden selbst sowie mit Unterstützung verschiedener öffentlicher und privater Organe umgesetzt. Der Bolívar-Plan wird im gesamten Land auf Wochenendseminaren weiter entwickelt, wobei die von unseren Vorfahren überlieferte Form der Arbeitsorganisation Anwendung findet, die wir in Venezuela *cayapa* nennen.

Auf der anderen Seite fördert dieses Programm die zivil-militärische Integration und trägt dazu bei, dass die Streitkräfte ihren in der Verfassung fest geschriebenen Auftrag erfüllen, sich aktiv in die nationale Entwicklung zu integrieren. Obwohl das Programm beim Volk großen Anklang findet, wird

es von der Opposition und von einer Gruppe von Militärs - größtenteils a.D. – attackiert. Insgesamt jedoch zeichnet sich unter den gegenwärtigen weltpolitischen und –militärischen Bedingungen eine Veränderung der Rolle der Militärs ab, insbesondere in Ländern wie den unsrigen, die für niemanden eine Bedrohung darstellen, geschweige denn die Intention haben oder hatten, in ein anderes Land einzufallen. Zudem handelt es sich um hoch qualifizierte Fachleute, die sehr gut einen Beitrag zur Überwindung der sozialen Problematik leisten können.[10]

Trotz der dicht gedrängten Zusammenstellung, die wir hier vorgenommen haben, erscheint es sicherlich nicht allzu schwierig, sich vorzustellen, welche Folgen es für die demokratische Radikalität und für die menschenwürdige Reproduktion des Lebens und der Natur haben könnte, wenn das in der neuen Verfassung vorgestellte Projekt vollständig konkretisiert würde – ungeachtet des „furchtbaren“ Beispiels, das dieses Modell für die anderen Völker unter denselben Bedingungen darstellen würde.

Wir wollen nicht abstreiten, dass auch Fehler begangen worden sind, und sicherlich nicht wenige. Es hat bereits Korruptionsfälle gegeben und es wird sie auch in Zukunft geben, denn es handelt sich fast um ein kulturelles Merkmal, dessen Ausrottung viel Zeit beanspruchen wird. Es bleibt noch viel zu tun, und die Hindernisse werden täglich mehr; jedoch gibt es keine andere Lösung, als sich ihnen zu stellen und zu versuchen, den Wandel voranzutreiben. Von daher lässt sich erklären, dass die Rechte ihre Angriffe verstärkt und die Notwendigkeit erkannt hat, sich zu organisieren und ein trotz der Unterschiedlichkeiten geeintes Bündnis zu schließen. Diese Offensive wurde seit November letzten Jahres intensiviert, als ein Gesetzespaket verkündet wurde, das die Verfassungsgrundsätze in die Praxis umsetzt und die der Opposition zufolge einen Angriff auf den freien Markt bedeuten. Hierzu gehört das Gesetz zur Landreform und Agrarentwicklung; es will in den ländlichen Regionen Gerechtigkeit schaffen, indem es den Großgrundbesitz abschafft und den landlosen Bauern Land zuteilt, die Landverteilung neu ordnet und die Ernährungssicherheit durch eine bessere Ausschöpfung der Böden und durch die Stimulierung der Produktivität garantiert. Die Verkündung dieses Gesetzes trieb Großgrundbesitzer und Un-

[10] Auch in Peru und vor Kurzem in Argentinien haben die jeweiligen Präsidenten die Absicht geäußert, dass sich die Militärs durch die Entwicklung solcher Programme stärker mit der Zivilgesellschaft verbinden sollten. Selbst in den USA hat die First Lady im vergangenen Jahr angekündigt, Militärangehörige in alle Schulen zur Erteilung von Ethikunterricht zu schicken.

ternehmer aus dem Agrarsektor zum ersten Mal in ihrem Leben zu Protestmärschen auf die Straße.[11]

Angesichts der Divergenzen zwischen dem in der neuen Verfassung definierten Demokratiemodell und dem Modell, das die verschiedenen oppositionellen Gruppen verteidigen, stellt sich die Frage, ob zu diesem Zeitpunkt eine realistische Möglichkeit besteht, die bestehenden Konflikte zu überwinden und Konsens hinsichtlich eines gemeinsamen Projektes im Land zu erzielen. Ich persönlich glaube nicht, dass dies zur Zeit machbar ist, denn es handelt sich in diesem Fall nicht um Streitigkeiten zwischen Parteien mit ähnlichen oder komplementären Ideologien, sondern um das Aufeinandertreffen zweier antagonistischer Visionen von Staat und Gesellschaft. Es handelt sich hier um einen Antagonismus, der verschiedene Bereiche umfasst: den Demokratiebegriff selbst, die Rolle des Staates in der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes, die Richtung dieser ökonomischen Entwicklung, die Partizipation der Zivilgesellschaft, den in der Verfassung fest gelegten und von der Bourgeoisie abgelehnten sozialen Charakter von Eigentum, die Autonomie der indigenen Völker, die Kooperation zwischen Zivil- und Militärbereich, die Art der Souveränitätsausübung, bis hin zu den neuen Machtriten und –symbolik, die um die Persönlichkeit Chávez gesponnen wurden.

Gleichzeitig ist sich die Opposition durchaus bewusst, dass Chávez weder von seinem Projekt abrücken kann noch wird. Dies käme dem Verrat seines Wahlversprechens und seiner eigenen Geschichte gleich, wodurch er die Unterstützung des Volkes tatsächlich verlieren würde. Die Opposition hat außerdem glaubwürdig gezeigt, dass Chávez sich weder unter Druck setzen lässt noch erpress- oder korrumpierbar ist. Daher sind auch die Proteste nicht auf punktuelle Veränderungen dieses oder jenes Gesetzes gerichtet, sondern auf ein einziges Ziel: die Entmachtung Chávez.

Dieser von den Medien gut geheißene und in vielen Fällen sogar verursachte Zusammenstoß führt zu einer zunehmenden Radikalisierung der Positionen und schafft unter der Bevölkerung ein höchst gefährliches, spannungsgeladenes Klima. Man spielt mit dem Chaos und der Angst und hofft, dass das rechte Militär interveniert oder das Volk dem Regierungsprojekt seine Unterstützung entzieht. Gegenwärtig wird verbreitet, dass es eine Regierungskrise gäbe, die schlimmer sei als jene, als man beschloss, Carlos And-

[11] Es sei hier darauf hingewiesen, dass in dem Gesetz an keiner Stelle das Eigentumsrecht verletzt wird noch irrationale Enteignungen vorgesehen sind.

rés Pérez seines Amtes zu entheben; insofern müsse man im aktuellen Fall ebenso verfahren. Die Wahrhaftigkeit der Regierungskrise wird nicht nur von der Regierung selbst rundweg verneint, sondern auch Nichtregierungsorganisationen wie Provea bemerken, dass offensichtlich eine „künstliche soziale Krise“ geschaffen wird, die den Dialog zwischen Regierung und Opposition verhindert.[12]

Der Dialog gestaltet sich gleichsam als unmöglich, als dass man zwei unterschiedliche Sprachen spricht. Während eine partizipative und protagonistische Demokratie Beschwerden und Proteste gegen die verschiedenen Organe und Institutionen als Ausübung eines verfassungsmäßigen Rechts interpretiert und diese daher respektiert werden müssen, stellt die Opposition sie im Gegensatz dazu als Zeichen für Unregierbarkeit dar. Die Regierung vertritt die Meinung, dass Armut und Arbeitslosigkeit am wirksamsten bekämpft werden können, indem sowohl die Bildung als auch die Wirtschaft demokratisiert werden. Damit ist gemeint, das Schulniveau der Bevölkerung in quantitativer und qualitativer Hinsicht zu erhöhen, die Organisation von Kooperativen zu stimulieren und die klein- und mittelständischen Unternehmen in ihrer Gründung zu unterstützen und sie zu stärken. Konkret soll dies durch Kreditvergabe zu Vorzugszinsen bzw. ohne Zinsforderungen bei den Ärmsten der Armen ermöglicht werden. Die Opposition ist dagegen der Auffassung, dass „sich die Überwindung der Armut nicht auf Verteilungsproblem von Ressourcen beschränkt, [sondern] dass sie durch Arbeit und diese durch das formelle Produktionsunternehmen erreicht wird“. Mit anderen Worten vertritt die Opposition die Meinung, dass die staatlichen Darlehen wie früher an die bereits etablierten Unternehmen vergeben werden sollen, die über Erfahrung und erhöhte Produktionskapazitäten verfügen und die daher langfristig das Problem der Arbeitslosigkeit lösen können.

Fest steht, dass sich zwar eine nationalistische Bewegung heraus bildet, aber in dem Sinne, dass das Land seine Autonomie ausübt und seine Souveränität respektiert wird; dass sie so fest an die lateinamerikanische Integration glaubt, dass diese als Auftrag in der Verfassung fest gehalten ist; dass sie sich in ideologischer Hinsicht als bolivarianisch definiert; dass sie den Begriff Staat-Nation fordert und dass sie sich Niemandem außer den Interessen der großen Mehrheit unterordnet. Mit diesem Konzept

[12] Vgl. PROVEA. La ONG advierte sobre "incitación a la ilegalidad"."Crisis social artificial" impide el diálogo", in der Zeitung *Panorama*, vom 6. März 2002, Teil 2, S. 10.

schwimmt die Regierung gegen den Strom, insofern als dass sie sich von den neoliberalen Thesen, die von so vielen hoch gelobt werden, distanziert. In der Tat sehen einige diesen Versuch, sich gegen die Verführungen der Globalisierung zu widersetzen, als anachronistische Träumerei oder als phantastisches Unternehmen an. Andere, die leider über viel Macht in der Welt verfügen, begreifen ihn dagegen als eine Gefahr, die aufmerksam beobachtet werden muss.

Wie kann der Konflikt gelöst werden? Sieht man einmal von einer militärischen Lösung durch die Rechte, die die laufenden Veränderungsprozesse zunichte machen würde, ab, so liegt die Entscheidung in der Hand des Volkes und in der Konsolidierung seiner Organisation und Partizipation, die .sich schon seit einiger Zeit herausbildet und mit immer größerer Autonomie Initiativen ergreift – auch wenn in der Presse davon wenig zu lesen ist. Wir fordern außerdem größeren Einsatz von Seiten der Mittelschicht und der linken Intellektuellen, die ihre Meinung immer noch isoliert äußern. Wir fordern internationale Solidarität, die das politische Gewicht gegenüber den Vereinigten Staaten stärken. Fest steht, dass niemand mehr verhindern kann, dass die Zivilgesellschaft an der Lösung ihrer eigenen Probleme mitwirkt – es sei denn, der aktuelle Prozess würde unterbrochen werden. Ich wage sogar zu behaupten, dass der heutige Grad an politischer Partizipation vielleicht nur mit dem des Zeitalters der Unabhängigkeit vergleichbar ist. Niemand bleibt gleichgültig! Allein schon deswegen lohnt es sich, den Weg, den die venezolanische Regierung eingeschlagen hat, weiterhin zu unterstützen.

Ich möchte mit einem Ausspruch von Isaías Rodríguez, dem ersten Vizepräsidenten der neuen Republik und aktueller Finanzminister, schließen:

> „Die Oberschicht, die Mittelschicht und die Akademiker haben sich ihre Meinungen gebildet, und diese Meinungen sind ihre persönlichen Wahrheiten. Man ist der Auffassung, dass das Volk nicht dazu fähig sei, diese Wahrheiten zu verändern, da es ungebildet oder unwissend sei. Und doch: Das Volk hat die Kraft der Bewegung: Und genau diese ist es, durch die Wahrheiten verändert werden.“

(Aus dem Spanischen von Viktoria Sonntag)

Carlos Cullen

Demokratische Traditionen in Argentinien

Den Titel dieses Beitrags habe ich aus Rücksicht auf das Gesamtprogramm des Kongresses angenommen. Aber wie zu sehen sein wird, handelt es sich bei meinem Beitrag um ein sicherlich komplexes Beispiel dessen, was uns hier zusammenbringt: „Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen“.

Die Fragen, die sich innerhalb dieser Themenperspektive stellen, sind zahlreich. Zunächst, *so weit man in meinem Land von „demokratischen Traditionen“* sprechen kann, registriert man in der institutionellen Geschichte des letzten Jahrhunderts, beispielsweise die Verbuchung eines besorgniserregenden Wechsels verfassungsmäßiger Regierungen und Staatsstreiche unter Militärregierungen, sowie eine durch Wahlbetrüge, Ächtungen, Verfolgungen und falsche Abkommen in vielen Fällen spärlich demokratische Legitimität innerhalb der verfassungsmäßigen Regierungen.

Zweitens besteht die Frage, mit welchen Parametern wir der Begriff „demokratische Traditionen“ in einer Gesellschaft, deren kulturelle, fragmentierte und zerstreute Identität weder die Basis der nationalen Organisation war noch ist, messen sollen. Weder fand noch findet hier die republikanische, repräsentative und föderale Form der politischen Verfassung eine Verankerung im sozialen Gewebe, bewegt sich also durch die Leere, stark zentrifugiert und deformiert durch die dominanten Mächte, wie es seit Karl dem V. und den Borbonen sowie in der Zeit des viktorianischen Imperiums bis hin zu den perversen Formen einer „militarisierten Demokratie“ (Chomsky), die heute ihre Nachfolge in der weltweiten Hegemonie hat, der Fall war. Diese letzte sucht nicht nur, wie zuvor, mit allen Mitteln die koloniale Abhängigkeit und die Marginalisierung, sondern ganz klar den Ausschluss.

Die dritte Frage, welche wir uns stellen können, ist die folgende. *Zufällig finden wir* - in Anbetracht der mehr oder weniger konfliktiven rhetorischen „topoi“ und der mehr oder weniger zweideutigen historischen „Beispiele“ – *keine Art und Weise, die Demokratie als eine normative und utopische Instanz zu überdenken;* eine Art und Weise, die sich zu Recht auf die Traditi-

onen bezieht, die als eine politisch-kulturelle Gesamtheit an Kontinuitäten und Unstetigkeiten, an Verbindungen und Auflösungen verstanden werden.
Es gibt einen Bereich, welcher mich anregt, über die demokratischen Traditionen in Argentinien zu sprechen, und mir gleichzeitig erlaubt, an die gestellten Fragen einige Antworten anzuknüpfen. *Ich meine den Bereich der öffentlichen Bildung*. Sollte es eine demokratische Tradition mit all ihren Stärken und
Schwächen in meinem Land geben, so finde ich diese in der Geschichte der öffentlichen Bildung, in ihrer Inbetriebnahme und ihrer Organisation, in ihrer Verteidigung und wahrhaften Widerstand, in ihren Praktiken und zahlreichen Debatten, denen sie Raum gab und gibt.
Das Interessante an dieser Stelle der sozialen Demokratisierung ist ihre Begegnung mit klaren Regierungspolitiken und Finanzgesetzen bzw. –systemen, bis hin zu umfassenden Kämpfen und Widerständen der Zivilgesellschaft in Momenten, ähnlich dem aktuellen, in welchem es zu einem starken Angriff der öffentlichen Bildung kommt. Aus der umfangreichen Geschichte ihrer Entwicklung möchte ich gerne einige Momente wiederaufleben lassen, und eine geschichtliche Entwicklung der öffentlichen Bildung als demokratische Tradition in ihren Grundzügen zu beschreiben.

1. Die 50er Jahre waren von einer wichtigen Debatte über die öffentliche Bildung gekennzeichnet: es handelt sich um den Zusammenstoss der beiden Embleme „weltliche Bildung“ (educación laica) vs. „freie Bildung” (educación libre). Es ging grundsätzlich darum, die Erlaubnis für das Funktionieren der privaten und konfessionellen Universitäten, sowie eine gewisse Autonomie bei der Führung der Privatschulen, zu erhalten. Man verabschiedete ein Gesetz, welches das Ingangbringen der privaten Universitäten, deren Wachstum erhöht wurde, legitimieren sollte. Andererseits billigte man, als gewisses Gegengewicht, nach langen Kämpfen des nationalen Schulamtes den *Dozentenstatus*, was eine zentrale Rolle für die Verteidigung der öffentlichen Bildung, vor allem für die Rechte der Bildungsexperten, bedeutete.
2. Die 60er Jahre beinhalteten zwei zum Teil wesentliche Ereignisse: die Intervention der öffentlichen Universitäten im Jahr 1966 von Seiten des Diktators Onganía, die begleitet wurde von Widerständen gegen die im Interesse ihrer Durchsetzung notwendig gewordene Unterdrückung; unter anderem sind hier die sogenannte „Nacht der langen Knüppel“ (la noche de los bastones largos), in der Studenten getötet und inhaftiert wurden, und

das wichtige Ereignis von „Cordobazo“ (Studentenrevolte in Cordoba) im Jahre 1968, bei dem man zur Verteidigung der öffentlichen Bildung auf die Straße ging, Schulter an Schulter mit einer Gruppe bedrohter und verfolgter Arbeitern, zu nennen.

3. In den 70er Jahren möchte ich drei Faktoren hervorheben. Zunächst den komplexen Prozess, für welchen die demokratische Tradition der öffentlichen Schule ihren ersten Rahmen in Richtung des Themas einer populären und informalen Bildung erweitern muss; dies geschah unter dem Einfluss des Pädagogen Paulo Freire, welcher in das Verständnis einer demokratischen Tradition der öffentlichen Schule die Idee einer Befreiungspädagogik einfügte. Zweitens wäre der grauenvolle Staatsterrorismus zu bemerken, der ab 1976 straffrei bestand. Die öffentliche argentinische Bildung war einer der am meisten bestraften, verfolgten und zensierten Bereiche. Der Anteil der zur demokratischen Tradition der öffentlichen Bildung gehörenden Dozenten und Studenten an den 30.000 Menschen, die in der Diktatur getötet wurden und verschwunden sind, war sehr hoch. Und nicht zu vergessen die Anzahl der ins Exil geschickten Akademiker, die ebenso wie das komplexe Phänomen der sogenannten „Katakombenuniversität“, ein Netz aus Studiengruppen, welches in mehr oder weniger heimlicher Form versuchte, den kritischen und engagierten Geist des öffentlichen Denkens aufrechtzuerhalten, neue Wege im Bereich der demokratischen Tradition der öffentlichen Bildung bahnten.

4. In den 80er Jahren, in der Zeit der Wiedererstarkung der Demokratie, war das Phänomen der Normalisierungsbewegungen der öffentlichen Universitäten zu beobachten, die sich erneut um die Lasten bewarben und eine Regierung wählten, wie auch die Bewegungen zur Reformation der Lehrpläne in verschiedenen Provinzen, deren ausdrückliches Ziel die Verbindung der öffentlichen Bildung mit der Demokratisierung des sozialen Gewebes war. Dies konnte keine schwierigen Kämpfe verhindern, da das neoliberale Modell damit begann, seine Hegemonie mit aller Macht zu erproben; ein Symbol dieser Kämpfe war der eindrucksvolle „Weiße Marsch“ (der weißen Staubmäntel der Lehrer und Schüler), der das gesamte Land einschloss und sein Endziel in Buenos Aires am 23 Mai 1988 hatte.

5. Letztendlich möchte ich die 90er Jahre anfügen, in denen man bereits ein Gesetz der Allgemeinen Bildung nach den Parametern der Weltbank verabschiedet hatte, welches deutlich an einer Schwächung der öffentlichen Bildung orientiert war; zudem gab es sowohl in den theoretischen Debatten als auch in den Bildungspraktiken der Universitäten und Schulen, wichtige

Widerstandsbrennpunkte. Im Verlauf dieser letzten Krise, gekennzeichnet durch die „Chronik eines angekündigten Todes“, welche die unheilvollen Auswirkungen der Unterwerfung unter diese neoliberalen Politiken bloßlegte, wird in den aktuellen Formen des zivilen Widerstandes, in Versammlungen der Stadtviertel, der Bezirke, der Handlungsherde, die Verteidigung der öffentlichen Bildung und ihrer demokratischen Tradition als eine Verbindung im Kampf mit sicherlich sehr unterschiedlichen Motivationen, bedingt durch ihre eigene Geschichte, welche Identität formt, wiedergeboren. Als die „Streikposten“ und andere Sozialbewegungen von „Arbeitslosen“ und „Rentnern“ während des wichtigen Bildungsmarsches im Jahr 2001, einen privilegierte Stellung einnahmen, offenbarten sich neue soziale Praktiken, in denen die Verantwortung der öffentlichen Bildung als demokratische Tradition klar war, und zur selben Zeit Neues in den Übereinkünften zwischen Bildung und Gesellschaft entstehen konnte.
Ich darf ein Interpretationsschema dieser demokratischen Tradition der öffentlichen Bildung präsentieren, indem ich die Bedeutung der äußerst zwiespältigen zweiten Frage offen halte. Die Hypothese, die diese Schilderung bezüglich dieses Beispiels der öffentlichen Bildung als „demokratische Tradition“ in Argentinien führt, ist die folgende: es gibt eine konfliktive Spannung zwischen der Verfassung einer kulturellen Identität und einer nationalen Identität, welche die Verfassung einer republikanischen oder demokratischen Identität schwieriger und zwiespältiger macht. Zunächst werde ich die Frage der öffentlichen Bildung vertiefen, um mich danach des Themas der genannten Spannung anzunehmen. Letztendlich werde ich einige Schlussfolgerungen hinsichtlich der offenen dritten Frage ziehen: die Demokratie als Utopie, welche als eine normative Dimension in den sozialen Praktiken funktioniert.

I. Die öffentliche Bildung als demokratische Tradition

Zu Beginn der modernen Staatenbildung übernahm die Bildung den konstitutiven Teil der sogenannten *öffentlichen Politiken*, und verstand sich für jene nicht nur als ein unersetzlicher Wert in der Organisation, der Formalität und der Kontrolle des Staates, sondern zudem als Basis dessen, was man vorschlägt. Es gibt, zumindest seit der „makrophysischen“ Idee der Machtausübung eine gewisse „Redundanz“ in der Aussage, Politiken als „öffentliche“ zu qualifizieren. Dennoch wurde die Bezeichnung notwendig, um den Ort des Staates von dem der privaten Initiative (Markt) in bestimmten

Regierungsbereichen zu unterscheiden und zu „regulieren“. Die Bestimmung von Staatsräsonen auf den Gebieten der Sicherheit, der Gesundheit und der Bildung, zwangen, unter Beachtung bestimmter Werte, in allen Fällen zu einer Legitimierung der öffentlichen (staatlichen) Politiken.
Unter der gemeinsamen Bezeichnung „öffentliche“, fokussierten die Bildungspolitiken in folgender Reihe: a) die kulturelle Variable der *Integration-Homogenisierung* (unter der Vorherrschaft des Wertes „freie Zugehörigkeit“, verbunden mit der Bildung neuer moderner sozialer Identitäten), und daher ein *Neutral*staat, der es erlaubt, Unterschiede in der Entstehung einer auf einem Sozialvertrag konstruierten Nation einzubeziehen; b) die ökonomische Variable *der Entwicklung Humankapitals* (unter der Bezeichnung des Wertes „Chancengleichheit“), und daher ein *Ermöglicher*staat, der eine Mobilisierung der Unterschiede in Übereinstimmung mit der Anstrengung jedes einzelnen erlaubt; c) die soziale Variable der *Kompensation von Ungleichheiten* (unter dem Integrations-Wert der „Gleichheit“) und deshalb ein *Wohltäter*staat, der lediglich die Ungleichheiten erlaubt, welche die Vorteile der weniger Begünstigten maximieren.
Diese drei Modelle erscheinen heute funktionslos und unzureichend, angesichts der Phänomene der Globalisierungsexklusion und der dazugehörigen Schwächung der nationalen Staaten, ihres strategischen Wertes der „Zugehörigkeit“, den Hegemonien der grenzenlos wettbewerbsspekulativen Märkte, der damit verbundenen prekären Beschäftigungslage und der produktiven Investition, die den strategischen Wert des „Humankapitals“ schwächen, sowie die Phänomene des Dispersionsmultikulturalismus und der dazugehörigen Fragmentierung sozialer Identitäten, die eine Bestimmung grundsätzlicher Notwendigkeiten erschwert, wodurch der strategische Wert einer „Kompensation von Ungleichheiten“ zerstreut wird.

1. Die aktuellen Bildungsreformen, effiziente Systeme oder gerechte Politiken?

Der Sinn aktueller Bildungsreformen erscheint als Gefängnis eines Strebens nach Adaptation an die neuen Bedingungen des sozialen Zusammenlebens um jeden Preis. Der beachtlichste Ausrutscher liegt in dem Übergang von einer Diskussion erzieherischer, rationaler und vernünftiger *Politiken*, hin zu einer Diskussion erzieherischer, effizienter und wirksamer *Systeme*. Durch die Sinnentleerung der Kategorien selbst, die den Bildungspolitiken Wert zugestehen, wie u.a. Homogenisierung, Entwicklung,

Chancengleichheit, sowie für die internen und externen Bedingungen, versuchen die Systeme als Bildungs*märkte* interpretiert zu werden. Die Besorgnis um die Gleichheit tritt ihren Ort an die Besorgnis um die Wettbewerbsfähigkeit ab.
Die generalisierte Anpassung der Bildungspläne, eine noch deutlichere Tendenz in Ländern mit hoher Auslandsverschuldung (wie es bei Lateinamerika der Fall ist), ist das Resultat der Anwendung der Richtlinien internationaler Kreditinstitute, die den Geldfluss in Richtung der Implementierung von „Verbesserungen" in der Effizienz und Wirksamkeit der Bildungssysteme bestimmen, indem sie die öffentliche Bildung in quantitativer und qualitativer Hinsicht auf ein Minimum reduzieren und das Meistmögliche auf den Privatsektor verlegen (um so die öffentliche Verschuldung zu erleichtern). Untersucht man die Bildung unter Begriffen der Wirtschaftlichkeit der privaten Investoren, ist das allgemein bekannte Resultat ein progressiver Wachstum der *Segmentierung* des Systems, einhergehend mit dem neuen Phänomen der schulischen Verarmung ohne Erwartungen (oder eine entschieden ausgeschlossene). Man findet heute in Lateinamerika Leute, die mittlerweile von einer „Pädagogik der Armut" sprechen, welche grundlegend auf einer Ausbildung basaler *Überlebens*fähigkeiten bestünde, noch nicht für die marginalisiert geglaubten, sondern für die definitv Ausgeschlossenen.

2. Drei Strategien bewegen sich im Bereich der aktuellen Bildungsreformen

Die erste ist eine Strategie der *Dezentralisation*, die in der Übertragung der Verantwortung in den Bereichen der Finanzierung, der Führung und der Kontrolle der Bildungsinstitutionen der nationalen Staaten an die Provinz- und/oder Gemeindestaaten besteht, ohne eindeutige Kriterien der öffentlichen Haushaltsverteilung[1]. Die Dezentralisierung im Bereich der öffentlichen Bildung stimmt überein mit dem gekennzeichneten Zuwachs der Verlegung auf den Privatsektor, der in vielen Fällen von Staatsmitteln unterstützt wird. Diese Dezentralisierungspolitiken des Bildungssystems „leben"

[1] Eine gute Beschreibung der Umstände zu Beginn der Dekade gibt die Arbeit von R. Hevia, *Política de descentralización en la educación básica y media en América Latina*, Santiago de Chile 1991. Vgl. auch J. Casassus, „Reforma del estado: tendencias hacia la centralización y la descentralización", *Revista Latinoamericana de Innovaciones Educativas* 16 (1994).

harmonisch mit einer durch *Privatisierungen* des Staatssektors markierten Wirtschaftspolitik, die in der Praxis in vielen Ländern eine Verlegung auf multinationale Firmen nach sich zog. Wie bereits untersucht wurde, stellen diese Prozesse für die peripheren Länder eine Möglichkeit dar, ihre (gewöhnlich defizitären) öffentlichen Ausgaben zu reduzieren und stärker den Interessen der externen Verschuldung zu dienen. Diese dezentralisierenden Entscheidungen bedingen andererseits den für die Bildung bestimmten externen Kreditfluss hin zu der strikten Erfüllung bestimmter Orientierungen, wie jene bekannten der Weltbank. Zudem taucht in einigen Ländern die Idee auf, die öffentlichen Fonds würden in der Form von „Vouchers" unter den Vätern oder Verantwortlichen der Kindererziehung aufgeteilt, damit diese entscheiden, wo ihre Kinder erzogen werden (was eine andere Form ist, die Privatisierung des Bildungssystems zu unterstützen).

Die segmentierenden Effekte dieser, für die Verlagerungen (sowohl die dezentralisierten als auch die privatisierenden) entstehenden Haushaltsabrechnungen, sind immens, da die örtlichen Ökonomien äußerst unterschiedliche Finanzierungs- und Leitungsfähigkeiten haben, um nicht den Fall der notwendigen Ebene an Expertenwissen zu nennen, welcher notwendig wäre, auf effektive Weise eine Transformation der Bildung in Gang zu setzen. Es ist bekannt, dass die Bildungsreformen in Lateinamerika mit Hilfs- und Zusatzplänen und mit bestimmten Programmen technischer Assistenz und Befähigung, welche in Händen der zentralen Organe bleiben, versuchen, die Ungleichheiten zu vertuschen, die sie selbst schufen.

Zweifellos bewegt sich diese ganze Strategie innerhalb schwieriger Redefinierungsprozesse des „Öffentlichen" und des „Privaten"[2], und der nicht weniger schwierigen Prozessen der „Entterritorialisierung" und der „Lokalisierung"[3], welche die gegenwärtige Krise kennzeichnen. Das uns interessierende Problem wurzelt in der Reduzierung dieser Prozesse auf eine systemische Logik von Funktionen und Strukturen, die ihres Charakters sinnvoller Aktionen und Interaktionen beraubt sind.

Dennoch erscheint es sinnvoll, dieselben Probleme mit einer, sich von der rein instrumentalen Rationalität unterscheidenden, zu bearbeiten: und zwar mit der ethisch-politischen Rationalität.

---

[2] Vgl. auch *El debate sobre el liberalismo político, entre Habermas y Rawls*, Barcelona 1998; S. Benhabib, "Models of public Space", in *Situating the Self*, Cambridge 1992.

[3] Vgl. R. Ortiz, *El otro territorio*, Buenos Aires 1996.

Die zweite Strategie, resultierend aus der ersten und diese legitimierend, ist die Förderung der *höchsten Qualität (Wettbewerbsfähigkeit)* in den Bildungsinstitutionen, nämlich auf ihre *Autonomie*[4] zu bestehen. Die „neue Schule“, wie es diese Programme in verschiedenen Ländern Lateinamerikas vorschlagen, ist jene, die ihre institutionellen Dynamiken und ihre Vorgehensweisen in die betreffende Gemeinschaft einzufügen und überarbeiten konnte, insofern sie Entscheidungen für sich selbst treffen und so mit größter Wirksamkeit und Effizienz die sich stellenden Bildungsprobleme lösen konnte.

Diese Autonomie wird dennoch nicht von einer institutionell starken Identität aus gedacht, und ist, wie die Systematiker sagen, nicht in der Lage autonome Beziehungen zu ihrem Umfeld aufzubauen, weil dies eine politische Diskussion über Ziele mit sich bringen würde; es erscheint hingegen vielmehr als eine Strategie, die darauf gerichtet ist, jeder Schule, von einer rein utilitaristisch-pragmatischen Logik heraus, einen Verhandlungsfreiraum im Rahmen ihrer Mittel zuzugestehen, wie beispielsweise in den Bereichen von Bildungsprojekten, institutioneller Stile, Regierungsformen und vor allem der Anpassung an die Angebotsnachfrage und –kontrolle. Natürlich alles im Namen der Bildungsqualität.

D.h., die institutionellen Autonomien befreien von der Bedingung allgemeiner öffentlicher Politiken, und erlauben eine bessere Anbindung an die Fragen der Mitte, um nach Wettbewerbsregeln die notwendige Qualität der pädagogischen „Prozesse und Produkte“ zu definieren. Es handelt sich um das „pädagogische“ Gesicht der bereits erwähnten Verlagerungs- und Dezentralisierungsprozesse. Es gibt einen Appell an die Wiederherstellung und Erneuerung der genannten „institutionellen Verträge“. Trotzdem zeigt die Realität, was diese Strategien bewirken, oder besser gesagt, was durch die wachsende Destabilisierung („Flexibilisierung“ genannt) der Arbeitsbedingungen der Dozententätigkeit entsteht, die von Mal zu Mal stärker zum Gegenstand der Kontrollen und Forderungen wird, welche nicht der Bildungslogik selbst, sondern nur jener der Hegemonien entspringt, die sich in der Diversität örtlicher Situationen einfindet. Vielleicht wurzelt das bekannteste Gesicht dieser ideologischen Entnaturalisierung in der Idee einer Bildungsqualität, einer Autonomie und infolgedessen institutioneller Verträge, in dem komplexen (und beinahe perversen) System der Bestäti-

[4] Vgl. C. Cullen, „La calidad de la educación como lucha por el reconocimiento”, in *Crítica de las Razones de Educar*, Buenos Aires 1997, Kap. 2.

gungen und Beihilfen, deren bemerkenswertester Effekt es ist, im Inneren der Bildungsinstitutionen dieselbe Logik des Marktes eingeführt zu haben.
Wie wir bereits sagten, hängt das entwickelte Kriterium mit der komplexen Frage der Bildungsqualität zusammen. Um die, den in den Privatverträgen ausgehandelten Evaluationen unterworfene Qualität beizubehalten, verwandelt es sich in einen neuen Faktor der Bildungssegmentierung, was natürlich eine Verschlechterung vieler öffentlicher Schulen bedeutet, deren „Verträge“ offensichtlich aus unvorteilhaften Situationen emporwachsen: geringe Haushaltspläne, die nicht für die hochqualifizierten Dozenten ausreichen; außerdem nehmen sie sich den nicht ausschließlich erzieherischen Grundbedürfnissen der Bevölkerung (wie der Nahrungsversorgung, Gesundheitsfürsorge, Gewaltmäßigung, etc.) an, die nicht von anderen sozialen Organisationen befriedigt werden können.
Ein anderes Paradox dieser Strategie ist, dass die Furcht vor Wettbewerbsausschluss oder eine stärkere Verarmung in unseren Ländern eine Art „Zwang“ bezüglich einer Titelakkumulation erzeugt, und zwar nach Gesichtspunkten im Bereich der Dozentenbefähigung, sowie nach Kategorien im Bereich der Präsentation von Forschungs- oder Lehrprojekten, die sich eher um die Regeln des Wettbewerbsspieles, die das System bestimmen, kümmern, als um die kooperative und intelligente Suche nach Wissenserweiterung und Lehrqualität.
Die dritte Strategie steht in Zusammenhang mit der *Aktualisierung* der Lehrpläne und –inhalte. Hier kreist die Diskussion um die Notwendigkeit, *Basiskompetenzen*[5] zu festigen, deren Erwerb und Erlernen eine berufliche Einfügung in die „internationale Wettbewerbsfähigkeit“ und eine den „Kodes der Moderne“ adäquate Staatsbürgerschaft erlauben würde. Der Versuch, Basisnotwendigkeiten des Lernens in Abhängigkeit von der tatsächlichen Reichweite von Kriterien einer Chancengleichheit (sei es für die Zugehörigkeit, die Entwicklung oder das Wohlergehen) zu definieren, war schon immer besorgniserregend. Dennoch stoßen wir in dieser Welle von Bildungsreformen auf einige Tendenzen, die es sich zu nennen lohnt, da sie sich eher an diese „Entpolitisierung“ der Bildungsfrage und dem Hinübergleiten in eine eindeutige „Kommerzialisierung“ anschließen.

[5] Vgl. C. Cullen, „El debate epistemológico de fin de siglo y su incidencia en la determinación de las competencias científico-tecnológicas en los diferentes niveles de la educación formal”, in *Crítica de las Razones de Educar, a.a.O.,* Kap. 4.

Momentan neigt man dazu, die Grundfähigkeiten in einem eher *formalen* Sinn zu interpretieren, unabhängig von den historischen Wissensinhalten, und vermutlich generalisierbar und flexibel, um intelligent auf jedes Problem angewandt zu werden. Kompetenzen erlernen, bedeutet in diesem Sinne Kenntnisse zu enthistorisieren, sie von ihren Produktions- und Zirkulationsarten zu trennen, und sich eher *ihrer Wirksamkeit* zuzuwenden, um sich auf jede Situation einstellen zu können.
Andererseits erscheinen die Kompetenzen als privilegierte *Evaluationskriterien* des Lernens (und daher auch der Bestätigungen), weil sie Komplexe kognitiver Antworten sind, *effizient* Probleme *bearbeiten zu können*, ohne dass ihr historischer Sinn und ihr Einfügen in bestimmte Ziele und Werte, und daher auch die Besonderheit, die sie in den betreffenden Problemfeldern erlangen, interessiert. Es spielt keine Rolle, Interessen, die Kenntnisse führen, voneinander zu unterscheiden, wie Habermas sagen würde. Was interessiert, ist die Privilegierung der Informationswirksamkeit, mit welchen Mitteln auch immer.
Die Crux dieser Aktualisierungsstrategien besteht gerade darin, Information mit Wissen zu verwechseln. In Wirklichkeit sucht man mit der Aktualisierung das „Informiertsein“, obwohl man es nicht kennt, und die „Macht der Informationsbearbeitung“, obwohl man nicht weiß woher, wofür und weshalb. Was man definitiv entmachtet, ist die Möglichkeit eines kritischen Denkens, das fähig ist, Theorien und Praktiken, die Diskurse mit den Geschichten, und die Werte mit den Normen und Prinzipien, zu verbinden.
Diese Herausforderung an die Bildung, die sich über ihr Wissen und nicht über reine Information definieren müsste, ist vielleicht der kritischste Punkt der aktuellen Bildungsreformen. Die Vermischung von Information und Wissen, erlaubt diese als reinen Wechselwert zu definieren, und auf diese Art arbeitet man problemlos an der Entleerung der kritischen Subjektivität und der öffentlichen und argumentativen Bereiche, um zu lehren und zu lernen. Wenn für das 19. Jahrhundert der Warenfetischismus in der Arbeit regierte und die soziale Beziehung, in welcher er effektiv besteht, in eine Beziehung zwischen Objekten verwandelte, könnten wir heute sagen, dass derselbe „Fetischismus“ in der Kenntnis operiert und die soziale öffentliche (und kritische) Beziehung, in welcher er effektiv besteht, in eine Beziehung zwischen Informationen verwandelt. Der Wert der Kenntniskritik bleibt auf den Wert des Informationsaustausches reduziert.
Die Dezentralisation als „Anpassung“ zu verstehen, die Autonomisierung als „Wettbewerbsfähigkeit“, die Aktualisierung als „Akkumulation an In-

formation“, sind Ergebnisse des Rückzugs des Ethischen und des Politischen im Bildungsbereich, indem man der Effizienz und der Wirksamkeit weicht. Das heißt, ein Bildungssystem, welches dahingehend reformiert wird, kann in Ruhe auf eine Diskussion der Bildungspolitiken verzichten. Die demokratische Tradition der öffentlichen Schule, die als identifizierende Teilnahme an ihre Zugehörigkeit, an die Chancengleichheit und an die Entwicklung des sozialen Kapitals, an die Prinzipien der Gleichheit und an die Gewaltenteilung gebunden ist, beginnt für Politiken ohne Subjekte und für soziale Praktiken, die von den Gesetzen des Handelsaustauschs bestimmt werden, fehl am Platze zu sein.

II Demokratie: Kulturelle Identität – Nationale Identität – Republikanische Identität

An dieser Stelle darf ich unsere zweite Frage wiederaufgreifen: welche Parameter definieren eine demokratische Tradition? Meine Arbeitshypothese ist, dass dies mit der schwierigen Frage der Beziehungen zwischen kultureller, nationaler und republikanischer (oder staatsbürgerlicher) Identität zusammenhängt. Der „Ort“ der öffentlichen Bildung verwandelt sich heute in ein „Beispiel“ eines möglichen Begriffes demokratischer Tradition, in deren Innerem Widersprüchlichkeiten regieren. Historisch gesehen, beeinflussten diese Widersprüche in meinem Land die Verfassung der nationalen Bildungssysteme, die sowohl von der Idee einer öffentlichen Schule als auch von Domingo Faustino Sarmientos (welcher als Erzieher und Politiker in Argentinien eine geradezu symbolische Rolle bezüglich des Themas einnahm) unsterblich gemachten Dichotomie „Zivilisation und Barbarei“ durchzogen wurde. Meine Strategie an dieser Stelle wird eine andere sein. Ich bringe in den Diskurs eine Lektüre des genannten Problems von diesbezüglich unterschiedlichen Theoretikern mit ein. Meine Intention ist es, die Vorstellung der „demokratischen Traditionen“ zu problematisieren.

1. Universale Zivilisation – nationale Kulturen

In einem alten Artikel aus dem Jahr 1961, präsentierte Paul Ricoeur das Thema als eine Spannung „zwischen der Notwendigkeit des Zugangs zum Universalen und Planetarischen“ und der „Treue gegenüber der geerbten Kulturgüter“. In seiner besten analytischen Form versuchte er zu sagen,

was er unter dem „Universalen“ verstand; er beschäftigte sich mit dem wissenschaftlich-rationalen Geist, mit der Technologie als Infragestellung der Trägheit der traditionellen Werkzeuge der Kulturen, mit der rationalen Politik – weil sie das Recht und die Verwaltung umfasst - , mit der ständig stärker von universellen rationalen Techniken und Kalkülen bestimmten Wirtschaft, und letztlich mit der Ausbreitung eines bestimmten „gemeinsamen“ Lebensstils, welcher vor allem mit einer universaleren Möglichkeit des ursprünglichen Konsums zusammenhängt.

Das Interessanteste an seinem Artikel ist die Unterscheidung, die er zwischen zwei verschiedenen Zeitlichkeiten macht: die der universalen Zivilisation, welche „Akkumulation“ oder „Verbesserung“ ist, und jene der nationalen Kulturen, welche die „Treue“ und die „Kreation“ sind. Dies bringt ihn dazu, der Frage nach dem Schöpferkern der Kulturen nachzugehen (die, sollten sie ihn verlieren, in der Realität erstarren und sterben); daher spricht er von dem „ethisch-mythischen Kern“. Dieser Kern liegt den Wertehorizonten, den Sitten und den Institutionen zu Grunde. Ricoeur macht den Versuch, ihn mit Hilfe einer Analogie und deren Anwendung in der Psychoanalyse zu beschreiben: „es sind, sagt er, diese Bilder und Symbole, die den wachen Traum einer historisch bestimmten Gruppe repräsentiert“. Natürlich haben sie eine ähnliche Vorstellung des Symptoms, der ethisch-mythische Kern einer Kultur, müsste mit der „Struktur des Unterbewussten oder des Unbewussten zusammenhängen, wo sich das Rätsel der menschlichen Diversität befindet“.[6]

Ricoeurs Frage ist die folgende: wird die „universale Zivilisation“ dem Auftauchen dieser „Kreativität der Kulturen“, und somit auch der Diversität, Raum lassen? Für die Diskussion würde ich den beunruhigenden Gegensatz gerne stehen lassen: Konsum (als rein instrumentelle Akkumulation) vs. Kreativität, Traditionalismus (als rein fundamentalistische Treue). Die Hoffnung Ricoeurs ist, dass es nur dann möglich wäre, einen Weg zu finden, wenn die Akkumulation „Verbesserung“ und die Treue „Kreation“ ist. Ist es nicht kurios, dass gerade Ricoeur eine derart entscheidende Rolle am Ende der Dekade, genauer im französischen Mai, zukam, als er in seiner Rolle als Dekan mit Universitätsstudenten, welche die „Imagination an die Macht“ forderten, sprechen sollte?

---

[6] Vgl. Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales“, in: *Histoire et vérité*, Paris 1964, S. 286 ff.

2. Geopolitik und Geokultur

Die Geopolitik spricht von einer Machtverteilung. Sie war sehr repräsentativ für die Teilung in Yalta und deren Konsequenzen. Die 70er Jahre eröffneten eine bereits erahnte Realität: die universale Zivilisation war lediglich ein Schlachtfeld um die Erlangung der Hegemonie, ein polarisierter Kampf zweier Blöcke, die sich als Repräsentanten dieser Universalität der Zivilisation fühlten. Die historischen Völker und Gruppen mussten sich ihnen anschließen.

In diesem Kontext muss man, wie mir scheint, die dem Thema der nationalen Identität zugeteilte Betonung, als eine Art des Widerstandes gegen diese Angleichung und gegen die Hegemonien, sowie als eine Forderung nach Anerkennung der „Verdammten dieser Erde“, sehen. Die erwähnten Prozesse der Dekolonialisierung waren nichts denn teure, schwierige und blutige Prozesse der Angleichung. Jeder Block benötigte den freien „Konsens“, und daher die Unabhängigkeit dieser Nationen.

Eine politische Vermittlung in der Situation anzustreben, war nur dann möglich, machte man die kulturelle Identität als nationale Identität bereit, sich zu „befreien“; man schlug vor, der „universalen“ Zivilisation eine Alternative anzubieten, indem man die Heuchlerei des verborgenen Imperialismus kritisierte. Pädagogik der Befreiung, Philosophie der Befreiung, Theologie der Befreiung, Sozialtheorie der Befreiung, dies alles waren Namen, um dieser Angleichung und dem Identitätsverlust, d.h. der Kreativität und „Verbesserung“ gegenzuhalten.

Rodolfo Kusch, einer der größten Denker in diesem Bereich schreibt in *América Profunda*: „Jede Kultur besitzt einen Boden. Es handelt sich nicht um einen gebauten Boden, wie die Straße Potosí in Oruro oder Corrientes in Buenos Aires, der Pampa oder der Hochebene, sondern um eine „Erblast“, im Sinne von „die Füße auf dem Boden haben“, in der Art eines spirituellen Standpunktes, den man aber niemals fotografieren können wird, da man ihn niemals sieht...Und dieser so verstandene Boden, der weder eine Sache noch berührbar ist, jedoch wiegt, ist die einzige Antwort, wenn nach Kultur gefragt wird, weil er den Verwurzelungsgrad symbolisiert, den jede Kultur haben muss...Es gibt keine andere Universalität als diese Bedingung, auf diesem Boden stehen zu müssen, gleich ob es sich um die Hochebene oder den Urwald handelt. Daher die Verwurzelung, oder, genauer, die Notwendigkeit der Verwurzelung, da ohne sie das Leben keinen Sinn hat. Das ist das große Paradox der Kultur. Auf einer Seite ist sie

grausamer als die Revolutionen, weil sie uns vollständig entkleidet, auf der anderen Seite ist sie das endgültige Haus in der Welt, so, wie eine Neuerschaffung der Welt ihre Mission ist.“ [7]

In der Dekade der Kämpfe für die nationale Befreiung, identifizierte sich die kulturelle Identität mit nationaler Identität, gerade durch diesen Einsatz für die Kreativität der Welt im Wandel angesichts der Irrationalität der dominanten politischen Rationalität.

Das Paradoxe an dieser Situation ist, dass diese innige profunde Beihilfe zwischen kultureller Identität und nationaler Identität im Namen westlicher und christlicher Werte literarisch „ausgerottet“ und „ins Exil geschickt“ wurde, Werte, die das militärische Trugbild der nationalen Identität definierten, die sie als eine Form des Zwangs sahen, einen Platz in der universalen Zivilisation einzunehmen, d.h. sich an eine der beiden hegemonialen Blöcke anzupassen.

3. Globalisierung und Multikulturalismus

Schrittweise setzt sich ein von der Wirtschaft globalisiertes Modell durch. Die nationalen Identitäten verlieren ihre wirtschaftliche Stütze. Es geht nicht mehr darum für den „Reichtum der Nationen“ zu arbeiten, indem man sich für das Wohlergehen jedes einzelnen einsetzt. Es geht darum, falls man kann, für den Reichtum ohne Nationalität zu arbeiten, indem man sich für das Wohlergehen jedes einzelnen oder zumindest für das Überleben einsetzt. Es gibt keine Randstellung für die kulturelle Kreativität, weil man die Kultur entterritorialisiert. Es taucht die Idee des Nicht-Ortes auf, der Fragmentierung der kulturellen Identität, der Verteilung in verschiedene Rollen, der Identifizierung mit zufälligen Werten.

Die Multikulturalismus-Debatte erscheint als die relevante. Sie beginnt, die kulturelle „Identität“ zu hinterfragen, da es in Wirklichkeit viele kulturelle und subkulturelle Verschiedenheiten oder in einer globalen Kultur nicht berücksichtigte Kulturen gibt: man macht Querschnitte; die kulturelle Identität kreuzt die Identität des Geschlechts, die Identität der Schulen, der Gruppen oder Verbindungen.

---

[7] R. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires 1974. (Übersetzung des Zitates von Petra Vogler).

Zwei Themen sind relevant: einerseits die Desintegration der „modernen“ Verquickung zwischen kultureller Identität und nationaler Identität (Kultur und Politik), und andererseits das Verschwinden der gemeinsamen Räume mit einem Maß an Universalität.
Es beginnt ein anhaltender Diskurs über die kulturellen Unterschiede und ihre Beziehungen; und es beginnt ein anhaltender Diskurs der Anerkennung des Lokalen und der Dezentralisierungen. Währenddessen schwächen sich die schöpferischen Potenziale der Kultur und der Identität.

4. Ethnos und Demos

In einem 1990 erschienenen wichtigen Artikel, versucht Habermas die aktuelle Problematik der Beziehungen zwischen nationaler Identität und kultureller Identität zu definieren[8]. Er erforscht den modernen Ursprung der Identifikation in Begriffen einer notwendigen Allianz, um von der herrschenden Macht der Nation aus gegen die zuerst Dagewesenen, eine staatsbürgerliche oder politisch-republikanische Identität zu bilden. Habermas sieht eine Beziehung, die er „psycho-sozial“ nennt, zwischen Nationalismus (und kultureller Identität durch Zugehörigkeit) und Republikanismus oder Staatsbürgerschaft. Er sieht in Rousseau und seiner Idee der Autolegalisierung die Türangel zu einer Idee des Staatsbürgerschafts-„Status“ und nicht nur der Zugehörigkeit zu einem Staat. Es ist die Möglichkeit der Bürgerrechte und der partizipativen politischen Kommunikation, welche die Vorstellung der staatsbürgerschaftlichen Identität begründet.
In der aktuellen Debatte scheint mir das zentrale Thema die Beziehung der kulturellen mit der nationalen Identität und jene der nationalen mit der staatsbürgerschaftlichen Identität zu sein. Des weiteren scheint mir, die heute mit Nachdruck gestellte Frage könnte so lauten:
Entzieht man den Verpflichtungen der kulturellen Identität ihre Bindung zu den nationalen Staaten und entzieht man zudem der republikanischen oder staatsbürgerlichen Identität dieselben Verbindungen, lautet die grundsätzliche Frage: wie verstehen wir die Beziehung zwischen kultureller Identität und republikanischer oder staatsbürgerlicher Identität inmitten einer territorialen Nation und einer extraterritorialen Wirtschaft.

[8] Vgl. Jürgen Habermas, „Staatsbürgerschaft und nationale Identität“, in: ders., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, S. 632 ff.

5. Kulturelle Identität, nationale Identität, republikanische Identität

Nach Ricoeur bedeutet Leben eine „Erzählung auf der Suche nach einem Erzähler“. Dies hängt zusammen mit der einzigen Form, die wir in der Darstellung unserer Identität haben: sie zu erzählen, zu berichten, sie erneut berichten können, erneut erzählen können, und sie erneut zu deuten.
Ich glaube, die kulturelle Identität steht in Zusammenhang damit, dass man „Mensch auf verschiedene Arten sagt“, *totum sed non totaliter*, d.h.: dass jede Kultur, in der Treue zu ihrem eigenen ethischen, mythischen und schöpferischen Kern, bei jedem Mal, wenn sie spricht, den Menschen „ganz“, jedoch nicht „völlig“ festlegt. Dieses letzte garantiert mit Recht die ethische Dimension des schöpferischen Kerns seiner Kultur. Und das, was uns dazu bewegt, zu sagen, dass im Ursprung jeder Kultur das anarchistische Prinzip der Exteriorität des Anderen herrscht, wie Levinas bei seiner Erklärung der Ethik sagt, welches gewaltsam eindringt in das Gesicht „des Armen, des Gastes, der Witwe“, indem es jede Illusion der Totalisierung zerbricht. D.h., es gibt keine Kultur ohne Bilder und Symbole, ohne identifizierende Mythen, die ein soziales Band spinnen. Aber es gibt keine kulturelle Identität, wenn diese „symbolische Totalität“ sich nicht gleichzeitig durch die Alterität, durch den Anderen, erfragen lässt, sie folglich die Verletzlichkeit und die Verantwortung nicht erfährt. D.h., die Identität ist nicht nur ein soziales Band, sie ist eine, im ethischen Sinne, Anerkennung der Alterität, die eindringt.
Der Mythos ohne Ethik ist Fundamentalismus. Die Ethik ohne Mythos ist – in ihrer Basis – elitärer und skeptischer Solipsismus. Hierzu zwei Anmerkungen:

1. Ich glaube, dass die nationale Identität zu tun hat mit jener Sichtweise, die „Freiheit und Gleichheit als Bedingungen der Brüderlichkeit“ erachtet, und hinsichtlich des juristisch-rationalen oder universalen Kerns jedes Mal, wenn er seine Geschichte konstruiert, begründet, dass die kulturelle Identität ein Mittel ist, die Unterschiede zu homogenisieren, um das Unterschiedliche zu integrieren und somit, in der Errichtung einer Zukunft des Fortschritts und des „ewigen Friedens“, für den Reichtum der Nationen und das Wohlergehen der Individuen arbeiten zu können. Die progressiven Kräfte gelangen nicht von der vorherigen kulturellen Identität zur Verfassung des nationalen Staates, sondern von der nachvertraglichen oder postpolitischen nationalen Identität, welche die gemeinsame Erinnerung durch das gemein-

same Projekt ersetzt. Die kulturelle Identität, konstruiert von der nationalen Identität des modernen Staates aus, ist, um diese zu legitimieren und zu erhalten, eine Identität des Vergessens, befreit von dem vorherigen Wissen und den durch mythische Bänder erzeugten kulturellen Mustern. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit ein soziales juristisch-rationales Band zu knüpfen. Der Preis, wie wir wissen, ist die Trennung von Ethik und Politik, einhergehend mit den enormen Kosten eines sozial rationalen (d.h., nicht mythischen) Band, aber einer rein instrumentellen Rationalität (d.h., erstrebterweise neutral oder unethisch).

2. Letztlich glaube ich, dass die republikanische oder staatsbürgerschaftliche Identität heute zusammenhängt mit dem, was Habermas die „unvollendete Moderne“ nennt, die eine mögliche Antwort auf die These vom „Ende der Moderne“ (Vattimo) wäre. Zur Fruchtbarkeit der Debatte „nationale Identität – kulturelle Identität“ möchte ich noch dies hinzufügen:
Fürs erste geht es darum, eine kommunikative, ethisch-politische, nicht nur eine instrumentelle Rationalität wiederzuerlangen, die den Staatsbürger nicht nur über die Zugehörigkeit zu einem Nation-Staat definieren kann, sondern hauptsächlich über seinen Status ein „politisches Potential“ zu sein, das Wort ergreifen zu können und zu partizipieren, indem er seine Rechte, sollte er sie gefährdet sehen, argumentativ verteidigt. D.h., eine demokratische, dialogische, reflexive und postgläubige (wie sie Thiebaut nennt) Staatsbürgerschaft. Beinhaltet dies den Verzicht auf die kulturelle Identität? Ist eine kulturelle Identität in der postnationalen Epoche möglich? Oder ist es zufällig, dass Rückforderung der kulturellen Identität der größte Verstoß gegen die „Rechtfertigung des Staatsbürgers“ ist? Ist der Fundamentalismus die einzige Alternative für die Bestätigung kultureller Identitäten? Ist es richtig, dass der Pluralismus als einzige zivilisatorische Alternative in einer offenen Gesellschaft nur auf dem Boden der Toleranz und der Trennung von den Fragen des „guten Lebens“ (oder nach dem Lebenssinn, ohne Euphemismus) und von den Fragen der Gerechtigkeit gedeihen kann? Dies ist der Kern der genannten Debatte zwischen „Universalisten“ und „Kommunitaristen“.
Ebenso ist es ratsam, die republikanische Identität von der kulturell-nationalen Identität zu trennen, um jeden Verdacht von „Fundamentalismus“ zu vermeiden; zudem erscheint es mir sinnvoll, die kulturelle Identität von der national-republikanischen Identität zu trennen, um nicht des „illustrierten Paternalismus“ verdächtigt zu werden. Hinter jeder Nation-

Republik, übt man Kritik an der Nation-Kultur, versteckt sich – sehr häufig – die Zurückweisung der kulturellen Verschiedenheit, der Kreativität der Subjekte, und vor allem der reinen Idee einer sogenannten Popularkultur.
Sind, im Rahmen der Verteidigung der Menschenrechte und einer aktiven und partizipativen Staatsbürgerschaft, nicht zufällig die Kenntnis und das wechselseitige Erlernen der verschiedenen Kulturen, die schöpferischsten Alternativen neuer Wege des Zusammenlebens, die erlauben, von der strikten ethischen Dimension des plötzlichen Eindringens des Anderen aus, den wachsenden Ausschlüssen, Segmentierungen und Diskriminierungen, welche die Simulation der Globalisierung zu leugnen versucht, Widerstand zu leisten? Radikalisieren wir nicht zufällig die Demokratie, wenn wir, anstatt uns damit zu begnügen den anderen zu tolerieren, von ihm lernen, und uns darum bemühen gemeinsame Räume zu schaffen?
Ob es sich um kulturelle Identität, nationale Identität oder republikanische Identität handelt, das Problem ist doch der Andere, oder, noch genauer, die Sorge um den Anderen.

III. Utopisch-normativer Charakter der Demokratie in den demokratischen Traditionen

Es ist nicht leicht, demokratische Traditionen zu identifizieren, wenn man keine Parameter zu ihrer Definition besitzt. Aus der Geschichte meines Landes heraus, und im Bewusstsein seiner aktuellen Krise, habe ich versucht, eine dieser demokratischen Traditionen, die mir deutlich scheint, sichtbar zu machen: die öffentliche Bildung. Jedoch tat ich dies, indem ich die Geschichte erzählte, wie sich die Idee der öffentlichen Bildung selbst aus den unterschiedlichen sozialen und politischen Kontexten herausgebildet hat.
Ich wollte anhand der demokratischen Praktiken der öffentlichen Schule die Werte hervorheben, die zu fortwährenden, häufig sicher konfliktreichen Neudefinitionen zwangen. Die Werte der Zugehörigkeit, des Humankapitals und der Gleichheitsteilung, legten bestimmte Parameter in der Bemessung des Demokratisierungsgrades dieser definierten Bildungspolitiken, aus demselben Grund wie bei den öffentlichen, fest. Im Rahmen der Bildungsreformen in Lateinamerika, wohnte man zu Beginn der 90er Jahre einem fortschrittlichen Verstoßen der öffentlichen Politiken in der Bildung, und einem beschleunigten Fall innerhalb des globalisierten und ausgrenzenden Marktes, bei. Dadurch wurde die demokratische Tradition der öf-

fentlichen Bildung aus dem einfachen Grund geschwächt, dass man dazu tendierte, das Bildungsproblem zu entpolitisieren, indem man es eher in ein Problem des Marktes umwandelte. Genauer gesagt, wird der Widerstand gegen diese Prozesse in der demokratischen Tradition der öffentlichen Schule unterstützt.

Im Zuge dieser Interpretation der demokratischen Tradition der öffentlichen Schule, haben wir den Versuch unternommen, eine Interpretationshypothese über Parameter, welche die Diskussion über Beziehungen zwischen kultureller, nationaler und republikanischer Identität in die Debatte mit einbrachte, aufzustellen. In Lateinamerika, oder – zumindest – in Argentinien, reicht es nicht aus, das Nationale vom Republikanischen zu unterscheiden, als würde das erste notwendigerweise das Kulturelle mit sich bringen. Es ist wahrscheinlich, dass in der Bildung der modernen nationalen (und nordischen) Staaten diese Unterscheidung ausreicht, um aktuelle Probleme zu stellen und demokratische Traditionen ausreichend zu definieren. In den lateinamerikanischen Ländern, die sich national getrennt von den Kulturen organisieren, tragen die demokratischen Traditionen die gesamte Brisanz dieser Trennung.

Die öffentliche Bildung ist ein gutes Beispiel, da sich in Argentinien die Möglichkeit der nationalen Organisation und Diskussion öffentlicher Politiken ergab. Jedoch ließ sie auch zu, dass die realen Spannungen zwischen Kultur (Volk) und Nation (Staat) mit aller Macht auftauchten. In der Realität ist die „Nation“ keine kulturelle Matrix, in Wirklichkeit ist sie eine schwache Verhandlung zwischen mindestens zwei Kulturen: der Barbarei und der Zivilisation, um Sarmientos Unterscheidung nochmals aufzugreifen. Die „Republik“ spielte in diesem Sinne die Rolle der formalen Legitmierung verschiedener wechselnder Hegemonien, bzw. die Rolle des „Sündenbockes“, die eine Diskussion der wahren Probleme verhindert, indem sie mit mehr oder weniger magischen Lösungen täuschte.

Heute erscheint es uns zentral, diese Debatten von Grund auf zu eröffnen und von der demokratischen Utopie aus zu verstehen suchen, wo sich die wahrhaften demokratischen Traditionen befinden.

Das subtile Werk des hegemonialen Neoliberalismus kann in meinem Land einen Erfolg verzeichnen. Er hat es beispielsweise geschafft, dass sich der Diskurs gegen die Korruption und Straffreiheit in Begriffen wie „genug von Politikern“ und „genug von Richtern“ universalisiert. Diesen Diskurs als „demokratische Tradition“ zu verstehen, beinhaltet einen Widerspruch in den Begriffen selbst. Mir scheint, wenn wir an der in irgendeiner Art in

den demokratischen Traditionen verankerten öffentlichen Bildung festhalten, können wir vielleicht verstehen, dass der Diskurs in Wirklichkeit meint: genug von korrupten Politikern und der Straffreiheit in der Gerichtsverwaltung, wobei uns nichts weiter bleibt, als den Kern der Frage zu vertiefen: genug von dieser Doppelmitteilung; die Globalisierung ist in diesem Modell ausschließend, und dieser ungerechte Ausschluss benötigt im Weltgeschehen die Legitimierung seiner Gewalt mit demokratischen Worten, Gesten und Militäraufgebot.
Der Einsatz der öffentlichen Bildung für die demokratische Tradition ist in meinem Land, wie ich mit Nachdruck betonen möchte, der Einsatz für ein kritisches Denken gegenüber einem einzigen Denken, und für eine gerechte Anerkennung gegenüber der Ausschlusspolitik des Neoliberalismus. Die große Herausforderung liegt in der Artikulation der nationalen Organisation mit kulturellen Praktiken, wofür die einzige Norm, die wir haben, die Utopie der Demokratie als mögliche und gerechte Konvivenz auf diesem Planeten ist.

(Übersetzt aus dem Spanischen von Petra Vogler)

Enrique Dussel

Permanenter Kriegszustand und kritische Vernunft

§1. Geopolitische Betrachtungen nach 1989

Seit dem „Sturz der Sowjetunion“ erlebt die gesamte Menschheit eine geopolitische Erfahrung, deren strategische, theoretische und ethische Bedeutung die Philosophen bislang nicht begriffen zu haben scheinen. Im strenggenommenen Sinn befindet sich die Erdkugel, unser kleiner Planet Erde, zum ersten Mal in der Weltgeschichte, und zudem zum ersten Mal, seit die Gattung Mensch die aufrechte Form vor vielen Millionen Jahren übernommen hat, unter einer einzigen Militärmacht. Ihre Hegemonie ist weder kultureller noch politischer Natur, aber sie genießt, (auch wenn ihre Macht im Bereich der Wirtschaft proportional dazu abfällt), seit 1989 im militärischen Bereich eine unbestrittene Vormachtstellung, welche sich in drei Kriegen der Dritten Welt bereits manifestiert hat – auch Osteuropa wurde bereits „verdritteweltlicht“. Seit diesem Datum zeigen die Vereinigten Staaten die deutliche Intention, die beinahe periphere sozialistische Welt der alten Sowjetunion in ihre eigene kapitalistische Peripherie umzuformen.

Der militaristische Intellektuelle Samuel Huntington könnte uns glauben machen, es handele sich bei dem Krieg in Afghanistan (und die Folge, die er in Israel für unschuldige Palästinenser hatte), den wir täglich verblüfft und bekümmert verfolgen, um den Schock der Kulturen als eine Wiederherstellung der Weltordnung[1]; obwohl es sich in der Realität um eine einfachere und eindeutigere Sache handelt, findet sich dieser Sinn versteckt wieder in einem äußerst offensichtlichen Wirrwarr von Argumenten und Behauptungen. Henry Kissinger lehrte, die Weltpolitik lasse sich nicht von „guten Absichten“, sondern von der Verteidigung der „eigenen Interessen“ inspirieren. Man trichtert uns allerorts ein, es handele sich um einen „Kreuzzug gegen den Terrorismus“, als wäre der Geheimdienst nicht der

[1] Ich sage “militaristisch“, weil zu seinen Schlussfolgerungen die Notwendigkeit des Erhalts einer technologischen und militärischen Überlegenheit des Westens gehört (vgl. Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen, Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München, Wien 1996, S.291 ff.).

Lehrer des Terrorismus in Afrika, wie beispielsweise in Angola oder in Mozambique. Seit 1954 wird dieser in Lateinamerika, seit dem Staatsstreich gegen Jacobo Arbenz, gefördert, unter anderem durch die Invasion in der kubanischen Schweinebucht, durch die „Contras“, d.h. die Terroristen gegen das demokratische Sandinistenregime in Nicaragua, die den Tyrannen Somoza, ausgebildet in den Militärschulen des Nordens, absetzten, und durch den aktuellen „Krieg in Kolumbien“. Des weiteren wären die Situationen im Mittleren Osten, seit dem Sturz Nassers im Jahr 1954, und in Asien, seit dem Schlag gegen Sukarno im selben Jahr, bis heute zu nennen. Als wären die heute in Afghanistan verfolgten Terroristen nicht die disziplinierten „Zauberlehrlinge“ derselben Schule, d.h., Schüler, die diese Geheimdienste“ von einer Partei an die nächste weitergeben, wie es in Norwegen und Panama oder die bewaffneten Truppen der islamistischen Fundamentalisten mit der alten UdSSR in Afghanistan hielten, um diese danach, als sie nicht mehr „unseren Interessen“ nützten, zu verfolgen, sie einzusperren oder zu zerstören wie Terroristen. „Terrorist“ ist, nach der heute gültigen Definition, wer gegen „unsere Interessen“ verstößt. Die Terroristen von heute „irren“ sich demzufolge, weil sie nicht wissen, dass sich „unsere Interessen“ geändert haben, und sie bleiben zudem dabei „unsere Lehren“ gegen unsere „Feinde“ von gestern beizubehalten, oder, was noch schlimmer ist, sie streben danach, sich selbst vor ihren neuen „Feinden“, ihren gestrigen Lehrmeistern des Terrorismus, bloßzustellen.

Während der letzten drei Kriege gab es einen Aufstieg. Das Imperium war, während des Kalten Krieges – so genannt von den Waffenherstellern, nicht von den Völkern Vietnam, Mozambique, Nicaragua oder Afghanistan, welche diese gegen ihre Brüder einsetzen mussten - , ein Bollwerk internationalen Rechts seit Gründung der UNO und anderen Organismen, um sich der UdSSR entgegenzustellen. Seit 1989 ist diese Art der Politikführung nun nicht mehr notwendig. Peter Spiro[2] zeigt auf, in welcher Art und Weise sich die Vereinigten Staaten tatsächlich aus allen internationalen Organismen zurückziehen und sich ihnen sogar entgegenstellen (sie bezahlten keinen Beitrag an die UNO, unterstützen kein internationaler Strafgerichtshof (ICC), unterschrieben nicht das Protokoll von Kioto, beenden nicht die

[2] Vgl. Peter Spiro, „The New Sovereignists. American Exceptionalism and Its False Prophets”, in *Foreign Affairs*, 6 (2000) 9-15. Bradley und Goldsmith schreiben in *Harvard Law Review* (1997), dass “nicht nur die Vereinigten Staaten die Macht haben internationale Regimes zurückzuweisen, in vielen Fällen aber die föderale Regierung die konstitutionelle Pflicht hat sie zurückzuweisen“ (zitiert nach Spiro, S. 13).

Redefinierung der Absichten der Weltbank und des internationalen Währungsfonds; des weiteren stellen sie sich einer effektiven internationalen Friedenstruppe der UNO entgegen, verabschieden weder das Gesetz des Meeresabkommens, noch jenes der biologischen Diversität, etc.).
Selbst der philantrope Millionär George Soros[3] betont die Notwendigkeit der Verfassung internationaler Institutionen, um einen dauerhaften Frieden zu errichten und die zukünftige globale Finanzkrise, die er ankündigt, zu vermeiden; in den heutigen Machteliten der Vereinigten Staaten sieht er jedoch den Hauptfeind solcher Maßnahmen und globalpolitischen Institutionen. Soros bezeichnet die Doktrin der isolierten nordamerikanischen Gruppen als neuen „Marktfundamentalismus“ (market fundamentalism)[4], welcher zur Ausrüstung G.W. Bushs gehört. Er schlägt als Gegensatz zur aktuellen politischen Außenpolitik, eine „Allianz demokratischer Staaten“ der ganzen Welt vor. Ich muss bemerken, dass paradoxerweise Soros Werk um vieles interessanter, fortschrittlicher und realistischer ist als die postmoderne Vision Hardt-Negris.[5]
Tatsächlich können wir feststellen, betrachten wir, wenn auch nur oberflächlich, die letzten drei Konflikte unter Waffeneinsatz, dass es eine wachsende Isolierungstendenz bzw. einen Zuwachs an Handelsautonomie des Landes im Norden gibt. Im Golfkrieg operierte man mit der Unterstützung der UNO, der NATO, der arabischen Länder und vieler der Dritten Welt. Im Kosovokrieg zählte man nur auf die NATO. Im Afghanistankrieg entschied und operierte man selbst. Es gab keine Notwendigkeit einer wirksamen Zusammenarbeit außerhalb der nordamerikanischen Armee (Blairs Intervention, englische und deutsche Soldaten hinzuzuziehen etc., hatte lediglich symbolischen Charakter). Man kann folglich erneut die Hypothese Spiros von einer Politik der „new sovereignists“ und des „Marktfundamentalismus“ bestätigen.
Aber was war letztendlich das strategische Ziel dieser drei Kriege? Immer dasselbe: die globale Expansion der Militärpräsenz – als Garantie der Expansion des Weltmarktes unter besonderer Bezugnahme auf die Energie-

---

[3] Vgl. George Soros, *Open Society. Reforming Global Capitalism*, New York 2000, S. 330 ff.
[4] „Es kann ein Schock sein zu sagen, dass die Vereinigten Staaten das größte Hindernis bei der Errichtung eines gesetzlichen Regelung internationaler Angelegenheiten geworden sind“ (*Op.cit.*, S. 333).
[5] Michael Hardt-Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.) 2000, wo das “Imperium” sich verflüchtigt, der Staat sich anarchisiert, und der “Weltbürger” ohne politisch-strategische Vermittlungen bleibt.

hauptquelle: das Petroleum - . Der Golfkrieg erlaubte den Vereinigten Staaten, Saudiarabien, der „Heiligen Erde“ des Islam, und Kuwait, das Erdölzentrum des Mittleren Ostens, ihre Präsenz aufzuerlegen. Der Kosovokrieg, dessen Ausbruch nicht vom Erdöl bestimmt war, verwies das postsowjetische Russland auf den zweiten Platz, das seinen slawischen, serbischen und orthodoxen Alliierten bereits nicht mehr helfen konnte, manipulierte Europa nach Belieben der NATO-Interessen. Im Afghanistankrieg errichtete die hegemoniale Macht Militärbasen in Nordafghanistan; wie auch immer sich die neue Regierung und ihre Orientierung gestalten mag, wird sie dem Pentagon für die Zerstörung der Taliban Dank schulden; d.h., sie wird von ihm abhängig sein und man wird ihm erlauben, das Erdgas und –öl ihrer Nachbarn über ihr Territorium zu transportieren, ebenso wie man anderen möglichen Diensten in der Zukunft zustimmen wird. Zudem wird man Militärbasen in den alten islamischen Sowjetrepubliken des Südens errichten, und findet sich also nun als „Nachbar“ Chinas, Russlands und Indiens, den drei asiatischen Mächten schlechthin, wieder.
Diese militärische Weltpolitik manifestiert sich nicht nur in einem eingeschränkten „Machtwillen“ und in der Ablehnung einer Hegemonie (noch weniger mit einem Europa, das sich geopolitisch von George W. Bushs Gruppe entfernt), sondern vor allem auch eine politische Rationalität für den Philosophen, die ethisch analysiert werden kann, und den interpretativen Horizont der politischen Philosophie zu Beginn des XXI Jahrhunderts bestimmt – Philosophie, die einen Anspruch hat „das Reale“ und nicht nur archäologische Teile zu denken.

§ 2. „Kriegszustand“ und die „tautologische Vernunft“ des Imperiums

Die angelsächsische Welt, deren Hegemonie mit dem englischen Imperium beginnt, verdankt ihre Entstehung vor allem, wie allgemein bekannt ist, der Piraterie. Francis Drake und viele andere, zählen in den Jahren von 1585 bis 1603 eine Gesamtzahl von 183 Booten, auf die sie 74 größere Angriffe ausübten. Die Ausbeutung des Zuckers auf Barbados bietet eine Gelegenheit den Sklavenhandel – zunächst mit 50 Individuen - [6] zu beginnen.
John Selden rechtfertigt in seinem Werk *Mare Clausum* (veröffentlicht im Jahr 1653) den Handel mit der Kolonialwelt. Jeremy Taylor behauptet in

[6] Vgl. Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800*, London 1999; S. 235 ff.

seiner Arbeit *Ductor Dubitandium* (veröffentlicht in London im Jahr 1660), es wäre ein Naturrecht und im Alten Testament verankert, die neuen unentdeckten Länder besetzen zu dürfen; um das eigene Leben zu retten, könne man einen, zwanzig oder hundert andere töten, oder diese versklaven, um sich selbst zufrieden zu stellen[7]. John Vaughan oder Thomas Hobbes argumentierten in derselben Art und Weise.

Nach der „Glorious Revolution" bleibt die traditionelle Vision des liberalen Denkens in der Position eines John Locke (1632-1704)[8], dem ersten unter Seinesgleichen[9]. Wir erwähnen ihn hier, weil er ein offenes Kapitel darstellt, das sich auf die eine oder andere Weise bis zur Gegenwart nicht schließen lässt; philosophisch-politische Argumente, die sich mit Lockes Thema einer darlegenden „Logik", vor allem im Bereich der Weltpolitik und in internationalen Foren[10] befassen, reichen bis in unsere Zeit hinein. Es handelt sich um eine besondere Anwendung der „Logik der Totalität"[11], aber unter einer tautologisch exemplarischen Kohärenz, die den Sklavenhandel und die Sklaverei als Institution, innerhalb des Geistes der englischen Revolution im Jahre 1688 zu rechtfertigen erlaubt. Ein Geschäft *(business)*, in welches Locke einige seiner privaten Einkünfte, aber auch die koloniale Welt, mit Aufkommen derselben Argumente, miteinbezogen hatte. Im zweiten der *Two Treaties on Civil Government*, erschienen im Jahr 1690, beschäftigt man sich häufig mit diesen Themen. Der anglikanischen Kirche und der absolutistischen Monarchie der Partei *tory* entgegengesetzt, sprach er in einer säkularisierten und aggressiven Art die neue bürgerliche Position der *whigs* an. Der Sklavenhandel war ein Geschäft auf seinem Hö-

---

[7] Vgl. *Op.cit.*, S. 249.

[8] Vgl. Franz H. Hinkelammert, „La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", in: Herrera Flores (Hrsg.), *El vuelo del Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao 2000, S. 79-113.

[9] Hegel z.B. wiederholt die Locksche Argumentation, als die externe Beziehung zwischen den Staaten (gegen die Meinung Kants) zurückkehrt in den „Naturzustand", der die einzige mögliche Relation darstellt: „Der Krieg...hat die höhere Bedeutung (...) Daß die Völker, die Souveränität nach innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von anderen unterjocht werden..." (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 324 1971, *Werke*, Frankfurt 1971, Bd. 7, S. 492-493).

[10] Beim Treffen der Vereinten Nationen über den Rassismus am 7. September 2001 in Südafrika, akzeptierte die Europäische Union nicht ohne Schwierigkeiten die Sklaverei als ein Verbrechen gegen die Menschheit anzuerkennen. Die Vereinigten Staaten und Israel zogen sich von dem Treffen unter Protest zurück.

[11] Vgl. Mein Werk, *Hacia una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, Bde.1-2.

hepunkt, ebenso wie die Errichtung von Kolonien in Amerika, wo England mit Portugal, Spanien und mit Holland im Wettbewerb stand.
Alles beginnt mit einer universalen Erklärung der Gleichheit:

> „ Es (der Naturzustand) ist darüber hinaus ein *Zustand der Gleichheit* (...), da niemand mehr besitzt als ein anderer (...); (...) die ohne Unterschied zum Genuss derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen(...)“.[12]

Angesichts dieser Erklärung hätte man erwarten können, dass sowohl die Sklaverei, als auch die koloniale Ordnung, unmöglich wären. Dies ist jedoch nicht der Fall. Wie regelt es Locke für sich selbst, die Sklaverei und die Kolonialwelt zu rechtfertigen? Seine Argumentation geht von der Erhaltung des eigenen Lebens und das der anderen[13] im „Naturzustand“ aus, woraus man folgert, das Recht, diejenigen zu bestrafen, die das Naturgesetz nicht erfüllen, könne nicht verweigert werden; daher wäre „ein jeder berechtigt, die Übertreter dieses Gesetzes in einem Maße zu bestrafen, wie es notwendig ist, um eine erneute Verletzung zu verhindern; (...) um somit den Unschuldigen zu schützen und den Übertreter in Schranken zu halten“[14].
Für den Fall, dass der Ausbeuter das Gesetz nicht erfüllt, „erklärt der Missetäter, nach einer anderen Vorschrift als der der *Vernunft* und der allgemeinen Gleichheit zu leben (...). Er wird eine Gefahr für die Menschheit (...)“[15].
Die offensichtliche Frage wäre: Wer und wie kann das Verbrechen des Schuldigen bestimmt werden? Wie wählt man einen Richter, der die Aufgabe hat, „die Menschheit im allgemeinen zu schützen“?[16] Die Antwort Lockes, der annahm, wir lebten in einem „Naturzustand“, erscheint einfach und klar: „*Jeder* ist berechtigt, den Missetäter zu bestrafen“[17]. Da er sich dem Naturgesetz[18] widersetzt habe, bleibe der Schuldige ohne Rechte, schon deshalb, weil „ er die Vernunft nicht inne habe“. Aber um den

---

[12] John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Walter Euchner (Hrsg.), Frankfurt a./M. 1989, § 4, S. 201, 202.
[13] *Ibid*., § 6; S. 203.
[14] *Ibid*., § 7, S. 203, 204.
[15] *Ibid*., § 8; S. 204.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] Nochmals: Wer richtet, wenn sich jemand dem Naturgesetz widersetzt hat? Locke würde antworten: „Jeder“.

Schuldigen anzugreifen, ist es notwendig, vom reinen „Naturzustand“ zum „Kriegszustand“ überzugehen, die sich für Hobbes simultan ergaben.
Dahingegen ist für Locke der *Naturzustand* nicht gleichbedeutend mit dem *Kriegszustand.* Man tritt in den „Kriegszustand“ ein, wenn sich jemand dem Naturgesetz widersetzt oder uns ohne gerechtfertigtes Motiv hasst:

> „Man darf einen Menschen, der einem den Krieg erklärt[19] oder der eine Feindseligkeit gegen seine Existenz gezeigt hat, aus demselben Grund töten, aus dem man einen Wolf oder einen Löwen tötet. Denn solche Menschen sind nicht durch das gemeinsame Gesetz der Vernunft gebunden und kennen keine anderen Regeln als die der rohen Kraft und Gewalt. Sie dürfen deshalb wie Raubtiere behandelt werden (...)“[20]. Wenn es also jemand *versucht*, mich *zum Sklaven zu machen*, versetzt er sich dadurch mir gegenüber in einen Kriegszustand (...) Diese *Freiheit* bedeutet die Grundlage alles übrigen“.[21]

Im „Kriegszustand“ regiert schon nicht mehr der „Naturzustand“, aber ebenso wenig der „zivile oder politische Zustand“. Er dient gerade dazu, den Naturzustand zu überwinden und den Kriegszustand zu vermeiden, um ein legitimes Urteil über das Recht erhalten zu können und damit die „zivile oder politische Gesellschaft“ (der „Zivilzustand“) entstehen kann. Aber ein ziviles oder politisches Recht hat nur eine innerstaatliche Autorität. Die Beziehungen zwischen Staaten, zwischen Nationen hingegen, treten ein in den „Kriegszustand“, weil ihnen „ein gemeinsamer, mit Autorität ausgestatteter Richter (...) fehlt“[22], und ich, wie Locke meint, in diesem Fall der einzige Richter innerhalb meines eigenen Bewusstseins wäre[23]. So wie die Sklaverei und die Kolonialbeziehungen in ihrem externen Bezug auf die Vereinigten Staaten bzw. wie England und die afrikanischen oder amerikanischen Gemeinschaften, gibt es keine politische supranationale Autorität, um den Konflikt aufzuklären; es regiert nur der Kriegszustand, wenn eine Nation eine andere beleidigt oder diese sich herausgefordert fühlt einen „gerechten Krieg“ zu beginnen. Nach Carl Schmitt ist der „Kriegszustand“ dennoch ein „Ausnahmezustand“, in welchem der Andere, die Würde der

---

[19] Man darf nicht vergessen, dass diese Pronomen wie „wir“ und „ich“, die im Text gebraucht werden, das Subjekt sind, das über den Schuldigen richtet, das sich die Verteidigung des Menschengeschlechts anmaßt, das jedoch historisch und tatsächlich das liberale triumphierende Bürgertum in England war.
[20] *Ibid.*, § 16; S. 210.
[21] *Ibid.*, § 17; S. 210.
[22] *Ibid.*, § 19; S. 212.
[23] Vgl. *ibid.*, § 20; S. 212.

Alterität, vernichtet wird. Diese Negation aller Rechte des Anderen, die, wie wir sehen werden, nochmals bestätigt wird in dem Konzept der „despotischen Macht“, bleibt in Lockes Argumentation tautologisch, obwohl er sie wie eine Annahme erscheinen lassen wollte.

Levinas hat dieses tautologische, totalitäre Argument, das Fundament der Moderne und der Konzeption der Menschenrechte *ad extra* bei den Liberalen der Vereinigten Staaten seit der Zeit der Verfassung bis zum „Afghanistankrieg“[24] auch deutlich gesehen, als er in dem Vorwort von *Totalité et Infinit* schreibt, der *Kriegszustand*[25] hebe die Moral auf, indem er z.B. den Institutionen und den ewigen Pflichten ihre Ewigkeit entziehe und seitdem die bedingungslosen Imperative im Provisorium untersage.[26]

In der Ethik Levinas – *und in der Befreiungsethik* – kann der Andere nie seine Rechte oder seine Würde verlieren; niemals wird er Objekt einer „despotischen Macht“ sein, wie Locke annimmt. Das heißt, eine Gemeinschaft und zwar „jede“, habe – nach Locke - vor Gott dieses natürliche Recht inne darüber urteilen, ob der Afrikaner, der Indio oder der Mexikaner, die dieses Naturrecht abgelehnt, ungerechterweise die Waffen erhoben

---

[24] Die Vereinigten Staaten zeigen in ihrer Außenpolitik eine hermeneutische Doktrin, in welcher die Menschenrechte in ihrer Definition die Vereinigten Staaten als das „Recht“, als letzte Instanz, sehen, die erklärt, was in diesem Fall Verteidigung oder Angriff auf ein Menschenrecht ist oder nicht. Es versteht sich von selbst, dass wir uns dann in Relation mit den Staaten, im besten Falle im „Naturzustand“ befinden. Vgl. hierzu auch John Rawls, *The Law of peoples*, Cambridge 1999. Rawls hütet sich sehr wohl davor zwischen “law of People” und “law of State” zu unterscheiden. Die „States“ fordern ein internationales Recht y den Beginn der Verkündung eines „International State“, oder zumindest Gesetze und internationale Institutionen, die erlauben werden aus dem „Naturzustand“ in die Beziehungen unter den Staaten zu gelangen. Rawls findet den vernünftigen Zustand (des Krieges) ermunternd, in den sein eigenes Land (die Vereinigten Staaten) weiterhin das Urteilssubjekt bleibt, das Gericht, das aus einem „decent people“ besteht oder nicht (S. 63). Es handelt sich um eine völlig tautologische Arbeit: die Gemeinde der liberalen Nordamerikaner ist die „letzte Instanz“ aller politischen Urteile, eingeschlossen des Wissens, wann sich die Bedingungen eines „gerechten Krieges“ (S. 89 ff.) ergeben. So führt Lockes Argumentation Schritt für Schritt weiter.

[25] Man muss anmerken, dass Levinas nicht von „Krieg“ spricht, sondern strikt von „Kriegszustand“, der, wie wir sehen werden, der „permanente Zustand“ außerhalb der Vereinigten Staaten seit ihrer Emanzipation ist. Die Eroberung des „wilden Westens“, Mexikos, des Pazifiks und der Karibik, bis zu ihrer aktuellen mundialen Hegemonie, war ein *permanenter*, nie unterbrochener, „Kriegszustand“ außerhalb – während man innerhalb beansprucht, der Führer des demokratischen „Zivilzustandes“ zu sein. Wir werden sehen, dass dieser Widerspruch in *the long run* unhaltbar ist.

[26] Vgl. Emmanuel Levinas, Totalité et Infinit. Essai sur l`Extériorité, La Haye 1968, S. ix.

habe, oder „mich einfach hassen“, zu Beginn jenes „Urteils“ unmittelbar all ihre besagten Rechte verlieren und zu Feinden bestimmt werden (der inimicus und nicht der hostis bei Schmitt), denen gegenüber man einen „gerechten Krieg“ erklären darf. Wird der Feind besiegt – und heute hängt alles von der Militärtechnologie ab, ein reiner Effekt der „instrumentalen Vernunft“ – wird er „rechtmäßig“ als Sklave oder kolonialer Untertan definiert. Analysieren wir Schritt für Schritt den argumentativen Prozess im Kapitel IV „Von der Sklaverei“ und im Kapitel XVI „Von der Eroberung“, unter anderen Paragraphen bezüglich dieses Themas.

Locke weiß, dass England seine Reichtümer den Piraten verdankt. Daher beginnt er diesen die Autorität zu entziehen, wobei er von einer höheren Voraussetzung oder einem universalen Prinzip ausgeht, als er behauptet:

> „...wenn sie nicht etwa annehmen wollen, Räuber und Piraten hätten ein Herrscherrecht über jeden, zu dessen Überwältigung sie stark genug sind (...), dass der Sieger in einem ungerechten Krieg mit seinem Sieg keinerlei Rechtsanspruch auf die Unterwerfung und den Gehorsam der Besiegten haben“.[27]

Würde diese Erklärung für alle akzeptabel gemacht, könnte die Möglichkeit eines „gerechten Krieges“ in Betracht gezogen werden. Wenden wir uns zunächst dem Fall der Sklaverei zu. Diese fährt mit ihrem Argument fort, indem sie ein anderes universales Prinzip erläutert, welches sich abzugrenzen sucht, um die Sklaverei zu rechtfertigen. Seine argumentative Strategie ist demnach, dasjenige positiv zu erläutern, was er als Ausnahme zu leugnen versucht. So ist Locke der Auffassung, der Mensch, der keine Macht über sein eigenes Leben habe, dürfe sich nicht durch einen Vertrag oder durch seine eigene Entscheidung zum Sklaven eines anderen machen lassen; wer nicht über die Macht verfüge, sein eigenes Leben zu beenden, dürfe einer anderen Person nicht die Macht geben, dies zu tun.[28]

Jedoch unmittelbar stellt sich eine Ausnahme der Regel vor, die von dem Gefangenen eines „gerechten Krieges“ ausgeht. Hierzu meint Locke, dass ohne Zweifel jemand, der aus eigener Schuld[29] und durch einen würdigen

---

[27] Locke, 1989, § 176; S. 311-312.

[28] Vgl. *ibid.*, § 23; S. 214.

[29] Es ist interessant, dass für Ginés de Sepúlveda der Indigene, der gegen den spanischen Eroberer (in eigener Verteidigung für Bartolomé de Las Casas) kämpft, die „Schuld“ an der Zurückweisung des Zivilisiertseins hat. Kant schließt diese *„verschuldete Unmündigkeit“* in seiner Definition der Aufklärung mit ein (hierzu auch E. Dussel, *The Invention of the Americas. The Eclipse of „the Other“ and the Myth of Modernity*, New York 1995, Kap. 1). Das Opfer wird zunächst zum Schuldigen, nach der Art und

Akt des Todesschmerzes[30] *das Recht auf sein eigenes Leben*[31] verloren habe, auf jemanden treffen könne, der über dieses Leben[32] verfüge, für eine bestimmte Zeit verzögere, und sich dessen entledige, wenn er ihn in seiner[33] Macht habe, *indem er sich seiner zu seiner eigenen Bequemlichkeit bediene*, und damit kein Vorurteil verursache. Wenn man einmal glaubt, die Strapazen der Sklaverei wiegten schwerer als der Wert des Lebens, könne er für sich den Tod, den er wünscht[34], wählen, solange er sich nicht weigere, dem Willen seines Herrn zu gehorchen.[35]
Und er folgert:

Weise, dass der Verbrecher sich von seinem Opfer getötet beurteilt (die Frage umgestellt). Der Mörder klagt sein Opfer an, ihn ermordet zu haben. Eine andere Sicht: Locke, der englische Unterdrücker, klagt den afrikanischen Sklaven an, von ihm die Aufgabe, ihn zu versklaven, verlangt zu haben, und daher verlangt er nun Entschädigungen der Ausgaben, welche sein Opfer ihn gezwungen hat, aufzubringen.

[30] Locke müsste prüfen, ob die armen unschuldigen Bauern der Bantu, gefangengenommen wie Tiere und verkauft wie „Ware“, dieses besagte Leid verdient haben. Bartolomé de Las Casas sah diese Fragen mit größter rationaler und logischer Klarheit.

[31] Nach Lockes eigener Argumentation kann niemand „das Recht auf sein Leben verlieren“, weil niemand „dieses“ Recht hat: Wie könnte man ein „Recht auf Leben“ haben, wenn das Leben die Voraussetzung und das Fundament aller Rechte ist? Um „Recht auf Leben“ zu haben, müsste man ein Subjekt mit älterem Recht auf das Leben sein, was absurd ist. Wenn man weder „Recht“ noch „Macht“ über das eigene Leben hat, kann man noch weniger verlieren, was man niemals besaß. Lockes Intelligenz in diesem Fall macht den Anschein, als bliebe seine unmäßige Leidenschaft verdunkelt in dem Wunsch sein eigenes *business* zu rechtfertigen, und jenes seiner Heimat: den Sklavenhandel.

[32] Dies setzt eine Theorie eines „gerechten Krieges“ und des „Kriegszustandes“ voraus, in welchem der Sieger jetzt das „Recht auf das Leben des anderen“ hätte. Wenn nicht einmal das lebende menschliche Subjekt Recht auf sein eigenes Leben hat, dann noch weniger ein Dritter. Keiner hat ein „Recht auf das andere Leben“, oder er müsste es versuchen. Locke, um es nochmals zu betonen, behauptet ein Absurdum als reine tautologische, totalitäre und dem liberalen Dogma konträre Tradition: „Die Freiheit ist die Basis von allem“ (Vgl. *ibid*., § 17; S. 210.).

[33] Hier verfällt Locke bereits in einen Zynismus, der jenen von Ginés de Sepúlveda übertrifft. An erster Stelle, bezeichnet man eine menschliche Person als „in seiner Macht haben“ – die Versachlichung der Alterität, die eine Welle ethischer Erniedrigung des englischen Philosophen zeigt – und an zweiter Stelle in der Art, in der er im Text äußert (und in anderen, die ich zitieren werde), was man mit dieser „Sache“, die man „hat“ machen könnte (ihn nicht nur als Arbeits- oder Sexualobjekt gebrauchen, sondern ihn auch foltern und sogar töten nach Belieben). Woher nahm sich unser Autor diese absolute ethische Entlassung des Anderen?

[34] Locke erreicht hier einen unglaublichen Sadismus, indem er den Sklaven barmherzig mit dem Selbstmord vertröstet. Vor einem so brutalen, bestialischen Urteil, bleibt der Leser stumm, verblüfft, ruhig,...

[35] *Ibid.*

„Der vollkommene Zustand der Sklaverei ist nichts anderes als der fortgesetzte Kriegszustand zwischen einem rechtmäßigen Eroberer und einem Gefangenem“.[36]

Auf dieselbe Weise argumentiert man für die Möglichkeit einer kolonialen Weltordnung oder gegen den amerikanischen Indigenen. Hier bedient man sich der allgemeinen Behauptung, um ein „gutes Gewissen“ zu schaffen: „Gott gab die Welt den Menschen gemeinsam“[37]. Und nun die Ausnahme:

„Und dennoch lassen sich immer noch große Bodenflächen finden, die brach liegen (weil sich die Bewohner nicht der Übereinkunft der übrigen Menschheit über den Gebrauch ihres gemeinsamen Geldes angeschlossen haben) (hierzu: der liberale englische Bürger)“.[38]

„...wenn mehr Land vorhanden ist, als die Bewohner in Besitz genommen haben und nutzen[39], und wo daher jeder die Freiheit hat, das Brachland in Gebrauch zu nehmen.“[40]

Die Besetzung dieser Länder verletzt demnach niemanden Rechts, schon deshalb, da sie leer, unbewirtschaftet, schlecht genutzt waren. Natürlich ist das Kriterium der guten Besetzung und Nutzung der Länder von Locke (okzidental, merkantil kapitalistisch, kolonialistisch, rassistisch, machistisch, etc.).

Gibt es jedoch kein menschliches Urteil, weil es sich um eine Beziehung zwischen Staaten und nicht um einen Internationalen Staat handelt, darf sich jener, welcher den Himmel anruft, sicher sein, das Recht auf seiner Seite zu haben[41], obwohl es trotzdem und unvermeidlich selbst sein letztes empirisches Urteil ist:

„Nehmen wir aber an, was selten vorkommt, dass sich Sieger und Besiegte niemals unter denselben Gesetzen und derselben Freiheit zu einem einzigen Volk vereinigen, so wollen wir weiter sehen, welche Macht ein rechtmäßiger Eroberer über die Unterworfenen hat. Ich behaupte, dass es eine *rein despotische* Macht ist[42]. Er hat eine abso-

---

[36] *Ibid.*, § 24; S. 214.

[37] *Ibid.*, § 34; S. 220. Nun wird er noch ausführlicher sagen: „Obwohl Regierungen ursprünglich nicht anders entstehen (...), und Staaten allein auf der Zustimmung des Volkes gegründet werden können (...)“ (*Ibid.*, § 175; S. 1311).

[38] *Ibid.*, § 45; S. 228.

[39] Als wären alle Völker Landwirte.

[40] *Ibid.*, § 184; S. 318.

[41] Vgl. *ibid.*; S. 313..

[42] Er schreibt weiter vorne: „ Verfolgt der Eroberer eine gerechte Sache, so hat er ein despotisches Recht über die Person aller, (...) die an ihm teilgenommen haben, und auch

> lute Gewalt über das Leben derer, die es in einem ungerechten Krieg verwirkten, nicht aber über das Leben und Vermögen derjenigen, die nicht an dem krieg beteiligt waren, und auch nicht einmal über das Vermögen derjenigen, die tatsächlich in ihn verwickelt waren".[43]

Und wie man dem Eroberer „für die Lasten des Krieges"[44] Entschädigung leisten muss, wird man die Güter der Eroberten „als Erstattung der Kriegsausgaben" in Besitz nehmen.

Gehen wir nochmals zu dem Argument zurück, können wir verstehen, dass sich eine tautologische Schlussfolgerung ergeben hat, die zudem gegen alle Kritik immun ist. Derselbe Akteur definiert, wer der Feind ist, und gibt der „Gerechtigkeit" seines Krieges gegen den genannten Feind recht. Tatsächlich hat man die Macht des Stärkeren ausgeübt, nämlich die des technisch besser Ausgestatteten in der militärischen Kunst und Strategie. In Wirklichkeit wurde die Modernität immer den AmerIndios und den Afrikanern (seit dem XVI Jahrhundert), in letzter Instanz mit Waffengewalt, einfach übergestülpt. Dieser illegitimen Tat muss ein moralischer „Anschein" gegeben werden. Locke versucht daher, diese „Gründe" in der Tradition zu finden.

In der Tat inspiriert ihn Aristoteles, der zwischen „despotischer Gewalt" (despoteia) und „politischer Gewalt" unterscheidet[45]. Er appliziert so die bekannte Unterscheidung von der Macht im „Naturzustand" oder im „politischen Zustand" und der Macht im „Kriegszustand", und invertiert die Tatsachen (die Afrikaner und die amerikanischen Indigenen sind bereits die ungerecht Angeklagten und man stellt sie als Angreifer dar).

Wiederholen wir sein Argument:

> „*Despotische Macht* ist eine absolute und willkürliche Gewalt, die ein Mensch über einen anderen hat, sein Leben zu nehmen, wann immer es ihm gefällt"[46] (...). Denn da er (der Angreifer) sich von der

---

ein Recht, sich für seinen Schaden und seine Kosten aus ihrer Arbeit und ihrem Vermögen zu entschädigen (...)" (*Ibid.*, § 196; S. 323).

[43] *Ibid.*, § 178; S. 314.

[44] *Ibid.*, § 182; S. 316.

[45] Vgl. Aristoteles, Pol., 1, 2, 1255 b 16-17. Vermutlich hat Locke diese Unterscheidung selbst gelesen.

[46] Dies soll vielmehr sagen, dass die besagte „despotische Macht" nicht zu rechtfertigen ist, noch weniger in einem Zustand der Natürlichkeit (nicht einmal ein Tier kann jene Definition erfüllen oder jene Spezies hätte sich sofort unterschieden), aus ethischer, ethnografischer oder historischer Sicht, und beschreibt so einfach nur einen tyrannischen, irrationalen und totalitären, autodestruktiven Willen.

> Vernunft abgekehrt hat, die von Gott[47] verliehen wurde, damit sie den Menschen untereinander als Richtschnur diene und ihr gemeinsames Band sei, das Menschengeschlecht zu einer einzigen Gemeinschaft und Gesellschaft zu vereinigen, da er weiter auf den Weg des Friedens verzichtet hat, den die Vernunft uns lehrt, und die Gewalt des Krieges gebraucht, um einem anderen seine ungerechten Absichten aufzuzwingen, wozu er kein Recht hat, und da er letztlich von seiner eigenen Art zu derjenigen eines Tieres herabsinkt, weil er genau wie die Tiere die rohe Gewalt zu seiner Rechtsgrundlage erhebt[48] (...). So sind Gefangene aus einem *rechtmäßigen und gerechten Kriege*, und nur sie, einer despotischen Gewalt unterworfen (...); sie ist vielmehr der fortgesetzte Kriegszustand".[49] „Die Gewalt, die ein Eroberer über diejenigen erlangt, die er in einem *gerechten Krieg* überwindet, ist eine völlig despotische Gewalt".[50]

Für Locke, wie auch im Fall der Beziehungen zwischen Staaten, kehrt man nicht einfach zum „Naturzustand" zurück (wie bei Hobbes oder später bei Hegel), sondern man willigt ein in einen *permanenten* „Kriegszustand". Und, wie wir bereits bei Levinas zitierten: „Der *Kriegszustand* hebt die Moral auf". Die Sklaverei und der Kolonialismus sind für die Moral unzurechtfertigende Taten, aber man kann ihre Legitimität in einer anderen Logik prüfen, in jener des „Kriegszustandes", der „totalitären Logik" der Moderne, deren selbstbezügliches Argument ‚immun gegenüber jeder Diskussion, zusammengefasst ungefähr das folgende ist:

---

[47] Man fragt sich, was dazu führt, an dieser Stelle „Gott" in dieser zynischen Expression zu verwenden. Es scheint, man wollte in der Göttlichkeit eine Chance suchen, dieses totalitäre Pseudo-Argument auszudrücken.

[48] Da der „Feind" die festgelegte Regel nicht erfüllt hat, bleibt er also „außerhalb des Gesetzes", und da er die „pazifistischen Ressourcen" nicht anerkannt hat, wendet man auf ihn die gewaltvollsten Ressourcen an. Obwohl der arme afrikanische Bauer außerhalb des Gesetzes und nicht pazifistisch gewesen wäre (was falsch ist, da er sich niemals außerhalb seiner „Gewohnheiten" befunden und niemals einen Europäer angegriffen hat), würde er daher folglich nicht seine Rechte verlieren, die er als menschliche Person innehat, zudem könnte man ihn nicht behandeln wie eine „Bestie", die man umbringen kann, weil es gerade „gefällt" (wie einem Sadisten).

[49] *Ibid.*, § 172; S. 309-310.

[50] *Ibid.*, § 180; S. 314-315. Locke rechtfertigt ebenso die Eroberung Amerikas, da „die Gewalt, die ein Eroberer über diejenigen erlangt, die er in einem *gerechten Krieg* überwindet, eine völlig despotische Gewalt ist" (*Ibid.*, § 180; S. 314-315). Man kann schlussfolgern, dass der afrikanische Sklave, der amerikanische Indio und die Kolonialwelt in ihrem Recht in der politischen Philosophie des Gründers des liberalen Denkens, negiert und ignoriert werden

1. Im *Naturzustand* sind alle gleich und frei.
2. Erfüllt jemand das Naturrecht nicht, verwandelt er sich in ein „außerhalb des Gesetzes“ Stehendes, in den „Feind“, der durch die Gefährdung der Gemeinschaft ebenso gut tot sein könnte wie die Raubtiere. Man spricht ihm weder Gleichheit noch Freiheit zu. Man agiert demzufolge im Bereich des *Kriegszustandes*.
3. Das autoritäre Gericht existiert nur im zivilen oder politischen Zustand. In der Beziehung zwischen den Staaten, mehr noch in Anbetracht der Kolonialwelt als Objekt der Eroberung, gibt es keine höchste Autorität, weil es keinen Weltstaat gibt. Wir befinden uns ebenso im *Kriegszustand*.
4. Wenn irgendein Staat urteilt, ein anderer habe ihn angegriffen oder ungerecht behandelt, oder er diesen einfach nur hasst, verurteilt er diesen Staat oder diese Nation als Angreifer, und definiert ihn daher als den Feind außerhalb des Gesetzes und des Rechts, welchem man einen *gerechten Krieg* erklären könne. Nur Gott kann die Falschheit diese praktischen Urteils richten.
5. Der Sieger (offensichtlich der Stärkere oder der besser Bewaffnete), kann also den Besiegten versklaven, ihn als Sklaven oder als eroberte Kolonie darstellen, da man nun das Recht hat, demjenigen, welcher außerhalb des Rechts steht, die *despotische Macht* als gerechte und legitime Macht auferlegen kann.

Wie zu beobachten ist, stellt diese Argumentation eine völlige Inversion dessen dar, was sich in der Realität ereignet, und ist in seinem ethischen und politischen Sinn zudem ausgesprochen tautologisch und selbstbeziehend. Erstens, weil man den unschuldigen afrikanischen Bauern, den indigen Amerikaner oder die koloniale Gemeinschaft als gewalttätige Angreifer definiert hat (Inversion der empirischen Fakten).
Zweitens, weil sich das „Gericht“ (Punkt 4 der Argumentation), obwohl es keine Autorität oder politische Macht besitzt, in einem unvermeidbaren *Kriegszustand* befindet, um nicht in der Situation der Mitglieder eines nicht existenten Weltstaates zu sein. Wenn aus diesem „Zustand“ ein Gewinner hervorgeht, der nur Gott als Richter hat, besitzt dieser über die Besiegten auf legitime Weise eine despotische Macht. Aus diesen Gründen kann jeder Staat jeden beliebig anderen als „außerhalb des Rechts“ beurteilen, und das lediglich deshalb, weil er seine bestimmte „kulturelle“ oder ethnozentrische Interpretation des Naturgesetzes oder dessen, was Gott (der unsrige) als Regel begründet hat, nicht erfüllt. Es handelt sich um eine radikale, selbst-

bezogene Tautologie, ohne auch nur ein objektives Kriterium oder eine Beziehung zu einer ausreichend intersubjektiven Empirie. Es ist das rein Subjektive, Willkürliche, Intrakulturelle, Dogmatische und Totalitäre. Dieses Argument äußert dennoch dieselbe Rationalität der versklavten und kolonialen „modernen Vernunft".

Diese Art der Argumentation begründete (offensichtlich) das Verhalten der europäischen Metropolen gegenüber der kolonialen Welt und gegenüber der Sklaverei der Moderne bis zur Gegenwart. Es handelt sich um einen radikalen Ausschluss der Würde der Alterität, der Rechte des versklavten Afrikaners, des indigenen Amerikaners und der kolonialen Welt auf eine eigene Identität, und entgegen aller universaler Vernunft, auf eine nicht ausschließlich ethnozentrische und eurozentrische.

Wenn wir in den Tageszeitungen lesen und im Fernsehen sehen, dass Staatssekretär General Colin Powell ankündigt, man müsse den Krieg gegen die „Terroristen" fortführen, obwohl er nur dazu diene – trotz der Weigerung Europas, Russlands und Chinas, einen Krieg gegen den Irak oder den Iran fortzusetzen, wiederholt sich doch erneut Lockes Argument: im „Kriegszustand" behauptet sich der hegemoniale Staat als Richter, um darüber zu entscheiden, wer sein Feind (in diesem Fall die „Terroristen"[51]) ist, und nahm in letzter Referenz Gott selbst als Zeugen seines eigenen Urteils[52].

*§ 3. Die „Doppelmoral" oder politischer Zynismus: Demokratie **ad intra** und Despotismus **ad extra***

Die metropolen Mächte übten während der gesamten Moderne, sowie gegenüber der postkolonialen Welt bis zur Gegenwart, eine „Doppelmoral" aus. Gegenüber dem Inneren (*ad intra*) schlugen sie ein „demokratisches Prinzip" als symmetrische Partizipation der Betroffenen im Prozess der Institutionenbildung vor, welche eine legitime Vorgehensweise organisierte,

[51] Zuvor waren es die „Macht der Mitte" (seit der Krise in den 30er Jahren), danach die „Kommunisten" (in den Zeiten des „Kalten Krieges"), aber zuletzt fehlte es an einem glaubwürdigen, konsistenten und den Anforderungen genügenden „Feind". Die alten „subversiven Kommunisten" machten den „Terroristen" Platz.

[52] Verständlich, dass „Gott" sein Urteil beim „Letzten Gericht" bekannt geben wird, und das besagte Urteil für die Geopolitiker des Pentagon genügend Zeit lassen wird, die empirischen Kriege der Geschichte zu gewinnen – jene, welche sie interessieren - . C. Schmitt andererseits, kann kein anderes Kriterium aufweisen, um mit seinem Feind abzurechnen. Er ist ebenso tautologisch wie Locke.

wobei diese so genannte Partizipation jedoch unter Ausschluss der Sklaven, der Indios und der kolonialen Völker und vieler anderer während der Kolonialzeit vonstatten ging. Im Anschluss daran konnten die postkolonialen Völker niemals Zugang zu einer realen populären Souveränität gewinnen, stattdessen setzte man den Druck, die Unterwerfung oder den politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, religiösen und militärischen Ausschluss fort.
Das große Land des Nordens, unter der Regierung der Gruppe um George W. Bush, stellt heute den letzten Ausdruck dieses *permanenten* „Kriegszustandes" dar, und bildet so den argumentativen Horizont, um allen übrigen Ländern oder Staaten das Recht auf internationale Gleichheit zu verweigern. Diese Gruppe des hegemonialen Staates leugnet die Existenz jeglicher internationaler supra-nationaler Ordnung, die ihre allgegenwärtige (durch ihre Schiffe auf allen Ozeanen), allmächtige (durch die Zerstörungsmacht ihrer Luftwaffe) und allwissende (durch ihre Spionagesatelliten und ihre Geheimdienste), militärische Hegemonie einschränken könnte.
Unverhoffterweise zeigt sich meine philosophische Argumentation gegenüber der Diskursethik vor einigen Jahren heute als verständlicher denn je.[53] Die „zynische Vernunft", wie ich in einer anderen Arbeit sagte, ist die Vernunft desjenigen, der die Macht hat und nicht dazu bereit ist, diese zu teilen. Daher akzeptiert er keine Argumente, *steigt* weder in Debatten noch Diskussionen *ein*, die seine Macht in Frage stellen könnten. Im Gegenteil, er versucht ein Argument zu entwickeln, welches ihn davor schützt in jegliche Argumentation, die vom Eigenen entfernt ist, *einzusteigen*. Dieses tautologische und ethnozentrische Argument ist bestrebt seinen („scheinbaren") demokratischen Anspruch (*ad intra*) zu begründen, und seine despotische Politik (*ad extra*) zu verbergen. Lockes Art des zuvor genannten Arguments, erlaubt eine adäquate Anwendung dieses „Scheins" einer rationalen Begründung, indem es nichts als eine tautologische, autoimmunisierende Pseudoargumentation ist, die den Einstieg in eine rationale Diskussion mit anderen Staaten oder Völkern verbietet. Wenn einer von ihnen das Gegenteil behauptet, kann ihn der hegemoniale Staat zum Feind, zum „Terroristen", erklären, da er sich bereits durch die eigene Schuld in den Raum außerhalb des Gesetzes und den von Gott gegebenen Geboten begeben hat (offensichtlich der eigenen Gesetze und des eigenen Gottes). Von vornherein als menschenrechtlos deklariert, wie die afghanischen Gefangenen in

[53] Vgl.: E. Dussel, „Vom Skeptiker zum Zyniker", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, S. 55-65.

Guantánamo[54], sind die Kriege gegen sie, sei es jener im Irak, im Kosovo oder in Afghanistan, „gerechte Kriege“. Das Argument ist tautologisch, und ich sage tautologisch, weil das Subjekt der Handlung der einzige Richter ist, der über die Vernunft, die sich ihm bietet, um die eigene Handlung zu begründen, urteilt: der Kreis schließt sich in der reinen Identität einer autistischen, schizoiden, dogmatischen, fundamentalistischen und totalitären Subjektivität. Das Imperium definiert, wer ein Terrorist ist, und erklärt in deduktiver und hermeneutischer Art und Weise zu Beginn seiner Definition, wer im konkreten Fall zu den Terroristen zählt. Ohne einen anderen menschlichen Richter zu haben, der seine Entscheidung entwerten könnte, mangelt es an intersubjektiven, objektiven, exterioren, internationalen Kriterien, die einen Anschein von Gerechtigkeit in seiner Entscheidung geben könnten. Dieses tautologische Urteil autorisiert „legitimerweise“ (für den eigenen Richter und den heroischen militärischen Exekutor des Urteils), die völlige Zerstörung des „Terroristen“. Man ist bei der totalen Irrationalität angekommen. Die totalisierte Totalität erschafft das Urteil auf seinem eigenen Fundament. Der Andere ist als anderer vernichtet worden.

Daher kann man nun verstehen, dass man von der Annahme einer „zynischen Vernunft“ ausgeht. Die „zynische Vernunft“ gebraucht ständig ein tautologisches Pseudoargument: es ist die Vernunft, die sich jener, welcher die Macht inne hat, selbst gibt; aus diesem Grund ist es unnötig, jemals in eine authentische Diskussion (der „diskursiven Vernunft“) „einzutreten“, weil diese seit Beginn nicht dazu bereit ist, sich von einer anderen Macht beurteilen zu lassen. Die Entscheidung, die Macht nicht zu teilen und diese allseits und despotisch auf die gesamte Menschheit anzuwenden, verbietet, in jegliche Diskussion mit einem „Gehalt“ an Wahrheit und Gültigkeit

[54] Würde man sie als „Kriegsgefangene“ anerkennen, müsste man sie an die internationalen Konventionen, wie jener von Genf, anpassen. Aber um zu leugnen, dass sie Gefangene „des Krieges“ sind, müsste man begründen, dass es noch keinen Krieg in Afghanistan gegeben hat, weil man keinen Krieg mit den Taliban, diesen einfachen Terroristen und somit „Rechtlosen“, erklärt hat, die man also wie Wölfe oder gefährliche Löwen töten darf. Dennoch wäre in diesem Fall die Aggression gegen Afghanistan ein „terroristischer“ Akt, da man einen anderen Staat ohne die Erfüllung der Bedingungen für eine derartige Attacke im Rahmen eines internationalen ethischen Kriteriums angriff. Es ereignete sich, dass die Vereinigten Staaten, die sich in einem *permanenten Kriegszustand* befinden, nicht verstehen wollen, dass sie „Lockes Argument“ benutzen, dass aber dieses Argument, welches tautologisch, irrational und unmoralisch ist, und sich nicht in der „Öffentlichkeit“ äußern kann, nur unter „Freunden“ derselben „Mafia“ oder einer „Gaunerbande“; in einem „wir“, unter denen die tautologischen Argumente als wahrhaftige ohne weitere logische Forderungen akzeptiert werden.

„einzutreten“[55]. Das Imperium benötigt keinen „Wahrheitsgehalt“, *„es besitzt“ die Wahrheit*, und es fordert lediglich seine Anerkennung – es ist das Pseudoargument, welches den „heiligen Krieg“[56] rechtfertigt, eine andere Bezeichnung des „gerechten Krieges“ John Lockes -. Ein gewisser „Marktfundamentalismus“ – wie es G. Soros formulierte, steht als ursprüngliche ethische Einstellung dahinter.

Obwohl man hinsichtlich des eigenen Volkes (*ad intra*) erklärt, eine „demokratische“ Macht zu sein, verhindert dennoch der Zynismus gegenüber dem Anderen, der Alterität, der übrigen Menschheit (*ad extra*), eine ehrliche und ernsthafte Ausübung des demokratischen Prinzips mit normativem Sinn. Wie kann man nach ethischen Gesichtspunkten die Anerkennung menschlicher Gleichheit allen Mitgliedern der eigenen politischen Gemeinschaft zugestehen, während man eben dieser Gruppe das Recht zuspricht, die übrige Menschheit als „unmenschlich“ zu verurteilen? Wie kann ein *Demokrat*, der die Demokratie nicht als ein rein ethnozentrisches politisches Vorgehen versteht, sondern in demselben Moment als normative Forderung, *despotisch* mit den Anderen, den Schwachen, den Besiegten und den Postkolonialen etc. sein? Jener, welcher teilnahmslos den Tod anderer hinnimmt, begeht Selbstmord, da er sich in der „Sinnlosigkeit“ einer unmoralischen Ordnung verliert.

Die „Doppelmoral“ der transnationalen Firmen, welche die normativen Forderungen *ad intra* im eigenen metropolen Staat erfüllen, welche jedoch *ad extra* bestechen, täuschen, rauben und außerordentliche Gewinne erzielen, endet dadurch, dass sie die gesamte normative Struktur zersetzt. Dies war der Fall des transnationalen Konzerns Enron, der mit seiner Doppelbuchhaltung und Finanzpolitik zuerst fremde Staaten betrog und zuletzt den eigenen „Heimatstaat“ (heute hegt man den Verdacht, diese Gewohnheit hätte sich generalisiert, beachtet man weitere zweifelhafte Beispiele wie die Fälle der IBM, Coca-Cola, der City-Bank, die bereits mit „Geldwäsche“ im Drogenhandel in Verbindung gebracht werden, etc.).

---

[55] Vgl. E. Dussel, 1998, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid; man beachte die Unterscheidung zwischen “Wahrheitsgehalt” und “Gültigkeitsgehalt” (Kap. 1-3).

[56] Wir lesen in der Zeitung, dass John Ashcroft, welcher von Bush zum Prokuristen ernannt worden war, „er habe diese Woche darum gebeten, zum *heiligen Krieg* im Namen der Verteidigung der Zivilisation gegen den Terrorismus auszurufen“ (Vgl. *La Jornada* (México), vom 24.02.02, S. 31,). Bush, der zu Beginn des Krieges gegen Afghanistan von einem „Kreuzzug“ (Christen gegen Muslime) gesprochen hatte, nahm auf seiner Japanreise (im Februar diesen Jahres) nochmals Bezug auf den Begriff „Kreuzzug“.

§ 4. „Materielle Vernunft“ und „kritische Vernunft“: eine konsensuelle Verantwortung der Opfergemeinschaft

„Lockes Argument“ und der „zynischen Vernunft“ muss man entgegenstellen, dass es sich a) nicht nur um eine materielle und kritische *Argumentation* handelt, (die notwendig ist, da sie das Fundament des *kritischen Konsens der Unterdrückten* bildet), welche sich mit der Unmöglichkeit der hegemonialen Macht ein entgegengesetztes Argument zu akzeptieren, konfrontiert (und daher nicht in die Diskussion „eintreten“ dürfe, weil sie lediglich die Macht *besitze*, die genannte Diskussion gegen die Schwachen zu vermeiden), sondern auch b) um eine *politische Organisation* der materiellen und kritischen Macht der Unterdrückten, der Ausgeschlossenen und jener, die in ihrer Körperlichkeit all die negativen Auswirkungen der tautologischen Entscheidungen des Argument Lockes erfahren. *Diese neuen Sozialbewegungen* wurden u.a. sichtbar bei Vereinigungen von Gruppen, wie es u.a. bei letzteren Bekundungen der Fall war (z.B. Seattle, Cancún, Genf, Barcelona, etc.), und besonders bei dem II Forum in Porto Alegre. An diesem letzten Ereignis nahmen etwa sechzig Tausend Menschen teil, darunter gemäßigte und militante Intellektuelle, die in dem Zeitraum von Ende Februar bis Anfang März 2002, zusammenlebten. Man bezeugte die Tatsache, dass die „Ausgeschlossenen“ unter sich Gemeinschaften bildeten, Argumente aufwarfen, miteinander kommunizierten und gemeinsame Erfahrungen machten, und die so erlauben, langsam die „Moral“ der Macht der Imperiums und der Lockeschen Pseudoargumentation einzureißen. Es ist nicht das Recht des Herrschenden über den Anderen, sein Opfer, zu „richten“. Um die Rechte der Opfer darzulegen, ist es die Aufgabe der konsensuellen und kritischen Gemeinschaft, die Macht des despotisch Herrschenden, von welcher Locke spricht, zu beurteilen. Es sind die afrikanischen Sklaven, die eroberten Indios, die kolonialen und postkolonialen Gemeinschaften, die Feministen, die Antirassisten, die Arbeiter, die Bauern und viele andere, die zeigen müssen, dass sogenannte „gerechte Kriege“ in Wirklichkeit zu den ungerechtesten und perversesten Kriegen in der Weltgeschichte zählten. Die dreizehn Millionen versklavten Afrikaner und die fünfzehn Millionen getöteten Indigenen während der Konquista und Kolonialisierung, beschreiben zwei unvorstellbare Genozide des modernen Europas, welche „Lockes Argument“ unsichtbar macht. Die Versklavten, Eroberten und Kolonialisierten waren nicht menschlich; sie waren Bestien, wilde Tiere; heute

sind sie „Terroristen“.[57] Für die wechselnden Imperien kamen keine Menschen ums Leben; es starben „Dinge“, denen man ihre vorherige Menschlichkeit durch „Lockes Argument“ entzogen hat.

Kommen wir zum philosophischen Grundproblem[58]. Der strategischen Vernunft des Zynikers, der sich auf seine Macht stützt, um ein tautologisches Pseudoargument („Lockes Argument“) zu äußern, kann man keine rein diskursive Vernunft gegenüberstellen, da der Zyniker nicht in die besagte Diskussion „eintritt“. Die Philosophie der Befreiung weiß im Gegenzug dieser Situation strategisch und theoretisch zu begegnen, eröffnet jedoch andere Fronten.

An erster Stelle zeigt die Tautologie, dass das angestrebte selbstbezogene Argument schützt. An zweiter Stelle antwortet sie auf die hegemoniale Macht mit der antihegemonialen Gegenmacht der Neuen Sozialbewegungen (z.B. Feminismus, Antirassismus, kulturelle und politische Befreiung, Ökologismus, Senioren- und Jugendbewegung, etc.), deren „Netze“ sich weltweit beim II Forum von Porto Alegre verstärkten. An dritter Stelle richtet sich die antiskeptische Grundlage (der Skepsis der hegemonialen Vernunft, komplizenhaftes Subprodukt der Herrschaft, wie in dem Fall eines Richard Rorty oder anderen Beispielen der postmodernen Bewegung), im Allgemeinen nicht an eine reine Vernunftbehauptung, sondern an die Bereitschaft, den genannten Gemeinschaften der Befreiung im Rahmen der Neuen Sozialbewegungen rationale Argumente zu geben, um schließlich die „kritische Vernunft“ zu legitimieren: a) sowohl für seine Inhalte (die *kritische* praktisch-materielle Vernunft, die nicht nur die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens in einer Gemeinschaft mit Universalitätsgehalt, sondern auch die Entwicklung von der Behauptung ihrer Opfer aus rechtfertigt[59]), b) als auch für ihren Wert (die diskursive *kritische*

---

[57] Es ist offensichtlich, dass es schon immer Terroristen gegeben hat. Das zu kritisierende Moment ist, dass man keine internationalen Gerichtshöfe, wie z.B. den Sicherheitsrat, akzeptiert, der in eine Definition ihres Konzeptes eingreifen könnte. Die Resolutionen des besagten Rates der Vereinten Nationen wird weder von den Vereinigten Staaten noch von Israel akzeptiert. So werden wir uns bewusst, dass „tausend Versammlungen, Diskussionen und Übereinkünfte“ nur wenig gelten, widersetzen sie sich dem „Machtwillen“ des Imperiums.

[58] Vgl. Enrique Dussel, „Vom Skeptiker zum Zyniker“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a.a.O.*, S. 55 ff.

[59] Vgl. Enrique Dussel, *Prinzip Befreiung*, Aachen 2000, Kap. 1 (S. 15 ff.), Kap. 4 (S. 85 ff.). Was ich an dieser Stelle nicht klar geäußert habe, sind folgende Fragen. Erstens, der Zyniker „tritt nicht ein“ in eine ehrliche Diskussion, nicht nur, weil er die Macht besitzt, sondern auch, weil er ein Argument, „Lockes Argument“ inne hat. Zweitens

Vernunft, vom Konsens der Ausgeschlossenen aus gegen den hegemonialen Konsens, der auf eine selbstbezogene Art und Weise „Lockes Argument“ äußert)[60] und c) für ihre *kritische* Durchführbarkeit (die Praxis der Befreiung selbst, die eine Bewusstwerdung und die Organisation der „negierten“ Opfer in ihrem Anderssein durch die hegemoniale Macht annimmt)[61].

Daher, sollte es richtig sein, dass jedes demokratische Regime „Grenzen errichten“[62] muss, und es somit unvermeidbare Ausschlüsse gibt – zumindest gilt dies für Bürger anderer Staaten, als welche sie bekannt sind –. Was wir betonen möchten, ist, dass einige politische Philosophien der Vereinigten Staaten und Europas den Unterschied zwischen a) der Situation des „Rechtsstaates“ im „Zentrum“ des aktuellen Weltsystems (die „Gruppe der Sieben“, wobei sechs von ihnen auf der Halbkugel der hegemonialen Supermacht liegen), und b) der politischen Situation der peripheren postkolonialen Staaten (in Afrika, Asien und Lateinamerika), als „außerhalb des Rechts“, und über fünf Jahrhunderte der Kolonialwirtschaft auf das Elend beschränkt. Diese genannte Differenz ist ein negativer Effekt eines *permanenten* „Kriegszustandes“, der sich mit der Moderne, der Eroberung Amerikas im Jahr 1492 als koloniales System, dem Kapitalismus als ursprüngliche Anhäufung wertvoller amerikanischer Metalle und dem Sklavenhandel erschuf, eine Jahrhundert um Jahrhundert gewachsene Anhäufung, seit Ende des sogenannten Zweiten Weltkrieges (1945) und im Besonderen seit 1989, nie zuvor beobachtete Art den Reichtum zu vermehren. Die Völker und Staaten in der Peripherie leiden weiterhin an einer strukturellen Unmöglichkeit einen auch nur minimalen Grad an Autonomie zu erreichen, der notwendig wäre demokratische politische Systeme zu gründen – wodurch sich die Souveränität der Völker beweisen könnte - . In diesen postkolonialen Staaten von einem demokratischen System zu sprechen, würde

---

richtet sich die auf Wirkung bedachte Begründung nicht ausschließlich an eine generelle Rechtfertigung der zweideutigen Vernunft der dominanten Gruppen (wie in Karl-Otto Apels Fall), sondern versteht sich eher als einer Rechtfertigung einer konsensualen und materiellen kritischen Vernunft der ausgeschlossenen, dominierten und negierten Gemeinschaften. Der kritische Philosoph (der Befreiungsphilosoph) argumentiert zugunsten der empirischen Gruppen, welche die genannte Begründung für ihre strategisch befreiende, erneuernde und erschaffende Tätigkeit benötigt.

[60] *Ibid*., Kap. 2, 5.

[61] *Ibid*., Kap. 3, 6.

[62] Vgl. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford 2000; vgl. auch Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London 2000.

das Ende des Erleidens einer ständigen Verfolgung der zentralen Mächte vorschlagen, welche permanent die ausgebeuteten Ökonomien in einem solchen Maß bedrücken, dass die armen Völker ihrer Verzweiflung letztendlich auf eine Weise Ausdruck verleihen, wie es die Klassen des unteren Bürgertums (man spricht nicht von Marginalen) in Argentinien bei den letzten Ereignissen zwischen dem 19. und 20. Dezember 2001 getan haben. Diese Tatsache verdeutlicht ein wachsendes „Unbehagen" unter den Völkern, welches auf eine notwendige Redefinition der Demokratie hinweist, um diese nicht ausschließlich in einer Vorgehensweise zu schreiben, die sich bereits schon nicht mehr (als ein reines Moment formaler Legitimität der Politik) halten lässt, wenn die Reproduktion des Lebens einer Bevölkerung selbst in Frage gestellt wird (das politisch ökologisch-wirtschaftliche Moment oder das materiale Moment des Lebens). Die hungrigen Massen schreien: „Brot und Arbeit"[63], als Verfassungsmoment der Politik und als Bedingung eines Konsens, der die formale Legitimität begründet. Es gibt keine Repräsentation oder Konsens ohne „*lebende* Bürger", und in der peripher-postkolonialen Welt ist dies auf k einerlei Weise garantiert. In Anbetracht des enormen Übertragungsgrades des Mehreinkommens aus den ausgebeuteten Ländern, fließt weiterhin zum „Zentrum" hin – ein Privileg, das die zentralen Länder, d.h. nicht nur die Vereinigten Staaten, sondern auch Europa, Japan und einige andere genießen - . Demokratie und eine

[63] In Zeiten der peripheren Diktaturen, die von der hegemonialen Macht errichtet wurden, wie z.B. der Fall der Diktatur Augusto Pinochets gegen die demokratische Regierung von Salvador Allende im Jahr 1973, ein Staatsstreich, beschlossen und ausgelöst durch Henry Kissinger vom Staatsministerium (wie in den Monaten Februar und März 2002 bereitete man auf dieselbe Art einen Staatsstreich gegen Hugo Chavez in Venezuela vor, um eine eigene Politik in der OPEC und hinsichtlich des Erdöls anzustreben), in Zeiten der Diktatur schrie man (ich wiederhole): „Brot, Friede und Arbeit". Heute schreit man nicht mehr „Friede", weil der „Schmutzige Krieg" des Militärs für das Imperium nicht mehr notwendig ist. Jedoch das Leben des unterdrückten und ausgeschlossenen Volkes schreit weiterhin im Hinblick auf den materiellen Aspekt der Politik: Essen und Arbeit (weil der Kapitalismus jegliche andere Art der Reproduktion des Lebens zerstört hat). Bei dem II Forum in Porto Alegre konnte man dennoch die Geburt einer „solidarischen Ökonomie" beobachten, die in Argentinien bereits bis zu zwei Millionen Mitglieder zählt. Die Bewegung zeigte sich schon vor Jahren in Luiz Razeto Migliaros Werk, *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago de Chile 1982; vgl. auch sein Werk, *Economía de Solidaridad y Mercado democrático*, Santiago de Chile 1985, Bd. 2, und 1988, Bd. 3.
Es handelt sich um die bloße Existenz einer Bevölkerung von Ausgeschlossenen und Marginalisierten, die vor ihrem Hungertod ein „Tauschsystem" mit eigener Währung

akzeptable Lebensreproduktion der Bürger sind zwei Aspekte des Gemeinwohls; es ist die rechte Äußerung des formalen Aspekts der diskursiven Legitimität und des materiellen Aspektes der reproduktiven Befriedigung des Lebens.

An letzter Stelle soll betont werden, dass „Lockes Argument“ verheimlichte, dass der metropole Staat die Negation des Lebens des Anderen, des Sklaven, des Indigenen, des peripheren Kolonialen, aller aktuell vom Markt Ausgeschlossenen, rechtfertigte. Der Zyniker behauptet die Negation des Lebens des Anderen ethisch rechtfertigen zu können; der Skeptiker will die Negation der Vernunft moralisch begründen; der Konservative sucht die Negation der Möglichkeit in der Utopie des Lebenswillens zu erklären, was den Anspruch eines kritisch anti-hegemonialen Konsens ein „besseres Leben“ (nicht nur ein „gutes Leben“) zu wünschen, zunichte macht. Drei Negationen, die aus der Politik eine antidemokratische Praxis machen, unter dem Schein *ad intra* die liberalen Anforderungen einer Demokratie zu erfüllen.

In Anbetracht der heutigen Situation, müssen wir, um zum Schluss zu kommen, festhalten, dass das utopische Projekt Kants, manifestiert in seinem Werk „über den ewigen Frieden“, gegenwärtig in der Ordnung der geopolitischen und militärischen Realität von dem Projekt eines „ewigen Krieges“ verdrängt wird. „Der Krieg ist nicht der Ursprung von allem“, wie bei Heraklit von Ephesos, sondern „der Kriegszustand ist das permanente Selbstsein von allem“. Es handelt sich um eine Ontologie des Todes!

(Aus dem Spanischen von Petra Vogler)

---

für eine Organisation der Produktion und des Konsums innerhalb eines örtlich abgeschlossenen Viertels erfunden haben. ¡ Die Welt der Ausgeschlossenen überlebt!

Franz J. Hinkelammert

Die Aushöhlung der Menschenrechte durch die gegenwärtige Globalisierung: Die Machtkrise der privaten Bürokratien

Wir können heute von einer Machtkrise der privaten Bürokratien sprechen. Dies bedeutet nicht, dass ihre Macht dabei ist, zusammenzubrechen. Die privaten Bürokratien haben weiterhin die Macht. Aber ihre Macht erreicht einen kritischen Punkt, der sich als Scheideweg erweist.
Um dies zu zeigen, analysieren wir im Folgenden die transnationalen Unternehmen als private Bürokratien. Sie stellen heute große bürokratische Apparate dar, die sowohl ihrer Größe als auch ihrem Vorgehen nach private Bürokratien darstellen, denen gegenüber die öffentlichen Bürokratien dabei sind, sich in eine Art Anhängsel zu verwandeln.
Die Großunternehmen haben sich bereits seit den 70er Jahren des XIX. Jahrhunderts in private Bürokratien verwandelt. Bereits bei Max Weber finden wir die Analyse dieser Unternehmen als private Bürokratien. Nach dem II. Weltkrieg allerdings gehen diese Großunternehmen, die von Anfang an Weltunternehmen sind, einen großen Umwandlungsprozeß durch. Sie werden jetzt erst zu Unternehmen einer weltweiten Produktion, die sich als private Bürokratien die öffentlichen Bürokratien unterordnen und die heute eine Schlüsselposition einnehmen, von der aus wir die gegenwärtige Weltsituation und die spezifische Situation Lateinamerikas verstehen können.

Die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß

Tatsächlich ist die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß ein neuer Unternehmenstyp. Sie taucht nach dem II. Weltkrieg auf, erhält aber seit den 70er Jahren ihre heutige Bedeutung.
Sie ist nicht die erste weltweite Unternehmung. Die vorherigen weltweiten Unternehmungen jedoch operieren in Kauf und Verkauf weltweit, während ihr Produktionsprozeß in bestimmten spezifischen Räumen konzentriert ist. Daher macht es Sinn, von made in England oder made in Germany zu sprechen.

Die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß hingegen entsteht auf der Basis einiger neuer technischer Erfindungen, die sie erst möglich machen:
1. Die Übermittlung von Nachrichten mit Lichtgeschwindigkeit zwischen allen Orten der Erde. Diese Nachrichtenübermittlung beginnt bereits im XIX. Jahrhundert mit der Telegraphie. Aber sie ist auf eine begrenzte Zahl von Orten beschränkt. Erst nach dem II. Weltkrieg wird diese Nachrichtenübermittlung unbegrenzt möglich und schließt jetzt auch die Übermittlung von Bildern und Photographien ein.

2. Mit der Erfindung der Computer werden die Kalkulationsmöglichkeiten ausserordentlich billig und gleichzeitig tendenziell unbegrenzt. Diese Möglichkeiten ergeben sich ebenfalls nach dem II. Weltkrieg, insbesondere seit den 70er Jahren.

3. Weltweit werden die Transportmöglichkeiten außerordentlich billig. Gleichzeitig erreichen sie höhere Geschwindigkeiten. Jeder Ort der Welt ist von jedem Ort der Welt aus in weniger als 24 Stunden zu erreichen. Dies gilt sowohl für den Transport von Personen als auch von Gütern.

Diese durchaus neuen Bedingungen machen das Entstehen von Unternehmungen mit weltweitem Produktionsprozeß möglich. Diese Unternehmung kann die Stufen des Produktionsprozesses über die ganze Welt verteilen und dennoch so koordiniert funktionieren wie vorher die Unternehmen, die ihren Produktionsprozeß in begrenzten Räumen durchführte. Die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß ist eine Unternehmung, deren Produktionsprozeß sich als ein arbeitsteiliges Netz darstellt, das weltweit seine Produktionsstufen koordiniert. Jede dieser Stufen kann an einen beliebigen Ort der Welt verschoben werden in Abhängigkeit von den Produktionskosten, die an diesen Orten entstehen. Die Endstufe des Produktionsprozesses ist daher häufig eine Stufe, in der bereits produzierte Teile zusammengesetzt werden.
Von den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an entwickeln sich diese Unternehmen mit weltweitem Produktionsprozeß sehr schnell. Es handelt sich um die sogenannten Transnationalen Unternehmen. Aber nicht nur große Unternehmen haben jetzt diesen Charakter, sondern ebenfalls sehr viele mittlere Unternehmen.

Wir haben bereits die Bedingungen erwähnt, die die Entstehung dieser Unternehmen mit weltweitem Produktionsprozeß ermöglichen: Schnelle Nachrichtenübermittlung, schnelle Kalkulationsmöglichkeiten und schnelle weltweite Transporte. Dies allerdings sind nur technische Voraussetzungen. Es ergeben sich aber ebenfalls institutionelle Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit diese Unternehmen möglich sind. Es sind die Bedingungen, die für den Ablauf und zur Gewinnmaximierung dieser Unternehmungen gegeben sein müssen. Daher entsteht ein Druck von Seiten des Kapitals, um diese institutionellen Bedingungen des Funktionierens dieser Unternehmen durchzusetzen.

Es handelt sich um die Bedingungen der Flexibilität der internationalen Märkte, die gegeben sein muß, damit die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß möglichst reibungslos funktionieren kann. Ihre Einführung verlangt eine weltweite Neustrukturierung in bezug auf den vorhergehenden Kapitalismus. Dieser Kapitalismus war interventionistisch und war mit einer interventionistischen Politik nationaler Staaten vereinbar. Die Logik der Unternehmen mit weltweitem Produktionsprozeß hingegen widerspricht radikal diesem Interventionismus der Wirtschaftspolitik nationaler Staaten: dem Schutz von Märkten durch Schutzzölle, der Vollbeschäftigungspolitik, der Planung der Entwicklung auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene, der Kontrolle der internationalen Finanzströme und der Devisen, der Abschottung von ganzen Wirtschaftsbereichen wie Energie, Eisenbahnen, Post, Erziehungssystem oder Gesundheitssystem gegenüber dem Markt, der Existenz öffentlicher Unternehmen, der Politik des Arbeitsschutzes und der Aktivität der Gewerkschaften usw.

Wollen wir eine Zusammenfassung aller dieser Flexibilitätsforderungen, die sich aus dem Innern des Funktionierens der Unternehmungen mit weltweitem Produktionsprozeß ergeben, so finden wir sie am besten in den strukturellen Anpassungen, wie sie seit Beginn der 80er Jahre der ganzen Welt aufgezwungen werden und vor allem vom Weltwährungsfonds formuliert werden. Sie sind einfach die andere Seite des Funktionierens und der Gewinnmaximierung der Unternehmungen mit weltweitem Produktionsprozeß. Die Förderung dieser Unternehmungen und die strukturellen Anpassungen sind zwei Seiten einer einzigen Münze. Daher entsteht das Programm der strukturellen Anpassungen zusammen mit den Unternehmungen mit weltweitem Produktionsprozeß. Sie geben dem Programm nur ein System und einen Namen.

Die Strategie der Machtübernahme durch die privaten Bürokratien: die strukturellen Anpassungen

Die strukturellen Anpassungen beziehen sich insbesondere auf 3 Elemente:
a. weitgehend unbegrenzte Öffnung für die Finanzkapital- die Devisen - und die Warenströme.
b. Umstrukturierung des Staates in Richtung auf den Polizei- und Militärstaat. Es setzt sich die Devise durch: Polizeistaat macht frei, Sozialstaat versklavt. Dem Staat werden seine Funktionen der Entwicklungspolitik und der Politik der wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur entzogen. Daraus folgt die Privatisierung des öffentlichen Eigentums, die zu einer neuen ursprünglichen Akkumulation geworden ist.
c. Die Flexibilisierung der Arbeitskraft, die Annullierung entscheidender Rechte, die aus dem Arbeitsvertrag fließen, der Kündigungsschutz für Frauen usw. Die sozialen Sicherheiten werden aufgelöst, die Gewerkschaften geschwächt und sogar aufgelöst.
Die Durchsetzung dieser Maßnahmen war in vielen Ländern Lateinamerikas vom Staatsterrorismus begleitet (Brasilien, Chile, Uruguay, Argentinien). Heute stellt der Staatsterrorismus weiterhin ein wichtiges Element der Globalisierungsstratergie vor allem in Kolumbien dar.
Die Durchsetzung der strukturellen Anpassungen geht Hand in Hand mit der Verbreitung der Ideologie der Wettbewerbsfähigkeit. Sie wird daher begründet als Politik der Beseitigung von Wettbewerbsverzerrungen oder Marktstörungen, oder von sogenannten “Interruptoren“ der Flüssigkeit (Mobilität) des Marktes. Die Wirtschaft wird als Wirtschaftskrieg geführt, in dem es darauf ankommt, Wettbewerbsvorteile zu erringen, die es ermöglichen, als Sieger in diesem Krieg zu bestehen. Das ist auch die Bedeutung der Diskussion um den “Standort Deutschland“. Der Wirtschaftswissenschaftler und insbesondere der Betriebswirtschaftler wird zum Militärberater in diesem Wirtschaftskrieg. Er hat nicht Theorie zu machen, sondern einen Krieg zu gewinnen. Die Theorie wird daher zynisch.
Für diesen Wirtschaftskrieg stellen die Maßnahmen der strukturellen Anpassung eine Art Säuberung des Schlachtfeldes dar. Das Interesse daran ist den Kämpfenden gemeinsam, damit sie sich dann auf diesem Kampfplatz gegenseitig anfallen können, ohne "verzerrt” zu werden.
Von dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt aus hat diese Beseitigung der Marktverzerrungen eine zentrale Bedeutung. Die reale Logik des Globalisierungsprozesses drückt sich am klarsten in diesen Termini der Besei-

tigung der Marktverzerrungen aus. Sie macht aus diesem überwältigenden Markt ein großes Räderwerk, das seiner eigenen Logik folgt und sie aufzwingt. Durch die Marktlogik hindurch reproduziert sich dieses Räderwerk, indem es sich in den Termini seines eigenen Funktionieren "vervollkommnet". Daher ist für die unsere gegenwärtige Spache der Begriff der Marktverzerrungen von zentraler Bedeutung. Das Räderwerk des Marktes erscheint als eine große Rechenmaschine, die immer vollkommener gemacht werden muß. Das was man Marktverzerrungen nennt, wird als Reibungsverlust innerhalb dieses Funktionierens angesehen. Denn eine Maschine sollte mit einem Minimum von Reibungsverlusten funktionieren. Reibungsverluste zu beseitigen, bedeutet ihre Wirksamkeit verbessern. Man verbessert sie, indem man die Verzerrungen beseitigt.

Die Unternehmung mit weltweitem Produktionsprozeß treibt dieses Projekt der strukturellen Anpassung voran und kann es durchsetzen, soweit es erreicht, daß die Staaten es übernehmen. Es handelt sich dabei nicht um das Projekt der Durchsetzung eines ideaalen Marktes. Das Projekt der strukturellen Anpassung ist unter diesem Gesichtspunkt weitgehend inkonsistent. Es handelt sich vielmehr un ein Projekt der Flexibilisierung der Märkte, in denen diese Unternehmungen tätig sind. Als solches ist das Projekt konsistent. Seine Verwirklichung kann daher betrieben werden als Kampf gegen die "Marktverzerrungen". Alles, was sich der Flexibilität dieser Märkte entgegensetzt, wird dabei als Verzerrung angesehen.

Auf diese Weiese bekommt das Projekt, das dann seit den 90er Jahren als Projekt der Globalisierung bezeichnet wird, seine Konsistenz. In dieser Sicht erscheinen dann die Staatsfunktionen der Entwicklungsplanung, der Garantie einer sozialen Infrastruktur und die Funktion eines öffentlichen und daher universal verfügbaren Erziehungssystems als Marktverzerrungen. Ebenso erscheinen jetzt die Maßnahmen zum Schutz der Umwelt und die der Sicherung des Lebensniveaus der Bevölkerung als Marktverzerrung. Ebenfalls werden die Märkte durch Gewerkschaften und überhaupt durch viele Volksorganisationen verzerrt. Der Staat als solcher allerdings erscheint nie als Marktverzerrung, sondern nur soweit, wie er Funktionen der Wirtschaftsentwicklung und soziale Funktionen übernimmt. Man spricht daher eher vom Abbau des Staates. Es handelt sich aber in Wirklichkeit um eine Umstrukturierung des Staates, als dessen wichtigste Funktion jetzt die Förderung des sogenannten Globalisierungsprojektes wird, das vom Staat aus einschließlich durch finanzielle Subventionen unterstützt wird. Es handelt sich um Subventionen für diese Unternehmungen in Grö-

ßenordnungen, die man vorher nicht gekannt hat und die den Namen “Incentives” bekommen. Auf diese Weise spricht man von einem “Minimalstaat”, obwohl es sich häufig um einen “Maximalstaat” handelt.
Daher erscheinen jetzt alle Formen des Staatsinterventionismus, wie man sie vorher kannte, als Marktverzerrungen. Es entsteht damit ein umstrukturierter Staat, der außerordentlich interventionistisch ist, was die sozialen Beziehungen und die Berziehungen zur natürlichen Umwelt anbetrifft. Um nicht in den Markt intervenieren zu müssen, liefert dieser Staat die menschlichen Beziehungen und die Natur dem Markt aus. Er tut dies im Namen der Privatisierung und der Flexibilisierung. Hierbei darf man nicht vergessen, daß die Privatisierung eine Politik der staatlichen Institutionen ist. Es sind die Staaten, die die Privatisierung betreiben. Privatpersonen oder private Einrichtungen können nicht die Gesellschaft privatisieren. Sie können nur von den staatlichen Institutionen die Privatisierung der Gesellschaft fordern.
Diese Politik der Privatisierung führt allerdings dazu, daß die transnationalen Unternehmen – Unternehmen mit weltweitem Produktionsprozeß – eine Macht bekommen, die über der Macht der Staaten steht. Aber es sind die Staaten, die sie in diese Machtposition bringen. Auf diese Weise werden die Menschenrechte als Rechte des konkreten, lebenden Menschen ausgehöhlt und schließlich beseitigt. Es sind die Unternehmen, die dies vorantreiben, aber es sind die Staaten, die den Unternehmen diese Macht übergeben.
Auf diese Weise übernehmen die privaten Bürokratien der Unternehmen mit weltweitem Produktionsprozeß eine absolute Macht, die die öffentlichen Bürokratien in ein Anhängsel zu verwandeln droht.

Die dynamische Stagnation

Als Ergebnis der strukturellen Anpassungen ergibt sich die fast völlige Unmöglichkeit der abhängigen Länder zu einer autokonzentrierten wirtschaftlichen Entwicklung. Sie können keine neuen Zentren fördern, da die Maßnahmen der strukturellen Anpassungen alle Politik in dieser Richtung ausschließen. Alle Entwicklungspolitik zugunsten lokaler, nationaler oder regionaler Entwicklung, jeder Schutz einschließlich des Zollschutzes, alle Devisenkontrolle und alle Förderung nationaler Unternehmungen in ihrem Wettbewerb mit ausländischen Unternehmen sind jetzt ausgeschlossen. Die Gesamtheit des modernen Sektors der Weltwirtschaft behält eine hohe in-

terne Dynamik, aber diese Dynamik ist nicht mehr expansiv in der Richtung auf die Erfassung neuer Regionen und in bezug auf die Beschäftigung. So ergibt sich eine dynamische Stagnation, die ebenfalls als "jobless growth" bezeichnet wird. Um den dynamischen, modernen Sektor der Wirtschaft herum ergeben sich die informellen und prekären Sektoren der Wirtschaft ohne jede Perspektive auf längere Sicht. Der moderne Sektor verwandel sich in Inseln eines Archipels innerhalb eines Meeres de Prekarietät. Soweit sich eine Erhöhung der Beschäftigung ergibt, erscheint sie in diesen Sektoren.
Hiervon ergeben sich Ausnahmen nur dort, wo die Länder sich nicht bedingungslos den strukturellen Anpassungen ausliefern, wie dies insbesondere in Ostasien einschließlich China und Indien geschah. Die Wirtschaft vieler dieser Länder (z.B. die sogenannten "Tigerstaaten") erreichten einen großen Dynamismus und konnten moderne Entwicklungszentren mit eigenen transnationalen, wettbewerbsfähigen Unternehmen durchsetzen. In der Asienkrise von 1997 jedoch wurden viele in ihnen in ihrer Fähigkeit zu einer autonomen Entwicklung paralysiert, was insbesondere für Südkorea gilt.

Die privaten Bürokratien übernehmen die Macht im Namen der Demokratie und der Menschenrechte

Die Globalisierungsstrategie, die mittels der strukturellen Anpassungen durchgesetzt wird, hat die Menschenrechte ausgelöscht, soweit sie Rechte des lebenden Menschen sind. Die strukturellen Anpassungen heben diese Menschenrechte auf - Rechte auf die Möglichkeit zu leben, auf Gesundheit, Erziehung, Wohnung, Ernährung - und machen es unmöglich, sie zurückzugewinnen. Sie wurden ersetzt durch die Absolutisierung der Rechte der privaten Bürokratien der Unternehmungen - Rechte des Privateigentums -, die jetzt die einzigen anerkannten Rechte sind.
Indem diese Rechte heute wieder im Globalisierungsprozeß als Schlüssel für die Menschenrechte angesehen werden, verwandeln sie sich in Rechte der großen privaten Bürokratien, die sich im Globalisierungssprozeß den öffentlichen Bürokratien aufgezwungen haben. Nach der Niederlage der öffentlichen Bürokratien übernahmen die privaten Bürokratien die Macht im Namen der Menschenrechte. Sie behaupten sogar, überhaupt keine Bürokratien zu sein und bieten sich als Garantie gegen jede Bürokratie im Namen der “Privatinitiative” an. Die öffentliche Bürokratie wurde zum

Förderer dieser Macht der privaten Bürokratien gemacht. Das Projekt MAI oder AMI (Multinationes Investitionsabkommen) versucht, diese faktische Situation in konstitutionelle Legalität zu verwandeln.
In dieser Stituation verschwindet der Staatsbürger als grundlegende Instanz politischer Entscheidungen. Nur eine öffentliche Bürokratie hat Staatsbürger, private Bürokratie haben Kunden. Kunden kann man in der ganzen Welt haben, aber Staatsbürger der Welt gibt es nicht, solange es keinen konstituierten Weltstaat gibt. Die gegenwärtige Form der Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung ist eine Folge der Tatsache, daß sich die privaten Bürokratien der öffentlichen Bürokratie aufgezwungen haben. Damit verliert die Staatsbürgerschaft ihre vorherige Bedeutung. Die Menschenrechte als spezifisch menschliche Rechte hingegen - die emanzipatorischen Menschenrechte - wurden in der Vergangenheit vom Staatsbürger her erklärt und in gewissem Maße auch durchgesetzt. Daher verlieren sie ihre Geltung.
Max Weber sah durchaus diese Verwandlung der privaten Unternehmung in private Bürokratie. Dennoch, von unserer heutigen Situation her gesehen, scheint seine Interpretation dieser Tatsache eher naiv zu sein. Er spricht von den “zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen” (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. S.836). Entsprechend seiner Zeit, sieht er hingegen die Gefahr ganz ausschließlich in der Totalisierung der öffentlichen Bürokratie. Er sagt über diejenigen, die einer solchen Bürokratie unterworfen seien:
“Unfreier jedoch sind sie, weil jeder Machtkampf gegen eine staatliche Bürokratie aussichtslos ist und weil keine prinzipiell gegen sie und ihre Macht interessierte Instanz angerufen werden kann, wie dies gegenüber der Marktwirtschaft möglich ist. Das wäre der ganze Unterschied. Die staatliche Bürokratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, allein. Die jetzt neben und, wenigstens der Möglichkeit nach, gegeneinander arbeitenden, sich also immerhin einigermaßen gegenseitig im Schach haltenden privaten und öffentlichen Bürokratien wären in eine einzige Hierarchie zusammengeschmolzen. Etwa wie in Ägypten im Altertum, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarerer Form." (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S.835)
Man kann verstehen, daß Weber in seiner Zeit diese Furcht hatte. Aber er hat sich ganz offenbar geirrt. Dort, wo die öffentliche Bürokratie sich den privaten Bürokratien aufzwingen konnte - wie dies im sowjetischen Sozialismus geschah - waren es gerade die Staatsbürger, die dieser Herrschaft

ein Ende setzten. Aber das, was Weber nicht einmal als Möglichkeit einfiel, geschieht heute mit uns. Die privaten Bürokratien zwingen sich den öffentlichen Bürokratien auf und verschlingen sie. Mit sehr viel mehr Recht können wir heute über die private Bürokratie das sagen, was Weber über die öffentlichen Bürokratien sagt. Nämlich, daß diese eine Situation heraufbeschwört “etwa wie in Ägypten im Altertum, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarerer Form." Es hat sich als unmöglich herausgestellt, von der öffentlichen Bürokratie aus eine Macht über die ganze Welt zu errichten, während gerade dies für die private Bürokratie möglich war.
Weber ist noch davon überzeugt, daß der Wettbewerb durch seine eigene Logik die private Bürokratie zu kontrollieren vermag, während eine Gefahr nur von der öffentlichen Bürokratie droht. Aus diesem Grund vermag er noch die Menschenrechte mit den Eigentumsrechten zu identifizieren. Heute hingegen kann kein Zweifel sein, daß ein unbeschränkter Wettbewerb gerade zur absoluten Herrschaft der privaten Bürokratien über die ganze Welt führt und die öffentliche Bürokratie geradezu zerstückelt.
Heute bestehen die Möglichkeiten nicht, wie sie Weber sah. Heute müssen Menschenrechte als spezifisch menschliche Rechte gefaßt werden und dies sind die Rechte eines Menschen als Naturwesen. Nur im Namen solcher Menschenrechte kann man der ganz offensichtlichen Tendenz zur absoluten Herrschaft der privaten Bürokratien - Bürokratien ohne Staatsbürger - über die Menschen entgegentreten, einer Tendenz, die uns zu einer Reise der Titanic verurteilt.

Die Demokratie in der Globalisierung: die außerparlamentarische Regierung

Die Globalisierungsstrategie läßt auf diese Weise eine Macht entstehen, die über jeder politischen Autorität steht. Je mehr die Märkte sich totalisieren, umso weniger ist Politik gegenüber den Märkten möglich. Es entstehen Marktmächte, die der Politik jede Eigenständigkeit nehmen.
Diese Marktmächte operieren im Namen der Technik. Alle Wirtschaftspolitik scheint die Anwendung einer Technik zu sein, die die einzige Form der Rationalität ist. Politik ihnen gegenüber erscheint als Irrationalität. Diese Marktmächte aber beherrschen das Kapital und durch es hindurch die Kommunikationsmittel. Sie machen keine Politik gegenüber dem Markt, sondern setzen die Marktmacht durch im Namen von Technik, Effizienz

und Wettbewerbsfähigkeit. Damit lösen sie die Politik auf und beschränken sie auf Bereiche, die der Marktmacht gegenüber neutral sind. Die Politik verliert ihre Eigenständigkeit und hat nur noch Autonomie innerhalb einer Bestimmung der gesamten Gesellschaft durch die Macht des Marktes. Von der Macht des Marktes her werden die Rahmenbedingungen aller Politik gesetzt.

So entsteht so etwas wie eine außerparlamentarische Regierung, die eine Weltregierung ist ohne Regierungsfunktionen oder Regierungsverantwortungen zu übernehmen. Sie braucht keine demokratische Legitimation, sondern ist durch den Markt als oberste Instanz alles gesellschaftlichen Lebens legitimiert. Sie steht daher über allen möglichen demokratischen Mehrheiten. Wahlen können nichts bestimmen, wo eine solche volonte generale über allem steht. Politische Instanzen sind weitgehend relativiert.

Diese außerparlamentarische Weltregierung hat auf der einen Seite die Kommunikationsmittel in der Hand, auf der anderen Seite das Kapital. Kapitalstreiks haben heute eine völlig zentrale Bedeutung in der Konditionierung aller Politik. Der Börsenkurs wird zum Wahrheitskriterium des Politikers. Der Streik des Kapitals - Kapitalflucht, Abwanderung von Unternehmen etc. - wird zum bestimmenden Kriterium für die Politik, die sich daher immer weniger am Wählerwillen orientieren kann, wobei der Wählerwillen selbst wieder unter dem herrschenden Einfluß von Kommunikationsmitteln ist, die in den Händen dieser außerparlamentarischen Macht sind.

Diese Macht selbst ist anonym und kann nicht etwa als Verschwörung verstanden werden. Sie entsteht aus Sachzwängen des Marktes. Sie operiert weltweit, ohne eine weltweite Koordination durch menschliche Instanzen zu haben. Sie wird durch den Markt und die aus ihm sich ergebenden Sachzwänge koordiniert.

Die Demokratie ist dadurch weitgehend ausgehöhlt worden. Eine parlamentarische Opposition kann dieser Macht kaum noch Schranken auferlegen.

Will man aber den Problemen, die der reale Globalisierungsprozeß aufwirft, noch entgegentreten, so dies ist nur politisch möglich. Aber die Politik ist zunehmend neutralisiert, so dass die Dynamik der Globalisierungsstrategie dabei ist, jede globale Politik unmöglich zu machen. Damit wird es unmöglich gemacht, den aus der Globalität der Welt sich ergebenden Gefahren entgegenzutreten, und die globale Welt steht hilflos der Tatsache gegenüber, daß sie sich auf einer Fahrt in den Abgrund befindet.

Es ist wie im Film “Jurassic Park“. Solange die Dinosaurier in ihrem Handlungsraum beschränkt waren, konnten die Menschen ruhig spazieren gehen. Das aber war für die Dinosaurier eine klare Wettbewerbsverzerrung, obwohl es für die Menschen gerade eine Sicherung war, so dass ihre Lebensmöglichkeiten nicht verzerrt werden konnten. Mit dem Hurrikan der Globalisierung allerdings fielen alle Hemmnisse für die Dinosaurier, und der Tyrannosaurus Rex konnte sich unverzerrt bewegen und der velociraptor konnte ihn frei überfallen. Sie sind “global players” geworden. Aber damit war das Leben der Menschen verzerrt. Im Film gab es einen Helikopter, in dem die Menschen fliehen und daher entkommen konnten. In unserer Wirklichkeit hingegen gibt es für uns keinen Helikopter, in dem wir entkommen könnten. Wir müssen uns im Terrain verteidigen. Gelingt dies nicht, so erwartet uns nicht ein rettender Helikopter, sondern eine neue Fahrt der Titanic.

Dies hat zu einer Katastrophe der Menschenrechte geführt. Die Menschenrechte, wie sie in der Moderne gesehen wurden, fanden zum ersten Mal ihre Formalisierung in den Menschenrechtserklärungen der USA und der französischen Revolution. Diese Erklärungen hatten als ihr Zentrum das Recht auf Privateigentum als fundamentalem Menschenrecht. Es handelt sich um Rechte, die vom Individuum-Eigentümer her dedacht wurden, das der Herrschaft öffentlicher Bürokratien gegenübersteht. Daher stellen diese Menschenrechtserklärungen gleichzeitig die Fordrung nach einer liberalen Demokratie dar. Diesen Rechten gegenüber entsteht seit den Emanzipationsbewegungen des XIX. Jahrhunderts die Forderung der Anerkennung von Rechten des Menschen als lebendem und konkretem Subjekt: das Recht, nicht der Zwangsarbeit unterworfen zu werden (Sklavenbefreiung), Rechte der Emanzipation der Frauen und der Arbeiter, Rechte auf Emanzipation der Kolonien und der Kulturen. Es handelt sich um Rechte des menschlichen Lebens, die sehr häufig zum Konflikt mit dem Eigentumsrecht führen. In der Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 sind viele dieser Rechte aufgenommen worden.

Im Verlauf allerdings der Strategie der Akkumulation des Kapitals - der sogenannten Globalisierungsstrategie - wurden diese Rechte weitgehend anulliert oder unterhöhlt. Das Eigentumsrecht kommt als zentrales und häufig einziges Menschenrecht zurück.

Aber es handelt sich nicht um eine einfache Rückkehr zu den Menschenrechtserklärungen des XVIII. Jahrhunderts, obwohl dies häufig so scheint. Die Situation des Eigentums hat sich geändert. Im XVIII. Jahrhundert war

das Subjekt des Rechts auf Privateigentum ein Individuum-Eigentümer. Dieses Individuum aber wurde weitgehend abgelöst durch die großen privaten Bürokratien, die jetzt als wichtigste Träger des Privateigentumsrechts und daher der Menschenrechte überhaupt auftreten. Daher kann sich jetzt die absolute Macht der privaten Bürokratien im Namen der Menschenrechte legitimieren, was notwendig alle klassischen Menschenrechte aushöhlen muß. Dies hat dann zum gegenwärtigen Prozeß der Aufhebung der grundlegenden Rechte des menschlichen Lebens, aber eben auch zur Aushöhlung der liberalen Demokratie geführt. Die öffentlichen Bürokratien wurden zum Anhängsel von privaten Demokratien gemacht, denen gegenüber es keine Kontrollinstanzen mehr gibt. Damit aber fällt auch zum guten Teil die Kontrolle über die öffentlichen Bürokratien weg, die jetzt von privaten Bürokratien beherrscht werden. Die Demokratie kann daher diese Kontrolle über die öffentlichen Bürokratien nur noch sehr beschänkt ausüben. Die privaten Bürokratien aber entgehen jeder Kontrolle, da sich sich im Namen der Menschrechte legitimieren und die Kontrolle ihrer Macht als Menschenrechtsverletzung angesehen wird. Das Privateigentum als Menschenrecht zerstört jetzt die liberale Demokratie selbst.
Heute wäre die einzig mögliche Kontrolle der privaten Bürokratien nur noch durch Interventionen in den Markt durchzusetzen. Aber die privaten Bürokratien, die heute selbst die wichtigsten Kommunkationsmittel beherrschen, erklären diese möglichen Kontrollen als Verletzung des Menschenrechts auf Privateigentum.

Die Kultur der Hoffnungslosigkeit

Indem diese Situation heute als eine Situation ohne Alternativen erklärt wird, braucht die herrschende Strategie der Kapitalakkumulation eine Kultur der Hoffnungslosigkeit, um sich legitimieren zu können. Die Macht, die entstanden ist, ist eine absolute Macht. Diese absolute Macht erklärt, daß es für sie keine Alternative gibt.
Wenn es keine Alternative gibt, so gibt es für die Mehrheit der Betroffenen keine Hoffnung. In den 50er und 60er Jahren entstanden die Volksbewegungen, Klassenorganisationen und revolutionären Bewegungen, die auf einen Umschwung hofften, innerhalb einer damals herrschenden Kultur der Hoffnung. Diese Kultur sprach Hoffnungen aus und manipulierte sie ebenfalls, aber sie gründete auf Möglichkeiten der Hoffnung. Daher galt, daß Alternativen möglich sind. Die allgemeine Zerstörung dieser Volksorgani-

sationen und des staatlichen Reformismus (der interventionistisch war) beendeten diese Kultur. Dies verband sich mit der Tatsache, dass der Sozialismus in Osteuropa und damit die sichtbarste Alternative zusammenbrach. Die Kultur der Hoffnungslosigkeit ist nur die andere Seite der Behauptung, dass es keine Alternative gibt.

Dies gilt nicht nur für den Prozeß der "Entstehung von Überflüssigen" in der 3. Welt. Ein ähnlicher Prozeß läuft in der 1. Welt ab, obwohl in einem beschränkteren Ausmaß. Es entsteht damit ein psychologischer Krieg, der besonders in der 3. Welt sichbar ist und der die überflüssig gemachten Menschen davon überzeugen soll, daß sie tatsächlich überflüssig sind - mit der Konsequenz, daß sie anfangen, sich gegenseitig zu zerstören anstatt eine eigene Solidarität zu entwickeln. Ich glaube, dass es Nietzsche ist, der als erster diesen Mechanismus mit klarem Bewußtsein beschrieben hat. Es ist überraschend, in welchem Grade er sich klar war, daß der überflüssig gemachte Mensch sich selbst als überflüssig ansehen muß, um dahin zu kommen, sich selbst zu zerstören - und den andern. Tatsächlich ist dies die Bedingung für die Stabilität einer Gesellschaft ohne Hoffnung.

Die Rebellionen verwandeln sich in spontane Bewegungen, die gar keine Fähigkeit zeigen, Änderungen hervorzurufen. Der Aufstand con Caracas im Jahre 1989 - el Caracazo - war wohl die erste dieser Rebellionen ohne Horizont, die durch ein Massaker tausender von Menschen unterdrückt wurde. Ein solches Massaker bewegte nicht und kam kaum in den Nachrichten vor. Die Rebellion in Argentinien 2001/2002 hatte einen ähnlichen Charakter. Dem herrschenden System geschieht gar nichts, es ändern sich nur einige Gesichter. Alles geht weiter wie vorher.

Es ergeben sich neue Verbrechensformen, die das Ergebnis dieser Kultur der Hoffrnungslosigkeit sind. Seit Ende der 70er Jahre - seitdem die Globalisierungsstrategie und damit die strukturellen Anpassungen aufgezwungen werden - entsteht eine Serie von Selbstmordattentaten, die die folgenden Jahrzehnte charakterisierte. Sie beginnen in den USA mit den Selbstmordattentaten in Schulen, Büros, auf den Straßen. Diese Selbstmordattentate verbreiten sich schnell in aller Welt und ergeben sich in Europa, Japan, Palestina, Afrika, China usw. Ihr bisheriger Höhepunkt ist das Selbstmordattentat vom September 2001 in New York.

Rückkehr der Hoffnung?

Aber nicht alles ist Hoffnungslosigkeit. Es entstehen ständig eine Vielzahl von Organisationen, die Widerstand ausüben. Sie entstehen im Namen des: Eine bessere Welt ist möglich. Sie koordinieren sich in Netzwerken ohne zu versuchen, eine einzige Organisation zu begründen. Es handelt
sich um Organisationen, die keine politischen Parteien darstellen oder begründen wollen, obwohl sie häufig von politischen Parteien unterstützt werden. Sie wurden anläßlich großer Manifestationen bekannt, die anläßlich von Kongressen der internationalen Finanzinstitutionen stattfanden. Sie wurden bekannt durch die Manifestationen in Seattle, Davos, Prag, Genua und Quebec. Im Jahre 2001 versammelten sich diese Bewegungen zum ersten Mal zu einem Welttreffen in Porto Alegre in Brasilien mit zehentausenden von Teilnehmern. Ein ähnliches Welttreffen fand im Januar 2002 am selben Ort statt, zu dem mehr als 50.000 Teilnehmer kamen.
Diese Organisationen stellen ein Denken in Alternativen vor, das eine doppelte Orientierung hat: auf der einen Seite, das Weltsystem zu zwingen, seine als Globalisiertungsstrategie bezeichnete Stategie der Akkumulation des Kapitals zu verändern, und auf der anderen Seite, auf die Hoffnungslosigkeit zu antworten, die immer mehr in Reaktionen ohne Orientierung einmündet.
Es handelt sich um eine Bewegung, deren Teilnehmer aus allen Sektoren der Bevölkerung kommen. In diesem Sinne ist sie keine Klassenbewegung. Im wörtlichen Sinne handelt es sich auch nicht um eine Bewegung der Anti-Globalisierung, sondern um eine Bewegung, die sich der gegenwärtigen Strategie der Akkumulation des Kapitals widersetzt. Sie tut dies gerade im Namen einer global gewordenen Welt, die dieser Strategie gegenüber verteidigt werden muß, da sie sich als die bisher schlimmste Bedrohung für das Überleben der Menschheit und der Erde erwiesen hat. Es ist eine Bewegung zur Verteidigung der global gewordenen Erde, gegenüber den "Globalisierern", die diese global gewordene Erde bedrohen. Diese gehen aus den privaten Bürokratien hervor und werden von Regierungen unterstützt, die sich einzig verantwortlich fühlen dem Kapital gegenüber, anstatt verantwortlich zu sein für das Leben der Bevölkerung. Zusammen betreiben sie eine "Globalisierung", die nicht mehr ist als die globale Plünderung der Erde. Sie globalisieren nicht die Welt, sondern sie zerstören sie global.
Diese Bewegung für eine bessere Welt ist im Entstehen und hat in der öffentlichen Meinung der Welt eine große Legitimität gewonnen. Sie ist in

allen Ländern gegenwärtig und in allen Sektoren der Bevölkerung. Sie arbeitet daran, Bewußtsein zu schaffen von den fatalen Konsequenzen dieser herrschenden Strategie für die Zukunft der Menschheit. Sie ist dabei, zum Kern eines alternativen Bewußtseins zu werden: Eine bessere Welt ist möglich. Sie weist darauf hin, dass es die Globalität der Welt ist, die eine Alternative verlangt. Während weltweit die Hoffnungslosigkeit zu irrationalen und sinnlosen Konsequenzen führt, entsteht hier die Rückgewinnung die Hoffnung, die ebenfalls weltweit erfahren wird und die auf einen weltweiten Ausweg drängt.

Die Machtkrise der privaten Bürokratien

Die privaten Bürokratien der transnationalen Unternehmen haben der ganzen Wewlt eine Strategie der Akkumulation aufgezwungen, die sie global zerstört. Heute, nach Jahrzehnten, ergeben sich die Reaktionen. Wie die Attentate von New York zeigen, können diese Reaktionen so verheerend sein wie es die Strategie selbst ist.
Dies führt zu einer Machtkrise. Aber eine solche Krise ist nicht etwa notwendig eine Endkrise. Sie hat heute eher den Charakter eines Scheideweges. Auf der einen Seite ist es möglich, die ganze Strategie der Kapitalakkumulation, die sich Globalisierung nennt, zu revidieren in bezug auf die Verantwortung für die Menschheit und die Erde, die global geachtet werden müssen, wenn unser Leben auch in der Zukunft möglich sein soll. Auf der andern Seite aber ist es möglich, der Illusion zu verfallen, man könne diese Strategie dadurch retten, daß man sie gegen jeden Widerstand durchsetzt.
In diesem zweiten Fall erweist es sich als notwendig, das heutige System auf eine andere Art zu stabilisieren als es bisher der Fall war. Man hat den totalen Markt durchgesetzt. Will man ihn weiterhin aufzwingen, so wird man ihn ergänzen müssen durch ein totalitäres politisches Weltsystem, um alle nur möglichen Widerstände zu brechen. Es kann kein Zweifel sein, daß dies heute das Projekt der Macht ist. Im Namen des antiterroristischen Krieges erscheint die Tendenz zu einem solchen totalitären Weltsystem, das eine Art von weltweitem "Pinochetismus" versucht. Vieles weist in diese Richtung. Es ist heute das Projekt des "Fundamentalismus des Marktes", wie es Stiglitz bezeichnet. Es handelt sich um das Projekt der "Talibane" des weißen Hauses.

Wir stehen heute vor der Gefahr der Begründung einer totalen politischen Macht, die komplementär ist zur absoluten Macht der privaten Bürokratien im totalen Markt. Es ist schwer, ein Gegengewicht zu finden. Dennoch glaube ich, dass der Erfolg dieses Projekts nicht sehr wahrscheinlich ist. Man kann ganze Länder zerstören und Bevölkerungen vernichten und es scheint, dass man es tun wird. Aber man kann eben dadurch nicht die irrationalen oder spontanen Reaktionen beherrschen, die man eben dadurch auslöst. Die Rebellion in Argentinien war ein Ausbruch ohne Orientierung oder Strategie, während die Attentate von New York ganz einfach irrationale Reaktionen darstellen. Aber gerade deswegen kann man solche Ereignisse nicht vorhersehen und nicht beherrschen. Daher ist der antiterroristische Krieg wohl nicht mehr als eine Illussion, während die spontanen Rebllionen ohne Projekt keine Führungskräfte haben, die man geplant unterdrücken könnte. Daher wird das System, wenn es weiterhin in aller seiner Blindheit seine bisherige Strategie aufzwingt, wohl eher eine Periode der Dekadenz begründen, von der man nicht weiß, wie lange sie möglicherweise dauern und welche Katastrophen sie provozieren wird.

Der Drohung dieser Zukunft gegenüber muß sich die Bewegung gegen die herrschende Strategie der Kapitalakkumulation definieren. Sie kann nicht dagegen weder mit Gewehren noch mit Terror ankämpfen. Sie kann lediglich die Legitimität des Systems in immer weiteren Volksgruppen schwächen und Alternativen vorbereiten für den Moment, in dem das System als Ergebnis der katastrophalen Konsequenzen, die es hervorbringt, unhaltbar wird.

Dies ist unsere Aufgabe in der Welt von heute.

Hans Schelkshorn

Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation? Zum Freiheitsverständnis moderner Demokratie

Nach den ideologischen Kämpfen der letzten beiden Jahrhunderte ist die Demokratie heute die einzige normativ-politische Idee von globaler Bedeutung. Demokratie duldet keinen Aufschub mehr, weder durch eine positivistische Entwicklungsdiktatur noch durch eine Diktatur des Proletariats. Zwar leben noch immer große Teile der Weltbevölkerung unter autoritären Regimes, und auch die europäische Integration hat bisher zu einem bedenklichen Abbau von Demokratie geführt, doch abgesehen von der „Neuen Rechten" in Europa, dem Islamismus und dem Neokonfuzianismus, die in ihrem kulturellen Umfeld auch eine geistig-politische Kraft darstellen, haben Ideologien, die demokratische Ideale offen oder indirekt ablehnen[1], kaum eine überregionale ideologische Anziehungskraft. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus 1989 ist in der westlichen Öffentlichkeit ein neues Selbstbewusstsein über die Errungenschaften liberaler Demokratie entstanden, das durch den Terror vom 11. September 2001 noch zusätzlich gestärkt worden ist. Auch wenn man den Sieg des Westens im Kalten Krieg nicht, wie Francis Fukuyama, triumphalistisch als das Ende der ideologischen Evolution der Menschheit feiert, muss die beinahe unumschränkte ideologische Akzeptanz der Idee eines demokratischen Rechtsstaats philosophisch ernstgenommen werden.

Da es zur Idee der Demokratie trotz aller faktischen Hindernisse keine wirkliche ideologische Alternative zu geben scheint, und es auch de facto in allen Kulturen politische Bewegungen gibt, die für die Herstellung demokratischer Strukturen kämpfen, besteht eine wichtige Aufgabe politi-

[1] So bekennt sich z.B. die „Neue Rechte" in Europa, die in jüngerer Zeit in Österreich, Italien, Belgien, Dänemark und jüngst wieder in Frankreich in Wahlkämpfen breite Bevölkerungsschichten für sich mobilisieren konnte, zwar formell zu den Menschenrechten und zum demokratischen Rechtsstaat, höhlt jedoch zugleich dessen Substanz durch einen dubiosen „Ethnopluralismus" von Innen her wieder aus. Diese schillernde Ideologie, die vor allem von Alain de Benoist entworfen worden ist, macht die „Neue Rechte" für die europäische Demokratie besonders gefährlich. Vgl. dazu Benoist (1985a) (1985b); zur Kritik an der Programmatik der Freiheitlichen Partei Österreichs, Jörg Haiders FPÖ, vgl. Schelkshorn (2000).

scher Philosophie heute darin, den Geltungsanspruch der normativen Grundlagen westlicher Demokratie zu klären.

Dies bedeutet keineswegs, dass sich Philosophie erneut mit Hegel auf die Rolle der „Eule der Minerva“ zurückzieht und den erreichten Stand objektiver Vernunft bloß reflexiv absichert. Denn trotz der breiten Akzeptanz einer diffusen Grundidee von Demokratie gehen in der Frage nach dem „richtigen“ Demokratiemodell, wie allein die Debatte zwischen „Liberalen“ und Kommunitaristen in den letzten Jahrzehnten gezeigt hat, die Meinungen weit auseinander.[2] Zudem konfrontieren empirische Demokratietheorien überzogene Ideale demokratischer Mitbestimmung schonungslos mit den Realitäten einer weitgehend entpolitisierten und vermachteten Öffentlichkeit; systemtheoretische Ansätze stellen hingegen die Selbststeuerungsfähigkeit komplexer Gesellschaften und damit die Möglichkeit demokratischer Politik überhaupt in Frage. Nicht zuletzt kehren die *Probleme* der „alten“ ideologischen Kämpfe heute im Inneren der Demokratietheorie wieder. So wirft die entfesselte ökonomische Globalisierung, vor allem der Finanzmärkte, erneut die Frage nach der Kompatibilität von Kapitalismus und Demokratie auf. Auf diese zweifellos bedrängenden Gefährdungen von Demokratie werde ich jedoch nicht eingehen. Die folgenden Überlegungen beschränken sich ausschließlich auf die normativen Ansprüche westlich-liberaler Demokratien, die am Leitfaden des Freiheitsbegriffs untersucht werden sollen.[3]

Philosophische Debatten über moderne Demokratie beziehen sich zumeist auf die moralischen Prämissen deliberativer Politik, z. B. ob die Demokratie in einer universalistischen Ethik der Menschenrechte oder doch in einem bloß partikularen Humanitätsideal westlicher Gesellschaften gründet, ob der moralische Universalismus natur- oder vernunftrechtlich oder in einer prozeduralen Transformation des Vernunftrechts zu begründen ist.[4]

---

[2] In dieser Debatte ging es de facto um zwei Modelle *liberaler* Demokratie, einerseits um ein primär ökonomisch orientiertes Demokratiemodell, das Politik als Bündelung und Durchsetzung gesellschaftlicher Privatinteressen begreift und die Funktion des Staates auf den Schutz individueller Freiheit einschränkt, andererseits um ein republikanisches Modell liberaler Demokratie, das die Funktion des Staates über den Schutz politischer Grundrechte hinaus auch in der Förderung einer nationalen Kultur ausweitet. Vgl. dazu Honneth (1995); Habermas stellt diesen beiden Modellen noch eine diskurstheoretische Konzeption von Demokratie entgegen - Habermas (1997), S. 277-292.

[3] Dies bedeutet, dass ich auf begründungstheoretische Debatten im engeren Sinne hier nicht eingehe; vgl. dazu den Beitrag von Apel in diesem Band.

[4] Vgl. dazu Kupka (1998).

Doch so wichtig diese Fragen sind, so sehr präjudizieren sie eine merkwürdige Verengung der Problematik. Denn das politische System der westlich-liberalen Demokratie ist untrennbar mit den verschiedenen Subsystemen moderner Gesellschaften verbunden. Diese These gilt unabhängig davon, ob man mit Habermas der Demokratie noch eine übergeordnete Steuerungsmöglichkeit zutraut oder, mit Luhmann, Demokratie als ein Teilsystem neben anderen Subsystemen situiert, die jeweils nach völlig unterschiedlichen Logiken funktionieren und allenfalls durch Resonanzen aufeinander einwirken. In beiden Fällen verweist eine Rechtfertigung moderner Demokratie von sich her auf den umfassenden Kontext einer Theorie moderner Gesellschaft.

Der interne Zusammenhang zwischen Demokratie und der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften wird zudem unmittelbar evident, wenn man die Zonen hochindustrialisierter Staaten verlässt. Denn die Implementierung westlich-liberaler Demokratie bedeutet für postkoloniale Gesellschaften nicht bloß eine Reform politischer Entscheidungsstrukturen, sondern die Durchsetzung eines umfassenden Gesellschaftssystems. Demokratisierung ist stets ein Teilmoment eines Modernisierungsprogramms, das in Gesellschaften, in denen traditionale Segmente und Ansätze einer funktionalen Differenzierung ein heterogenes Gemisch bilden, unumgänglich soziale und kulturelle Schockwellen auslöst.

In den folgenden Überlegungen steht daher vor allem die *modernitätsspezifische* Dimension westlicher Demokratie zur Disposition, und zwar im Rückgang auf die geschichtlichen Wurzeln des Freiheitsbegriffs moderner Demokratie, wie sie in der politischen Philosophie der Neuzeit greifbar werden.

In der Tradition der Aufklärung wurde demokratische Freiheit als eine bestimmte Form rationaler Selbstbestimmung ausgelegt, die bis heute die mächtigste philosophische Stütze für den universalen Anspruch des Modells westlicher Demokratie darstellt. Im Gegensatz dazu möchte ich im folgenden zeigen, dass im modernen Freiheitsbegriff die Idee rationaler Selbstbestimmung bereits seit der Renaissance mit der Idee der Selbstkreation in einer entgrenzten Welt verbunden war. Die Idee der Freiheit im Sinne einer entfesselten, experimentellen Selbstkreation drang nicht nur in zentrale Stränge der politischen Philosophie der Neuzeit ein, sondern prägte zugleich die Leitideen der Subsysteme moderner Gesellschaften, vor allem die Ökonomie, die Wissenschaft und die Kunst. Daher können moderne Demokratie und die ihr zugeordneten Subsysteme nicht bloß, wie Ha-

bermas unterstellt, als institutionelle Verkörperungen verschiedener Rationalitätstypen verstanden werden.

1. Freiheit als rationale Selbstbestimmung – Skizze zur Tradition einer aufklärerischen Demokratietheorie

1.1 Thomas Hobbes

Die rationale Begründung politischer Strukturen ist kein Privileg neuzeitlichen Denkens, sondern ein Phänomen der Achsenzeit. Nicht nur im antiken Athen gerät Politik in den Sog öffentlicher Debatten; auch in Zheng, einem Lehenstaat im alten China, „politisieren die Bürger allabendlich die Vorzüge und Fehler der Regierenden", „das Reden zu verbieten käme", wie Zichan, ein aufgeklärter Minister weiß, „dem Stauen eines Flusses mit der Gefahr des Dammbruchs gleich. Konfuzius lobt ihn hierfür als ‚menschlich' *ren*".[5] Allerdings dürfte allein das antike Griechenland die Praxis des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft im Experiment einer „demokratía" institutionalisiert haben. Darin kommen dem Bürger – so Aristoteles - zwei zentrale Funktionen zu, nämlich die Teilhabe an den Entscheidungen in den Gerichten und der Regierung; beide Funktionen sind wesentlich mit der Tätigkeit argumentativer Beratung verbunden.[6] Trotz seiner Skepsis gegenüber den politischen Verhältnissen in Athen sieht Aristoteles gleichwohl in der Demokratie, genauer in der Politie, die adäquate Staatsform für vernunftbegabte Menschen, zu denen allerdings, darin liegt die schmerzliche Grenze antiker Demokratietheorie, nur ökonomisch selbständige, männliche Vorsteher eines Hauswesens (oikos) zu zählen sind. Daher wird bei Aristoteles das politische Verhältnis zwischen Freien und Gleichen durch das Prinzip der natürlichen Herrschaft der Männer über die Frauen und der Hausvorsteher über die Sklaven konterkariert.[7]

Exakt an dieser schmerzlichen Grenze antiker Demokratietheorie setzt auch Hobbes' Begründung moderner Politik ein, die bewusst vom Prinzip der

[5] Roetz (1992), S. 68f.

[6] Aristoteles: Politik III 1,1275 a22-23: „Der *Begriff des Bürgers schlechthin* wird aber durch kein Merkmal zutreffender bestimmt als durch das der *Teilnahme an dem Gerichte und der Regierung*." (Übers. Rolfes)

[7] Aristoteles sieht darin eine Grundstruktur aller Lebewesen; „der Gegensatz von Herrschendem und Dienendem tritt überall auf, wo etwas aus mehreren Teilen besteht und eine Einheit bildet, seien die Teile nun kontinuierlich oder direkt. Und dieses Verhältnis

rationalen Selbstbestimmung *jedes* Einzelnen ausgeht.

> „Denn erstens ist kaum jemand so stumpfsinnig, daß er es nicht für richtiger hielte, sich selbst zu bestimmen, als sich von andern leiten zu lassen, und sodann sind bei einem Streite zwischen den Klügern und den Stärkern jene nicht immer oder auch nur häufig diesen überlegen.“[8]

Insofern die vertragstheoretische Begründung des Staates auf der rationalen Zustimmung jedes Einzelnen aufruht, enthält der „Leviathan“ ein demokratisches Fundament. Dennoch leitet Hobbes daraus überraschenderweise keine Option für eine demokratische Staatsordnung ab, und zwar aus Gründen, die paradoxerweise im Prinzip der Vernunftautonomie des Einzelnen selbst liegen. Denn die Auslegung des Guten und Gerechten durch die subjektive Vernunft des Einzelnen führt – so Hobbes - unweigerlich zu einer Auflösung der Bindekräfte überlieferter Moral und damit zu einer Dissensexplosion, die den Zusammenhalt der Gesellschaft bedroht. Die einzige Möglichkeit, die innergesellschaftliche Gewaltexplosion rational zu bändigen, bestehe in der gemeinsamen Einsetzung einer staatlichen Zentralgewalt, die einen für alle verbindlichen Maßstab des Gerechten festsetzt und notfalls auch mit Gewalt durchsetzt:

> „da aber alle Streitigkeiten unter den Menschen aus ihren verschiedenen Meinungen über das Mein und Dein, das Rechte und das Unrechte, das Nützliche und Unnütze, das Gute und Schlechte, das Sittliche und Unsittliche und ähnliches entstehen, was jeder nach seinem eigenen Urteil bemißt, so gehört es zur höchsten Staatsgewalt, für alle Bürger gemeinsame Regeln oder Maßstäbe aufzustellen und öffentlich bekannt zu machen, aus denen jeder ersehen kann, was sein und was den andern ist.“[9]

---

von Über- und Unterordnung findet sich bei den beseelten Wesen auf Grund ihrer ganzen Natur.“ Politik I 5, 1254a28-32 (Übers. Rolfes).

[8] Hobbes (1994), S. 105 (De Cive III,13); Hobbes wendet sich damit ausdrücklich gegen Aristoteles’ Annahme, dass manche Menschen zum Befehlen, andere zum Dienen geboren sind; „als ob die Unterschiede zwischen Herren und Sklaven nicht auf dem Übereinkommen der Menschen, sondern auf Begabung, d. h. auf natürlichem Wissen oder natürlicher Unwissenheit beruhten.“ (Ebd.) Dies widerspreche sowohl der Vernunft als auch der Erfahrung.

[9] Hobbes (1994), S. 135 (De Cive VI,9). Die private Auslegung des Guten und Gerechten ist bei Hobbes, was hier übergangen werden muss, nur *eine* Ursache für den «Krieg aller gegen alle», die Hobbes mit dem Konfliktpotential der Leidenschaften verbindet, dem Thema des 13. Kapitels des „Leviathan“.

Indem Hobbes den Akzent auf das Konfliktpotential legt, das mit der Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung verbunden ist, rückt die Frage der Aristotelischen Politik, wie nämlich der Vollzug der Vernunftnatur des Menschen in der Polis durch politische Teilhaberechte institutionalisiert werden kann, zugunsten der Frage nach der Legitimation von Herrschaft als solcher in den Hintergrund. Da ohne Bändigung der innergesellschaftlichen Gewaltspirale jeder Sinn von Freiheit zur Farce wird, sucht Hobbes in einer extremen Lösung Zuflucht, nämlich im Verzicht auf den Gebrauch öffentlicher Vernunft im Namen der Vernunft selbst. Der Vollzug der Vernunftautonomie, die Hobbes zunächst gegen Aristoteles in aller Vehemenz *jedem* Einzelnen zumutet, reduziert sich auf den Akt der hypothetischen Autorisierung des staatlichen Gewaltmonopols. Politische Freiheit verkehrt sich in die vernünftig einsehbare Pflicht zum Gehorsam gegenüber staatlicher Autorität.

So gibt Hobbes die Errungenschaft der Aristotelischen „Politik“, nämlich die Begründung der politischen Freiheit aus der Freiheit rationaler Selbstbestimmung wieder preis. Trotz der rigorosen Einschränkung des Gebrauchs öffentlicher Vernunft eröffnet allerdings Hobbes menschlicher Freiheit in jenen Zonen, in denen die Gesetze schweigen, zugleich ein neues Feld, das Benjamin Constant im 19. Jahrhundert als den eigentlichen Bereich moderner Freiheit bestimmt, nämlich den auf die Privatsphäre beschränkten Gebrauch rationaler Selbstbestimmung. Auf diesem Weg findet die individuelle Vernunftautonomie plötzlich ein breites Feld an Möglichkeiten vor, das die politische Philosophie der Antike so nicht kannte.

Hobbes begründet – so lässt sich zusammenfassend festhalten – staatliche Ordnung von der Vernunftautonomie des Einzelnen her; darin besteht in aufklärerischer Sicht die Modernität und das demokratische Fundament der Hobbeschen Staatstheorie. Da Hobbes jedoch ausschließlich das Konfliktpotential individueller rationaler Selbstbestimmung in den Blick nimmt, gewinnt die Frage der Legitimation staatlicher Herrschaft als solcher eine überdimensionale Bedeutung, so dass das traditionelle Thema der politischen Philosophie, nämlich die qualitative Bewertung verschiedener Staatsformen, völlig verdrängt wird. So ergibt sich die paradoxe Situation, dass staatliche Gewalt zwar als demokratisch autorisiert gedacht werden muss, zugleich jedoch der Demokratie als Staatsform kein normativer Vorrang zukommt. Hobbes‘ private Präferenzen lagen bekanntlich bei der Monarchie.

1.2 Demokratie im Spannungsfeld zwischen positiver und negativer Freiheit

Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts verweigert sich der Hobbeschen Alternative „entweder politische Freiheit oder Tod durch Bürgerkrieg“. Bereits Turgot, ein Vertreter des aufgeklärten Absolutismus, der auf keine revolutionären Umwälzungen, sondern auf Reformen setzte, stellt die Moral universaler Menschenwürde über die staatliche Autorität.[10] Rousseau, der geschichtsphilosophische Gegenspieler zu Turgot und Condorcet, bringt schließlich den antiken Begriff der Freiheit qua politischer Teilhabe, der in der Zeit der Renaissance durch die oberitalienischen Stadtrepubliken erneuert worden war, in der politischen Philosophie der Neuzeit auch theoretisch wieder zur Geltung. Freiheit als rationale Selbstbestimmung muss, wie schon bei Aristoteles, im Feld der Politik die Gestalt politischer Teilhabe annehmen, die allerdings – mit Hobbes und gegen Aristoteles - allen erwachsenen Mitgliedern der Gesellschaft zuzugestehen ist. Um den Zusammenhang von Freiheit und Demokratie begründen zu können, korrigiert Rousseau Hobbes’ rigorose Einschränkung des Staatszwecks auf die Herstellung innergesellschaftlichen Friedens:

> „Wenn man untersucht, worin genaugenommen das höchste Wohl aller genau besteht, das den Endzweck jeder Art von Gesetzgebung bilden soll, so wird man finden, das es sich auf jene zwei Hauptgegenstände *Freiheit* und die *Gleichheit* zurückführen lässt.“[11]

Die Rehabilitierung politischer Freiheit gewinnt bei Rousseau schließlich eine solche Dominanz, dass der Raum des Privaten, den Hobbes vorsichtig geöffnet hatte, wieder verloren geht.[12] Denn Rousseau misstraut der Dynamik bürgerlicher Freiheit. Das Spiel der Privatinteressen bedroht das bonum commune kollektiver rationaler Selbstbestimmung. Daher sind die republikanischen Ideale in der Seele jedes Einzelnen einzupflanzen; der „l’homme“ muss sich in den „citoyen“ verwandeln. Da Demokratie nur auf der Grundlage der demokratischen Tugenden der Bürger lebensfähig ist, müssen sie durch staatliche Institutionen gefördert werden. „Das Vaterland kann nicht ohne Freiheit bestehen, noch die Freiheit ohne Tugend, noch die Tugend ohne Bürger.“[13]

---

[10] Vgl. dazu Koselleck (1973), S. 115ff.
[11] Rousseau (1994), S. 16 (Vom Gesellschaftsvertrag II, c.11).
[12] Vgl. dazu Herb (1999), S. 39-56.
[13] Rousseau (1977), S. 67 (Politische Ökonomie II).

Rousseaus Ideal einer direkten Demokratie ist durch den Tugendterror der Französischen Revolution nachhaltig diskreditiert worden. Die ideologische Antwort ließ nicht lange auf sich warten. Im krassen Gegensatz zu Rousseau denken die Gründungsväter des modernen Liberalismus, Benjamin Constant und John Stuart Mill, Freiheit konsequent als Abwesenheit von staatlichen Eingriffen. Den Einzelnen wird nicht mehr zugemutet, sich in einer „alienation totale“ vom Menschen in einen Bürger zu verwandeln; nach liberaler Theorie darf der Mensch Mensch bleiben, d. h. in einem staatlich garantierten Freiraum sein/ihr Leben nach eigenem Belieben gestalten. Darin besteht nach Constant der entscheidende Unterschied zwischen der Freiheit der Alten und der Modernen.

> „Das, was die Alten erstrebten, war die Verteilung der staatlichen Gewalt unter alle Bürger eines Landes: Das war es, was sie Freiheit nannten. Die Modernen erstreben Sicherheit im privaten Genuß; sie bezeichnen als Freiheit die Rechtsgarantien, die die Institutionen diesem Genuß gewähren.“[14]

Doch in der Absage an tugendethische Demokratieideale droht der Liberalismus des 19. Jahrhunderts die Grundlage der politischen Philosophie der Neuzeit, nämlich die Legitimation staatlicher Ordnung durch die Vernunftautonomie des Einzelnen, wieder preiszugeben. Constant und Mill suchen nicht mehr wie Hobbes nach einer Begründung für die Legitimation staatlicher Herrschaft als solcher, sondern nach der Legitimation verschiedener Herrschafts*ordnungen*, die im rechtlichen Schutz einer vorpolitischer Freiheitssphäre verankert wird.

> „Die Bürger besitzen individuelle, von jeder gesellschaftlichen oder politischen Macht unabhängige Rechte, und jede Macht, die diese Rechte verletzt, wird unrechtmäßig. Die Rechte der Bürger sind individuelle Freiheit, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, welche auch sein Recht auf Öffentlichkeit einschließt, der Genuß des Eigentums und der Schutz gegen jede Willkür. Keine Macht kann diese Rechte antasten, ohne ihren eigenen Rechtstitel hinfällig zu machen.“[15]

Constant koppelt die Legitimität staatlicher Ordnung von der Idee der politischen Freiheit sachlich ab. Ihr Gegenstand ist allein, um Isiah Berlins Terminologie aufzunehmen, die „negative Freiheit“, die jenen Bereich um-

[14] Constant (1972) S. 377 (Über die Freiheit Alten im Vergleich zu der Heutigen).
[15] Constant (1972), S. 25 (Grundprinzipien der Politik, Kap. 1).

fasst, „in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann.“[16] So wird einmal mehr die Frage der Staatsformen, wie schon bei Hobbes, wenn auch aus anderen Gründen, sekundär. Bürgerliche Freiheiten können, müssen aber nicht durch eine demokratische Verfassung gesichert werden. Demokratie kann sogar totalitär werden, wenn im Namen der Mehrheit die private Freiheit der Bürger angetastet wird. Umgekehrt ist es für Isiah Berlin „vorstellbar, dass ein liberal gesonnener Despot seinen Untertanen ein großes Maß an Freiheit einräumt.“[17] Dennoch soll hier die liberale Insistenz auf dem Schutz vorpolitischer Freiheit, deren Bedeutung wohl erst nach den Erfahrungen mit den totalitären Systemen des 20. Jahrhundert ins kollektive Bewusstsein eingedrungen ist, nicht in Frage gestellt werden.[18] Bedenklich ist allerdings, dass mit dem Schutz einer individuellen Freiheitssphäre bzw. der „negativen Freiheit“ nicht nur die politische Freiheit entwertet wird, sondern darüber hinaus auch der Begriff der Freiheit qua vernünftiger Selbstbestimmung, auf dem seit Hobbes immerhin die politische Philosophie der Neuzeit aufruht, plötzlich unter Ideologieverdacht gerät. Denn Freiheit im Sinne der Vernunftautonomie lässt – so Berlin – allzu konkretistische Deutungen zu. „Sein eigener Herr sein“ kann etwa die Bändigung ungezügelter Leidenschaften, eine bestimmte Idee der Gerechtigkeit, ja sogar eine bestimmte Sicht über das wahre Ziel des Menschen implizieren. Die Idee der Vernunftautonomie enthält daher einen „positiven Begriff der Freiheit“, der anderen vorschreibt, was für sie gut ist, und kann auf diese Weise zur Legitimationsgrundlage staatlicher Eingriffe in die private Freiheit des Einzelnen werden.[19] Hegel, Marx und, wenn auch mit Abstrichen, selbst Kant verfangen sich nach Berlin in den Fangstricken positiver Freiheit. Aus diesem Grund sei es unverfänglicher, die politische Ordnung moderner Gesellschaften nicht auf die Freiheit im Sinne der Vernunftautonomie, sondern der bloßen Willkürfreiheit zu gründen, deren Wurzeln nach Berlin bis zu Ockham zurückreichen.

---

[16] Berlin (1995), S. 210; vgl. dazu auch die ausführliche Definition der negativen Freiheit: „Politische Freiheit in diesem [negativen] Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann. Wenn andere mich daran hindern, etwas zu tun, das ich sonst tun könnte, bin ich insofern unfrei, und wenn andere diesen Bereich über ein bestimmtes Mindestmaß hinaus einengen, kann man von mir sagen, ich unterläge einem Zwang, oder vielleicht auch, ich sei versklavt.“ (Ebd., S. 201f.)

[17] Berlin (1995), ebd.

[18] Vgl. dazu die umfassende Studie über die liberale Demokratie von Sartori (1992).

[19] Vgl. dazu Berlin (1995), S. 211f.

1.3 Die prozedurale Transformation der Vernunft - Diskursethische Demokratietheorie

In der liberalen Konstruktion eines Konflikts zwischen positiver und negativer Freiheit ist vorausgesetzt, dass im Begriff rationaler Selbstbestimmung unumgänglich ein substantieller Begriff von Vernunft in die politische Theorie eindringt.[20] Doch bereits Kant versuchte gleichsam avant la lettre die Problematik bedenklicher Freiheitseinschränkungen im Namen der Vernunft, auf die liberale Denker von Constant bis Berlin zurecht hinweisen, zu entschärfen. Die Materie der Rechtsphilosophie wird rigoros auf die äußere Freiheit, die als Willkürfreiheit gefasst ist, eingeschränkt, womit das Gespenst einer Tugendrepublik von vornherein ausgeschlossen ist. Zugleich bewahrt Kant jedoch in der Rechtsphilosophie eine vernunftrechtliche Basis. Die gleichberechtigte Koexistenz zwischen Willkürfreiheiten lässt sich nur in einem, allerdings formalen Begriff ethischer Vernunft begründen. Daher gründet die Rechtslehre, obwohl sie auf den Bereich der äußeren Freiheit beschränkt ist, auf der positiven Freiheit der Vernunftautonomie jedes Einzelnen. Denn wir kennen - so Kant – „unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.“ (Metaphysik der Sitten AB 48)

In der Gegenwartsphilosophie ist die Kantsche Zuordnung von Vernunftautonomie und Willkürfreiheit vor allem von der Frankfurter Diskurstheorie aufgenommen und fortgeführt worden. Trotz aller Differenzen zwischen Apel und Habermas, die keineswegs verharmlost werden sollen[21], herrscht innerhalb der Diskurstheorie ein Konsens darüber, dass der moderne demokratische Rechtsstaat nicht einfach von einem negativen Begriff der Freiheit her begründet werden kann, sondern auf einer rational begründbaren Prinzipienmoral und insofern auf der Vernunftautonomie des Einzelnen aufruhen muss. K.-O. Apel deutet die parlamentarische Demokratie sogar als „eine institutionelle Inkorporation des Geistes der Philosophie“ [22], ge-

[20] Vgl. dazu Berlin (1995), S. 235f.

[21] Vgl. dazu die scharfe Kritik an Habermas’ rechtsphilosophischer Begründung moderner Demokratie in „Faktizität und Geltung“ durch K.-O. Apel in seinem dritten Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken – Apel (1998).

[22] Apel (1973) I, S. 217.

nauer des sokratischen Geistes dialogischer Wahrheitssuche. Die Diskurstheorie löst Isiah Berlins Konflikt zwischen positivem und negativem Begriff der Freiheit in zweifacher Weise auf. Durch die prozedurale Transformation des Vernunftrechts wird erstens der positive Begriff der Freiheit von substantiellen Gehalten weitgehend befreit, so dass die liberale Sorge einer staatlichen Zwangsbeglückung der Bürger im Namen von Vernunft kaum mehr einen Anhaltspunkt findet. Im Gegenteil, die in der argumentativen Vernunft eingelagerte Prinzipienmoral stellt nicht nur keine Gefährdung, sondern geradezu die Voraussetzung für einen möglichst weitgespannten Pluralismus individueller Lebensformen dar.

Zweitens erlaubt der diskurstheoretisch transformierte Begriff der Vernunftautonomie das heikle Problem der Abgrenzung zwischen privater Freiheitssphäre und staatlicher Gewalt, das im liberalen Denken zumeist umgangen oder einfach an Gerichte delegiert wird, plausibel aufzulösen. Um zu vermeiden, dass die Grenzlinien zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen einfach vom Staat oder der Justiz paternalistisch fixiert werden, muss – so Habermas – der Bereich subjektiver Rechte selbst in öffentlichen Debatten und demokratischen Verfahren je neu ausgehandelt werden. Der angebliche Widerspruch zwischen Liberalismus und Demokratie kann so durch eine Verschränkung von privater *und* öffentlicher Autonomie aufgelöst werden.[23]

Habermas‘ Theorie der Demokratie erschöpft sich allerdings nicht in einer verfahrenstheoretischen Auslegung des Prinzips der Volkssouveränität; vielmehr wird die Demokratie zugleich in den weiten Kontext einer Theorie der modernen Gesellschaft gestellt, deren Grundstruktur durch zwei zentrale Theoreme beschrieben wird, nämlich das Theorem der Ausdifferenzierung verschiedener Wertsphären und die Theorie der Entkoppelung von System und Lebenswelt. Entscheidend ist nun, dass Habermas sämtliche Bereiche funktionaler Differenzierung als Institutionalisierung verschiedener Rationalitätstypen deutet: moderne Wissenschaft und Technik erscheinen so als Institutionalisierungen kognitiv-instrumenteller Rationalität, universalistische Moral und Recht als Institutionalisierung moralisch-praktischer Rationalität, Kunst als Institutionalisierung ästhetisch-

[23] Vgl. dazu Habermas (1997) S. 242; Brunkhorst (1994) S. 164ff.; diese Lösung wird an einer Stelle auch von Berlin angedacht, jedoch demokratietheoretisch nicht ausgeführt: „Wo diese Grenze [zwischen privatem Bereich und öffentlicher Gewalt] gezogen werden soll, das muß debattiert, darum muß vielleicht auch gefeilscht werden.“ Berlin (1995) S. 203f.

praktischer Rationalität. Die verschiedenen Wertsphären bilden zusammen den Bereich der kulturellen Moderne, die, wenn die Vermittlung zur Alltagspraxis hin gelingt, was allerdings keineswegs selbstverständlich ist, eine Rationalisierung der Lebenswelt einleiten.[24] Darüber hinaus deutet Habermas – wiederum in Anknüpfung an Max Weber - auch die Ausbildung der Systeme der kapitalistischen Wirtschaft und des modernen Verwaltungsstaates mit den Mitteln der Rationalitätstheorie, und zwar als Objektivierungen der Zweck- bzw. der Systemrationalität[25], deren Spezifika allerdings eher vage bleiben. Da die Institutionalisierung der Wertsphären rechtlicher Regelungen bedarf und Systeme überhaupt nur auf der Basis des Rechts konstituiert werden, sind die Institutionen der modernen Demokratie zuinnerst mit den gesellschaftlichen Subsystemen verbunden. Ein wesentliches Charakteristikum moderner Demokratien besteht daher in der indirekten Gestaltung gesellschaftlicher Subsysteme durch rechtliche Rahmenbedingungen. Da Habermas dem politischen System des demokratischen Rechtsstaats - im Unterschied zu Niklas Luhmann – noch eine gesamtgesellschaftliche Steuerungsfunktion zumutet, und darüber hinaus den einzelnen Subsystemen nicht bloß verschiedene Codes zuweist, sondern sie als Institutionalisierungen bestimmter Rationalitätstypen deutet, legt die Diskurstheorie eine der konsequentesten aufklärerischen Auslegungen moderner Gesellschaft vor. Die Diskurstheorie sieht daher den Menschen der Moderne trotz aller Rückfälle in die Barbarei letztlich in einen Raum gesellschaftlich objektivierter Vernunft gestellt; die Pathologien moderner Gesellschaften resultieren allein aus ungleichgewichtigen Rationalisierungen, vor allem aus der Dominanz instrumenteller Vernunft.

2. Moderne Demokratie und Freiheit als entfesselte Selbstkreation

2.1 Jenseits von Vernunftautonomie und Willkür – Freiheit als Selbstkreation in einer entgrenzten Welt

Aufklärung ist zwar ein zentrales Charakteristikum der Neuzeit; und neben Wissenschaft und Technik ist die Herausbildung moderner Demokratie unzweifelhaft als eine Objektivation aufklärerischer Vernunft zu verstehen. Dennoch lässt sich die vielfältige Dynamik der Moderne nicht allein mit den Kategorien der Aufklärung deuten, auch nicht in der erweiterten Form

[24] Vgl. dazu Habermas (1981) II, S. 171-293.
[25] Habermas (1981) II, S. 453f.

einer Dialektik der Aufklärung, die auch die katastrophischen Züge der Moderne noch der Aufklärung zuschlägt, nämlich als Folgeerscheinungen einseitiger Aufklärung. Auch die freiheitstheoretischen Grundlagen moderner Demokratie gehen im Wechselspiel zwischen Willkürfreiheit und Vernunftautonomie nicht restlos auf. Vielmehr bricht in der frühen Neuzeit, konkret bei Pico della Mirandola, ein neuer Begriff der Freiheit im Sinne radikaler Selbstkreation auf, der in der Folge innerhalb der politischen Philosophie eine verborgene Wirkungsgeschichte entfaltet. Diese untergründige Linie eines modernen Freiheitsbegriffs, ist, wie ich in der folgenden Skizze erläutern möchte, für das Selbstverständnis moderner Demokratie nicht folgenlos.

In der berühmten Rede „De dignitate hominis“ (1486/87) bestimmt Pico della Mirandola das „Wesen“ des Menschen paradoxerweise als radikale Wesenlosigkeit. Im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen, deren Seinsvollzug innerhalb der engen Grenzen einer festumrissenen Natur verbleibt, die zudem auf eine bestimmte natürliche Umwelt angewiesen ist, ist dem Menschen kein natürlicher Ort, und vor allem kein bestimmtes Wesen zugeteilt, damit du, wie es in der Anrede des Schöpfers an den Menschen heißt

> „den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluss erhalten und besitzen kannst. ... (So wirst du) von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. [pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam (d.h. naturam) praefinies]. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus bequemer alles ringsum betrachten kannst, was es auf der Welt gibt. Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst [plastes et fictor in quam malueris tu te formam effingas].“ [26]

Pico bestimmt das Wesen menschlicher Freiheit, in der die Würde des Menschen besteht, in einem zweifachen Sinn: Der Mensch ist erstens seiner Vernunft („pro tuo arbitrio“) überantwortet. Darin kommt die aufklärerische Perspektive Picos zum Ausdruck. Zweitens sieht Pico den Menschen

[26] Pico della Mirandola (1997/1486), S. 9.

in ein schöpferisches Verhältnis zu sich selbst eingelassen. Das Wesen des Menschen ist nicht von einem göttlichen Schöpfer vorgegeben, sondern in die gestaltende Freiheit des Menschen gelegt. Mit der Auslegung menschlicher Freiheit als Selbstkreation, die im Unterschied zu Sartre noch mit dem Theologoumenon der Ebenbildlichkeit Gottes begründet wird, geht Pico – was oft übersehen wird - über das aufklärerische Konzept der Vernunftautonomie noch einen Schritt hinaus.[27] Denn die Vernunftautonomie als solche schließt die Möglichkeit einer teleologischen Anthropologie keineswegs von vornherein aus. Bis heute orientieren sich bedeutende Ansätze einer philosophischen Ethik, wie etwa Martha Nussbaum und Amartya Sen, an Modell der aristotelischen Ethik, die von grundlegenden Fähigkeiten ausgeht, die dem Menschen als Menschen zukommen.[28] Die Anthropologie der Selbstkreation bringt daher in den modernen Freiheitsbegriff ein besonderes, in gewisser Hinsicht auch kulturspezifisches Moment ein, da die Auslegung menschlicher Freiheit im Sinne radikaler Selbstkreation in Analogie zur schöpferischen Freiheit des christlichen Gottes gedacht ist. Wie sich die göttliche Schöpferkraft in der menschlichem Freiheit näherhin abbildet, dazu äußert sich Pico allerdings nur in einer kurzen Andeutung - der Mensch sei „plastes et fictor“, also Bildhauer und Dichter seiner selbst, womit sowohl ein technisches als auch ein ästhetisches Selbstverhältnis in den Blick kommt. Durch die Entteleologisierung der menschlichen Natur sieht Pico die Selbstentwürfe des Menschen zudem in eine enorme Spannweite gestellt: „Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten; du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche.“[29]
Picos Oratio „De dignitate hominis“ wurde zwar bereits in der Renaissance als Grundtext eines neuen Freiheitsverständnisses wahrgenommen; zugleich steht Picos Denken jedoch noch im Bann eines neuplatonischen Denkens. Die Idee der Selbstkreation bleibt daher in das Schema des mystischen Aufstiegs zum Göttlichen eingebettet, in dem die Seele das Materielle und Irdische hinter sich lässt. Die spezifisch moderne Sprengkraft von Picos Freiheitsbegriff kommt daher erst zur Entfaltung, als sich die Idee der Selbstkreation mit der typisch neuzeitlichen Haltung radikaler Weltbejahung verschränkt. Die kosmologische und geographische Entgren-

[27] Vgl. dazu Blumenberg (1999); Bouwsma (1993).
[28] Vgl. dazu Nussbaum/Sen (1995); Nussbaum (1999).
[29] Pico della Mirandola (1997/1486), S. 9.

zung des antik-mittelalterlichen Kosmos führt, wie Hans Blumenberg gezeigt hat, zu einer Rehabilitierung der theoretischen Neugier, die wegen ihrer immanenten Unersättlichkeit in der Antike stets problematisiert wurde. [30] Die epochal bedeutsame Aufwertung der Neugier war wohl im Kontext spätmittelalterlichen Denkens zunächst nur durch eine Wende innerhalb der philosophischen Theologie möglich, wie vor allem bei Nikolaus von Kues deutlich wird. Durch das theologische Postulat eines entgrenzten Universums – verstanden als explicatio des unendlichen Gottes - gewinnt die immanente Unendlichkeit der Welt eine Dignität, in deren Licht die unersättliche Wissbegierde plötzlich als Verwirklichung der Bestimmung menschlichen Daseins erscheint. Mehr noch: erst in der Öffnung auf den unendlichen Reichtum der irdischen Welt entdeckt der Mensch sein eigenes Wesen.[31] Neuzeitliche Weltbejahung ist daher nicht vorweg bloße Weltbemächtigung, sondern zuallererst theoretische Öffnung auf eine immanente Unendlichkeit der Welt, die sich allerdings im 16. Jahrhundert mit dem zweideutigen Symbol der Entdeckungsfahrten verbindet, die realiter Eroberungszüge waren. Dennoch: Das Wagnis des Kolumbus, aufs offene Meer hinauszusegeln und damit die Grenzen der mediterranen Küstenschifffahrt zu verlassen, wird in der frühen Neuzeit, insbesondere bei Francis Bacon, zum inspirierenden Symbol der theoretischen Neugier und damit moderner Wissenschaft.

Bacon bestimmt zwar die Aufgabe moderner Wissenschaft rigoros durch den Zweck der effektiven Problemlösung lebensweltlicher Notlagen; darin hat die metaphysisch durchtränkte Wissenschaft der Alten versagt, deren Telos in der kontemplativen Schau des Ursprungs alles Seins bestand. Wissenschaft soll die Macht (potentia) menschlichen Handeln erweitern, allerdings nicht um der puren Machterweiterung willen, vielmehr steht Macht einer technisierten Wissenschaft für Bacon im Dienst der Beförderung des

---

[30] Blumenberg (1988), S. 263-528; vgl. dazu auch Bös (1995).

[31] Vgl. dazu Nikolaus von Kues: De mente, c. 9: „Philosoph*:* ‘Ich wundere mich darüber, Laie, daß der Geist [mens] so eifrig danach strebt, die Dinge zu messen, obwohl sein Name vom Messen [mensurare] kommt.

Laie*:* Dies ist der Fall, damit er das Maß seiner selbst erreicht. Der Geist ist ein lebendiges Maß, das seine Fassungskraft erreicht, indem es Anderes mißt. Alles tut er, um sich zu erkennen. Obwohl er in allem sucht, findet er sein eigenes Maß nirgends als nur dort, wo alles Eines ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, da dort sein angemessenes Urbild ist.“ Nikolaus von Kues: Schriften (1964) Bd. III, S. 561/563; vgl. dazu K. Flasch (1998), S. 292ff.

Wohls der Menschheit, d.h. der caritas.[32] Daher kommt der Medizin eine besondere Bedeutung innerhalb der Wissenschaften zu. Doch über den praktischen Nutzen für das alltägliche menschliche Leben hinaus sieht Bacon die Aufgabe der Wissenschaft auch in der riskanten Entdeckung neuer Welten. Das Titelbild des „Novum Organon“ zeigt daher Kolumbus´ Überschreitung der Meerenge von Gibraltar, eine Grenzüberschreitung, die bei Dante noch in der Katastrophe endet.[33] Da die Obsession, immer entferntere Bereiche des entgrenzten Universums zu entdecken, mit den begrenzten Möglichkeiten der physischen Konstitution menschlichen Daseins in Konflikt gerät, verbindet sich bereits bei Bacon die theoretische Neugier mit Picos Idee der Selbstkreation. Allerdings geht es bei Bacon noch primär um technische Hilfsmittel, mit denen z.B. die Reichweite der Sinnesorgane erweitert werden soll.[34] Erst die Gentechnik des 20. Jahrhundert wird die Utopie technischer Selbstkreation in einem radikalen Sinn einlösen. Wissenschaftliche Experimente dienen nicht mehr bloß der methodisch gezielten Befragung der Natur, in der Hypothesen getestet werden; auch nicht mehr bloß, wie Ernst Mach annahm, der produktiven Erweiterung der Erfah-

[32] Bacon (1990), I, S. 32/33 (Novum Organon, praefatio):„Endlich will ich alle samt und sonders erinnern, die wahren Ziele der Wissenschaft zu bedenken; man soll sie nicht des Geistes wegen erstreben, nicht aus Streitlust, nicht um andere gering zu schätzen, nicht des Vorteiles, der Macht oder ähnlicher niederer Beweggründe wegen, sondern zur Wohltat und zum Nutzen (sed ad meritum et usus vitae); in Liebe sollen sie es vollenden und leiten (eamque in caritate perficiant et regant).“

[33] Die Fahrt aufs offene Meer ist die zentrale Metapher, die nach Bacon das Wesen moderner Wissenschaft erhellt „Auch ist nicht gering einzuschätzen, daß durch die weltweiten Fahrten zu Wasser und zu Lande, die in unserer Zeit so zugenommen haben, sehr vieles in der Natur entdeckt und aufgefunden worden ist, was über die Philosophie ein neues Licht ausbreiten kann. Es wäre ja auch eine Schande, wenn die Verhältnisse der materiellen Welt, nämlich die der Länder, Meere, Gestirne zu unserer Zeit bis ins Äußerste eröffnet und beschrieben worden sind, die Grenzen der geistigen Welt indes auf die Enge der alten Entdeckungen beschränkt bleiben sollten.“ Bacon (1990), I, S. 181 (Novum Organon I, § 84). Vgl. dazu hingegen Dante Alighieri: Die göttliche Komödie: Die Hölle, 26. Gesang. Nach Dante kehrt Odysseus mit den letzten Gefährten nicht nach Ithaka zurück, sondern fährt durch die Säulen des Herkules auf das offene Meer hinaus, wo sie jedoch nach fünf Monaten Schiffbruch erleiden.

[34] In „Nova Atlantis“ werden technische Innovationen erwogen, die der Entgrenzung der Fähigkeiten der natürlichen Sinnesorgane dienen; so können wir durch gewisse Vorrichtungen „das Gehör verbessern und die Tonübertragung selbst beträchtlich verstärken ... Endlich sind wir imstande, die Töne durch gerade oder gekrümmte Rohre auf weite Entfernungen auch in nicht gerader Richtung weiterzuleiten.“ Dazu kommen Ideen, die Geschwindigkeit menschlicher Fortbewegung um ein Vielfaches steigern, auch in den Lüften zu fliegen, „Raketen, die teils zur Belustigung (!), teils zu nützlichen Zwecken dienen“, u.v.a. Bacon (1997), S. 52f.

rung[35], in der Gentechnik verschmelzen vielmehr Experimente mit der Kreation neuer Lebewesen, auch neuer menschlicher Wesen. Experiment und menschliche Selbstkreation fallen zusammen.
Ich fasse zusammen: In der Renaissance bildet sich ein Begriff der Freiheit heraus, der sich weder in der Vernunftautonomie noch in der bloßen Willkürfreiheit erschöpft, sondern Freiheit als experimentelle Selbstkreation in einer entgrenzten Welt begreift, die vom Pathos der riskanten Öffnung auf Unbekanntes getragen ist. In diesem Verständnis menschlicher Freiheit liegt der Keim einer kulturellen Revolution, die - neben der Dimension der Aufklärung - das Wesen der Moderne ausmacht, und daher, wie in einigen Skizzen gezeigt werden soll, auch in die Hauptstränge der politischen Philosophie der Neuzeit eingeflossen ist, mit der Konsequenz, dass sowohl die Idee moderner Demokratie als auch die Codes der Subsysteme moderner Gesellschaften von der Idee der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation mitbestimmt sind.

2.2. Hobbes - kollektive Selbstkreation und die Entgrenzung der Bedürfnisse

In der politischen Philosophie von Thomas Hobbes findet sich neben dem Postulat der Vernunftautonomie jedes Einzelnen, auch eine – allerdings unausdrückliche - Bezugnahme auf Picos Idee der Freiheit qua Selbstkreation und der damit verbundenen Vorstellung der chamäleonhaften Verwandlungsfähigkeit des Menschen.[36] Da die Natur des Menschen gleichsam darin besteht, keine teleologische Natur zu haben, kann das Wesen des Menschen weder mit der traditionellen Naturrechtslehre auf eine Sozialnatur, noch, wie Hobbes von seinen Kritikern unterstellt wurde, auf eine Konfliktnatur festgelegt werden. Der Mensch ist, wie Hobbes ausdrücklich betont, von Natur aus weder gut noch böse. Daher sind – so das berühmte Diktum im Widmungsbrief von De Cive - , „sicher beide Sätze wahr: *Der Mensch ist ein Gott für den Menschen*, und *Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen*.“[37] Hobbes geht wie Pico davon aus, dass sich der Mensch sowohl zum Tierischen, zur Wolfsnatur depotenzieren, aber auch zum Göttlichen erheben kann. Doch im Unterschied zu Pico, der die Selbstkreation

[35] Mach (1976), S. 202.
[36] Hobbes arbeitet mit verschiedenen Freiheitsbegriffen, auch mit dem Begriff der Bewegungsfreiheit, deren Verhältnis hier nicht geklärt werden kann.
[37] Hobbes (1994), S. 59 (De Cive, Widmungsschreiben).

des Menschen völlig unabhängig von intersubjektiven Bezügen beschreibt, hängt es nach Hobbes nicht einfach von der individuellen Entscheidung des Einzelnen, sondern von sozialen Konstellationen ab, ob der Mensch zum Tier regrediert oder zu göttlicher Würde aufsteigt. Denn im Naturzustand wandeln sich alle, auch die Rechtschaffenen, zu Wölfen, um ihr Leben zu schützen; umgekehrt nähern sich im zivilen Zustand auch die Machthungrigen „der Gerechtigkeit", „den Tugenden des Friedens" und damit der „Ähnlichkeit mit Gott"[38] an.

Hobbes destruiert einerseits die Idee einer *souveränen* Selbstkreation des Einzelnen, andererseits nimmt er die Idee einer schöpferischen Freiheit in der Theorie des Gesellschaftsvertrags wieder in Anspruch; denn der Gesellschaftsvertrag ist als ein Akt kollektiver Selbstkreation gedacht. Das kreative Potential menschlicher Freiheit dient daher bei Hobbes nicht mehr dem Zweck, das menschliche Leben in exaltierte Höhen emporzuheben, sondern ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Objekt der Selbstkreation ist der „commonwealth", den Hobbes allein als „artificial Man" gelten lässt.

Trotz des suggestiven Bildes in „De Cive", in dem die Methodik der politischen Philosophie mit dem Zerlegen und Zusammensetzen einer Uhr[39] verglichen wird, ist die Schaffung des Staates als eines „künstlichen Menschen" nicht nach dem Modell des homo faber gedacht. Hobbes entwirft keine Sozialtechnologie. Kollektive Selbstkreation vollzieht sich vielmehr durch die Sprache, genauer durch „pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united"[40]. Hobbes denkt also die Idee der Selbstkreation, um nochmals auf Pico zurückzugreifen, nicht so sehr im Bild des „plastes", sondern eher des „fictor". Versprechen bzw. Verträge konstituieren eine moralische Verbindlichkeit, die so zuvor zwischen diesen konkreten Menschen nicht bestand, und zwar allein durch einen ursprünglichen Akt der Freiheit, genauer durch freiheitliche Selbstbindung.[41] Im Akt des Versprechens ahmt nach Hobbes die mensch-

[38] Hobbes, ebd.
[39] Hobbes (1994), S. 67 (De Cive, Vorwort an die Leser)
[40] Hobbes (1996), S. 7 (Leviathan, Introduction)
[41] Die Inhalte der „pacts" and „covenants" sind nach Hobbes allerdings nicht Sache bloßer Kreation, sondern durch die leges naturales vorgegeben, denen die moralische Grundidee eines friedlichen, geselligen und angenehmen Lebens zugrunde liegt, vgl. dazu Hobbes, Leviathan, c. 14-15.

liche Freiheit die göttliche creatio ex nihilo nach. Daher wird im "Leviathan" in der Einleitung der Schöpfungsbericht von Genesis 2 in Erinnerung gerufen, jenes berühmte „fiat, or let us make man, pronounced by god in the creation."[42] Nun stellt Hobbes zwar in kritischer Anknüpfung an Picos Idee der Selbstkreation die Konzeption des Gesellschaftsvertrags in einen neuen Deutungshorizont, der der Antike völlig fremd geblieben ist; doch die vertragstheoretische Begründung sozialer Ordnungen ist an sich keineswegs eine spezifisch neuzeitliche Idee, sondern reicht über Epikur bis zur Sophistik zurück. Einen radikalen Bruch mit der Tradition der Antike vollzieht Hobbes allerdings an einer anderen Stelle, nämlich in der Bestimmung des menschlichen Glücks. Während in der griechisch-römischen Antike sämtliche Morallehren, auch die hedonistischen Strömungen, das Glück stets als eine bestimmte Form der Seelenruhe beschrieben, die unumgänglich auf der Beherrschung der Leidenschaften und der Begrenzung der Bedürfnisse aufbaut, definiert Hobbes das Glück als „ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen."[43] Hobbes rechtfertigt daher nicht nur wie viele Denker der frühen Neuzeit die Unersättlichkeit der curiositas[44] bzw. die Entgrenzung der theoretischen Vernunft; Hobbes plädiert darüber hinaus nun auch im Bereich der Moralphilosophie für eine gewisse Entgrenzung der Bedürfnisse. Dies kommt im „Leviathan" gleichsam ex negativo zum Vorschein, nämlich in der Beschreibung des menschlichen Elends im Naturzustand. Von den zivilisatorischen Errungenschaften, die im Krieg aller gegen alle verloren gehen, nennt Hobbes zwar ganz im Sinne des Primats der Selbsterhaltung zunächst den Ackerbau; an zweiter Stelle ist jedoch davon die Rede, dass es im Naturzustand „keine Schifffahrt" mehr gibt bzw. „keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können"[45] Dies ist deshalb überraschend, weil in der Philosophie der Antike Schifffahrt und Handel primär als Bedrohungen für die moralische Integrität der Gesellschaft angesehen worden sind. Mit dem Handel dringen Reichtum und Luxus in die Gesellschaft ein, die den Nährboden für zahlreiche Laster bilden. Platon hatte daher für die ideale Polis überhaupt keinen Hafen vorgesehen, Aristoteles schlägt wie immer einen Kompromiss

[42] Hobbes (1996), S. 7 (Leviathan, Introduction).
[43] Hobbes (1994), S. 29 (De homine c.11,15).
[44] Die theoretische Neugier wird für Hobbes, nachdem moralische Bedenken inzwischen offenbar kein Gewicht mehr haben, sogar zum Spezifikum des Menschen gegenüber tierischen Lebewesen, vgl. dazu Hobbes 1984, S. 43 (Leviathan c. 6).
[45] Hobbes (1986) S. 96 (Leviathan, c. 13).

vor, die ideale Polis sollte durch eine Mauer abgetrennt etwas abseits vom Hafen liegen, damit sie zwar die materiellen Vorteile des Handels für sich nützen, zugleich jedoch dessen verderbliche Wirkungen fernhalten kann.[46]
Im Gegensatz dazu werden für Hobbes vor dem Hintergrund der enormen Ausweitung des Fernhandels nach der Entdeckung Amerikas, die den Lebensstil und die Bedürfniswelt in den europäischen Adelshäusern im 16. Jahrhundert revolutionierte, Schifffahrt und Handel zu den wichtigsten zivilisatorischen Errungenschaften der Menschheit. Unter dem Eindruck des Merkantilismus der frühen Neuzeit stellt Hobbes daher die Weichen für die typisch moderne Rechtfertigung der Entgrenzung der Bedürfnisse, die in der Moralphilosophie der Antike stets problematisiert worden ist.
Die entscheidende Frage ist jedoch, welche Auswirkungen Hobbes‘ revolutionäre Umdeutung des Begriffs des Glücks für die Staatstheorie hat. Nach gängiger Lesart beschränkt sich der Hobbesche Staat im klarer Abgrenzung gegenüber den anspruchsvollen Idealen der politischen Philosophien von Platon und Aristoteles auf den Zweck der Selbsterhaltung; die Beförderung von Glück und Tugend sind nicht mehr unmittelbare Staatsziele. Daher zwingt der „Leviathan“ den Bescheidenen keineswegs eine Entgrenzung der Bedürfnisse auf.
Dennoch steht der Hobbesche Staat den verschiedenen Glücksvorstellungen auch nicht einfach neutral gegenüber. Da Schifffahrt und Fernhandel nicht nur zugelassen, sondern, wie die Geschichte des Kolonialismus der frühen Neuzeit zeigt, auch unmittelbar durch den Staat, und zwar mit aller Brutalität, vorangetrieben werden, greift staatliche Politik zwar indirekt, aber doch in massiver Weise in das moralische Leben einer Gesellschaft ein. Dies lässt sich auch empirisch belegen; denn die staatlich forcierte Freisetzung einer frühkapitalistischen Wirtschaft führte tatsächlich zu einer umfassenden Transformation aller Bereiche der Gesellschaft, auch der herrschenden Moralvorstellungen. Die faktische Entwicklung moderner Gesellschaften bestätigt daher gleichsam die grundlegende These der politischen Philosophie der Antike: es gibt keine moralisch neutrale Gesellschaftsordnung. Vielmehr verwirklicht jede staatliche Gemeinschaft – so Aristoteles am Anfang der „Politik“ – ein bestimmtes Gut, in dem bestimmte Fähigkeiten des Menschen entweder zur Entfaltung kommen können oder unterdrückt werden. Die qualitative Auszeichnung der Polis ergab

[46] Vgl. dazu Platon, Nomoi 704a-707d; Aristoteles, Politik VII 6; ähnlich Cicero, De re publica II,3-5.

sich für Aristoteles aus dem Umstand, dass nur in einer überschaubaren, aber staatlich organisierten Gemeinschaft freier Bürger der durch Sprache und Vernunft gegebene Sinn des Menschen „für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht“ in der Gestalt politischer Freiheit realisiert werden kann. Diese Konzeption ist für Hobbes jedoch illusionär, weil darin das Problem der Konstitution des Staates gleichsam übersprungen wird und nur mehr nach der moralischen Qualität bereits etablierter Herrschaftsordnungen gefragt wird. Im Blick auf die innergesellschaftlichen Antagonismen schlägt Hobbes daher vor, auf den Gebrauch der politischen Freiheit zugunsten des primären Gutes der Friedenssicherung zu verzichten.

Dennoch ist auch der Hobbesche Staat nicht auf die Funktion der Sicherung des nackten Überlebens beschränkt. Denn der Staat überwindet nicht nur den innergesellschaftlichen Antagonismus, sondern stellt zugleich die rechtlichen Bedingungen für das System der Marktwirtschaft zur Verfügung, das, wie Hobbes bereits im 17. Jahrhundert hellsichtig diagnostiziert, eine moralische Transformation der Gesellschaft einleitet, in der die antiken Ideale der Selbstbeherrschung und Selbstbegrenzung systematisch ausgehöhlt werden. Dem Einzelnen bleibt zwar prinzipiell die Freiheit, sein/ihr Leben auch nach dem Modell einer antiken Weisheitslehre zu orientieren; diese Selbstwahl muss sich jedoch nun in einem gesellschaftlichen Umfeld bewähren, deren Dynamik den Einzelnen permanent mit Anreizen zur Entgrenzung der Bedürfnisse konfrontiert.[47]

Dies bedeutet: Auch wenn der moderne Staat einen Raum privater Freiheit eröffnet und dem Einzelnen unmittelbar keine bestimmte Form eines guten Lebens aufzwingt, so befördert der Staat dennoch ein öffentliches Gut, das sich keineswegs auf die bloße Friedenssicherung beschränkt und indirekt auf die individuellen Glücksvorstellungen der Bürger massiv einwirkt. Daher ist die bei Hobbes erst angedachte liberale Konzeption, dass der Staat Fragen des Glücks vollständig der Freiheit des Einzelnen überlässt, genauso abstrakt wie Picos Idee einer rein individuellen Selbstkreation. In beiden Fällen wird die soziale Verflochtenheit individueller Freiheit ausgeblendet.

[47] Die Hobbesche Affirmation der Entgrenzung der Bedürfnisse wird von Locke durch eine Affirmation der Entgrenzung der Produktion ergänzt. Mit der Einführung des Geldes im zweiten Naturzustand ist plötzlich auch eine grenzenlose Akkumulation von Gütern denkbar geworden; Locke (1989), §§ 47-50; vgl. dazu Nonnenmacher (1989), Teil C.

2.3. Die positiven Grundlagen der liberalen Verteidigung der negativen Freiheit

Der moderne Liberalismus sichert die Sphäre privater Freiheit, die bei Hobbes zwar grundsätzlich etabliert, aber durch die Übermacht staatlicher Souveränität zugleich gefährdet bleibt, durch die Idee der negativen Freiheit ab. Staatliche Ordnung wird von einem extrem reduzierten Begriff von Freiheit im Sinne der Abwesenheit staatlichen Zwangs her gedacht; zuweilen verkümmert Freiheit sogar auf die physische Bewegungsfreiheit lebendiger Körper;[48] so scheint jede Andeutung einer moralischen Imprägnierung sozialer Gebilde aus der politischen Philosophie ausgemerzt zu sein. Doch der Schein trügt. Rhetorisch dominiert zwar im liberalen Denken die Abwehr gegenüber staatlichen Übergriffen in die Sphäre privater Freiheit. Doch in der Begründung der negativen Freiheit geraten Constant und seine Nachfolger in methodischer Hinsicht wieder in das Fahrwasser der aristotelischen „Politik". Dies ist keineswegs so paradox, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn im Gegensatz zum klassischen politischen Denken der Neuzeit, also der Tradition von Hobbes bis Kant, in der die Frage der Legitimation staatlicher Herrschaft als solcher im Zentrum stand, rückt im liberalen Denken des 19. Jahrhunderts wieder die Frage nach der richtigen Herrschaftsordnung in den Vordergrund, die bereits das zentrale Problem der Aristotelischen Politik war. Aristoteles hatte die Qualität verschiedener Gemeinschaftsformen im Rückgriff auf eine normativ gehaltvolle Anthropologie, d. h. im Licht eines positiven Begriffs der Freiheit, bewertet. Dieser Weg scheint der liberalen Idee durch die Option auf einen negativen Begriff der Freiheit versperrt zu sein. Dies dürfte jedoch eine Fehlannahme sein. Denn die liberale Verteidigung der negativen Freiheit bezieht sich ausschließlich auf die innergesellschaftliche Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Staat, genauer auf das Problem der Begrenzung der *direkten* Ausübung staatlicher Gewalt. Damit ist jedoch keineswegs die Aristotelische Frage erledigt, welches Gut in einer liberal verfassten Gesellschaft

[48] Vgl. dazu Taylor (1988); Taylor kritisiert allerdings bloß den extrem reduktionistischen Begriff der negativen Freiheit im Sinn der Bewegungsfreiheit von Körpern; darin ist, wie Taylor zurecht einwendet, die Ebene spezifisch menschlichem Handelns, das an Geltungsansprüchen der Wahrheit bzw. des Guten und Gerechten orientiert ist, noch nicht im Blick. Taylor übergeht jedoch gänzlich die eigentliche Problematik, auf die der Begriff der negativen Freiheit bezogen ist, nämlich die Frage, wie Freiheit in einer Demokratietheorie gedacht werden muss, ohne in das gefährliche Fahrwasser einer Tugendrepublik zu geraten.

insgesamt verwirklicht wird. Ebenso wenig ist die Aristotelische Frage obsolet, welche grundlegenden menschlichen Tätigkeiten in einer Gesellschaft zur Entfaltung kommen, in der die Funktion des Staates weitgehend auf die Sicherung des Rechtsfriedens beschränkt ist. Im Gegenteil, die Klassiker des modernen Liberalismus wie Humboldt, Constant oder Mill verteidigen den negativen Begriff der Freiheit und die darauf aufbauende liberale Staatstheorie ausdrücklich mit teleologischen Argumenten und einer normativ gehaltvollen Anthropologie.[49] Von entscheidender Bedeutung ist nun, dass vor allem Humboldt und auf ihm aufbauend Mill die Aristotelische Anthropologie der Verwirklichung der Vernunftnatur mit Picos Idee der Selbstkreation verbinden.[50] Die Zurückdrängung staatlicher Gewalt, die im Namen der negativen Freiheit gefordert wird, dient nach Mill vor allem dem Zweck, einen möglichst weiten Raum für die experimentelle Verwirklichung neuer Lebensformen zu schaffen. Exzentriker, Genies, originelle Menschen, deren Handlungen nicht unbedingt „besser, sondern nur anders“[51] sind, bilden – so Mill - „das Salz der Erde“[52] mitten in einem breiten Strom von Mittelmäßigkeit und Gewohnheit. Mehr noch: in der nicht bloß staatlichen, sondern auch gesellschaftlichen Unterdrückung origineller

[49] So begründet Constant die Abwertung der politischen Freiheit ausdrücklich mit einem eudaimonistischen Argument: Da sich in komplexen Massengesellschaften der Einfluss des Einzelnen auf das Gesamtgeschehen auf ein Minimum reduziert, sei es abwegig, mit Aristoteles die Ausübung politischer Freiheit als Verwirklichung essentieller menschlicher Fähigkeiten zu deuten, die für ein glückliches Leben unverzichtbar sei „In der Menge verloren, nimmt der einzelne von dem Einfluss, den er ausübt, nichts mehr wahr. Niemals prägt sich sein Wille der Gesamtheit auf, nichts führt ihm seine Mitwirkung spürbar vor Augen. Die Ausübung der politischen Rechte verschafft uns also nur einen Teil der Genugtuung, die die Alten darin fanden, und zugleich haben die Fortschritte der Zivilisation, die Tendenz unserer Epoche zum Handel sowie die engere Verbindung der Völker untereinander die Möglichkeiten persönlichen Glücks unendlich vervielfacht und gewandelt.“ Constant (1972), S. 377 (Die Freiheit der Alten und der Modernen).

[50] Die Anthropologie der Selbstkreation hat zunächst Humboldt aufgegriffen und weitergeführt; vgl. Humboldt (1980). Mill übernimmt diese Konzeption ausdrücklich von Humboldt, vgl. Mill (1988), S. 79. Zur liberalen Konzeption von Humboldt und Mill treffend Papageorgiou (1990), S. 346: „Es handelt sich um eine teleologische Ethik, denn ihr oberstes Prinzip ist die Erfüllung eines Zwecks. Man könnte diesen Zweck ein für jeden gutes, in Entwicklung und Erfüllung der eigenen Individualität erlebtes Leben nennen. Diese Zweck kann nicht direkt angestrebt werden ... [denn] das Gesuchte, nämlich das gute Leben, [besteht] weniger in den Ergebnissen, sondern vielmehr in der Tätigkeit, in experimentierfreudiger Aktivität von Individuen“.

[51] Mill (1988), S. 92.

[52] Mill, a.a.O., S. 89.

Schaffenskraft bestehe „die hauptsächliche Gefahr unserer Zeit.“[53] Mill ist daher von Isaiah Berlin vorgeworfen worden, durch das emphatische Bekenntnis zur „Individualität als eins der Elemente der Wohlfahrt“[54] das liberale Denken doch wieder mit einem positiven Begriff der Freiheit belastet zu haben. Dieser Vorwurf dürfte jedoch an Mill vorbeigehen. Denn Mill macht die Freiheit im Sinne origineller Selbstkreation nicht zum Prinzip allgemeiner Freiheit; die private Freiheit der Mittelmäßigen, Konformisten und politisch Desinteressierten bleibt vor staatlichen Eingriffen geschützt. Allerdings soll der Staat nach Mill *auch* für exzentrische Lebensformen entsprechende Freiheitsräume schaffen. Experimentelle Lebensmodelle sind zwar auf eine „Atmosphäre der Freiheit“[55] angewiesen, die in der Gesellschaft selbst wachsen muss; dennoch sind nach Mill auch staatliche Institutionen, vor allem Bildungseinrichtungen, zur indirekten Förderung individueller Freiheit verpflichtet.

Die liberale Staatstheorie ist daher nicht völlig losgelöst von einer teleologischen Ethik; das Prinzip der negativen Freiheit soll bloß verhindern, dass der Staat *eine* bestimmte Form des guten Lebens allen aufzwingt. Durch die strikte Begrenzung staatlicher Gewalt auf die Sicherung des inneren Friedens soll jedoch indirekt durchaus ein bonum commune befördert werden, das allerdings im Gegensatz zu Aristoteles nicht (bloß) in der Verwirklichung eines maßvollen, tugendhaften Lebens besteht, sondern auch experimentellen Selbstkreationen Freiräume eröffnet. Der Staat befördert auf diese Weise indirekt eine Moral, die, wie Mill in aller Klarheit herausstellt, im Gegensatz sowohl zum griechischen Ideal der Selbstbeherrschung als auch der christlichen Selbstentsagung steht, die – im Vergleich zu exzentrischen Selbstkreationen – dürftige und engherzige Lebensweisen darstellen.[56]

Der Pluralismus der Lebensformen - dass *„verschiedene Personen auch ein verschiedenes Leben führen können.“*[57] - ist daher das Telos einer liberalen modernen Gesellschaft, wobei es nicht bloß darum geht, den vorhandenen Wertpluralismus in eine Friedensordnung zu integrieren, sondern durch ex-

[53] Mill, a.a.O., S. 93.
[54] So der Titel des 3. Kap., vgl. Mill, a.a.O. S. 77 ff.
[55] Mill, a.a.O., S. 89.
[56] Vgl. dazu Mill, a.a.O., S. 86f.
[57] Mill, a.a.O., S. 88.

perimentelle Selbstkreationen noch zu vervielfachen.[58]
Dies ist zumindest die normative Perspektive, wie sie vor allem von Humboldt und Mill für moderne Demokratien entworfen worden ist. Die entscheidende Frage ist, ob und wenn ja in welchen Subsystemen sich experimentelle Lebensformen institutionell situieren können bzw. welche Subsysteme einem Ethos der Selbstkreation entgegenkommen? An dieser Stelle hat sich im 19. Jahrhundert der ideologische Konflikt zwischen Liberalismus und Marxismus entzündet.
Während für Mill die Marktwirtschaft aufgrund ihres immanenten, systembedingten Innovationsdrucks einen gesellschaftlichen Raum eröffnet, in dem die kreativen Potentiale menschlicher Freiheit inmitten einer noch weitgehend traditional verfassten Gesellschaft überhaupt erst zur Entfaltung kommen - „Außer im Geschäftswesen ist bei uns kaum ein Anlaß für Energie vorhanden“[59] -, lässt für Marx die Selbstläufigkeit des kapitalistischen Systems jede Rede von Freiheit, und damit auch den Kampf um Demokratie, zur Farce werden. Die Dynamik kapitalistischer Marktwirtschaft eröffnet zwar einer Minderheit einen gewissen Freiraum für experimentelle Selbstkreationen, zugleich werden jedoch breite Bevölkerungsgruppen zu einem erbarmungslosen Überlebenskampf verdammt, so dass „der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier.“[60] So kehrt einmal mehr die Spannweite von Picos Anthropologie in verwandelter Form wieder. Die Idee der Freiheit im Sinne experimenteller Selbstkreation gewinnt für Marx daher erst dann einen realistischen Sinn, wenn „die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt.“[61]
Dennoch möchte auch Marx trotz aller Kritik am Liberalismus das Potential kapitalistischer Wirtschaft in einer postkapitalistischen Zukunft aufheben. Die kommunistische Gesellschaft setzt das Produktionsniveau kapitalistischer Wirtschaft und damit die kulturelle Revolution der Entgrenzung der Bedürfnisse und der Produktion voraus. Im Gegensatz zu kapitalisti-

[58] Auch I. Berlin spielt, wie J.-C. Wolf gezeigt hat, positive und negative Freiheit keineswegs gegeneinander aus: „Vielmehr verteidigt er [Berlin] einen Wertpluralismus, für den neutral verstandene negative Freiheit (als Freiheit, ungehindert etwas zu tun, falls ich es möchte) als notwendige Vorbedingung der Anerkennung und Realisierung anderer Freiheiten und andersartiger Werte fungiert.“ J.-C. Wolf (1989), S. 16f.
[59] Mill (1988), S. 97.
[60] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: MEW, EB I, S. 514f.
[61] Marx, Deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 33.

schen Verhältnissen sollen allerdings die entgrenzten Bedürfnisse am Gebrauchswert orientiert bleiben; und vor allem gilt es *allen* Menschen eine möglichst breite Vielfalt an Tätigkeiten zu eröffnen, in denen jede/r Einzelne seine Fähigkeit jeweils experimentell prüfen und erweitern kann. So wird bei Marx die Vielgeschäftigkeit, die in der Platonischen Polis noch das summum malum[62] war, zum utopischen Ideal. Im Gegensatz zu „naturwüchsigen Gesellschaften", wo durch das Prinzip der Arbeitsteilung „Jeder einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit [hat], der ihm aufgedrängt wird", kann sich in einer kommunistischen Gesellschaft der/die Einzelne „in jedem beliebigen Zweige ausbilden"; so ist es etwa möglich „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden."[63]

Inzwischen sind sowohl liberale als auch marxistische Visionen über die gesellschaftlichen Bedingungen schöpferischer Freiheit durch die geschichtliche Entwicklung diskreditiert worden. Auf der einen Seite haben realsozialistische Versuche einer gesellschaftlichen Regelung der Produktion sowohl demokratische Freiheiten als auch die Freiheit zu experimentellen Selbstkreationen völlig erstickt. Auf der anderen Seite produziert das kapitalistische System zwar ständig neue Waren und Bedürfnisse - menschliche Kreativität zählt heute zu den wichtigsten Produktionsfaktoren - doch über allem liegt der unbarmherzige Zwang zur Profitmaximierung. Daraus resultiert die abgründige Ambivalenz des kapitalistischen Systems, die einerseits neuzeitliche Freiheitsideen zur Entfaltung kommen lässt, sie jedoch gleichzeitig durch systemische Zwänge pervertiert.

Diese Dialektik hat inzwischen selbst Marx' Utopie der Vielgeschäftigkeit eingeholt; in der gegenwärtigen Phase schränkt der Kapitalismus den Einzelnen kaum mehr auf „einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit ein"; feste Arbeitsverhältnisse sind in den Industriestaaten inzwischen rar geworden, stattdessen herrscht heute der Zwang zur Flexibilität: frühmorgens Zeitung austragen, tagsüber Fließbandarbeit, abends als Kellner/in im Restaurant jobben – dies ist das Schicksal der working poor in den „reichen" Industriestaaten. Zugleich werden jedoch durch technologische Revolutionen nicht nur die Produktionsverhältnisse permanent verändert, es entstehen auch neue Berufsfelder mit neuen Qualifikationen, in denen auch neue

[62] Vgl. dazu Platon, Politeia 434c.
[63] Marx, Deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 33.

Fähigkeiten erprobt werden können. So bleibt das kapitalistische System einerseits der Boden für die neuzeitliche Idee der Freiheit qua Selbstkreation, und ist dennoch zugleich der Ort ihrer systematischen Enttäuschung. Daher flüchtet sich diese Freiheitsidee immer wieder in andere Subsysteme, vor allem der Kunst, ohne jedoch der ökonomischen Dynamik einfach entrinnen zu können.
Welche Lebensformen auch immer in den verschiedenen Stadien des Kapitalismus erzeugt werden, das System der Marktwirtschaft ist, dies haben sowohl Mill als auch Marx hellsichtig erkannt, nicht bloß ein ökonomisches System zur Produktivitätssteigerung, sondern der mächtigste Katalysator für die Kreation neuer Lebensformen. Daher sind moderne Demokratien, insofern sie auf dem System der Marktwirtschaft aufruhen und dieses über das Rechtssystem indirekt steuern, in Fragen des guten Lebens nicht einfach neutral.

2.4. Moderne Demokratie als Reflexionsmedium entfesselter Selbstkreationen

Aufklärerische Theorien der Moderne wie die Frankfurter Diskurstheorie deuten Demokratien als Inkorporation der Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung; die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften erscheint als Objektivation verschiedener Rationalitätstypen. Diese Deutung ist nicht einfach falsch, aber doch einseitig. Denn die Idee der Freiheit qua rationaler Selbstbestimmung ist in der Neuzeit bereits seit der Renaissance, dies sollten diese Skizzen zumindest andeuten, mit der Idee der Freiheit als entfesselter Selbstkreation verwoben. Dies ist natürlich auch der Frankfurter Diskurstheorie nicht einfach entgangen. Doch Habermas versucht die Bedeutung der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation auf bestimmte Teilbereiche der modernen Gesellschaft einzuschränken. Experimentelle Selbstkreationen werden einerseits der Ethik des guten Lebens zugeordnet, andererseits – dies bereits mit einiger Skepsis - der Wertsphäre moderner Kunst.[64] Dadurch gerät jedoch aus dem Blick, dass mo-

[64] „Nietzsche setzt die romantische Reinigung des ästhetischen Phänomens von allen theoretischen und moralischen Beimengungen fort ... Kunst öffnet den Zutritt zum Dionysischen nur um den Preis der Ekstase - um den Preis der schmerzhaften Entdifferenzierung, der Entgrenzung des Individuums, der Verschmelzung mit der amorphen Natur innen wie außen ... Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehalts.“ Habermas (1985), S. 117.

derne Gesellschaften insgesamt von einer entfesselnden Dynamik bestimmt sind, die nicht bloß aus der Zerstörung substantieller Sittlichkeit resultiert, sondern auch mit spezifischen Leitideen der verschiedenen Subsysteme zu tun hat, in denen jeweils bestimmte Rationalitätsstandards und Horizonte entfesselter Selbstkreation eng miteinander verknüpft sind. Ich resümiere nochmals die wichtigsten Bereiche:

- Moderne Gesellschaften sind zweifellos, wie Habermas betont, durch eine reflexive Einstellung zu moralischen Traditionen gekennzeichnet. Dennoch erschöpft sich die Moral der europäischen Moderne gerade nicht in einer kritisch-abwägenden Prüfung und Adaptation überlieferter Morallehren; eine Moral ist noch nicht modern, weil sie auf dem Vernunftprinzip statt auf religiöser Autorität aufbaut; dies ist bereits eine Errungenschaft der Aufklärungsbewegungen der Achsenzeit. Das Spezifikum der europäischen Moderne liegt vielmehr in der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation, die neue Lebensformen experimentell erprobt, radikale Brüche mit Jahrtausendenalten Moralvorstellungen bewusst riskiert, und zwar nicht aus der Erwartung, auf diesem Wege eine vernünftigere Lebensform zu finden, sondern schlicht aus der Obsession der Entdeckung neuer, anderer Seinsmöglichkeiten menschlichen Lebens.
- Moderne Wissenschaft erwächst – trotz aller Technikkritik – aus dem rationalen Interesse der Naturbeherrschung, ohne die menschliches Leben nicht möglich ist. Insbesondere die moderne Medizin ist unter anderem auch aus den traumatischen Erfahrungen der mittelalterlichen Pestkatastrophen entstanden. Bacon und Descartes heben nicht zufällig unter den Wissenschaften die Medizin in besonderer Weise hervor. Naturbeherrschung stand – dies ist gegen die Technikkritik Heideggers und der älteren Kritischen Theorie festzuhalten – im Dienst der Milderung menschlichen Leids bzw. im Kampf gegen den frühen Tod. Zugleich ist jedoch in der modernen Medizin von Anfang an auch die hypertrophe Idee einer technischen Selbstkreation menschlichen Lebens präsent. Moderne Medizin dient daher nicht bloß der Linderung menschlichen Leids, sondern auch der experimentellen Veränderung der menschlichen „Natur“ – man denke nur an die Möglichkeiten, die die Gentechnik eröffnet, oder an die sogenannte Lifestyle-Medizin.

Das System der Marktwirtschaft kann zwar – und die verschiedenen wirtschaftswissenschaftlichen Paradigmen führen dies auch aus – als Objektivation zweckrationaler oder funktionaler Vernunft rekonstruiert werden. Zudem lassen sich für die Marktwirtschaft, vor allem für das Prinzip „Pro-

duktivitätssteigerung durch vertiefte Arbeitsteilung“, auch moralische Gründe anführen; denn trotz der sozialen Zerklüftung der Weltgesellschaft kann nicht geleugnet werden, dass durch die moderne Marktwirtschaft zahlreiche Gesellschaften aus dem Joch der Armut befreit worden sind. Zugleich ist jedoch das kapitalistische Wirtschaftssystem von der völlig irrationalen Logik grenzenlosen Wachstums bestimmt. Denn in der endlichen Welt ist ein grenzenloses Wachstum prinzipiell ausgeschlossen. Indem moderne Gesellschaften dennoch – gleichsam bis auf weiteres – der Logik grenzenloser Akkumulation folgen, stürzen sie die Menschheit in ein Experiment mit unabsehbaren Risiken, in dem darauf spekuliert wird, dass die bereits jetzt sichtbaren ökologischen und sozialen Folgen und Nebenfolgen jeweils durch zukünftige, d. h. heute noch gar nicht abschätzbare wissenschaftlich-technische Innovationen abgemildert werden können. Darüber hinaus ist das ökonomische Experiment grenzenlosen Wachstums mit einem moralischen Experiment verbunden. Denn die Entfesselung der Produktivkräfte bedingt eine Revolutionierung der Bedürfnisstrukturen, die zentrale Grundwerte vormoderner Morallehren aushöhlt, die stets eine Begrenzung der Bedürfnisse bzw. eine Ethik des Maßes oder für moralische Eliten eine Form der Seelenruhe empfohlen haben.

Als Resümee kann daher festgehalten werden: Durch die epochal einmalige, hochriskante Entfesselung kultureller, wissenschaftlich-technischer und ökonomischer Phantasien und Energien inszenieren moderne Gesellschaften kollektive Makroexperimente, die de facto die gesamte Menschheit in eine völlig ungewisse Zukunft stürzen. Zugleich geht jedoch von der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation, deren Symbol seit der Renaissance die Fahrt die Kolumbus auf das offene Meer ist, bis heute eine merkwürdige Faszination aus. Es scheint, dass die Anziehungskraft der Moderne, der sich trotz der skandalösen sozialen Zerklüftung im globalen Maßstab nur wenige Gesellschaften entziehen können, nicht allein, vielleicht nicht einmal primär, in ihrer rationalen Struktur, sondern in der Option für eine radikal entschränkte schöpferische Freiheit liegt, die eine Affirmation von Pluralität und Veränderung impliziert.

Das politische System liberaler Demokratie bildet gleichsam einen reflexiven Knoten innerhalb der atemberaubenden Dynamik moderner Gesellschaften, der einerseits den Bewegungsgesetzen der einzelnen Subsysteme rechtlich gesicherte Freiräume verschafft, andererseits die kollektiven Risiken doch noch vernünftiger Beratung zuführt. Die Idee moderner Demokratie erschöpft sich nicht in dem Projekt kollektiver rationaler Selbstbe-

stimmung; moderne Demokratie gleicht eher einem Dompteur, der die entfesselte Dynamik gesellschaftlicher Subsysteme zugleich freisetzt und zu bändigen versucht. Durch die jüngste Entwicklung der Gentechnik sind die Bürger Subjekt-Objekt nicht bloß ästhetischer, sondern auch technischer Selbstkreation. Damit wird den Bürgern moderner Demokratien die Diskussion darüber aufgebürdet, mit welchen „Naturen“ Menschen und damit zukünftige Bürger ausgestattet sein sollen. Darin, und nicht bloß wie Constant dachte, im Genuss privater Freiheit, besteht die Freiheit der Modernen, von der die Alten, wie die Mythen um Hephaistos oder Platons eugenische Phantasien bezeugen, allenfalls verstohlen träumten.

Literaturliste

Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt/M. 1973.

- (1998): „Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, in: ders.: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M., S. 727-837.

Aristoteles, *Politik*, übers. V. E. Rolfes, Hamburg 1995.

F. Bacon, *Neues Organon*, lat. / dt. , 2 Bde., hrsg. v. W. Krohn, Hamburg 1990.

- (1995): *Neu-Atlantis*, übers. v. G. Brugge, hrsg. v. J. Klein, Stuttgart.

Berlin, Isaiah, *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M.

Benoist Alain de, *Kulturrevolution von Rechts: Gramsci und die Nouvelle Droite*, Krefeld 1985a.

- (1985b): *Demokratie. Das Problem*, Tübingen-Zürich-Paris.

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1988.

- (1999): „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen (1957), in: ders.: *Wirklichkeiten in denen wir Leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart .

Bös, Günther, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn 1995.

Bouwsma, William, J., “The Renaissance discovery of human creativity”, in: J.W. O’Malley u.a. (Hrsg.): *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, Leiden/New York/Köln 1993, S. 17-34.

Brunkhorst, Hauke, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M. 1994.
Constant, Benjamin, *Politische Schriften*, ausgew., übertragen und kommentiert von L. Gall, Berlin 1972.
Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*, Stuttgart 1993.
Flasch, Kurt, *Nikolaus Cusanus. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt/M. 1993.
Habermas, Jürgen, *Theorie kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Frankfurt/M. 1981.
- (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
- (1997) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M., 2. Auflage.
Herb, Karlfriedrich, *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*, Freiburg/München 1999.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, übers. von I. Fetcher, Frankfurt/M. 1984 (engl. Text zitiert nach: Leviathan, ed. By J.C.A. Gaskin, Oxford 1996).
- (1994): *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, hrsg. von G. Gawlick, Hamburg.
Humboldt, Wilhelm von, „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirklichkeit des Staates zu bestimmen“, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, hrsg. V. A. Flitner/K Giel Darmstadt 1980, S. 56-233.
Kupka, Thomas, „Demokratie ohne Naturrecht. Eine rechtsphilosophische Skizze in vier Schritten und einem Ausblick“, in: H. Brunkhorst (Hrsg.): *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1998, S. 241-278.
Locke, John, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hrsg. v. W. Euchner, Frankfurt/M. 1989.
Mach, Ernst, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Darmstadt 1976.
Marx, Karl: Die deutsche Ideologie, in: *MEW* 3 (1983) S. 1-530.
- Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: *MEW* Ergänzungsband I (1974) S. 465-588.
Mill, John Stuart, *Über die Freiheit*, Stuttgart, 1988.
Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften* Bd. 1., hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Wien 1964.

Nonnenmacher, Günther, *Die Ordnung der Gesellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes. Locke, Adam Smith, Rousseau*, Weinheim 1989.
Koselleck, Reinhard, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1973.
Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit und das guten Leben*, Frankfurt/M. 1999.
Nussbaum, Martha/ Sen, Amartya (Hrsg.), *The quality of life*, Oxford 1995.
Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen*, lat./dt., hrsg. und übers. von G. v. der Gönna, Stuttgart 1997.
Roetz, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1992.
Rousseau, Jean-Jaques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1994.
- (1977): *Politische Ökonomie. Discours sur l'Economie politique*, hrsg. u. übers. v. H.-P. Schneider u. B. Schneider-Pachaly, Frankfurt/M.
Sartori, Giovanni, *Demokratietheorie*, Darmstadt 1992.
Schelkshorn, Hans, „In eigener Sache. Zum Konflikt zwischen Österreich und der europäischen Union", in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 5 (2000) 36-41.
Taylor, Charles, *Der Irrtum der negativen Freiheit, in: Negative Freiheit?*, Frankfurt/M. 1988, S. 118-144.
Wolf, Jean-Claude, *Freiheit – Analyse und Bewertung*, Wien 1989.

Georges Labica

Aktuelle Probleme der Demokratie

Die Demokratie ist heute Gegenstand permanenter Debatten. Die Debatte, die sich auf ein ganzes Problembündel im Zusammenhang mit dem demokratischen Funktionieren innerhalb des Konjunkturrahmens einer neuen Phase der Entwicklung der Produktionszusammenhänge bezieht, ist darüber hinaus einer großen Zahl von Ländern und Weltregionen gemeinsam, wenn nicht sogar allen. Ob man sich in Paris, London, Buenos Aires, Mexiko, Havanna oder Moskau befindet, trotz einiger Differenzen stellen sich immer ähnliche Fragen. Bis zu dem Punkt, dass die Unterschiede verschwimmen, die früher so bedeutsam waren, weil sie ja für den Ausdruck von nicht zurückführbarer Besonderheit gehalten wurden. Das verwendete Vokabular verdeutlicht dies auch: Überall findet man den Gebrauch gleicher Wörter, behaftet mit der gleichen Bedeutung.

Ich meinerseits werde mich auf den Teil der Welt beschränken, den ich am besten kenne, d.h. den "Westen", und dabei besonders auf Frankreich, in dem ich das Prinzip berücksichtige, dass jeder vor seiner eigenen Haustür kehren sollte. Es handelt sich um einige Überlegungen zur Frage: Was haben Neues über die Demokratie gelernt? Ich muss präzisieren, dass der offene kritische Charakter meines Anliegens keineswegs ein Unbehagen am Thema Demokratie zum Ausdruck bringt. Im Gegensatz, es soll, indem es einige Gefahren aufzeigt, Bedingungen für ein Überdenken und somit neue Ansätze der Demokratie herstellen.

Eine erste Feststellung drängt sich heute auf: es geht nicht um die Globalisierung der Demokratie, wohl aber um die der demokratischen Forderung, die, in verschiedener Form und in verschiedenen Situationen, in allen Weltteilen, also im Norden wie im Süden, im Westen wie im Osten zum Ausdruck kommt. Die Forderung zielt zum einen auf die Entwicklung der ältesten Demokratien, nach dem Ende der meisten Diktaturen in der Dritten Welt und dem Zusammenbruch des "real existierenden" Sozialismus. Sie ist in unserer europäischen Moderne verhaftet. Denken wir an den Fall der Mauer in Berlin und seine symbolische Bedeutung, die man knapp zusammengefasst in dem Dilemma "entweder Sozialismus oder Bananen" wiederfindet, oder auch "entweder Produktion oder Konsum!". Dies erinnert mich

an eine Bemerkung, die mir einmal ein algerischer Freund machte: Endlich haben wir den Beweis für einen Sozialismus bei uns". Als ich ihn fragte: "Welchen Beweis?" antwortete er mir: "Es gibt keine Bananen mehr auf dem Markt!" Eine analoge Situation gab es zu Beginn dessen, was man nun als "Zusammenbruch" bezeichnet. Die Art, wie die Flüchtlinge aus dem Osten die erhoffte Zukunft betrachteten, war voller Illusionen. Dies war auch vor Jahrzehnten der Fall bei den Albanern, die ihr Land unter sehr prekären Bedingungen verlassen hatten, um nach Italien oder Frankreich zu fliehen. Wenn man fragte, was sie erwarteten, dann war ihnen sehr klar: Sie stellten sich eine Demokratie nach der Unterhaltungssendung Dallas oder anderen amerikanischen Serien vor, d.h. Villas mit Schwimmbad im Stile Floridas, Superfrauen, Geld, Autos usw. Nicht nötig zu erwähnen, das schon wenige Jahre im Exil zu einer Ernüchterung führten. Ich selbst habe diese Erfahrung gemacht, als ich zur Zeit der ersten Präsidentschaftswahl in Russland war, um in Hörsälen vor Kollegen und Studenten über die Demokratie zu reden. Ich versuchte ihnen zu erklären, dass das idealisierte Bild, das sie sich von westlichen Demokratien, Objekt ihrer Begehrlichkeit, machten, der Realität nicht näher kam als die ausschließlich negative Karikatur, die man ihnen in den Jahrzehnten "sozialistischer" Herrschaft präsentiert hatte. Man hörte mir höflichst zu, aber man glaubte mir nicht, sondern dachte sich, dass mein Diskurs der eines zu kritischen Privilegierten oder eines Traumzerstörers sei.

Eine andere Frage ist die: Handelt es sich bei der Globalisierung der demokratischen Forderung um die genaue Entsprechung der Globalisierung des Marktes? Zunächst könnte man bejahen, weil man zumindest ein Zusammentreffen feststellen kann. Der Markt scheint die politische Form der Demokratie zu implizieren. Sie bedingen sich gegenzeitig. Inzwischen wissen wir, dass, wie beispielsweise in China, der Markt kompatibel sein kann mit einem autoritären Regime. Die Demokratie hingegen kann nicht auf von einem auf den anderen Tag angenommene Verfahren reduziert werden, sie ist das Ergebnis von Traditionen und Praktiken, die auf der Basis von Sozialkämpfen entstanden sind. Die Tatsache schließlich, dass historisch gesehen die Demokratie sich als die wirkungsvollste Regierungsform herausgestellt hat und somit die am besten angepasste an den Markt und das Kapital, dass Kapitalismus und Demokratie miteinander vermischt worden sind, kann dies ohne Konsequenzen auf die Formen und den Inhalt der existierenden demokratischen Regierungen bleiben und auf die globalisierte demokratische Forderung? Sieht man nicht, dass der Liberalismus, "wild"

oder nicht, die Demokratie nicht belebt, sondern überall Repliken eines nationalistischen, ethnischen und religiösen Typs erweckt, und zwar vor allem bei denen, die man als die vom Markt Besiegten bezeichnen muss? Und dass der Sozialvertrag, der andererseits eine neue Karriere bei der Linken startet, nichts weiter als die Übertragung ins Politische des Handelsvertrages bleibt?

Vor diesem Hintergrund kann man sich die Aufgabe nicht sparen, auf den Begriff der Demokratie zurückzukommen, wobei klar sein sollte, dass von vornherein die in der großen Presse so hochgelobte Idee der Demokratie "ohne weiteres" ablehnt werden muss. Die "reine" Demokratie ist in der politischen Theorie unfindbar. Sie drückt bestenfalls nur die Weigerung aus, den Begriff zu hinterfragen, und schlimmstenfalls ihre Assimilation an die bürgerliche Form und Auffassung. Man sollte dennoch sehen, dass einige charakteristische Züge jeder Demokratie, die auf irgendeine Art einen gemeinsamen Nenner formen, sich nur gegenseitig beschuldigen. Nehmen wir beispielsweise die Kategorie "Exklusion", die mit den Indikatoren von 60 US$ bzw. 300US$ Einkommen im Monat operiert. Nach diesen Kriterien leben heute 1.200.000 Menschen im Elend. Im Ganzen gesehen "einige Inseln der Opulenz in einem Meer der Armut". Dazu sollte man noch erwähnen, dass die Überzahl, das "Zuviel an Menschen", nicht oder nicht mehr "relativ" oder konjunkturell ist, also vorübergehend, wie der Autor des *Kapitals* dachte, sie ist strukturell, d.h. unelastisch und dem aktuellen Stadium des Kapitalismus inhärent.

Andererseits manifestiert sich ein anderer dauerhafter Zug der Demokratie auf offene, sogar brutale Art. Ich möchte daher von der Fragilität der Demokratien sprechen. Jede Demokratie ist fragil, auf Grund der Regel, nach der in einem demokratischen Regime die der Demokratie feindlich gesonnenen politischen und sozialen Kräfte jeden Spielraum haben, demokratische Verfahren zu nutzen, um an die Macht zu gelangen. Man hat dies mit dem Nazismus gesehen. Man hat es vor kurzem in Algerien beobachten können, wo der Wahlprozess unterbrochen wurde, da die heranwachsende Demokratie sich bedroht sah durch Verfahren, die es erklärt antidemokratischen Kräften erlaubt hätte, an die Macht zu gelangen ("Islamische Heilsfront"). In Ländern wie Frankreich oder Italien ist die Entwicklung politisch und ideologisch der Demokratie gegenüber feindlich eingestellter Strömungen eine reale Gefahr geworden, wie es die italienischen Wahlen zeigen. Und was wäre vom Russland Yeltsins zu sagen, dem die westlichen Mächte ein demokratisches Zeugnis ausgestellt haben, das zudem mit nicht

kontrollierten finanziellen Darlehen eines erheblichen Ausmaßes verbunden war und die von Korruption und Mafia verschluckt wurden? Man weiß außerdem, dass das Bürgertum kaum zögert, zum Faschismus überzulaufen, wenn es sich bedroht fühlt. Andererseits gibt es keine Demokratie, die vollkommen ist.

Anlässlich des 200. Geburtstags der französischen Revolution widmete Jean-Denis Bredin, ein Autor übrigens, der später Mitglied der Académie Française wurde, eine ganze Seite in der *Monde*, um ein Inventar der Mängel aufzulisten unter jeder der Kategorien der berühmten Devise "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit"("Liberté, Egalité, Fraternité"). Die Liste war beeindruckend und man sagte sich, dass noch viel zu tun sei, wobei der Autor selbst kein Wort über die Rolle der sozialen Klassen verlor. Eine andere, "moderne" Illustrierung: Die universelle Erklärung der Menschenrechte, deren 50. Geburtstag vor vier Jahren gefeiert wurde, ist sie etwas Anderes als ein utopischer Archetyp, der trotz klangvoller Erklärungen jeden Realitätsbezug verloren hat? Zu dieser Zeit schrieb ich in der *L'Humanité*: "Wie 1789 hat mit Ausnahme des Art. 17, der das Recht auf Eigentum garantiert, kein Artikel die geringste Anwendung gefunden. Was sollte man z.B. halten von den Art. 13 und 14, die das Recht auf Wohnung festschreiben? Oder die Art. 23 und 25.1 mit dem Recht auf Arbeit?" Ist es nicht jeder Demokratie eigen, niemals sein Programm zu erfüllen, niemals zum Ende allen Strebens zu kommen? Sind die Demokratien nicht überdies manipulierbar und manipuliert? Selbst in fest installierten, exemplarischsten Demokratien gehen Wahlvorgänge – Verteilung der Wahlbezirke und der Charakter der Wahlen –nicht ohne Hinterfragung, ohne harte Kämpfe ab. Die dreifache Zäsur verschlimmert sich nur zusehends zwischen den Wählern und ihren Repräsentanten, zwischen legislativer und exekutiver Gewalt und durch die Stärkung der Autonomie der Exekutive. Der Präsidentialismus von vielen Verfassungen versucht die Demokratie der Monarchie anzugleichen. Der Präsident der französischen Republik verfügt fast über mehr Macht als seine königlichen Vorgänger. Der vorangegangene Präsident, François Mitterand, dem die Republik die Anstößigkeit hatte internationale Beerdigungsfeierlichkeiten in der Kirche Notre-Dame zuzubilligen, wurde familiär sogar "Gott" genannt. Und so versteht man, dass die Verfassung der V. Republik sehr früh die Begeisterung der zur Demokratie Neubekehrten in den ehemaligen sozialistischen Ländern gefunden hat. Sogar außerhalb von Wahlkampfphasen hören persönliche politische Erklärungen auf höchster Ebene nicht auf, die Parolen "des Kampfes gegen die Ungleichhei-

ten" und "der Reduktion der Ungleichheiten" wiederzukäuen. Führt ein solcher Wechselgesang nicht zu dem Denken, dass die so beschriebenen Ungleichheiten nicht reduzierbar sind und dass sie sich ständig erneuern? Tatsächlich sind demokratische Regime ungleich und schaffen Ungleichheiten, so dass gewisse Politologen nicht zögern, sie zu legitimieren, indem sie die "egalitären Utopien" verraten und ihnen das Prinzip der Gleichheit entgegensetzen, gemäß eines Rawls.

Denken wir an die neun Typen demokratischer Regime, die Marcos Roitman in seinem Buch *América Latina*[1] unterscheidet: "dictablanda, democradura, democracia limitada, democracia de buen grado, democracia concedida a regañadientes, democracia contingente, democracia marxista revolucionaria, democracia representativa, democracia tutelada"); denen man nach Luis Villoro[2] die kommunitarischen, populären oder konsensuellen Demokratien hinzufügen kann. Oder es gibt gute Gründe zu glauben, dass die Ungleichheiten sich verhärtet haben und dass das Ende des 20. Jahrhunderts dem 19. diesbezüglich nichts missgönnen braucht. Der generalisierte Handel, der seine Anarchie unter dem Mantel der "Gesetze des Marktes" verschleiert und nur der Maximierung des Profits gehorcht, findet sich ab mit dem Verkauf von Organen und sogar von Kindern einzelner, die darin ihre einzige Überlebenschance sehen. Und es ist wahr, dass die Rentabilität des Handels mit Drogen oder Waffen deutlich höher als der mit Kupfer oder Getreide ist.

Meine dritte Überlegung betrifft die Bemerkung des "Modells". Kann man von "modellhaften" Demokratien oder einem Modell der Demokratie sprechen? Können die sogenannten entwickelten Demokratien, die sich Ländern, Nationen oder politischen Gruppen, die auf die Demokratie hoffen, anbieten, dieser Rolle entsprechen? Das sind Regime, die sich durch das Recht definieren. Nun ist der Rechtsdiskurs der traditionelle Diskurs der herrschenden Ideologie, die keine Hemmungen hat, das Recht zu verletzen, wenn sie für ihre eigenen Interessen als notwenig erachtet. Muss man daraus nicht nach Franz J. Hinkelammert folgern, dass "Rechtsstaat und Totalitarismus, Demokratie und Totalitarismus miteinander vereinbar sind"?

Ein anderes, sich beachtlich entwickelndes Phänomen betreffs der Diskussion über Recht und die Verrechtlichung der sozialen Zusammenhänge ist zu beachten. In den Vereinigten Staaten und in den angelsächsischen Län-

---

[1] Das Buch ist erschienen in: Editorial Revolución, Madrid 1991.

[2] Vgl. seinen Beitrag in diesem Buch.

dern hat die Verrechtlichung eine Tradition. In den europäischen Ländern hat sie eine neue Form angenommen, der Multivalenz der teilweise nationalen und supranationalen Ursprüngen der Normativität Rechnung tragend. Also, wenn man der Demokratie zubilligt, dass die Quelle des Rechts, die Recht ausspricht, der allgemeine Wille ist, oder anders ausgedrückt die Souveränität des Volkes, dann sind Konflikte vorprogrammiert. So erging es auch im Rahmen der V. Republik mit der Schaffung des konstitutionellen Rates (Conseil constitutionnel). Es handelt sich dabei um eine Instanz, die Recht spricht, ohne die Delegation des allgemeinen Willens und ohne Konsultation der Nationalversammlung. Auf einer breiteren Ebene, nämlich der europäischen Gemeinschaft, sind die Ursprünge der Normativität in den Händen technokratischer Gruppen, auf die Nationen keinerlei Kontrolle ausüben können. Und es handelt sich nicht nur um die Übernahme weißer Scheinwerfer für die Autos, sondern auch um wichtige politische und ökonomische Entscheidungen. Die einzige Legitimität dieser Instanzen beruht auf einer Übereinstimmung in Form eines Vertrages zwischen den beteiligten Mächten, nicht auf einer Wahl. Kein Parlament wie das in Straßburg spricht Recht oder Gesetz. Das Gesetz wird anderswo verabschiedet, durch den Rat der Gemeinschaft oder den Gerichtshof, der selbst die Entscheidungen billigt, die sie von den gemeinsamen Mitgliedsländern durch den Ministerrat der Gemeinschaft übernimmt.

Ich möchte hier nicht über den progressiven oder nicht progressiven Charakter der getroffenen Verordnungen urteilen, aber hervorheben, dass die Regelung der sozialen kapitalistischen Zusammenhänge den Nationen oder den Nationalstaaten immer mehr entgleitet. Die Demokratie wird in ihrer eigentlichen Natur getroffen. Was wird aus dem Staatsbürgertum? Es ist dem demokratischen Regime inhärent, sich ständig weiter zu entwickeln, sich unaufhörlich zu prüfen und neue Gesetze in Kraft zu setzen. Wenn das aufhört, zerstört die Demokratie sich selber. Allerdings wusste das Bürgertum den demokratischen Prozess zu blockieren, jedes Mal wenn es dies als notwendig erachtete, wie beispielsweise in Frankreich 1793, 1848, 1871 oder, ein näheres Datum, im Mai 1958. Die demokratischen Verfahren, die man oft der Moderne zuschreibt, enthüllen vielmehr den Einfluss des antiken Griechenlands oder, wie in der Rechtssprechung, den des römischen Rechts.

Betrachten wir nun ein anderes Phänomen, das in unseren modellhaften Demokratien massive Form angenommen hat, nämlich diesen besonderen Ausschluss, der den politischen Ausschluss bedeutet, den man Entpolitisie-

rung nennt und die sich wiederum durch massive Wahlenthaltungen äußert. Sie ist in der Tat ein Selbst-Ausschluss, da die, die in einem beliebigen Land die Qualität der Bürger besitzen, gerade die Ausübung des Ersten ihrer Rechte verweigern. Es ist bekannt, dass der Staatschef des mächtigsten Staates auf der Erde gerade einmal von etwas mehr als 30% der Wählerschaft gewählt wird. In Frankreich erreichen manche Wahlen eine geringe Wahlbeteiligung von gerade 35 bis 40%. Die Analysten sagen nicht ohne Grund, dass es sich da um eine Perversion der Demokratie handelt: Die Leute bevorzugen es, angeln statt zu wählen zu gehen und desinteressieren sich für öffentliche Angelegenheiten. Ein Haltung, die in diesem Sinne moralisch verwerflich ist. Aber man kann nicht daraus schließen, dass durch diesen Selbst-Ausschluss die Bürger ihre Verurteilung eines Systems manifestieren, das sie zur Passivität bringt und aus ihnen intermittierende Bürger macht? Denn schließlich ist keiner im Alltag Bürger, sondern nur zur einzigen Gelegenheit der politischen Kalender. Die Staatsbürgerschaft hört an der Tür zu den Fabriken auf und die "Medienaristokratie" kennt nur Konsumenten und Zuschauer und nicht die Produzenten. Es scheint mir, dass man so die von Lukacs in seinem unvollendeten Buch mit dem Titel *Heute und Morgen Demokratisieren* vorgestellte Idee verstehen muss, nach der – ich beschränke mich hier auf die Darstellung seiner Schlussfolgerung – die Demokratie des westlichen Typs nicht mehr eine Alternative zum Stalinismus ist als der Stalinismus eine Alternative zur bürgerlichen Demokratie war. Anders ausgedrückt, wie immer auch die Nuancen und sogar die hervorgehobenen Widersprüche, in einem wie dem anderen Fall, so ist die Substanz der Demokratie versteckt. Ich muss sicherlich nicht erläutern, dass es sich nicht darum handelt, in irgendeiner Form Diktaturen reinzuwaschen oder zynische Amalgame vorzunehmen. Die meisten lateinamerikanischen Länder wissen besser als andere Länder, welchen Preis der Freiheit die lange Periode des Übergangs zwischen Diktaturen zu demokratischen Regierungen hatte. Dies aber soll nicht daran hindern, zu sagen, dass die eben benannten Regierungen noch weit entfernt davon sind, nach einer idealen Substanz zu streben. Argentinien, wo die neue neoliberale Ordnung eine exemplarische Niederlage erlitten hat, ist eine sehr anschauliche Illustration.

Noch eine letzte Anmerkung. Begnügen wir uns mit der Herrschaft dieser Verhältnisse, die mit großem Getöse das Ende der Ideologien, der Utopien und der Geschichte selbst ankündigen und die den definitiven Triumph des Kapitalismus in der Verwirrung Markt-Demokratie bestätigen? Resignieren

wir bei den steigenden Ungleichheiten und Ausschlüssen einer Gesellschaft "zweier Geschwindigkeiten"? Oder versuchen wir die Möglichkeiten einer Alternative ausfindig zu machen, die die Kritik von den gegebenen Verfahren befreit und eine Vertiefung der Demokratie autorisiert?

Wenn ich auf meinen Ausgangspunkt, die Globalisierung der demokratischen Forderung, von welchen Ländern, Nationen oder sozialen Kräften sie auch immer formuliert wird, zurückkomme, so ist es wünschenswert, dass ausgehend von einer gegebenen Entwicklung und Kultur man weiß, was man machen will und kann, und absieht von dieser Illusion der sogenannten "Modelle". Kurz gesagt, man muss die Zivilgesellschaft befreien, die überall vom Staat eingeengt und seinen Zielen unterworfen wird. Der Staatsbürger, auf die Rolle eines Zuschauers reduziert, ist seinem Rederecht beraubt, wenn er nicht in Strukturen verhaftet ist, die ihm den Zugang zu politischen, finanziellen und medialen Mitteln ermöglichen. Die "politische Klasse", wie schon G. Mosca sagte, die nichts anderes als die "ruling class" im Sinne C. Wright Mills ist, hat die politischen Rechte des Bürgers konfisziert, sich an seine Stelle gesetzt und ihn manipuliert. Angesichts und gegen die "Theorie der Eliten", die behauptet, dass alle Macht, auch die demokratische, notwendigerweise oligarchisch ist, was aber nur die Angst der Herrschenden vor sozialen Kämpfen bestätigt, sollte man nicht zögern, die absichtlich in Widerruf gebrachten Begriffe des Volkes, der Masse und der Mehrheit zu rehabilitieren.

Es ist nicht wahr, dass das Volk oder die Masse assimiliert sind zu trägen, ignoranten oder mitschuldigen Elementen. Das Volk ist der Souverän, die Quelle des Gesetzes, wie es auch die Revolutionäre von 89 sahen. Die Massen schreiben Geschichte, wie es Marx sagte. Sie sind weder verantwortlich noch schuldig für die Missetaten und Verbrechen durch den Missbrauch der Macht derjenigen, die sie regieren. Und es könnte keine Demokratie leben ohne aktive Mehrheit und in dem freien Nutzen der Mittel ihrer Aktivität. Daher muss den Formen des Widerstands, die aus der Zivilgesellschaft kommen, alle Aufmerksamkeit gewidmet werden, da die Zivilgesellschaft selber auch ihre Antikörper produziert. Beschränken wir uns darauf, die Bewegungen in Erinnerung zu rufen, die auf ihre Art und nicht ohne Widersprüche durch ihre Praktiken eine andere demokratische Forderung und eine andere politische Sicht skizzieren: die assoziativen Bewegungen, die Bewegungen für den Schutz der Natur und der Umwelt, die Jugendbewegungen, antirassistische Bewegungen, Friedens- und Antiatomkraftbewegungen, auch die Globalisierungsgegner, die sicherlich ei-

nen radikaleren Platz unter allen Gruppierungen einnehmen, und die der Frauen, deren strittige Rolle in bestimmten Umständen sich oft als bedeutsamer als die der Männer erwiesen hat. Alle zielen auf das Zentrum und Herz der Demokratie und des Staatsbürgertums ab, d.h. auf den Gleichheitsgrundsatz. Nicht auf den der Kasernen oder der Nivellierung, sondern auf den des Respekts vor Unterschieden und der Ausübung von Verantwortlichkeit. Bewahren wir uns davor, das Positive der Demokratien auf historischer Ebene zu vergessen, nämlich das, was durch die sozialen Bewegungen gewonnen wurde und was es in Zukunft geben wird durch die neuen Formen, die der Klassenkampf – der, auch wenn er geleugnet wird, nicht weniger präsent ist – geben wird. Die großen sozialen Bewegungen vom Dezember 1995 in Frankreich, die trotz politologischer Hirngespinste nicht anders verstanden werden sollten als die erste Massendemonstration gegen neoliberalen Politiken, haben es deutlich gezeigt. Es ist andererseits auch wahr, dass man die schwerwiegende Tendenz, die in den ältesten und am weit entwickeltsten Demokratien vorkommt, nicht unterschätzen darf, nämlich die Tendenz zur Infragestellung von sozialen Errungenschaften, die augenscheinlich gut etabliert erscheinen, wie das Recht auf Arbeit, die soziale Sicherheit oder den Zugang zu Erziehung und Gesundheit unter anderem, unter dem Effekt der nunmehr strukturellen Arbeitslosigkeit und des Verfalls der Arbeitsbedingungen, mit der Zeitarbeit, die vor allem die Frauen und die Jungen trifft.

Und schließlich ist es in einer allgemeinen Krise, die die Pathologie der Demokratie verschärft, notwendig, einen letzten (aber die Liste ist noch nicht erschöpft) unausgesprochenen Parameter zu berücksichtigen. Die Globalisierung der ökonomischen und vor allem finanziellen Transaktionen, die unter der Kontrolle einiger Hunderter von "verantwortlichen Leitern" einer internationalen Macht erfolgen, provoziert nicht nur die Schwächung der staatlichen Mittel, sie zielt auch darauf ab, das Politische und Soziale der Wirtschaft unterzuordnen, die Staaten können nicht mehr volens nolens die Anpassungen zusichern, die ihnen von außen diktiert werden.

Die "unsichtbare Hand" ist eine Eisenfaust geworden. Die Diktate des IWF und der Weltbank entscheiden auf autoritärste Art und Weise über das Schicksal ganzer Völker, seien sie "entwickelt" oder "auf dem Weg der Entwicklung", und verurteilen eine große Zahl von Nationen, vor allem auf dem afrikanischen Kontinent, zu sicher vorprogrammiertem Elend und Tod. Die sogenannte "politische Klasse", Teilunternehmer der enormen

spekulativen Ströme, die sie nicht mehr unter Kontrolle hat, verdeckt ihre Ohnmacht vor der Öffentlichkeit mit dem anästhesierenden Diskurs, der sich auf die "Fatalitäten" des Marktes und der weltweiten Konkurrenz beruft. Der entfesselte Produktivismus, der zum ersten Mal in der Geschichte weit davon entfernt ist, das Wohl der Menschheit zu ermöglichen, vergrößert unaufhörlich die Ungleichheiten zwischen Individuen, Gruppen und Nationen. Die lediglich rituellen Zaubersprüche der Regierungen und Ökonomen in ihren Diensten über die Wohltaten, die nach dem "Wiederkommen" des "Aufschwungs" und des "Wachstums" können nichts daran modifizieren, dass der wachsende Reichtum auch die wachsende Armut verursacht. Dass der Süden im Norden ist und der Norden im Süden. Allein dieser monströse Widerspruch sollte genügen, um eine wahrhafte Revolution der Mentalitäten hervorzurufen, also eine neue politische Rationalität, die der Demokratie eine ungekannte Verbreitung sichern könnte.

(Aus dem Französischen von Margret Kleinschmidt)

Jean-Adalbert Nyeme Tese

Afrika und die Demokratie

1. Einführung

Von Nord nach Süd, von Ost nach West, und seit dem Beginn des letzten Jahrzehnts ist nun die Feststellung erlaubt, dass der größte Teil der Länder des afrikanischen Kontinents den Weg des politischen Pluralismus gewählt hat. D.h., dass praktisch überall in Afrika die Bevölkerungen von Demokratie sprechen und sich von ihr und ihren Institutionen eine stabile und dauerhafte Entwicklung erhoffen.

Lediglich einige Länder bleiben außerhalb dieser demokratischen Strömung wie beispielsweise das Libyen von Gaddafi, der Staat Eritrea und die Republik Djibouti.

Eingangs sollte jedoch erwähnt werden, dass die Abhaltung "freier" Wahlen, das Mehrparteiensystem und die Unabhängigkeit der Medien nicht unbedingt allein die Bedingungen einer wahren Demokratie erfüllen. Das will zugleich besagen, dass die Demokratie, die für Millionen von Afrikanerinnen und Afrikanern, die durch Krankheiten, Kriege, Armut, Hunger und Elend zermürbt sind, notwendig ist, ohne lange Verzögerung den Übergang von wenig menschlichen zu etwas menschlicheren Bedingungen in Richtung einer besseren Welt zu schaffen.

Die Welle einer Demokratisierung der afrikanischen Gesellschaften ist überall an der Tagesordnung, aber es ist festzustellen, dass diese Entwicklung unglücklicherweise stark die Demokratisierung der Gesamtheit des Staatsapparates vernachlässigt. So entstehen sogenannte demokratische Staaten unter Berücksichtigung der verschiedensten Wahlmechanismen, aber ohne die erforderlichen Veränderungen in übrigen Bereichen der Gesellschaft, wie beispielsweise Gesundheit, Frieden, Sicherheit, Erziehung, Industrie, Kommunikation, usw.

Sowohl hier als auch anderswo muss man erkennen und bestätigen, dass die Schlachten für die Demokratie noch nicht gewonnen sind und für immer Bestand haben werden, sondern sie bleiben und werden immer unaufhörliche Kämpfe bleiben mit Blick auf einen besseren globalen Zustand in

einer Welt, die tausend Veränderungen und Herausforderungen unterworfen ist.
Meine Beitrag gliedert sich im Folgenden in vier Punkte:
Der erste Punkt befasst sich mit einer retrospektiven Sicht auf den afrikanischen Kontinent. Man könnte die Frage folgendermaßen formulieren: Afrika, woher kommst du?
Der zweite stellt die Rolle der Kirchen im afrikanischen Demokratisierungsprozess dar.
Im dritten Punkt sollen die verschiedenen demokratischen Erfahrungen dieser Zeit auf dem Kontinent dargestellt werden.
Und schließlich lädt der vierte Punkt uns dazu ein, auf die Schule des afrikanischen Wortes auf globaler Ebene einzugehen. Gedankenaustausche, um eine andere Welt zu schaffen, eine Dringlichkeit und eine Herausforderung des dritten Millenniums.
Das Schlusswort letztendlich, das noch einmal die wesentlichen Punkte dieses Beitrags zusammenfassen wird, soll uns anregen zu untersuchen, ob wir wirklich das Wohl und die Zukunft aller anstreben.

2. Ein retrospektiver Blick auf den Kontinent

Die demokratische Strömung, die heute in so großem Ausmaß die Völker Afrikas berührt, tritt erst nach Etappen eines langen und mühsamen Weges auf, von denen hier die bedeutsamsten dargestellt werden.
Kurz nach der Entdeckung der Neuen Welt begann der nach Reichtum und Ruhm gierende christliche Westen schamlos mit der Organisation dessen, was man gewöhnlicher weise als den Handel mit den Schwarzen bezeichnet, um die Eroberung und Ausbeutung der Neuen Welt durch den Westen abzusichern.[1] An diese historische Tatsache muss erinnert werden, da man nur so den seitdem bestehenden historischen Bezug zwischen dem Westen und Afrika verstehen kann.
Unserer Zeit näher liegt historisch gesehen die Konferenz in Berlin im Jahre 1885, auf der sich der Westen einmal mehr Afrikas bemächtigt und es zerstückelt, um so das aufzubauen, was man beschämender weise Kolonien

[1] Vgl. Collange, J.-M., *Théologie des droits de l'homme*, Ed. du Cerf, Paris 1989, S. 179; Aubert, J.-M., *Droits de l'homme et libération évangélique*, Ed. du Centurion, Paris 1987, S. 25; Deschamps, H., *Histoire générale de l'Afrique Noire. De Madagascar et des Archipels*, Bd. 1: Des origines à 1800, Presses Universitaires de France, Paris 1970, S. 151.

nannte. Hinter dieser unschuldig und humanitär erscheinenden Vokabel versteckte sich die zweifache Mission, die der Westen offiziell zu unternehmen gedachte, nämlich eine zivilisierende und eine evangelisierende. In der Realität jedoch verbargen die offiziellen Erklärungen des Westens den unausgesprochenen Willen, Afrika auszubeuten und sich dessen Reichtümer anzueignen.

Erst nach vielen Jahren kam es an einigen Orten zu einem heroischen Widerstand seitens der Afrikaner. Die Kolonien kämpften in den 60er Jahren der Reihe nach, oft unter großen Opfern, um ihre Unabhängigkeit; häufig war es in besonderem Sinn ein sakraler Moment. Aber meist wurde die Unabhängigkeit im Zustand großer Emotion und Euphorie erlangt, ohne eine spezifische Vorbereitung und genügende Reife gegenüber der großen Aufgabe dieses Momentes.

Daher kann man das Paradox beobachten, dass die Länder zwar offiziell unabhängig sind, sich innerlich jedoch in Auflösung befinden und politisch, ökonomisch und kulturell immer noch an ausländischen Interessen ausgerichtet sind, und nicht an jenen der afrikanischen Massen!

Die Diktaturen und die Einparteiensysteme, die auf dem afrikanischen Boden wucherten, trugen ihren Teil dazu bei, diese gleiche ausländische Herrschaft fortbestehen zu lassen, ja sogar noch zu verschlimmern und der Sache der afrikanischen Völker noch mehr zu schaden.

In dieser Zeit verfielen die afrikanischen Völker und hofften verzweifelt darauf, eines Tages wieder Freude, Würde und wahres Glück genießen zu können. Diese Tage wurden friedlich vorbereitet sowohl durch die afrikanische Zurückweisung jeglicher willkürlicher Herrschaft und missbräuchlicher Ausbeutung, als auch durch die Erziehung, die Besprechung des Evangeliums, die Öffnung des Geistes und die beharrliche Lektüre der Zeichen der Zeit.

So in die Knie gezwungen ergriff Afrika, durch den kräftigen Funken von Perestroika und Glasnost angeregt, die gebotene Gelegenheit, um endlich seine großen Hoffnungen darzulegen, große soziale Veränderungen durchzuführen und sich der zahlreichen, immer unerträglicheren Jochs zu entledigen, die es als Geisel genommen hatten. So entstanden hier und dort auf dem afrikanischen Kontinent Kämpfe für die Demokratie, Synonym für Freiheit, Würde und Glück. Diese Kämpfe wurden geführt von einem Afrika, das mehr und mehr durch seine einzigartige und stürmische Geschichte gelernt hatte, und sie hatten zum geistigen Inhalt die folgenden Verhaltens- und Aktionsprinzipien:

1. Afrika, Du sollst wissen, dass Deine Sache niemand auf der Welt besser als Du selbst vertreten wirst!
2. Du sollst wissen, das jede wahre Befreiung nur auf Kosten eines erbitterten Kampfes erreicht wird!
3. Führe deinen Kampf für die Freiheit und das Glück ehrenhaft an allen Fronten und habe das Glück aller sozialer Schichten Deiner Söhne und Töchter als Ziel!
4. Vermeide mit Klugheit und Willensstärke die für Deine jüngste Geschichte so charakteristischen Misserfolge und Sackgassen und zeige Dich endlich fähig, aktiv an der Bearbeitung Deines heiligen Bodens der angemessenen Gesellschaften im 21. Jahrhundert teilzunehmen.
5. Beende vor allem Deine Naivität und lerne, dass in dieser Welt die wahren Freunde rar sind!
6. Zu jeder Zeit und in jeder Lage vergiss nicht, dass Gott Dich liebt, dass er bei Dir ist und dass er Dich vor allem nicht im Stich lässt in Deinem Kampf für das Leben, die Würde und das Glück *aller* Deiner Kinder.

Diese Stimme eines afrikanischen Bewusstseins erschallt heute nicht nur in den Städten, sondern glücklicherweise auch in den abgelegensten Dörfern des schwarzen Kontinents.
Mehrere Hinweise deuten auf dieses aktuelle patriotische und demokratische Erwachen in den ländlichen afrikanischen Gebieten hin:
- Zuerst einmal der große Wissensdurst, gestillt durch Zeitungen, Lesungen, Konferenzen, Radio und Fernsehen. Man möchte Schritt für Schritt die Entwicklung der Obliegenheiten im Land und in der Welt verfolgen. Man möchte voll und ganz daran teilnehmen und sie vor allem auch kontrollieren, da von ihnen das Schicksal der Dörfer abhängt.
- Es besteht der große Wunsch, über die Probleme der Gesellschaft zu reden und zu diskutieren.
- Man zeigt sich kritisch gegenüber allem, was aus der Stadt kommt: Preise, Moden, Propaganda, Reformen ...
- Und schließlich wagt man sogar seine Stimme zu erheben und seine Sicht der Dinge die Dörfer betreffend schriftlich darzustellen ...
Auf diesem Wege waren die Nationalen Konferenzen für Afrika ein entscheidendes Moment bei der kollektiven Bewusstseinswerdung, der Selbstdefinition und der Eigenorientierung, die die Afrikaner benötigten, um aus

ihrer Erstarrung zu erwachen und sich immer mehr für eine vielversprechende Zukunft für *alle* zu engagieren.[2]

3. Der Beitrag der Kirchen im Demokratisierungsprozess Afrikas

Bei der kurzen Übersicht über die stürmische Geschichte der afrikanischen Demokratien wird schon ersichtlich, dass der Beitrag der Kirchen dieses Kontinents nicht unwesentlich ist.
Die afrikanischen Kirchen, die auf die eine oder andere Art unter dem Einfluss der Öffnung zur Welt, wie sie durch den Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem in der Konzilkonstitution *Gaudium et Spes* dargelegt wird, stehen, richten ihr Handeln nach folgenden Punkten aus:

1) Die spezifische politische Rolle der Christen und der Kirchen

Hier kämpfen die afrikanischen Kirchen um die aktive Teilnahme an Projekten, die die Gesellschaft betreffen und sich für eine bessere Zukunft der Menschen engagieren, um die sie sich hauptsächlich kümmern. Als Beispiel hier nur eine Stimme von vielen:
"*Einige*, so schreibt Mgr. E. Mathos, Weihbischof von Bangui, *streiten der Kirche, als Reaktion auf Johannes Paul II., das Recht auf Mitsprache im politischen Bereich ab. Sie hat jedoch von Christus die Aufgabe bekommen, jeden moralischen Aspekt im Leben des Menschen zu schützen. Sie respektiert die Verantwortung jener, die verwalten und regieren. Sie interferiert nicht in ihre Aufgaben, aber sie trägt ihren eigenen Teil dazu bei, indem sie ausgehend von der Wahrheit des Evangeliums die Gesetze und Verhaltensweisen der Menschen beleuchtet. Ihre Aufgabe ist es, jedem Menschen und jeder Gruppe die wahren Prinzipien und Werte in Erinnerung zu rufen wie: die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Menschenrechte, an denen sich die politischen Parteien und die Programme der Regierenden orientieren.*

---

[2] Vgl. Djereke, J.-C., *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Ed. Karthala, Paris 2001; *Présence de l'Eglise Catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Contribution des facultés catholiques de Kinshasa et de la Conférence Episcopale du Zaïre*. Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993; und Eboussi Boulaga F., *Les Conférences Nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Ed. Karthala, Paris 1993.

Wenn die Kirche in den politischen Bereich intervenieren muss, dann ist es, um die Aufmerksamkeit auf vernachlässigte Aufgaben oder falsch verstandene Werte zu lenken, um Gerechtigkeit und nicht respektierte Rechte zu fordern".

Nach einem Zitat von Papst Paul VI: "Die Politik ist ... eine zwingende Art ... des christlichen Engagements zum Wohle der Anderen" führt Mgr. E. Mathos weiter aus: "*D.h., dass die Christen sich nicht am Rande des sozialen Lebens befinden und die politische Sache ignorieren dürfen... Sie können und müssen am politischen Leben ihrer Nation teilnehmen: Sie haben die nachdrückliche Pflicht, am Aufbau der Welt mitzuwirken, an der Verbesserung des sozialen, politischen und kulturellen Umfelds der Menschen, ihrer Mitbürger. Sie haben das Recht und die Pflicht, in freien und legitimen Wahlen den geeigneten Kandidaten zu wählen, der fähig ist, das Allgemeinwohl zu fördern.*"[3]

Daher bestätigen die Kirchen auf dieser soliden Argumentation die besondere Rolle der Kirchen und der Christen im politischen Bereich.[4]

---

[3] Mgr. E. Mathos, "Aux prêtres, aux religieux, aux religieuses, aux laïcs chrétiens catholiques engagés", September 1991, in: *Les Evêques et la vague de démocratie en Afrique*, Dossier .Nr. 4, S. 9-10. Siehe auch: *Lettre Pastorale sur la violence des pasteurs de Soweto*, Pfingsten 1991; *Déclaration du Conseil interconfessionnel des Eglises protestantes au Bénin*, 13. Februar 1990; *Déclaration des responsables des Eglises du Lesotho*, April 1990; "Lettre pastorale du Comité exécutif national de l'Eglise du Christ au Zaïre", 1. August 1990 in: *Afrique en crise. Paroles d'Eglises*, S. 8.

[4] SCEAM, "Justice et évangélisation en Afrique", 6. Vollversammlung in Yaoundé, 29.06-05.07.1981, in: *Les évêques d'Afrique parlent*, S. 293; "L'engagement politique du chrétien" (Madagascar), in: *Les évêques d'Afrique parlent*, S. 314-315; "L'engagement des chrétiens" (Sénégal), in: *Les évêques d'Afrique parlent*, S. 315-318; Mgr. B. Gantin, "Le commerce a une signification hautement humaine", in: *Les évêques d'Afrique parlent*, S. 318-321. Vgl. auch: *Déclaration du Synode de l'Eglise évangélique du Cameroun*, März 1991; *Lettre pastorale des évêques de Côte d'Ivoire*, Juli 1990; "Déclaration du Comité interconfessionnel des Eglises protestantes au Bénin", 13. Februar 1990, in: *Parole d'Eglises*, S. 8-9. Siehe weiterhin: *Lettre pastorale sur la violence des Pasteurs de Soweto*, Pfingsten 1991; *Déclaration du Synode de l'Eglise évangélique du Cameroun*, März 1991; *Déclaration du Conseil interconfessionnel des Eglises protestantes au Bénin*, 13. Februar 1990; *Lettre du Conseil Chrétien des Eglises exécutif de l'Eglise du Christ au Zaïre*, 01. August 1990; "Lettre du Conseil Chrétien des Eglises protestantes au Togo", Januar 1991, in: *Afrique en crise, Parole d'Eglises*, S. 9-10; und *Déclaration du Conseil chrétien des Eglises protestantes du Togo*, Januar 1991; *Message des évêques de Côte d'Ivoire*, 21.03.1990; "Lettre pastorale du Comité exécutif de l'Eglise du Christ au Zaïre", 01.08.1990, in: *Afrique en Crise, Parole digitalises*, S. 10.

2) Eine deutliche und mutige Analyse der Situation

Die Dokumente und Erklärungen der afrikanischen Kirche in dieser Periode der beginnenden Demokratisierung Afrikas verdeutlichen die genauen und mutigen Analysen der Situation in jedem Land. Im Jahre 1990 schrieb die Bischofskonferenz der Elfenbeinküste: "Das, was wir nun erleben, zeigt uns bei genauerem Nachdenken, dass die Zeit des 'Wunders der Elfenbeinküste' beendet ist und Platz gemacht hat für 'das Übel der Elfenbeinküste'. Von der Rinde bis ins Mark, das 'Übel der Elfenbeinküste' ist wirtschaftlicher, sozialer, politischer, moralischer und geistiger Natur".[5]

3) Praktische Vorschläge für einen Dialog und Veränderungen

Dazu ein Auszug aus dem Hirtenbrief der Bischöfe des Sudans vom 27. Januar 1991.
"*Deshalb appellieren wir an alle Sudanesen, ihren gesunden Menschenverstand einzuschalten und sich bewusst zu machen, dass sie manipuliert sind. Die Zurückweisung, Instrumente des Krieges zu werden, ist nicht illoyal gegenüber seinem Land oder seiner Gruppe. Die Loyalität gegenüber Eurem Land besteht in der Förderung des Allgemeinwohls, darin, das Leben zu verbessern und nicht zu töten, Eure Mitbürger als Brüder und Schwestern zu behandeln und nicht darin, sie in Freunde und Feinde zu teilen"*[6].
So haben die Kirchen, angesichts der verfallenden Situation in den afrikanischen Ländern, im Namen universeller Werte entschlossen teilgenommen an den öffentlichen Diskussionen über Pläne der Gesellschaft und sich auch personell beteiligt, indem verschiedene Mitglieder der Gemeinschaften aktiv und verantwortlich an der temporären Führung politischer Macht mitgewirkt haben. Sie hatten als wahre Pädagogen ihren Anteil an der Ausbil-

---

[5] Vgl. *Lettre Pastorale des pasteurs de Soweto*, Pfingsten 1991; *Lettre pastorale des évêques catholiques du Soudan*, 27. Januar 1991, in: *Afrique en crise, Parole d'Eglises*, S. 10-11. Vgl. Auch *Lettre pastorale du comité exécutif de l'Eglise du Christ au Zaïre*, 1. August 1990; *Conseil interprofessionnel des Eglises protestantes au Bénin*, 13. Februar 1990.
[6] Vgl. *Lettre pastorale des évêques catholiques du Soudan*, 27. Januar 1991; *Cri d'alarme de l'Eglise évangelique du Cameroun*, 30. Juli 1991; *Déclaration des responsabilités des Eglises du Lesotho*, April 1990.

dung der Bürger in der Schule der Demokratie und des Zusammenlebens in der Gesellschaft.[7]

Konform mit der biblischen Vision des Menschen stellen die Kirchen Afrikas die Demokratie als ein die Würde des Menschen begünstigendes politisches System dar, welches gefördert werden sollte. Da die Einrichtung eines Dialoges und eines Gemeinschaftssinnes nur erfolgen kann auf der Basis der Prinzipien und Werte, die die menschliche Person betreffen, konnten und wollten die afrikanischen Kirchen nicht schweigen. Ihre Einmischung ist quasi zur Bedingung *sine qua non* geworden beim Übergang zu einer wahren Demokratie und dies wird auch weiterhin so bleiben!

"Die Kirche schätzt, so schreibt Mgr. Mathos nach Johannes Paul II., das demokratische System als ein System, das die Teilhabe der Bürger an politischen Wahlprozessen sichert und den Regierten die Möglichkeit garantiert, ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren oder sie auf friedliche Art abzuwählen, wenn dies opportun erscheint."[8]

Die Kirchen sind außerdem davon überzeugt, dass Afrika keinen Misserfolg im Demokratisierungsprozess erleiden darf, und sie helfen dem entgegen durch den Glauben, die Hingabe und die Überzeugung. Aber die Frage, die man sich dabei stellen muss, ist folgende: Was bleibt noch zu tun, damit demokratische Systeme konkret und korrekt auf afrikanischem Boden bestehen können?[9]

4. Die aktuellen demokratischen Erfahrungen auf dem Kontinent

Afrika durchlebt einen sehr schwierigen Moment in seiner zeitgenössischen Geschichte.[10] Jedoch scheint die Situation niemals so günstig wie heute für

---

[7] Vgl. *Déclaration du Synode de l'Eglise évangélique du Cameroun*, März 1991; *Lettre pastorale des évêques catholiques de Côte d'Ivoire*, Juli 1990; *Lettre pastorale des pasteurs de Soweto*, Pfingsten 1991.

[8] Vgl. Lettre Pastorale des évêques de Madagascar: "Construire une civilisation de l'amour", 9. Juli 1991, in: *Documentation Catholique*, 6. Oktober 1991, Nr. 2035; Exhortation pastorale des évêques du Zaïre: "Le chrétien et le développement de la nation", 17. September 1988, in: *Documentation Catholique*, 15. Oktober 1990, Nr. 1992; Message des évêques d'Angola: "La recolonisation nationale", 22. Juli 1989, in: *Documentation Catholique* , 15. Oktober 1989, Nr. 1992.

[9] Mgr. E. Mathos, "Aux prêtres, aux religieux, aux religieuses, aux laïcs chrértiens engagés", September 1991, in: *Les Evêques et la vague démocratique en Afrique*, Dossier Nr. 4, S. 9.

[10] Vgl. Courrier International, Nr. 592 vom 7.-13. März 2002: *Afrique: la démocratie en échec.*

eine kollektive Emanzipation gewesen zu sein, denn alle ausländischen Mächte haben sich nach und nach zurückgezogen: so die ehemalige Sowjetunion, die USA und auch die ehemaligen europäischen Kolonialmächte, wie die Briten, die Franzosen, die Belgier und die Portugiesen.
So sind die Afrikaner zum ersten Mal seit langer Zeit unter sich. Dies sollte ein nicht unbedeutsamer Trumpf sein, um unter sich die wichtigsten Meinungsunterschiede zu regeln und um Politiken und Wirtschaften zu schaffen, die fähig sind, ihre Länder von dem Elend und der Armut, die sie kennzeichnen, zu befreien.
Dagegen muss man jedoch festhalten, dass es heute nicht einen afrikanischen Staat gibt, der für sich in Frieden lebt. Senegal beispielsweise, ein so exemplarischer demokratischer Staat, hat es immer noch nicht geschafft, die Separation der Casamance zu überwinden. An der Elfenbeinküste ist die Versöhnung des Nordens mit dem Süden immer noch nicht erfolgt. Das Problem der Tuareg überschattet immer noch Mali und Niger. Und die erzwungene Einführung der Scharia in den nördlichen Staaten Nigerias, Haoussas und Foulanis, kann einen drohenden zweiten Sezessionskrieg beim afrikanischen Giganten zur Folge haben. Die Guerilla im Süden gibt es immer noch im Sudan mit John Garang und die Länder der großen Seen (Uganda, Ruanda, Burundi und die Demokratische Republik Kongo) haben untereinander auch noch keinen Friedensvertrag geschlossen! In Liberia unterstützt Charles Taylor weiterhin die Rebellion in Sierra Leone und greift ebenso das benachbarte Guinea weiter an. Bis auf Simbabwe ist der südafrikanische Raum bedroht von einem Brand, der in der Lage ist, ganz Zentralafrika zu destabilisieren mit den Konflikten des Gebiets der Großen Seen.
All dies vermittelt den Eindruck eines großen Chaos, das nach dem Schock des 11. September 2001 noch in dem Maß anwächst, in dem alle Blicke sich immer mehr auf den islamischen Vorderen Orient richten.
Muss man über diesen Kontinent verzweifeln angesichts der eher blockierten und sich im Misserfolg befindlichen Demokratien?
Unsere innerste Überzeugung heißt nein. Nein im Namen des Lebens, das stärker ist als der Tod. Nein im Namen des afrikanischen Wortes, das, wie auch das gestellte Problem geartet ist, will, dass man sich zusammentut, dass man sich austauscht ohne Selbstgefälligkeiten und dass man gemeinsam eine Lösung findet, die über den gegebenen Moment hinaus lebensfähig ist!

5. *Hin zu einer neuen planetarischen und demokratischen Organisation mit der Schule des afrikanischen Wortes*

Für all diejenigen, die ihre Eigenschaften lieben und zu schätzen wissen, will das afrikanische Wort, dass, wie auch immer sich ein Problem in der Gesellschaft stellt, sich die Mitglieder der Gesellschaft zusammensetzen, sich rückhaltlos über die gestellten Fragen austauschen und bemühen, Lösungen zu finden, die dem gemeinschaftlichen Leben die Möglichkeit einer Fortsetzung und eines humanen Fortschritts geben!

Im Folgenden kreisen unsere kritischen Überlegungen um drei Hauptachsen, die unserer schwarzafrikanischen Kultur entstammen. Diese drei Hauptachsen, die jedes menschliche Leben in der Gesellschaft bestimmen, sind Folgende: das Primat des Lebens, das Primat des Friedens und schließlich das Primat des afrikanischen Wortes:

1) Das Primat des Lebens: Die schwarzafrikanischen Kulturen legen besonderen Wert auf den Aufbau und den Fortbestand des Lebens inmitten der menschlichen Gesellschaften. Alles in der Gesellschaft ist entworfen und organisiert, damit es Leben gibt und jedes Leben ist geschaffen, um beizutragen zu einem Wachstum des Lebens der Gesamtheit der Gesellschaft. Diese Vision der Welt, die uns Völkern des schwarzen Afrikas am Herzen liegt, müsste uns heute, da wir vor den Misserfolgen der Demokratien westlicher Modelle stehen, erlauben, den Teufelskreis des Todes zu durchbrechen, um entschlossen in den tugendsamen Kreis des Lebens einzutreten. Das erscheint jedoch seltsam in diesen Kulturen, d.h. sich zu einzugestehen, dass nichts im voraus erworben ist. Vor allem muss man sich zusammensetzen, soviel reden wie nötig, d.h. die Zeit, die das Wort braucht, und vor allem zusammen die Überzeugung haben, dass das Leben über alle Gefahren und alle Aporien der Gegenwart erhaben ist.

2) Das Primat des Friedens: Ohne Frieden und ohne Sicherheit ist das Leben im Zentrum unserer Gemeinschaften in seinen Wurzeln verleugnet, bedroht und zerbrochen. In den schwarzafrikanischen Lebensräumen existiert eine Kultur des Friedens, der Toleranz, der Höflichkeit und des Respekts gegenüber den Anderen. In der heutigen Zeit jedoch ist diese Lehre, die seit Jahrhunderten von Generation zu Generation überliefert wurde, stark bedroht durch blinde Nährböden von Spannungen und Gewalt, die weltweit immer mehr zunehmen. Die Medien und deren Leitung haben hier einen enormen Anteil an Verantwortung! In den Augen der Weisen unserer schwarzafrikanischen Kulturen bilden diese Spannungsnährböden und de-

ren zahlreiche Todesaktionen das, was man als schlechte öffentliche Schule zu den Antipoden der Kultur des Friedens bezeichnen kann; eine Schule mit 1000 Gefahren, die man unglücklicherweise in ihrer Ausschweifung nicht gemäßigt bekommt und die sich in den Köpfen der Leute weiter verankert. 'Nein, rufen die Weisen, man darf nicht töten um des Tötens willen! Nein, fahren sie fort, es ist nicht zu akzeptieren, dass in den gleichen Sack und ohne Unterschiede Schuldige und Unschuldige gesteckt werden, Männer und Frauen, Junge und Alte!' Aufgrund der Betrachtung, dass es immer mehr Tage mit diesem furchtbaren Abscheu gibt als einen Tag ohne, müssen wir uns bewusst machen, dass wir uns in den Rängen der Gewalttätigen wiederfinden können, die Tod und Vernichtung auf eine so absurde, unnütze und ungerechte Art säen.

Die moderne, sehr medienbewusste Gesellschaft kann nur schlecht mit diesem zweischneidigen Werkzeug umzugehen und kümmert sich kaum um die enormen Schäden, die der Kultur des Friedens und der Sicherheit, die allein es erlaubt, von Demokratie und Entwicklung zu sprechen, zugefügt werden!

3) Das Primat des afrikanischen Wortes: Das Wort, der Dialog, der verbale Austausch in den unterschiedlichsten Situationen der menschlichen Existenz begleiten und begünstigen das Leben dort, wo das Bemühen nach einem Zusammenleben mit den Anderen in der Welt existiert. *Das Erdreich ist uns als ein gemeinsames Geschenk gegeben worden und es muss voller Weisheit mit allen Anderen geteilt werden!*

Jedoch angesichts der Schwierigkeiten, die inmitten der Familien, Gesellschaften und Dörfer existieren, ist es der Austausch und das Wort, die man zu Hilfe holt, um Spannungen zu mindern und sich gemeinsam zu bemühen, überzeugende Lösungen für die Probleme zu finden, die sich der menschlichen Gesellschaft stellen.

Und damit dies wirklich Früchte trägt, fordert das afrikanische Wort, dass man sich wahrhaft bereit hält dafür, einander zuzuhören, und besser noch: soviel wie möglich und solange wie möglich! Es fordert auch, dass man sich ausspricht ohne jegliche Anmaßung und Einschüchterung. Es wird dort frei und offen gesprochen, im aufrichtigen Bemühen um das Wohl der Gesamtheit der Gesellschaft!

In der Zeit der Globalisierung, wo so oft davon geredet wird, dass der Erdball ein gemeinsames Dorf geworden ist, frage ich mich ernsthaft, ob wir nichts von den so zufriedenstellenden Tugenden des afrikanischen Wortes gelernt haben. In einer Zeit, in der uns immer bewusster wird, dass die

Grenzen unserer Staaten uns nicht mehr sonderlich von den anderen Staaten der Erde trennen, nah oder fern im Raum, und dass unsere individuellen und kollektiven Schicksale oft weit entfernt von uns gemacht und zerschlagen werden, außerhalb unserer nationalen und regionalen Grenzen, ist da nicht die Mühe angebracht, nach und nach das aktuelle, inoperabel gewordene System aufzugeben, *um gemeinsam ein Wort zu ersinnen mit der planetaren Absicht einer anderen Basis der Existenz für alle Menschen und Völker der Erde*. Die aktuellen staatlichen Systeme stellen sich immer mehr als unadäquat heraus, es bedarf einer Änderung. Es erweist sich heute immer mehr als nötig, dass Rahmenbedingungen geschaffen werden, *um sich andere Arten vorzustellen und zu erfassen, den Planeten Erde zu bewohnen, ihn unter den Bewohnern aufzuteilen, ihn vernünftiger nutzen, ihn politisch, wirtschaftlich und kulturell zu regieren*, usw., aber eine ganz neue und ursprüngliche Art! Dieses große und langwierige Unternehmen muss sich im Frieden vollziehen, ohne Waffen und ohne Druck in einem wiederholten und artikulierten Wort bis zur Bewertung der Ergebnisse durch alle. Es handelt sich mehr oder weniger *um einen vollkommen neuen Aufbruch in der Führung unseres Planeten, der uns allen gemeinsam gegeben ist und von dem wir alle zu gleichen Teilen leben sollten*. Ein Wort mit globaler Sicht, wobei es nicht eine Seite geben sollte, die ihr Vetorecht denen gegenüber ausspielen, die es nicht haben. Ein solches Wort stellt sich wie in Porto Alegre I und II!

Ein neues Jahrhundert und ein neues Jahrtausend beginnt für die Völker der Erde. Ohne neue Vorstellungen, ohne Kreativität und vor allem ohne Originalität kommen wir nicht voran auf den Wegen, die sich immer mehr als inoperabel und uneffizient darstellen; im Gegenteil, derart gewarnt, wenden wir unsere ganze Kraft ohne zu zögern der Schaffung neuer demokratischer Gemeinschaften mit einer planetaren Sicht zu, zwar ohne die Aufmerksamkeit auf die Details zu lenken, aber wir werden leben und so dem Leben der Natur und den kommenden Generationen eine große Möglichkeit geben!

Schlussbemerkung

Alle Christen und Weltbürger sind eingeladen, umfassend und weit vorauszuschauen. Die christliche Praxis der Politik und der Demokratie versteht die menschliche Bedingung als die unsere zu würdigen. Sie ergreift Partei für eine Bürgerschaft, die verantwortungsbewusst ist mit der Absicht, gemeinsam in einer Demokratie zu leben. Dieses aus der griechischen Antike

stammende Wort evoziert nicht nur die Teilung der Macht, sondern auch den Wunsch nach einem Leben in Frieden. Die afrikanische Geschichte seit den Unabhängigkeiten hat uns in ausreichendem Maße gezeigt, dass der Weg, der zur Eroberung und Teilung der Macht durch alle führt, ebenso schön wie schwierig ist. Hier und dort auf dem afrikanischen Boden geben Männer und Frauen mit großer Überzeugung das Beste von sich selbst, manchmal sogar bis zur Opferung ihres eigenen Lebens.

Die Christen als Diener am Frieden teilen die Existenz der Menschen, indem sie sich auf alles bei ihnen einlassen, in Solidarität mit den Ärmsten, den "Stimmlosen", den Leidenden, mit denen, die durch das Gewicht der Ungerechtigkeiten und Korruptionen erdrückt werden. Mit ihnen, soweit es möglich ist, aber immer für sie.

Sicherlich erweisen sich die aktuellen Veränderungen in den afrikanischen Gesellschaften als Quellen zahlreicher Brüche auf dem Kontinent und führen uns dahin, nach Lösungen zu suchen, um mit allen brüderlich zusammenleben zu können. Wir sind keine unwissenden Abenteurer, aber bewusste Partner für das Zustandekommen einer besseren Welt.

Für die Zukunft der Menschen auf afrikanischem Boden und auf der Welt bleiben die Orte der Politik ein privilegiertes Gebiet, nämlich das der gemeinsamen Nächstenliebe und der Brüderlichkeit.

Das Evangelium Jesus lädt uns dazu, ständig unsere Sicht zu erneuern und regt uns dazu an, umfassend und weit vorauszuschauen, da die Politik und die Demokratie immer neu in jeder Zeit zu schaffen und zu bewahren sind. In diesem Sinn bleibt die Epistel an Diognète immer aktuell: "Denn die Christen unterscheiden sich von den anderen Menschen nicht in ihrem Land, in ihrer Sprache, in ihrer Kleidung. Sie wohnen nicht in eigenen Häusern, sie haben keinen ungewöhnlichen Dialekt, ihr Lebensstil hat nichts Ungewöhnliches an sich [...]. Jedes fremde Land ist ihnen Heimat und jede Heimat ein fremdes Land".[11]

(Aus dem Französischen von Margret Kleinschmidt)

[11] In *Epistel an Diognète, V, 1-5,* Collection Sources Chrétiennes Nr. 33, übersetzt von H.I. Marriou, Le Cerf.

Edward Demenchonok

Democracy and Culture in Russia

The notion of ”democracy” (government of the people) is rooted historically in Ancient Greek *polis* as described in Plato’s *The Republic*. Democracy must be understood historically and culturally contextualized. Liberal-democratic systems were first formed in Europe, but later spread to many countries with different cultural traditions, creating a breeding ground for stable democracy with a unique national flavor.

Winston Churchill’s well known comment on democracy as a bad form of government, save for all others, means that it is not an ideal one, but political competition within the framework of formal institutions is simply the ”lesser evil.” The experiences of democratic governments in Europe, the Americas, and other continents have produced a lot of data supporting the achievements of democratic systems, as well as providing ammunition to those who criticize the weaknesses and side effects of some existing democracies (especially the immature or pseudo-democratic governments in the postcolonial and postcommunist countries). Many political scientists indicate in much of the developed democratic world widespread public skepticism and ”the crisis of confidence in parties, parliaments, and other aggregative structures in Western democracies” (Remington 23).

The problem is: from which perspective is the criticism of democracy being raised? One type of criticism is from anti-democratic positions, which is a broad spectrum, from ultra-revolutionaries to ultra-conservatives and the adherents of nationalism or fundamentalism. In any case, ultimately this implies as an alternative an authoritarian regime. An example of the ultra-radical nihilistic criticism of democracy as ”a bourgeois” institution was Bolshevism in Russia. Lenin dismissed ”a bourgeois democracy” in favor of the ”dictatorship of the proletariat”. The so called ”socialist democracy” was in reality an ideological camouflage of a totalitarian regime. A more recent example is that the concept of human rights is criticized as allegedly incompatible with ”Asian values,” which justify authoritarianism.

Another type of criticism is from the humanistic and ethical perspectives, pointing out the defects in the theories and practices of the existent democracies: a gap between politics and morals, populism, manipulation of

people's consciousness by mass media, bureaucratization, and degeneration into a formal democracy with real power vested in Big Business. These critics clamor for a "democratization of democracy" and a "democracy with human face."

Democratic discourses and practices are culturally embedded. The analysis of the existence of democratic values in the concrete historical-cultural condition is a complex issue. In its interpretation there is a dangerous tendency to fall into the abstract-universal understanding of democracy (without connecting it to the socio-political practice of the concrete society). Conversely, another danger is the pretense of any concrete society to universality (speaking on behalf of humanity and presenting its concept and practice of democracy as "the only true one"). The problem is to understand how the values of democracy exist in the concrete historical-cultural context of different societies, how they become a part of the social consciousness and are conceptualized theoretically; further, how they are implemented in social relations, institutions, and political culture of society. In such respect, history shows a variety of democratic discourses and practices. A better understanding of the relationship of democracy and culture requires a new philosophy of culture. This new understanding is developed, for example, in the concept of the *interculturality*, which is used to characterize culture, philosophy, theology, pedagogy, and politics.[1]

An important shift in the studies of Russia is that, instead of the previous deterministic approach focused on economy and political structure, now more attention is paid to social consciousness and political culture.[2] Researchers emphasize the importance of a civic political culture, which

---

[1] See Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

[2] See Petro, Nicolai N. *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1995; Lukin, Alexander. *The Political Culture of the Russian 'Democrats.'* Oxford U.P. 2000; Berry, Ellen and Mikhail Epstein. *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. New York: St. Martin's Press (Scholarly and Reference Division), 1999; Epstein, Mikhail, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. New York, Oxford: Berghahn Books, 1999; Kyzmina, T. A. "Sekulyarnoe soznaniye y sud'bi kulturi." ["Secular Conscious and the Destiny of Culture."] *Reformatorskiye idei v sotsialnom razvitii Rossii*.[Reformist Ideas in the Social Development of Russia]. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1998: 24-66.

reflects the people's basic attitudes toward the legitimacy of others citizens' rights and interests; the ability of citizens to influence government policies; a readiness to deal with political conflict through compromise rather than coercion or violence; and acceptance of the legitimacy of democratic institutions. The content of the political culture shapes the perceptions and actions of the political elite and the public. Researchers try to explore the political culture in Russia in a broad historical and cultural context, considering it very important to the long-term evolution of the society.

The democratic traditions in Russia

Russia, originally a Slavic and European nation, which later expanded its territory to Asia, developed its culture as an original synthesis of Euro-Asian traditions. Russia, while until 1917, a monarchy, developed its own elements of democratic self-government: *Nvgorodscoye Veche* (Novgorod City Assemblies in the XV-XVI centuries); *obztchina* (peasant communities); *zemstvo* (regional peasant assemblies), and variety of political parties and the *Duma* (a Parliament) at the beginning of the XX Century. This development manifested a growing movement toward democratization. On the other hand, there were counter-trends toward centralization and Absolutism, partially provoked by peasant rebellions and wars, which would shortly develop into the tragedy of totalitarianism.

The ideas of democracy are inherent in Russian literature (Pushkin, Dostoevsky, Tolstoy) and philosophy (the revolutionary-democratic thought of Gertzen, Dobrolubov, Chernishevsky, as well as the democratically oriented philosophy of Soloviev, Berdiaev, Ilin, Bulgakov, among others). Russian thinkers contributed to the ideas of democracy by emphasizing its *ethical* dimension. Vladimir Solovyov in his article "O dukhovnoy vlasti v Rossii" ["Regarding the Spiritual Power in Russia"], stated that historically in Russian society power has had a spiritual basis. The power of Orthodoxy had universally recognized moral authority. People strongly believed in moral principles and freely recognized the supreme, spiritual power. The Church was the morally uniting force, or authority, which unified the people's strength with the state's power.

In Russian political culture the desire to preserve the distinctive character of the national history and development was the specific concern of the early nineteenth-century thinkers, known as Slavophiles. They stressed the

virtue of *samobytnost* (one's own way of being) as opposed to imitation of the West. They valued individual freedom and the public expression of criticism, and the belief that only within the folds of the Orthodox Church could Russians find a "completely sincere sense of brotherhood." Slavophiles preferred the constraints of custom to those of constitutions and legal rules. In the debate between the Slavophiles and the Westernizers, the latter viewed an idealization of traditions as an impediment to reform.

The Silver Age of the Russian Philosophy

Russian philosophical thought was dynamic from its very genesis. It emerged at the middle of the 19th century, mainly in the form of a religious philosophy, intimately related to Orthodox Christianity, which is the historical root of Russian culture. It started in theological works of A. Khomyakov and I. Kireevsky. In the last quarter of the 19th century, it was inspired by the philosophical and ethical ideas of Dostoevsky and Tolstoy. V. Solovyov created the first really systematic philosophical system. The turning of the twentieth century was a period of boom in Russian philosophical thought. It is referred to as the "Silver Age of Russian Philosophy." The luminaries of this Silver Age included such names as C. Trubetskoy and E. Trubetskoy, V. Rozanov, D. Merezkovsky, V. Ivanov, L. Shestov, C. Bulgakov, N. Berdyaev, P. Struve, S. Frank, N. Lossky, P. Novgorodtsev, P. Florensky, F. Ternavtsev, V. Ern, among others. The Russian philosophy was created in an intensive dialogue between Western philosophy and the cultural-spiritual tradition of Russia, resulting in a new synthesis of religio-philosophical thought.

After the 1917 Bolshevik revolution, many of the most influential philosophers were forced to leave Russia. In their enforced emigration, Russian philosophers continued their creative thinking, staying the course of their thought, fully developing their philosophical systems. By the mid-20th century, Russian religious philosophy had become well-developed. It matured, sustaining and magnifying the original current of Russian philosophical thought in the world of contemporary philosophy, gaining world-wide recognition. Its most important contribution lay in the spiritual answers it provided to the more stark Western philosophy. It gave the Eastern Christian perspective to the thinking of the Western Christian. N. Berdyaev credits Russian philosophy with providing a medium for understanding the processes of modern history in which the thought of the

Christian Orient answers the thought of the Christian West. It brings a spirituality to philosophy that the more secular Western philosophy did not embrace in its origins.

However, Russian religious philosophy has its own logic and internal harmony. Its aim is no less than the creation of an integral, comprehensive world view which includes religious, philosophical, cultural, socio-economic, and political dimensions. It responds, from its own Orthodox Christian perspective, to the main problems of spiritual culture and social life. Among the main themes of Russian philosophy are such problems as ethics, freedom, truth, and justice.

Russian thought challenged the Eurocentric view of history and culture, including rationalism, legalism, and individualism. It responded to the dichotomies of rationalism/intuitivism, individuality/communality, law/ethics, liberalism/conservatism, universal/national-specific. It attempted to reconcile these dichotomies through new approaches and sought an ”integral knowledge,” combining faith and reason, in a new national-cultural identity, and alternative models of society. It seeks alternatives to both individualism and tight-fisted authoritarianism by the promotion of a system common to Russian religious culture which is referred to as *sobornost*. The hallmarks of this form of philosophical thought are found in such terms as *”sobornost’ ”* (Khomyakov), ”Godmanhood,” ”all-unity” (Solovyov), as well as”existentialism,” ”ethics of creativity,” (Berdyaev), ”new liberalism” (Frank, Ilyin), ”dialogue,” ”carnival,” and ”polyphony” (Bakhtin), etc.

Sobornost’ and All-Unity

One of the key concepts of the Russian thought is *sobornost*. This phenomenon was explored by many Russian religious philosophers. It became an object of debate between Slavianofiles and Westernizers.[3] The term *sobornost’* [communal spirit] is difficult, or even impossible to translate into other languages. The etymology of this term lies in the root

[3] There are the authors who interpret *sobornost* in a negative way considering it a collectivist, ”pre-reflective” consciousness, as opposed to the independent individuality. Nowadays, some of them see ”the traditional thought patterns as rooted in the organic ontology of *sobornost*,” as a source of the current difficulties of the emerging free market economy in Russia. Biryukov, Nikolai and Victor Sergeyev. *Russian Politics in Transition*. Brookfield, Ashgate, 1997:133.

”*sobor*” which has two interrelated meanings: one is ”a cathedral,” a gathering place where believers come together to worship, individually and as a body. The other root meaning is ”council,” or ”synod.” L. Karsavin translated it as ”symphonic” (*sobornost*’ is a symphony, a harmonious concordance). *Sobornost* expresses the idea of the organic unity, or integrity (as in a living organism). Other characteristics of *sobornost* are grace and love. The common elements that make us human and bind us together as a united family are the most essential spiritual components of *sobornost*. It is this element that sets Russian socio-religious philosophy apart from other, more Westernized, systems.

In the Russian paradigm, love is more freely expressed, as the individuals see themselves more as parts of a greater whole, while maintaining their unique spiritual individuality, than in Western countries. One who sees himself as part of something greater than himself is free to both unite with the greater while retaining his own individuality.

Alexey Khomyakov, one of the leaders of the Slavianofiles, was among the first to explore the concept of *sobornost*. He developed his theology of s*obornost*, which strongly expressed the essence of the life and organization of the Orthodox Church. He wrote that the unity of *sobornost’* is ”the free and organic unity, whose living origin is in the Divine grace of mutual love” (266). As Khomyakov showed in his theology of *sobornost*, the Church is the purest realization of this *communitarian*, or symphonic, type of organization. The true *obzchina*, or community, is a collective personality. Thus, this collective personality also characterizes a nation, the people as whole. However, Khomyakov is against the deification of the nation (pagan ontology deified the nation, but such a system admits no concept of the individual personality). Christian ontology has the concept of personality, but relates it to the divine Being, not to the creatures, which are earthly, and it does not allow its application to the ethno-cultural entities.

Philosophically, the concept of *sobornost* is closely related to the problem of ”the one and the many” and to the ancient dialectical category of omni-unity, which means the mutual penetration, the identity of both the parts and the whole. These parts are united with each other, while preserving their multiplicity, diversity and uniqueness. This idea emerged in the Presocratics, and historically came into modern philosophy. In Vladimir Solovyov’s works it was expressed in the concept of all-unity (similar to that of Schelling). The main motifs and topics of Russian philosophy are

bound together by a *striving for wholeness* as a desirable state of both the world and of mankind in general, both as a social body and individually. V. Solovyov developed the idea of ”positive wholeness” in his concept of *vse-edinstvo,* or unity-of-all. In his ethics and social philosophy, Solovyov affirmed the intrinsic value of both the ”individual human person” (Russian *lichnost*) and the ”individual nation of people” (*narodnost’*), but he decisively repudiated the perversions of these values in egoism and nationalism.

According to him, in the divine order, all the individual elements supplement and complement each other, and form an integral and harmonious organism. Unity-of-all does not diminish individuality but involves it fully and freely in the social order; perfection is the greatest freedom of parts in the greatest unity of the whole. Solovyov championed social justice and a true solidarity of all nations and classes. As he wrote in his work *The national Question in Russia*, ”for the Kingdom of God is the kingdom of justice and truth [*pravda*], not of violence and arbitrariness.” He saw cultural progress as furthering the Christian task of building the Kingdom of God, emphasizing that the multilateral development of culture as a general and necessary means for reaching that goal, for this culture ”tries to unify all the natural and social groups in a family that is infinitely diverse in makeup but characterized by moral solidarity.”

Nikolai Berdyaev is widely known as a Christian Existentialist. Initially, he was interested in Marxism, but he moved away from that toward a theistic philosophy of existence stressing the values of freedom and creativity. Berdyaev criticized the deterministic view of individual and society. He showed that the Marxist view of time involves a morally unacceptable devaluing and instrumentalizing of the historical present, including living persons, despiritualizing and a de-individualizing of the human race for the sake of some future perfect social order. For Berdyaev, what truly exists is spirit, conceived as a creative process. Human beings attain personhood only if they realize their creative essence, interiorizing the external world and creating a new spiritual universe in its own self. They may best do this in a society which embodies true community (*sobornost*), and in which an identity of purpose with God exists.

According to Berdyaev, *sobornost* is an Orthodox virtue: it is opposite to Roman Catholic authoritarianism and to Protestant individualism. Berdyaev’s conception of *sobornost* is opposed to bourgeois individualism and an *imposed* collectivism that subordinates the individual to the

community. It means ”communitarity,” to coin a term, which is free from any external authority, but which also is free from individualistic solitariness and reticence, or isolationism (166).
He also wrote elsewhere that *sobornost* is opposed to Communist collectivism which represses individuality, imposing an external ”collective will.” Rather, Berdyaev’s *sobornost* is a social system in which every individual is a necessary part of the social whole, which in turn presupposes that the individual’s spiritual freedom contributes to the overall spiritual health of the society.
Sobornost is a category of world-wide unity. Pavel Florensky explained *sobornost* as a multi-level process of the formation of our personality by gathering different elements and spiritual states; and similar to that, we gather into family and nation, the unity of Humankind (343).
Nikolai Lossky visualized *sobornost* as a unity of the different nations, explaining that this presupposes a possibility of a mutual penetration of the national cultures. Cultures can combine themselves in a unity without losing their certain particularity. The different national cultures can penetrate each other and form a higher unity (323).

Search for a Dialogue

Russian philosophical thought, which emerged in the atmosphere of the debate between the Slavophiles and the Westernizers, evolved toward dialogue and efforts to reconcile these traditions. Both trends underwent a transformation. The initial Slavophile’s position was extended by Dostoevsky and his concept of "All-Humanity." Their nationalism tended to become more open to European ideas. The views of the early Westernizers were also re-evaluated and tended to acknowledge Russian traditions. The debate showed the limitations of each extreme position.
The ideal of social organization was associated by Slavofiles with the *obzchina* [community] - a topic which has been broadly discussed throughout the history of ideas. However, it is important to keep in mind that the idea of *sobornost* originally has a spiritual meaning. It cannot be reduced to social relations in the existing community. The irony of history shows that an intention to apply social ideals directly to existing reality, without necessary mediation, makes them vapid, and heavily freighted with

unexpected consequences.[4] The Slaviophile's idealization of the Russian peasant community, disregarding the patriarchal relations in it and its dependance on the landlords, would mean the perpetuation of the backwardness.

On the other hand, Western Europe showed the controversies of capitalist development. The rise both in Europe and Russia of revolutionary tendency, based on the Marxist ideology of militant materialism and class struggle, which proclaimed as its goal "to tear down to the ground" the whole old world, was threatening to undermine Western as well as Russian socio-cultural traditions. Dostoevsky in his novel *Devils* showed the danger of the revolutionarist ideology. This growing threat to civilization was more dangerous than the existing socio-cultural differences. This stimulated the humanistic and liberal intelligentsia to become more tolerant, to find a common ground for dialogue and to solve the problems of society.

An example of this tendency to dialogue and to search for a reformist alternative was the "Religious-Philosophical Vladimir Solovyov Society," which existed in Moscow in 1905-1918. Its members were philosophers, such as: N. Berdyaev, S. Bulgakov, E. Trubetskoy, P. Florensky, V. Ern, V. Svenitsky, among others. It also included writers, such as A. Beliy and V. Ivanov. Their objective was to explore both models of Russian self-identity, combining them into a new identity. They followed Solovyov who had tried to reconcile Russian and European thought. They used Soloviev's concept of "Godmanhood," which bridges God and man, faith and knowledge, as the mediating principle between the different positions. They took up elements of both Russian and European traditions and synthesized them. This was a "spiritual battle" against ideology of socialist revolution and a search for an alternative, essentially oriented towards Christian-liberal ideas.[5]

---

[4] V. Lenin, in his theory of the socialist revolution, ideologically portrayed the Russian peasant community [*obzchina*] as a prototype of the communist collectivism. During the Soviet era, this idea was implemented in the collective farms [*kolkhoz*], controlled by the state with slave labor.

[5] Kristiane Burchardi, in her monograph about the Religious-Philosophical Vladimir Solovyov Society, indicates that its members "managed to design a Christian-liberal model of society" which combined both traditions: "Their theory of the Russian identity united ideas of the Enlightenment (such as individualism, pluralism, the state under the rule of law, and parliamentary democracy) with Orthodox values; moreover, it tried to apply these ideas to social practice." See Kristiane Burchardi's electronic text on the

In Russia, which was an agrarian country, ruled by a monarchy, with the exaltation of the state over the individual or group, and with the historical inertia of lawlessness and mistrust of the right, liberal ideas were slowly blazing new trails in the thinking of the intelligentsia.. The evolution of this thought was marked by the proto-liberalism of A. N. Radischev, and Y. P. Kozelsky in the late 18th - early 19th centuries, by the liberal-constitutional movement that characterized the period of reforms of the 1860-70's, represented by the judicial school of B. N. Chicherin and K. D. Kavelin, and by the critical liberalism of A. Gertzen and the *narodnik* (populist) movement. One of the problems of the perception of liberalism in Russia was that initially it was imitative, or uncritically introduced by Westernizers, who followed French Naturalism and Bentham's pragmatism.

However, the Westernizers, as well as their Slavofile critics, overlooked the tap roots of the liberal ideas of individual freedoms and rights that emerged in Western Europe during the Reformation as result of the spiritual efforts and the struggle for religious freedom. Their genesis was moral and religious, traced back to the European Reformation and the subsequent struggle for religious tolerance. Historically, the first and the most fundamental right was the freedom of the conscience, from which derive the freedoms of speech, preaching, press, meetings, etc. The justification of human rights was developed by Locke, Kant, Fichte, von Humbolt, and other representatives of German idealism. A contrasting, utilitarian version of liberalism was developed in the late Enlightenment thought of Claude Helvetius and other French materialists, as well as Bentham's utilitarianism.

Russian nobility in the 18-19th centuries was strongly influenced by French culture. In France, liberalism has been more closely associated with secularism and democracy. Educated Russians perceived the idea of rights in the utilitarian interpretation by French philosophers, followers of Helvetius and Rousseau, and the naturalism of the late Enlightenment, as

---

web-site of The Original Solovyov Society. The paper is a resume of Kristiane Burchardi's monograph *The Moscow "Religious-Philosophical Vladimir Solovyov Society (1905-1918).* Forschungen zur osteruropäischen Geschichte, Vol.53, Berlin, 1999.

models to be emulated. Their utilitarian and naturalistic view of the natural rights of a social order was criticized by humanist thinkers like Tolstoy and Fyodorov, as well as by Slavofiles and the revolutionary populists. They saw in these ideas a justification of the selfishness and immorality cloaked in the West.

The liberal ideal, in order to take root in Russia, had to take into account the socio-cultural environment of the country and had to adapt accordingly. As a liberal thinker of that time, Sergey Bulgakov, pointed out, a real understanding of the true meaning of human rights is possible only by not imitating, but rather renovating Western thought and adapting it to the society into which it is to be introduced.

Of note is the special role of Vladimir Solovyov, who contributed to the development of the philosophy of human rights and criticized the coercion of personal freedom by either government or church, or both. Solovyov developed not only his own ethics, but also the judiciary philosophy, combining both of them. He opposed the judicial positivism of those who denied the moral authority of the right, considering the right as merely the result of the might and of pragmatic calculations. At the same time, he criticized the judicial naivete of the Slavofiles, who, through words of their leader, K. Aksakov, argued that the Russian people are not interested in governing and do not want political rights, but instead ”prefer the moral freedom, freedom of life and of spirit.” In contrast to the dichotomy of those who opposed morals and the law, Solovyov showed that they are intrinsically interrelated. He differed to Leo Tolstoy’s theory of non-resistence to evil by violence and to his rejection of the judicial institutions as immoral.

Solovyov, like Tolstoy, emphasized the necessity of the moral progress of humanity. However, he considered this as a long range, ultimate goal; in the meantime, organized society and judicial laws are necessary for the enhancement of human freedom and morals. The safety of society can not be secured by the moral law alone: since there are those who do not obey it; thus for them social organization is necessary to limit the bestial instincts of extreme selfishness and arbitrariness.

Solovyov, in his work ”Kritika otvlechennikh nachal” [”Critique of the Abstract Principles”], gave the philosophical justification of the concept of rights. In contrast to the Slavofiles’ isolationism, he stated that, while Russia possesses its original spiritual strength, it is necessary to adopt and creatively assimilate ”the universal human forms of life and of knowledge,

developed in Western Europe." In his ethical treatise *Opravdanie Dobra* [Justification of the Good], he advocates the moral recognition of the rights of mankind. He develops his justification of the inalienable individual rights, based on the individual's free will and on the Kantian idea of a rational being as an end in itself. He indicated the important role of the state system of laws in humanity's quest for moral order.[6] In his work "Natzionalniy vopros" [The National Issue], Solovyov wrote that the goal of the historical life consists "not of the mere existence of human society, but in a dignified and ideal existence on the basis of intrinsic moral solidarity." P. I. Novgorodtsev, one of the leaders of Russian neoliberalism, paid tribute to Solovyev's role in the development of the judicial philosophy. He pointed out as significant for the jurisprudence, Solovyov's emphasis on the ethical value of rights, on their importance for moral progress, for helping morals to take root among the people. [7]

In the course of the reforms, and of the efforts of Russian philosophical-judicial thought, liberalism evolved into a peculiarly Russian form. The reformation of the Russian Orthodox view of judicial philosophy culminated in the Russian "new liberalism" of the late 19th - early 20th Century. It manifested a diversity of currents, represented by I. A. Ilyin, C.L. Frank, P.H. Novgorodtsev, B.A. Kistiakovsky, N.N. Alexeev, B.P. Visheslavtsev, among others. With all the variety of its currents, it evolved toward a clearer recognition of individual human rights. Russian neoliberalism emerged later than in Western Europe. However, it was no longer an imitation, but rather, it had its own flavor. It was the basis for the creation of an original synthesis of classical liberal ideals with Russian spiritual-cultural, or moral, experiences. This was expressed, in particular, in the approach to the concept of rights, starting with human rights and freedom of conscience. It retained the original moral-religious, or spiritual,

---

[6] Greg Gut, professor at St. Mary's University of Minnesota, concludes that V. Solovyov took a broad view of the law, even proclaiming that the law should guarantee the "right to a dignified existence" to every citizen. He writes: "Here Solovyov anticipated the modern liberalism of the post-war European welfare states." Gaut, Greg. "Christian Politics: Vladimir Solovyov's Social Gospel Theology." (Electronic text on the web site of The Transnational Vladimir Solovyov Society.)

[7] See Novgorodtsev, P. I. "Ideya prava v filosofii V. Solovyova" [The idea of the Right in V. Solovyov's Philosophy"]. (Speech on the session of the Phsychological Society in memory of V. S. Solovyov, February 2nd, 1901.). (Electronic text.) This an other translations from Russian are mine. E. D.

meaning forgotten in the West. This is an example of the basic continuity of the universally valid, both in the West and in Russia, while giving the room to Russian originality. Russian philosophical and political thought responded to the human rights debate, and contributed to it: it provides an example of the criticism of bourgeois pragmatism, pointing to, and trying to restore, an original meaning of the rights, now long-forgotten in the West.

The emergence of Russian neoliberalism reflected a serious shift toward the liberalization of the consciousness of the people. At the beginning of the 20th century, the philosophy of a judicial right to freedom became not merely an academic phenomenon, but rather an ethical-political way of thinking more and more spread among the people. It was a time of shaping of the new political culture, based on a guarantee of the personal freedom of individuals, religious freedom, freedom of speech and press, the independent entrepreneurship and farming, growing local self-government, and the civil-political equality of social strata. It was also the time of the nativity of a variety of political parties, organized democratically. The programs of the political parties expressed an authentic, morally-based idea of human rights, regaining ”the European idea of human rights in its paradigmatic clarity” (Solovyov, Erikh 11).

The spread of liberal thought was accompanied by its practical implementation in the emerging variety of professional associations, trade unions and farmers cooperatives, as well as in the forms of local self-government (*zemstvo).* The grass-roots movement from below stimulated the reforms from above. The Tsar’s October 17, 1905, Manifest marked the end of absolutism and the beginning of an era of constitutional monarchy. It guaranteed civil liberties (freedom of speech, press, and assembly) and created a popularly elected legislative body (the *Duma*, or Parliament). P. A. Stolipin’s agrarian reforms were initiated as a part of the long-range comprehensive program of liberal reforms, based on a system of human rights.

Thanks to the efforts of *zemstvo*, of *Duma*, and of the government, Russia was strengthening her constitutional regime. This was a fundamental legal-political achievement. The years of the constitution produced a general progress of liberalism in Russian society: in economy, sciences, and culture, including political culture. Speaking hypothetically, if this trend in the development of political culture were not interrupted by the tragedy of the World War I, which destabilized the society, it is not unlikely that

Russia might have engaged in the development of a multi-party parliamentary system and the transition from a constitutional monarchy to a constitutional democracy.

Totalitarism and the ”soviet” culture

In 1917, the Bolshevik party seized power by demagogy and force. Their choice was born of despair rather than being a realistic political program. They proclaimed a new, completely different ”socialist” society. The means to this end was ”dictatorship of the proletariat.” All the Bolshevik’s history presented a blatant contrast between declared social ideal and reality. The proclaimed sovereignty of the people was a monopoly of one party, the partocracy, with power concentrated in the hands of a General Secretary.

Totalitarianism is distinguished from other forms of authoritarian regimes by total state control over the individual in every aspect of his life, including consciousness. It is fundamentally immoral. The ”communist ideal” was all that the Party could offer and the only justification of its power. This explains the exorbitant role which ideocracy gave to propaganda. The word of the Party leader (always ”genial” and ”prophetic”) was the ultimate truth. Josef Dzhugashvily (Stalin’s real surname), who had only an elementary church school education in the provincial city of Gori in Georgia, became the chief philosopher, the high priest of the new ”religion.”

Scholars, philosophers, writers, and artists - the flowers of Russian intelligentsia - were either shot or placed in concentration camps where most perished. During the repression at the end of the 1930's many philosophers were killed, including: N. Karev, I. Luppol, Y. Sten, S. Semkovsky, G. Shpet, P. Florensky. Those few who survived (M. Bakhtin, A. Losev) lived under the pressure of censorship. The amputation of social consciousness was realized through artificial isolation from any information, whether national cultural tradition or life in other countries. Culture was supplanted by a surrogate of so called ”Soviet culture,” whose purpose was declared by the Party to be an ideological weapon in the class struggle.

The progressive philosophers and intellectuals in Russia took their stand in the anti-totalitarian resistance and the struggle for democratization. Under this censorship, they displayed an ”intellectual heroism” and a virtuosity of

expression in order to tell the truth and wake social consciousness, thus beginning democratic changes.
The culture, preserved in the people's memory and kept alive by the efforts of progressive intellectuals, served as the basis for liberation from totalitarianism and for democratization.[8] To regain its culture is the primary condition for the development of Russia as a democratic society.

From totalitarism towards democratization

The collapse of totalitarianism was a result of the change in people's consciousness. It was a moral victory. The Russian philosopher Sergei Averintsev analyses this changes applying to the nation the moral idea of "the voice of the conscience" and of "a culture of conscience" rooted in Christianity. This idea expressed itself in a moral protest against totalitarianism. The protest was growing, and it was so strong that the ruling clique could not ignore it. The Soviet elite was losing the ideological basis of its power, so she chose to give up the totalitarian ideology, while preserving her economic power. According to S. Averintsev, this was a compromise. He concludes, "The previous regime was not defeated by en external force, nor by an uprising from below; it was dismantled by the party elite themselves" (146). The result of this "compromise" was in favor of the elite, and at expense of the people.
The reforms, granted and meted out "from above," turned out to be mainly ideological and cosmetic. Democratic slogans and the demagogy of promises were used while shifting the gears of the power of the elite from ideological to economic. Real economic power was concentrated in the former Party and state bureaucracy, and the "godfathers" of the "shadow economy," which redistributed the national wealth - created by generations of slave labor - and "privatized" large financial and economic resources, taking advantage of the uncontrolled free-market economy to pursue their own self-serving interests. Ironically, the "socialist state" became an "anti-social" state, nullifying all obligations of socio-economic support for the citizens. The people, therefore, were placed in a situation where their

[8] Culture is crucial for human liberation. As Mikhail Epstein writes, "As a force for liberation, the ideal of culture - rather than that of politics of technology - is predominant in truly democratic societies." Epstein, Mikhail. *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. The University of Massachusetts P, 1995: 288.

formal rights are not supported in reality: economically, they have neither property nor real possibilities for enterprise, thus remaining in poverty; politically, they have no real means to influence, and are manipulated by existing parties and mass-media which are under control of the ruling establishment.

The historical chance for the realization of radical comprehensive democratic reforms, which began to gleam in the early 1990s, was missed. After ten years, Russia still remains in limbo between post-socialist and pre-democratic society. What people gained in political liberties and in democratic institutions (the new Constitution, political pluralism, parliament) give them an opportunity to claim their rights and the practical realization of them, and to struggle for continuation of reforms and for moving from democracy in form to democracy in content. Whether or not they will use this opportunity, and what result will be achieved, ultimately depends on people themselves, as free and responsible political agents.

Search for a new national identity

During the Communist regime, the Russian people were isolated by the ”iron curtain” and censorship, not only from the outside world, but also from the nation’s own history and cultural tradition. Since the collapse of totalitarianism, there has been a great deal of interest in Western societies, particularly as they relate to Russian history and culture. During the last decade in Russia, there have been many efforts to restore the national cultural heritage, as well as to translate into Russian the works of contemporary Western philosophers. For the first time, the present generation has access to the previously censored Russian writers and philosophers. There is an intensive process of critical revision and reevaluation of the past, of the liberation of consciousness from ideological stereotypes, and of the assimilation of new dimensions of the Russian world view. The post-communist rethinking of history is a new phenomenon similar to post-colonial and post-modern thought.

The ongoing cultural-political discussion in Russia is reflected in many publications and conferences. This discussion is not merely ”academic:” it is also a clarification of the present philosophical state of the nation and of its possibilities for the future. In this discussion there exists a broad spectrum of views, among which the most articulated is a polarity between the adherents of the ”Russian idea” and those who emphasize the relevance

of the Western experiences. This opposition echoes the 19th century debate between the Slavofiles and Westernizers.

Russia has passed through many negative ideological experiences, not least of which is the tragic ”socialist experiment,” the ideological isolationism and confrontation with the West. More recent is the disappointing attempt to apply uncritically neoliberal economic formulas, disregarding the concrete socio-cultural conditions of the country, which resulted in ”wild capitalism,” wherein people suffer the disadvantages of an uncontrolled enterprise, without enjoying the benefits of the productivity of a legally-based and socially responsible free-market economy.[9] In Russia, as well as in all ex-socialist independent states, there are temptations to revert to nationalism. These leads to a more critical look at the extremes of nationalistic or westernizing projects.

The Communist regime suppressed cultural originality and the identity of nations and ethnicities in trying to homogenize them into a de-personalized ”soviet people.” During the last decade there has been a booming interest in the national cultural heritage of Russia, as well as in the search for a comprehensive national identity that reflects both its place in the modern world and its historical religious values and principles.[10] The ethical theme is predominant in contemporary writings about the Russian philosophical heritage. In an ongoing debate about the ”Russian Idea” there is a broad spectrum of positions that range from in-depth exploration of cultural heritage to politicized nationalism. In many existing publications, there is a tendency to revive Russian religious, philosophical, and socio-political

[9] Mikhail Epstein, in his analysis of post-soviet Russia, shows the controversial processes in culture, including related to democratization and free market economy. He indicates that ”For culture, the immediate consequences of democratization turned out to be painful and devastating.” Epstein, Mikhail. ”From Totalitarian to Liberal Ideocracy. On Democratization and Culture in Postcommunist Russia.” Lecture delivered at Emory University, REES Lecture Series, November 1992, Atlanta, Georgia.

[10] Igor F. Nikishin, a Russian writer and one of the intellectuals of the post-Bolshevik emigration, analyzing the current debates regarding democracy, emphasizes the spiritual basis of democracy in Russian tradition. Unlike the formal view of democracy in the West, in Russian tradition, democracy was viewed primarily from an ethical perspective as moral justice (*pravda* - truth, justice), whose supreme source is ultimately related to God: ”The justification of democracy, in Eastern Orthodoxy, is based on the belief that every man, regardless of race, gender, origin, or social status, is ‘made in the image of God,’ and thus can express God’s Will.” Nikishin, Igor F. ”Religion and Democracy.” (Excerpted from an unpublished manuscript.)

thought, highlighting its valuable and relevant ideas, while critically evaluating its historical limitations.

Sergey Khoruzhy, in his works on Russian religious philosophy, shows its originality and spiritual depth. He pays special attention to the theme of *sobornost*. Analyzing A. Karsavin's concept of symphonic personality, Khoruzhy shows its strength as well as weaknesses. In Karsavin's metaphysics, an individual man is reduced to an abstract "moment" in the hierarchy of symphonic personalities. This led him to deny the principles of a democratic society in favor of social forms, based on hierarchical subordination of the individual to the supra-individual entities: organizations, parties, nations, etc. [11]

Arseny Guliga gives a panoramic view of the evolution of the idea of national identity in the context of culture, showing its relevance to the rebirth of the society. He shows that Russian and European philosophies have many deep roots in common, while preserving their originality and complementing each other.

For example, A. Guliga analyzes S. Trubetskoy's programmatic essay "O prirode chelovecheskovo soznanija"("The nature of Human Consciousness"). Trubetskoy believed that Kant did not make clear enough distinction between the transcendental and the subjective. He concluded that "consciousness cannot be either impersonal, or individual, because it is more than personal being *soborniy* [collective]" (498). A. Guliga, analyzing Trubetskoy's ideas, notes that his critique is true for neo-kantians, but not to Kant itself. Kant knew the difference between the subjective and the transcendental; he introduced the concept of the transcendental in order to indicate that knowledge is above subjectivity. Kant opposed an average, discursive reason to an intuitive, divine reason.

The problem of the informal general, which is the essence of *sobornost*, is the reality of abstract thinking. It was explored by Kant, Hegel and Shelling. As the author indicated, there is a lot in common also between Russian and European (especially German) thought. From the gnoseological perspective, the Russian *sobornost* means the same as German term "transcendental". A. Guliga writes: "Russian thought emphasized the area of ethics and of religion; it presented *sobornost* as an

[11] See Khoruzhy, S.S. *Posle pereriva. Puti russloy filosofii*. [After the Break. The Path of Russian Philosophy]. St. Petersburg, 1994.

intuitive obviousness, which was, over centuries, instilled in people by Orthodoxy" (7).

Contemporary Russian intellectuals explore their national philosophical heritage, searching to find in it the answers to today's questions: How to develop Russian philosophy and culture in a globalized world? How to relate to the Western countries' experiences by using them but not losing the national identity? What is the most valuable aspect of the national cultural-historical heritage which can be used today without reproducing the negative? How is the national-specific in culture related to the universal? The answer to these questions involves an understanding of the interrelationship between the national-specific and the universal in culture.

Many philosophers view Russian culture in its interrelationship with Western European cultures and emphasize universal human values. This approach is expressed, for example, in works of the Russian philosopher Valentin Lazarev, who analyzes Vladimir Solovyov's moral philosophy and concept of *sobornost'*, highlighting the ideas of solidarity and of universal moral order. He shows the commonality between Solovyov and Kant: in both, ethics is the focus of their philosophical systems. Both believed that morals have their own intrinsic value and justification, and both considered morals as the spiritual source for the radical renovation of people and of societies.

At the same time the author indicates that Solovyov and Kant were against the use of morals as merely a means for self-seeking ideological or political ends; a very relevant reminder to today's Russia and other countries as well. At the same time, Lazarev indicates the differences between them: Kant's ethics is based on the individual, on the subjective world of man as a solitary subject, while Solovyov's ethics is based on the principle of communality or *sobornost'*. Lazarev writes that, in ethics, "Kant represented a thesis; Hegel, an antithesis. In Solovyov we find a synthesis, a conciliation and the mutual complementing of both 'abstract principles'"(25). Kant and Solovyov represent certain archetypes of philosophizing, the differences between Western European and Russian cultural-spiritual aims and modes of philosophizing.

V. Lazarev analyzes *sobornost'* from an ethical perspective, developed by Solovyov and relevant to today's world. From this perspective, one can better see, for instance, the gap between the individual and the communal in Western society. Russian philosophical thought tries to find ways to bridge this gap, searching for harmony between the individual and the

society. *Sobornost'* expresses a unity of the communal and of the individual, which is not only organic but also spiritual. This unity embraces in itself the richness of the individual and particular.

Solovyov considered *sobornost* as an organizational principle of society, and furthermore, believed that this type of relationship of solidarity and brotherhood will be established at all levels: among individuals, family members, people; among nations, and in Humankind as a whole. Moral law is one and it is universal. Solovyov was a strong adherent of universal moral order, emphasizing ultimately ”the true moral order: the Kingdom of God.” In regard to the current debate about ”patriotism,” Lazarev indicates Solovyov’s distinction between nationality (in the positive sense, as the devotion to one’s own nation) and nationalism (in the negative sense, related to the unjust and universalistic pretensions of one nation). For V. Solovyov, ”relations among individuals or nations are welcomed only if they contribute to the moral organization of the humanity, or to the organization in it of the unconditional Good” (v.1: 306).

Some of the authors emphasize the originality and uniqueness of the Russian culture, without being able to see its interrelations with other cultures or its universal human values. They highlight the strong moral-spiritual content of Russian culture, but oppose it to the legal systems developed in Western societies. Yury Boroday, for example, in his historical-cultural analysis places more emphasis on the national-specific. He limits the ”universally recognized” moral norms only to two of them: the prohibition of incest, and the killing of relatives. He considers Russia ”the original national unity,” whose cultural core is (like in Uvarov’s doctrine) ”absolute monarchy, Orthodoxy, and nationality.” Y. Boroday is skeptical of the development of the state of law, considering it merely ”legalized violence,” which would lead to degradation of the spirit of conciliation which is typical for the Russian ”*sobornost*”. [12]

Opposition between morality and law is a false dilemma. Morals without law are unprotected and, conversely, law without a moral basis is spiritually dead. Ironically, Russia under the Communist regime suffered from both: the degradation of morals (including the prohibition of religion

[12] See Boroday, Yury M. *Ot fantazii k realnosti*. [From the Fantasy to the Reality]. Moscow, 1995.); Boroday, Y. M. and A. L. Nikiforov ”Between East and West: the renaissance of Russia and its future”, in *Studies in East European Thought*, Kluwer Academic Publishers [printed in Netherlands], Vol. 47, 1995: 86.

and the imposition of an ideological ”communist moral”) and the defiance of the prevailing legal system, which was substituted by ”revolutionary expediency” and the petty tyranny of the partocracy. For the normalization of society it is necessary that there be a revival of both morals and law, each supporting the other.

Striving for Human Rights

Those intellectuals who foresee Russia’s future as a liberal democracy, are concerned that many reforms remain unrealized and inefficient, and that the process of democratization is becoming too slow and ambiguous. They unmask the demagogy of unfulfilled promises. They point to the gap between the government’s words and its deeds. Democratic sound bites and a ”national idea” were used as a fashionable ideological screen to camouflage the self-seeking interests of a new oligarchy in their cynical robbery of the masses. In several publications, the authors analyze this pseudo-democratic ideology. They show how some of the concepts of Western libertarianism (that of Robert Nozick etc.) are used in a new ideology (of the ”uncontrolled market,” ”zero state,” and enrichment by any means) to justify the politics of redistribution of the national wealth among the ruling elite and their ownership of large capital, at the expense of millions of deprived people. The authors distinguish between these ideological gestures and the democratic norms and liberal principles, which can be implemented for the social-economic progress of society.
Tatyana Vyazovik, the Russian political scholar, in her recent publication, analyzes this predominant ideology, which she calls ”a Russian variant of libertarianism,” used by the corrupted power in the ”established pseudo-democratic system.” She demonstrated a sharp contrast between this ideology and the *principles of liberalism*. She stated that these liberal principles were not articulated as obligatory norms for governmental politics, ”which led to their becoming vapid and degraded.” Instead, they were supplanted by a simulacrum, a vague image of a ”self-regulated free market,” giving the people an illusion that this will bring prosperity. In reality, the elites became richer and the masses even poorer. Therefore, instead of ideological obfuscation, it is necessary to take seriously the principles of liberalism as the basis of practical politics in order to lead society out the crisis. She emphasizes that the consistent implementation of liberal principles is crucial to the democratization of Russia. T. Vyazovik

concludes that ”the society today faces the task, finally, to take a decisive step from an illusory image of happy life to the principles of its organization. This, because history still does not offer anything better than liberal principles, which catalyze consistent progressive movement in constantly changing conditions” (5).

One of the major tasks for Russia in democratization is the development of the state of law. Discussion of the state of law and human rights is related to liberalism. Some of the Russian intellectuals challenge the view of liberalism as equivalent to the existing practice of an uncontrolled market economy and ”social darwinism.” They give a fresh look at liberalism from the point of view of its universally valid principles of human rights and liberties, trying to restore the initial moral dimension, which exists in the tradition of thought in the Western countries, as well as in the tradition of Russian neoliberalism of the beginning of the 20th century.

There is a proverb that declares that the new is well forgotten old. During the last decade there has been a rising interest in the history of Russian neoliberalism. The researchers of this phenomenon indicate that, at the beginning of the 20th century, there was a Russian neoliberalism in both thought and political movement, which assimilated the liberal ideas of human rights developed in Europe and was related to the national socio-cultural tradition. The contemporary Russian philosopher Erikh Y. Soloviev, in his studies of Russian neoliberalism, gives a high appraisal of it as an original phenomenon, which combines the universally valid idea of human rights with the moral support of the Russian spiritual-cultural tradition. He views liberalism historically, as rooted in the Reformation and the subsequent movement for spiritual freedom. On the basis of the struggle for religious tolerance (i.e. freedom of conscience), there developed a struggle for the freedom to use one’s abilities and skills, and the rights of property.

He traces this trend back to John Locke’s view of human rights as a system based on freedom of conscience as a right granted by God. From this freedom of conscience, all other individual rights derive their status as ‘sacred’, ‘natural’, and unalienable. The sacredness of these fundamental rights gained recognition in the European culture. Conversely, the state and its laws, the positive rights posited by human lawmakers, were considered profane. Natural rights imply not only an interest, but also a moral obligation and, therefore, they are superior to any socio-political or utilitarian considerations. Natural rights are the ethical criteria for the

positive social rights. This trend of the ethical justification of rights was continued by Kant, Fichte, von Humbolt, and other representatives of German liberalism. Freedom of religion was articulated in the liberal tradition in England, in many ways the real birthplace of liberalism, and in the American Declaration of Independence and the Bill of Rights. A contrasting, utilitarian version of liberalism was developed in the late Enlightenment thought of Claude Helvetius and other French materialists, as well as Bentham's utilitarianism. They abandoned the fundamental issue of the unconditional value of human rights and focused their justification on what makes the individual's rights beneficial to the state and suited to the maximal happiness of everyone living within a given social system. The interpretation of human rights in a utilitarian sense became a sort of rationalization of the economic practice of bourgeois society. The original meaning of humanitarian rights became overshadowed by the predominance of the themes of economic independence, private property, freedom of enterprise, and a free market economy.

Erikh Solovyov shows that Russia passed through the processes of spiritual-cultural and social evolution similar to that of European Reformation and the struggle for human rights, although historically later than Western Europe. The Russian liberal thought of the reformist movement of 19th century stemmed from the spiritual effort of liberation from the "servitude" and of the subsequent struggle for individual freedom. It combined both the moral conscience and the search for legal protection of human rights, In such respect, Russian neoliberalism was a product of its historical development having had its own flavor. Its strong moral underpinning, more articulated than in some of the versions of liberalism predominant in Europe at the time, contributed to the movement for human rights. E. Solovyov writes concerning the originality and significance of Russian neoliberal thought: "At the time of the almost omnipresent predominance of judicial positivism in Western European countries, Russian liberals are paving the road that leads to 'the renaissance and renovation of the concept of natural rights. They developed strong ethical justifications of the subjective rights and liberties of the individual, and they consider their definition as 'sacred,' not in any metaphoric sense. Russian neoliberalism interprets human rights as a necessary expression of the Christian ethical culture. Concomitantly, it views a historical mission of Russia in the rebirth of the original 'spiritual-moral' effort of modern

European civilization, which was frequently forgotten and even rejected by the West itself" (Solovyov Erikh, 10).

The process of liberal reforms in Russia was interrupted by Bolshevism. But the values of freedom and human dignity remained alive in the consciousness and historical memory of the people, in the resistance to totalitarian coercion, in the stoicism of the martyrs of GULAG, in the protest of the dissidents, and in the political movement the Democratic Russia, which resulted in the collapse of the repressive regime. This process continues in current striving for further democratization. Liberalism has a deep tradition in Russia, combining both morals and law. E. Solovyov traces connections between this heritage of the judicial culture and the current efforts in establishing the rule of law. He considers the *Declaration of Human and Citizen's Rights and Liberties*, adopted by the Russian Federation in November of 1991, and 1993 Constitution of the Russian Federation a continuation of the Russian neoliberalism that began in the early 20th century. The historical significance of the this Constitution is the formal culmination of the centennial moral-judicial efforts of Russian culture. The establishment of the presidential-parliamentary democracy in Russia was result of the long struggle for the state's recognition of human dignity and inalienable individual rights.

The necessity to combine both the rule of law and the moral-cultural tradition is a leitmotif of several publications. Alexander Lukin sees the difficulties of the democratic transition in Russia in the "superficial applications of Western political concepts to a very different Russian reality" (534). According to him, "to become a democracy, Russia must develop the fundamentals of liberalism, a market economy, and the rule of law." He indicates that the interpretation of the doctrine of the Orthodox Church, which is gaining more and more influence in today's Russia, stresses the importance of spiritual freedom. The author concludes that the further development of democracy "is possible only if the Russian reforms fundamentally change their direction from monopoly to power-sharing (dialog)"(540).

Moral Demagogy and Populism

Human rights and the rule of law are challenged in many ways, not only by the difficulties in developing a comprehensive system of laws and enforcing their practical implementation, but also ideologically. Moral

relativism is frequently used to question the ethical justification of rights. One type of relativism, which does not recognize the universality of moral principles, is based on individualism and pragmatism (J. Dewy, J. Rowls, R. Rorty). Another is a nationalistic particularism, which arise from an exaggeration of the national-specific in culture, and leading toward ”a blind spot” regarding the universally valid in cultures and morals. This last source of opposition toward ethical universalism is characteristic of all the countries of the former Socialist block, new independent states, including Russia. After decades of totalitarian homogenization, these countries are interested in regaining their national cultures, and are in search of their individual national-cultural identities. There is a very thin line between affirmation of the original national culture, considering it as equal among others, and the exaggeration of national-specific as opposed to other cultures, and allegedly ”superior.” The latter is used ideologically by politicians as a nationalist card in their power games.

When politicians are unable to offer a positive program to find solution to social problems, they use an ideological justification of their power, frequently based upon a moral demagogy. The recent backlash in world politics which intends to reverse the processes of democratization, to shrink civil liberties, and to use the language of war in the international arena, is accompanied by an escalation of moral demagogy.

Abdusalam Guseinov, a Russian specialist in Ethics, analyses moral demagogy as a social phenomenon and shows its relationship to the practice of violence. Moral demagogy is an abuse of the moral evaluation in which an individual attributes the rise in national morality to him/herself, and moral degradation to others. Politicians, who select people by moral criteria, dividing them into ”good” and ”evil,” pretend to assume God’s role. In their populist demagogy, they appeal to morals as means for their goals. For example, they portray themselves as extremely patriotic, saying how much they care about the country, while their hidden goal is to acquire power: they ”sell” themselves in an ultra-patriotic camouflage because people really want to have leaders who care for them and for the nation. Moral demagogy transfers issues from the concrete, professional and accountable level to an abstract, vague, and emotional level. For example, social goals are formulated in deliberately vague, exaggerated, and unaccountable form, such as ”Rebirth,” ”Return to civilization”, ”Eurasian choice,” ”National idea,” etc. Moral demagogy is a form of cheating, trying to cover incompetence, by disseminating the concrete responsibility of the

individuals into a generalized national guilt. A. Guseinov explains how moral demagogy is used as a justification of violence. Politicians who practice moral demagogy usurp the right to represent the ”good,” while marking their opponents as ”evil,” thus demonizing them and portraying them as enemies, and then sanctioning hatred toward them and violence against them.

A. Guseinov unmasks extreme nationalism as a form of moral demagogy, when any nation presents its particular interest as an allegedly universal one and usurps the right to speak in the name of universal justice, thus dividing the nations into good and evil. Nationalistic isolationism is detrimental to a nation. The author suggests that opposition of national values to universal human values is a false alternative. In reality, they are not separate, but are interrelated. Universal human values do not exist without the concrete-national. At the same time, nations emerge in a universal human spiritual environment, which facilitates their further development. Paradoxically, ”the uniqueness of a nation is possible only in relation to the supra-natural context, and consists of the specific understanding and realization of the supra-national universal human ideas” (110).

Ethical Universalism

There is a strong voice of the thinkers who claim the validity of universalistic concepts and their importance for today’s world and its humanization. They emphasize the urgent need for ”universal references” and allow for both the particular and the universal, focusing on their interaction. [13] Erikh Solovyov is one of those who strongly articulates *ethical universalism*. He criticizes ”pragmatic time-serving” which is the predominant mood of Western pragmatism, and which falls into individualistic moral relativism. This kind of ideology is spread today by the globalization. Another, and the primary, threat comes from populism,

[13] See Apel, Karl-Otto. *Selected Essays. Vol. 1. Towards a transcendental semionics. Vol. 2. Ethics and the Theory of Rationality*. Ed. Eduardo Mendieta. New Jersey: Humanities, 1996; Robertson, Roland. *Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.; Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización. Ejecicios de la crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt/M: IKO; San José, Costa Rica: Ed. DEI, 2000; Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* Madrid; México: Trotta,1998

which uses for anti-democratic purposes a mixture of nationalistic and communist moralistic demagogy. Erikh Solovyov emphasizes the necessity of ethics; not relativistic, but rather a universal one. He analyzes the philosophical grounding of universal moral principles in Western tradition (Kant's theory of the categorical imperative) as well as in Russian thought (Vladimir Solovyov's "justification of the Good").

This affirmation of universal moral values is relevant to the contemporary world, which faces a degeneration of the individual cultures into a "mass culture" (its "lumpenization," vulgarizing commercialization and homogenization); and of the mass reproduction of mediocrities in a neototalitarian system. The concern about the ongoing regression is expressed by Erikh Silovyov, who states that "the most abstract, formal and elementary conditions for the preservation of individuality and diversity can and must be understood as prohibitions by which humanity attempts to prevent the adaptational time-serving regressions." [14]

Erikh Solovyov's emphasis on the importance of human rights and of the state of law is a reaction to their criticism, which comes in the form of moral demagogy. He considers populism, which uses moral demagogy, the main threat to the current democratic reforms in Russia. He indicates that Russian democracy must respond to these populist accusations by developing its own version of a moral credo based on human rights. This can serve as the basis for political ethics. He interprets the "moral ethics for politicians," in accordance with the post-kantian ethical tradition, as a system of unconditional moral claims which cannot be reduced to any advantage. While E. Solovyov agrees that political decisions regarding the social good have to be based on theory and practice, he emphasizes that ultimately, a politician should be guided by the hierarchy of normative preferences which require rejection of any compromise if it violates human rights.

According to Erikh Solovyov, universal recognition of human rights will open a new era for the political unification of humanity, and could facilitate cultural-civilizational integration on the basis of a universal ideal of the constitutional democratic state.

---

[14] See Solovyov, Erikh Y. Presentation at the round table with participation of R. Rorty. the round table in the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. *Filosofskiy pragmatism Richarda Rorty i rossiyskiy kontekst* (Richard Rorty's Philosophical Pragmatism and the Russian Context). Moscow, 1997: 74.

As with the quest for a new identity at the national level, many Russian authors try to find an answer to the question: ”How is it possible for Russia to transform itself along European lines and still retain its Russian soul?” There is an intensive search for a new social theory which would be adequate to a new reality in Russia and in the world. The authors indicate the necessity of the preservation of pluralism and the free development of the existing traditions of ideas. Some of the scholars believe that a new social theory will emerge, not from the well-known traditions, but from new sources. They are looking for some kind of synthesis of the various value systems and social theories. W. Gay and T. Alekseeva write: ”Quite popular in the academic world is the idea that in order to meet these needs a new system of spiritual organization, based on a broad and flexible blending of perspectives, needs to be constructed or at least, some new metaconception will have to be developed that combines the fundamental values of Russian civilization. For instance, a strong drive exists for incorporating humanistic ideals and for increasing the roles of personality, freedom, justice, and human rights--even if in the current political environment in Russia they are understood differently than they are in the West” (115)

This emerging metatheory is considered pluralistic, which includes various elements, such as: ideas concerning a mixed economy, free enterprise, social guarantees for the disadvantaged, the peaceful resolution of conflict, environmental protection, and action on other global problems that confront humanity.

Recent opinion studies show a sturdy core of commitment to democratic values in Russian society, together with very high dissatisfaction with the current regime and very low levels of confidence in existing political institutions. People who have had totalitarian experiences are more sensitive and appreciative of the values of freedom than those who take it for granted. The studies of political culture show that Russia has strong spiritual traditions. These traditions and the efforts to regain the national culture in dialogue with other cultural traditions, serve as the basis for the democratic development of the Russian society.

The current debate in Russia about the democratization of society in the context of its cultural setting, is not an exclusively Russian phenomenon. Many countries faced in some way or another, the problem of the

interrelation between the imperatives of the socio-economic development and cultural traditions (for example, Spain, Latin American countries, and Japan).

A Russian philosopher Marietta Stepanyantz views the core values of Russian culture in its evolution from traditional to post-traditional. She provides a comparative analysis of the concept of ”justice” in the Western nations versus the Eastern, or Oriental nations (India, China, and Japan). She concludes that each of them was developed and functioning in their own concrete socio-cultural context, and they can not be mechanically transplanted or imitated disregarding those cultural conditions. An experiment of practical realization of the Western European socialist project in Russia was catastrophic. The same is true for countries which are dogmatically trapped in a tradition of fundamentalism or isolationism, ideologically opposed to the West. A negative example is Iran; a positive example would be Japan. The best approach is to adjust the economic mechanisms to the basic values and principles of the predominant tradition and national culture. In relation to the current debate in Russia regarding the ways of developmen, Stepanyantz writes: ”Only history will judge who is right. Today, in order to avoid repeating the mistakes of the past, we need to be engaged in a dialogue of cultures”(97).

Democratization is not only a national, but also an international issue. Globalization raised new questions and concerns regarding homogenization. As Anthony Giddens writes: ”Tolerance of cultural diversity and democracy are closely connected, and democracy is currently spreading world-wide. Globalization lies behind the expansion of democracy. At the same time, paradoxically, it exposes the limits of the democratic structures which are most familiar, namely the structures of parliamentary democracy. We need to further democratize existing institutions, and to do so in a way that responds to the demands of the global age”(23). Today there exists a myth of the ”clash of civilizations” and of the incompatibility of the West and the East. The history of Russia, a Euro-Asian nation, dismisses this myth, giving a positive example of the dialogical interrelations between different cultures.

Work cited

Averintsev, Sergei. ”*Preodolenie totalitarizma kak problema: popitka orientazii*” [”The Surmounting of Totalitarianism as a Problem: An Intent of Orientation”]. The paper presented at the international conference ”The Surmounting of the Past and New Orienteers of Its Rethinking. Russian and German experiences at the Edge between Two Centures. May 15, 2001, Moscow.” *Noviy Mir*, No.1, 2002: 144-150.

Berdyaev, Nikolai. *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. Paris, 1971.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

Epstein, Mikhail. *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. The University of Massachusetts P, 1995.

Florensky, Pavel. *Sochineniya* [Works]. Vol. 2. Moscow, 1990.

Gay, William and T.A.Alekseeva. *Capitalism with Human Face: The Quest for a Middle Road in Russian Politics*. Rowman, 1996.

Giddens, Anthony. *Runaway World. How Globalization Is reshaping our Lives*. New York: Routledge, 2000.

Guliga, Arseny. ”*Formuly russkoy idei*.” [Formulas of the Russian Idea.]. (Electronic text.)

Guseinov, Abdusalam A. ”Moral’naya demagogia kak sotzial’niy fenomen” [”Moral Demagogy as Social Phenonenon”]. *Reformatorskiye idei v sotsial’nom razvitii Rossii*. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1998: 99-111.

Khomyakov A. *Selected Works.* New York, 1955.

Lazarev, ValentinV. *Eticheskaya mysl’ v Germanii y Rossii. Kant - Hegel - V. Solovyov*. [Ethical Thought in Germany and Russia. Kant - Hegel - V. Solovyov.] . Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 1997. (Electronic text.)

Lossky, Nikolai. *Usloviya absolutnogo dobra* [The Conditions for the Absolute Good]. Moscow, 1990.

Lukin, Alexander. ”Electoral Democracy or Electoral Clanism? Russian Democratization and Theories of Transition”. *Contemporary Russian politics. A reader*. Ed by Archie Brown. Oxford U.P., 2001.

Remington, Thomas F. *Politics in Russia*. New York: Longman, 1999.

Solovyov, Vladimir S. *Sochineniya* [Works], V. 1-2, Moscow, 1989.

Solovyov, Erikh Y. ”Prava cheloveka v politicheskom opyte Rossii (vklad i uroki XX ctoletiya)”[(”Human Rights in the Political Experiences of Russia (A contribution and Lessons of the 20th Century)]. *Reformatorskiye idei v sotzial’nom razvitii Rossii*. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1998: 131-199.

Stepaniantz, Marietta T. *”Rossia v dialoge kultur Vostok - Zapad”* (Russia in the Dialogue of Cultures East-West). *Reformatorskiye idei v sotzial’nom razvitii Rossii*. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1998: 82-98.

Trubetskoy, S. ”O prirode chelovecheskogo soznaniya” (Regarding the Nature of the Human Mind). *Sochineniya* [Works], Vol. 2, Moscow, 1994.

Vyazovik, Tatyana. ”Rossiyskaya ideologiya v kontekste zapadnogo liberalizma.” [”Russian Ideology in the Context of Western Liberalism”]. *Russkiy*

Kim, Sang Bong

Was bedeutet Freiheit? Eine Frage, gestellt aus der Erfahrung der Demokratisierung in Südkorea heraus

1. Die Freiheit und die Demokratie, „gute Nachrichten“ aus dem Westen

Als die Koreaner erstmals der westlichen Zivilisation begegneten, war dies eine “gute Nachricht“ für sie. Es fing alles mit einem glücklichen Zufall an. Vor vier Jahrhunderten lernten die Mitglieder der Gesandtschaft, die der König der Chosun-Dynastie jährlich nach China sandte, die europäische Kultur zum ersten Mal in Peking kennen und nahmen bei dieser Gelegenheit einige Bücher und technische Errungenschaften nach Korea mit. Deshalb lasen die Koreaner zum ersten Mal die christlichen Schriften, die vor allem die Jesuiten auf Chinesisch geschrieben hatten, und durch die bloße Lektüre wurden einige Leute ganz freiwillig zu Christen.[1] Zunächst lasen sie die Bücher zusammen und studierten sie, wie sie es auch mit konfuzianistischen Texten taten. Aber sie wussten bald um die Grenzen dieser eigenständigen Lektüre und baten die Jesuiten in Peking darum, einen Priester nach Korea zu senden. Der Vatikan sah keinerlei Anlass, sich dieser Bitte zu widersetzen. Er sandte einen Priester nach Korea, und so begann die Geschichte des Christentums in Korea.[2]

---

[1] Wann die Koreaner die Jesuiten in Peking zuerst kennengelernt haben, ist nicht genau zu bestimmen. Aber bereits vor dem 1600 waren die Jesuiten in Peking und sie schrieben mehrere Bücher über das Christentum auf Chinesisch. Von denen war das berühmteste und auch wichtigste Buch das *Tien-chu-shih-i* von Matteo Ricci. Die erste Fassung dieses Buches hat er bereits im 1596 fertiggestellt, aber es erschien erst im Jahre 1603 in Peking. Es ist nicht genau zu bestimmen, wann und durch wen dieses Buch in Korea eingeführt wurde; auf jeden Fall muss es vor 1614 gewesen sein, weil Lee, Su-kwang(1563-1628), ein koreanischer Philosoph in *Ji-bong-yu-sol*, einem Buch, das er 1614 geschrieben hatte, das *Tien-chu-shih-i* zusammenfassend vorstellte. Lee, Su-kwang hatte als Gesandter Peking dreimal besucht und von dort selbst mehrere Bücher über das Christentum mitgenommen, und somit das Christentum und die europäische Kultur vorgestellt. Außer Lee gab es andere Koreaner, die als Gesandte Peking besuchten und Jesuiten kennenlernten, ihre Schriften lasen und diese den Koreanern vorstellten.

[2] Zur ausführlichen Geschichte des Christentums in Korea, vgl. Dallet, *Histoire de l’Eglise de Corée*. Vgl. auch Yu, Hong-yol, *Geschichte der katholischen Kirche in Korea*, Katholischer Verlag, Seoul 1997. (Alle koreanischen Titel sind übersetzt.)

Die Geschichte der christlichen –insbesondere der katholischen– Kirche in Korea war zu Beginn nicht gerade glücklich. Aus einerseits philosophischen und ideologischen, andererseits politischen Gründen, unterdrückte der Staat auf grausame Weise die Christen in Korea, und sie mussten die Treue zu ihrem Glauben mit dem Leben bezahlen. Doch trotz aller Unterdrückung konnte der Staat weder den freiwilligen Glauben noch das zunehmende Interesse des Volkes für die westliche Kultur ausrotten.

Es war wie ein Märchen, –um nicht zu sagen, ein Wunder–, dass sich ein Volk, das tausende von Jahren lang mit seiner eigenen Kultur und Weltanschauung gelebt hatte, einer fremden Religion und Philosophie gegenüber so gewillt und aufgeschlossen zeigen konnte. Es handelte sich sicherlich nicht um einen grundlosen Zufall. Um den Grund bzw. die Ursache genau erkennen zu können, lassen Sie uns einen kurzen Blick in das Buch *West-Reise*(1895) von Yu Gil-jun werfen.[3]

Yu Gil-jun (1856-1914) war der erste Koreaner, der die USA und Europa bereiste. Seine Reise dauerte zwar nicht lange genug, als dass er die Grenzen der westlichen Zivilisation hätte erkennen können (1883 bis 1885), aber sie war für einen jungen koreanischen Reformpolitiker lange genug, um bei ihm Bewunderung für die westliche Kultur auszulösen. *West-Reise* war das Buch, das er nach seiner Reise schrieb, um seinen Landsleuten von der westlichen Lebensweise, sowohl der privaten, als auch der öffentlichen bzw. politischen, ausführlich zu berichten.

In seinem Buch bemüht sich Yu Gil-Jun, seiner Bewunderung keinen Ausdruck zu verleihen. Aber es ist gar nicht schwer, sie zwischen den Zeilen herauszulesen. Fortgeschrittene Technologie, schöne Gebäude und auch die Höflichkeit der Männer gegenüber den Frauen: alles war Gegenstand seiner Bewunderung und Begeisterung. Aber all dies wäre nichts, wenn eine Sache fehlte. Dieses eine, das fast alle Koreaner begeisterte, war die Idee der Freiheit und der Gerechtigkeit. Die Freiheit verstand Yu als das “Freiwillig-Handeln”.[4] Diese Auffassung von Freiheit, die uns an die aristotelische “hekousa praxis” erinnert, ist wohl keine schlechte Wiedergabe des europäischen Freiheitsbegriffs. Dieses "Freiwillig-Handeln" ist aber dem Autor zufolge nicht als “Beliebig-Handeln” mißzuverstehen.[5] Wenn die Freiheit bloß das Handeln aus

[3] Yu, Gil-jun, *West-Reise*, Hanyang Verlag, Seoul 1995.
[4] *Ibid.*, S. 112.
[5] *Ibid*.

Belieben wäre, müsste die Ausdehnung der Freiheit des einen die Freiheit des bzw. eines anderen notwendig verringern und verletzen. Aber alle Menschen sind frei geboren. “Kein Mensch steht über den Menschen, und auch kein Mensch unter den Menschen. Sowohl der Kaiser als auch einer aus dem Volk ist ein Mensch.”[6] In diesem Sinne sind alle Menschen gleich, und im Prinzip ist die Freiheit auf alle gleich verteilt.
Aber in der Wirklichkeit wird diese Gleichheit nicht automatisch realisiert. Unrechte Gewalt, sei es eine private oder eine staatliche, kann jederzeit die Freiheit der Bürger begrenzen und die Gleichheit der Menschen bedrohen. Nach Auffassung von Yu, Gil-jun ist es das Gesetz, das diese Freiheit und Gleichheit schützen soll. Indem das Gesetz den beliebigen Gebrauch der Freiheit durch einen Menschen begrenzt, bewahrt es die Freiheit aller Menschen.
Die westliche Demokratie besteht in dieser Herrschaft des Gesetzes. Yu, Gil-jun gibt zwar die Demokratie nicht wörtlich in seinem Buch an, aber indem er verschiedene politische Systeme vergleicht, erklärt er den Lesern ausführlich das demokratische Regierungssystem. Seiner Auffassung nach beruht die Demokratie darauf, das zu wollen, was das Volk will, das zu hassen, was das Volk hasst, und darauf, Gesetze und Staatsangelegenheiten gemäß der öffentlichen Meinung des Volkes auszuführen, so dass jeder an der politischen Tätigkeit teilnehmen kann.[7]
Wie gesagt: Der Autor fällt kein offenes Werturteil, aber er verrät seine Hochschätzung der Demokratie, indem er sagt, die Länder in Europa und Amerika seien hundertmal reicher und stärker als die in Asien.

2. Die Selbstverlorenheit in der traditionellen Gesellschaft

West-Reise war ein Versuch der Aufklärung. Und diese war nicht umsonst, denn das Buch bestimmte den Zeitgeist des nachfolgenden Zeitalters tiefgreifend. Die wichtigste Aufgabe nämlich, die sich das koreanische Volk im 20. Jh. gab, war keine andere als die Nachahmung der westlichen Welt, d.h. Modernisierung und Demokratisierung.
Man kann verschiedene Gründe dafür angeben, warum sich die Koreaner so leidenschaftlich für die westliche Kultur begeisterten. Vor allem war es für die Koreaner ein sehr glücklicher Zufall , dass sie den westlichen Ländern nicht als imperialistischen Invasoren begegneten. Die Europäer

[6] *Ibid.*, S. 117.
[7] *Ibid.*, S. 146f.

und die Amerikaner waren den Koreanern daher von Anfang an als Freunde oder wenigstens als neutrale Gäste willkommen, und niemals wurden sie als Staatsfeinde gehasst. Daher konnten die Koreaner alles Gute und Schöne an der westlichen Kultur ohne Ressentiment aufnehmen. Was war aber das Gute und Schöne an der westlichen Kultur, das die Koreaner so leidenschaftlich faszinierte? Es war ohne Zweifel die Stärke und der Reichtum der westlichen Länder. Wenn aber die europäische Kultur ihre Überlegenheit nur in Anbetracht der materiellen Grundlage und nicht im geistig-moralischen Bereich gezeigt hätte, könnte sie die antagonistische Kritik des konfuzianistischen Fundamentalismus auch nicht so erfolgreich zurückweisen.

Diese moralische Überlegenheit der europäischen Kultur bestand nun gerade in der Idee der Freiheit und der Demokratie. "Alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch, sei frei."[8] – Eine solche Aussage konnte man in der traditionellen koreanischen Gesellschaft niemals hören. Der Konfuzianismus versteht den Menschen nicht in seiner selbständigen Individualität, sondern im Kontext des Ganzen. Ein Mensch kann aus diesem Kontext nicht gelöst werden, sondern existiert nur daran gebunden. Er existiert also nicht als ein Mensch als solcher, sondern als derjenige, der eine bestimmte Rolle in einer Gesellschaft bzw. in der Welt spielt. Er ist nämlich ein König oder ein Vater oder ein Ehemann, aber existiert niemals als ein Mensch als solcher in der Welt. Denn der Mensch als solcher ist dem Konfuzianismus zufolge nur eine logische Abstraktion, die keine Entsprechung in der Realität haben kann.

Aus diesem grundlegenden Verständnis des Menschen folgt, dass jeder Mensch auch nicht um seiner selbst willen existieren soll. Insofern er nicht als ein Mensch als solcher, sondern als ein Rollenspieler existiert, soll er auch nicht um seiner selbst willen, sondern für die ganze Gesellschaft leben. Ferner waren jene gesellschaftlichen Rollen ungleich und hierarchisch gestuft. Deswegen musste jeder fest an die ungleiche Hierarchie gebunden leben. Noch dazu stand Korea in der ersten Hälfte des 20. Jh. unter japanischer Kolonialherrschaft. Wenn man an diese Umstände denkt, kann man leicht verstehen, was die Freiheit für die Koreaner bedeutete und warum sie sich so enthusiastisch für die Idee der Freiheit begeisterten. Damals waren die Koreaner doppelt gebunden. Einerseits waren sie als Individuen an die ungleiche Gesellschaftsordnung,

[8] G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1986, S. 32.

andererseits als Volk an die Knechtschaft der Kolonialherrschaft gebunden. In dieser Situation gab es für das koreanische Volk keine dringendere Aufgabe, als sich von den diesen beiden Fesseln zu befreien. Als nationale Unabhängigkeit und persönliche Selbständigkeit war die Freiheit das Endziel des koreanischen Volkes in der Kolonialzeit.

Mit dem Ende des 2. Weltkriegs wurde Korea von der japanischen Kolonialherrschaft befreit. Aber die amerikanischen Besatzungstruppen, die als Sieger nach Korea kamen, brachten dem koreanischen Volk kein Verständnis, geschweige denn Respekt entgegen und ließen die meisten Gruppen der Unabhängigkeitsbewegung gänzlich außer acht. Die neue Weltmacht USA interessierte sich von Anfang an nicht für die echte Unabhängigkeit Koreas. Den amerikanischen Besatzungstruppen ging es nur darum, wie sie eine US-amerikanische Marionettenregierung in Korea einsetzen konnten. Wenn man an diese Umstände denkt, ist es kein Wunder, dass die Volksfeinde, die unter der japanischen Herrschaft als Beamte (insbesondere als Militäroffiziere und Polizisten) tätig gewesen waren, den Amerikanern viel willkommener waren als trotzige Unabhängigkeitskämpfer.

In dieser politischen Situation wurde im Jahre 1948 in Südkorea eine pro-amerikanische Regierung eingesetzt. Für die Koreaner bedeutete dies den Neubeginn des langen und schmerzhaften Kampfes um bürgerliche Freiheit und Demokratie. Denn die Regierungen, die wesentlich auf der Unterstützung der Volksfeinde und der USA beruhten, antworteten auf den zunehmenden Protest der Bürger mit brutaler Tyrannei. Kaum waren die Koreaner von der Kolonialherrschaft befreit, wurden sie von Diktatoren unterjocht.

Nach der Einsetzung der Regierung war die koreanische Geschichte die des Kampfes gegen die Diktatur. Der erste Staatspräsident, der seine Amtszeit durch Wahlbetrug zu verlängern versuchte, wurde im Jahre 1960 durch einen Aufstand von Bürgern und Studenten aus seinem Amt vertrieben. Danach wurde die sogenannte 2. Republik eingerichtet, wo die Koreaner zum ersten Mal bürgerliche Freiheit und Demokratie genießen konnten.

Aber diese schöne Zeit dauerte kaum länger als ein Jahr. Denn die Armee, diesmal aber nicht die amerikanische, sondern die koreanische, kam 1962 durch einen Putsch an die Macht. Unter dieser Militärdiktatur mussten die Koreaner noch einmal als Sklaven leben, ehe sie durch den massiven Aufstand von 1987 endlich mit der langen Militärherrschaft Schluss

machen konnten. Seit 1987 hat es in Korea drei Präsidentschaftswahlen gegeben. Formal betrachtet waren alle drei Wahlen faire, rechtmäßige Wahlen. Wahlbetrug ist kaum denkbar. Die Armee ist inzwischen so klug, dass sie nicht mehr von einem Putsch träumt. Bei der letzten Präsidentschaftswahl im Jahre 1997 machten die Koreaner zum ersten Mal in ihrer Geschichte einen friedlichen, demokratischen Regierungswechsel möglich.

Durch diesen Demokratisierungsfortschritt erweiterte sich die bürgerliche Freiheit in höchstem Maße. Vor nur 30 Jahren hatte kein Koreaner das Recht, seine Haare einfach lang wachsen zu lassen, geschweige denn sie bunt zu färben. Koreanerinnen durften keine kurzen Röcke tragen. Ferner war nach Mitternacht Sperrstunde. So gestaltete sich der koreanische Alltag nur eine Generation vor uns!

Aber diese dunklen Zeiten sind vorbei. Die Staatsmacht gab auf, das private Leben der Bürger durchgängig zu regulieren. Der äußerliche Zwang durch die Staatsgewalt wurde erheblich verringert. Wenn man also die Freiheit als Befreiung von äußerlichem Druck und Zwang versteht, könnte man wohl sagen, dass die Koreaner frei sind. Ja, sie selbst fühlen sich jetzt frei: Der Kampf um Freiheit sei zu Ende. Es handle sich nicht mehr darum, die Freiheit zu erringen, sondern darum, sie zu genießen.

3. Die Frage nach dem Wesen der Freiheit

Die Realität ist allerdings nicht so einfach. Nach dem Ende des 2. Weltkriegs wurde das Land Korea in das kommunistisch-nationalistische Nordkorea und das liberalistisch-kapitalistische Südkorea geteilt. Nachdem die beiden Bruderländer 1950-53 einen blutigen Krieg gegeneinander geführt hatten, konkurrierten sie miteinander, um sich in jedem Bereich die Überlegenheit zu sichern. Aber gegenwärtig ist die Konkurrenz offenbar schon längst vorbei, denn in allen Bereichen zeigt sich, dass Südkorea stärker als Nordkorea ist. Dieses wird vor allem durch die immer zahlreicheren Flüchtlinge aus Nordkorea deutlich. Allein die Tatsache einer solchen rein äußerlichen Erscheinung könnte man als echten Beweis für die Überlegenheit der freien Demokratie über den Kommunismus betrachten. Es ist jedoch zu früh, den Sieg der Demokratie und das sogenannte “Ende der Geschichte” auszurufen. Denn die meisten Flüchtlinge, die unter höchster Lebensgefahr nach Südkorea eingewandert sind, sind in der freien und demokratischen Gesellschaft nicht glücklich.

Dafür gibt es wohl mehrere Ursachen. Leidenschaftliche Verfechter der freien Demokratie würden dem entgegensetzen, dass eine solche psychologische Unzufriedenheit mit einem wirklichen Mangel der Demokratie gar nichts zu tun habe. Aber was die Philosophen darüber auch sagen mögen: es ist gewiss anzunehmen, dass das Freisein und das Glücklichsein zumindest nicht identisch sind. Man vergisst dieses bloß, da man nichts anderes zu denken hat. Aber Nordkorea ist das Andere des Südkorea, genauer gesagt, das Andere in sich selbst. Es ist also das reflexive Andere für Südkorea, worin dieses sich immer wieder spiegeln muss. Nun ist das Bild der freien und demokratischen Gesellschaft, das in diesem Spiegel reflektiert wird, aber nicht so schön und glücklich. Vor 40 Jahren hat ein koreanischer Schriftsteller das Schicksal eines Kriegsgefangenen tragisch dargestellt, der sich auf dem Schiff nach Indien das Leben nimmt, da er nach dem Ende des koreanischen Krieges weder Nord- noch Südkorea als Vaterland wählen kann.[9] Trotz allen Demokratisierungsfortschritts und aller Erweiterung der bürgerlichen Freiheit in Südkorea ist diese Antinomie noch nicht aufgehoben. So, wie die sogenannte Volksdemokratie in Nordkorea die Bevölkerung unglücklich macht, scheint die Liberal-Demokratie Südkoreas auch nicht die ideale Lebensform zu sein. Wenn aber die Befreiung von äußerem Zwang und Druck, nämlich die Befreiung von Kolonialherrschaft, von Diktatur und schließlich von Armut, die Menschen nicht einfach glücklich macht, worin bestehen dann die wahre Freiheit und das wahre Glück des Menschen? Dies birgt die Notwendigkeit, über das Wesen der Freiheit gründlich nachzudenken.

4. Die Freiheit bei den Griechen

Was bedeutet aber die Freiheit? Bei dieser Frage geht es nicht darum, alle Meinungen der europäischen Philosophen über den Freiheitsbegriff zusammenzubringen, sondern die wesentlichen Grundzüge bzw. das grundlegende Prinzip desselben freizulegen. Über die Freiheit in ihrem Prinzip nachzudenken heißt aber zunächst, über sie von ihrem Anfang her (ex principio) nachzudenken.

Die Geschichte des europäischen Freiheitsbegriffs beginnt im alten Griechenland. Da wurde das Wort "ein freier Mensch" (eleutheros) im

[9] Choi, In-hoon, *Gwang-jang*, Moonhak-kwa-Jisung-Sa, Seoul 2001.

allgemeinen vor allem als Gegenbegriff zum "Sklaven" (doulos) verstanden. Dementsprechend bedeutete die Freiheit (eleutheria) die ganze Beschaffenheit bzw. den Zustand, der im Gegensatz zu den Sklaven zum freien Menschen gehört. Im homerischen Epos aber bedeutet Freiheit in erster Linie, auf seinem eigenen Boden zu leben. Denn hier bedeutet der Verlust der Freiheit geradezu das Verlassen des Heimatlandes infolge der Niederlage im Krieg. Der "freie Tag" (eleutheron emar) meint also bei Homer den Zustand, dass man sich in seinem Vaterland befindet.[10] Der homerische Gebrauch des Wortes 'eleutheros' entspricht wohl dem Ursprung der Sklaverei. Denn ursprünglich war der Sklave in den indo-europäischen Völkern immer ein Kriegsgefangener.[11]

Dieser ursprüngliche Begriff der Freiheit wandelte und erweiterte sich allmählich, und zu Zeiten Herodots wurde die Freiheit auch als Gegenbegriff der Tyrannei verstanden.[12] Wie man von einem Kriegssieger geknechtet wird, kann man auch Sklave eines Tyrannen sein. In beiden Fällen befindet man sich unter dem äußeren Druck und Zwang eines anderen. Wenn man also die Freiheit im so erweiterten Sinne verstehen würde, könnte man sie als die Unabhängigkeit von aller äußeren Knechtschaft verstehen. Um diesen Begriff der Freiheit im allgemeinen zu bestimmen, nennt Aristoteles später den freien Menschen denjenigen, "der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen ist".[13] Um seiner selbst willen zu sein ist allerdings nicht der bloße Gegenbegriff dessen, um eines anderen willen zu sein. Denn die Freiheit besteht bei Aristoteles nicht in der bloßen Befreiung vom äußeren Zwang, sondern auch darin, Staatsangelegenheiten durch politische Tätigkeit mit zu bestimmen. Ohne diese Tätigkeit gerät man zwar nicht gerade in Knechtschaft, aber man bleibt höchstens ein Beisasse (metoikos). In diesem vollen Sinne ist die Freiheit nur die des Staatsbürgers, der an der Herrschaft teilnimmt.[14] Durch dieser Teilnahme bestimmt und gestaltet der Bürger sein Leben im Staat. Um seiner selbst willen zu sein heißt also für den Staatsbürger nichts anderes, als sich selbst tätig zu bestimmen. Gerade in dieser Herrschaft und Bestimmung seiner selbst besteht die Unabhängigkeit (autarkeia) des freien

---

[10] Vgl. *Ilias* 6; 455, 16; 831.
[11] Vgl. vor allem, E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.*
[12] Herodotos, *Historiae* VII 78.
[13] Aristoteles, *Metaphysica* 982b 25.
[14] Aristoteles, *Politica* 1275a 22.

Menschen. Dagegen ist der Sklave nicht unabhängig[15], weil er nicht zu herrschen fähig ist.
Wenn wir den griechischen Begriff der Freiheit abstrakt formulieren dürfen, können wir ihn durch die folgenden drei Seinsweisen zusammenfassen, nämlich a) das Bei-sich-selbst-Sein im Sinne des Auf-seinem-eigenen-Boden-Leben, b) das Um-seiner-selbst-willen-Sein unabhängig von allen Herren und Tyrannen und c) das Selbst-bestimmend-Sein in der Teilnahme an politischen Tätigkeiten.

5. Die Freiheit in der neueren Philosophie

Freilich dachten die Griechen die Freiheit nicht bezüglich aller Menschen. Denn zu den freien Menschen zählten nur die griechischen Staatsbürger. Dagegen versteht die neuere Philosophie die Freiheit nicht als diejenige Beschaffenheit, die zufällig zu einer Menschengruppe gehört. Die neuere Philosophie ist mit einem Wort die des Subjekts. Das Subjekt aber, mit dem sich die neuere Philosophie beschäftigte, war weder dieser oder jener Mensch, noch ein Franzose oder ein Deutscher, sondern es meinte schlechthin das Subjekt des Denkens. Alle Menschen sind Subjekte, insofern sie denken und erkennen. Nun erörtert die neuere Philosophie die Freiheit als die wesentliche Wahrheit des Subjekts. Daraus ergibt sich, dass alle Menschen als denkende Subjekte wesentlich frei sind, obwohl die meisten Menschen in Wirklichkeit unfrei sind.
Um diese allgemeine Freiheit des Menschen als denkenden Subjekts auszudrücken, sagt Hegel, dass "das Wesen des Geistes die Freiheit" sei.[16]
In welchem Sinne aber ist ein Mensch frei nur durch das Denken? Auf diese Frage antwortet Hegel folgendermaßen:

> „Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das Bei-sich-selbst-Sein. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstsein des Geistes ist Selbstbewusstsein, das Bewusstsein von sich selbst."[17]

---

[15] Aristoteles, *Politica*, 1291a 10.
[16] Hegel, *Werke*, Bd. 12, S. 30.
[17] *Ibid.*

Man könnte wohl kaum eine bessere Zusammenfassung des Freiheitsgedankens der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, als dieses Zitat finden. Nach Auffassung Hegels besteht die Freiheit des Menschen im Bei-sich-selbst-Sein des Geistes. Wann aber ist der Geist bei sich selbst? Denn dies ist nicht als das Auf-seinem-Boden-Bleiben im räumlichen Sinne zu verstehen. Nach der Erklärung Hegels ist das Beisichselbstsein des Geistes nichts anderes als Selbstbewusstsein, das Bewusstsein von sich selbst. Ich bin also frei, wenn ich mir meiner selbst bewusst bin, denn in diesem Bewusstsein meiner selbst bin ich bei mir selbst. In dieser Auffassung des Freiheitsbegriffes reflektiert Hegel über den antiken Freiheitsgedanken auf der transzendentalphilosophischen Ebene. Im homerischen Denken wurde die Freiheit vor allem als das Auf-seinem-Boden-Bleiben im räumlichen Sinne verstanden. Dagegen wurde dasselbe bei Hegel durch die transzendentalphilosophische Reflexion sozusagen veredelt. Die Freiheit ist nun das Bei-sich-selbst-Sein als die reflexive Selbstbeziehung des Subjekts. Wie Hegel oben meinte, bin ich abhängig, d.h. nicht frei, insofern ich mich auf ein Anderes beziehe. Aber wenn ich mir meiner selbst bewusst bin, beziehe ich mich nur auf mich selbst. Im reinen Selbstbewusstsein kehre ich zu mir selbst zurück, bleibe bei mir und beziehe mich nur auf mich selbst. In dieser Rückkehr zu sich selbst und Beziehung auf sich selbst besteht die ursprüngliche Freiheit des Subjekts. Sie und das Selbstbewusstsein gehören also wesentlich zusammen.

Bei diesem transzendental-philosophischen Freiheitsgedanken fragt man sich aber, in welchem Sinne die Bestimmungen des Bewusstseins ohne weiteres als die der Freiheit verstanden werden können. Wenn die Freiheit bei Homer als das Auf-seinem-Boden-Bleiben verstanden wurde, war das deswegen, weil das Verlassen seines Heimatlandes hier als das in-die-Knechtschaft-Geraten verstanden wurde. In welchem Sinne aber hat das Selbstbewusstsein mit Herrschaft oder Knechtschaft zu tun? Darauf antwortet Schelling wie folgt:

> „Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt.“[18]

Hier sagt Schelling, dass das Wesen des Ichs Freiheit sei. Mit dem Ich meint Schelling aber nicht einen Menschen im biologischen Sinne, sondern

[18] F.W.J. Schelling, *Schriften 1794-1798*, Darmstadt 1980, S. 59.

die reine Tätigkeit des Selbstbewusstseins des denkenden Subjekts. Nun setzt das Ich sich selbst als bloßes Ich aus absoluter Selbstmacht. Ich bin, d.h. ich existiere nur dadurch, dass ich mich selbst ursprünglich setze. Denn ich bin, wie Descartes sagte, nur solange ich denke ("quandiu cogito"). Wenn das Ich hier das reine Subjekt des Denkens heißt, findet das Ich nur dadurch wirklich statt, dass das Ich selbst denkt. Anders ausgedrückt, existiert das Ich nur durch seine eigene Tätigkeit des Denkens. In diesem Sinne sagen die neueren Philosophen wiederholt das Selbstsetzen des Ichs. Fichte sagt:

> „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns."[19]

Ganz einfach ausgedrückt bedeutet dieser Gedanke: das Ich ist nur durch sich selbst. Denselben Gedanken formuliert Schelling: "Ich bin, weil ich bin".[20] Die Freiheit des Ichs besteht gerade in dieser ontologischen Selbständigkeit. Wie Aristoteles sagt, "ist das Sklavische nicht selbständig"(autarkes).[21] Dementsprechend werden wir umso freier, je unabhängiger und selbstständiger wir werden. In demselben Sinne sagt Hegel oben über die Freiheit: "wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin". Die Freiheit besteht also ursprünglich in der Selbständigkeit bzw. der Unabhängigkeit von allen Anderen. Nun bei Fichte hat das Ich als denkendes Subjekt kein Anderes nötig, um zu sein. Denn es setzt sich selbst. Wenn es aber bereits zum Sein selbst nichts anderes als sich selbst nötig hat, wozu hätte es dann etwas Anderes nötig? Gar nichts. Denn es setzt sich selbst ursprünglich durch sich selbst und es bestimmt sich selbst auch durch sich selbst. In diesem Sinne ist es ja absolut selbständig, worin die Freiheit des Subjekts besteht.

Freilich ist das Subjekt, mit dem der deutsche Idealismus sich beschäftigte, nicht dieser oder jener individuelle Mensch, sondern das sogenannte absolute Subjekt. Insofern bedeutet die unbedingte Freiheit des absoluten Subjektes nicht ohne weiteres dieselbe Freiheit einer individuellen Person. Was allerdings die wesentliche Wahrheit der Freiheit betrifft, bereitet uns dieser Unterschied keine Schwierigkeiten. Denn das absolute Ich offenbart sich im endlichen Ich, und umgekehrt findet das endliche Ich seine

---

[19] J.G. Fichte, *Werke*, Berlin 1971, S. 96.
[20] Schelling, *op.cit*. S. 47.
[21] Aristoteles, *Politica* 1291a 10.

wesentliche Wahrheit nur im absoluten Ich. Um das Verhältnis zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich auszudrücken, sagt Schelling:

> „Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, dass das endliche Ich ihm gleich werde.“[22]

Dass aber das endliche Ich dem absoluten Ich gleich wird, heißt keineswegs das Gleichwerden des endlichen Ichs mit einem Anderen, sondern das Gleichwerden desselben mit sich selbst. Deswegen kann jene Forderung so Umgeschrieben werden: “Sey absolut – identisch mit dir selbst.“ [23] je näher wir dem absoluten Ich kommen, desto mehr werden wir identisch mit uns selbst. Auch mit dem Begriff der Freiheit verhält es sich so. Die Freiheit des absoluten Subjekts macht die wesentliche Wahrheit der Freiheit des endlichen Subjekts aus. Die absolute Freiheit ist das Urbild der endlichen Freiheit, dem die letztere gleich werden soll.

6. Die Freiheit und der Andere

Was heißt aber die absolute Freiheit, die jedes endliche Ich nachahmen soll? Mit einem Wort, sie besteht in der absoluten Selbständigkeit. Am Anfang der neueren Philosophie drückt sich dieser Gedanke der absoluten Selbständigkeit im Begriff der Substanz aus. Bei Descartes heißt die Substanz “etwas, was so existiert, dass es kein anderes nötig hat, um zu existieren”.[24] Diese Bestimmung der Substanz wiederholt sich ähnlicherweise bei Spinoza. “Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. das, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.”[25] Bei den beiden Philosophen wird die Substanz vor allem durch die absolute Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem anderen charakterisiert. Die Substanz ist nicht abhängig von einem anderen, weder um zu existieren, noch um erkannt zu werden.

Später fanden die Philosophen des deutschen Idealismus diese Substanz gerade im Ich bzw. im absoluten Subjekt. Hegel sagt, dass “die Substanz wesentlich Subjekt ist.”[26] Ist das Subjekt aber die einzige Substanz, wie Schelling sagt, so ist alles, was ist, bloßes Akzidenz des Subjekts.[27] Anders

---

[22] Schelling, *op.cit.*, S. 78.
[23] Schelling, op.*cit.*, S. 79
[24] R. Descartes, *Oeuvres* VIII-1, Paris 1973, S. 24.
[25] B. Spinoza, *Ethik* (übersetzt von J. Stern), Stuttgart 1977, S. 5.
[26] Hegel, *Werke*, Bd. 3, S. 28.
[27] Vgl. Schelling, *op.cit*., S. 73.

ausgedrückt, ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts.[28] Wenn aber alles nur im Ich ist, gibt es auch nichts Äußeres bzw. Anderes, wovon das Ich abhängig wäre. Im Gegenteil dazu ist alles, was ist, abhängig vom Ich, weil alles als Akzidenz des Ichs nur im Ich ist. Die Freiheit des absoluten Ichs besteht gerade in dieser Substantialität und Selbständigkeit. Genauer gesagt, besteht sie einerseits in der absoluten Selbständigkeit des Ichs und andererseits in der gänzlichen Abhängigkeit des allen anderen vom Ich. Die Freiheit beruht also auf der "absoluten Selbstmacht"[29], wodurch das Ich sowohl sich selbst, als auch alles andere, was ist, selbst setzt und bestimmt. In diesem Sinne sagt Schelling: "Freiheit ist nur durch sich selbst."[30] Wenn aber die Freiheit wirklich nur durch sich selbst ist, in welchem Verhältnis steht das Subjekt dann auf das Andere? Oder, um noch genauer zu fragen, in welchem Verhältnis steht das Andere zum freien Subjekt? Darauf antwortet Schelling wie folgt:

> "Jene Freiheit des Ichs lässt sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. – Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich."[31]

Die Freiheit des Ichs besteht im unbedingten Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. Da alle Realität nur im Ich selbst gesetzt werden kann, muss alles Objekt bzw. alles andere auch nur im Ich existieren, wenn es wirklich da sein soll. Was aber das Nicht-Ich bzw. das Andere außerhalb des Ichs betrifft, gibt es keinen Raum für ein solches Nicht-Ich. Denn die Freiheit ist als "gänzliche Unabhängigkeit" und als "gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich" zu bestimmen. Damit das Ich absolute Selbständigkeit bewahren soll, muss alles Nicht-Ich unter der Macht des Ichs im Ich stehen. Für das Nicht-Ich also gibt es nur zwei Seinsmöglichkeiten, entweder, als Akzidenz des Ichs durchgängig abhängig vom Ich im Ich zu sein, oder sonst außer dem Ich ganz und gar vernichtet zu werden. Mit anderen Worten, das Schicksal des Nicht-Ich ist, dass es entweder vom Ich geknechtet, oder vom Ich vernichtet werden soll, damit das Ich seine absolute Freiheit bewahren kann.

---

[28] Schelling, *op.cit*., S. 72.
[29] Schelling, *op.cit*., S. 59.
[30] *Ibid*.
[31] *Ibid*.

Die Freiheit, die das westliche Subjekt zu verwirklichen suchte, ist diejenige, die alles äußere, selbständige Andere ganz und gar negiert und ausschließt. “Die Freiheit ist nur durch sich selbst”, und daher muss alles Andere entweder dem Ich angeglichen, oder, wenn es nicht möglich ist, zerstört werden. Um dies aber möglich zu machen, ob es sich dabei um die Angleichung des Anderen, oder um die Vernichtung desselben handelt, muss das Ich die absolute Selbstmacht besitzen. Darin verwandelt sich die Sehnsucht nach Freiheit in Willen zur absoluten Macht. In unserer Zeit sehen wir eine solche absolute Macht, die kein selbständiges Anderes dulden will, in den USA. Vor dieser absoluten Macht muss jeder sich entscheiden, ob er als Knecht innerhalb des Machtkreises derselben überleben will oder von derselben, beliebig als Terrorist betrachtet, zugrunde gehen soll.

Gerade darin liegt das Paradox des europäischen Freiheitsgedankens, dass das Setzen der Freiheit des einen das Aufheben derselben des anderen notwendig mit sich bringen muss. Dies ist aber unvermeidlich, insofern die Freiheit als absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit verstanden wird. Kant bestimmt die Freiheit als “absolute Spontaneität der Handlung.”[32] Die Spontaneität der Handlung besagt wiederum “ein Vermögen, einen Zustand (...) schlechthin anzufangen.”[33] Was bedeutet aber das Schlechthin-anfangen? Ohne Zweifel bedeutet es das Anfangen eines Zustandes, ohne von etwas Anderem gezwungen zu werden. Mit anderen Worten bedeutet es, von allem Anderen unabhängig absolut aktiv und selbsttätig etwas zu tun. Die Freiheit besteht in dieser absoluten Selbsttätigkeit des Subjekts, wodurch es über sich selbst Herr sein kann. Allerdings könnte das Subjekt nicht absolut selbsttätig sein, wenn ein anderes Subjekt an jenem Subjekt von außen her aktiv wirken könnte. Damit also ein Subjekt seine absolute Spontaneität und Selbständigkeit bewahren kann, darf kein anderes Subjekt, das gleich tätig handelt, außerhalb jenes Subjekts entgegengesetzt werden. Wenn nämlich ein anderes tätiges Subjekt außer einem Subjekt entgegengesetzt wird, kann dieses Subjekt von jenem anderen Subjekt passiv affiziert und bestimmt werden. Diese Passivität ist aber gerade der Gegenteil der Spontaneität und Selbsttätigkeit. Sobald das Subjekt in Passivität verfällt, muss es unvermeidlich seine Freiheit verlieren. Um die Freiheit vor Passivität zu

[32] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 476.
[33] I. Kant, *op.cit.*, B 473.

bewahren, muss jedes mögliche andere Subjekt aufgehoben werden. Im allgemeinen ist das Andere dem Subjekt nicht als ein anderes tätiges Subjekt entgegenzusetzen. Das Andere muss nur insofern innerhalb des Machtkreises des Subjekts zugelassen werden, als das Andere ein passiv bestimmbares Objekt bleibt. Das westliche Subjekt kann also nur dadurch seine Freiheit sichern, dass es alle Anderen zu passiven Objekten und untätigen Dingen macht. Wenn ich frei sein will, muss ich alle anderen zu Dingen machen.

7. Die Demokratie und die Herrschaft des Gesetzes

Wenn aber die Freiheit andere tätige Subjekte außer mir nicht zulässt, und wenn sie nur durch die Alleinherrschaft des Subjekts mit absoluter Macht vollkommen verwirklicht werden kann, wie ist dann eine Gesellschaft möglich, in der viele Menschen zusammen leben müssen? Denn wenn alle Menschen in einer Gesellschaft nach absoluter Freiheit streben würden, wäre der unbegrenzte Kampf um absolute Selbstmacht unvermeidlich. Aus diesem Machtkampf würden zwangsläufig Anarchie oder der Kampf aller gegen alle folgen, der den ganzen Boden des Menschenlebens völlig zerstören könnte.

Die Angst vor dieser Ordnungslosigkeit hätte wohl die meisten Menschen Tyrannenherrschaft lange dulden lassen. Die alten Griechen waren allerdings ganz anders. Während die meisten Völker Alleinherrschaft durch einen König selbstverständlich annahmen, hatten die Griechen das Gesetz anstatt eines Königs als Herrscher. Herodot berichtet:

> „Sie (=die Griechen) sind zwar frei, aber nicht in jeder Beziehung. Denn sie haben das Gesetz als Herrscher, vor dem sie noch viel größere Ehrfurcht haben, als ihre Untertanen vor ihnen (=Perserkönig). Nun machen sie, was jenes Gesetz auch immer gebietet.“[34]

Die Griechen sind frei. Aber die Freiheit der Griechen bedeutet keineswegs Anarchie ohne Ordnung. Denn über ihnen steht als Herr das Gesetz. Vor diesem Herrn haben sie größere Furcht, als die Perser vor ihrem König haben. Wegen dieser Furcht vor dem Gesetz konnten die Griechen den Gegensatz zwischen der Freiheit des Individuums und der Ordnung des Staates aufheben.

---

[34] Herodotos, *op. cit.*, VII 104.

Wenn sie auch unter der Herrschaft des Gesetzes stehen, befinden sie sich doch nicht in Passivität, insofern das Gesetz nicht Ausdruck eines fremden Willens, sondern Ausdruck des allgemeinen Willens sein kann, dem jeder Bürger zustimmen kann. Wenn ich nämlich Gesetzen nicht zustimmen würde, wären sie mir nichts anderes als ein rein äußerer Zwang sein. Wenn aber ich ihnen ohne weiteres zustimmen könnte, wären die Gesetze genau der allgemeine Ausdruck meines Willens. Wenn das Gesetz der Ausdruck eines fremden Willens ist, ist die Bestimmung meines Willens durch Gesetz die Begrenzung und die Verengung meines Willens. Wenn aber mein Wille mit dem Gesetz übereinstimmt, ist das Gesetz die Erweiterung meines Willens bis zur Allgemeinheit. Und in diesem Fall ist die Herrschaft des Gesetzes gerade die Selbstherrschaft meiner selbst, da das Gesetz der allgemeine Ausdruck meines Willens ist. Indem ich dem Gesetz gehorche, gehorche ich mir selbst. Und wenn das Gesetz mich beherrscht, herrsche ich über mich selbst. Gerade in dieser Selbstherrschaft besteht die wahrhafte Freiheit in der Gesellschaft.

Gerade in dieser Herrschaft des Gesetzes liegt das Wesen der griechischen Demokratie. Sie ist das politische System, das die Griechen erfanden, damit sie miteinander in der Gesellschaft zusammenleben konnten, ohne die Freiheit jedes Bürgers zu verletzen. Nachdem die bürgerliche Freiheit und die Herrschaft des Gesetzes seit Herodot in wesentlicher Zusammengehörigkeit vereint begriffen worden waren, versuchte der europäische Geist diese Idee der sogenannten Autonomie in der wirklichen Geschichte vollkommen zu verwirklichen. Die wahrhafte Freiheit besteht nämlich in der vollkommenen Übereinstimmung von meinem Willen und dem Gesetz.

Nun fragt sich, wo sich der Andere in diesem vollkommen autonomen Leben befindet. Die Antwort ist: Nirgendwo. Wenn ich mich nur auf das Gesetz beziehe, brauche ich mich auf kein anderes Subjekt dynamisch zu beziehen. Indem ich mich nur auf das Gesetz beziehe, herrsche ich weder über die Anderen, noch werde ich von anderen beherrscht. Die Autonomie beruht auf meiner Selbstbeziehung. In dieser Selbstbeziehung gibt es keinen Platz für einen Anderen. Die Griechen hätten, das könnte man in diesem Kontext wohl sagen, die Demokratie und die Herrschaft des Gesetzes erfunden, um sich auf einen Anderen nicht dynamisch beziehen zu müssen.

8. Zur wahren Begegnung zwischen Menschen

Immanuel Kant, der Philosoph der Autonomie, sagt: “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. h. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen.”[35] Kant hielt diese reflexive Beziehung des Menschen auf das Gesetz für das Wesentliche der Persönlichkeit. Denn die Persönlichkeit besteht nach Kant im Vermögen eines Wesens, “welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen (...) unterworfen ist.”[36] Danach wird der Mensch zur Person, nur wenn er sich auf Gesetze im Bewusstsein bezieht. Wie sonderbar ist es allerdings, dass ein Mensch nicht durch die Beziehung auf andere Menschen, sondern nur durch die Beziehung auf unpersönliche Gesetze zum wahren Menschen werden kann!

Es ist aber kein Zufall. Der Idee der Freiheit und der Demokratie liegt eine große Angst vor dem Anderen zugrunde. Aber warum? Der europäische Geist befürchtet, dass er durch die anderen in Passivität verfallen soll. Die Angst vor dem Anderen ist also die vor Passivität. Der Mensch ist sowohl aktiv, als auch passiv, wie F. Schiller sagt:

> „Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als nur durch Leiden tätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt, nur, insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet.“[37]

Der Mensch ist tätig nur durch Leiden, also durch Passivität. Allerdings geschieht dieses Leiden nicht durch andere Personen, sondern nur durch toten Stoff. Der freie Geist will die Passivität bzw. das Leiden durch eine andere Person nicht dulden. Denn dieses ist ja gerade das Merkmal der Unfreiheit.

Wegen dieser Angst vor Passivität versucht der freie Geist, vor persönlichen Beziehungen zu anderen Personen zu fliehen. In der persönlichen Beziehung müssen sich die sich aufeinander beziehenden Personen gegenüber sowohl aktiv als auch passiv verhalten. Wenn wir also uns gegenseitig persönlich treffen wollen, müssen wir auch die Passivität gern annehmen, die jede persönliche Beziehung der Menschen notwendig mit sich bringt. Aber gemäß dem europäischen Freiheitsgedanken muss die Passivität durch andere Personen notwendig aufgehoben werden, um die

---

[35] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie Ausgabe Bd. IV), S. 412.
[36] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1990, S. 101.
[37] F. Schiller, *Werke*, Bd. II, Darmstadt 1984, S. 490.

wahrhafte, bzw. absolute Freiheit zu verwirklichen. Zu lange Zeit lebten die Koreaner in Selbstverlorenheit ohne Freiheit. Die Europäer lehrten sie frei zu sein, d.h. um ihrer selbst willen zu sein. Sie haben durch die Europäer erst gelernt, dass alle Menschen frei geboren sind. Nachdem sie die erwünschte Freiheit durch so langes Kämpfen aber einigermaßen erlangen haben, fühlen sie sich plötzlich einsam. Ich bin frei. Doch ich bin allein ohne den anderen. Die Menschen sind von Gott geschaffen, nicht nur damit sie frei werden, sondern auch damit sie einander begegnen.

Das westliche Denken zeigt den Weg, der zur Freiheit führt. Aber es lehrt uns nicht, auf welchem Weg sich alle Menschen begegnen können.

Die Passion Jesu zeigt uns, dass die Passivität (passio) für die anderen gerade die wahrhafte Offenbarung der göttlichen Freiheit sein kann. Dennoch vermochten die Philosophen dieses Geheimnis nicht auszudeuten. Damit alle Menschen auf der Erde friedlich zusammen leben und einander begegnen können, müssen wir nun lernen, wahrhafte Freiheit in der Passivität für die anderen zu finden.[38]

[38] Als ich diesen Vortrag in Mexiko hielte, gab es die Leute, die mich daran erinnerten, dass E. Levinas bereits von dem Anderen, von der Passivität und auch vom Leiden gesprochen hatte. An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich für die freundliche Erinnerung, doch ich möchte bemerken, dass das Sprechen von einem Begriff nicht das Lösen des Problems der Begriffsbildung meinen kann.

Nachdem Husserl von der Intersubjektivität und Buber von dem persönlichen Anderen, ‘Du’ geredet hatten, ist es eine Mode unseres Zeitalters geworden, vom Anderen zu reden. Und in Anbetracht dieses Problems zeichnet Levinas sich dadurch aus, dass er das Problem des Anderen durch den Begriff der Passivität und des Leidens erweitert und vertieft. Sein Versuch, die Subjektivität in der Passivität und Affektibilität zu verstehen, zeigt uns zwar eine Möglichkeit, die Passivität zu denken, aber keineswegs die einzige, geschweige denn die letzte. Um einzusehen, dass der Mensch ein Wesen mit Leib und Passivität sei, benötigen wir eigentlich keine Philosophie. Mittels der Philosophie zu verstehen ist lediglich, wie wir durch die Passivität oder sogar nur durch dieselbe die wahrhafte Freiheit gelangen können. In Anbetracht dieser Frage sagt Levinas schon vieles, trotzdem finde ich in seinem Reden nicht die philosophische Begründung der Zusammengehörigkeit vom Ich und Du, von der Freiheit und Passivität, sondern lediglich moralische Predigt bzw. ethischen Appell zur Verantwortung für die Anderen, der den Wunsch nach absoluter Macht und Selbständigkeit zwar ab und zu hemmen, doch keineswegs beenden kann.

Fidel Tubino

Demokratie im Gespräch der Kulturen: Eine Zusammenfassung

Das Ziel, welches uns bei diesem Internationalen Seminar zusammenbrachte, ist grundsätzlich das gemeinsame Überdenken der Demokratie in ihrer interkulturellen Bedeutung. Die Annäherung der Menschheit an vernünftigere Formen des Zusammenlebens durchläuft notwendigerweise die Stadien der Verwurzelung, des Verwachsens und der Neuschöpfung der modernen Demokratie aus den eigenen kulturellen Traditionen der nativen Völker verschiedener Kontinente heraus. Die liberale Demokratie ist in Lateinamerika nicht das Resultat einer eigenen Tradition. Die Demokratie funktioniert nicht an einem Ort, an dem man sie den Traditionen gegenüberstellt, oder diese als zu besiegende Hindernisse behandelt. Die reale Demokratie muss sich in diesen eigenen Traditionen der Völker begründen, und die Transformation muss deshalb aus ihnen selbst heraus entstehen.
Raúl Fornet-Betancourt beschrieb dies in seiner Einleitung folgendermaßen: „Die Demokratie zu demokratisieren impliziert auch die Idee, die Demokratie zu kulturalisieren; sie nicht nur aus dem Rahmen der Nationalstaaten und ihrer Verfassungen zu betrachten, sondern sie gerade aus den unterschiedlichen kulturellen Grundmustern und ihren Konsequenzen für die konkrete Gestaltung des politisch-sozialen Zusammenlebens zu sehen“[1].
Diese Aufgabe haben die Anwesenden in dem vollen Bewusstsein des ungünstigen Kontexts, in dem wir uns befinden, übernommen.

1. Der internationale Kontext als ein ungünstiger Kontext für die Konstruktion einer radikalen interkulturellen Demokratie.

Ungünstige Zeichen
a. Die neoliberale Globalisierung und die entsprechende Unterwerfung der nationalen Staaten unter die Absichten der Logik des von transnationalen

[1] Vgl. die Einleitung in diesem Band.

Megainstitutionen verwalteten Kapitals. (Zu diesem Thema sprachen Franz Hinkelammert und Georges Labica)[2]
b. Die Militarisierung der internationalen Politik und dem entsprechenden Imperialismus der autozentrischen und zynischen Vernunft. (Dazu der Beitrag von Enrique Dussel)[3]

Beide Aspekte stehen in einer äußerst engen Beziehung, da sie sich gegenseitig bedingen.

- Die Logik der Kapitalakkumulation der aktuellen Globalisierung hat zu einer Verschiebung der Macht von den öffentlichen Bürokratien der nationalen Staaten hin zu den privaten Firmenbürokratien der Weltproduktion geführt. Die Herrschaft der privaten Bürokratien über die öffentlichen (staatlichen) mittels der großen öffentlichen, multinationalen Bürokratien (wie der Weltbank, der IWF, der OECD, etc.), führt, im Namen des Besitzrechtes, zu einer „wahrhaftigen Katastrophe im Bereich der Menschenrechte"; das Besitzrecht, verstanden als zentrales Menschenrecht, entfremdet die Ausgeschlossenen von der Ausübung ihrer Staatsbürgerschaft und festigt weltweit die absolute Herrschaft der privaten Bürokratien.
- Die „perverse" Logik der Kapitalakkumulation („pervers", da sie zur selben Zeit zur Hoffnungslosigkeit verführt und leitet), ist nach philosophischer und politischer Aussage die zynische Vernunft (das selbstbezogene Argument Lockes). „Die „zynische Vernunft" gehört dem Machthabenden, der nicht bereit ist diese Macht zu teilen. „Sie ist gegenwärtig in der Doppelmoral des politischen Diskurses des Mächtigen, der den militarisierten Despotismus ad extra im Namen der liberalen Demokratie ad intra verurteilt. Im Namen der Freiheit richtet sich so der Kriegszustand ad extra als permanenter Zustand ein; man „hebt die Moral auf und gibt sie der Lächerlichkeit preis". „Die Kunst, den Krieg um jeden Preis zu gewinnen, behauptet sich seitdem als eine Übung der Vernunft" (oder ihrer List). Der Andere ist nicht der konkrete Andere, sondern die Vorstellung, welche ich mir von ihm mache: er ist ein Es, nicht ein Du – würde Buber sagen – und wer sich meiner Logik der unumschränkten Macht widersetzt, den disqualifiziere ich als menschliches Wesen, ich verändere ihn nach meiner Definition in eine gefährli-

[2] Vgl. die Beiträge in diesem Band.
[3] Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

che Sache, einen den Bestien ähnelnden sterblichen Feind - den wir im Namen des Guten und der Weltjustiz vernichten müssen - . Damit beziehen wir uns, seit dem 11. September, auf die sogenannten „gerechten“ Kriege der militarisierten Demokratien (Afghanistan, Westjordanland), die gegen - um es mit Rawls Worten zu sagen - die moralischen Prinzipien verstoßen, aus welchen sich die liberalen Demokratien nährten (die Toleranz: der Respekt vor dem Anderen und vor der distributiven Justiz).

- Wir befinden uns in apokalyptischen Zeiten (am Ende der Zeiten oder am Neubeginn anderer Zeiten?) Wir wissen es nicht. Hobsbawn sagte, dass „die Imperien mit der Gier sterben“. Alles weist darauf hin, dass wir am Beginn dieser Entwicklung stehen. Angesichts der Internationalisierung des Terrorismus entwickelt die zynische Vernunft des Mächtigen die Rechtfertigung des Staatsterrorismus, die absolute Aufhebung der Moral, die Negation der Alterität und die Errichtung des Kriegszustandes als Formel des destruktiven Zusammenlebens mit dem Anderen. Die Entlegitimierung der perversen Logik der politischen Militarisierung - die nichts anderes ist als die Kehrseite der Logik der Kapitalakkumulation - , stellt die heutige Aufgabe für diejenigen dar, die wir an eine Möglichkeit einer vernünftigen und wirklich demokratischen Konvivenz glauben.

2. Nord-Süd-Dialog

Im Nord-Süd-Dialog gilt es zwischen verschiedenen Norden und verschiedenen Süden zu unterscheiden. Einerseits gibt es den Norden „des Marktfundamentalismus“ (angelsächsischer Zuschnitt), den Norden des moderaten Marktes (EU) und jenen der Radikalen (der sogenannten Globalisierungsgegner). Im Süden finden wir ebenso die Marktfundamentalisten, die Moderaten (Sozialdemokraten) und die Radikalen. Der Nord-Süd-Dialog findet momentan zwischen den Moderaten und Radikalen des Nordens und des Südens statt. Es ist ein interkultureller Dialog, welcher trotz vieler Missverständnisse Früchte trägt, da wir, philosophisch gesagt, - jenseits der Unterschiede - daran teilhaben.

a. Eine kritische Position gegenüber dem utilitaristischen Pragmatismus angelsächsischen Zuschnittes.

Wir glauben an die Dringlichkeit, universalisierbare moralische Prinzipien (d.h. mittels Konsens legitimierbare praktische Forderungen) einzuführen, die uns eine Kritik der lokalen Moralen und der pragmatischen wie politisch-strategischen Übereinkünfte erlauben. Die Begründung dieser Prinzipien ist notwendig, sei es (wie Karl-Otto Apel in seiner Eröffnungsrede vorschlug)[4] nach transzendentalen oder (wie z.B. bei Carlos Cullens Vorstellung)[5] nach historisch komprensiven Gesichtspunkten. Das Problem der Begründung der Moralität ist kein unechtes Problem, das sich mittels einer Sprachanalyse lösen ließe. Es handelt sich um ein Problem relevanter ethisch-politischer Verwicklungen.

b. Eine Enttäuschung im Hinblick auf das aktuelle liberale Demokratiemodell.

Wir wissen, „dass Demokratisierung stets ein Teilmoment eines Modernisierungsprogramms ist, das in Gesellschaften, in denen traditionale Segmente und Ansätze einer funktionalen Differenzierung ein heterogenes Gemisch bilden, unumgänglich soziale und kulturelle Schockwellen auslöst“ (Hans Schelkshorn)[6]. Diese Enttäuschung führt uns weder dazu, die großen Ideale der Aufklärung noch den demokratischen Weg - trotz seiner Mängel - aufzugeben, um uns in Richtung autoritärer Formeln starker und hochbürokratisierter Staaten zu bewegen. Vielmehr bringt sie uns dazu, die Demokratie zu radikalisieren: d.h., die ethische Verantwortung und die politische Aufgabe zu übernehmen, von der Zivilgesellschaft ausgehend, offene Demokratien zu konstruieren, die eine gleichmäßige Umverteilung des Reichtums sichern und „plurale nationale Staaten“ zu errichten, die eine Verteilung der politischen Macht und einen symmetrischen Dialog zwischen den Kulturen ermöglichen.

[4] Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.
[5] Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.
[6] Vgl. den Beitrag in diesem Band.

3. Demokratie in Lateinamerika

In welche Richtung bewegt sich die Errichtung interkulturell offener Demokratien?
Die Notwendigkeit, eine radikale Demokratie ausgehend von den eigenen lokalen kulturellen Traditionen zu errichten, ist der gemeinsame Nenner in den Vorträgen Luis Villoros[7] (Mexiko) und Carlos Cullens (Argentinien). Um zu erreichen, dass die Demokratie nicht länger ein politisch funktionales System ist, welches auf einem wirtschaftlich ausschließenden Modell und einer subtilen Form kultureller Herrschaft oder Kolonialisierung aufbaut, muss sie von anderen kulturellen Mustern her gedacht werden. Wir denken an die sogenannten direkten kommunitarischen Demokratien prähispanischer Herkunft, die in den indigenen Gemeinschaften unseres Amerikas gelebt wurden und welche, ausführlich betrachtet, den Formen eines kommunitarischen Republikanismus, wie Luis Villoro es nennt, oder, mit den Worten Carlos Cullens, eines republikanischen Kommunitarismus, weichen könnten.
Die modernen nationalen Staaten sind zu groß, um kleine Probleme zu lösen und zu klein, um große nationale Probleme lösen zu können. Aufgrund der Globalisierung sehen die nationalen Staaten ihre wirtschaftliche, politische und kulturelle Vormachtstellung, welche auf diese Art und Weise die interne Kohäsion der nationalen Staaten schwächt, vermindert. Auf der anderen Seite stellt die wachsende Welle der Forderungen der Völker nach eigener Identität das homogenisierende Modell der modernen Staaten in Frage. Wie kann man auf der Makroebene die Struktur eines nationaldemokratischen Staates neu gestalten, um ihm die Form einer politischen Organisation, die der kulturellen Vielfalt Rechnung trägt, zu geben. Wie müsste die Interkulturalität innerhalb der Strukturierung der Gewalten des nationalen Staates und in dessen Verhältnis zur Zivilgesellschaft artikuliert werden? Wie können unter interkulturellem Gesichtspunkt die Nord-Süd-Beziehungen überdacht werden?
Dies sind einige der Fragen, die für die Zukunft gestellt blieben und deren Antworten gerade am Anfang ihrer Bearbeitung stehen.

(Aus dem Spanischen von Petra Vogler)

[7] Vgl. den Beitrag in diesem Band.

Verzeichnis der MitarbeiterInnen

Apel, Karl-Otto
Emeritierter Professor für Philosophie an der
Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt.

Bohórquez, Carmen L.
Professorin für Philosophie an der Universidad del Zulia,
Maracaibo, Venezuela.

Cullen, Carlos
Professor für Philosophie an der Universidad de
Buenos Aires, Argentinien.

Demenchonok, Edward
Professor für Philosophie am der Fort Valley State University,
Georgia, USA.

Dussel, Enrique
Professor für Philosophie an der Universidad Autónoma
Metropolitana in Mexiko-Stadt, Mexiko.

Fornet-Betancourt, Raúl
Leiter des Lateinamerikareferates des Missionswissenschaftlichen
Institutes Missio e.V. in Aachen und Professor für Philosophie
an der Universität Bremen.

Hinkelammert, Franz J.
Wirtschaftswissenschaftler und Befreiungstheologe am Departamento
Ecuménico de Investigación (DEI) in San José, Costa Rica.

Kim, Sang-Bong
Professor für Philosophie an der Universität Seoul, Südkorea.

Labica, Georges
Emeritierter Professor für Philosophie an der Universität Nantere, Paris.

Nyeme Tese, Jean-Adalbert
Professor für Theologie; Rektor der L`Université du Kasayi (UKA), Kananga, Demokratische Republik Kongo.

Schelkshorn, Hans
Dozent für Philosophie an der Universität Wien.

Tubino, Fidel
Professor für Politische Philosophie an der Universidad Católica de Lima, Peru.

Villoro, Luis
Professor für Philosophie am Centro de Investigaciones filosóficas an der Universidad Nacional Autónoma de México, Mexiko-Stadt, Mexiko.