



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

Raúl Fornet-Betancourt
(Hrsg. / Ed.)

**Dominanz der Kulturen und Interkulturalität
Dominance of Cultures and Interculturality
El dominio de las culturas y la interculturalidad
Hégémonie culturelle et interculturalité**

**Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für
Interkulturelle Philosophie**

**Documentación del VI Congreso Internacional de
Filosofía Intercultural**

Digitale Edition
Aachen / Barcelona 2021

Für die Druckedition:
IKO-Verlag
Frankfurt/M. 2006

Digitale Edition:
© 2021 EIFI

Raúl Fornet-Betancourt
(Hrsg. / Ed.)

Dominanz der Kulturen und Interkulturalität
Dominance of Cultures and Interculturality
El dominio de las culturas y la interculturalidad
Hégémonie culturelle et interculturalité

**Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für
Interkulturelle Philosophie**

**Documentación del VI Congreso Internacional de
Filosofía Intercultural**

Inhalt / Contents / Índice / Table des matières

Vorwort	7
Grußwort	
<i>Brigitte Klotz</i>	9
Interkulturelle Philosophie als Institution?	
<i>Gerd-Rüdiger Hoffmann</i>	13
Einführung:	
Ja zur Interkulturalität, aber mit den Karten auf den Tisch	
<i>Raúl Fornet-Betancourt</i>	25

I

Zur Phänomenologie der dominanten Kulturen On the Phenomenology of Dominant Cultures Fenomenología de las culturas dominantes Phénoménologie des cultures hégémoniales

1. Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei	
<i>Michael Brie</i>	37
2. Dominant Culture and Patriarchy: Philosophy of Difference and Inter-Culturalism	
<i>Heisook Kim</i>	59
3. Der Rechtsstaat ohne Menschenrechte und die Aushöhlung unserer Demokratie	
<i>Franz Hinkelammert</i>	71
4. Dominante Kultur und Information	
<i>Klaus Wiegerling</i>	95

II

Zur Praxis der Interkulturalität On the Practice of Interculturality Praxis de la interculturalidad La praxis de l'interculturalité

1. Otro pensar es posible, y se nos impone
Dina V. Picotti 117
2. Being Brown in the U.S. in the 21st Century:
History and Latino Identity
Daisy Machado 127
3. Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus
Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien
Josef Estermann 143
4. «L'autre» dans la philosophie africaine
Albertine Tshibilondi Ngoyi 165
5. Les traditions interculturelles en contexte africain
Albert Kasanda Lumembu 181
6. Praxis of Interculturality in Asia
Choe, Hyondok 195

III

**Provinz in Europa oder Interkulturalität als Chance für
ein Europa des Gleichgewichts in der globalisierten Welt?**

**Province in Europe or Interculturality as a Chance for
a Balanced Europe in the Globalized World?**

**¿Provincia en Europa o la interculturalidad como oportunidad para
una Europa equilibrada en un mundo globalizado?**

**Province en Europe ou l'interculturalité comme chance pour
une Europe équilibrée dans un monde mondialisé?**

1. Kapitalismus und Leitkultur
Christoph Türcke 215
2. Die Sorben (Wenden) – kulturelle Identität einer Minderheit
Anna Kossatz / Ana Kosacojc 221
3. Asymmetrien zwischen Mehrheit und Minderheit
am Beispiel der Sorben
Martin Walde 249
4. Die Internationale Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land
– ein „erweiterungsfähiges“ Konzept?
Rolf Kuhn 259
5. Islam in the context of the dialogue of cultures
between East and West
Nur Kirabaev 271
6. Provinzielle Sprachen?
Übersetzung, Dominanz und Diskurs
im „osteuropäischen“ Kontext
Yvanka B. Raynova 289
7. Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen
mit kulturellen Besonderheiten
Marie-Theres Albert 301

Vorwort

In Zusammenarbeit mit der Fachhochschule Lausitz und der Rosa-Luxemburg-Stiftung organisierte das Lateinamerikareferat des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio e.V. (MWI) den VI. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie vom 23. bis 27. Mai 2005 in Senftenberg.

Mit dem Schwerpunkt „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ wollte der VI. Kongress die Frage der Theorie und Praxis der Interkulturalität unter den Bedingungen der heute dominanten globalen Kultur ausdrücklich thematisieren. Dem Programm entsprechend wurde dies in drei Schritten versucht: 1. Zur Phänomenologie der dominanten Kulturen

2. Zur Praxis der Interkulturalität

3. Provinz in Europa oder Interkulturalität als Chance für ein Europa des Gleichgewichts in der globalisierten Welt?

Die vorliegende Dokumentation orientiert sich an dieser Programmstruktur und veröffentlicht die Vorträge in der Reihenfolge, in der sie in der jeweiligen Sektion gehalten wurden.

Für die hervorragende Zusammenarbeit, aber auch für die herzliche Gastfreundschaft, die alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen erfahren durften, möchte ich mich bei der Präsidentin der Fachhochschule Lausitz, Brigitte Klotz, und bei Gerd-Rüdiger Hoffmann von der Rosa-Luxemburg-Stiftung herzlich bedanken. Ein aufrichtiges Dankeschön sage ich ebenfalls Cathleen Bürgelt, Elisabeth Steffens sowie den Mitarbeiterinnen der FHL für ihr Engagement bei der Durchführung des Kongresses. Ferner sei der RLS, der FHL und dem MWI für die großzügige finanzielle Unterstützung des Kongresses gedankt.

In eigener Sache sei noch darauf hingewiesen, dass der VII. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie im September 2007 in Buenos Aires stattfinden soll.

Aachen, im Dezember 2005

Raúl Fornet-Betancourt

– Herausgeber –

Brigitte Klotz

Grußwort

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

es ist mir eine ganz besondere Ehre, Sie anlässlich des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie an der Fachhochschule Lausitz begrüßen zu dürfen. Ich freue mich außerordentlich, dass Gäste so zahlreich nach Senftenberg gekommen sind, um gemeinsam mit uns den Auftakt der Konferenz zu feiern, die in diesem Jahr unter dem Thema „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ steht.

Viele Referenten und Teilnehmer sind zum ersten Mal in Senftenberg und möglicherweise auch zum ersten Mal im Bundesland Brandenburg bzw. in Deutschland. Nicht wenige von ihnen haben eine weite Anreise hinter sich: aus Argentinien, Belgien, Bolivien, Brasilien, Bulgarien, Costa Rica, Indien, Italien, Kamerun, Kanada, Kongo, Korea, Mexiko, Niederlande, Polen, Russland, Schottland, Spanien, den USA und natürlich aus allen Teilen Deutschlands. Stellvertretend für zahlreiche Studierende unter den Teilnehmern möchte ich eine Studentengruppe begrüßen, die aus dem Norden Deutschland zu uns gekommen ist: von der Universität Lüneburg.

Unsere Hochschule blickt auf eine Tradition von mehreren Jahrzehnten zurück. Über viele Jahre wurden hier vorwiegend Ingenieure als Spezialisten für Bergbau und Energetik für die Region Lausitz und andere Energiezentren im Osten Deutschlands ausgebildet. Nach der politischen Wende erfolgte 1991 die Gründung der Fachhochschule Lausitz, die sich als moderne Hochschule mit einem zweiten Campus in Cottbus, einem erheblich erweiterten Fächerspektrum – ich denke hier beispielsweise an die Ingenieurwissenschaften, Architektur, Biotechnologie, Sozialarbeit oder Musikpädagogik –, neuen Gebäuden und insgesamt völlig neuer Ausstattung einen guten Ruf erworben hat.

Die Hochschule war bereits Gastgeberin zahlreicher Kongresse mit internationaler Beteiligung – und erlebt heute wiederum eine Premiere. Eine Internationale Philosophische Konferenz hat es noch nicht gegeben! Gerade am Standort in Senftenberg sind insbesondere die technisch, naturwissenschaftlich und wirtschaftlich ausgerichteten Studiengänge vertreten.

Was hat das mit Philosophie zu tun – mag sich mancher im Vorfeld der Konferenz gefragt haben – wo ist die Verbindung?

Mit dem Thema des Kongresses „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ hat praktisch jeder schon Erfahrungen gesammelt. Leider gelingt die von absichtsfreier Neugier geprägte, wertfreie und achtungsvolle Begegnung der Kulturen, Religionen, Philosophien und politischen Meinungen in den seltensten Fällen. Und wenn etwas universell ist, dann die Erfahrung, dass in der Geschichte der Menschheit diese Begegnungen meist von Machtkämpfen und dominierenden materiellen bzw. ideologischen Interessen geprägt gewesen sind.

Gerade unsere Gäste aus Afrika und Amerika – darunter die Mi'kmaq First Nations aus Kanada, die gemeinsam mit Frau Dr. Slawa Lamont von der Cape Breton University mit dem Beitrag „Integrierte Naturwissenschaft und das Weltbild der Mi'kmaq“, moderiert von Frau Professor Annemarie Jost vom Fachbereich Sozialwesen, vertreten sein wird – haben diesbezüglich einen langen Leidensweg zurückgelegt, der die Wurzeln ihrer Existenz empfindlich getroffen hat. Das geschehene Unrecht, die Verletzungen und der Schmerz können nicht rückgängig gemacht werden. Sie wirken fort, aber wir können diese negativen Wirkungen zumindest teilweise durch gemeinsame Anstrengungen transformieren; indem wir das Geschehene genau betrachten und für die Gegenwart und Zukunft daraus lernen. Es sind die berühmten vielen tausend kleinen Schritte, die Menschen an vielen Orten auf der Welt tun müssen, damit eine menschlichere Welt kein Traum bleibt.

Deshalb sind Veranstaltungen wie diese so unglaublich wertvoll und wichtig. Möge diese Konferenz weit über den Teilnehmerkreis ausstrahlen und dazu beitragen, dass in einer Zeit zunehmender Mobilität auch die aufrichtigen Begegnungen der Kulturen zunehmen, und dass die vermehrten Kommunikationsmöglichkeiten auch zu einem besseren Verständnis der Kulturen beitragen. So können wir einen Weg zu einem friedlichen Miteinander, bei dem es keine Verlierer gibt, Schritt für Schritt gestalten und dabei gleichzeitig unsere eigene Identität besser wahrnehmen und bewahren.

Dieses Thema ist sehr komplex – sonst wäre es von Ihnen, verehrte Philosophen, längst gelöst. Philosophie bedeutet nicht ohne Grund: Liebe zur Weisheit. „Auf der Suche nach der Wahrheit über die Natur“ – begannen die Naturwissenschaften als Zweig der Philosophie. Und als diese ist sie ein bewundernswertes Erzeugnis menschlicher Denkkraft, ebenso bewundernswert wie die Musik und Kunst. Und es liegt mir persönlich sehr am

Herzen, dass unsere jungen Ingenieure, Betriebswirtschaftler, Architekten, Sozialarbeiter und Musiker nicht nur „Liebe zum Wissen“ sondern auch „Liebe zur Weisheit“ und Neugier entwickeln.

Es wäre wohl zuviel erwartet, dass diese Konferenz die Probleme der Menschheit auf philosophischem Weg lösen kann. Ja, es würde mir geradezu Angst machen, wenn jemand behauptet, die einzig wahre Philosophie, Religion oder Betrachtungsweise der Welt gefunden zu haben. Wie oft in der Geschichte hat sich der scheinbar einzig richtige Weg als fataler Irrweg erwiesen. Gerade wir Deutschen haben uns daran anlässlich des 60. Jahrestages der Befreiung vom Hitler-Faschismus mit beklommenen Herzen erinnert. Aber wir können uns mit dieser Konferenz gemeinsam auf den Weg machen, uns besser kennen – und respektieren lernen und uns bestenfalls an den Gedanken und Überlegungen der „klugen Köpfe“ unserer Philosophen orientieren.

In der Lausitz weiß man, was es heißt, wenn Kulturen auf einander treffen. Hier in der Niederlausitz, sowie im benachbarten Bundesland Sachsen, der Oberlausitz, lebt ein slawisches Volk, das die größte nationale Minderheit Deutschlands verkörpert: die Sorben bzw. Wenden. Im Laufe der Konferenz lernen wir mehr über dieses Volk, seine Kultur, Sprache, Geschichte und über seine Erfahrungen als nationale Minderheit. Es erwarten uns beispielsweise ein interessanter Vortrag sowie ein öffentliches Orgelkonzert mit slawischer und sorbischer Musik – darunter zwei Uraufführungen – in der Sankt Antonius-Kirche im benachbarten Großräschen. Übrigens findet an unserer Hochschule parallel die 6. Internationale Konferenz zur künstlichen sorbischen Musik statt, die auf Initiative des Institutes für westslawische Musikforschung, eines An-Institutes der Hochschule unter Leitung von Frau Honorarprofessorin Rebling, veranstaltet wird.

Aufmerksam machen möchte ich Sie auch auf zwei weitere öffentliche Abendveranstaltungen: im Bürgerhaus Wendische Kirche kommen Konferenzteilnehmer und Einwohner der Region zum Thema „Die Lausitz: eine Region mit Problemen – Doch wozu dann Philosophie? ins Gespräch. Studierende unseres Fachbereichs Musikpädagogik haben unter Leitung des Dekans Professor Tibor Istvánffy ein vielversprechendes Konzertprogramm in der Peter-Pauls-Kirche vorbereitet, auf das ich mich persönlich schon sehr freue.

Meinen herzlichsten Dank möchte ich allen Engagierten aussprechen, die diese Konferenz intensiv vorbereitet haben. Für die finanzielle Unterstützung danke ich insbesondere der Stadt Senftenberg. Weiterhin danke

ich der Sparkasse, der Stadt Großräschen und dem Möbelzentrum Großräschen für seine Unterstützung sowie dem Förderverein der Fachhochschule Lausitz.

Ich wünsche dem VI. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie viel Erfolg, bereichernde Fachvorträge, angeregte und anregende Diskussionen, wertvolle Begegnungen und interessante Entdeckungen und Gespräche „am Rande der Konferenz“.

Vielen Dank, lieber Raul Fornet-Betancourt, er hat die Hauptsorge für den inhaltlichen Teil der Konferenz getragen.

Brigitte Klotz
brigitteklotz@t-online.de

Gerd-Rüdiger Hoffmann

Interkulturelle Philosophie als Institution?

Geschichte und Aufgabe der Kongresse für Interkulturelle Philosophie

Im Jahre 1995, vor fast genau zehn Jahren, fand der erste internationale Kongress für interkulturelle Philosophie in Mexiko statt. Danach folgten jeweils im Abstand von zwei Jahren São Leopoldo (Brasilien), Aachen (Deutschland), Bangalore (Indien) und Sevilla (Spanien). Der nunmehr **VI. Internationale Kongress für Interkulturelle Philosophie** unter dem Thema „**Dominanz der Kulturen und Interkulturalität**“ wird in Senftenberg, hier im Süden des Landes Brandenburg in Deutschland, veranstaltet. Ausgerichtet wird dieser Kongress wie immer vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. Aachen, diesmal gemeinsam mit der Rosa-Luxemburg-Stiftung und der Fachhochschule Lausitz.

Anliegen der Gruppe um Raúl Fornet-Betancourt, die diese internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie trägt, ist es, kurz gesagt, verschiedene Denktraditionen als Ausgangspunkt zu akzeptieren, aber eben nicht nur unterschiedliche philosophische Traditionen der Welt zu dokumentieren oder zu lehren, auch nicht nur konsequenter vergleichende Philosophiegeschichte ins Studium der Philosophie einzuführen oder kulturphilosophische Ansätze lediglich zu erneuern und vergessene und verdrängte Traditionen der Philosophie in Afrika, Asien, Amerika, aber auch in Europa in den Kanon der Weltphilosophie aufzunehmen, sondern Philosophie im Kontext der heutigen Herausforderungen aus dem Austausch zwischen den Kulturtraditionen neu zu bestimmen.

Diese Kongressreihe, an der sich in unterschiedlicher Weise anerkannte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wie Josef Estermann, Enrique Dussel, Dina V. Picotti, Vincent G. Furtado, Diana de Vallescar, Heisook Kim, Raphael O. Madu, Raimon Panikkar, Luis Villoro, Franz Josef Hinkelammert, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Hyondok Choe, Antonio Sidekum, Albert Kasanda Lumembu u.a. beteiligen, ist inzwischen innerhalb der interkulturellen Philosophie zu einer geachteten Institution geworden.

Ist aber auch interkulturelle Philosophie als ein weiter zu fassendes Dialogprogramm der Philosophien und Kulturen zur Institution geworden?

Institution in dem Sinne, dass interkulturelle Philosophie eine organisierte oder gar hierarchisch strukturierte Einrichtung sei, kann nicht gemeint sein. Ob *Institution* gemeint sein könnte im Sinne von Prinzipien, Anforderungen und Zielvorstellungen mit relativer Stabilität, die für die philosophische Forschung selbst und den praktischen Nutzen heutiger Philosophie für Politik von Bedeutung sind, darum soll es im folgenden gehen. Denn die Untersuchung der Entstehung, des Funktionierens und auch des Überwindens der Dominanz einer philosophischen Kultur über viele andere ist nach meiner Überzeugung nur möglich, wenn Philosophie wie Kultur auch als Institutionen betrachtet und kritisiert werden.

Die Frage ist also, ob *interkulturelles Philosophieren* wesentlich zur Norm allgemeinen Philosophierens wurde oder nicht und ob dieser mögliche Vorgang praktisch-politische Relevanz besitzt. Denn eines ist klar, nicht die Philosophie wird neue zeitgemäße Einsichten umsetzen können, sondern das ist die Aufgabe der Politik. Problematisch, geradezu paradox, dabei ist, dass es keine Philosophie geben wird, die unmittelbar zur politischen Handlungsanweisung werden kann. Eine Philosophie, die direkt auf politischen Nutzen aus ist, wird kaum nützlich für die Lösung der Probleme sein, die allgemein unter der Überschrift Globalisierung genannt werden.

Vom Werden interkultureller Philosophie als Institution

Unter drei Gesichtspunkten will ich mit kurzen Ausführungen versuchen, der Frage nachzugehen, ob interkulturelle Philosophie in der genannten Bedeutung zur Institution wurde und dadurch einen Beitrag zur Überwindung der Dominanz einzelner Kulturen über viele andere Kulturen leisten kann.

a) *Arbeit am Begriff*

Anfang der 90er Jahre gab es in den damals allgemein benutzten Lexika und Fachwörterbüchern der Philosophie das Stichwort *Interkulturalität* nicht. Im Westen wie im Osten hätte der Begriff *Interkulturalität* hinter dem Stichwort *Interkontinentalrakete* stehen müssen, was mit dem Wissen von heute die Lücke von damals noch einmal sinnbildlich verdeutlicht.

Heute sieht es nicht viel besser aus. So findet sich noch in der Ausgabe der Encarta Enzyklopädie von Microsoft aus dem Jahre 2000 lediglich das Stichwort *Interkulturelles Management*. Als Erklärung wird angegeben, dass damit die Unternehmensführung multinationaler Konzerne beschrie-

ben werde, die sich an den Erfordernissen einer möglichst reibungslosen Kommunikation zwischen Mitarbeitern, Kunden und Geschäftspartnern aus unterschiedlichen Kulturkreisen orientiert.¹ Der Nutzen so verstandener Interkulturalität im Management ist offensichtlich erkannt. Ob interkultureller Philosophie außerhalb des kleinen Kreises von Philosophinnen und Philosophen, die unter diesem Namen lehren und forschen oder sich zu gemeinsamer Arbeit versammeln, ebenfalls irgendein Nutzen zuerkannt wird, das allerdings ist noch immer zu bezweifeln.

Allerdings sind auch deutliche Fortschritte erkennbar. Die Basis für interkulturelles Philosophieren ist solider geworden. Das liegt daran, dass Forschungsergebnisse zur nichteuropäischen Philosophie und zu verdrängten oder vergessenen philosophischen Traditionen auch Europas nicht mehr zu übersehen sind. Sie werden zwar noch immer weitgehend als außerhalb der „richtigen“ Philosophie stehend angesehen, finden aber zunehmend Interesse in der Fachpresse und im Feuilleton.

Arbeiten von Raúl Fornet-Betancourt, Vincent G. Furtado, Heinz Kimmerle, Dina Picotti, Franz M. Wimmer und anderen haben dazu beigetragen, dass auch außerhalb einer kleinen internationalen Gruppe am allgemeinen Philosophiebegriff unter dem Gesichtspunkt gearbeitet werden konnte, ob nicht interkulturelles Philosophieren als die zeitgemäße und angemessene Bewegungsform heutigen Philosophierens angesehen werden sollte.²

¹ Vgl.: Stichwort: „Interkulturelles Management“ Microsoft® Encarta® Enzyklopädie 2000 (CD-ROM).

² Vgl. auch: Raúl Fornet-Betancourt. Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 4)*. Frankfurt am Main 1998. S. 148ff.; Heinz Kimmerle. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg 2002; Jacob Emmanuel Mabe (Hrsg.). *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichworten*. Wuppertal/Stuttgart 2001; Gerd-Rüdiger Hoffmann. *Afrikanische Philosophie im Dialog mit westlicher Philosophie*. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. A.a.O. S. 60ff.; Enrique Dussel. *Philosophie der Befreiung*. Hamburg 1989; Josef Estermann. *Andine Philosophie. Eine Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main 1999; Raimon Panikkar. *Einführung in die Weisheit*. Freiburg im Breisgau 2002 ; Dina V. Picotti. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires 1998 ; Franz M. Wimmer. *Interkulturelle Philosophie*. Wien 2004 ; Ulrich Duchrow/Franz Josef Hinkelammert. *Leben ist mehr als Kapital*. Oberusel 2002 – weiterhin alle von Raúl Fornet-Betancourt herausgegebenen Bände in der Reihe

Ein wichtiger Bestandteil interkultureller Philosophie ist dabei sich zu etablieren: die vergleichende Philosophiegeschichte. Interkulturelle Philosophie meint aber mehr und insgesamt anderes als komparative Philosophie, die traditionell vor allem philosophische Traditionen Europas und Asiens miteinander vergleicht. Die Erarbeitung des Begriffs von einer interkulturellen Philosophie geht eben nicht nur davon aus, dass es unterschiedliche Traditionen gibt, die zu tolerieren oder auch zu lernen sind. Es ist notwendig anzuerkennen, dass Interkulturalität ein normales Phänomen und die tatsächliche Bewegungsform von Philosophie in der globalisierten Welt von heute ist. Dazu ist Arbeit an einer eigenen Methode und Logik notwendig. Auch deshalb veranstalten wir seit zehn Jahren diese internationalen Kongresse für interkulturelle Philosophie.

Unter dem Begriff *Interkulturelles Philosophieren* verstehe ich ganz allgemein gesagt folgendes:

- Aus unterschiedlicher Perspektive werden eigene und ursprünglich fremde philosophische Fragestellungen sowie ganze philosophische Traditionen kritisch und selbstkritisch darauf hin untersucht, ob sie in der Philosophiegeschichte einen angemessenen – einen zu gering bewerteten oder zu dominanten Platz – zugewiesen bekamen oder gar verleugnet wurden.

- Unter philosophiehistorischen wie systematischen Aspekten werden besonders mögliche Überschneidungen oder unterschiedliche Antworten auf gleiche Fragen im Mittelpunkt der Arbeit stehen.

- Schließlich heißt interkulturelles Philosophieren auch, die dabei entstandenen Resultate systematisch zu publizieren, zu lehren und als Ausgangspunkt für neue Fragestellungen in philosophiehistorischer und systematischer Forschung zu setzen.

- Neben der Problematisierung und der Kunst des Stellens von richtigen Fragen geht es natürlich auch darum, dass sich die Philosophie wieder stärker auf ihre synthetischen Möglichkeiten besinnt und unterschiedliche Denkkomplexe im interkulturellen Kontext zusammenführen lernt.³

- Die genannten systematischen und philosophiehistorischen Aspekte sind dabei nicht Selbstzweck, sondern es geht um den spezifischen Beitrag

„Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität“ mit Beiträgen der genannten Philosophinnen und Philosophen.

³ Vgl.: Reinhard Mocek. [Antwort auf die Weltumfrage zur Situation der Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts]. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). Quo vadis, Philosophie? Aachen 1999. S. 208.

der Philosophie zur bewussten Gestaltung der Globalisierung durch Befreiung von scheinbaren Sachzwängen.

– Professionelle Bemühungen dieser Art fasse ich unter dem Begriff *interkulturelle Philosophie* zusammen.

b) *Kommunizierbarkeit – majadiliano und mazungumzo*

Im Swahili wie in anderen Bantusprachen sind die Ausdrücke für *Diskussion* und *Gespräch* Pluralwörter – *majadiliano* und *mazungumzo*. Mit dieser Bemerkung will ich darauf hinweisen, dass andere Kulturen vielleicht keine ausgefeilte theoretische Konzeption der Kommunikation entwickelt haben, den Nutzen aber des Miteinander-Redens zum Zwecke der Lösung von Problemen sehr hoch bewerten.⁴ Kommunizierbarkeit ohne Theorie der Kommunikation scheint erreicht. Kommunizierbarkeit ist auch Anliegen interkulturellen Philosophierens und unserer Kongresse von Mexiko-Stadt bis Senftenberg, wobei wir durchaus mit theoretischem Anspruch nicht ausschließen, dass es auch ohne Kommunikationstheorie im europäischen Sinne geht.

Denn Kommunikation ist kein Selbstzweck. Es geht nicht nur darum, Begriffe gegen Begriffe zu setzen und daraus neue Begriffe zu konstruieren, wie Kant es ausdrückt und als bloß mathematische Erkenntnis bezeichnet.⁵ Philosophie sei vielmehr, „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.“⁶

Von „interkultureller Kommunikation“ wird zunehmend in global agierenden Wirtschaftsunternehmen gesprochen. Es ist durchaus möglich, dass interkulturelle Kompetenz eines der entscheidenden Qualifizierungsmerkmale für Manager werden könnte. Im Geleitwort zu einem Handbuch mit dem Titel „Interkulturelle Kompetenz für Wirtschaftsstudierende“ heißt es zum Beispiel, dass die internationale Ausweitung der Unternehmensaktivitäten besondere Anstrengungen in Bezug auf fremdsprachliche Qualifikationen und interkulturelle Kompetenz erfordere. Wenn es „um den erfolgrei-

⁴ Immer noch anregend zu lesen, wenn auch die Runden Tische zur Demokratisierung afrikanischer Staaten als gescheitert angesehen werden müssen, ist: E. Wamba-dia-Wamba. Das Palaver als Praxis von Kritik und Selbstkritik. In: *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*. Nr. 35 (1989). S. 21ff.

⁵ Vgl.: Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1979. S. 844.

⁶ Ebenda. S. 845.

chen Abschluss eines grenzüberschreitenden Projekts in mehrstelliger Millionenhöhe“ geht, dann „sind profunde Kenntnisse und Fähigkeiten erforderlich, die auf ein möglichst tiefes Verständnis der Gesprächspartner zielen“.⁷ Hier lässt sich der Erfolg „interkultureller Kommunikation“ sogar messen, nach Cent und Euro.

Selbstverständlich werden Philosophinnen und Philosophen den Zweck interkultureller Kommunikation anders zu bestimmen haben als Wirtschaftsmanager. „Erfolg“ nach Maßstäben der großen Wirtschaftsunternehmen und Banken wäre das Ende kritischer Reflexion, also das Ende des Philosophierens. Oder, wie Brecht es in einer Keuner-Geschichte sagt: *„Wenn ich mit den Dingen einig bin, sagte Herr Keuner, verstehe ich die Dinge nicht, sondern die Dinge verstehen mich.“*

Dennoch sollte nicht ausgeschlossen werden, dass über dieses neu erwachte Interesse der kapitalistischen Wirtschaft an Interkulturalität auch die allgemeine Beschäftigung mit interkultureller Kommunikation und Philosophie einen Schub erhält.

Das kann aber, wie gesagt, nicht Ausgangspunkt für interkulturelles Philosophieren sein. Hier werden auch diese Entwicklungen Gegenstand kritischer Reflexion sein müssen.

Kommunikation hat in den Begründungen interkulturellen Philosophierens von zum Beispiel Dina Picotti, Jean C. K. Akenda oder Raúl Fornet-Betancourt einen herausragenden Platz, ordnet sich aber selbstverständlich nicht politischen oder didaktischen Zielen unter.

Akenda setzt sich für die Begründung eines kommunikativen Universalismus ein. Die individuellen und kollektiv-kulturellen Unterschiede sollen dabei nicht überwunden werden. Als Alternative zur wirtschaftlich-monetären und wissenschaftlich-logischen Globalisierung fordert er eine kulturelle Globalisierung. Wichtig sei, rational begründete Verabredungen für die friedliche Kooperation von Identitätskulturen zu treffen. Seine Auffassung der rationalen Universalisierung als einer offenen Kommunikationsmöglichkeit erlaube die Überwindung der im verinnerlichten Kolonialismus begründeten Dominanz der Kulturen über andere Identitätskulturen. Möglich wäre nach Akenda eine neue Interpretation der globalen Gerech-

⁷ Manfred Kiesel/Roland Ulsamer. Interkulturelle Kompetenz für Wirtschaftsstudierende. Fakten, Charakteristika, Wege zum Erwerb. Berlin 2000. S. 5.

tigkeit, der Anerkennung des Anderen, der Souveränität und der Solidarität ohne Paternalismus weltweit.⁸

Auch Dina V. Picotti lehnt es wie Akenda ab, einen Philosophiebegriff aus klassifikatorischen Verallgemeinerungen zu gewinnen. Philosophie ist eben nicht losgelöst von der wirklichen Welt und konkreten Kontexten zu bestimmen. Daraus ergeben sich Unterschiede, weshalb, will man dennoch zu einem allgemeinen Begriff von Philosophie kommen, eine neue Form des interkulturellen Dialogs zu begründen sei. Aus lateinamerikanischer Sicht ist erste Voraussetzung für einen gleichberechtigten Dialog, dass es den Philosophinnen und Philosophen gelingt, die „mentale Kolonialisierung“ abzuschaffen, die u.a. dazu geführt hat, dass abstrakte Begriffe grundsätzlich als fremde Errungenschaft angesehen werden. Das führt aber dazu, dass Philosophie gar nicht in einer Beziehung zu den Problemen des heutigen Lateinamerika denkbar ist. Die Notwendigkeit des kontextuellen Dialogs sieht Picotti vor allem damit begründet, dass nur so die endgültige Kolonialisierung (Rekolonialisierung) Lateinamerikas verhindert werden könne. In diesem Sinne steht interkulturelle Philosophie in der Verantwortung einen Beitrag zu leisten, damit die entstehende „planetarischen Zivilisation“ des dritten Jahrtausends Lateinamerika als gleichberechtigten Bestandteil sieht und nicht durch Globalisierung rekolonialisiert wird.⁹

Es ist ein Verdienst, insbesondere von Raúl Fornet-Betancourt, dass mit den Kongressen und den Publikationen, der internationalen Philosophiezeitschrift „Concordia“ und der Schriftenreihe „Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität“ nicht nur ein Dialog unterschiedlicher Identitäten – Diskursethik und Befreiungsethik zum Beispiel – möglich wurde, sondern wahrscheinlich sogar der Gebrauchswert außerhalb Europas entstandener Theorie für die Probleme Europas selbst und im Verhältnis zur „übrigen Welt“ zunehmend erkannt wurde.¹⁰ Interkultureller

⁸ Vgl.: Jean C. Kapumba Akenda. Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation. Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 21). Frankfurt am Main 2004.

⁹ Vgl.: Dina V. Picotti. Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América Latina. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.). Kulturen der Philosophie. Aachen 1996. S. 151ff.

¹⁰ Vgl. dazu: „Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie“ (Aachen) und die Schriftenreihe „Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität“ im IKO-Verlag Frankfurt am Main.

Dialog in diesem Sinne ist dabei, sich als Institution im internationalen Philosophiegeschäft zu etablieren.

c) *Möglicher Beitrag zu einer wirklichen Emanzipationsbewegung*

Die Autonomie des Denkens gehört zum Selbstverständnis einer jeden Philosophie. Die Meinungen gehen allerdings bei der Frage auseinander, ob diese Autonomie als so hohes Gut zu werten ist, dass das Risiko, eine Philosophie mit politischen Zielstellungen zu praktizieren, besser nicht eingegangen werden sollte. Auch während der Debatten auf den Kongressen gab es dazu unterschiedliche Auffassungen.

Wir können aber nicht so tun, als hätten wir es bei diesem seit zehn Jahren sich entwickelnden Projekt lediglich mit in praktischer Philosophie erfahrenen Philosophinnen und Philosophen zu tun. Wir haben es, in der Terminologie Kants, mit *praktischen Philosophen* zu tun.

Das entsprechende Programm heißt Befreiungsphilosophie und ist mit interkultureller Philosophie eng verbunden. Offen für subjektive Entscheidungen sollte bleiben, ob interkulturelle Philosophie nur im Bunde mit Befreiungsphilosophie möglich ist.

Selbstverständlich folgt interkulturelle Philosophie einer Methode und einer Logik, die sie als Philosophie ausweist. Interkulturelle Philosophie der Befreiung aber stellt nicht in einem Danach, in einem zweiten oder dritten Zyklus etwa, die Beziehung zum politischen und sozialen Kontext her, sondern bewegt sich selbst in diesem Kontext. Sie wird, wie Raúl Fornet-Betancourt es sagt, bewusst eine diskursive Konfrontation mit allen Faktoren, die den Horizont des Lebens und des Denkens in der jeweiligen historischen Zeit bilden, auf sich nehmen.¹¹

Für Dina V. Picotti ist interkulturelle Philosophie eingreifendes Denken. Sie weiß sehr genau Programm und Realität zu unterscheiden. Sie setzt sich für eine neue Philosophie der Praxis bzw., wie sie lieber sagt, ein neues Denken der Praxis ein. Ihr Anspruch ist eine Philosophie, die selbst Gemeinschaft stiftet und gestaltet.¹² Frantz Fanon schrieb bereits 1961: „La

¹¹ Vgl.: Raul Fornet-Betancourt. Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität – Band 1). Frankfurt am Main 1997. S. 127.

¹² Vgl. dazu: Raúl Fornet-Betancourt. Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie. Nordhausen 2005. S. 78ff.

‘chose’ colonisé devient homme dans le processus même par lequel elle se libère”¹³.

Wenn interkulturelle Philosophie gleichzeitig Philosophie der Befreiung sein will, dann wird sie zwar a) allgemeine philosophische Kriterien, die ich hier mit dem Stichwort *Arbeit am Begriff* angedeutet habe, beachten müssen, sie wird aber vor allem b) besonders jene der *Kommunizierbarkeit*, der Machbarkeit und der Selbstkorrektur aufnehmen müssen. Und schließlich wird sie c) Befreiung und soziale Bewegung als intellektuelles Ereignis begreifen müssen, was bedeutet, dass Befreiung ein Prozess ohne Ende bleibt.

Als Ersatz für Politik taugt Philosophie sicher nicht, als Lieferant für Theorien, die nur noch zu verwirklichen seien, sicher auch nicht. Wenn interkulturelle Philosophie allerdings sich der ureigensten Bestimmung einer jeden Philosophie besinnt und als „die Lehre vom richtigen Leben“¹⁴ eben nicht bei klug formulierten Problematisierungen und Appellen stehen bleibt, sondern scheinbar getrennt Funktionierendes und getrennt Gedachtes zusammenführt, dann kann sie zu Einsichten beitragen und emanzipatorisches Handeln befördern.

Ohne Veränderung der Philosophie wird dieser Prozess nicht beginnen können. Ohne Öffentlichkeit als Opposition zur „Privatisierung“ der Politik werden Philosophie und eine in diesem Kontext bündnisfähige Politik die selbst gestellten Aufgaben nicht lösen können. Dazu aber wird interkulturelle Philosophie als Institution in dem Sinne gebraucht, dass ihre Prinzipien, Anforderungen und Zielvorstellungen mit relativer Stabilität den gesamten Philosophiebetrieb nachhaltig beeinflussen. Denn Philosophie und Philosophieren heute wird ein spezifischer Beitrag zur bewussten Gestaltung der Globalisierung durch Befreiung von scheinbaren Sachzwängen abverlangt, die sich nur zu oft als selbst auferlegte Denkwänge erweisen.¹⁵

¹³ Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris 1987. S. 26.

¹⁴ Theodor W. Adorno. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Berlin/Frankfurt am Main 1951. S. 7.

¹⁵ Vgl.: Raúl Fornet-Betancourt. *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen*. Dokumentation einer Weltumfrage. Concordia (Monographien). Aachen 1999. S. 9.

SUMMARY

Intercultural Philosophy as an Institution?

History and task of the Congress for Intercultural Philosophy

In 1995, exactly ten years ago, the first International Congress for Intercultural Philosophy took place in Mexico. The task, in brief, is to accept differing traditions of thought as a starting point, but not only to document or teach the different philosophical traditions of the world, also not only to consistently introduce the comparative history of philosophy into the study of philosophy or merely to renew cultural philosophical approaches and incorporate forgotten and suppressed philosophical traditions in Africa, Asia, America, but also in Europe, into the canon of Western philosophy, but rather to re-determine philosophy through the exchange of cultural traditions in the context of present challenges. This Congress has become a respected institution within intercultural philosophy.

The question is, therefore, whether or not *intercultural philosophizing* has become the norm of general philosophizing, and whether this possible process is of practical political relevance.

On the emergence of intercultural philosophy as an institution

a) *Work on the concept*

I understand the concept of *intercultural philosophizing* in general terms as follows:

- From different perspectives, particular and originally foreign philosophical questions as well as whole philosophical traditions are examined critically and self-critically with a view to establishing whether they have been ascribed an appropriate place – too modest or too dominant – or whether they have been ignored in philosophical historiography.

- In terms of historical and systematic aspects, work will centre in particular on possible overlapping or different answers to the same questions.

- Finally, intercultural philosophizing also involves the systematic publication and dissemination of results and their use as a starting point for new questions concerning historical and systematic research.

– Apart from dealing with problems and the art of putting the right questions, it is naturally also a matter of enabling philosophy to reflect more strongly on its synthetic possibilities and to learn to bring together different thought processes in an intercultural context.

– The systematic and historical aspects mentioned are not an end in themselves. What is involved is the specific contribution of philosophy to the conscious shaping of globalization through liberation from apparent necessities.

– Professional efforts of this kind I sum up under the term *intercultural philosophy*.

b) *Communicability*

Philosophers will of course define the purpose of intercultural communication differently than business managers. „Success“ according to the standards of banks and large corporate enterprises would be the end of critical reflection, that is the end of philosophizing.

In the explanations of intercultural philosophizing, for instance by Dina Picotti, Jean C. K. Akenda or Raúl Fonet-Betancourt, communication has a dominant place, but is naturally not subordinate to political or didactic goals. Thanks to you and other scholars, intercultural dialogue in this sense is establishing itself as an institution in international philosophy.

c) *Possible contribution to a real emancipation movement*

The autonomy of thought is part of the self-conception of every philosopher. The close connections between intercultural philosophy and liberation philosophy are part of the profile of the Congresses.

If intercultural philosophy will at the same time be a philosophy of liberation, it will have to observe a) general philosophical criteria (which I have here alluded to the term *Work on the concept*), but it will b) have, in particular, to adopt the criteria of *communicability*, of feasibility and self-correction. And finally, it will c) have to grasp liberation and social movement as an intellectual incident, which means that liberation remains an infinite process.

Gerd-Rüdiger Hoffmann
gerd-ruediger.hoffmann@t-online.de

Raúl Fornet-Betancourt

Einführung:

Ja zur Interkulturalität, aber mit den Karten auf den Tisch

Friedrich Nietzsche, ein Philosoph, der – wie ich zugeben muss – keinen guten Ruf bei den Kreisen der interkulturellen Philosophie hat, war der Meinung, dass „... uns Philosophen nicht frei (steht), zwischen Seele und Leib ... zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrier-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsere Gedanken aus unserem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben. Leben – das heißt für uns, alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln; auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.“¹

Aber was soll – so wird man sich vielleicht doch fragen – dieses Zitat am Anfang der Einführung in die Arbeit eines Kongresses für interkulturelle Philosophie, dessen Thema zudem „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ lautet? Denn: was hat eigentlich dieses Zitat mit dem Thema des Kongresses zu tun?

Es hat meines Erachtens sehr viel damit zu tun, und zwar um so mehr, als es dabei um die Haltung bzw. Disposition geht, aus der heraus wir die Denkfunktion der Philosophie verstehen und uns den sogenannten Problemen der Philosophie annähern.

Ich darf daran erinnern, dass gerade im Rahmen der Initiative, für die die Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie stehen², die

¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, Band V, Stuttgart 1965, S. 7-8.

² Dazu siehe meine „Einführungen“ zu den verschiedenen bisher gehaltenen Kongressen. Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt/M. 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt/M. 2001; *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of*

Frage der philosophischen Grundhaltung eine entscheidende ist, weil es sich um eine Initiative zur Förderung kontextuell engagierten Philosophierens handelt.

Die Themen der Kongresse dieser Initiative stellen daher kontextuelle Fragen dar, die die Teilnehmerinnen und Teilnehmern zu allererst insofern haltungsmäßig herausfordern, als es Fragen sind, die Lebensprozesse problematisieren, in denen sie direkt als Menschen involviert sind und vor denen sie eigentlich Position beziehen müssen.

Wir nehmen also an einem Kongress teil, dessen Thema uns mit Fragen konfrontiert, die konkrete Dimensionen der historischen Bedingungen reflektieren, unter denen wir heute leben, handeln und zusammenleben. Es geht also auch um Fragen, an denen wir die Möglichkeit und Grenzen, aber auch die emanzipatorische Qualität jener „Tagträume“, die laut Ernst Bloch uns immer schon als Latenz der Hoffnung auf ein besseres Leben begleiten³, kritisch überprüfen können. Kurz, es geht um Fragen, die ein Teil von uns sind, genauer, es sind Fragen, von denen wir ein Teil sind.

Wir sind doch Welt und Kultur, Geschichte und Zukunft, bevor wir sagen können, wer wir sind.

Am Thema dieses Kongresses sind wir also wortwörtlich *beteiligt*. Aber genau deshalb ist die im Zitat von Friedrich Nietzsche angesprochene Frage nach unserer eigenen Grundhaltung hier so wichtig.

Was mich persönlich betrifft, so darf ich hierzu sagen, dass für mich das Bewusstsein darüber, dass ich hier ebenso wenig zwischen Diskurs und Leben wie zwischen der Frage des Kongresses und meiner eigenen Lebenssituation trennen dürfte, große Schwierigkeiten bei der Vorbereitung dieser Einführung mit sich gebracht hat. Warum?

Weil vor dem Thema „Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“, das ich – wie ich noch erläutern werde – als die Frage nach der Praxis der Interkulturalität unter den Bedingungen einer dominanten Kultur verstehe, ich ehrlicherweise damit anfangen musste, mich zu fragen, ob und inwieweit ich selber in dem Räderwerk der dominanten Kultur gefangen bin und trotz aller Empörung in mir gegen ihre Dominanz doch ein Teil von ihr

Globalization. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy, Frankfurt/M. 2002; und *Interkulturalität, Gender und Bildung. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

³ Vgl. Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, erster Band, Frankfurt/M. 1959, S. 1 ff.

geworden bin und Funktionen erfülle, die von der dominanten Kultur bestimmt werden und auf ihre Festigung hin arbeiten.

Allerdings denke ich, dass diese Frage nicht nur mich betrifft. Wenn ich zum Beispiel an viele der regelmäßigen Referentinnen und Referenten dieser Kongresse für interkulturelle Philosophie denke, das heißt, wenn ich an ihren Status, an die wissenschaftliche Anerkennung, die sie genießen, an die Ämter, die sie innehaben, an die Privilegien, die sie haben oder an die Ansprüche, die sie stellen, usw., denke, so muss ich doch sagen, dass diese Frage ebenso uns als Gruppe betrifft. Deshalb erlaube ich mir, nun im Plural fortzufahren.

Die Frage, ob und inwieweit wir Teil der dominanten Kultur sind, ist natürlich eine sehr unbequeme Frage. Aber wir müssen uns dieser Frage stellen.

Wenn Interkulturalität, zumal wenn sie als Alternative zur dominanten Kultur verstanden wird – wie es hier der Fall ist –, nicht bloß Theorie und Rhetorik, sondern grundsätzlich eine Lebenshaltung und eine Lebensform bedeutet, dann ist doch entscheidend zu klären, wo jede und jeder von uns eigentlich steht, womit jedoch weit mehr als nur eine „politische“ Ortsbestimmung gemeint ist. Denn es geht um die Klärung dieser Frage: welcher Art sind die Beziehungen, die wir zur dominanten Kultur unterhalten und in welchem Maße lassen wir zu, dass ihre Strukturen und Institutionen unser Handeln und somit auch unsere *Biographien* bestimmen?

Von der Antwort auf diese Frage hängt zweifellos unsere persönliche Glaubwürdigkeit bzw. die Glaubwürdigkeit unserer alternativen Lebenspläne ab, genauso wie die Glaubwürdigkeit der Theorie, als deren Vertreterinnen und Vertreter wir uns verstehen, vor allem aber hängt davon die Zukunft der Interkulturalität als Leitfaden für eine historische Praxis ab, die einen neuen Menschentypus in einer anderen Welt Wirklichkeit werden lässt.

Wohl deshalb müssen wir uns selbst fragen, ob die interkulturelle Kritik an der dominanten Kultur nicht doch mit einer selbstkritischen Betrachtung der „Normalität“ unserer Alltagsverhältnisse anzusetzen hat. Keine Frage!, Interkulturalität als Projekt eines neuen Menschentypus und einer anderen möglichen Welt scheitert heute an der extremen Dominanz der weltherrschenden Kultur. Aber scheitert sie nicht auch an unserer eigenen Inkonsistenz?

In diesem Sinne müssen wir die Frage dieses Kongresses, die – wie ich schon sagte – hier als Frage nach der Praxis von Interkulturalität unter den

Bedingungen einer dominanten Kultur verstanden wird, zunächst einmal auch als eine Frage stellen lernen, die uns persönlich und beruflich angeht und uns konkret daraufhin befragt, ob wir durch Verinnerlichung und Reproduktion kultureller Dominanz Interkulturalität verhindern oder Leben und Beruf in einen Ort interkultureller Selbsttransformation verwandeln und so Subjekte interkultureller Praxis im Kontext einer dominanten Kultur werden. So weit also zur Frage der Haltung, die die Initiative der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie bei ihren Teilnehmerinnen und Teilnehmern fördern will. Ich darf nun zur Erläuterung des Programms dieses VI. Kongresses übergehen.

„Dominanz der Kulturen und Interkulturalität“ – so lautet das Thema, das den Schwerpunkt dieses Kongresses benennt. Und ich habe bereits darauf hingewiesen, wie ich diese Formulierung des Themas verstehe. Ich darf nun versuchen, mein Verständnis kurz zu erläutern.

Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Stadiums westlicher Weltherrschaft und der damit zusammengehenden Globalisierung läge es nah, den Titel „Dominanz der Kulturen“ als Bezeichnung für die Entwicklung, die die Kehrseite der westlichen Expansion darstellt, zu verstehen, nämlich für die selbstbehauptende Mobilisierung kultureller Identitäten, die kontextuelle Kulturen auf der ganzen Welt verhärtet und so auch dominant werden lassen. Diese durch Reaktion und Angst vor dem Verlust des Eigenen entstehende Dominanz regionaler Kulturen, so berechtigt und notwendig sie im Kontext der heutigen Globalisierung auch ist, stellt für das Anliegen der Interkulturalität eine ernst zu nehmende Herausforderung dar, da sie zur Fragmentierung der kulturellen Vielfalt führen kann.

Diese Dimension in der Fragestellung unseres Themas dürfen wir nicht vergessen. Das Problem, das uns hier in erster Linie zu beschäftigen hat, ist allerdings nicht diese reaktive potentielle Dominanz bedrängter Kulturen, sondern vielmehr die aktiv expandierende Dominanz der Kulturen des Westens. „Dominanz der Kulturen“ – wie ich bereits angedeutet habe – lese ich in der Tradition und im Geist der Initiative der Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie als Dominanz jener Kulturen, die die gegenwärtig global agierende Machtkonzentration der westlichen Länder als notwendige Facetten einer grenzenlos auf die Welt zugreifenden Herrschaftskultur hervorbringt. „Dominanz der Kulturen“ steht hier also vor allem für die komplexe kulturelle Mehrdimensionalität, die der Entwicklung der heute in der Welt herrschenden Kultur eigen ist.

Es ist, anders gesagt, die Dominanz der Kulturen einer dominanten Kultur, die um der globalen Herrschaft willen selbst vielfältig und vieldimensional werden muss. Wohl deshalb wäre es ein fatales Missverständnis, diese Vielfalt und Mehrdimensionalität pluralistisch deuten zu wollen. Sie stehen in diesem Zusammenhang eindeutig im Dienst der Machtsteigerung. Dominanz, auch unter den Formen verschiedener Kulturen, bleibt doch Bemächtigung und Fremdbestimmung.

Die Phänomenologie der dominanten Kulturen, mit der wir uns zunächst dem Thema des Kongresses annähern wollen, soll gerade diesen Aspekt der Fragestellung verdeutlichen helfen. Die phänomenologische Analyse zentraler Momente der Bemächtigung von Welt und Wissen in der Entwicklung der dominanten Kultur wie zum Beispiel Macht, Patriarchat, Geld oder Information soll also die komplexe Kohärenz der kulturellen Dominanz der Herrschaftskultur der Gegenwart exemplarisch vor Augen führen.

Dieser phänomenologische Zugang soll uns aber auch zeigen, dass Dominanz der Kulturen heute kein abstraktes System ist, das wir sozusagen vom Außen her beurteilen können, sondern dass damit konkrete Weltstrukturen und Verhaltensregeln gemeint sind. Es sind also beispielsweise nicht nur die berühmten Sachzwänge der ökonomischen und politischen Makrosysteme. Es sind ebenso die Sprachkultur des Alltags mit ihren effektiven, weltneutralisierenden Sprachregelungen, die Wissenschaftskultur mit der Arroganz ihrer Institutionen und ihren selektiven Förderprogrammen, die Umgangskultur mit ihren Vorschriften der „Höflichkeit“ und der „Rücksicht“ oder die sogenannte Unterhaltungskultur mit ihrer Banalisierung fremder Welten und Vortäuschung einer weltweiten Gleichzeitigkeit.

Wir müssen aber über die Analyse der Variationen der Herrschaftskultur hinausgehen. Interkulturalität, darauf ist ebenfalls bereits hingewiesen worden, steht hier für eine Handlungsalternative. Zu fragen ist also auch nach der Möglichkeit und nach dem Sinn der Praxis von Interkulturalität im größeren Kontext der dominanten kulturellen Herrschaftsstruktur unserer Zeit.

Das ist unsere zweite Aufgabe auf diesem Kongress. Perspektiven aus Nord- und Südamerika sowie aus Afrika und Asien sollen uns dabei helfen, die Möglichkeit der Praxis von Interkulturalität als weltgestaltende Kraft heute noch genauer zu fassen und effektiver in unserer Gegenwart zu vermitteln.

Als weitere Konkretisierung der Beschäftigung mit der Frage nach der Praxis von Interkulturalität unter den Bedingungen der dominanten Kultur können wir den dritten Aspekt im Schwerpunktthema dieses Kongresses betrachten.

Es geht um Theorie und Praxis der Interkulturalität in Europa und von Europa aus. Genauer gesagt, handelt es sich um die Interkulturalität als Horizont für Denken und Handeln in einem Europa, das im Begriffe ist, sich als wirtschaftliche und politische Großmacht neu zu strukturieren und dabei folgerichtig sowohl sein Verhältnis zum „Rest“ der Welt als auch sein Selbstverständnis sowie seine Beziehungen zu den eigenen Regionen verändert.

Es entsteht ein dominantes Europa mit handfesten ökonomischen Interessen und politischen Ambitionen, dessen Entwicklung eine neue Konstellation von Raum und Zeit, von Arbeit- und Lebensbedingungen, von Bildungsmöglichkeiten und menschlichen Anforderungen überhaupt mit sich bringt, die ihrerseits deshalb eine Kulturrevolution bedeutet, weil dadurch die Grundlagen verschoben werden, von denen aus Europa bis noch vor kurzem die Frage nach seiner Identität gestellt und mögliche Antworten auf die Identitätsfrage gesucht hat.

Das im Entstehen dominante Europa sucht und braucht einen tiefgreifenden, vielschichtigen Traditionsbruch, weil viele der Traditionen, und zwar vor allem jene, die als Grundreferenzen für die Herausbildung des normativen universalistischen Horizonts seiner Entwicklung fungiert haben, heute doch im Kontext des Kampfes um die Hegemonie in der Welt als humanistische nostalgische Hindernisse gelten.

Viele Entwicklungen in Gesellschaft und Politik, die wir heute in Europa erleben – denken wir zum Beispiel an den übermächtigen Einfluss der monopolisierten Wirtschaft, an die damit verbundene exklusive Orientierung am Markt und systematische Untergrabung des Prinzips des Gemeinwohls als Grundreferenz sozialer Entwicklung oder an die zunehmende Privatisierung von Forschung und Bildung oder aber auch an die Tendenz zur Kriminalisierung systemkritischer Alternativen –, sprechen dafür, dass Europa auf eine wirtschaftliche, technologische und politische Machtkonzentration hin steuert, dessen kulturelle Folgen wir heute kaum zu überblicken vermögen. Abzusehen ist allerdings, dass diese Entwicklungen nur die Dominanz des entstehenden dominanten Europas stärken und verbreiten werden.

Zudem sehen wir, wie ich bereits sagte, dass die heute wirtschaftlich und politisch forcierte Gestaltung des europäischen „Projekts“ in der Tat eine grundlegende Veränderung Europas zu seinen eigenen regionalen Geschichten und zur Geschichte anderer Völker bedeutet.

Im Kontext dieser Entwicklungen in der Europäischen Union stellt sich natürlich die Frage nach der Zukunft der Regionen und Provinzen, deren Sprachen, Kulturen und Traditionen, aber auch ihre natürliche Ressourcen „uninteressant“ für die programmierte Zukunft sind.

Wie viel Vielfalt wird das dominante Europa brauchen und fördern? Und es dürfte klar sein, dass meine Frage, wenn ich hier nach der Zukunft der Vielfalt in Europa frage, weder der im Rahmen eines liberalen multikulturellen Vertrags tolerierten Vielfalt und noch weniger jener Vielfalt gilt, die unter der Überwachung einer dominanten Mehrheitskultur als folkloristische Attraktion für Touristen oder als „Brauchtumsreservat“ für besondere festliche Anlässe am Leben erhalten wird. Ich frage vielmehr nach einer weltkonstitutiven und weltwirksamen Vielfalt, nach einer Vielfalt also, die die Welt räumlich und zeitlich pluralistisch wachsen lässt, damit sie Heimat vieler Welten wird.

Weil es also um diese weltverändernde Vielfalt geht, fragen wir auf diesem Kongress nach der Zukunft der Provinzen in Europa. Und dies wollen wir zugleich kontextuell und interkulturell tun.

Kontextuell, weil wir diese Frage bewusst von einer bestimmten Region aus, nämlich der Lausitz, stellen wollen. Von der Konzeption des Kongresses her gehört somit der im Programm als ersten Schwerpunkt genannte „Kontext der Konferenz“ in den Zusammenhang dieser Frage, und zwar thematisch. Ich darf deshalb an dieser Stelle ausdrücklich betonen, dass der Schwerpunkt „Kontext der Konferenz“ inhaltlicher Bestandteil des Kongresses ist. Er steht also nicht für ein begleitendes Rahmenprogramm, sondern für die Kontextualisierung der Frage nach der Zukunft der Provinzen in Europa und so auch der Themenstellung unserer Konferenz überhaupt. Denn es sind die konkreten Probleme der Provinzen, welche die Topographie sichtbar machen, auf deren Grundlage erst eine kritisch Phänomenologie der Dominanz der dominanten Kultur möglich wird.

Interkulturell soll diese Frage zugleich deswegen gestellt werden, weil Interkulturalität, für deren Praxis – nebenbei bemerkt – Kontextualität Bedingung der Möglichkeit ist, zwar im entschiedenen Widerspruch zur Globalität steht, die die Dominanz der heute dominanten Kultur hervorbringt, aber keine Einwände gegen Kommunikation und Universalität hat.

Im Gegenteil, Interkulturalität ist ein anderer Name für Universalität. In diesem Sinne wird mit der Frage nach der Zukunft der Provinzen in Europa kein Programm zur Fragmentierung bzw. Abschottung verbunden. Mit dieser Frage wird vielmehr nach den kontextuellen Bedingungen gefragt, die notwendig erscheinen, um die Gestaltung eines anderen Europas in Angriff zu nehmen, in dem die Regionen gleichberechtigt und ohne Umwege über staatliche bzw. zwischenstaatliche bürokratische Strukturen kontextgerechte Entwicklungspläne miteinander absprechen und so die Basis für Prozesse gegenseitiger, ausgleichender Transformation schaffen.

Provinzen im Gespräch ist also die Perspektive für ein Europa, das aus dem Dialog mit der eigenen Vielfalt ein neues Gleichgewicht erlangen kann und sollte. Das wäre zugleich der Weg für ein Europa, das außenpolitisch den Kolonialismus endgültig hinter sich lässt und zum mittragenden Faktor einer universalen Kultur des solidarischen Zusammenlebens in der Welt wird.

Die Perspektive auf ein interkulturell wachsendes Europa setzt allerdings die selbstkritische Revision des alten Gespenstes des Eurozentrismus voraus. Als Ideologie der Herrschaftsansprüche eines selektiven Europas erlebt heute der Eurozentrismus – so will es mir scheinen – insofern eine Art Redimensionierung, als er zunehmend binneneuropäisch geltend gemacht wird, um eben die Rechte der eigenen Provinzen zu unterdrücken. Deshalb soll die Frage nach der Zukunft der Provinzen in Europa mit der Diskussion des Eurozentrismus im heutigen Kontext eingeleitet werden. Soweit meine Überlegungen zur Erläuterung des Programms dieses VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie.

Erlauben sie mir jedoch noch eine abschließende Bemerkung zur Bedeutung eines kontextuellen, interkulturellen Ansatzes in einer Welt, deren dominante Kräfte auf Globalisierung setzen.

Angesichts der gegenwärtigen dominanten Globalisierung kommt meines Erachtens der interkulturellen Philosophie insbesondere die Aufgabe zu, auf die Dominanz der dominanten Kultur, die die Welt kontextuell verstummen lässt, mit der Förderung von „ortskundigen“ Gesprächen zu antworten; mit Gesprächen also, die von den vielen Orten dieser pluralen Welt Kunde geben und uns somit über die Pluralität der Welt kundig machen. Interkulturelle Philosophie ist die Kunde von den vielen Zugängen zur Welt und zum Menschen. Sie ist, kurz gesagt, „Zugangskunde“, die auch verschüttete Weltzugänge wieder freilegt. Aber genau deshalb braucht sie das kontextuelle Gespräch mit den Provinzen der Menschheit. Provinz ist

doch kein Hinterland. Sie ist auch kein Ornament, kein Ausflugsgebiet für die Menschen der sogenannten „Hauptstädte“. Provinz ist *Gegend*, die Begegnung und Entgegnung nach menschlichem Maß ermöglicht. Aus diesem Grund sind wir heute hier in der Lausitz.

In diesem Sinne wünsche ich uns gute „provinzielle“ Gespräche.

Raúl Fornet-Betancourt
raul.fornet@mwi-aachen.org

I

Zur Phänomenologie der dominanten Kulturen

On the Phenomenology of Dominant Cultures

Fenomenología de las culturas dominantes

Phénoménologie des cultures hégémoniales

Michael Brie

Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei

„Das es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe.“
Walter Benjamin

1. Die Katastrophe in der Normalität – das Asylbewerberleistungsgesetz von 1993

Zum 3. Oktober 1990 trat die DDR der Bundesrepublik Deutschland bei. Nach der Niederlage und bedingungslosen Kapitulation vom 8. Mai 1945, die das Grauen des deutschen Nationalsozialismus beendete, wurde nun die Teilung Deutschlands überwunden. Durch die vier Siegermächte des Zweiten Weltkrieges wurde die Bundesrepublik in die volle Souveränität entlassen. Sie wurde im Sinne des Völkerrechts wieder zu einem „normalen“ Staat. Damit aber liegt die Verantwortung für diese „Normalität“ wieder ganz bei den Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern Deutschlands.

Worin aber bestand die „Unnormalität“ der Bundesrepublik Deutschland vor 1990? Sie bestand u. a. auch darin, dass bei der Verabschiedung des Grundgesetzes mit Artikel 16 GG „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“ aus der Verantwortung Deutschlands für die staatlich organisierte Vernichtung vieler Millionen Menschen, als Dank an die Völkergemeinschaft, die immerhin 800 Tsd. verfolgte deutsche Staatsbürger aufnahm, in Anerkennung der besonderen Verpflichtung, Menschen vor Diktatur, Diskriminierung, Folter, Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung zu schützen, international Neuland betreten wurde: „Man kann ohne Übertreibung, erst recht ohne nationale Überheblichkeit sagen, die Bundesrepublik habe damals mit diesem Artikel über alle geltenden Menschenrechtskonventionen hinaus einen neuen Standard gesetzt, indem sie einzelne Menschen, ohne kategoriale Unterschiede zu machen, nicht nur als Flüchtlinge aufnimmt und schützt, sondern ihre Aufnahme zu einem Recht ausgestaltet,

das mit allen Rechtsweggarantien, die ein heutiger Rechtsstaat seinen Bürgern gewährt, versehen ist.“¹

Im Mai 1993, zweieinhalb Jahre nach der Entlassung der Bundesrepublik in die Normalität, wurde das Grundgesetz der Bundesrepublik von 1949 durch eine deutliche Einschränkung des Asylrechts verändert. Vor allem wurde das „individualrechtliche Konzept der Asylgewährung“² durch den neuen Art. 16a GG zurückgenommen und die menschenrechtliche Verankerung des Rechts auf Asyl weitgehend aufgehoben. Mit seinem Beschluss vom 14. Mai 1996 billigte das Bundesverfassungsgericht diese Grundgesetzänderung. Aus Rechtssubjekten wurden Flüchtlinge mehr und mehr bloße Objekte staatlichen Handelns. Der Zurückdrängung einer sog. „Flut“ von Asylbewerbern wurde Vorrang vor dem Schutz der Würde von Menschen und der Durchsetzung von Menschenrechten gegeben. Unter dem Verweis auf die „europäische Harmonisierung“ wurde eine historische Errungenschaft des Grundgesetzes geopfert. Wie Wolfgang Schäuble, zu diesem Zeitpunkt Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, in der Begründung dieser Grundgesetzänderung bemerkte, sollte „auch in der Asylpolitik am deutschen Wesen die Welt nicht genesen“³. Mit Verweis auf die besonderen Verbrechen wird nun der Anspruch auf eine besondere Verantwortung und Vorbildlichkeit nicht mehr begründet, sondern aufgegeben! Um den Rechtsanspruch auf Asyl endgültig ad acta legen zu können, machte der jetzige Bundesinnenminister, Otto Schily, sogar den Vorschlag, Auffanglager im nördlichen Afrika einzurichten, außerhalb des Hoheitsgebiets der Bundesrepublik also.⁴

Unmittelbar nach der Änderung des Grundgesetzes wurde das Asylbewerberleistungsgesetz verabschiedet, das erstmals in der Nachkriegsgeschichte wieder durch Gesetzeskraft eine Gruppe von in Deutschland le-

¹ Herbert Leuninger: Das Grundrecht auf Asyl. Zur Geschichte seines Aus- und Abbaus. <http://www.proasyl.de/weed.htm> (Hervorheb. von mir – M. B.).

² Ebenda.

³ Zitiert in: Ebenda.

⁴ Dem Guantanamo-Lager der USA gegen die Terrorismusbekämpfung würde auf diese Weise ein System von Lagern zur „Asylbekämpfung“ zur Seite gestellt. Es handelt sich immer um den Versuch, „exterritoriale Gebiete“ zu schaffen, in denen die errichteten zivilisatorischen Standards nicht in vollem Maße – oder in keiner Weise – eingehalten werden. Zugleich werden in sog. Offshore-Zentren die Kapitaleigentümer aus der Verantwortung entlassen, Steuern zu zahlen und Einblicke in ihre Vermögensverhältnisse zu gewähren. Es gibt diskriminierende und privilegierende Formen von Exterritorialität.

benden Menschen schuf, die bezogen auf die Existenzminima nicht mit deutschen Staatsbürgern gleichgestellt sind. Noch bis 1980 hatte uneingeschränkt die Gleichheit bezogen auf die sozialen Standards, Gesundheitsfürsorge und andere soziale Grundrechte gegolten. Für alle in Deutschland lebenden Personen galt bei Bedürftigkeit bis 1993 ein und dasselbe Bundessozialhilfegesetz. Kam es schon vor 1989 zu ersten Einschnitten, so verdichteten sich diese nach der Vereinigung zu einem System, der immer weiteren Entrechtung, Reduktion der Leistungen für Asylbewerber auf achtzig bzw. siebenzig Prozent der Ansprüche von Staatsbürgern, Übergang zu Gutscheinen oder auch zu bloßen Sachleistungen, Einschränkung der Bewegungsfreiheit usw. usf.⁵ Seit 1977 hat es mehr als dreißig Veränderungen von Gesetzen und Verordnungen gegeben, die jedes Mal zu einer Verschlechterung der Stellung der Asylbewerber führten.

Das menschenrechtliche und demokratische Problem dieser Veränderungen liegt nicht nur darin, dass sie Personen gesetzlich diskriminiert und ihnen nur geringere soziale und kulturelle Rechte zubilligt als Staatsbürgern, sondern vielleicht noch mehr darin, dass durch diese Gesetze eine privilegierte „Mehrheitsgesellschaft“ geschaffen wurde, die höhere und andere soziale Rechte genießt als Asylbewerberinnen und -bewerber, und dass diese Mehrheitsgesellschaft dies billigend akzeptiert hat. Die schon 1933 eingeführte nationalsozialistische Unterscheidung in „Volksgenossen“ und „Gemeinschaftsfremde“ wird mit anderen Termini erneut getroffen. Genau dies aber, so der Anspruch der Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen nach 1945 und des Grundgesetzes der Bundesrepublik, sollte nach dem Zweiten Weltkrieg für immer unmöglich gemacht werden.

⁵ Im Asylbewerberleistungsgesetz heißt es unter § 3, Abs. 1: „Der notwendige Bedarf an Ernährung, Unterkunft, Heizung, Kleidung, Gesundheits- und Körperpflege und Gebrauchs- und Verbrauchsgütern des Haushalts wird durch Sachleistungen gedeckt. Kann Kleidung nicht geleistet werden, so kann sie in Form von Wertgutscheinen oder anderen vergleichbaren unbaren Abrechnungen gewährt werden. Gebrauchsgüter des Haushalts können leihweise zur Verfügung gestellt werden. Zusätzlich erhalten Leistungsberechtigte

1. bis zur Vollendung des 14. Lebensjahres 40 Deutsche Mark,

2. von Beginn des 15. Lebensjahres an 80 Deutsche Mark

monatlich als Geldbetrag zur Deckung persönlicher Bedürfnisse des täglichen Lebens. Der Geldbetrag für in Abschiebungs- oder Untersuchungshaft genommene Leistungsberechtigte beträgt 70 vom Hundert des Geldbetrages nach Satz 4.“ (<http://bundesrecht.juris.de/bundesrecht/asyblbg/>).

Das Christus-Wort – „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr für mich getan“⁶ – ist deshalb so zentral, weil es mit der Gottesgleichheit auch des „Letzten“ die Gleichheit aller Menschen begründete. Auch der Koran kennt diesen Zusammenhang: „Wenn jemand einen Menschen tötet, ohne dass dieser einen Mord oder eine Gewalttat im Lande begangen hat, sei es so, als hätte er die ganze Menschheit getötet. Und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, sei es so, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten.“⁷ Die erste Menschenrechtserklärung, die „Bill of Rights“ des „guten Volkes von Virginia“ vom 12. Juni 1776, begann mit den Worten: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte ...“⁸. Die Menschenwürde wird nicht erst dann angetastet, wenn dies die Mehrheit einer Bevölkerung betrifft, sondern diese Verletzung der Menschenwürde beginnt mit der Ausgrenzung von einzelnen Gruppen, für die Menschenrechte nur noch eingeschränkt gelten sollen, und diese Verletzung hat die Eigenschaft, sich wie ein Virus in der ganzen Gesellschaft auszubreiten.

Schon im Jahre 2001 wurde bezogen auf das Asylbewerberleistungsgesetz formuliert: „Das Gesetz hat Modellcharakter: Es führt vor, wie leicht Menschen durch die Anknüpfung an einer einzigen Eigenschaft, in diesem Fall Flüchtlinge zu sein, aus unserem Sozialsystem herausdefiniert und ausgegrenzt werden können. So dient das Gesetz nicht nur der Abschreckung von Flüchtlingen mit sozial-politischen Mitteln. Es schwebt zugleich als Damoklesschwert über den Köpfen einheimischer armer, behinderter, arbeitsloser und obdachloser Menschen, die längst erfahren haben, dass sie ausgegrenzt werden. Vielleicht kommen bald die alte Gruppenfürsorge oder neue Sondergesetze für bestimmte Gruppen. Im Rückblick hat sich das Sondergesetz als gezielt eingesetztes ‚Begleitgesetz‘ für den Abbau des Sozialstaates erwiesen.“⁹ Mit der Regelung von Hartz IV aus dem Jahre 2004 wurde der Übergang zur Zwangsarbeit von Asylbewerbern auf Empfänger des Arbeitslosengelds II ausgedehnt. Gleichzeitig gibt es erste – noch irrwitzig erscheinende – Überlegungen, Arbeitslose mit Strafgefangenen, die

⁶ Matthäus 25.40.

⁷ Koran, Sure 5, Vers 32.

⁸ Virginia, Bill of Rights, Art. 1. Abgedruckt in: Hermann Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie. Berlin: Akademie-Verlag 1982, S. 219 (Hervorheb. von mir – M. B.).

⁹ <http://www.proasyl.de/folien/wuerde/wuerdetx.htm>.

auf Bewährung entlassen sind, und Drogenabhängigen gleichzustellen – durch elektronische Fußfesseln sollen sie kontrolliert werden können, so der hessische CDU-Justizminister Christean Wagner in einer Pressemitteilung vom März 2005.¹⁰

Zur Geschichte der Asylgesetzgebung gehört aber auch die ganze Kette von Widerstand und Versuchen, die Praxis menschenwürdiger zu gestalten. Mit Bezug auf Artikel 1 des Grundgesetzes forderte ein JUSO-Bezirksvorstand im Jahre 1999 die Beendigung der Gutscheinpraxis¹¹, im Februar 2002 fasste die Cottbusser Stadtverordnetenversammlung mit nur zwei Gegenstimmen einen entsprechenden parteiübergreifenden Beschluss¹², im Hagener Asylbewerberheim kam es im August 2000 zum Hungerstreik eines Iraners¹³, schon im Mai des gleichen Jahres war es in Konstanz und Singen zum Boykott der Sachleistungen und Hungerstreik gekommen¹⁴. Im Bundestag war die PDS die parlamentarische Sprecherin dieses Widerstands. Viele andere Initiativen wären zu nennen.¹⁵

Es gehört zu den beunruhigendsten Eigenschaften der sozialen Psyche der Menschen, auch dann noch Normalität zu leben, wenn Barbarei offen in ihr Dasein einbricht. Nach kurzen Wellen der Störung suchen sich die Betroffenen einzurichten – um ihres psychischen wie physischen Überlebens willen. Selbst der mörderischste Bürgerkrieg verfügt über eine eigene Ökonomie. Noch Auschwitz hatte seinen Alltag.¹⁶ Am schrecklichsten aber ist die wechselseitige Bedingtheit von dieser Zivilisation und Barbarei, von erdölsaufendem Frieden und Krieg im Nahen Osten, von Standortwettbewerb und neuer Zwangsarbeit und Sklaverei, von härtestem Leistungswettbewerb und Industrie-Gefängnis-Komplex, von Konsumrausch und Angstregime am Arbeitsplatz und in den Familien, von exponentieller Zunahme

¹⁰ „Die elektronische Fußfessel bietet damit auch Langzeitarbeitslosen und therapierten Suchtkranken die Chance, zu einem geregelten Tagesablauf zurückzukehren und in ein Arbeitsverhältnis vermittelt zu werden. Viele Probanden haben es verlernt, nach der Uhr zu leben, und gefährden damit gerade auch ihren Arbeitsplatz und ihre Ausbildungsstelle.“

<http://www.sueddeutsche.de/app/service/forum/showflat.php?Board=hartz4&Number=39049>.

¹¹ <http://home.t-online.de/home/torsten.christoph/gscheine.htm>.

¹² <http://www.zelle79.info/bsg/pm/pm20020627.html>.

¹³ http://www.neue-oz.de/_archiv/noz_print/rund_um_osnabrueck/2000/08/hungerstreik.html.

¹⁴ <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/linksrhein/archiv/c/c000523a.htm>.

¹⁵ Vgl. dazu die informative Website: www.proasyl.de.

¹⁶ Primo Levi: Ist das ein Mensch? München: DTV 1992.

des Reichtums weniger und allgemeiner Verarmung der öffentlichen Hand sowie der Schaffung neuer Unterschichten, einer Autofahrt „ins Grüne“ und der Zerstörung des Großen Korallenriffs vor Australien. Angesichts dieser Zusammenhänge scheinen Menschen anthropologisch wie kulturell „antiquiert“ und „apokalypseblind“ (Günther Anders¹⁷) zu sein.

Wo aber begann der Weg nach Auschwitz? Die Maxime „Du sollst nicht töten!“ ist die Grundlage jeder Zivilisation. Wodurch konnte diese Grundlage so völlig zerstört werden? Spätestens seit Auschwitz wissen wir, dass dem organisierten Massenmord schon dort das Tor geöffnet wird, wo die Würde von Menschen durch staatliches Handeln oder staatlich geduldetes Handeln von wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen Organisationen verletzt wird bzw. der Staat nicht schützend eingreift. Der erste Schritt war und ist es, rechtlich oder auf andere Weise gesellschaftlich diskriminierte Gruppen zu schaffen. Am 7. April 1933 hatte die deutsche Reichsregierung das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ erlassen, auf dessen Basis es möglich wurde, dass „Beamte nach Maßgabe der folgenden Bestimmungen aus dem Amt entlassen werden, auch wenn die nach dem geltenden Recht hierfür erforderlichen Voraussetzungen nicht vorliegen“ (§ 1, Abs. 1). Im Weiteren hieß es dann: „Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand (§§ 8 ff.) zu versetzen; soweit es sich um Ehrenbeamte handelt, sind sie aus dem Amtsverhältnis zu entlassen.“ (§ 3, Abs. 1). Der legale Weg nach Auschwitz begann mit diesem „Gesetz“.

Die moderne Zivilisation richtet Frühwarnsysteme gegen Tsunami ein und bedürfte doch vor allem der Frühwarnsysteme gegen jene Barbarei, die immer wieder in ihr entsteht und sie zu überwältigen droht. Und während die Generationen jener, die die totalen Zusammenbrüche der westlichen Zivilisation in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts erfahren hatten, sich dessen zumindest in ihren besten Vertretern bewusst waren, nehmen die nachfolgenden Generationen diese Erfahrung keinesfalls selbstverständlich auf ihrer Reise durch die Geschichte mit. Dadurch können sie wie schon ihre Vorfahren dem schrecklichen Missverhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen zum Opfer fallen.

¹⁷ Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Verlag: C. H. Beck 1988, S. VII.

2. „... dass Auschwitz nicht noch einmal sei“ – Einblicke von Hannah Arendt, Karl Polanyi, Erich Fromm und Rosa Luxemburg

1966 formulierte Theodor W. Adorno in einem Radiotext: „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, dass ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. (...) Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug. (...) Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz war er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern.“¹⁸ Was aber sind „die Bedingungen“ von Barbarei in modernen Gesellschaften?

Der Blick auf Auschwitz erhellt und verstellt den Blick auf Geschichte. Er erhellt, weil er das enthüllte Geheimnis von Prozessen ist, die den nationalsozialistischen Vernichtungskriegen und Vernichtungslagern vorausgingen. Er ist ihre letzte Konsequenz. Dieser Blick verstellt aber auch die Sicht, weil diese Vernichtung von Menschen als Selbstzweck so völlig getrennt zu sein scheint von allem anderen, was vorher oder nachher geschah und immer noch als das „ultimo“ ein „ratio“ an sich zu haben schien. Die Ursachen scheinen, so Hannah Arendt, im Vergleich zu den Wirkungen bloße „Bagatellen“ zu sein. Eine „unselige Diskrepanz“ trenne jene Prozesse, die zum „Zusammenbruch aller abendländischen Traditionen und der Existenzbedrohung aller europäischen Völker geführt haben“, von eben diesem Zusammenbruch¹⁹. Im Folgenden sollen drei zentrale Deutungen dieser historischen Entwicklung – durch Hannah Arendt, Karl Polanyi, Erich Fromm und Rosa Luxemburg – näher betrachtet werden.²⁰

Hannah Arendt unterscheidet in ihrer großen Studie „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ jene Prozesse, durch die Elemente von totaler Herrschaft und Barbarei freigesetzt werden, von jenen Vorgängen, durch die sie „ihre totalitäre Kristallisationsform“ erhielten²¹. Im ersteren Fall handelt es sich um das nichtintendierte Nebenprodukt von Strategien, die keinesfalls auf totale Menschenbeherrschung, geschweige denn auf Men-

¹⁸ Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt 1969, S. 88.

¹⁹ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München und Zürich: Piper 1986, S. 231 f.

²⁰ Dabei wird *nicht* der historische Realprozess wiedergegeben, sondern nur in Kürze die Logik der Argumentation verfolgt.

²¹ Ebenda, S. 14.

schenvernichtung als Selbstzweck gerichtet waren. Es sind „Kollateral-schäden“ anderer Vorgänge, die nur allzu gut begründet werden können. Im letzteren Fall werden Systeme errichtet, die direkt auf totaler Herrschaft beruhen und Menschen dem staatlich organisierten gewollten Mord aussetzen. Im ersteren Falle gilt, dass „selbst Gräuelt und Grausamkeit sich noch an gewisse Regeln hielten, bestimmte Grenzen nicht überschritten, und man im großen ganzen bei der Beurteilung politischer Ereignisse noch mit dem gesunden Menschenverstand auskam“²². Im letzteren brechen die Möglichkeiten einer sinnvollen Deutung zusammen.

Hannah Arendt erklärt die Entstehung von Gesellschaften totaler Herrschaft aus „dem Niedergang und Zerfallsprozess des Nationalstaats und dem anarchischen Aufstieg der modernen Massengesellschaft“²³. Die entscheidende Eigenschaft von Nationalstaaten sieht sie darin, dass diese für ihre Bürger einen elementaren Schutz darstellen und Garant wesentlicher Partizipationsrechte sind. Es handle sich um eine „nationale Dreieinigkeit von Volk, Staat, Territorium“²⁴. Solange Politik dem Erhalt dieser Dreieinigkeit verpflichtet war, sei sie an die Wahrung gewisser bürgerlicher Regeln und nationaler Gesamtinteressen gebunden gewesen. Ausbeutung, Unterdrückung, Verfolgung und Kriege blieben in diesen Rahmen eingefügt. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aber hätten Entwicklungen stattgefunden, die, so bedeutungslos sie zunächst vielen Zeitgenossen schienen, diesen Rahmen gesprengt hätten. Auf eine dieser Entwicklungen, den modernen Imperialismus, sei kurz eingegangen.

Aus den Theorien von John A. Hobson und Rosa Luxemburg gewinnt Hannah Arendt den Ausgangspunkt ihrer These: Überakkumulation und Unterproduktion, bedingt vor allem durch die Unterkonsumtion der Arbeiterklasse, erzeugen beginnend in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts gleichermaßen überflüssiges Kapital wie – in allen gesellschaftlichen Schichten – „überflüssige“ soziale Gruppen, den Mob. Das überflüssige Kapital sucht in ausländischen Spekulationen sein Heil, die aber der staatlichen Absicherung bedürfen, damit es sich nicht radikal entwertet. Dazu ruft es den Staat an, die Renditen dieser spekulativen Anlagen durch imperiale Politik territorialer Expansion zu garantieren. Eine neue Welle der ursprünglichen Akkumulation, dieses Mal in den Kolonien, wird eingeleitet.

²² Ebenda, S. 217 f.

²³ Ebenda, S. 13.

²⁴ Ebenda, S. 84.

Teile des Mobs, Abenteurer aus allen Gesellschaftsschichten, gehen dort hin. Die Staatsbürokratie findet in diesen Kolonien endlich einen Platz, wo sie jenseits von Klasseninteressen ganz die Nation zu vertreten glaubt. Die inneren Konflikte werden nach außen verlagert und dies ermöglicht es, im Zentrum des entfesselten Hurrikans überlebte Strukturen noch über Jahrzehnte zu bewahren und sogar zu festigen. In Europa scheint ein „Zeitalter der Sicherheit“ (Stefan Zweig) eingetreten zu sein, das erst durch den Ersten Weltkrieg abrupt beendet wird.

Die Rationalität dieses Imperialismus gebiert aber Ungeheuer der Barbarei: Sie ermöglicht es, dass Kapitalverwertung aus einem Mittel produktiver Investitionen zu einem Selbstzweck der Finanzspekulation wird. Sie verwandelt den freigesetzten Mob in eine koloniale Herrenrasse und Rassismus in das dominante Strukturprinzip der Kolonien jenseits von ökonomischer Rationalität. Befreit von der Kontrolle in den Nationalstaaten wird der Bürokratie in den Kolonien Gewaltausübung zum regellosen Selbstzweck, der nur ein Ziel hat: Unterdrückung, und der damit zum Völkermord übergeht. Legalität wird bloßer Rationalität geopfert. Die Vorstellung von einer „nationalen Mission“ nimmt die Form eines völkischen Rassismus an, der die Menschen biologisch in Herren und Sklaven einteilt. Rechte erscheinen nur noch als der passive Ausfluss der Zugehörigkeit zu einem rassistisch definierten „Volk“. Dadurch entstehen plötzlich „völkische Minderheiten“, die gegenüber der „völkischen Mehrheit“ diskriminiert werden und der Vertreibung, der Staatenlosigkeit, Illegalität und letztlich der Vernichtung ausgesetzt werden können. Die europäischen Staaten werden zu immer heftigerer Aufrüstung getrieben, ihre Konflikte untereinander häufen sich auf, entladen sich zunächst außerhalb Europas, um dann in den Ersten Weltkrieg zu münden, der endgültig den Weg in die Barbarei freimachte.²⁵

Den Ausgangspunkt aber, dies sei noch einmal wiederholt, sieht Hannah Arendt im Versuch, politisch eine bloße Wirtschafts-, eine simple Überakkumulationskrise zu bewältigen. Dies sei „ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des europäischen Kapitalismus und der modernen Politik“. In dieser Krise, so Hannah Arendt, „stellte es sich zum ersten Mal heraus, dass jene ‚ursprüngliche Akkumulation des Kapitals‘ (Karl Marx), deren einfache und von keinerlei ‚eisernen Gesetzen‘ der Ökonomie

²⁵ Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München 1995.

selbst noch gehinderte Räuberei den Akkumulationsprozess allererst ermöglicht hatte, nicht für immer genügen würde, um den Akkumulationsmotor weiterlaufen zu lassen. Ohne eine Wiederholung dieses ‚Sündenfalls‘, das heißt ohne eine Sprengung rein ökonomischer Gesetzmäßigkeit durch politisches Handeln, war offenbar ein Zusammenbruch dieser Wirtschaft unvermeidlich, und solch ein Zusammenbruch, da er nur eintreten konnte, nachdem bereits alle Schichten der Bevölkerung in den industriellen Produktionsprozess einbezogen waren, musste zu einer Katastrophe nicht nur für die Bourgeoisie, sondern für die ganze Nation werden. Der Imperialismus entstand aus Notbehelfen gegen diese Gefahr, und die Notbehelfe hatten alle nur ein Ziel, einen Weg zu finden, auf dem noch einmal und für eine möglichst weite Zeitspanne ‚nach den Methoden der ursprünglichen Akkumulation kapitalistischer Reichtum geschaffen werden konnte.‘ (Rudolf Hilferding – M. B.)²⁶

Es war ein anderer deutschsprachiger jüdischer Flüchtling, Karl Polanyi, der ebenfalls in den USA eine weitere große Deutung der Ursachen der Katastrophe des 20. Jahrhunderts verfasste: *The Great Transformation* (1943). Seine Hauptthese ist, dass die liberal-kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, wie sie in England entstanden war, über längere Zeiträume nicht bestehen kann, „ohne die menschliche und natürliche Substanz der Gesellschaft zu vernichten“²⁷. Daraus leitet er eine Erklärung „für eine der schwersten Krisen der Menschheitsgeschichte“ ab, die auf der Einmaligkeit der Zivilisation des 19. Jahrhunderts basiert und formuliert die These, „dass die Ursprünge der Katastrophe in dem utopischen Bemühen des Wirtschaftsliberalismus zur Errichtung eines selbstregulierenden Marktsystems lagen“²⁸. Da dies „den Menschen physisch zerstört und seine Umwelt in eine Wildnis verwandelt“ hätte, so Polanyi, ergriff die Gesellschaft „zwangsläufig Maßnahmen zum eigenen Schutz, aber alle diese Maßnahmen beeinträchtigten die selbstregulierende Funktion des Marktes, führten zu einer Desorganisation der industriellen Entwicklung und gefährdeten damit die Gesellschaft auch in anderer Weise. Dieses Dilemma zwang die

²⁶ Hannah Arendt, a. a. O., S. 25.

²⁷ Karl Polanyi: *The Great Transformation*. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1978, S. 19 f.

²⁸ Ebenda, S. 54.

Entwicklung des Marktsystems in eine bestimmte Richtung und zerrüttete schließlich die darauf beruhende Gesellschaftsstruktur“²⁹.

Was aber verbirgt sich für Polanyi hinter einer Politik, die darauf zielt, die Gesellschaft in ein selbstregulierendes Marktsystem zu verwandeln? Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass erst im späten 18. Jahrhundert und vornehmlich dann im 19. Jahrhundert der wirtschaftliche Austausch zu einem System gestaltet wurde, in dem die Arbeitskraft, der Grund und Boden sowie Geld als Ware behandelt wurden, obwohl sie keine Waren sind. Ware im strengen Sinne könne nur das sein, was „zum Zwecke des Verkaufs produziert werden musste“³⁰. Dies aber gelte weder für Arbeit, Boden noch Geld: „Arbeit ist bloß eine andere Bezeichnung für eine menschliche Tätigkeit, die zum Leben an sich gehört, das seinerseits nicht zum Zwecke des Verkaufs, sondern zu gänzlich anderen Zwecken hervorgebracht wird; auch kann diese Tätigkeit nicht vom restlichen Leben abgetrennt, aufbewahrt oder flüssig gemacht werden. Boden wiederum ist nur eine andere Bezeichnung für Natur, die nicht vom Menschen produziert wird; und das eigentliche Geld, schließlich, ist nur ein Symbol für Kaufkraft, das in der Regel überhaupt nicht produziert, sondern durch den Mechanismus des Bankwesens oder der Staatsfinanzen in die Welt gesetzt wird. Keiner dieser Faktoren wird produziert, um verkauft zu werden.“³¹

Der Versuch, Arbeitskraft, Boden und Geld als Waren zu behandeln, bedeutet, dass über diese Grundbedingungen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens nach marktwirtschaftlichen Kriterien verfügt wird. Dies genau macht ein kreditfinanziertes kapitalistisches Wirtschaftssystem aus, indem die Reproduktion aller anderen „Produktionsfaktoren“ der scheinbar unerschöpflichen „Selbstverwertung des Wertes“ unterworfen ist. Dazu nur ein Beispiel aus der Zeit, als sich der Liberalismus in Großbritannien durchgesetzt hatte: Zwischen 1846 und 1849 war es in Irland, bedingt durch die kapitalistische Transformation und akute Krise, zu einer Hungersnot gekommen, bei der 1,5 Mio. Menschen starben und 2,5 Mio. zur Auswanderung gezwungen wurden, wobei bei der Überfahrt wiederum ein Sechstel die Tage auf den „schwimmenden Särgen“ nicht überlebte. Während große Mittel für die Eindämmung eines Finanzkrachs bereitgestellt wurden, überließ man das Überleben der Bevölkerung Irlands dem „freien

²⁹ Ebenda, S. 20.

³⁰ Ebenda, S. 107.

³¹ Ebenda, S. 107 f.

Gesetz“ von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt, der gerade zusammengebrochen war.

Der Vertreter der britischen Regierung in der Kolonie Irland schrieb 1847 (in diesem „schwarzen Jahr“ starben 18,5 Prozent der Bevölkerung Irlands!) an den Premierminister: „Was wir auch tun, man wird uns kritisieren: Wenn wir sie leben lassen, kritisieren uns die Ökonomen; lassen wir sie sterben, kritisieren uns die Philanthropen. Für welches Lager entscheiden Sie sich?“ Der Vertreter der britischen Finanzverwaltung für Irland hatte eine klare Position: „Da das Problem der Überbevölkerung nicht von Menschen gelöst werden kann, nimmt sich auf unvorhergesehene und unerwartete, aber wirksame Weise die göttliche Vorsehung in ihrer Weise seiner an.“³² Dies vor Augen schrieb Marx 1848: „In den Krisen bricht eine gesellschaftliche Epidemie aus, welche allen früheren Epochen als ein Widersinn erschienen wäre – die Epidemie der Überproduktion. Die Gesellschaft findet sich plötzlich in einen Zustand momentaner Barbarei zurückversetzt; eine Hungersnot, ein allgemeiner Vernichtungskrieg scheinen ihr alle Lebensmittel abgeschnitten zu haben; die Industrie, der Handel scheinen vernichtet, und warum? Weil sie zuviel Zivilisation, zuviel Lebensmittel, zuviel Industrie, zuviel Handel besitzt.“³³

Die Konsequenzen des radikalen liberalen Versuchs der Verwandlung von Arbeit, Boden und Geld in Waren, so Polanyi, waren die Entstehung einer Marktgesellschaft und die Reduktion der Politik auf die Sicherung der gesellschaftlichen Funktionsbedingungen der Selbstregulation von Märkten. Damit sind zum einen Innovation und Effizienzsteigerung verbunden, auf die im Wettbewerb der Staaten miteinander keiner von ihnen dauerhaft verzichten kann. Aber: „... keine Gesellschaft könnte die Auswirkungen eines derartigen Systems grober Fiktionen auch nur kurze Zeit ertragen, wenn ihre menschliche und natürliche Substanz sowie ihre Wirtschaftsstruktur gegen das Wüten dieses teuflischen Mechanismus nicht geschützt würden.“³⁴

Die lange Depression von 1873 bis 1886 beendete die Phase des Freihandels. Einerseits wurde der internationale Goldstandard eingeführt, der alle Währungen auf feste Wechselkurse festlegte und damit „die völlige

³² Zitiert in: Imbrahim Warde: Hungern als Reformprojekt. In: *Le Monde diplomatique*. Beilage zur *taz* vom 14. Juni 1996.

³³ Karl Marx; Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW, Bd. 4, S. 468 (Hervorheb. von mir – M. B.).

³⁴ Karl Polanyi, a. a. O., S. 109.

Unabhängigkeit des Marktes von staatlichen Behörden nach sich zog“³⁵. Um die Auswirkungen zu mäßigen, entstand ein System von Schutzzöllen, Kartellorganisationen wurden gegründet, Sozialversicherungssysteme eingeführt und durch eine aggressive Kolonialpolitik erfolgte ein „Kampf der Mächte um das Recht auf Ausdehnung ihres Handels auf politisch ungeschützte Märkte“³⁶. Als nach dem Ersten Weltkrieg sich die genannten Probleme verschärften und die Gesellschaften in tiefste Krisen, höchste Arbeitslosigkeit, Verunsicherung, Angst und Elend stürzten, „wurde die Marktzivilisation selbst verschlungen“³⁷. Sie fiel dem Wirken von Institutionen zum Opfer, deren Zweck doch eigentlich die Wohlstandsmehrung sein sollte. Totengräber war der Faschismus.

Noch ohne das Wissen um das ganze Ausmaß der Vernichtungskraft des deutschen Nationalsozialismus bezieht sich Polanyi vor allem auf Faschismus als autoritär-korporatistische und repressive Organisationsform des Kapitalismus: „Den faschistischen Ausweg aus der Sackgasse, in die der liberale Kapitalismus geraten war, könnte man als eine Reform der Marktwirtschaft bezeichnen, erreicht um den Preis der Auslöschung aller demokratischen Institutionen sowohl im wirtschaftlichen als auch im politischen Bereich. Das ökonomische System, das vor dem Zusammenbruch stand, konnte damit wiederbelebt werden, während die Bevölkerung selbst einer Umerziehung unterworfen wurde, die den einzelnen seines Wesens berauben und ihn außerstande setzen sollte, als verantwortungsvolles Mitglied der politischen Gemeinschaft zu wirken.“³⁸ Der Sieg des Faschismus sei durch „den Widerstand der Liberalen gegen jegliche Reformen, die Planung, Regelung und Kontrolle beinhalteten, praktisch unvermeidlich“³⁹ geworden.

Eine dritte Deutung der Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auf die ich eingehen will, ist von Erich Fromm aus dem Jahre 1941, auch er ein deutschsprachiger jüdischer Intellektueller in der US-amerikanischen Emigration. In seiner Schrift „Die Furcht vor der Freiheit“ sieht er die Basis für die Unterstützung autoritärer Regime darin, dass die negativen Freiheiten der Moderne den einzelnen zwar „von den Fesseln der vor-individualistischen Gesellschaft befreien, die ihm gleichzeitig Sicher-

³⁵ Ebenda, S. 290.

³⁶ Ebenda, S. 291.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Ebenda, S. 314.

³⁹ Ebenda, S. 340.

heit gaben und ihm Grenzen setzten“, ohne dass der Mensch aber bisher in der Lage sei, zur „positive(n) Verwirklichung seines individuellen Selbst“⁴⁰ zu finden. Er zitiert John Dewey, der darauf verwies: „Die ernste Gefahr für unsere Demokratie besteht nicht in der Existenz totalitärer fremder Staaten. Sie besteht darin, dass in unseren eigenen persönlichen Einstellungen und in unseren eigenen Institutionen Bedingungen vorherrschen, die der Autorität von außen, der Disziplin, der Uniformität und der Abhängigkeit vom Führer in diesen Ländern zum Sieg verhelfen. Demnach befindet sich das Schlachtfeld hier – in uns selbst und in unseren Institutionen.“⁴¹

Mit dem Monopolkapitalismus, so Fromm, mit allen Erfahrungen „der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht“, entstehe „ein fruchtbarer Nährboden für den Faschismus“⁴². Er sei auch in der „Verzweiflung des automatenhaften Konformisten“⁴³ zu finden. Der autoritäre Charakter sei zugleich sadistisch und masochistisch, er wolle das „Grundgefühl der Ohnmacht“ dadurch überwinden, indem er im Namen von etwas handle, „das dem eigenen Selbst übergeordnet ist“⁴⁴. Destruktivität sei „das Ergebnis ungelebten Lebens“⁴⁵.

Rosa Luxemburg, auf die schließlich eingegangen sei, gehört zu einer Generation, die der von Hannah Arendt, Karl Polanyi und Erich Fromm vorausging. Sie stand an der Schwelle jener Ereignisse, in denen die Prozesse der Freisetzung von Elementen totaler Herrschaft und Barbarei in die Bildung totalitärer Systeme umschlugen. Anders als viele ihrer Zeitgenossen, die sich des unaufhaltsamen Fortschreitens der europäischen Zivilisation und ihrer letztlich wohltätigen Wirkungen für die „unzivilisierten Völker“ gewiss waren, hatte Rosa Luxemburg die Verbrechen und Kriege an der „Peripherie“ immer als Teil und Ausdruck der Krise des europäischen Kapitalismus verstanden und eine entsprechende „Akkumulationstheorie“ des imperialistischen Zeitalters entwickelt.

1915 schrieb Rosa Luxemburg dann in ihrer berühmten „Junius-Broschüre“: „Friedrich Engels sagt einmal: Die bürgerliche Gesellschaft steht vor einem Dilemma, entweder Übergang zum Sozialismus oder Rück-

⁴⁰ Erich Fromm: Die Furcht vor der Freiheit. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, S. 7.

⁴¹ Zitiert in: Ebenda, S. 10.

⁴² Ebenda, S. 174.

⁴³ Ebenda, S. 185.

⁴⁴ Ebenda, S. 128.

⁴⁵ Ebenda, S. 136.

fall in die Barbarei. Was bedeutet ein ‚Rückfall in die Barbarei‘ auf unserer Höhe der europäischen Zivilisation? Wir haben wohl alle die Worte bis jetzt gedankenlos gelesen und wiederholt, ohne ihren furchtbaren Ernst zu ahnen. Ein Blick um uns in diesem Augenblick zeigt, was ein Rückfall der bürgerlichen Gesellschaft in die Barbarei bedeutet. Dieser Weltkrieg – das ist ein Rückfall in die Barbarei. Der Triumph des Imperialismus führt zur Vernichtung der Kultur – sporadisch während der Dauer eines modernen Krieges und endgültig, wenn die nun begonnene Periode der Weltkriege ungehemmt bis zur letzten Konsequenz ihren Fortgang nehmen sollte. Wir stehen also heute, genau wie Friedrich Engels vor einem Menschenalter, vor vierzig Jahren, voraussagte, vor der Wahl: entweder Triumph des Imperialismus und Untergang jeglicher Kultur, wie im alten Rom, Entvölkerung, Verödung, Degeneration, ein großer Friedhof; oder Sieg des Sozialismus, d. h. der bewussten Kampfkraft des internationalen Proletariats gegen den Imperialismus und seine Methode: den Krieg.“⁴⁶

Was aber, wenn der Sozialismus sich plötzlich selbst als untrennbar mit „Barbarei“ verbunden erweisen sollte, wenn in ihm Unterdrückung Andersdenkender und Staatsterror zur Methode erhoben werden? Was, wenn Sozialismus zur Diktatur wird, die das geistige, politische und wirtschaftliche Leben dem Prinzip der Vorherrschaft einer Partei und ihrer Führung unterordnet? Rosa Luxemburg hatte nur die ersten Ansätze einer solchen Entwicklung zur Kenntnis nehmen müssen. Sie war nur die Zeitgenossin eines Weges, der dann unter Stalin – keinesfalls völlig zwangsläufig – zur Sklavenarbeit von Millionen in den GULAGs, zum Großen Terror der planmäßigen Menschenvernichtung nach quantitativen Vorgaben durch Schnellgerichte, zu Vertreibung und Völkermord führte. Aber schon gegenüber den ersten Elementen von totaler Herrschaft und Barbarei des leninistischen Parteikommunismus stand sie ablehnend gegenüber.

Sozialistische Demokratie leitete Rosa Luxemburg nicht aus von oben verordneten Klasseninteressen ab, sondern aus dem „aktive(n), ungehemmte(n), energische(n) politische(n) Leben der breitesten Volksmasse“⁴⁷. Der Propagierung und umfassendsten Verwendung von Mittel des Terrors im politischen Kampf, ganz im Geist der Jakobiner, stellt sie die Forderung der

⁴⁶ Rosa Luxemburg: Die Krise der Sozialdemokratie (Junius-Broschüre). Werke, Bd. 4, S. 62.

⁴⁷ Rosa Luxemburg: Zur russischen Revolution. Berlin: Karl Dietz Verlag 1974. Werke, Bd. 4, S. 356.

Abschaffung der Todesstrafe gegenüber, denn: „Blut ist in den vier Jahren des imperialistischen Völkermordes in Strömen ... geflossen. Jetzt muss jeder Tropfen des kostbaren Saftes mit Ehrfurcht in kristallinen Schalen gehütet werden. Rücksichtsloseste revolutionäre Tatkraft und weitherzigste Menschlichkeit – dies allein ist der wahre Odem des Sozialismus. Eine Welt muss umgestürzt werden, aber jede Träne, die geflossen ist, obwohl sie abgewischt werden konnte, ist eine Anklage, und ein zu wichtigem Tun eilender Mensch, der aus roher Unachtsamkeit einen armen Wurm zertritt, begeht ein Verbrechen.“⁴⁸

Vier Menschen, vier Verfolgte, vier Intellektuelle, die ihre Erfahrungen zu reflektieren suchten, und vier Deutungen, die sich begegnen in jenem großen Raum der Kultur, in dem nach Auswegen aus der Barbarei und nach Schutzwehren gegen die Barbarei gesucht wird. Hannah Arendt hat aus ihrer Analyse die Vision von Selbstverwaltung und eines Rätessystems entwickelt, der Stärkung der Staatsbürger als Individuen und der Schaffung von sozialen Räumen, „wo jeder frei sein kann“⁴⁹. In diesem Falle „würde Autorität weder an der Spitze noch an der Basis generiert werden, sondern auf jeder der Ebenen der Pyramide“ und so „Gleichheit und Autorität“ versöhnen⁵⁰.

Karl Polanyi zieht aus dem Versagen des Liberalismus und seines Umschlagens in den Faschismus den Schluss von der Notwendigkeit einer demokratisch-sozialistischen Alternative: „Sozialismus ist dem Wesen nach die einer industriellen Zivilisation innewohnende Tendenz, über den selbstregulierenden Markt hinauszugehen, indem man ihn bewusst einer demokratischen Gesellschaft unterordnet. Er ist die naheliegende Lösung für die Industriearbeiterschaft, die keinen Grund sieht, warum die Produktion nicht direkt geregelt werden sollte und warum Märkte mehr sein sollten als ein nützliches, aber untergeordnetes Element einer freien Gesellschaft. Vom Standpunkt der Gemeinschaft als ganzes bedeutet Sozialismus nur die Fortsetzung jenes Bemühens, die Gesellschaft zu einer humanen Gemeinschaft der einzelnen zu gestalten, die in Westeuropa stets mit christlichen Traditionen verbunden war.“⁵¹ An der Spitze aller Forderungen müsse „das Recht des einzelnen auf Arbeit unter akzeptablen Bedingungen stehen“⁵². Die Ar-

⁴⁸ Rosa Luxemburg: Eine Ehrenpflicht. Werke, Bd. 4, S. 406.

⁴⁹ Hannah Arendt: On Revolution. New York: Penguin Books 1986, S. 255.

⁵⁰ Ebenda, S. 278.

⁵¹ Karl Polanyi, a. a. O., S. 311.

⁵² Ebenda, S. 338.

beitskraft würde dadurch aufhören, wie eine Ware, über die fremdverfügt wird, behandelt zu werden.

Erich Fromm begründet die Utopie einer „Stadt des Seins“⁵³, in der die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen zum höchsten Ziel menschlichen Lebens werde. Gesellschaftliche demokratische Planung der Richtung der Produktion, Auflösung der Großkonzerne, Übergang zu einem System der Basisdemokratie von Nachbarschaftsgruppen, ein jährliches Grundeinkommen sind nur einige seiner Forderungen.

Rosa Luxemburg entwickelte in dem von ihr und Paul Levi verfassten Programm „Was will der Spartakusbund“ Grundvorstellungen eines partizipativen Sozialismus, der auf der Verwandlung der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Räume der Gesellschaft in sozialisierte Räume der demokratischen Selbstverwaltung durch das Volk zielte: „Die Proletariermassen müssen lernen, aus toten Maschinen, die der Kapitalist an den Produktionsprozess stellt, zu denkenden, freien, selbsttätigen Lenkern dieses Prozesses zu werden.“⁵⁴

Alle vier wussten, dass ein Weiter-So bzw. eine einfache Rückkehr zum Status ante, vor der Katastrophe und offenen Barbarei, jene Bedingungen, die Weltkriege und systematische Menschenvernichtung möglich gemacht hatten, nicht aufhebt, sondern immer neu hervorbringt.

3. Kultur und Macht gegen Barbarei und Gewalt

Kultur, die etwas anderes ist als Herrschaftsideologie oder Unterhaltung, ist das mühselige Beginnen, durch das Menschen immer wieder neu versuchen, den Ausweg aus selbstverschuldeter Barbarei zu finden; Macht, die sich von bloßer Gewalt unterscheidet⁵⁵, ist Zivilisierung hin zu einer Kulturgesellschaft, in der die freie Entwicklung jeder und jedes einzelnen zur Bedingung der solidarischen Entwicklung aller wird und Politik wie Wirtschaft diesem Ziel untergeordnet werden. Erst in einer solchen Gesellschaft würde Geschichte als „eine der Möglichkeiten einer Kultur“ erzählbar, durch die es möglich wird, „sowohl der persönlichen als auch der öf-

⁵³ Erich Fromm: Haben und Sein. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2000, S. 193.

⁵⁴ Rosa Luxemburg: Was will der Spartakusbund. Berlin: Karl Dietz Verlag 1974. Werke, Bd. 4, S. 445.

⁵⁵ Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München und Zürich: Piper 2005, S. 46 ff.

fentlichen Vergangenheit einen Sinn zu verleihen“⁵⁶. Auschwitz lässt sich nicht erzählen, nur davon berichten. Und nicht nur für Auschwitz gilt: „Es hätte nicht stattfinden dürfen“ (Hannah Arendt). Barbarei darf kein Sinn unterlegt werden. Es bleibt nur die Möglichkeit des Eingedenkens der Opfer und die Forderung, das Leid „zu einem Unabgeschlossenen“⁵⁷ zu machen.

Der Blick auf die Zertrümmerung menschlichen Lebens in der Geschichte und die mühseligen Versuche, die Diskrepanz zwischen banalsten Ursachen und furchtbarsten Wirkungen zu erinnern und nicht einfach nur hinzunehmen, führt keineswegs dazu, vor neuen Rückfällen in Barbarei gefeit zu sein. Eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart dürfte es sein, sich zu einer Sensibilität gegenüber Tendenzen der Barbarisierung zu erziehen, Sensorien auszubilden, die das unglaubliche Gefälle zwischen Taten und Folgen überhaupt wahrnehmbar machen und dabei Schmerz hervorrufen. Eine solche Selbsterziehung würde das Erklärbare auf das Nicht-Hinnehmbare von Diskriminierung, Entwürdigung, Ausbeutung, Unterdrückung und Vernichtung von Menschen beziehen und zugleich den Anspruch erheben, dass kategorisch alles zu tun ist, dass jeder Mensch dahin gelangen kann, „worin noch niemand war: Heimat“⁵⁸.

Moderne Gesellschaften tragen die Möglichkeit der totalen Barbarei bis zur Selbstvernichtung der Menschheit in sich. Wir brauchen deshalb ein „geschärftes Bewusstsein für die Gefahr versäumter Entscheidungen und unterlassener Eingriffe“⁵⁹. Es bedarf der „Perspektive, aus der sich die Zeitgenossen für den aktuellen Zustand als die Vergangenheit einer künftigen Generation zur Rechenschaft gezogen sehen“ und die tätigen „Verantwortlichkeit für den Anschluss einer Situation an die nächste, für die Fortsetzung eines Prozesses, der seine Naturwüchsigkeit abgestreift hat und sich weigert, das Versprechen einer selbstverständlichen Kontinuität zu geben“⁶⁰.

⁵⁶ Hayden White: Der historische Text als literarisches Kunstwerk. In: Ders.: Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses. Stuttgart 1991. S. 106.

⁵⁷ Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Erster Band. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1983, S. 589.

⁵⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. GA, Bd. 5, S. 1628.

⁵⁹ Jürgen Habermas: Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch 1988, S. 72.

⁶⁰ Ebenda.

Einer der wichtigsten Beiträge zu dieser durch jede Generation neu zu erbringenden Kulturleistung, ohne die sie Barbarei nicht widerstehen kann und die Kontinuität der Zivilisation durchbrochen wird, ist eine „belehrte Unwissenheit“⁶¹ über den Zusammenhang zwischen unserem sehr endlichen rationalen Handeln und den niemals hinreichend abschätzbaren Folgen, die sich auf schreckliche Weise gegenüber Intentionen in fast unendlicher Weise völlig verselbständigen können. Aus den Deutungen, die Hannah Arendt, Karl Polanyi, Erich Fromm und Rosa Luxemburg für den Weg der europäischen Zivilisation in totale Herrschaft fanden, lassen sich zumindest einige wenige Maximen gewinnen, an denen die Fähigkeit zur Kultur und ihr unterworfenen Macht, die Fähigkeit, Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei zu finden, gemessen werden könnten.

Die erste Maxime für Kultur und Macht ist sehr einfach: Es muss verboten bleiben, Menschen nach irgendwelchen „objektiven“ Merkmalen, sei es Geschlecht, Ethnie, Staatszugehörigkeit, Zugang zum Arbeitsmarkt, politischen und religiösen Orientierungen von den grundlegenden Menschenrechten und Grundgütern eines freien Lebens auszuschließen. In dieser Hinsicht gilt: Gleichheit ist die Bedingung von Freiheit.

Die zweite Maxime könnte lauten: Jedes Vertrauen darin, dass selbstregulierende Systeme des Marktes, der Politik, des Rechts, der Wissenschaft an sich die Menschenwürde garantieren könnten, muss aufgegeben werden. Die Entfesselung dieser Systeme, sei es des Kapitalismus, der Bürokratie, der wissenschaftlichen Innovation oder des Militärs, von wirklich demokratischer Kontrolle (was etwas prinzipiell anderes ist als ihre Kontrolle nach den Spielregeln der liberalen Demokratie) und ihre Entkoppelung von der Wahrung der Menschenrechte jeder und jedes einzelnen setzt Elemente von Barbarei frei.

Die dritte Maxime würde auf folgende Einsicht verweisen: Zivilisatorische Standards können nicht einfach nur bewahrt und verteidigt werden. Ohne immer neue Umgestaltungen, die die gesellschaftlichen Strukturen von Eigentum und Macht diesen Standards unterwerfen, breiten sich – zu-

⁶¹ „Da (...) unser Verlangen nach Wissen nicht sinnlos ist, so wünschen wir uns unter den angegebenen Umständen ein Wissen um unser Nichtwissen. Gelingt uns die vollständige Erfüllung dieser Absicht, so haben wir die belehrte Unwissenheit erreicht. Auch der Lernbegierigste wird in der Wissenschaft nichts Vollkommeneres erreichen, als im Nichtwissen, das ihm seinsgemäß ist, für belehrt befunden zu werden. Es wird einer umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß.“ Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit. In: Ders.: Philosophisch-theologische Werke. Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, S. 9.

nächst an den Rändern und in den Poren – Elemente von totaler Herrschaft und von Barbarei aus. Eine noch stärkere Form dieser Maxime wäre: Rückfälle in Barbarei können nur dann erfolgreich abgewehrt werden, wenn der Prozess der fortschreitenden Überwindung jener Bedingungen, die Auschwitz möglich gemacht haben, nicht zum Stillstand kommt geschweige denn, dass er revidiert wird.

Eine vierte Maxime würde die Erfahrung ernst nehmen, dass humanste Ziele wie die des Sozialismus in offene Barbarei umschlagen können, wenn die gewählten Ziele nicht unmittelbar den angestrebten Zielen entsprechen, wenn das Ziel im Mittel nicht konkret enthalten ist, sondern umgekehrt das inhärente Ziel des Mittels (seine „Eigenlogik“) dem proklamierten Ziel widerspricht. Barbarische Mittel erzeugen barbarische Zustände. Mehr noch: Die Arroganz, man könne die Mittelanwendung in modernen Gesellschaften wirklich umfassend kontrollieren, kann nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht aufrechterhalten werden. Die Macht, die in die Mittel und Institutionen moderner Gesellschaften delegiert wird, sollte begrenzt werden.

Eine fünfte und letzte Maxime soll so formuliert werden: Da es in komplexen Gesellschaften kein Entsprechungsverhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen geben kann, sind wir schon bei sog. „Bagatellen“ gefordert, uns der aus Sachzwängen und rationalen Kalkülen scheinbar zwingend hervorgehenden Unterschreitung erreichter zivilisatorischer Standards zu widersetzen. Der Ausweg aus selbstverschuldeter Barbarei muss immer wieder, heute und hier, durch jede und jeden, durch uns gemeinsam gefunden werden – damit Auschwitz nicht noch einmal sei.

Jürgen Kuczynski im Interview mit Jungle World

„Du erzählst in deinem neuen Buch „Freunde und gute Bekannte“, das im September erscheint, die Geschichte eines Satzes, der sich durch alle Texte zieht, die du für uns geschrieben hast. Nur, keiner weiß, wer ihn geschrieben hat, Marx oder Engels oder ...“

„Vor der Menschheit steht die Alternative Sozialismus oder Barbarei.“ Ja. Diese Geschichte ist zugleich die Geschichte eines großen historischen Fehlers, den ich begangen habe. Sie begann für mich 1920, während des Kapp-Putsches. Damals fürchteten viele Linke um ihr Leben, unter anderem auch Karl Kautsky – der ist dir doch ein Begriff?

Am zweiten Tag des Putsches sagte meine Mutter meinem Vater, Karl Kautsky sei bei ihrer besten Freundin illegal untergekommen. Ich besuchte

ihn dort. Kautsky war ganz rührend zu dem 15jährigen Jungen und erzählte ihm viel von Marx und Engels. Und auch, dass Marx gesagt habe – das hat es nie schriftlich oder gedruckt gegeben –, dass die Menschheit vor der Alternative Sozialismus oder Barbarei stehe, und sicher gewesen sei, dass der Sozialismus siegen würde. Und dann hob Kautsky seine Hand, und sagte: "Mein Junge: Du musst lernen, dort, wo die Wissenschaft aufhört, glauben zu können wie die alten Juden, die Christen und die Mohammedaner."

Elf Jahre später, 1931, war ich ein kleiner Funktionär der KPD, Wirtschaftsredakteur bei der Roten Fahne und las die "Junius-Broschüre" von Rosa. Und da wird dieser Satz Engels zugeschrieben. Rosa hat ja weder Marx noch Engels gekannt, und ich fragte eine Reihe derer, die sie noch gekannt hatten, woher die Information stamme. Der einzige, der mir hätte helfen können, war Eduard Bernstein – ein Sozialdemokrat. Und die Sozialdemokraten waren damals Sozialfaschisten. Und Verbrecher, Verräter. Und wie sollte ich als kommunistischer Funktionär zu diesem Bernstein gehen? Ich quälte mich, bis ich nach einem Jahr entschied, ich würde dem Genossen Ernst Thälmann einen Brief schreiben, dass wir doch wissen müssten, wer nun diesen historischen Satz gesagt habe. Und dass ich deswegen Bernstein aufsuchen würde. An dem Tag, als ich den Brief schrieb, ist Bernstein gestorben.

Das heißt: Wegen dieses lächerlichen kleinen parteitreuen Funktionärs voll antimarxistischer Ideen – denn Marx hätte nie zugelassen, wie wir die Sozialdemokraten behandelten – wissen wir nicht, ob Marx oder Engels der Urheber war. Du verstehst, daß ich das für die größte Dummheit halte, die ich je in meinem Leben überhaupt begehen konnte.“

Das Gespräch mit Jürgen Kuczynski führte Jürgen Kiontke im April 1997 (http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/33/28a.htm).

Michael Brie
brie@rosalux.de

Heisook Kim

Dominant Culture and Patriarchy: Philosophy of Difference and Inter-Culturalism

When we deal with the issue of dominant culture, we seem to be falling into obscurity as to the aspect in which the question of dominance is considered. There could be, for instance, such arenas as race, class, locality, lineage, and gender where the phenomena of domination and subordination could be identified in many different ways. From the viewpoint of a feminist who has lived in a non-western culture, more specifically in the East Asian culture, the issue of dominant culture comes in with two layers. One is related to the process of Westernization under the name of modernization that has taken place for the last century on in Asia. And the other is related to patriarchy that has deeply permeated into a traditional culture from a remote time. When combined, these two layers of the problem make things complicated for feminists in dealing with the problem of domination.

As we are all situated people, situated within one's own history and culture, we cannot but face the challenge our locality imposes upon us. In this essay, I would like to think about the two layers, as mentioned above, of the problem of domination in the East Asian context.

1. Globalization and the dominance of Western culture

In this era of post-colonialism and post-industrial capitalism, we are experiencing the emergence of new forms of world interdependence. The "lebenswelt" of a person is becoming both larger and smaller. It is going larger in the sense that she must be aware of what's going on not only in the area where she lives but also in the area remote to her own because of the interconnectedness of world affairs. And it is going smaller in that she can reach to the remote area by various means of communication as well as transportation within the duration of time, almost incomparable to the past. Whether the world is becoming larger or smaller, one thing seems to be quite obvious. That is, in this world of globalization, there cannot be 'others'. We are all interconnected.

While we are interconnected, there has been a core knot in this interconnection, a center that diffuses knowledge, technology, culture, goods, and capital to all over the world. It may be true that the globalization unlike the process of imperialism does not serve the needs of a specific country as it is accelerated through the medium of the transnational corporations and banking institutions. But all these knowledge, theory, technology, entertainment industry (film, music, sports, television etc.), and banking systems belong to the West, if not to a country like the U.S., Britain, or France. The overall dominating power of the West has been increased to the extent unforeseen in the past human history. The Western culture as a dominant culture makes the other cultural configurations subordinate to its order representing itself as 'the' culture. Given the hegemony of the Western culture, the globalization and the modernization becomes the westernization in most non-Western regions.

2. Localization and Multiculturalism

One response to the dominance of the West, and the process of westernization under the name of globalization is to go back to one's own tradition and local values that have determined the characteristics of social relations for a long period of time in a particular region. It may be called 'localization' as a reactionary process to globalization by which we might have a uni-polar culture. While we are living in one world, the world tightly interrelated at the levels of economics, politics, knowledge circulation and communications, we have also developed diverse ways of dealing with the world and multiple forms of expressing ourselves in our own historical contexts. Even in confrontation with the West as the dominant culture, non-Western cultures have come to find ways of expressing and realizing their subordinate positions and unique experiences in their own parochial cultures. More than often, their expression takes forms from time worn traditions and indigenous cultures.

Localization is often proceeded under the banner of multiculturalism, the politics of difference, and also the politics of recognition. Multiculturalism, though it may take several formulations in the clarification of its meaning, is basically the idea that people with different cultural identities, based on nation, religion, race, gender, or class, should be respected as equals. Some people think that multiculturalism reflects a challenge democratic societies like the United States and Canada nowadays face, as

they must deal with claims of equality made by people with particular identities that public institutions do not recognize. In a democratic society, our freedom and equality as citizens refer only to our universal needs such as religious freedom, health care, education, freedom of speech, right to vote, etc. These are basic interests shared by all people regardless of gender, race, or religion. But, are people made free and equal in accordance with the basic needs being met through public institutions in a society? If most people in a democratic society feel that a cultural context, including such contexts as gender, ethnicity, religion, race, or sexuality, must be secured to give meaning to their choices in life, the need for securing a cultural context must be taken into consideration on an institutional level. But a problem comes in when there are conflicting particular culture groups that insist on prior political recognition.

Amy Gutmann, in her introduction to *Multiculturalism* put the point in the following.

We encounter problems ... once we look into the *content* of the various valued cultures. Should a liberal democratic society respect those cultures whose attitudes of ethnic or racial superiority be reconciled with the commitment to treating all people as equals? If a liberal democracy need not or should not respect such "supremacist" cultures, even if those cultures are highly valued by many among the disadvantaged, what precisely are the moral limits on the legitimate demand for political recognition of particular cultures?

Questions concerning whether and how cultural groups should be recognized in politics are among the most salient and vexing on the political agenda of many democratic and democratizing societies.¹

The problem of the recognition of a particular cultural group arises not only within a nation like the U.S. that consists of various cultural or ethnic groups, but also in a global context where many cultural traditions demand political recognition against a dominant culture in the process of localization. Multiculturalist ideals for individual freedom and equality drive us to respect a unique identity of each culture and to respect cultural practices, especially valued by members of minor or subordinate cultures. However,

¹ Amy Gutmann, "Introduction," in *Multiculturalism* ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994) p. 5.

as it may sound compelling to make a plea for particularity, and for decentralizing cultural hegemony of the West, traditional cultures in many areas are still rife with hierarchy, totalitarianism, and sexism, that is, a pre-modern tendency.

3. Tension between Multiculturalism and Feminism

I have pointed out that one way of overcoming the cultural dominance of the West has been to valorize diverse parochial cultures. But when we come to a particular non-Western culture, it is very likely for us to encounter a cultural tradition within which another form of dominance could be identified, especially along the axis of gender. Many customs and practices based on traditions tend to regard women, not as beings of equal worth, but as subordinates whose primary function is to serve men sexually and domestically. Multiculturalism teaches us to value local values and pay attention to the rights of cultural minorities, ethnic or national. It makes us careful about taking the dominant culture as the ‘norm,’ and turns our attention to the more inclusive conceptions of justice and equality that would defy a universal characterization while giving an eye to specific differences of cultural groups. To the extent that multiculturalism allows norms for justice, equality and freedom to be relative to the particular identity of a culture, it can make an ally with feminism. For many feminists struggle for gender equality claiming that women need rights that are not available to men, such as affirmative action, gender-specific education and health program. It is also claimed that they go hand in hand for criticizing liberalist disregard for racial, ethnic, and gender differences in establishing universal concepts of justice and equality encompassing all human beings.²

However, the ally does not seem to be in good shape any longer when it comes to the question of tradition. Okin finds that ‘cultural defenses’ used in U.S. criminal cases involving members of cultural minorities are, in many cases, connected with gender, particularly with male control over women and children. One example is kidnap and rape by Hmong men who claim that their actions are part of their cultural practice of *zij poj niam*, or “mar-

² Cf. Will Kymlicka, “Liberal Complacencies,” in *Is Multiculturalism bad for women?: Susan Okin with Respondents* (eds.) J. Cohen, Matthew Howard, and M. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 33-34.

riage by capture.”³ Clitoridectomy, polygamy, dowry, and many forms of sexual harassment would be other examples that can be justified in the name of cultural defenses. Okin opposes to allow minority group rights in the U.S. context when the minority group seriously constrain women’s choices. She says,

In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of self-respect or freedom that the female members of the culture have a clear interest in its preservation. Indeed, they *might* be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women – at least to the degree to which this value is upheld in the majority culture.⁴

Okin’s solution of the tension between multiculturalism and feminism invoked heated discussion among feminist from various traditions. At one polar, some claim that particular cultures have their own ways of dealing with women’s questions and feminists in a particular culture are trying to utilize norms within their own tradition to make a solution to the problems. In Islamic culture, for instance, women’s questions are often related to violence against women and to wearing head scarves. An Islamic feminist may claim that violence against women can be punished severely even under Islamic law and wearing a head scarf is no more oppressive than wearing a miniskirt in a Western society.⁵ Thus there would be no tension between multiculturalism and feminism. This is an internalist approach to feminism in non-Western cultures and minority groups evoking relativism concerning feminist norms and criteria for judging (in)equality. At another polar, some may claim that equality and freedom for women must be secured to the degree to which the Western society allows equality for women in legal, economical, political, and social contexts. This claim is based on the

³ Susan Okin, “Is Multiculturalism bad for women?” in *Is Multiculturalism bad for women?: Susan Okin with Respondents* (eds.) J. Cohen, Matthew Howard, and M. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 18.

⁴ *Ibid*, p. 22.

⁵ Cf. Azizah Y. Al-Hibri, “Western Patriarchal Feminism,” in *Is Multiculturalism bad for women?: Susan Okin with Respondents* (eds.) J. Cohen, Matthew Howard, and M. Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 45-46.

more general and universalistic idea of human rights. Granting the minority group rights must not be in violation of preserving the rights of the less privileged members in the group like women. The tension between multiculturalism and feminism would become high in this case, since feminism seems to commit itself to the conception of human rights as advocated in the West and to sex equality as a universal value holding across cultures. The tension we recognize in this case is similar to that between nationalism and feminism.

4. Multiculturalism and Feminism in the East Asian Context

I am not here siding with either position described in the previous section. From the point of view of a woman philosopher in Asian context, I have a mixed feeling about both multiculturalism and feminism as advocated in the West. One reason is that many Asian politicians and intellectuals under the influence of the current tendency toward multiculturalism and the decentralization of power have tried to enhance “Asian Values” (meaning Confucian values focused on family, human relations, and community) up to the level of universal values that may replace or supplement the Western values (mostly meaning liberalist ideals of equality, freedom, and individuality). There are also many Western Confucian advocates like Boston and Hawaii confucianists who take notice of the alternative values in Confucianism.

By themselves, the recent phenomena have positive effects in the sense that people in the world, especially in the Western world, came to recognize the other culture hitherto unseen and be able to take the values in other cultural or religious traditions to be alternative ways of organizing one’s own lives. The effort to learn from other cultures and traditions is always highly respectful. Yet, caution is required, as Confucianism is an elitist ideology that is permeated by the strong conceptions of hierarchy, order and male domination in its doctrinal contents.

There have been many forms of discussion in Korea about preserving such core Confucian concept as *Jen* (humanity, human-heartedness, or benevolence) while dispensing with concrete *li* (rules of propriety) that had provided, for more than 2,000 years, discriminative guidance of behaviors

for the people with different social status.⁶ *Jen* represents rather an abstract concept of loving people in general. However, as it is practically realized in the concrete rules and norms of conduct, it takes into consideration those particular human situations that would involve being a woman or a man, being a noble person or a humble one, and being in a certain family relation. *Li* has traditionally been considered as the external manifestation of *Jen*, and *Jen* as the internalized *li*. Many Confucian scholars struggle to make a modern transformation of Confucianism by reformulating the principles of *Jen* to fit the democratic ideals in a modern society.

It is still a moot point whether Confucianism could be converted to what is compatible with democratic ideals for individual rights, freedom and sex equality. It is still more controversial to make Confucianism compatible with feminism, let alone to make possible ‘Confucian feminism’ that sounds to some Korean feminists as an oxymoron. If multiculturalism is what justifies an attempt to go back to a timeworn tradition, or even to a culture being backward with respect to equality and social justice, it would pose a serious problem to those who have fought for overcoming their subordinate position as traditionally defined in their own culture.

Feminism, as an ideology that has been evolved in the West since the 19th century, has been taken in the East Asian context to be distinctively Western. Feminists were, and still are, often blamed for being blind pursuers of Western values who put down communal harmony and especially family solidarity the traditional East Asian societies took pride in. But the issue on a deeper level is whether Western feminist theories are efficient and appropriate in dealing with the problems we, Asian women, face in our everyday lives. As theories are borne out of struggling through problems given within a concrete reality, the Western feminist theories could fail to account for the East Asian reality where discrimination against women takes place along the line of ideas geared within such religious traditions as Confucianism and Buddhism. The social institutions, overt or covert, that do not allow women to get equal opportunity in jobs and in political leadership in the East Asian context may be radically different from the Western

⁶ Recently, the Korean Association of Feminist Philosophy held a symposium, titled “Feminism and Eastern Philosophy” where Dr. Kim Secillia presented a paper, a feminist interpretation of the Confucian doctrine of human nature, proposing to save the spirit of Confucian *Jen* as represented in most Confucian and neo-Confucian texts on human nature with *li* transformed radically to accord to the contemporary need.

counterparts. Even if women in the East and the West are all suffering from sexual discrimination, the mode, the content, or the degree of discrimination may be different depending on cultures and traditions. Thus, there cannot be one general solution to fit women's questions encompassing all cultural differences. It is very likely that the Western feminist theories, when adopted in the East Asian context, undergo transformation and revision in accordance with the cultural reality they are to face.

Feminists working in the East Asian context, therefore, cannot simply agree to Okin's claim that we would be better off if the culture into which we are born were to become extinct. The culture into which you are born is not something you can dispense with if you want. It is part of yourself so that even the strategy to deny the institutions and the practices of the culture, whether they constitute its core or not, is bound up with the very culture. A more reasonable way would be Okin's other suggestion that we alter the culture to reinforce the equality of women "to the degree to which this value is upheld in the majority culture," i.e. in the Western culture. Even though this alternative is practically more compelling, it is not without difficulty. For it is not easy to define what sex inequality means in a particular culture. And also in measuring the degree to which the value of sex equality is upheld, you cannot simply appeal to the Western criteria of equality and human rights. I am not here insisting upon cultural relativism to which advocates for multiculturalism and "Asian Values" may commit themselves. Rather, I would like to pay more attention to the complexities of the problem and multifarious aspects of human situations. In the next section, I will explore the concepts of the flexible identity of a person, open solidarity, and interculturality (as distinguished from multiculturalism) to deal with the complexities that challenge us.

5. Philosophy of Difference and Open Solidarity

Nowadays, 3rd wave Western feminism concentrates on diversity among women, after 2nd wave feminism that concentrated on the differences between two genders was put under criticism in the 1980's and early 1990's for its universalistic and 'white' assumptions about women. The charge of universalism is related to its focus on femininity, previously denigrated but revalued and redefined in 2nd wave feminism, and the unique way in which women express themselves in language, attitude toward others, labors, and other ordinary experiences. Women, or woman as a collec-

tive identity is made a universal category transcending all cultural, racial, or national differences. But, in reality, this category of woman characterizes a white bourgeois woman in the Western society. Criticism first came from black feminists who wanted to locate their position not simply as women, but as 'black' women. They claimed that racism is inherent in the study of women that takes white experiences to be the norm and does not acknowledge internal difference of experiences women of other race have.⁷ Race and gender are interlocked with each other to change the nature of women's subordination in a qualitative way. Race does not simply increase the degree of oppression and inequality, but, as intertwined with other categories of differentiation like class, religion, nationality, lineage, local culture etc..., influences the degree to which male domination is upheld in a way that defies a simple characterization of the nature of domination.

One effect of valorizing different experiences of black women would be an acknowledgment that the sites of oppression could be different for black and white women. It is said that for some black women "the family can be an arena for resistance and solidarity against racism and does not necessarily hold such a central place in accounting for women's subordination as it may do for white women."⁸ Focusing on differences among women has drawn attention to the limit of the Western feminism based on identity politics that takes 'women' to be a generic term and all women to share experiences across cultures, races, and nationalities.

But a politics of difference has its own pitfalls. First of all, internal differentiation may proceed down to the level of individuals where the grand question of institutional oppression and inequality is dissolved, and only the norms for individual relations are pursued. If so, a politics of difference intended to deal with the problem of domination on a more sophisticated level would fall into an ironic position that nullifies its own goal. Secondly, regarding difference as the main category in understanding women's issues will marginalize feminism itself because we cannot have the category of woman as constituting meaningful agency or subject to resist against oppressive power. The problem seems to be similar to that with multiculturalism in which the question of differences among cultures overrides the ques-

⁷ For more discussion of the issue, refer to Mary Maynard " 'Race', Gender & Concept of 'Difference' in Feminist Thought," in *Feminism: Critical concepts in literary and cultural studies Vol. IV*, (ed.) Mary Evans (New York: Routledge, 2001) pp. 300-16.

⁸ *Ibid.*, p. 306.

tion of women. When women are differentiated in a global context, differentiation is probably made along the axis of culture, race, class, religion, and nationality, etc. Then, women's issues will be resolved into and be reduced to the issues raised in these various arenas of differences. Again, a politics of difference from a feminist point of view defeats its own purpose.

Instead of holding blindly to difference politics as an alternative to identity politics, we must take into consideration of flexible and multiple identities we may have. I may be identified as a woman, or an Asian, or an East Asian, or a Korean, or a South Korean, or a professor, or a philosophy professor, or a female philosophy professor, or a married woman, or a mother, and so forth. We are all persons with multiple identities created from the vicissitude of our experiences. At any moment, my identity cannot be given in a single fine category. Depending on which identity I assume, I would be differently situated within the context of power relations set in accordance with the identity assumed. As an Asian, the question of the dominance of power is bound up with the cultural, political, and economical dominance of the West in Asia. But as an Asian woman, the question of dominance usually relates to the male domination in Asian traditional (religious) culture and in family relations, which may be recognized as common in the West. If I belong to a working class, the question of ending the domination of oppressive power would be given differently than to a bourgeois Asian woman.

Modes of domination, therefore, cannot be given in a fixed form to a person or people, as they depend upon the context of relations one primarily calls into question. It is worth noting here that not all differences and differentiations in identity invoke an issue of domination. Only certain forms of relations, national, or social, or cultural, do so as to generate imperialism, sexism, racism, and other sorts of oppression and exploitation. This shows that differences, by themselves, do not constitute sufficient conditions, but only necessary conditions for marginalizing a certain category of difference.

Flexible identities one may have make a collective struggle flexible, if not impossible. If one has an identity fixed once and for all suffering from oppression due to that identity she has, it would be very likely that she makes an ally with people with the same identity to make a warfront against the oppressive power. The solidarity of the people involved in the struggle would be strong to the extent that the identity is upheld. But if one's identity becomes flexible depending on situations one is located,

solidarity among people with the same identity would also be flexible and temporary. One may be involved in several different units of solidarity at the same time, or at different moments. It all depends on her interests in and commitment to an issue or issues she is keenly aware of as her own problem at that moment of the time. I would call this kind of solidarity 'open solidarity'. Accordingly, I, as a Korean *woman* who commits herself to women's issue, may pursue solidarity with women in other parts of the world, but, as a *Korean* woman who suffers from the relics of Imperialism, Japanese or the Western, could pursue solidarity with men and women who have experiences with imperialism, old and new.

The concept of open solidarity is based on the fact that we all are different but at the same time share much in common across cultures, nations, traditions, histories, and religions etc.. Multiculturalism mainly hails differences the emphasis on which may result in various forms of cultural relativism and ethnocentrism. It does not pay much attention to the possible transformation of a culture by dint of dialogues with other cultures, and thus to the dialectical change of cultures through the influence of others. When a culture is open to dialogues with other cultures (even with antagonistic cultures) and possible transformation, it becomes inter-cultural. Interculturalism, which I would like to distinguish from multiculturalism, puts value on solidarity across cultures constructed from mutual understanding and communicative actions as inter-actions. Solidarity being flexible and contingent with local bases, interculturalism does not aim at incorporating cultures into a global culture unified on a whole scale.

Interculturalism, while keeping eyes on differences and the equal footing of all cultures, opens a way out to reach others who have a common goal of humanity. It may provide one with criteria or clues by which one can reflectively judge about one's own cultural practices and customs that are taken for granted under the name of tradition, having brought about much sufferings and oppression to a certain group of people within a culture notwithstanding. A culture is a battlefield where multifarious forces are struggling for hegemony. Different, often conflicting, visions and principles of life are involved in the struggle. When people who are least empowered are resisting to a certain form of domination, they could find a clue from their own cultural sources that could be utilized for their own resistance. Intercultural dialogues may contribute to giving a momentum to find the clue and encouraging people of subcultures to negotiate their roles within the culture through solidarity. A culture is constantly fluctuating

with diverse forms of subjectivities, newly created at some moment and disappeared at the other moment. In the East Asian context, the face of a dominant subject has been male. We need to change it and diversify it to express multiple configurations of a human being. In order to do it, we need to be involved in creating a subjectivity and an agency, named woman, through open solidarity while acknowledging differences among women across different cultures and nations.

Heisook Kim
hkim@ewha.ac.kr

Franz Hinkelammert

Der Rechtsstaat ohne Menschenrechte und die Aushöhlung unserer Demokratie

Es ist heute offensichtlich, dass es eine Auseinandersetzung gibt um die Umformulierung des Rechtsstaats. In den USA ist eine Tendenz zu einer Auffassung des Rechtsstaats entstanden, in der dieser vereinbar wird mit der Existenz von Konzentrationslagern (wie in Guantánamo und sonstigen Kriegsgefangenenlagern im Irak und in Afghanistan), mit systematischer Folter und dem Verschwindenlassen von Personen. Es handelt sich um ein massives Phänomen und die Regierung der USA versucht, diese Methoden in den Rechtsstaat zu integrieren. Worum es offensichtlich geht, ist, eine Art von weltweiter Diktatur der nationalen Sicherheit der USA zu errichten, die in den Rechtsstaat integriert sein soll.

Man muss diese Tendenz im Rahmen der Globalisierungsstrategie verstehen, wie sie zuerst nach dem Militärputsch in Chile 1973, dann von der Regierung Thatcher in Großbritannien und durch die Regierung Reagan durchgesetzt wurde, und die Anfang der 80er Jahre dann als „Konsens von Washington“ formuliert wurde.

Diese Strategie ist effektiv global, aber sie ist es im Namen von globalen Märkten in den Händen großer privater Bürokratien transnationaler Unternehmen. Diese Strategie totalisiert die Märkte global auf der Basis der neuen Technologien (Komputation, Information, Transportmittel), die erstmals eine solche Strategie der Kapitalakkumulation erlauben. Diese Strategie wird aufgezwungen im Namen der Eliminierung der sogenannten Marktverzerrungen. Es handelt sich um Marktverzerrungen vom Standpunkt dieser privaten Bürokratien aus, die auf globaler Ebene Produkte und Dienstleistungen produzieren und verteilen. Die „strukturellen Anpassungen“ sind die Richtlinien für diese Eliminierung der Marktverzerrungen. Sie werden den Staaten und ihren Regierungen weitgehend aufgezwungen, wodurch die öffentlichen Bürokratien weitgehend in bloße Anhängsel dieser gigantischen privaten Bürokratien verwandelt werden. Die Korruption ist das Schmieröl für diesen Prozess und sie wird immer sichtbarer. Viele Politiker lassen sich von Seiten der privaten Bürokratien den Ausverkauf ihrer Länder und ihrer Ehre gut bezahlen.

Unter diesem Gesichtspunkt sind Marktverzerrungen alle Interventionen in den Markt, die gemacht werden, um universal oder auch regional die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu sichern. Daher sind Marktverzerrungen: die Arbeitsgesetze, die Gesetze zum Schutz der Arbeitenden (Arbeitszeiten, Kinderarbeit, Frauen- und Mutterschutz usw.), aber auch jede Politik, die universal Gesundheits- und Erziehungssysteme, den Zugang zur Wohnung, die Alterssicherung sichern sollen und die nicht universal sein können, wenn sie nicht staatlich und daher öffentlich gesichert werden. Aber ebenfalls sind Marktverzerrungen: die Vollbeschäftigungspolitik, die Entwicklungspolitik im Sinne einer integralen Entwicklung, aber ebenfalls die Politik zum Schutz der Umwelt oder autonomer Kulturen. Ebenfalls ist jede Kontrolle von Kapital- und Marktbewegungen eine Marktverzerrung. Hingegen ist die strikte und häufig gewalttätige Kontrolle der Bewegungen menschlicher Personen überhaupt keine Marktverzerrung.

Es ist leicht zu sehen, dass diese Politik der weltweiten Totalisierung der Märkte einen großen Teil der Menschenrechte abschafft, deren Anerkennung die an der Emanzipation des Menschen orientierten Volksbewegungen seit dem 19. Jahrhundert erreicht hatten. Wenn man diesen Menschenrechten den Namen sozialer Rechte gibt, ist dies verwirrend. Es sind Personenrechte, die allerdings nur gesellschaftlich durchsetzbar sind. Die gesellschaftliche Durchsetzung aber impliziert Interventionen in den Markt. Es sind also Personenrechte, deren Durchsetzung von einer Politik der Interventionen in den Markt abhängen. Sie werden jetzt im Namen der Eliminierung von Marktverzerrungen ausgegrenzt oder einfach abgeschafft. Natürlich erreicht die Strategie nicht alles, was sie als ihr Ideal ansieht. Dies wäre der Tod; es wäre wie ein Atomkrieg. Aber alles, was diese Strategie nicht durchsetzen kann, erscheint unter dem Gesichtspunkt ihrer Vertreter als Unvollkommenheit der Märkte, an deren Perfektion man arbeitet und von der man träumt. Es handelt sich um eine Rationalität, deren Traum Monster erzeugt. Unsere privaten Bürokratien träumen den Traum vom Rechtsstaat ohne Menschenrechte.

Hingegen bringt diese Strategie Effekte hervor, die man nicht vorausgesehen hat oder die man nicht voraussehen wollte, als man sie der Welt aufzwang. Sie werden sichtbar in den globalen Bedrohungen, die zwar schon vorher entstanden, sich jetzt aber über alle Massen vertieft haben: Die zunehmende Ausgrenzung immer größerer Teile der Weltbevölkerung, die Umweltkrise und die Krise der menschlichen Beziehungen selbst sind die auffallendsten. Sie vertiefen sich gerade deshalb, weil unsere privaten

Bürokratien – die außerdem die Eigentümer der wichtigsten Kommunikationsmittel sind – die wichtigsten notwendigen Maßnahmen als Marktverzerrungen denunzieren. Dadurch lähmen sie uns diesen Bedrohungen gegenüber und machen ein wirksames Handeln ihnen gegenüber unmöglich. Diese Bedrohungen sind nicht als solche apokalyptisch. Es gibt natürlich Maßnahmen, um ihnen entgegenzutreten. Aber sie werden zu apokalyptischen Bedrohungen, wenn man diese Maßnahmen weiterhin als Marktverzerrungen denunziert und sie dadurch unmöglich macht. Die Bedrohungen werden dann grenzenlos. Daher kann es nicht überraschen, dass der solideste politische Block für die Unterstützung der heutigen Politik der USA aus dem Reihen der Apokalyptiker des christlichen Fundamentalismus kommt, zu denen sich Bush II und viele Mitglieder seiner Regierungsjunta zählen.

Es handelt sich um indirekte Effekte des Handelns innerhalb der Globalisierungsstrategie, die häufig zumindest in ihrem Beginn auch nicht-intentional sind.

Es gibt heute eine durchaus partielle Diskussion über die indirekten Effekte, die bestimmte politische Strategien hervorrufen. Eine solche Diskussion ist in Bezug auf den Irakkrieg entstanden. Condolezza Rice sagt völlig zu Recht über diesen Krieg:

„Jeder große historische Wechsel wird immer turbulent sein. Dies zeigt sich, wenn die gemachten Pläne mit der Wirklichkeit zusammentreffen. Das, was man nicht einmal vorbedacht hat, verwandelt sich in das zentrale Problem. Die wirkliche Frage ist dann: Kannst du dich anpassen und die notwendigen Maßnahmen verwirklichen?“¹

Sie sagt dies in Bezug auf die Tatsache, dass die Regierung der USA in gar keiner Weise vorausgesehen hat, was sich dann als indirekter und nicht vorhergesehener Effekt dieses Krieges ergab, nämlich in einem Partisanenkrieg der dem leichten Sieg im offenen Krieg folgte. Tatsächlich verwandelte sich das, was man nicht vorhersah, in das Zentrum und den Schlüssel zum ganzen Krieg. Da wird natürlich die Frage von Condolezza Rice aktuell: „Kannst du dich anpassen und die notwendigen Maßnahmen verwirklichen?“

Tatsächlich haben sich die indirekten Effekte des Krieges in das Schlüsselproblem verwandelt und die gesamte Strategie des Krieges musste

¹ Vgl. *La Nación*, San José, 30.10.2004. Selektion New York Times. Das Zitat erscheint in einem Artikel der New York Times von Michael R. Gordon: Die USA haben einen zweiten Krieg gegen die Rebellen nicht vorausgesehen.

diesen verheerenden Effekten gegenüber undefiniert werden. Selbst Bush II sprach von einem „katastrophalen Sieg“, der diesen Sieg in einen Pyrrhussieg verwandelte. Pyrrhus sagte nach einem solchen Sieg: Noch ein solcher Sieg und ich bin verloren.

Aber auch Condoleezza Rice beantwortet nicht direkt die Frage, die sie selbst gestellt hat. Die Regierung der USA zeigt sich nicht fähig zur Anpassung und zur Verwirklichung der notwendigen Änderungen. Das Ergebnis ist eine fast absolute Inflexibilität, die in ihrer Folge zu einer reinen Vernichtungspolitik führt. Sie fordert von allen Flexibilität und sie muss es tun, weil sie selbst völlig inflexibel ist.

Aber das, was in diesem Krieg geschah, ist ein Paradigma dessen, was heute mit der gesamten Globalisierungsstrategie geschieht. Das, was man nicht vorhersah als man sie aufzwang, verwandelt sich heute in ihr Schlüsselproblem. Die globalen Bedrohungen, die sie geschaffen oder verschärft hat, verwandeln sich in das zentrale Problem, um die sie heute kreist.

Sehr viel eher als Condoleezza Rice analysierte Marx das gleiche Problem in Bezug auf die Marktstrategien:

„In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur bestätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer.“²

Ganz so wurde die Globalisierungsstrategie entschieden und aufgezungen. Sie hatten schon gehandelt bevor sie gedacht hatten. Und sie handeln weiter ohne zu denken. Daraus ergibt sich eine Krisensituation, die das Ergebnis von indirekten Effekten ist, an die man nicht gedacht hat. Aber sie verwandeln sich in das Schlüsselproblem, um das jetzt die gesamte Globalisierungsstrategie kreist. Bush II sprach in Bezug auf den Irakkrieg von einem „katastrophalen Sieg“. Heute scheint die gesamte Globalisierungsstrategie in einen solch „katastrophalen Sieg“ einzumünden. Das ganze Gebäude zittert.

Es entstehen die verschiedensten Reaktionen. Ich möchte nur einige erwähnen.

- der Widerstand auf der Basis von Alternativen, der aus den verschiedensten Volksbewegungen kommt (Porto Alegre); die Alternativen, die, wenn auch häufig abgeschwächt, von einigen Regierungen übernommen werden

² Vgl. Karl Marx: *Das Kapital*, I, MEW, Bd. 23, Berlin 1972, S. 101.

- der spontane Widerstand ohne Projekt und ohne klare Führung wie etwa im Fall des Caracazos von 1989, des argentinischen Aufstands von 1989 und des späteren Aufstands von 2001, der die argentinische Regierung stürzte
- Befreiungsbewegungen mit bewaffnetem Widerstand, die an einigen Orten weiterbestehen
- mehr oder weniger irrationale Reaktionen an sehr verschiedenen sozialen und geographischen Orten: die Welle von Mord-Selbstmordaktionen, die seit Ende der 70er Jahre in den USA begann und sich dann auf die ganze Welt ausbreitete, und ein wachsender weltweiter privater Terrorismus.

In der Wurzel zeigt sich eine Stabilitätskrise, die die Globalisierungsstrategie selbst als ihren indirekten Effekt hervorbringt.

Wiederum können wir die Frage von Condolezza Rice stellen: „Kannst du dich anpassen und die notwendigen Maßnahmen verwirklichen?“

Ganz offensichtlich haben die Machtinhaber des Systems nicht die geringste Bereitschaft, sich anzupassen oder notwendige Korrekturen zu verwirklichen. Sie fordern alle Welt dazu auf, flexibel zu sein, aber erklären, dass sie selbst nicht die geringste Flexibilität zeigen werden. Daher der Spruch TINA: There is no alternative (es gibt keine Alternative). Es ist dasselbe wie zu sagen: Wir werden nicht die geringste Flexibilität zeigen. Tatsächlich ist der Kapitalismus der Globalisierungsstrategie der am wenigsten flexible Kapitalismus, den es je gegeben hat. Da das System nicht bereit ist, flexibel zu sein, müssen es eben die Menschen sein, über die das System jetzt wie eine Dampfwalze hinweggeht.

Da das System keine der notwendigen Anpassungen macht, verwandelt es sich in solch eine Dampfwalze. Es muss alle Widerstände vernichten und terroristisch werden. Daher wird der Staatsterrorismus unvermeidlich, wenn man die Globalisierungsstrategie weiter verfolgen will. Tatsächlich stand der Staatsterrorismus schon am Anfang der Globalisierungsstrategie in der Gestalt der totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit, die vor allem in den 70er Jahren in Lateinamerika entstehen und immer mit der Unterstützung der klassischen Demokratien des Nordens rechnen konnten. Dies wird symbolisiert durch den chilenischen Militärputsch vom 11. September 1973. Es gibt zwei 11. September, die den Rahmen der Geschichte der Globalisierungsstrategie setzen. Sie beginnt mit dem 11. September 1973 in Santiago, der die dortige Diktatur der Nationalen Sicherheit begründete und von dem aus die Globalisierungsstrategie ganz Lateinamerika

aufgezwungen wurde. Durch gewaltsame Unterdrückung der Widerstände und der Volksbewegungen hindurch ergab sich die Unterwerfung des Landes unter die Macht der privaten Demokratien der großen Unternehmungen. Diese Politik wurde dann nach der Demokratisierung von den folgenden Regierungen weitergeführt. Was hierbei in Chile geschah, wurde ganz Lateinamerika dann aufgezwungen und übernommen. Der Staatsterrorismus schaffte die Menschenrechte der körperlichen Unversehrtheit ab, um die Menschenrechte, die aus den menschlichen Bedürfnissen resultieren, eliminieren zu können.

Seit den 90er Jahren ergibt sich aufs Neue der Widerstand gegen die Globalisierungsstrategie, der wiederum die Anerkennung der Menschenrechte fordert, die aus der Bedürfnisbefriedigung resultieren. Der zweite 11. September in New York gab die Gelegenheit um diesem wiedererstandenen Widerstand durch einen Staatsterrorismus zu begegnen, der so irrational ist wie die Attentate selbst waren. Jetzt ist auf einmal „das Einzige das nötig ist“ der antiterroristische Krieg, der genau so sinnlos und irrational ist wie der private Terrorismus auch.

Dieser antiterroristische Krieg wendet sich nicht direkt gegen die Bewegungen mit alternativen Projekten. Sie haben anscheinend eine zu große Legitimität innerhalb der Weltbevölkerung. Stattdessen schafft der antiterroristische Krieg einen Bildschirm, der nur noch den Terrorismus als einziges Problem sichtbar werden lässt, sodass die globalen Bedrohungen durch die Globalisierungsstrategie verdeckt und unsichtbar gemacht werden.

Daher wird eine permanente Angstsituation geschaffen, die sich auf die völlig willkürliche Erfindung einer terroristischen Weltverschwörung stützt, die zum einzigen Problem wird, das gelöst werden muss und das zur Lösung anderer Probleme keine Zeit lässt.

So kommt die Diktatur der Nationalen Sicherheit zurück, aber jetzt als Weltdiktatur der Nationalen Sicherheit der USA. Der erste 11. September schuf die Diktatur der Nationalen Sicherheit, der zweite 11. September hat sie neu belebt.

Diese Wiedererschaffung der Diktatur der Nationalen Sicherheit kann gleichzeitig die Terrorismusgefahr als Vorwand benutzen, um ganz allgemein gegen die Widerstände der Volksbewegungen vorzugehen. Aber man geht selten direkt gegen sie vor. Man lässt sie beiseite, indem man das Thema wechselt. Da jetzt das Thema des Terrorismus das einzige ist, um das es sich handelt, wird ihr Widerstand als völlig irrational und unreal ab-

getan. Er wird als irrelevant und illusorisch dargestellt neben dem großen und einzigen Thema des Krieges gegen den Terrorismus.

I. Der Rechtsstaat und seine Subversion

Die Diktaturen der Nationalen Sicherheit sind in Lateinamerika das Mittel gewesen, um die Menschenrechte, die aus der menschlichen Bedürfnisbefriedigung resultieren, abschaffen zu können. Um dies aber tun zu können, müssen sie die Menschenrechte der Unverletzbarkeit des Körpers aufheben. Damit werden sie zu totalitären Diktaturen, die sich auf Konzentrationslager, systematische Folter und das Verschwindenlassen von Personen stützen. Sind die erstgenannten Menschenrechte abgeschafft und mit ihnen die Volksbewegungen, die sie durchsetzen, können die Menschenrechte der körperlichen Unverletzbarkeit wieder anerkannt werden. In Lateinamerika ist dies der Moment, in dem man zur Demokratie zurückkehrte. Die Geschichte aller Diktaturen der Nationalen Sicherheit folgte in Lateinamerika diesem Schema.

Aber diese Diktaturen waren national. Die entwickelte Globalisierungsstrategie schafft heute die Tendenz zu einer Weltdiktatur der Nationalen Sicherheit und findet im Krieg gegen den Terrorismus ihren Vorwand. Aber als Weltdiktatur ist sie heute unmöglich, wenn sie sich nicht in den Rechtsstaat und die Demokratie integriert. Dies führt dann zur Umwandlung sowohl des Rechtsstaats als auch der Demokratie. Der Rechtsstaat muss zu einem Rechtsstaat ohne Menschenrechte werden und die Demokratie zu einer Akklamation der Globalisierungsstrategie, die nur durch die konstante Angstpropaganda erreichbar scheint.

Will man die tendenziell stattfindende Umwandlung des Rechtsstaats analysieren, ist es notwendig, zumindest kurz auf die Geschichte des Rechtsstaats seit dem 18. und 19. Jahrhundert einzugehen. In der Geschichte des Rechtsstaats ist der Rechtsstaat nur selten ein Vertreter der Menschenrechte gewesen. Es ist wichtig sich zu erinnern, das in der Geschichte des Rechtsstaats dieser zu seinem Beginn im 18. Jahrhundert die Zwangsarbeit durch Sklaverei legalisiert hat³; später henkte der Rechtsstaat die

³ Einen extremen Fall gibt die Geschichte Haitis. Nachdem sich die Sklaven Anfang des 19. Jahrhunderts befreit hatten, verlangten die ehemaligen Sklavenbesitzer von den befreiten Sklaven Entschädigung für die Enteignung eben dieser Sklaven. Sie waren Privateigentum, das durch die Sklavenbefreiung enteignet wurde. Der Rechtsstaat Frankreich unterstützte sie dabei, denn es ist rechtens, enteignetes Pri-

Gewerkschafter von Chicago und nach der Sklavenbefreiung hat er die Apartheid (separation) in den USA legalisiert. Ein großer Teil der Kolonialisierungen der Welt wurden durch Rechtsstaaten legalisiert. Ebenfalls gewährte der Rechtsstaat den Frauen keine Gleichheit. Weder die Sklaven noch die Frauen noch die Gewerkschafter noch die kolonialisierten und ausgeraubten Völker der Welt konnten sich an die respektiven Rechtsstaaten wenden zum Schutz ihrer Menschenrechte. Der Rechtsstaat entsteht ohne den größten Teil der wesentlichen Menschenrechte, soweit sie sich auf den Schutz des menschlichen Lebens beziehen und entsteht häufig sogar gegen sie. Es ist ein nettes und häufiges Vorurteil zu glauben, dass es dem Rechtsstaat wesentlich ist, die Menschenrechte zu schützen.

Der nackte Kern, mit dem der Rechtsstaat entsteht, ist das Prinzip der Vertragsfreiheit. Es begründet vertragliche Beziehungen zwischen Eigentümern-Individuen, und geht davon aus, dass sie frei sind soweit sie durch Verträge in Beziehung stehen. Dabei entscheidet der Rechtsstaat selbst, wer Individuum ist und wer nicht. Daher kann der Rechtsstaat noch im 19. und vielfach im 20. Jahrhundert die legale Anerkennung als Eigentümer-Individuum und daher als Bürger sowohl den Sklaven als auch den Frauen, aber auch den Eingeborenen, die innerhalb der Grenzen des Rechtsstaats leben, und auch denen, die der Apartheid unterworfen sind, abstreiten. Ebenfalls erkennt dieser Rechtsstaat den legal anerkannten Individuen kein Recht an, Widerstand auszuüben gegenüber den sozialen und sonstigen Konsequenzen der Vertragsbeziehungen im Markt. Daher ergibt sich das Verbot und die Verfolgung der Gewerkschaften im Namen des Rechtsstaats. Aber es handelt sich um einen Rechtsstaat, der dies tut. Dieser Rechtsstaat ist häufig auch demokratischer Rechtsstaat. Versteht man diese Form des Rechtsstaats, kann man auch verstehen, dass die Einführung der Diktatur der Nationalen Sicherheit nach dem 11. September 1973 in Santiago de Chile, aber auch in den anderen Ländern Lateinamerikas, als Rückgewinnung des Rechtsstaats legitimiert wurde.

Die Emanzipationskämpfe allerdings führen seit dem 19. Jahrhundert Menschenrechte in diesen Rechtsstaat ein und der nackte Rechtsstaat wird umgewandelt in einen Rechtsstaat mit Grundrechten (konstitutioneller

vateigentum zu entschädigen. Haiti wurde über Jahrzehnte erpresst, bis die Regierung von Haiti gezwungen war, diese Entschädigungen anzuerkennen. Damit begann die Auslandsverschuldung Haitis. Worum es geht, ist, dass es ein Rechtsstaat war, der dies verlangte und dass damit kein einziges rechtsstaatliches Prinzip verletzt wurde.

Rechtsstaat). Es handelt sich um lange und heftige Kämpfe, die weitgehend erfolgreich sind, sodass ein konstitutioneller Rechtsstaat entsteht, der effektiv die Garantie von Grundrechten auf allgemeine und emanzipatorische Menschenrechte erweitert. Vor allem seit dem II. Weltkrieg wird in vielen Ländern der Rechtsstaat in diesem Sinne konstitutional. Wenn daher die Volksbewegungen in Lateinamerika in den 80er und 90er Jahren die Rückkehr zum Rechtsstaat fordern, fordern sie die Rückkehr zu diesem konstitutionellen Rechtsstaat.

Sobald allerdings dieser Rechtsstaat als demokratischer Rechtsstaat wieder durchgesetzt wird – dies geschieht in Lateinamerika gerade in den 80er und 90er Jahren – ist dieser bereits weltweit in Auflösung begriffen. Da die aus der menschlichen körperlichen Bedürfnisbefriedigung resultierenden Menschenrechte im Konflikt stehen mit den Grundprinzipien der Globalisierungsstrategie, in deren Namen jetzt alle politische Macht ausgeübt wird, werden jetzt gerade diese Menschenrechte als Marktverzerrungen eliminiert oder marginalisiert. Der Rechtsstaat garantiert sie nicht mehr und wird in Bezug auf diese Rechte ein Rechtsstaat ohne Menschenrechte.

In dieser Situation entstehen die Volksbewegungen aufs Neue im Namen der unterdrückten Menschenrechte und fordern ihre Rückgewinnung. Sie entstehen daher als Widerstand gegen die Globalisierungsstrategie und gleichzeitig gegen die Aushöhlung und Subversion des konstitutionellen Rechtsstaats.

Heute entstehen fast alle alternativen Bewegungen im Zusammenhang mit der Verteidigung dieser Menschenrechte, deren Anerkennung das Ergebnis der Emanzipationskämpfe seit dem 19. Jahrhundert ist. Es geht auch hier um eine Umwandlung des gegenwärtigen Rechtsstaats. Aber es handelt sich um eine Umwandlung, die in gegensätzlicher Richtung stattfinden muss zu dem, was die heutige Umwandlung des Rechtsstaats im Sinne seiner Anpassung an die Globalisierungsstrategie durchsetzt, indem sie den Rechtsstaat wiederum auf sein vertragsrechtliches Skelett reduzieren will. Gegen diese Tendenz zum Rechtsstaat ohne Menschenrechte handelt es sich aus der Perspektive dieser alternativen Bewegungen um eine Rückgewinnung eines Rechtsstaats, der die Menschenrechte garantiert, um ihnen Gültigkeit in unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu sichern.

Diese aus den Emanzipationskämpfen hervorgegangenen Menschenrechte formulieren als Utopie gesehen die Utopie der menschlichen Freiheit. Dies öffnet dann die Möglichkeit der Diskussion über die Mythen des Rechtsstaats, die die Mythen der Legalität sind. Dies impliziert gleichzeitig

die Notwendigkeit, in diese Diskussion auch die Theologie der Gesetzeskritik einzuschließen.

Aber das Ziel der Befreiung wird jetzt in Termini von Rechten gesehen, die die Form von Normen haben. Es ergibt sich dabei ein bedeutender Unterschied in Bezug auf die großen Befreiungsbewegungen, die im 19. Jahrhundert entstanden und insbesondere zur damaligen sozialistischen Bewegung. Aber nicht die Utopie der Freiheit verändert sich entscheidend, sondern was sich geändert hat, ist das Verhältnis zu dieser Utopie. Ich bin überzeugt, dass eine entscheidende Schwäche dieser Bewegungen darin bestand, die direkte und lineare Verwirklichung dieser Utopie zu versuchen. Ich bin ebenfalls überzeugt, dass dies einer der entscheidenden Gründe für das häufige Scheitern dieses historischen Sozialismus war. Heute erscheint daher die Notwendigkeit, die – immer tendenzielle – Verwirklichung dieser Utopie der Freiheit in einem Prozess zu suchen, der von den Menschenrechten und ihrer Verwirklichung aus eine Umwandlung der Institutionen betreibt.

Hierbei ist es wichtig gegenwärtig zu behalten, dass diese Beziehung zwischen den Menschenrechten konfliktiv ist. Der nackte Rechtsstaat ist wie der totalisierte Markt; er erdrückt die Subjekte der Menschenrechte und bringt die Menschenrechte zum Verschwinden. Um dieser destruktiven Tendenz entgegenzutreten, muss sowohl der Rechtsstaat als auch der Markt von den Menschenrechten aus zurückgewonnen werden, wodurch sie von den Menschenrechten aus reguliert und kanalisiert werden können. Die Befreiungsbewegungen des 19. Jahrhunderts hatten hingegen häufig die Tendenz, die Institutionalität selbst (Markt, Staat usw.) zu negieren und daher ihre Abschaffung zu suchen. Heute hingegen handelt es sich zweifellos darum, die Institutionen von den Menschenrechten aus zu durchdringen und dadurch lebensfähig zu machen.

Wenn es sich also darum handelt, die Menschenrechte im Innern der Institutionen gegenwärtig zu machen, entsteht die Notwendigkeit der Neuformulierung des Rechtsstaats. Heute werden die Menschenrechte, die aus einer langen Geschichte der Emanzipationskämpfe hervorgegangen sind, auf der Ebene des Rechtsstaats annulliert und untergraben. Dennoch kommt die Macht zu dieser Abschaffung der Menschenrechte auf der Ebene des Rechtsstaats nicht vom Staat her, sondern geht aus der Aufzwingung der Globalisierungsstrategie als Strategie der Akkumulation des Kapitals aus Tendenzen der Wirtschaft hervor. Diese Strategie zwingt das Kapital

dazu, auf politischer Ebene die Abschaffung der Menschenrechte im Inneren des Rechtsstaats voranzutreiben.

Hier hat allerdings ein Gesichtspunkt gewechselt. Die Befreiungsbewegungen des 19. Jahrhunderts sahen den Staat von der Wirtschaft her. Wir hingegen sehen heute die Wirtschaft ausgehend von der Problematik der Menschenrechte und ihrer Einführung oder Sicherung im Rechtsstaat. Hierdurch wird die Wirtschaft nicht etwa weniger wichtig. Es gibt keine Sicherung der Menschenrechte ohne tiefgreifende wirtschaftliche Umwandlung. Aber es handelt sich um eine wirtschaftliche Umwandlung, deren Notwendigkeit sich ergibt als Bedingung der Möglichkeit der Sicherung der Menschenrechte, denn diese ist politisch nur dadurch möglich, dass sie in den Rechtsstaat eingeführt werden. Die letzte Instanz dieser Bedingung der Möglichkeit der Menschenrechte ist weiterhin die wirtschaftliche. Die erste Instanz aber ist politisch und nicht wirtschaftlich. Nimmt man allerdings die Wirtschaft nicht nur als letzte Instanz, sondern auch als erste, werden die Menschenrechte untergraben und letztlich sogar abgeschafft, ganz unabhängig davon, um welche Gesellschaft es sich handelt. Das Ökonomische überrollt dann alles.

Auf diese Weise entsteht heute das Projekt einer alternativen Gesellschaft, das den heutigen sozialen Kämpfen entspricht. Es handelt sich allerdings um ein Gesellschaftsprojekt, das keineswegs mit einem Regierungsprogramm verwechselt werden sollte. Daher kann die Diskussion einer Vielzahl von möglichen spezifischen Alternativen die Diskussion des Gesellschaftsprojekts selbst nicht ersetzen. Sie setzt dieses Gesellschaftsprojekt voraus. Formulierungen wie „alternative Gesellschaft“ oder „eine andere Welt ist möglich“ können den Sinn eines solchen Gesellschaftsprojekts wiedergeben und daher den Horizont des Prozesses abstecken, dessen Schritte eben viele spezifische alternative Projekte sind.

Die Ausarbeitung dieses gesellschaftlichen Projekts, das allen spezifischen alternativen Projekten unterliegt und sie zu ordnen erlaubt, öffnet den Raum für die Anerkennung des Menschen als Subjekt. Unter menschlichem Subjekt verstehen wir dabei das körperliche Subjekt und daher das bedürftige Subjekt, das die Achtung für seine Bedingungen der Möglichkeit zu leben und diese Achtung als anerkanntes Menschenrecht fordert. Es fordert dies in seiner Beziehung zu den anderen Subjekten und fordert es gemeinschaftlich. Natürlich kann es als solches kein legal normiertes Recht geben, das diese Forderung begründete. Sie geht allem Recht voraus. Umgekehrt begründet diese Forderung alle menschlichen Grundrechte, die als

Normen formuliert sind. Von diesem Subjekt aus werden die Menschenrechte vertreten, aber irgendwelche Normen können diese Grundforderung des Subjekts nach den Bedingungen der Möglichkeit zu leben nicht wieder selbst begründen. Diese Grundforderung geht allen Rechten voraus, will aber als Menschenrecht auch rechtlich anerkannt werden. Sie geht sogar dem Recht voraus, diese Forderung zu stellen, fordert aber ebenso, dass diese Grundforderung als Recht aller von allen anerkannt wird. Daher fordert sie ein Recht auf Leben, das allerdings schon dadurch gegeben ist, dass man lebt. Daher geht die Grundforderung, leben zu können, auch jedem erklärten Recht zu leben voraus. Tatsächlich ist eine Gesellschaft, die dieses Recht zu leben nicht anerkennt, nicht lebensfähig und schafft Konflikte, derer sie nicht Herr werden kann. Spinoza drückt dies auf folgende Weise aus: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*. Diese *virtus* ist das Menschenrecht.

Von diesen Reflektionen aus ergibt sich noch eine andere. Es handelt sich um die Frage: Warum ist die Sicherung der Menschenrechte heute so dringend? Natürlich gibt es viele Gründe. Aber es gibt einen Grund, der sehr eng verknüpft ist mit dem globalen Charakter der Erde. Heute können wir das Überleben der Menschheit selbst nicht mehr sichern, außer durch die Schaffung einer Gesellschaft, die fähig ist in hohem Grade diese Menschenrechte zu sichern. Dieses Überleben kann man weder durch einfache Technologien noch durch simple Regierungskalküle sichern. Dieses Überleben ist dabei, sich in ein Problem der Achtung für die Menschenrechte zu verwandeln. In diesem Sinne hat es sich in ein Problem des Menschen als Subjekt verwandelt. Die Globalisierungsstrategie als Strategie der Akkumulation des Kapitals befindet sich nicht nur in Konflikt mit den Menschenrechten – sie ist tatsächlich unvereinbar mit der Geltung der wichtigsten Menschenrechte –, sondern ebenso mit dem Überleben der Menschheit selbst. Auch das Überleben der Menschheit ist subjektiv eben deshalb, weil die Kriterien des Überlebens der Menschheit nicht auf technische Kalküle reduzierbar sind, sondern als Fundament die Geltung der Menschenrechte und daher des menschlichen Subjekts als eines körperlichen und bedürftigen Wesens haben.

Daher ist das Ergebnis, das der gemeinsame Nenner der alternativen Bewegungen die Achtung vor dem menschlichen Leben ist, die die Achtung für das Leben der Natur als Ganzes einschließt und ohne sie nicht sein kann. Diese Bewegungen suchen eine Politik die fähig ist, dieses Leben zu sichern.

II. Die Integration der Diktatur der nationalen Sicherheit in den Rechtsstaat

Die Globalisierungsstrategie von ihrem Anfang an in den 70er Jahren tendierte zu einem Rechtsstaat ohne Menschenrechte. Sie tat dies immer ganz explizit in Bezug auf die aus den Emanzipationsbewegungen hervorgegangenen Menschenrechte. Es sind dies die Rechte ohne deren Sicherung das Leben des Menschen nicht gesichert werden kann: Rechte auf Sicherung der Lebensbedingungen, auf eine bestimmte Bedürfnisbefriedigung, auf Wohnung, auf Erziehung, auf Gesundheit. Es geht aber ebenso um Rechte, deren Sicherung die Voraussetzung dieser Rechte sind: das Recht auf eine integrale Entwicklungspolitik von Ländern und Regionen. Die Totalisierung des Marktes durch die Globalisierungsstrategie eliminiert alle diese Rechte. Aber sie kann dabei nicht bleiben. Seit ihren Anfängen war sie mit dem Staatsterrorismus der totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit eng verbunden. Ohne diese Diktaturen hätte sie sich vor allem in Lateinamerika nicht mit der Geschwindigkeit ausbreiten können, mit der sie es tat. Diese Diktaturen schafften nicht nur die Menschenrechte ab, sondern auch die der Unverletzbarkeit der körperlichen Person. Dies war von Anfang an wesentlicher Teil der Globalisierungsstrategie. Diese Diktaturen hatten ihr Zentrum in der systematischen Folter, in der Begründung von Konzentrationslagern, die wahre Folterfabriken zur Auspressung von Informationen sind und im Verschwinden lassen von Personen. Das gesamte System hat zum Ziel, die Bevölkerung zu terrorisieren und gleichzeitig Informationen zu beschaffen. Es handelt sich um totalitäre Regime, wenn wir die Totalitarismustheorie von Hannah Arendt zugrundelegen.

Diese totalitären Systeme aber brauchen kaum eine Pressezensur. Die privaten Bürokratien sind inzwischen die wichtigsten Eigentümer der Kommunikationsmittel, die folglich zu Sprachrohren einer Strategie werden, die von den privaten Bürokratien selbst vertreten wird. Eine Pressezensur ist völlig unnötig. Es entsteht im Gegenteil ein Konflikt zwischen dem Menschenrecht auf Meinungsfreiheit und einer Interpretation der Pressefreiheit, die mit der Monopolisierung der Kommunikationsmittel in den Händen dieser privaten Bürokratien leicht vereinbar ist. So wird die Meinungsfreiheit im Namen der Pressefreiheit selbst marginalisiert. Viele Diktaturen der Nationalen Sicherheit stehen daher auf der Seite der Pressefreiheit.

Heute, nachdem die Globalisierungsstrategie weltweit durchgesetzt ist, führt sie weltweit zu Widerstandsbewegungen, die die verschiedensten Formen annehmen: von den gewaltlosen öffentlich organisierten Bewegungen „eine andere Welt ist möglich“ bis zu Organisationen einer weitgehend irrationalen Gewaltanwendung. Der Widerstand ist keine homogene Bewegung und kann daher von niemandem kontrolliert werden.

Damit entsteht weltweit eine Situation, die am Anfang der Globalisierungsstrategie in den 70er Jahren jeweils auf nationaler Ebene zur Konstituierung der Diktaturen der Nationalen Sicherheit auf nationaler Ebene führte. Da die Globalisierungsstrategie erklärterweise zu überhaupt keiner Flexibilität bereit ist, muss sie jetzt mit Gewalt stabilisiert werden. Es entsteht die Tendenz zu einem weltweiten Staatsterrorismus. Sein Zentrum kann nur das mächtigste Land der Welt sein und das sind die USA. Daher ist diese Tendenz dort am klarsten sichtbar. Tatsächlich hat die USA den Weg zu einer weltweiten Diktatur der Nationalen Sicherheit der USA eingeschlagen, die eng mit der weltweiten Durchsetzung der Globalisierungsstrategie verknüpft ist. Der 11. September 2001 in New York gibt den Vorwand, um sie durchzusetzen.

Jetzt wurde ganz öffentlich und in einer Form, die Legalität beansprucht, die systematische Folter, auf Folter beruhende und auf Information ausgerichtete Konzentrationslager und das Verschwindenlassen von Personen eingeführt. Es gibt bereits Tausende von Verschwundenen und wenn die Verhaftung eines angeblichen Terroristen bekannt gegeben wird, erfahren wir immer, dass er an einen unbekanntem Ort gebracht wird. Wir wissen dann, dass sie zu Tode gefoltert werden, um Informationen zu bekommen und dass dann ihre Körper verschwinden: Wo kein Körper ist, ist auch kein *habeas corpus*. Fast nie kommen sie zurück.

Die Kontinuität dieser neuen Weltdiktatur der Nationalen Sicherheit der USA mit den Diktaturen der 70er und 80er Jahren ist offensichtlich. Die spezifischsten Charakteristiken dieser Diktaturen tauchen in dieser Weltdiktatur auf. Von Tejas Verdes, einem dieser Folterlager des Pinochetregimes, bis zu Camp Delta in Guantánamo geht ein direkter Weg.

Das Zentrum dieser Weltdiktatur ist heute die USA. Sie ist es ganz einfach deshalb, weil die USA das mächtigste Land der Welt und daher das Zentrum der Durchsetzung der Globalisierungsstrategie in der Welt ist. Da diese inzwischen die gesamte Welt ergriffen hat, entsteht diese Weltdiktatur als Diktatur der nationalen Sicherheit der USA, impliziert aber direkt oder indirekt alle anderen herrschenden Länder der Welt.

Da es sich um Rechtsstaaten handelt, muss daher die Folter in den Rechtsstaat integriert werden. Sie wird legalisiert und bürokratisiert. So schreibt die *Washington Post*:

„Beamte des Pentagon sagten, dass die Gruppe (es handelt sich um die Autoren eines Memorandums des Justizministeriums) mindestens 35 Verhörtechniken untersucht haben und das darauf Rumsfeld die Anwendung von 24 in einer klassifizierten Direktive genehmigt hat, die für alle Aktivitäten in Guantánamo gilt. Das Pentagon hat es abgelehnt, diese 24 Verhörmethoden zu veröffentlichen ...“⁴

Jetzt wurden Foltermethoden genehmigt und angewendet, ohne dass der Rechtsstaat einen Grund sähe, einzuschreiten. Die durchaus stärkere Reaktion gegenüber den Folterungen in Bagdad scheint eher ihren Grund in ihrer Obszönität zu haben.

Der Rechtsstaat mündet in ein Paradox. Er erklärt als Rechtsstaat, dass es Territorien und Menschen gibt, für die er nicht zuständig ist. Es wird ein *homo sacer* wieder eingeführt. Dies aber ist eine rechtsstaatliche Maßnahme.

Natürlich ist es nichts Neues, dass solche klassischen demokratischen Rechtsstaaten die Folter anwenden oder fördern. Trotz aller gegenteiligen Legalität haben sie es immer getan. Schon in den ersten Monaten nach dem offenen Irakkrieg begann man, die Folter durch „outsourcing“ durchzuführen, indem man die zu folternden Personen an alliierte Länder übergab, die stellvertretend zur Folter bereit waren. Aber man hielt dies geheim, auch wenn es sich weitgehend um ein offenes Geheimnis handelte. Danach aber wurden diese Methoden Schritt für Schritt auf das Niveau der Legalität des Rechtsstaats gehoben. Es gibt westliche Staaten, die dies auf der Basis von Erklärungen ihrer obersten Gerichte tun, obwohl dies bisher keineswegs allgemein ist. Dennoch kann man eine Tendenz in dieser Richtung wahrnehmen. Die liberale Gesellschaft übt bisher durchaus Widerstand. Daher ist das Ergebnis keineswegs sicher. Aber es ist offensichtlich, dass es viele Kräfte gibt, die in diese Richtung drängen, die viele Kommunikationsmittel

⁴ „Pentagon officials said the group examined at least 35 interrogation techniques, and Rumsfeld later approved using 24 of them in a classified directive on April 16, 2003, that governed all activities at Guantanamo Bay. The Pentagon has refused to make public the 24 interrogation procedures...“, vgl. Memo Offered Justification for Use of Torture, Justice Dept. Gave Advice in 2002. Dana Priest und R. Jeffrey Smith, *Washington Post* Staff Writers, 8.6.2004, S. A01.washingtonpost.com

einschließen. Es ist ein Konflikt im Gange, den die gegenwärtige Polarisierung der USA bestätigt.

In dieser Richtung erscheinen juristische Theorien. Zur Zeit werden in Lateinamerika und besonders in Kolumbien die Theorien eines deutschen Strafrechtlers diskutiert. Es handelt sich um Günther Jakobs, Strafrechtler der Universität Bonn, von dem es viele Veröffentlichungen in spanischer Sprache gibt. Jakobs denkt in der Nachfolge von Carl Schmitt und will in das Strafrecht die Unterscheidung eines Strafrechts für Bürger und eines Strafrechts für Feinde einführen. Die Garantien des Strafrechts reserviert er fast vollständig für das Bürgerstrafrecht. Sie hören damit auf, Menschenrechte zu sein und werden ganz einfach zu Bürgerrechten. Daher können diese Rechte dann weitgehend für das Feindesstrafrecht aufgehoben werden. Diese Theorien stoßen in den herrschenden Kreisen Kolumbiens auf besonderes Interesse, da Kolumbien heute in dieser Beziehung das gewalttätigste Land Lateinamerikas ist.⁵ Auf diese Weise kann die Diktatur der Nationalen Sicherheit nahtlos in den Rechtsstaat integriert werden. Innerhalb der Definitionen Jakobs ist es leicht, das Feindesstrafrecht auf allen ernsthaften Widerstand gegen die Globalisierungsstrategie auszudehnen. Jakobs zeigt einen eleganten Weg in dieser Richtung.

Hinter diesen Argumenten erscheint dann eine Fundierung dieser Tendenz zum Rechtsstaat ohne jede Menschenrechte, die dieser Tendenz eine scheinbare Rationalität gibt. Sie kehrt das Lebensargument, das die alternativen Widerstandsbewegungen vertreten, in ihr Gegenteil um. Diese Bewegungen fordern im Namen der Lebensmöglichkeiten tiefgreifende Veränderungen der Globalisierungsstrategie. Dieser Forderung gegenüber entwickeln jetzt die Vertreter dieser blinden Strategie ihrerseits grundlegende Veränderungen. Sie brauchen eine weitgehende Veränderung der politischen Machtausübung, um alle Widerstände unterdrücken zu können. Gegenüber den Veränderungen der Globalisierungsstrategie, die die alternativen Bewegungen fordern, fordert jetzt die extreme Rechte des Systems solche Veränderungen der Machtausübung, die es erlauben, diese Strategie ohne jede Flexibilität weiterzuführen. Es handelt sich um eine Veränderung aller Regeln des Zusammenlebens die es ermöglichen soll, diese Widerstände zu zerschlagen oder zu marginalisieren, ohne irgendeine der traditionellen Grenzen für die Machtausübung achten zu müssen.

⁵ Es gibt mehrere Veröffentlichungen von Jakobs auf spanisch. Er hat in Lateinamerika Vorträge gehalten und seine Thesen sind in vielen Rechtsfakultäten gegenwärtig.

Diese Neuformulierung des Zusammenlebens benutzt jetzt ebenfalls das Lebensargument, aber in einem völlig umgekehrten Sinne wie es die alternativen Bewegungen tun. Daher wird jetzt von Seiten dieser Vertreter des Systems argumentiert, dass gerade die Entfesselung der absoluten Macht des Staates in diesem Staatsterrorismus die Bedingung dafür ist, das menschliche Leben sichern zu können, das durch den Terrorismus bedroht ist und nur durch das Aufzwingen der Globalisierungsstrategie und durch die Schaffung eines Rechtsstaats ohne Menschenrechte noch zu sichern ist. Die extreme Rechte des Systems ruft danach, das Leben zu retten, das durch den Widerstand und ganz speziell durch die terroristischen und durchaus weitgehend irrationalen Relationen bedroht ist.

Das Lebensargument, das die alternativen Bewegungen vertreten, wird dadurch in sein Gegenteil verkehrt. Das Mittel ist der Verweis auf den Terrorismus: Die Sicherung des Lebens geht durch den Tod der Terroristen hindurch. Der Tod ist das realistische Mittel um das Leben zu sichern. Die Folter rettet Leben, die Konzentrationslager retten Leben, das Verschwinden lassen von Personen rettet Leben, die Globalisierungsstrategie rettet Leben. Obwohl der Tod gegeben wird, wird das Leben gerettet. Die Diktatur der Nationalen Sicherheit wird als Mittel zur Rettung von Leben vorgestellt.

Das Argument ist sehr simpel. Der Terrorismus tötet. Daher muss man die Terroristen finden und eliminieren, damit das bedrohte Leben gerettet werden kann. Man kann den Tod unschuldiger Opfer nur vermeiden durch die Eliminierung der Terroristen. Folglich rettet jede Maßnahme zu ihrer Eliminierung das Leben Unschuldiger.

Dasselbe gilt dann für die Globalisierungsstrategie. Sie erhöht – angeblich – die wirtschaftlichen Wachstumsraten, erlaubt es folglich, mehr Menschen zu ernähren. Wenn diese Strategie auch das Opfer vieler Menschenleben fordert, rettet sie im Endergebnis sehr viel mehr menschliche Leben als sie in ihrer Durchführung opfert. So sagt es Hayek:

„Eine freie Gesellschaft braucht Moral, die sich in letzter Instanz auf die Erhaltung von Leben reduziert: nicht auf die Erhaltung alles Lebens, denn es könnte notwendig sein, individuelles Leben zu opfern um eine größere Zahl anderer Leben zu retten. Daher sind die einzigen Regeln der Moral diejenigen, die zu einem ‘Kalkül des Lebens’ führen: das Eigentum und der Vertrag.”⁶

⁶ Vgl. Friedrich von Hayek: Interview, in: *Mercurio* vom 19.04.81.

Dies wird dann als Realismus der Sicherung des Lebens vorgestellt. Dieser Realismus fördert die Folter und das Verschwinden lassen von Personen, fördert die Ausbeutung und das Elend, aber entdeckt, das als ihr Ergebnis das menschliche Leben auf die einzig realistische Art gesichert wird. Seit Beginn der Globalisierungsstrategie tauchen diese Argumente ständig auf. Sie sind allerdings durchaus älter. Selbst Himmler in seinen Posener Reden versucht, die Morde der SS als notwendigen Schritt zur Rettung des Lebens des deutschen Volkes und aller Deutschen zu legitimieren. Der politische Mord ist nicht möglich, ohne solche Argumente auszuspielen.

In diesem Sinne kann die Nachricht über einen prominenten Folterer von Camp Delta in Guantánmo interessieren, die in der Washington Post erschien:

„Van Natta beendete seine Aufgabe als Superintendent von Camp Delta im September. Er sagt, dass er heute stolz ist über das, was er und seine Truppen erreicht haben.

„Es handelt sich um das wichtigste Jahr, das ich bisher gelebt habe, denn ich bin überzeugt, dass wir Leben gerettet haben“ sagte Van Natta, der jetzt zurückkehrt um das Hochsicherheitsgefängnis im Norden von Indianapolis zu leiten.

„Wenn es so herauskommt, wie ich glaube, dass es sein wird, wird (Camp Delta) als einzigartige Gefängniswelt, die je geschaffen wurde, angesehen werden. Wenn es herauskommt, dass die Information, die wir gesammelt haben, Leben gerettet hat, wird (Camp Delta) als die passende Tat angesehen werden, die je getan wurde. Sollte sich allerdings zeigen, dass es keine Information (intelligence) gegeben hat, dann wird (Camp Delta) gesehen werden als Ergebnis einer Supermacht, die ihre Macht unkontrolliert ausgeübt hat.“⁷

⁷ „Van Natta ended his tour as superintendent of Camp Delta in September. Today, he says he is proud of what he and his troops accomplished. „That was the most important year I ever spent, because I think we saved lives“ said Van Natta, now back running the maximum-security prison north of Indianapolis. „If it comes out the way I think it will, it will be viewed as the most unique prison environment ever created. If it comes out that the information we collected did save lives, it will be viewed as one of the smartest moves ever made. If it's proven that there was no intelligence, then it's going to be viewed as a superpower using its power unchecked.“ Torture Policy The Washington Post Company, washingtonpost.com, 16.6.2004, Seite A26. Dieser Artikel wurde von dem Redaktionsteam, John Mintz, R. Jeffrey Smith und Dana Priest in Washington und David B. Ottaway in Saudi Arabien verfasst.

Dieses Zitat erinnert an eine Anekdote über den Großinquisitor Torquemada aus dem 15. Jahrhundert. Dieser entwarf einen Dialog, in dem er die Frage stellte: Ist es erlaubt, einen Häretiker *nicht* zu foltern? Und er gab die Antwort: Es ist nicht erlaubt, den Häretiker *nicht* zu foltern, denn dadurch würde man ihm die letzte Chance nehmen, um seine Seele zu retten.

Dies hat sich natürlich geändert, obwohl es in anderer Form weitergeht. Die Frage ist heute: Ist es erlaubt, einen Terrorismusverdächtigen *nicht* zu foltern? Und die Antwort ist: Es ist nicht erlaubt, ihn *nicht* zu foltern, denn dadurch verliert man eine Chance, das Leben Unschuldiger zu retten.

Im erwähnten Memorandum des Justizministeriums heißt es:

... dass die internationalen Gesetze gegen die Folter gemäss dem jetzt bekannten Memo „möglicherweise verfassungswidrig sind, wenn sie auf die Verhöre angewendet werden“, die im Krieg von Bush gegen den Terrorismus durchgeführt werden ...

Wenn ein Angestellter der Regierung einen gefangenen Verdächtigen foltert, „so würde er dies tun um weitere Angriffe gegen die USA vonseiten des Terrornetzwerks von Al Qaeda zu verhindern“, sagt das Memo des Büros für legale Beratung des Justizministeriums, das als Antwort auf eine Bitte des CIA nach legaler Beratung gegeben wurde. Es fügte hinzu, dass eine Argumentation, die sich auf „eine Notwendigkeit und auf Selbstverteidigung stützt, einen solchen Grad von Rechtfertigung gibt, dass diese jede kriminelle Verantwortung beseitigen würde“.⁸

Nicht zu foltern, verwandelt sich in einen Akt der Barbarei. Nicht zu foltern ist verfassungswidrig, ist antihuman, ist Verantwortungslosigkeit, ist Zusammenarbeit mit dem Terrorismus. Die Folter ist lebensfördernd. Es

Im Drama von Benedetti *Pedro y el Capitán* spricht der Kapitän, der der Folterer ist, ganz genau die Sprache von Van Natta. Vgl. Benedetti, Mario: *Pedro y el Capitán*, Nueva Imagen, Mexiko 1979.

⁸ „... that international laws against torture ‚may be unconstitutional if applied to interrogations‘ conducted in President Bush's war on terrorism, according to a newly obtained memo ...”

„If a government employee were to torture a suspect in captivity, he would be doing so in order to prevent further attacks on the United States by the Al Qaeda terrorist network,‘ said the memo, from the Justice Department's office of legal counsel, written in response to a CIA request for legal guidance. It added that arguments centering on ‚necessity and self-defense could provide justifications that would eliminate any criminal liability‘ later.” Vgl. Memo Offered Justification for Use of Torture, Justice Dept. Gave Advice in 2002. Dana Priest und R. Jeffrey Smith, Washington Post Staff Writers, 8.6.2004, S. A01.washingtonpost.com

handelt sich um einen säkularisierten Torquemada und es ist nicht leicht zu sagen, welcher nun der Schlimmere ist.

Diese Art von Argumenten wird von sehr vielen Seiten verwendet. Man gebraucht sie ebenfalls in Bezug auf den Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki. Der Pilot des Flugzeuges, das die Atombombe auf Hiroshima abwarf, antwortet auf die Frage nach der wichtigsten Tat seines Lebens: „Offensichtlich war es die Tatsache die Gruppe 509, die für die Anwendung der Bombe trainiert war, zu formieren und ihre Aufgabe durchzuführen. ... Ursprünglich hieß es, dass Europa und Japan gleichzeitig bombardiert werden sollten. Ich traue mich zu sagen, dass ich Millionen von Leben gerettet habe durch das was ich getan habe. Eine Arbeit, für die ich 10 und einen halben Monat gebraucht habe ...“⁹

Die Folter, die Atombombe, die Globalisierungsstrategie: Alles rettet Leben. Hier wäre es sogar unverantwortlich und verfassungswidrig gewesen, die Atombombe nicht abgeworfen zu haben. Der Staatsterrorismus präsentiert sich als humanistischer Realismus, als die einzig wahre Form, das Leben zu sichern.¹⁰

Damit ist das Argument vollständig. Es handelt sich um einen argumentativen Zirkel, dessen Struktur wir in allen vorhergehenden Totalitarismen des 20. Jahrhunderts finden. Das Thema ist das gleiche, aber es wird in Variationen gesungen. Seine ständige Wiederholung ist auch verständlich: Man kann Gewalt und Völkermord im politischen Handeln heute nur noch in dieser Form rechtfertigen. Daher tut man es auch. Bleibt man dabei rechtsstaatlich, so schafft man eben den Rechtsstaat ohne irgendwelche Menschenrechte.

⁹ Interview mit Paul Tibbets, Oberst, der mit 27 Jahren als Chefpilot am 6. August 1945 die Atombombe über Hiroshima abwarf. Die Bombe trug den Namen little boy und das Flugzeug trug den Namen der Mutter des Piloten, Enola Gay.

Das Interview machte Andrés Jiménez, Journalist der kolumbianischen Zeitschrift *Semana*. Hier zitiert nach *La Nación*, San José, 22.8.99.

¹⁰ Diese Argumente sind Erben von vorherigen konservativen Argumenten. So sagt Kardinal Höffner, ehemaliger Erzbischof von Köln:

„Das Schwertrecht des Staates ist eine eindringliche Anerkennung der Unantastbarkeit höchster menschlicher Güter, besonders des menschlichen Lebens. Die Heiligkeit der Gottesordnung wird durch die Todesstrafe auch in diesem Äon als ‘mächtig’ erwiesen.“ (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, S. 231).

III. Die Aushöhlung der Demokratie

Dieses Argument, das aus dem Mord an angeblichen Mördern die Sicherung zukünftigen Lebens ableitet, hat eine ganz außerordentliche Überzeugungskraft, um Massen zu bewegen. Es bringt die Wirklichkeit zum Verschwinden und entfesselt eine unvorstellbare Aggressivität ohne jede Grenze. Jeder Aufruf zur Vernunft scheint einfach nur Verrat und völlig unrealistisch zu sein. Wenn es zur Herrschaft kommt, löst es die Demokratie von innen her auf und verwandelt sie in eine leere Struktur, die dann völlig unkontrollierbaren Mächten dient.

Dies bekommt jetzt seine besondere Bedeutung daher, dass ja dieser Rechtsstaat ohne Menschenrechte in demokratischen Gesellschaften durchzusetzen ist. Man braucht Mehrheiten, die man aber durch rationale Argumente nicht gewinnen kann. Die auf Wahlen reduzierte Demokratie braucht Mehrheiten, die sich in Wahlen äußern, auch wenn diese manipuliert oder sogar betrügerisch sind. Die Argumente, die man benutzt, können falsch, betrügerisch und einfach fabriziert sein. Was zählt ist, dass sie zur Schaffung einer Mehrheit beitragen.

Die Voraussetzung ist allerdings eine Situation der Angst, die dann in Aggressivität verwandelt werden kann. Diese Situation der Angst ist gegeben und die Globalisierungsstrategie produziert sie in unerhörtem Maße. Sie zerstört alle Sicherheiten und schafft Ängste, mit denen die Gesellschaft dann umgehen muss. Will man die Strategie mit der jetzigen Blindheit weiterführen, muss man diese Angst in Aggressivität umwandeln. Andernfalls müsste man eine Politik der Lebenssicherung durchführen, die ohne Flexibilisierung und Umwandlung der gesamten Globalisierungsstrategie nicht möglich ist. Optiert man daher für die Durchsetzung dieser Strategie, muss man die Angst, die sie selbst produziert oder vertieft, in Aggressivität verwandeln.

Die Bedeutung des 11. Septembers in New York liegt darin, dass er den Anlass lieferte, um eine solche Operation durchführen zu können. Man hatte einen solchen Anlass bereits lange vorher gesucht, aber erst dieser 11. September stellte ihn zur Verfügung. Dies beginnt auf durchaus nüchternem Gebiet. Der Kritik an der Globalisierungsstrategie wird dann mit Argumenten begegnet, die zwar jede Diskussion unmöglich machen, aber den Schein des Rationalen wahren. Es heißt dann ganz einfach, dass dadurch die Investoren verschreckt und damit die Arbeitsplätze gefährdet

werden oder ähnliches. Die Angst wird dann ganz direkt so manipuliert, dass sie die Strategie, die sie schafft oder vertieft, selbst stabilisiert.

Nach dem 11. September von New York allerdings erscheinen Argumente, die immer mehr rein mythischen Charakter annehmen. Bush II erklärte jetzt den „antiterroristischen Krieg“, der als ein Krieg propagiert wird, der effektiv ein Weltkrieg ist. Der Terrorismus wird in einen Mythos verwandelt, der sich auf die ganze Welt bezieht, da er überall ist. Daher muss der antiterroristische Krieg eben auch überall geführt werden. Daher kommt etwas zurück, was bereits das ganze 20. Jahrhundert durchzogen hat, nämlich die Weltverschwörung. Es handelt sich jetzt um eine terroristische Weltverschwörung, die weltweit agiert und normalerweise mit Al Qaeda identifiziert wird. Dadurch bekommt der antiterroristische Krieg seine mythische Dimension. Al Qaeda wird als Gigant gezeigt, obwohl dieser Gigant nicht mehr ist als der gigantische Schatten eines Zwerges.

Diese mythische Konzeption der Weltsituation ist heute die der Polarisierung zwischen der Freiheit, wobei die USA die Funktion haben, diese von Gott geschenkte Freiheit in die ganze Welt zu tragen, und einer Achse des Bösen, die von einer terroristischen Weltverschwörung getragen wird, die in bestimmten „Schurkenländern“ einen festen Sitz hat oder zu haben strebt. Bush selbst pflegt in gegnerischen Politikern im Extremfall das „Gesicht des Bösen“ (evil's face) zu sehen, wie dies insbesondere bei Hussein der Fall war. Innerhalb dieser mythischen Polarisierung der Welt wird dann die Weltpolitik der USA ganz wörtlich zu einem Exorzismus.

Dies geht zusammen mit bestimmten durchaus massiven religiösen Bewegungen, die diese Weltsicht teilen. Die ist heute insbesondere beim christlichen Fundamentalismus in den USA der Fall, der diese gesamte Weltsicht in seine Vorstellungen von der apokalyptischen Endzeit und der entsprechenden Endzeitwehen integriert. Für den Fall, dass das Ganze in einer Katastrophe endet, sieht dieser Fundamentalismus die zweite Wiederkunft Christi vor, der dann alles, was der Mensch zerstört hat, wieder in Ordnung bringt. Dies ist begleitet von einer Reduzierung aller Ethik auf einige rein individuell verstandene Prinzipien oder von Prosperitätstheologien, die für die Unterwerfung unter das System eine Belohnung durch Gott in Gestalt von viel Geld versprechen. Die Ehe von gays ist in dieser Ethik weit wichtiger als Völkermord, Ausbeutung und Naturzerstörung.

Wenn man ein solches Weltbild hat, verwandelt sich jeder Widerstand in Zusammenarbeit mit dem Bösen. Die Auserwählten – das sind alle, die die herrschende Strategie unterstützen, – kämpfen daher gegen eine Welt

des Bösen. Politik als Exorzismus ist das Resultat. Damit aber wird wirkliche Politik unmöglich. Diese mythische Konstruktion befindet sich selbstverständlich in der Tradition vorhergegangener Konstruktionen ähnlicher Art. Ein wichtiger Vorgänger ist die Mythologie Reagans, die tatsächlich sehr ähnlich ist. Reagan polarisierte die Welt zwischen den USA und einer kommunistischen Weltverschwörung, die ihren Sitz im Kreml hatte. In seiner mythischen Dimension sprach er von den USA als „leuchtende Stadt auf dem Berge“, was eine apokalyptische Konstruktion ist und die USA als das Millennium, d.h. als tausendjähriges Reich, ansieht. Die kommunistische Weltverschwörung aber war für Reagan das „Reich des Bösen“. Die Verwandtschaft dieses Reaganmythus mit dem Mythos der Nazi und deren Weltverschwörung ist leicht sichtbar.

Der aktuelle Mythos befindet sich in einer Tradition, zu der diese vorhergehenden Mythen ebenfalls gehören, zu der auch der stalinistische Mythos von der trotzkistischen Weltverschwörung gehört, obwohl dieser nicht den gleichen Grad von Ausarbeitung hat. Ergreifen solche Mythen die Massen, werden sie zu einer materiellen Macht. Sie schaffen aber gleichzeitig den Raum für den Griff zur Weltmacht. Die Verschwörung ist eine Weltverschwörung und die Notwendigkeit, dieser weltweit zu begegnen, erfordert die Macht über die Welt. Die Konzeption der Weltverschwörung ist selbst eine Form, den Anspruch auf die Macht über die Welt zu stellen.

Wenn man im Namen einer solchen mythischen Konzeption die Wahlen demokratisch gewinnt, wird dadurch die Demokratie überrollt. Es gibt dann keinen Interessenausgleich und keine Kompromisse mehr, und die öffentliche Diskussion wird zur öffentlichen Denunziation. Der Rechtsstaat ohne Menschenrechte kann dann demokratisch sein, aber die Demokratie ist ausgehöhlt. Es kann kein Zweifel sein, dass dies zumindest den Charakter der Präsidentschaftswahlen in den USA des Jahres 2004 wiedergibt.

Schlussbemerkungen

Ich glaube, hiermit eine durchaus ernsthafte Tendenz aufgezeigt zu haben, die keineswegs momentan ist. Sie ist mit der Entwicklung der Globalisierungsstrategie entstanden und wird ohne eine wesentliche Veränderung dieser Strategie nicht verschwinden. Je blinder diese Strategie heute aufgezwungen werden muss, wenn keine wesentlichen Einschnitte erfolgen, umso stärker wird sich diese Tendenz zeigen und eventuell durchsetzen.

Die klassischen demokratischen Länder haben weitgehend daran mitgearbeitet, den Staatsterrorismus, der am Anfang der Strategie mit ihren Diktaturen der Nationalen Sicherheit stand, möglich zu machen und haben die Pinochets, die ihr Regime aufrichteten, als Teil des Aufzwingens dieser Strategie häufig sogar mit aller Kraft unterstützt. Jetzt klopfen die Pinochets an die Tür dieser Demokratien und wollen Einlass gerade in den USA, der größten dieser Demokratien. Sie sind dabei, im Inneren dieser Demokratie die Macht zu übernehmen. Als Pinochet in London inhaftiert wurde, besuchte Margret Thatcher ihn demonstrativ und feierte ihn als Freund Großbritanniens. Diese Art Unterstützungen kamen gerade aus der demokratischen Welt und ebenso aus christlichen Kirchen. Heute wird er zum nicht eingestandenem Modell. Die Pinochets wollen Einlass und unsere Globalisierungsstrategen werden ihnen diesen Einlass nicht verweigern und auch nicht verweigern können.

Um diese Tendenz entstehen natürlich sehr deutliche Konflikte. In den USA steht eine lange und bedeutende republikanische und liberale Tradition auf dem Spiel. Daraus ergibt sich eine sichtbare Polarisierung des Landes. Allerdings hat die Gegenreaktion, die erfolgt, eine große Schwäche, die letztlich entscheidend sein kann. Sie nimmt die enge Verflechtung der Globalisierungsstrategie mit diesen Tendenzen zum Rechtsstaat ohne Menschenrechte und zur Aushöhlung der Demokratie fast nicht zur Kenntnis. Man möchte sich den Pelz waschen, aber nicht nass werden. Man möchte einige Menschenrechte sichern, ohne sie integral zu sichern. Aber gerade in einer global gewordenen Welt ist das kaum noch möglich.

Es geht aber gerade darum, diese Verflechtung sichtbar zu machen und diesen Tendenzen auf allen Ebenen entgegenzutreten. Denn das, was wir der sogenannten 3. Welt angetan haben, kommt zu uns zurück. Daher geht es heute um eine neue Weltordnung und es geht darum, sie zu sichern, bevor die Globalisierungsstrategie noch größere Katastrophen verursacht als sie es schon getan hat. Eine solche neue Weltordnung, die von der Geltung der Menschenrechte ausgeht, setzt aber die Anerkennung der Notwendigkeit voraus, dass die Politik systematisch in den Markt intervenieren muss. Ohne diese Anerkennung ist alles Reden über eine neue Wirtschaftsordnung, aber auch über die Menschenrechte, inhaltslos.

Franz Hinkelammert
franz@correo.co.cr

Dominante Kultur und Information

Das Thema des Aufsatzes beschäftigt sich mit einem Krisenphänomen, nämlich mit der Frage, ob sich im Zeichen ökonomischer Globalisierungsstrategien gegenwärtig ein Kulturkonflikt artikuliert, der sich nicht nur in den bekannten Konflikten zwischen der ersten und dritten Welt, den großen Weltreligionen und Kulturkreisen zeigt, sondern auch innerhalb der eigenen Kultur. Und zwar so, dass dieser Konflikt nicht nur oberflächliche Spuren hinterlässt, sondern sich tatsächlich in einem handfesten Identitätsverlust offenbart. Es soll dabei deutlich gemacht werden, dass die derzeitigen kulturellen Konflikte ihre Wurzeln nicht zuletzt in neuen informationstechnologischen Potentialen haben, die eine globalisierende Ökonomie ermöglichen. Leider wird in vielen Diskussionen noch immer nicht das eigentliche Problem verstanden, das sich aus diesen neuen informationstechnologischen Möglichkeiten ergibt. Technologien sind keine wertfreien Dispositionen unseres Daseins und sie sind Teil und Ausdruck einer bestimmten Weltsicht. Technik entfaltet sich historisch und wertbesetzt, sie ist Teil unserer historischen und sozialen Disposition. Eine Kultur, die dominant wird, andere Kulturen überlagert, verändert oder ganz zum Verschwinden bringt, hat eben auch besondere technische Potentiale zur Verfügung. Traditionellerweise artikulierten sich diese in einem überlegenen Militärwesen, aber auch in der Forcierung und Beschleunigung von Produktion und Handel. Dass die englischsprachige Welt heute zunehmend andere Kulturen dominiert, hat nichts mit der besonderen Qualität dieser Kultur zu tun, sondern etwas damit, dass sie am einfachsten zugänglich ist, dass sie über den nordamerikanischen Leitmarkt bestimmte Verbreitungsmittel kontrolliert und die Fähigkeit hat, andere Kulturen über die Formulierung von Standards zu einer gewissen Selbstvergessenheit zu bringen.

Der Begriff der Information ist zu einem Allerweltsbegriff verkommen. Es wird also notwendig sein, die Ursprünge dieses Begriffes so in den Fokus zu bringen, dass deutlich wird, was bei den gegenwärtigen Gebrauchsarten mitschwingt, aber nur selten deutlich artikuliert ist.

Krisen artikulieren sich, wenn kulturelle Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden. Und es besteht kein Zweifel, dass die gegenwärtige

weltpolitische Ordnung und die Entwicklung der alten Marktordnung zu einer sozial und kulturell ungebundenen globalisierenden Wirtschaftsordnung uns faktisch in eine Krise des kulturellen Selbstverständnisses führt.

Das Neue an der gegenwärtigen Krisensituation ist, dass wir bereits im Alltag einen verschärften Kulturkonflikt spüren. Wir erfahren, dass die neue Ökonomie nicht die Errungenschaften der ersten Welt in die Entwicklungsländer trägt, sondern, dass umgekehrt deren Probleme zu uns gelangen.

Was die kulturelle Seite anbetrifft, so stellen wir fest, dass die zunehmende Identifikation von ökonomischen und politischen Interessen in der vom nordamerikanischen Leitmarkt dominierten und der restlichen Welt zu erheblichen Kulturkonflikten führt. Weite Teile der Welt identifizieren sich nicht mit den letztlich merkantilen Werten dieser Welt. Insbesondere religiöse Dispositionen verschärfen diesen Konflikt. Samuel Huntington beschwört in seinem jüngsten Buch „Who are we? – Die Krise der amerikanischen Identität“¹ (Hamburg 2004) in den USA einen zunehmenden Konflikt mit der katholischen, spanischsprachigen Bevölkerung herauf und argumentiert in der Tradition des ständig an Bedeutung gewinnenden Dezinismus Schmitt'scher Prägung. Im Sinne einer negativen Theologie werden in vielen Teilen der Welt Abgrenzungen wichtiger als positive Bestimmungen des Eigenen. Umgekehrt wächst die Gefahr, dass die widerständigen Regionen der Welt, die sich den Geboten des Leitmarktes widersetzen, einer Art Züchtigung unterzogen werden. Islamismus und Amerikanismus stehen sich derzeit in einer Art Todfeindschaft gegenüber. Dabei steht außer Frage, dass es zwischen den beiden Antipoden mehr Gemeinsamkeiten gibt als zwischen den vermittelnden Parteien. Beide Parteien formulieren globale Ansprüche.

Kulturkonflikte entstehen mit der Infragestellung lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten und der Wahrnehmung anderer Kulturen als Bedrohung. Unabhängig von der politischen Bewertung des Begriffs beschäftigt die Frage nach einer Leitkultur, die einen friedlichen und sozialen Austausch im Gesellschaftsinnern und einen friedlichen und befruchtenden Austausch zwischen den Kulturen ermöglicht, derzeit alle politischen Gemüter.

¹ Huntington, Samuel: Who are we? – Die Krise der amerikanischen Identität, Hamburg 2004.

In der sogenannten westlichen Wertegemeinschaft stehen sich derzeit zwei Gruppen gegenüber, die die Diskussion über die zukünftige Entwicklung bestimmen. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um neoliberale Kräfte einerseits, denen es um faire und global wirksame Regeln für Markthandlungen geht und um eher konservative Kräfte, denen es um die Begrenzung der Sphäre von Markthandlungen geht. Sie sehen, konservative Kräfte können hier ebenso religiöse Gruppen sein wie links angesiedelte sozial engagierte Gruppen.

In der öffentlichen Debatte über die digitale Spaltung, also der Aufteilung von Welt und Gesellschaft in Teile, die über die materiellen und intellektuellen Dispositionen zur Erschließung von Informationen und Wissen verfügen und in Teile, die darüber nicht verfügen, werden folgende Voraussetzungen gemacht: Die Teilhaber an digitalen Informationsmedien stehen auf der Sonnenseite des Lebens, sind im Stande ihr Leben autonomer zu gestalten und haben Anteil an den materiellen Errungenschaften der Menschheit. Die digitale Disposition der Kommunikation und die digitale Erschließung und Verarbeitung von Information und Wissen sind Ausdruck eines technischen und gesellschaftlichen Fortschritts, der allen Menschen zugute kommen sollte. Nur so ließe sich die vieldiskutierte Kluft zwischen Informationsreichen und Informationsarmen schließen.

Schaut man weltweit auf die Verteilung des materiellen Reichtums, so hat diese These eine gewisse Plausibilität. Andererseits ist die Kategorie eines technischen und gesellschaftlichen Fortschritts nebulös und die Anhäufung von informellen Gütern macht noch keine Aussage über die Qualität des Lebens. Auch wenn es immer weniger Gesellschaften gibt, die sich dem globalen Druck und tatsächlichen Systemzwängen der digitalen Informationstechnologien entziehen können, so gibt es noch immer – wenn auch weniger werdende – Gesellschaften, die weitgehend ohne Digitalisierung ein auskömmliches Dasein führen, ohne Hunger und Verelendung und mit durchaus hoher Lebenserwartung. Dass auch diese Kulturen unter den Druck digitaler Anschlüsse geraten und instabil werden, zeigt nur, dass isolierte Inseln der Glückseligkeit auf diesem Planeten nicht überlebensfähig sind. Die Ströme einer globalisierenden Ökonomie fließen zwar um viele Weltregionen herum, aber aus den unterschiedlichsten Gründen etablieren sich auf diesen Inseln keine Paradiese mehr. Auch erleben wir, dass sich in einigen Weltregionen, trotz allmählicher digitaler Erschließung, keine nennenswerten ökonomischen Fortschritte erkennen lassen. Und auch in der eigenen Gesellschaft werden trotz digitaler Fortschritte Verschlechterungen

der Lebensqualität sichtbar. Es scheint also, dass Digitalisierung als Fortschrittskategorie im Sinne einer qualitativen Verbesserung der Lebensverhältnisse wenig taugt. Das Leben wird qualitativ nicht besser durch digitale Zugriffs- und Steuerungsmöglichkeiten, erleichtert wird nur das Bestehen in einer Gesellschaft, die sich nun einmal auf eine auf Effizienzsteigerung eingerichtete technische Disposition aller Verhältnisse – nicht zuletzt auch der sozialen – eingelassen hat.

Die Spannungen zwischen den Herrschern einer digital disponierten globalisierenden Ökonomie und ihren Verneinern wurden spätestens in den Ereignissen vom 11. September 2001 sichtbar. Die dem religiösen Fundamentalismus entstammenden Terroristen wollen ein weiteres Eindringen kultureller Überfremdung, eine weitere Infragestellung ihrer eigenen Werte mit aller Gewalt verhindern. Gleichzeitig verstehen sie ihren Kampf als einen heiligen Krieg zur Verteidigung und Festigung, aber auch Verbreitung eigener Werte. In den weltanschaulich-religiösen Grundlagen der Terroristen wird dabei ein Widerspruch sichtbar, der uns zu denken geben muss. In der fundamentalistischen afghanischen Talibangesellschaft waren nahezu alle modernen medialen Errungenschaften verboten. Dennoch wurden die dort ausgebildeten El-Kaida-Kämpfer auch informationstechnologisch geschult. Die Attentäter vom 11. September stehen einerseits mit einem Bein fest in einem archaischen Verständnis des Islam, andererseits erweisen sie sich als technisch hochgebildet. Sie nutzen alle digitalen Errungenschaften zur Umsetzung ihrer Interessen. Der neue Antagonismus sieht so aus, dass einerseits die durch die digitalen Möglichkeiten forcierten Gefahren einer kulturellen Hegemonie beseitigt werden sollen, dass aber andererseits die bestehenden digitalen Möglichkeiten zur Bekämpfung dieser Hegemonie nach dem Motto ‚Schlagt den Feind mit seinen eigenen Waffen‘ genutzt werden.

Die Digitalisierung soll also weniger unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Verbesserung oder Differenzierung eines informatischen Zustandes fokussiert werden, sondern unter dem Gesichtspunkt seiner ökonomischen und kulturverändernden Relevanz und damit einhergehend seiner Bedeutung für Moral und Ethik.

Bei der Konstatierung der Bedeutung digitaler Dispositionen für unser Leben sollte erlaubt sein, nicht nur die neuen Möglichkeiten hervorzuheben, wie es Politik, Ökonomie und Wissenschaft zur Genüge tun, sondern auch an Verluste zu erinnern, die jede mediale Neuerung begleiten. Dass in dieser Erörterung die Verluste stärker fokussiert werden, ist keinem bil-

dungsbürgerlichen Defätismus geschuldet, sondern der Tatsache, dass die Fokussierung dieser Verluste weitgehend aus der Betrachtung verschwunden ist.

Auch die Frage, welche kritischen Potentiale moderne digitale Medien gegen kulturelle Nivellierungstendenzen wie gegenüber Isolationsabsichten zum Zwecke der Sicherung bestehender Herrschaftsabsichten zur Verfügung stellen, soll hier nicht diskutiert werden. Dazu nur soviel: Auch wenn sich Belege für kritische Potenziale finden lassen, so ändert das nichts daran, dass selbst darin Nivellierungstendenzen sichtbar werden.

Nur durch die Einseitigung der Erörterung kann verdeutlicht werden, wo die Missverständnisse liegen, wenn man mit Hilfe vernetzter und digitaler Medien schwelende Konflikte zwischen der ersten und dritten Welt, aber auch zwischen den großen Kulturkreisen überwinden will.

Weltweit geht mit der digitalen Disposition des Alltags und des kulturellen Gedächtnisses nicht nur ein kultureller Wandel, sondern auch eine kulturelle und intellektuelle Entdifferenzierung einher, wofür die Wissenschaft und ihre forcierte Monolingualität selbst ein Paradebeispiel ist. Die Wissenschaft orientiert sich weitgehend an den Weltordnungsweisen des Englischen und ist deshalb kaum mehr imstande fundamentale Begriffsunterschiede wie die von Wirklichkeit und Realität (beides engl. reality) oder von Leib und Körper (beides engl. body) wahrzunehmen.

Es geht in der vorliegenden Erörterung also um das Verhältnis digitaler Kommunikations- und Speichermedien zu bestehenden Kulturen und um die moralischen und schließlich ethischen Konsequenzen dieses Verhältnisses. Dabei will ich mich an folgenden Fragen orientieren:

- 1) Was heißt Information?
- 2) Was heißt Kultur?
- 3) Was heißt dominante Kultur
- 4) In welchem Verhältnis stehen Kultur und Globalisierung?
- 5) Welche moralischen Konsequenzen ergeben sich aus informationstechnologisch disponierten Globalisierungsstrategien?
- 6) Welche Konsequenzen ergeben sich für eine Ethik im Zeitalter der Digitalisierung?

1. Was heißt Information?

Der aus dem Lateinischen *informare* abgeleitete Begriff vereint eine direkte Bedeutung, nämlich „eine Gestalt geben, formen, einprägen“, und

eine übertragene Bedeutung, nämlich „unterrichten, durch Unterweisung bilden“. In der Philosophie war *informatio* ein Fachterminus, der sowohl im Sinne der Gestaltung eines Stoffes, als auch im Sinne der Lebensgestaltung und –was besonders wichtig erscheint – der Formung der Wahrnehmung verwendet wurde.

Information ist also etwas, das eine Prägewirkung hat, und zwar in dreifacher Hinsicht:

- 1) eine Einprägungen in das mediale Trägersystem, etwa durch elektromagnetische Kodierungen;
- 2) eine Einprägungen in Verstand, Unbewusstes und Sinnlichkeit des Rezipienten;
- 3) eine Einprägung in den Informationsproduzenten selbst, insofern er, sei er Journalist, Künstler oder Wissenschaftler, immer schon auf bestehende mediale Bedingungen in seinem Ausdruck angewiesen ist; er also selbst in medialen Typologien und Rahmenbedingungen steht, die er variieren, nicht aber in Gänze aufheben kann. Das mediale Trägersystem ist es, das eine Information einbindet, kontextualisiert und ihr somit Sinn verleiht.

Die Prägewirkung der Information ist kontextgebunden. Erst der Kontext macht eine Information ge- und missbrauchbar. Die Information erhält ihren Sinn in ihrer jeweiligen Einbettung. Insofern eine Information in einem Anwendungskontext steht, ist sie handlungsmotivierend. Dieser Anwendungskontext entscheidet auch über ihre Wirkung. Bestimmt wird er durch drei Faktoren:

1) *Die mediale Einbettung*. Medien wirken unterschiedlich. Hätte Botho Strauss 1993 sein umstrittenes Essay „Aufprausende Bocksgesänge“ nicht im auflagestarken Politmagazin *Der Spiegel*, sondern in einer auflageschwachen Literaturzeitschrift publiziert, wäre die Wirkung eine andere gewesen.

2) *Die Einbettung in den zeitgenössischen und historischen Kontext*. Informationen wirken zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten unterschiedlich. Die niederländische Euthanasiediskussion etwa könnte aufgrund unterschiedlicher historischer Dispositionen unmöglich in der gleichen Weise in Deutschland geführt werden.

3) *Die situative Einbettung*. Eine Information kann in bestimmten Situationen wirkungslos bleiben, in anderen dagegen fatale Folgen haben. Während politischer Verhandlungen kann die Veröffentlichung vertraulicher Papiere zum Abbruch der Verhandlungen führen.

Information zeichnet sich also durch eine mehrfache Prägewirkungen aus. Das heißt, sie hinterlässt Spuren, die letztlich eine Kultur selbst ausmachen, wenn man Kultur als ein mediales System begreift, das uns zwar einerseits begrenzt, uns andererseits aber auch Möglichkeitsräume eröffnet. Information und Kultur stehen insofern in einem besonderen Verhältnis. Kultur ist in diesem Sinne das Trägersystem, das Informationen miteinander verknüpft und sie in gewisser Weise anschlussfähig macht.

2. Was heißt Kultur?

Kultur ist wie der Leib eine Orientierungskategorie, die sich durch Anpassungsfähigkeit, aber auch durch Widerständigkeit auszeichnet. Eine Auflösung des Widerstandes führt zum Tod, zum leiblichen wie zum kulturellen. Kultur ist ein Stabilisierungsfaktor für die Gesellschaft und den einzelnen. Sie ist die tradierte Grundlage, die dem einzelnen Artikulationsmöglichkeiten eröffnet und ihn für die individuelle Artikulation disponiert. Kultur artikuliert sich in Archivierungen, Tradierungen und Anschlussmöglichkeiten. Sie ist die Voraussetzung für jede gesellschaftliche und individuelle Vermittlung. Dabei enthält Kultur prinzipiell ihr eigenes spezifisches Veränderungspotential.

So wie der Leib uns Orientierung in der Welt verschafft, so verschafft auch Kultur Orientierung. Kultur bietet Sehhilfen, präpariert die Welt für unsere Wahrnehmung, entlastet unser Dasein, insofern wir auf eine ‚vorliegende‘ Welt zurückgreifen können, und sie schafft Hilfen zur Ein- und Zuordnung von Erfahrungen. Sie schafft Dispositionen, die es ermöglichen, Welt so zu erschließen, dass wir Erfahrungen in den bestehenden Kontext einbinden können.

Kulturen zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie Ökonomie und Technik Zugriffe auf bestimmte gesellschaftliche Ressourcen verwehren. Kulturen sind durch ein tradiertes Wertsystem gekennzeichnet, das der jeweiligen Gesellschaft das Überleben sichern soll. Wir erleben zur Zeit, bedingt durch eine informationstechnologisch disponierte globalisierende Ökonomie, Überlagerungen, Marginalisierungen und die Beseitigung tradierter Kulturen.

Vermag eine Kultur ökonomisch, religiös oder weltanschaulich motivierten Außeneinflüsse und Verhaltensweisen nicht mehr zu integrieren, destabilisiert sie sich oder reagiert mit einem mehr oder weniger aggressi-

ven Abwehrverhalten. Phänomene kultureller Entfremdung spiegeln sich in Veränderungen des Wertekanons von Gesellschaften und einzelnen wider.

Der Mensch kann nicht jenseits seines spezifischen kulturellen Ausdrucks gefasst werden. Das heißt einerseits, dass er bis in seine Leiblichkeit ein kulturrelatives Wesen ist, dass er andererseits aber in seinen distanznehmenden und formbildenden Leistungen konstante Merkmale aufweist. Der Mensch als kulturhervorbringendes Wesen ist ein distanzierendes Wesen, das sich die Dinge vom Leib zu halten und sie nach spezifischen Interessen zu ordnen vermag. Kultur ist eine lebenserhaltende und das Leben ordnende Zwischenschaltung, und in diesem Sinne ein Medium.

Moderne Kommunikations- und Informationstechnologien setzen eine bestimmte Komplexität und Abstraktheit der Gesellschaft voraus. Eine Gesellschaft kann nur dann von solchen Technologien durchdrungen werden, wenn sie eine entsprechende Abstraktheitsstufe erreicht hat. So setzt etwa die Durchsetzung und Akzeptanz der Gentechnologie ein abstrakteres Verhältnis zum Leib voraus. Jede Technik verändert und manipuliert, wie bereits McLuhan festgestellt hat, Gesellschaftsverhältnisse, zuletzt auch das Ethos einer Gesellschaft.

Bringen wir das für unsere Zwecke Wichtigste auf den Punkt. Jede Kultur zeichnet sich aus:

- a) durch ein Orientierungsangebot;
- b) durch eine lebenspraktische Schematisierung des Alltags, also eine Entlastungsfunktion;
- c) durch eine mediale Präferenz, die für die Identitätsstiftung des einzelnen und der Gesellschaft von Bedeutung ist – man denke an die identitätsstiftende Funktion der Heiligen Schriften;
- d) durch einen Spielraum zwischen notwendiger Anpassung an Veränderungen, aber auch durch einen Widerstand gegen Veränderungen. Jede Kultur hat sozusagen Spiel; aber auch Rahmungen und Halterungen, die nicht durchbrochen werden können.

3. Was heißt dominante Kultur?

Von einer dominanten Kultur soll gesprochen werden, wenn diese so auf andere Kulturen ausstrahlt, dass sie diese wesentlich beeinflusst, verändert, überlagert oder zum Verschwinden bringt. Es gibt nun eine mehr oder weniger friedliche Verbreitung dieser Kultur und eine aggressive, die nicht

selten mit militärischer Invasion und Okkupation verbunden ist. Zwischen militärischer und ökonomischer Dominanz gibt es freilich Konvergenzen. Konvergenzen gibt es auch zwischen sozusagen von einer Aura getragenen und einer militärisch und ökonomisch disponierten kulturellen Dominanz. Die antike griechische Kultur etwa, könnte man als von einer Aura getragen auffassen. Auch sind bei der Beurteilung unterschiedliche Phasen der Verbreitung einer Kultur zu konstatieren. Das Christentum war gewiß ein kultureller Ausdruck, der in seiner frühen Phase von einer Aura getragen wurde, während er in späteren Phasen auch militärisch und ökonomisch verbreitet wurde.

Es soll nun nicht bestritten werden, dass wirtschaftliche Prosperität ein guter Nährboden für die Entfaltung und Differenzierung von Kulturen ist; man denke dabei an das Cinquecento in Italien. Unbestreitbar ist auch, dass kostspielige Kunstäußerungen wie der Film, sich besonders dort gut entfalten können, wo entsprechende finanzielle Ressourcen zur Produktion vorhanden sind. Es soll nun aber gefragt werden, ob Marginalisierungen, Verdrängungen und Beseitigungen von Kulturausdrücken nicht Gründe haben, die weniger in der Minderwertigkeit dieser Ausdrücke liegen als in der Tatsache, dass sie als Widerstand gegen bestimmte Marktinteressen zu werten sind.

4. In welchem Verhältnis stehen Kultur und Globalisierung?

Es ist ein Strukturmerkmal der neuen digital disponierten ökonomischen Weltordnung, dass sie kulturelle Differenz als Behinderung von Markthandlungen begreift. Globalisierung kann nur bei gleichzeitiger Markthomogenisierung vorangetrieben werden. Dies setzt voraus, dass die Standards des Austauschs und der Konsumorientierung vom Leitmarkt, und das ist der nordamerikanische, vorgegeben werden. Sichtbar wird dies in der zunehmenden, wie Whorff in kluger Voraussicht bereits in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts feststellte, kein sprachliches Korrektiv mehr zulassenden Einsprachigkeit des globalen *Commerciums*².

Kulturen, die sich nicht auf die Bedingungen des Leitmarktes einlassen, gelten als ökonomische Widerstandsgrößen, die man mit Hilfe medialer Technologien zu beseitigen versucht. Mediale Technologien formen unser

² Vgl. Benjamin L. Whorff: *Sprache Denken Wirklichkeit – Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Reinbek 1963 (Original 1956), S. 44f.

Denken und dienen letztlich der Verbreitung von Ideen, die vom Leitmarkt vorgegeben werden.

Medientechnologien, die die genannten Veränderungen bewirken, sind selbst historische und kulturelle Hervorbringungen. Medientechnologisches Denken ist Ausdruck einer abendländischen Welt- und Wertsicht, die die Tendenz hat, die Dinge mittelbar und abstrakt zu begreifen, Qualitatives und Axiologisches quantitativ umzudeuten und Abweichungen zu nivellieren bzw. ‚einzumoderieren‘. Mit Hilfe der Medientechnologie finden Gleichschaltungen von Ordnungsverfahren und damit auch inhaltliche Normierungen statt.

Jedes Medium vermittelt unabhängig von der jeweiligen Informationsvermittlung eine Ideologie, die die Dignität des eigenen Mediums und seiner technischen und historischen Einrichtung betrifft. Thomas J. Froehlich versucht dies für computerbasierte Informationsmedien nachzuweisen. Dabei sieht er eine bestimmte Weise der Technologiegläubigkeit als Folge eines im angloamerikanischen Denken tief verwurzelten Utilitarismus. Dies bedeutet für den Umgang mit Informationen, dass man davon ausgeht, dass ein ‚mehr‘ an Daten zu einem besseren Verständnis von Sachverhalten führt. Weiterhin verfestigt diese Ideologie die Auffassung, dass alle anders disponierten Zukunftsentwürfe letztlich unmöglich sind. Zuletzt verbreitet sie die Lüge, dass Technologie zwar Werte trägt, aber nicht selbst hervorbringt. Genau das ist aber falsch. Technologie ist immer selbst schon ein Ausdruck bestimmter menschlicher Interessen, Wertsetzungen und Wünschen.³

Während die ‚alte‘ Ökonomie häufig ihre Inspiration von kulturellen Differenzen bekam, gehen heute Informations- und Warenströme eindeutig von der medientechnologisch erschlossenen Welt aus, auf deren Bedingungen man sich einzulassen hat, wenn man überhaupt zu einem *Commercium* gelangen will. Dies schließt Folklorismen zur Beförderung der Informations- und Warenströme nicht aus, wobei deren Kompatibilität natürlich vorausgesetzt wird.

Wenn Globalisierung nur bei gleichzeitiger Markthomogenisierung vorangetrieben werden kann, setzt dies voraus, dass die Standards des Austauschs und der Konsumorientierung vom Leitmarkt vorgegeben werden.

³ Vgl. Froehlich, Thomas J.: Ethics, Ideologies and Practices of Information Technology and Systems, In: Capurro, R./ Wieglering, K./ Brellochs, B. (Hg.), *Informationsethik*, Konstanz 1995, S. 187.

Der Begriff des *Cultural Discount* ist eine Leitkategorie bei der Durchsetzung dieser Ansprüche. Präsidentenberater Edward N. Luttwak fordert in seinem Artikel *A Post-Heroic Military Policy*⁴, dass man weiche Formen der Macht, ‚soft power‘ wie es heißt, also Softwaremonopole, kulturelle Dominanz, Informationsmonopole und weitgehende Medienkontrolle strategisch für den weltweiten Kampf um ‚amerikanische Werte‘ einsetzen soll.

Kulturelle Nivellierung und Markthomogenisierung sind komplementäre Aspekte ein und desselben Vorgangs. Märkte sind erst dann erschlossen, wenn kulturelle Differenzen so marginalisiert sind, dass sie den freien Markt nicht behindern. Die neue informationstechnologisch gestützte, ökonomische Weltordnung steht weitgehend in Konkurrenz zu anderen – vermeintlich rückständigen – kulturellen Dispositionen, womit ich keineswegs nur Dispositionen meine, die unserer mehr oder weniger homogenen abendländischen Kultur fern liegen. Auch wenn die Grundlagen der neuen Ökonomie einer gesamtabeländischen Tradition entwachsen sind, so sind die gegenwärtigen Entwicklungen nicht ohne Rekurs auf Spezifika des angloamerikanischen Denkens, insbesondere des Utilitarismus und des Pragmatismus zu verstehen. Der kulturelle Identitätsverlust ist ja nicht nur in der dritten Welt und den Schwellenländern zu greifen. „International“ bedeutet nichts anderes als die Einlassung auf den Leitmarkt mit seinen kulturellen Standards. Alle ökonomischen und bildungspolitischen Anstrengungen sind derzeit – allem Multikultigeschwätz zum Trotz – darauf gerichtet, kulturelle Differenz zu nivellieren. Nicht zuletzt sieht man das an der Entwicklung der Wissenschaftssprache. Auch in der Philosophie werden Entdifferenzierungen des eigenen Denkens in Kauf genommen um Akzeptanz auf dem von der englischen Sprache dominierten Publikationsmarkt zu finden. Mit der kulturellen Entdifferenzierung der vernetzten Welt geht ein neues Unverständnis einher. Der Krieg der Kulturen ist in der Tat vor allem ein Krieg des wechselseitigen Unverständnisses und ein Widerstand gegen kulturelle Hegemonie.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, muss betont werden, dass hinter der besagten angloamerikanischen Kultur- und Nachrichtenhoheit keineswegs nur nationalistische Strategien stehen. Vielmehr liegt es im Wesen einer globalisierenden Ökonomie, sich nicht nur auf die Be-

⁴ Luttwak, Edward N.: *A Post-Heroic Military Policy*, In: *Foreign Affairs* Nr. 4, 1996, S. 33-44.

dingungen des Leitmarktes einzulassen, sondern diese weltweit auch durchzusetzen, weil sich ökonomisch gesehen von Standardisierungen und Markthomogenisierungen die größte Rendite erwarten lässt. Träger besagter Kulturhoheit sind also keineswegs nur die Angehörigen der angloamerikanischen Kultur im engeren Sinne, sondern weltweit diejenigen, die sich von Markthomogenisierungen Vorteile versprechen. Prototypisch kann hier der neue Karstadt/Quelle-Chef Thomas Middelhoff, genannt werden, der von sich sagt: Ich bin ein Amerikaner, der zufällig einen deutschen Pass hat. Amerika ist längst ein Synonym für einen sozial ungehemmten Turbo-kapitalismus geworden. Insofern geht das häufig erhobene Antiamerikanismus-Vorwurf gegen Kritiker einer globalisierenden Ökonomie auch völlig in die Lehre.

In den benannten kulturellen Nivellierungstendenzen sehe ich den Grundkonflikt, in dem eine medial disponierte neue Ökonomie steht. Dass dieser Kulturkonflikt letztlich für die Ökonomie selbst fatale Konsequenzen haben kann, zeigt die derzeitige Weltlage. Zwar fördert die medial bedingte Virtualisierung der Ökonomie gewisse Rationalisierungen in Produktion und Kommunikation, ob diese Rationalisierungen aber immer vernünftig sind, steht auf einem anderen Blatt. So schälen sich immer deutlicher innerökonomische Konflikte heraus. Die Interessen mittelständischer und globaler Unternehmen differieren zusehends. Im Falle einer regional orientierten Wirtschaft geht es vor allem um Ausdifferenzierungen und weniger um Erweiterungen der Ansprüche.

5. Welche moralischen Konsequenzen ergeben sich aus informationstechnologisch disponierten Globalisierungsstrategien?

Die neue Ökonomie ist eine Fortschreibung einer langen Tendenz der Virtualisierung ökonomischer Handlungen, die mit der Idee des Geldes ihren Anfang nahm. Von der Produktentwicklung, über die Produktion bis zur Vermarktung werden wesentliche Schritte des ökonomischen Handelns vom Rechner aus erledigt. Das heißt, ehemals getrennte Arbeitsprozesse erfahren eine Angleichung und Verknüpfung. Medialisierung heißt hier auch Virtualisierung, insofern Produktions- und Arbeitsverhältnisse mittelbarer, dezentrierter und substituierbarer werden. Wir entwerfen den Plan nicht mit der Hand, sondern mittels einer speziellen Software, wir schweißen nicht mehr selbst am Fließband, sondern sorgen durch ein Programm dafür, dass ein Arbeitsroboter schweißt. Unsere konkrete, primär in leibli-

chen Vermögen disponierte Arbeitskraft wird weitgehend substituiert und selbst intellektuelle Fähigkeiten werden uns durch intelligente Maschinen abgenommen. Die Kommunikation wird standardisiert, anonymisiert und unabhängig von unserer leiblichen Präsenz. Das utopische Telos dieser Entwicklung wäre, dass der Kunde der Zukunft einen Grundbestand an Rohstoffen in seiner Vorratskammer hat und sich seine materiellen Bedürfnisse von einem persönlichen Arbeitsroboter anfertigen lässt, nachdem er die Konstruktionspläne über das Internet käuflich erworben, das heißt, das Geschäft in digitalisierter Währung abgewickelt hat.

Um eine globalisierende Ökonomie, die als ein Gegenprogramm zur Subsidiarität und damit auch zur katholischen Soziallehre zu verstehen ist, politisch regulieren zu können, müssen Regularien auf überstaatlichem Niveau geschaffen werden; immer weniger kann mehr unten reguliert werden. Jede Sonderregelung bedeutet schließlich eine Behinderung des freien Marktes.

In der Globalisierungskritik stellt sich nun ein Problem ein. Versteht sie sich als ungezügelt Gegenprogramm zur Globalisierung, schafft sie auch Raum für Isolationismus, für gefährliche Nichteinmischungsstrategien, nicht zuletzt auch für Nationalismen und Fremdenfeindlichkeit. Es muss also eine berechtigte Kritik an Globalisierungsstrategien und damit einhergehend an einem kulturellen Hegemonismus streng von Theorien kultureller Identität geschieden werden, die in bornierten Ressentiments gegen alles Fremde und Neue, in chauvinistischen, übelstenfalls in neorassistischen Theorien gründen.

Dass sich trotz einer global operierenden Ökonomie und vermeintlich verbesserter Kommunikationsmöglichkeiten moralische Differenzen mehr, erleben wir auch in der sogenannten transatlantischen Wertegemeinschaft. Trotz der gebetsmühlenhaften Beschwörung angeblich gemeinsamer Werte erleben wir etwa an der US-amerikanischen Haltung zum Haager Gerichtshof, in der Einrichtung rechtsfreier Lager wie im kubanischen Guatánamo, in Weltgeltung beanspruchenden nationalen Gesetzen und nicht zuletzt im Verhältnis zur Todesstrafe wie wenig moralische Gemeinsamkeit es tatsächlich gibt. Es verdeutlicht aber den Kulturkonflikt, der derzeit die Welt belastet. Gleichzeitig relativiert dies aber auch den Kulturkonflikt, der derzeit mit der islamischen Welt geführt wird. Globalisierung gibt es derzeit nur unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an die Werte des Leitmarkts; sie ist offenbar nicht abkoppelbar von neuen Formen der Machtpolitik und des Unilateralismus.

Als moralische Konsequenzen aus informationstechnologisch disponierten Globalisierungsstrategien ergeben sich nun folgende:

- a) Die informationstechnologische Vernetzung der Welt verschärft einen moralischen Antagonismus.
- b) Mit Hilfe einer informationstechnologisch disponierten Ökonomie werden bestimmte ‚Werte‘ exportiert und zur Kolonialisierung anderer Kulturen eingesetzt.
- c) Moral, die gelebte Sitte, die ohne Begründung auskommt, steht maßgeblich unter dem Einfluss einer digital disponierten Ökonomie.

6. Welche Konsequenzen ergeben sich für eine Ethik im Zeitalter der Digitalisierung?

Der derzeit informationstechnologisch verschärfte kulturelle Antagonismus stellt Fragen an ethische Universalisierungsstrategien. Da kein ethischer Diskurs begründungstheoretisch auf Universalisierung verzichten kann, muss die Frage fokussiert werden, was Gegenstand einer ethischen Universalisierung sein darf und was nicht.

Was lässt sich nun universalisieren? Können Handlungsregeln kultur- und situationsfrei formuliert werden? Dem antiken Verständnis nach, das auch heute nichts an Diskussionswürdigkeit verloren hat, kann es solche kultur- und situationsfreie Handlungsregeln nicht geben. Die Tugend der Klugheit (phronesis) setzt die situative und kulturelle Bindung von Handlungsregeln voraus.

Die digitalen und vernetzten Medien haben den Menschen in eine Situation gebracht, in der die für das Handeln elementare Bestimmung der Wirklichkeit zum Problem wird. Wenn wir Technik als ein disponierendes mediales System begreifen, auf das wir immer schon eingelassen sind, dann können wir auch nur aufgrund solcher Systemstrukturen zu bestimmten Mitteln greifen und bestimmte Optionen wahrnehmen. Auch unsere ethischen Überlegungen entspringen bestimmten historisch-technologischen Situationen, denen wir uns in Prozessen praktischer Lebensbewältigung zu stellen haben.

Die Frage nach ethischen Universalisierungen spitzt sich nun auf einen Konflikt zwischen Form und Inhalt zu. Geht es nur um bestimmte Formen, die weltweit kompatibel sein müssen, wenn es zu einem *Commercium* der Kulturen kommen soll, oder geht es um inhaltliche Angebote, was nicht zuletzt auch Warenangebote sind?

Die Leitkultur schafft eindeutige Güterpräferenzen, Präferenzen, die mit bestehenden Lebensweisen nicht immer in Übereinstimmung zu bringen sind. So gibt es Kulturen, in denen die leibliche Präsenz und Geselligkeit ein hoher gesellschaftlicher Wert darstellen. Geselligkeit heißt dann auch Anwesenheit von Großfamilien oder von Nachbarschaft. Die die Leitkultur prägende Kommunikations- und Archivierungskultur lebt aber gerade von der leiblichen Nichtpräsenz. So entscheidet auch der Mobilitätsgrad einer Gesellschaft über die Art der Kommunikationskultur. Sollen bestimmte technisch fundierte Kommunikationsstrukturen Akzeptanz finden, muss die Gesellschaft auf bestimmte Weisen der Raumüberwindung angelegt sein. Entwurzelung oder euphemistisch ausgedrückt, lokale Ungebundenheit ist eine Bedingung für die Entwicklung bestimmter Kommunikations- und Wirtschaftsräume. Wohnverhältnisse, Geselligkeitspflege, Nachbarschaftsverhältnisse, Unterhaltungsbedürfnisse etc. differieren massiv in ihrer jeweiligen kulturellen Ausprägung und differenzieren und disponieren auch die ökonomische Grundlage und die Qualität der Existenz.

Globalisierungsstrategien implizieren Güterpräferenzen, worin ein zentraler Konfliktbereich liegt. Eine große Gefahr liegt derzeit in ethischen Überlegungen, die sich im Sinne einer Güterethik, ich sage nicht Wertethik, artikulieren. Die Ethik der Globalisierung ist eine Art Güterethik ohne Gott als *summum bonum*, es sei denn Gott wird selbst als ökonomisches Regulatorisch nutzbar.

Gerade utilitaristische und pragmatische Theorien scheitern häufig an Übertragungs- und Einbettungsproblemen. Wenn in wirtschaftsethischen Reflexionen gelegentlich auch hierzulande die innerbetriebliche Berufung eines ‚ethics officer‘ gefordert wird, dann artikuliert sich hierin ein ethisches Grundproblem der Fordernden und ein grundlegendes Problem der Begriffsuniversalisierung.

Wenn nun für einen ethischen Formalismus plädiert wird, so ist dabei durchaus bewusst, dass auch der Formalismus einer bestimmten kulturellen Disposition entspringt. Es scheint aber, dass eine formalistische Ethik resistenter gegen Kulturkonflikte ist. Die lebens- nicht zuletzt überlebenspraktisch orientierte Alltagskultur ist ja nicht nur nicht verallgemeinerbar, vielmehr gefährdet eine Verallgemeinerung gerade das, was sie ermöglichen bzw. schützen soll.

Ein Formalismus hat den Vorteil der Möglichkeit einer kulturspezifischen Ausdifferenzierung, den Nachteil freilich auch, dass diese Ausdifferenzierung ihn wegrückt von globalen Regulierungen, die unsere Welt zu

fordern scheint. Die vorgelegte Kritik an Globalisierungsstrategien richtet sich also keineswegs gegen jegliche globale Regelung. Der Formalismus scheint aber dennoch die konfliktbereitere, konflikteinsichtigere und konfliktresistentere ethische Haltung zu sein. In Bezug auf ihre praktische Wirksamkeit erscheint diejenige ethische Theorie die beste zu sein, die weniger vorgibt Konflikte zu lösen, als vielmehr Menschen befähigt Konflikte abzumildern und auszuhalten.

Formalisierung soll hier nun als eine Fixierung auf Begegnungsnormen und die Erschließung von Begegnungsräumen verstanden werden.

Moral konkretisiert sich immer nur innerhalb einer bestimmten Kultur. Wie steht es aber mit der Ethik? Kann sie kulturunabhängig sein? Ethik als Moralbegründung gründet in einer Distanzierung von zufälligen Formen der Sitte. Moralbegründungen sind ohne religiöse oder theoretische Transzendierung der gegebenen Kultur zum Scheitern verurteilt. Tribalistische Binnenmoralen vermögen nicht Distanz zu zufälligen Blutsbanden oder sprachlichen Zugehörigkeiten zu nehmen, trennen Handeln und Haltung nicht von sippenmäßigen Zuordnungen. Je stärker Handeln von Verhalten abgegrenzt wird, was notwendig ist zur Begründung und Reflexion der Moral, desto notwendiger ist die Distanznahme zu zufälligen Verstrickungen. Aber genau darin ist auch der Weg eines ethischen Formalismus vorgezeichnet. Auch wenn der Formalismus letztlich einem spezifischen Weg des abendländischen Denkens entspricht, so erscheint hier doch eine äußerste Stufe der Kulturunabhängigkeit erreicht zu sein. Husserl sieht im ‚Sonderweg‘ des europäischen Denkens eine Menschheitsidee artikuliert, die auch ethische Konsequenzen hat. Dies heißt, dass sich aus der Gründungsidee der griechischen Philosophie eine Selbstverpflichtung ergibt, nach absoluter Erkenntnis und Verantwortung zu streben. Dieses Streben ist freilich eine sehr theoretische Angelegenheit, nichtsdestotrotz spricht nichts dagegen, dass der Philosoph sich als besonderer Sachwalter dieser Idee versteht und dabei auch pragmatische und utilitaristische Diskurse, die für informationstechnologische Entwicklungen fundierend sind, einer kritischen Prüfung unterzieht. Pragmatismus gibt es bekanntlich auch im Machiavellismus, und der Utilitarismus hängt letztlich an der lebensformrelativen Bestimmung des Nützlichen.

Natürlich kann ein Formalismus noch kein Beitrag zur Moralisierung einer Gesellschaft sein, und es ist keine Frage, dass er einer materialen Ergänzung durch eine Tugendlehre bedarf. Diese Ergänzung wiederum kann nur aus der konkreten Kultur und Tradition entstammen. Der Formalismus

schaft damit den kulturellen Ausgleich, die inhaltliche Besinnung auf tradierte Werte und auf zum Wohl des Gemeinwesens wirkende Vorbilder schafft die positive Motivation zur Moralisierung einer Gesellschaft. Formalismus und Tugendlehre müssen sich also ergänzen, wenn sie praktische Wirkung zeitigen sollen. Es ist einsichtig, dass der Formalismus, der seine Grundstruktur aus der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen und der Anerkennung aller Vernunftwesen als Selbstzwecke bezieht, nicht genügt um die Gebotenheit konkreten moralischen Handelns durchzusetzen. Ein Tugendkanon kann aber nur innerhalb einer Kultur und inhaltlich durch Einübung und Vorbildorientierung entwickelt werden.

Man kann gegen diese Überlegungen zu einem ethischen Formalismus einwenden, dass es sich dabei nur um eine Universalisierung des Allgemeinen, also um einen ethischen Minimalismus handelt. Und tatsächlich geht es hier nur um eine Exponierung von Begegnungsnormen und Begegnungsräumen. Aber ist das wirklich so wenig? Es gibt durchaus Beispiele dafür, dass sich in bestimmten ‚wohlpräparierten‘ Räumen des Austauschs etwas ereignet, das Auswirkungen auf die beteiligten Kulturen hat, ohne dass sich eine Kultur als kolonialisiert begreifen muss. Jede Begegnung unterschiedlicher kultureller Wertsysteme erzeugt Reibung und stellt in Frage. Erzeugung von Reibung ist aber etwas anderes als ein Zusammenstoß. Reibung erzeugt auch anziehende Wärme. Und eine regelgeleitete Infragestellung vermag eine kritische Selbstprüfung zu initiieren, die keineswegs Ressentiments zeitigen muss. Integrationsfähigkeit – das heißt nicht zuletzt Übersetzungs- bzw. Übertragungsfähigkeit – ist gerade Ausdruck einer stabilen Kultur und einer starken Identität. Im Raum der Begegnung muss es also möglich sein, Kritik üben zu dürfen. Dabei muss geklärt werden, welche Formen dabei gewahrt werden müssen.

Es geht also darum, Orte zu schaffen, die einen Austausch und eine Verständigung kulturell unterschiedlich disponierter Menschen möglich machen. Diese Orte können nicht von einer Kultur diktiert werden, sondern zeichnen sich durch Dominanzverzicht und Einlassungsbereitschaft aus. Diese Orte können die technisch und ökonomisch disponierten unserer Welt sein, müssen es aber nicht. Entscheidend ist, dass diese Begegnungsräume unterschiedliche kulturelle Aufladungen zulassen und technische Dispositionen keine verbindlichen Maßstäbe festschreiben. Die Räume der Begegnung müssen einen differenzierten Austausch ermöglichen. Vielleicht würde dann in zwischenstaatliche und interkulturelle Beziehungen sogar eine neue Form von Subsidiarität dringen.

Ein Beitrag zur praktischen Philosophie und praktischen Wirksamkeit von ethischer Theorie wäre ein deutliches Abrücken von Versuchen weltweit verbindliche inhaltliche Bestimmung etwa auf der Ebene der VN vorzunehmen. Sinnvoller erscheint mehr denn je ein unmittelbarer bikultureller Dialog, der nicht über verstellende Vermittlungen läuft. Es geht um das wechselseitige Verstehen, um Einlassung und Wahrnehmung kultureller Differenz. Erst auf der Basis einer solch hermeneutischen Einstellung lässt sich so etwas wie Verständnis und darauf aufbauend auch Einflussnahme und kritische Selbstreflexion bewerkstelligen. Wir benötigen also Dolmetscher, d.h. Vermittler und Kenner fremder Kulturen, mit denen wir in einen Austausch treten wollen. Nur so lassen sich Ressentiments vermeiden, nur so lässt sich die den Menschen auszeichnende Differenz bewahren.

Die Normen, welche die Begegnung in besagten Räumen ermöglichen und einen fruchtbaren Dialog darin fördern könnten, sollten also so beschaffen sein, dass sie

- a) einen gewaltfreien Austausch zwischen Personen ermöglichen;
- b) eine kritische Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Kultur ermöglichen, ohne sie dominieren oder belehren zu wollen;
- c) Einsichten gewähren in die Voraussetzungen des eigenen Diskurses;
- d) ein Anderssagen vorschreiben, wenn das, was gesagt werden muss, nicht stillkompatibel ist.

Ich sehe durchaus gewisse Nähe meiner Überlegungen zu Apels Universalpragmatik, sehe aber auch Unterschiede. Eine Nähe besteht in der ethische Basisnorm der prinzipiellen Anerkennung aller argumentativ rechtfertigbaren Ansprüche anderer, allerdings nur im Rahmen des Begegnungsraumes. Ob über den Begegnungsraum hinaus tatsächlich alle diese Ansprüche anerkannt werden müssen, steht auf einem anderen Blatt. Die Rechtfertigung von Ansprüchen ist auch an kulturelle Bedingungen gebunden. Wir setzen uns nach wie vor mit klassischen Autoren auseinander, leben uns in deren Gedanken- und Gefühlswelt ein; dies heißt aber nicht, dass diese Verstehenserfahrungen ohne weiteres in unseren Alltag einzugliedern sind. Das Verständnis des starken Ehrbegriffs eines mittelalterlichen Ritters eröffnet uns Einsichten in seine Handlungsweisen, möglicherweise können wir anhand dieses Ehrbegriffes auch Defizite in unserer eigenen Gesellschaft aufweisen, dies heißt aber nicht, dass dieser Ehrbegriff als ein Modell in unser Alltagsleben eingeführt werden kann.

Meines Erachtens kann kein ethischer Diskurs völlig rationalisiert werden, da er nie ohne die Belastung der Tradition geführt werden kann. Schon

die jeweilige Sprache bringt diese unüberwindbare Belastung zum Ausdruck, schließlich ist jede Sprache, wie bereits Wilhelm von Humboldt festgestellt hat, eine eigene Weise die Welt zu ordnen und zu bewerten.

Ethik hat also Formen zu universalisieren. Universalisierung ist die Bedingung der Widerspruchsfreiheit eines ethischen Diskurses. Völlige Widerspruchsfreiheit lässt sich mit dem angebotenen Modell nicht erreichen. Es stellt sich aber die Frage, ob Widerspruchsfreiheit ein angemessenes ethisches Ziel sein kann. Universalisieren wir also Beschränkungsregeln. Eine interkulturell immer wieder aufs Neue zu erarbeitende Kultur der Begegnung hat v.a. Selbstbeschränkungen zu leisten.

Ein kategorischer Imperativ einer formalistischen, die kulturelle Gebundenheit von Moral einsehenden Ethik wäre also so zu formulieren: Handle so, dass die Maxime Deines Handelns zum allgemeinen Gesetz werden kann, ohne die besonderen Anforderungen einer anderen Kultur und die kulturelle Identität des Menschen zu verletzen.

Klaus Wiegerling
Wiegerlingklaus@aol.com

II

Zur Praxis der Interkulturalität
On the Practice of Interculturality
Praxis de la interculturalidad
La praxis de l'interculturalité

Dina V. Picotti

Otro pensar es posible, y se nos impone

Se advertirá que he cambiado el título ‘Otra filosofía es posible’ que figura en el programa con respecto a mi ponencia. Quienes me conocen saben que en estos encuentros interculturales y en general en lo que intento hacer prefiero emplear la palabra ‘pensar’, reservando la de ‘filosofía’ al sentido con que surgió en el mundo griego para nombrar un modo de pensar que concientemente se distinguía del mito, aunque no pudiera desprenderse tanto del mismo, y se desplegaba desde su planteo ontoteológico, con un gesto de dominio cognoscitivo y práctico de las cosas, en las disciplinas metafísicas y luego en las ciencias y técnicas que caracterizan la así llamada ‘civilización occidental’, hoy globalizada. Ubicada de este modo la filosofía a lo largo de su historia de continuos replanteos hasta su actual experiencia posmoderna, prefiero con Heidegger llamar ‘pensar’, en el sentido de pensar esencial¹, es decir de comprensión y articulación de ser y sentido, a este nuestro intento de planteo intercultural, que se verifica a través del encuentro, del diálogo entre diferentes culturas, lo que consecuentemente no sólo produce una ‘transformación de la filosofía’² sino origina un pensar que en su actitud, modo y categorías alcanza toda otra identidad, otras características.

Ya Heidegger, cuando desde lo que llama ‘el fin de la metafísica’, en tanto despliegue de sus máximas posibilidades en el mundo de la sistematización total, emprende desde la experiencia indigente de la pérdida de ser y sentido, el camino que los tiempos exigen hacia ‘otro comienzo del pensar’, que ubica en el ámbito originario del ser como acaecer, advierte que aun-

¹ M. Heidegger, *Was ist das, die Philosophie?*(1955), G. Neske, Pfullingen 1966.

² Tanto R. Fornet Betancourt en la obra así titulada, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, como otros autores, por ej. R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, a pesar de indicar la transformación sustancial que experimenta la filosofía en un planteo intercultural con respecto a sus actitudes, lógica y lenguaje, han preferido mantener la palabra ‘filosofía’ resignificándola. Para evitar la ambigüedad que inevitablemente trae ello consigo y que dificulta un verdadero reconocimiento de los diferentes modos de pensar que implican diferentes culturas, desde ellos mismos, me parece más adecuada la palabra más amplia y común de ‘pensar’, en el sentido mencionado de pensar esencial.

que se trate sólo de un ‘pensar en tránsito’, prepara toda otra actitud, exige otras disposiciones y el salto hacia otra dimensión, de la entitativa a la del ser como acaecer, en la que el hombre cobra su identidad más propia de ‘Dasein’, ‘ahí del ser’³. Me refiero a este planteo porque considero que sólo desde este ‘otro comienzo’ -a mi juicio aún no realmente percibido ni menos bastante valorado en su importancia y alcance, lo que sin duda revela la situación crítica y vacilante de nuestra época-, desde este ámbito originario, es posible acoger y valorar toda realidad, precisamente como un acaecer de ser, que abre un juego-espacio-temporal, es decir, de posibilidad y existencia y perduración, un espacio de verdad o desocultación y correspondencia, y por lo tanto posibilita el diálogo intercultural que pretendemos, esto es, entre diferentes acuñaciones y experiencias de ser, articulaciones de humanidad como respuesta, comprenderlas localizándolas en lo que se da y también se sustrae en ellas, apropiárselas como parte de la historia del ser y del hombre a las que pertenecemos.

Otro pensar se nos impone

Desde diferentes lugares en el mundo actual se nos reclama un modo de pensar que responda a exigencias fundamentales:

1. Una de ellas se origina en los problemas del actual orden globalizado. Esta época de sistematización total, es también la de una ambigüedad profunda, puesto que por una parte la ‘civilización’ planetaria extiende a todo y a todos este destino de racionalización objetivadora, con sus grandes logros, pero también sus riesgos y prácticas de homogeneización y manipulación, y por otra el último despliegue de su lógica en el actual estadio informático desemboca paradójicamente en el registro de una multiplicidad de centros históricos y de juegos de lenguaje, no sólo ajenos sino también propios, tales como diferentes paradigmas científicos, estilos artísticos, identidades sociales, modelos, modas, etc., que rompen su pretendida normatividad, rigor y certeza, descentralizan, exponen pensar y lenguaje a lo abierto de la historia, a su propia dimensión originaria y a posibles diferentes configuraciones, que al menos en buena parte exceden la mera variación

³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, I, Gesamtausgabe, t. 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989 (trad.al cast. de D. Picotti, *Aportes a la filosofía – Acerca del evento*, Bibliot. Internac. M.Heidegger-Almagesto-Biblos, Buenos Aires 2003).

de lo idéntico⁴. Aquí resulta significativo ese otro comienzo del pensar mencionado, precisamente desde el acabamiento de la metafísica y la experiencia de sus límites, para recobrar la dimensión de ser y sentido y devolvérselos a las cosas y al hombre⁵, reconociendo su identidad, y la exigencia de construir un pensar y una praxis de vía larga, interlógica⁶, que se instruya tanto en sus interpretaciones y lenguaje, como en sus límites y silencios.

2. Desde otros centros históricos, que son abarcados y registrados, pero continúan siendo excluidos de una construcción común de mundo, se puede compartir este camino de superación de la metafísica, el tránsito desde ella hacia el otro comienzo, pero en consideración a sus propios contextos histórico-culturales, significa además transitar por otras acuñaciones de ser, que manifiestan rasgos comunes pero también diferentes a los que presenta el pensar heideggeriano en diálogo con los presocráticos, con el pensar y el lenguaje y con los poetas del ocaso, o sea con el antes, con la historia y el fin de la metafísica. Asimismo, su pervivencia y resistencia hace que deba reconocerse no sólo otro comienzo del pensar, en el ser como acaecer, con su correspondiente transformación, sino proponerse también una configuración interlógica, intercultural, que resulta de la inevitable influencia recíproca y de su acogimiento explícito⁷. El mismo Heidegger ofrece ejemplos, v.g. en su diálogo con un japonés, en el que se confrontan tradiciones diferentes para una meditación en torno al lenguaje⁸, en su auscultar a cul-

⁴ La conciencia occidental posmoderna registra precisamente una noción eventual de ser y configurativa de verdad ante esta pluralidad y diferencia y la idea de una identidad narrativa, en los diversos ámbitos de su propia cultura. Ver por ej. G. Vattimo, entre otras obras *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, E. du Seuil, Paris 1990; D. Fried Schnitman compil., *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires 1994.

⁵ M. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, t. 66, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997; (trad. al cast. de D. Picotti, *Meditación*, Bibliot. Internac. M. Heidegger-Biblos, Buenos Aires 2005).

⁶ Nos inspiramos en la hermenéutica de vía larga propuesta por P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, du Seuil, Paris 1969, que se instruye en las diferentes interpretaciones, prolongándola a través de las diferentes culturas y sus respectivos logos y pensándola por ello explícitamente como interlógica.

⁷ Un intento explícito en este sentido se está dando, entre otros, desde hace más de una década en las publicaciones de la Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural, en IKO (Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, y en la serie de Studien zur Interkulturellen Philosophie, Amsterdam-Atlanta, Rodopi).

⁸ M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1965 (trad. al cast. de I. Zimmermann *De camino al habla*, Odós,

turas regionales y a través de menciones a lo largo de su obra, como en el caso del sentido chino de ‘tao’, camino, al reflexionar acerca del método⁹. No se trata aquí de meras concepciones de mundo y de la cultura, como las frecuentemente por él mencionadas e incluidas en la metafísica, sino de culturas en el sentido de formas de vida, a menudo de significativa y milenaria trayectoria, en tanto pertenencia a un destinarse del ser, cual alude al referirse a un pueblo¹⁰.

En ambos casos se requiere exceder el mero registro de diferentes juegos de lenguaje a que a lo sumo se llega en la situación vigente, sin saber qué hacer con ellos desde una lógica que no termina de abandonar la actitud metafísica y las pretensiones de normatividad, o bien cae en relativismo o mera tolerancia.

Se trata, por el contrario, de reconocer la construcción histórica de la racionalidad con el protagonismo de todos ellos, cual hermenéutica de vía larga que pase por todas las interpretaciones y al hacerlo se redefina con ellas.

Resultan aquí sugerentes, para una tarea que requiere apertura, voluntad de diálogo y aprendizaje a fin de superar las dificultades inherentes a la clausura en la propia determinación, nociones heideggerianas deudoras del ‘otro comienzo’, como las de ‘pertenencia’ a la historia del ser, ‘localización’ (Erörterung) o traslado del pensador al lugar del acaecimiento para acogerlo y discernirlo, una concepción más originaria del ‘método’ en tanto ingreso a lo por pensar que conmueve y transforma, ‘confrontación’ como diálogo histórico entre lugares que permite continuar haciendo historia, ‘pensar el lenguaje’ en tanto lenguaje del ser recogiendo el sentido albergado en la palabra, ‘abrigo de la verdad del ser’ en el ente, ‘devolución del ser’ a éste, ‘habitación de un mundo’ como reunión del cuarteto, etc., y las que en esta vía fue acoplando una hermenéutica crítica, que interrelaciona el explicar y el comprender, en las ciencias sociales, como la noción gadameriana de ‘historia efectual’, ‘fusión de horizontes’, la historicidad de toda obra humana en el ‘cruce de sedimentación e innovación’, la ‘autoría’ del texto y la acción y su ‘recepción’, así como los replanteos cualitativos y simbólicos de la ‘microhistoria’ hacia una ‘historia de las representacio-

Barcelona 1990 y versión mecanograf. de D. Picotti, *En camino hacia el lenguaje*, Buenos Aires 1989).

⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op.cit., p. 177 y sigs.

¹⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op.cit., p. 196; *Besinnung*, op.cit., entre otros p. 97.

nes'¹¹ y 'los estudios culturales'¹², etc. Ello aparece más claro en un continente de experiencia intercultural como el nuestro en América Latina, a pesar de conflictos y marginaciones, pero es tarea evidente para el futuro próximo de la humanidad, si ésta abandonando las autodestructivas luchas por el poder desea encaminarse hacia una mayor sensatez y plenitud empleando todos los recursos de su experiencia histórica, es decir, sus diferentes horizontes de inteligibilidad y modos de articulación.

3. El descrédito o por lo menos la insuficiencia de lo político y lo público en las sociedades contemporáneas, que experimentan una creciente disociación entre una sistematización cada vez más abstracta y excluyente y una pluralidad de identidades sociales y culturales que reclaman sus propios derechos. Ello ha llevado a politólogos reconocidos a afirmar la necesidad de 'repensar la democracia desde los grupos'¹³, si se quiere evitar excesos ya experimentados como el fundamentalismo, el autoritarismo o la anarquía, de reconfigurarlo para responder a las nuevas exigencias¹⁴, de hallar una vía entre los modelos y la experiencia de los actores¹⁵, de replantearlo desde las fuerzas sociales¹⁶. Lo cierto es que se requiere el reconocimiento de todos los componentes del cuerpo comunitario, como un acto de justicia que moviliza la voluntad de querer hacerlo y de abrirse a su comprensión, querer convivir y aprender a construir juntos instituciones que, como órganos adecuados, canalicen y satisfagan las necesidades de todos. Ello implica también una interlógica, es d. una inteligibilidad y racionalidad teórica y práctica que se construyan con ellos al pasar por ellos, de lo contrario no habrá reconocimiento ni acogida. Chiapas sigue siendo para

¹¹ Es la propuesta de P. Ricoeur en *La memoire, l'histoire, l'oubli*, E. du Seuil, Paris 2000 (trad. al cast. de A. Neira, FCE, Buenos Aires 2004), II,5 y III, para asumir la plurivalencia, diferenciación, temporalización múltiple de los fenómenos sociales frente a la idea más unilateral, masiva e indiferenciada de la historia de las mentalidades, aunque aún no se observa una asunción explícita de las diferencias culturales, que exigen una reconstrucción más sustancial de la misma inteligibilidad y racionalidad.

¹² Desde la segunda mitad del reciente pasado siglo XX comienzan a distinguirse sobre todo en el ámbito anglosajón los así llamados 'estudios culturales' que priorizan el carácter simbólico y se despliegan en un ámbito caracterizado también por el giro lingüístico y el debate metodológico.

¹³ A. Touraine, *Podremos vivir juntos?*, FCE, Buenos Aires 1998.

¹⁴ U. Beck, *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires 1999.

¹⁵ M. Svampa compil., *Desde abajo – la transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires 2000.

¹⁶ D. Garcia Delgado, *Estado-nación y globalización – Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, Ariel, Buenos Aires 2000.

nosotros en América Latina un caso paradigmático: a pesar del reconocimiento mundial obtenido por sus reivindicaciones y luchas, los pueblos originarios no han sido incorporados como actores políticos, como voces que participen de hecho en la construcción común de lo público; de igual modo otras partes sustanciales de la población.

4. La experiencia de una economía de despojo durante el proceso de conquista y colonización, perpetuada en las neocolonizaciones que de hecho perduran en buena parte de las ex colonias con complicidad de sus dirigentes y buena parte de sus intelectuales formados en los centros de poder, y los graves problemas del actual orden económico mundial, que deja desprotegidas grandes partes de la población, exige también en este ámbito una obra de justicia y rectificación. El acrecentamiento de la pobreza extrema de gran parte de la población mundial, que a menudo no alcanza los niveles básicos de vida y salud, hace evidente la grave desorientación de la economía, que lleva a la alienación de todos, como ya lo advirtiera Marx a mediados del s.19. Un criterio intercultural significaría tomar a todos los pueblos como sujeto y no objeto de la economía, lo que ofrecería otras actitudes y elementos para replantearla. Es así como frente a los grandes desafíos que enfrenta la humanidad a inicios del s. XXI, la concentración cada vez mayor de la riqueza a costa de la exclusión y la pobreza en aumento, el daño y la destrucción de los recursos naturales, la lesión de derechos humanos fundamentales y el serio riesgo de ingobernabilidad para los países, se presenta la exigencia de retomar la idea de ‘desarrollo’ en gran medida aún vigente, que siguió a la moderna de ‘progreso’, en una perspectiva no reduccionista sino orientada hacia la integridad de lo humano, según los derechos de las personas y de los pueblos. Una de las propuestas alternativas lo plantea¹⁷ en términos de calidad de vida, en cuanto percibe que el desarrollo de una sociedad no consiste tanto en disponer de abundantes capitales, proveerlos a una clase empresarial o a un organismo, sino en reducir el espacio de marginalidad y exclusión convirtiendo a los excluidos en agentes, expandir las potencialidades de los sujetos económicos que la conforman ampliando el campo de sus actividades productivas, comerciales, tecnológicas, científicas. Se ha evidenciado la fragilidad de la propuesta neoliberal hegemónica de desarrollo y la falsedad de postulados de crecimiento revestidos de certeza científica, en sociedades fragmentadas, con profundo deterioro, que acrecientan su endeudamiento y pobreza; lejos de

¹⁷ L. Razzetto, *Economía popular de solidaridad*, Santiago 1986.

aportar mejoramiento de las condiciones de los pueblos latinoamericanos incrementó necesidades básicas insatisfechas y desniveles de poder económico concentrado en sectores minoritarios de la población con amplias franjas en condiciones de marginalidad y abandono; es así como se ha cuestionado el supuesto de que el crecimiento económico en sí mismo se traduciría en un mejoramiento de los sectores más desfavorecidos.

Parece también oportuno en este sentido considerar los planteos que se han venido haciendo en torno a lo que ha sido llamado ‘desarrollo local’ en su relación con el desarrollo humano, precisando su naturaleza y posibilidades reales¹⁸: se señala su carácter singular, resistente a definiciones estrictas, procesal, en tanto devenir históricamente condicionado, y sistémico, en cuanto no es algo acabado y sobredeterminado sino un conjunto de factores interrelacionados, por lo que su elaboración e implementación implica siempre una acción social deliberada, un marco institucional nacional o regional que asegure su sustentabilidad.

Aparece entonces, en una primera aproximación, como un modo participativo y consensuado de cambiar la realidad en un espacio territorial determinado. Se advierte aquí, distinguiéndose de la planificación tradicional, la relevancia del actor social como sujeto del proceso, la calidad de producto socio-político con consistencia técnica, en lugar de un producto técnico elaborado por expertos que interpretan las necesidades de la gente, y por lo tanto su vínculo con una noción de desarrollo humano entendido como aumento de las libertades reales y de la capacidad de optar de la gente. Dado su carácter de proceso social complejo, el abordaje se hace necesariamente transdisciplinar, y podemos agregar, intercultural.

Algunos caracteres de un pensar intercultural

En otros encuentros se habló de las posibilidades y dificultades de un pensar que intenta configurarse en el diálogo intercultural, respondiendo a la exigencia de asumir la historia real de lo humano, que es la gestada por todos los hombres y por todos los pueblos y contribuir a un orden mundial que resulte de todos ellos.

¹⁸ Hago referencia al planteo de Roberto Domecq, “Desarrollo humano y desarrollo local”, en A. Ameigeiras / R. Domecq / J. P. Martín/ D. Picotti, *La reflexión sobre el desarrollo humano al comenzar el siglo*, versión mecanografiada, Instit. del Desarrollo Humano, UNGS, Los Polvorines (Pcia. Bs. As.), 2003.

Quisiera explicitar hoy algunos caracteres de tal pensar, que fui mencionando y que me parece resultan innegables, aunque siempre en vías de mejor discernimiento y configuración:

1. uno primero es el nivel desde el cual se juega, el ya mencionado ámbito originario del ‘ser como acaecer’ antes mencionado. Sólo ubicándose en éste, como lo hacían las antiguas culturas, es posible percibir a cada ente y a cada realización cultural como un acaecer de realidad y humanidad, una desocultación o verdad y acogerlo en su apertura y sus límites;

2. ante la naturaleza del pensar humano de no ser creativo, no puede tener éste en sí su punto de partida sino en lo que acaece, acogéndolo o no en el ejercicio de su libertad, ejerciendo su capacidad de comprensión e interpretación y de lenguaje o nombramiento reconocedor y convocador de lo que se muestra, indicador ante su exceso y silente ante lo que se sustrae.

3. El hecho de plantearse desde lo abierto de la historia, hace que no pueda en lo esencial ser fundamentación sino fundación de lo que así acoge y nombra, y tenga que asumir la abisalidad y extrañeza del acaecer, que no puede depender de ni someterse a lógicas previas sino más bien otorga o niega sus propios caminos.

4. un pensar que se despliega en relación de sujeto a sujeto, en tanto perteneciente a la comunidad humana y se configura en relación histórica, acogiendo la experiencia del pasado en sus diferentes tradiciones y actualizando un presente desde el horizonte de posibilidades del futuro, en el cruce de sedimentación e innovación, y en relación de otredad, posible a través de lo que Gadamer llama ‘fusión de horizontes’, o en el contexto de mestizaje, acto vital de ‘asimilación’ entre matrices culturales que no se reducen sino siguen operando sus formas de vida, aunque en permanente recreación.

5. un pensar que se instruye en contenido y forma en las interpretaciones, paradigmas, identidades sociales, culturas que atraviesa y se va configurando y recreando interlógicamente con ellos, en tanto se debe a y se interesa por toda realidad y toda la humanidad.

6. un pensar que al ser por sí mismo acción, la inspira y se inspira en ella en todos los órdenes y por ello no puede ser sino siempre comprometido y responsable, conciente del carácter habitacional, no dominador, y esencialmente comunitario del hombre, sabedor de que lo que acontece a un hombre o a cualquier ente nos alcanza a todos.

En otras palabras, un pensar que se caracteriza como ético, entendiendo por ello el esforzado despliegue de la libertad, en el sentido esencial de poder ser, en relación consigo mismos, con los otros y con las cosas en todos los ámbitos de la vida humana y cósmica.

Dina V. Picotti
dpicotti@mail.retina.ar

Daisy Machado

Being Brown in the U.S. in the 21st Century: History and Latino Identity

Looking Back

The well known novelist Carlos Fuentes is reputed to have said, "The United States has no history; it only has the movies." To this Arturo Madrid, a professor of humanities at Trinity University has replied,

My statement would be that the United States has no history, rather it has images and stories that have dissembled a history. These images and their accompanying stories predate the movies. Notwithstanding the continuing struggle to eliminate them from U.S. culture, they continue to be present in the consciousness of the citizenry of the United States, and to manifest themselves in their outrageous forms and in more subtle but no less nefarious ways.¹

As an historian of Christianity, I know very well what both Fuentes and Madrid are trying to say. Their focus is not that there is really no history, but that history in the United States, the national historical epic that is at the heart of U.S. self identity, is not so much about fact but about what is being called an historical imaginary. And this imaginary for Fuentes can be found on the screen of movie theaters and for Madrid can be found in the many images and stories that are embedded in the national consciousness. Stories about those Madrid calls "aliens, misfits and interlopers."

In my lecture this afternoon I would like to critically examine just once slice of those images and stories that make up the U.S. I want to talk to you about the Latina/o reality in its many manifestations and one of the basic

¹ Arturo Madrid, "Alien, Misfits, and Interlopers: The Racialized Imagining of the U.S. Latino Communities at the End of the 20th Century," in *Race in 21st Century America* Curtis Stokes, Theresa Meléndez, Genice Rhodes-Reed, eds. (East Lansing: Michigan State Univ. Press, 2001), p. 99.

things I can tell you is that personal experience has taught me that being Latina/Hispanic can mean very different things depending on where you live in the United States and who is defining you. In some parts of the country we are a community of political exiles; in other parts of the country we are “wetbacks” and “illegals”; in other parts of the country we are a community riddled with crime and high drug use; and yet in other parts of the country we are little more than arms that pick the fruits or vegetables or prepare the chickens we find in any supermarket.

It seems as if we, the Latinas/os in the United States, embody a series of contradictions that evoke from those in the dominant culture surprise, anger, acceptance, rejection, celebration, displeasure. That is why I like a phrase from the writings of W.B. DuBois who, in writing about North American Blacks, said, “we are more than we seem.” DuBois was describing the reality of a “double consciousness” for African Americans in which there is a “sense of always looking at oneself through the eyes of others.” While that may indeed be the reality shared by all racial ethnic people living in this country, nevertheless, I think we can still affirm what DuBois claimed, “we are more than we seem.” I like that. I like the idea that all human beings have a depth to their being that must be uncovered layer by layer. You may be looking at me today. You may know I am living in Texas but I don’t sound like a Texan. You may know I am Latina, but I may not look Latina to you. I am indeed all these things, but I still am more than I seem.

I am a big believer in the power of social location and how it shapes us. As an historian of Christianity, particularly in the North American context, I want to invite you to enter my looking glass. I want to invite you to follow me as I guide you to examine the realities of who I am as a Latina living in the U.S. and what my community of over 35 million Latinas/os and I experience in this borderlands life we live. We are *mestiza* people and our *mestizaje* is a reality that is not limited to racial hybridity. Our *mestizaje* is also about belonging and not belonging; about centers and margins; about national identity and national rejection; about how others see me and my community and how they interpret our existence. I am talking about the many ways Latinas/os cross borders in their everyday lives in the United States in order to survive.

We are daily border crossers who must learn early on to interpret life on both sides – life in the dominant culture and life in the Latino community. This is how we learn to survive and how we are able to be who we really

are. And it is this very paradox of belonging yet not really belonging where the history of Latinos begins to be understood, not just nationally but within our own denominational histories, as Protestants and as Roman Catholics. It is also where we need to begin our analysis of what this paradox implies for the twenty-first century United States as the entire nation faces “browning” of the country that cannot be stopped. The numbers don't lie and they tell us that the Latino population will grow to about 46 million in 2025 or almost 25 per cent of the total U.S. population.² Yet despite this browning that is taking place Arturo Madrid, writing about race and the Latino community, says that we are still in a particular place in the national consciousness. Madrid says,

The U.S. communities labeled Latino are a diverse set of populations whose roots grow deep in the soil of the United States. Their members, however, have not either as individuals or as a collectivity, ever been] considered part of the "imagined community" of this nation. We have been consistently defined out... That is the subtext of the question all Latinos are asked: And where are you from? We are not perceived as being "from here." Rather, we have been considered to be a "foreign other," regardless of our individual or collective histories. Moreover, our imagined “otherness” is shaped by deep-rooted images and stories concerning our ancestors and ancestry... We have been imagined and we have been found wanting.³

Memory and the Latino Reality

I'd like to share with you some pieces from the writings of Richard Rodríguez who was born and raised in California in the 1960s. I want to use his work to begin to analyze the connection between national history, national memory and how they intersect and shape Latina/o life in this

² 1998 *U.S. Hispanic Market*, Strategy Research Corporation (Miami, 1998), p. 48.

³ Arturo Madrid, "Alien, Misfits, and Interlopers: The Racialized Imagining of the U.S. Latino Communities at the End of the 20th Century," in *Race in 21st Century America* Curtis Stokes, Theresa Meléndez, Genice Rhodes-Reed, eds. (East Lansing: Michigan State Univ. Press, 2001), p. 100.

country. And how these realities ultimately affect how Latinas/os are imagined in the U.S.

When I was a boy it was still possible for Mexican farmworkers in California to commute between the past and the future.

The past returned every October. The white sky clarified to blue and fog opened fissures in the landscape. After the tomatoes and the melons and the grapes had been picked, it was time for Mexicans to load up their cars and head back into Mexico for the winter.

The schoolteacher said aloud to my mother what a shame it was the Mexicans did that – took their children out of school.

Like wandering Jews, Mexicans had no true home but the tabernacle of memory ...

The schoolroom myth of America described an ocean – immigrants leaving behind several time zones and all the names for things.

Mexican-American memory described proximity ... My father knew men in Sacramento who had walked up from Mexico. There is confluence of earth ... There is [also] confluence in history. Cities, rivers, mountains retain Spanish names. California was once Mexico. ⁴

Rodríguez is telling us about how life north and south of *el río grande* is really a continuation of one another; and while the border exists for the INS patrol and for the U.S. government, the Mexicans, however, remember that they never moved. The border was forcibly moved in act of military violence and overnight, in 1848, they had to choose between leaving their homes and all that was familiar to “return” to the newly configured Mexico, or stay in what was familiar but become strangers in their own land. Rodríguez also connects the land to history and history to memory, yet this memory has been re-imagined. Listen to what he says about the immigrant experience:

The best metaphor of America remains the dreadful
Metaphor – the Melting Pot. Fall into the Melting Pot,

⁴ Richard Rodríguez, *Days of Obligation, An Argument with my Mexican Father* (New York: Penguin Books, 1992), pp. 48-49.

ease into the Melting Pot, or jump into the Melting Pot – it makes no difference – you will find yourself a stranger to your parents, a stranger to your own memory of yourself.⁵

Listen now to Pat Mora, Chicana poet and writer, as she describes her own experience of borderlands life or what some Latino writers have called “life in the hyphen.”

Able to sit in a paneled office,
drafting memos in smooth English,
able to order in fluent Spanish
at a Mexican restaurant,
American but hyphenated,
viewed by Anglos as perhaps exotic,
perhaps inferior, definitely different,
viewed by Mexicans as alien,
(their eyes say, “You may speak Spanish but you’re
not like me”)
an American to Mexicans
a Mexican to Americans.⁶

Fernando Segovia, New Testament scholar at Vanderbilt University has described this reality of Latino life in the United States as being “the eternal Other.” The Latino community in North America is both citizen and foreigner, it has been conquered and colonized. The Latino community in the United States is an imagined community and by this I mean a community that has been created or imagined by those outside our community. Let me give you an example: The term “Hispanic” as a racial category was developed in the 1970s for purposes of the census. It is a political creation, a way to describe difference in race and culture. Prior to the invention of the term “Hispanic” all persons living in the United States who came from a Spanish-language culture were categorized as “Caucasian.” But now all this has changed and as a result of the creation of this new category by the federal government the only place in the world where “Hispanics” exist is in the United States. This is how Richard Rodríguez describes the creation of the term “Hispanic.”

“Hispanic” is not a racial or cultural or a geographic

⁵ Rodríguez, p. 161.

⁶ Pat Mora in *Feminism on the Border*, Sonia Saldívar-Hull (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 82.

or a linguistic or an economic description. “Hispanic” is a bureaucratic integer – a complete political fiction. How much does the Central American refugee have in common with the Mexican from Tijuana? What does the black Puerto Rican in New York have in common with the white Cuban in Miami? ...Think of earlier immigrants to this country. Think of the Jewish immigrants or the Italians ... German Jews distinguished themselves from Russian Jews. The Venetian was adamant about not being taken for a Neapolitan. But to America, what did such claims matter? ... A Jew was a Jew. And now America shrugs again. Palm trees or cactus, it’s all the same. Hispanics are all the same.⁷

While there is much of what Rodríguez says that I agree with, I think there is a piece of the Latino reality he is either ignoring or dismissing. While it is true that Latinos are a mosaic of pigmentation and *mestizaje*; while it is true that there is a distinctiveness to our cultures, once we enter the shores of this nation, we share a common history and we are imagined by the larger culture in particular ways that make us into an undefined mass. In her book *This Bridge Called My Back* Chicana feminist Gloria Anzaldúa says this about this external imagining of who Latinas/os are: “Who, me confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.” We were removed, we were split from the category of Caucasian – something the Jews and Italians and Germans and Irish and Swedes never stopped being. I think Rodríguez misses this. The Latino history is in many ways similar to the story of all immigrants but it is also different in very particular ways. In reality, Latinas/os never stopped being “foreign” to the Euro-American citizens of this nation. That is why to talk about race in this nation is to talk about more than just the black and white racial dichotomy. For the Latina/o to talk about race is to talk about nationhood, to talk about being imagined by the dominant culture, and to discover that we have been left on the margins as Other. This is how sociologist Suzanne Oboler explains it:

The struggle for Mexican-Americans and Puerto Ricans for civil rights and equality before the law has necessarily taken a different form from that of the African-Americans,

⁷ Rodríguez, p. 70.

precisely because, at least since the Civil War period, the exclusion of blacks has not be couched in distortion stemming from xenophobic portrayals of them as foreign born. Indeed, the experiences of Mexican-Americans and Puerto Ricans in the United States (legally fellow citizens since 1848 and 1917 respectively) exemplify the ways xenophobic nationalism and domestic racism have been conflated since the early nineteenth century.⁸

As a result the Latina/o has been historically imagined as Other, foreigner, non-native even if that Latina/o was born on the continental U.S. This is an example of domestic ways of excluding. To help you visualize the power of being imagined in this way, let me share with you a court case that dates back to 1896. Ricardo Rodríguez, despite the guarantees of the Treaty of Guadalupe-Hidalgo, was denied his final naturalization papers. Rodríguez went to court. “[I]n making their case against Rodríguez ‘the authorities argued in court that Rodríguez was not white nor African and ‘therefore not capable of becoming an American citizen.’ Noting that they wanted to keep ‘Aztecs or aboriginal Mexicans’ from naturalization.”⁹ Here we have a clear example of how the national imagination played out in the court system has supported the exclusion of Mexicans who not only lived on U.S. soil, but were guaranteed the right to citizenship by the Treaty of Guadalupe-Hidalgo. Here we see how domestic exclusion had been based on the racial understandings of the black/white dichotomy which is seen as *the* legitimate racial categories for the nation. This national understanding of race served to reinforce the idea of nationhood and nationality which has rendered “Mexican-Americans [and Puerto Ricans] invisible both as citizens and as native-born members of the nation.”¹⁰

And so we are outsiders, the “eternal Other,” the native-born foreigner.

And that is why we live as border crossers; this is the reality of life for Latinas/os in the United States. And these border crossings are not only about language, culture, race and religion. We are also border crossers in our intellectual development and in the expression of our faith. For the Latinas/s in the academy, for those of us who have prepared to teach or are

⁸ Suzanne Oboler, “So far from God, so close to the United States,” in *Challenging Fronteras* Mary Romero, Pierette Hondagneu-Sotello & Vilma Ortiz eds. (New York: Routledge, 1997), pp. 41-42.

⁹ Oboler, p. 42.

¹⁰ Oboler, p. 42.

currently enrolled in doctoral programs in religion or theology, what we struggle with is how we experience our doctoral education and how we are expected to function as teachers and scholars who have connections to faith communities. There is a newly emerging generation of Latina/o scholars in theology who are claiming the right to give voice to their experience and faith journey as an integral part of their academic voice. We hold this opinion because if the theological education found in our schools of higher learning really desire to prepare their students to live, or to teach and to minister in a diverse and multicultural world, then the voice, worldview and faith journey of over 35 million Latinas/os cannot be ignored or kept in the cubby hole designated for “special problems courses.”

The reason behind the tension found in the intellectual and faith border crossings of our Latina/o scholars is the reality of the shared history of Latinas/os in the United States which I have already shared. Our history is about the conquest and domination of the southwestern territories of this country as well as of the Spanish speaking Caribbean by an ever-evolving United States. This is both a national story as well an international one in which the United States would seek to dominate an entire hemisphere – militarily, economically, racially beginning in the seventeenth century. It is this national/international reality that is important to the Latino reality because at its core is the reality of the relations of power within the borders of this country which also spilled over into the religious establishment. This means that our analysis must not only consider the troubling history of the Roman Catholic *conquista* in the sixteenth century, but must also carefully revisit the great U.S. Protestant missionary enterprise that reached out to Puerto Rico, Cuba, Mexico in the late nineteenth-to-early-twentieth centuries and which left a troubling legacy which we have also inherited.

I have attempted to provide you with some reasons for the underlying complex tension between what I am claiming is the Latino reality and the reality of mainstream culture, education, church and society. I have used terms like “imagined” or “constructed” to help you visualize how external or imposed categories of difference lead to marginality and exclusion. Now I want to expand on the theme of the historical imagination and examine the process used to create the idea of “Other” in the national consciousness of this nation.

Chicana historian Emma Pérez says this about the critical/reflective/interpretative process of historiography:

If history is the way in which people understand themselves through a collective, common past where events are chronicled and heroes are constructed, then historical consciousness is the system of thought that leads to a normative understanding of past events. Historical knowledge is the production of normative history through discursive practices.¹¹

What this means is that the historical discourse does not in essence necessarily produce new information nor does it provide new knowledge about the past; both the information and knowledge about the past already exist as a precondition for the writing of history. What the historical discourse does do is to produce very specific *interpretations* that are developed from the information and knowledge the historian has access to. These interpretations then become the substance of the historical narrative that is used for critical reflection.

Important to this process is the fact that the only way of accessing any history is through language and language is itself a social category that is constructed and shaped by means of the relations of power amongst humans, that is about domination and subordination, in any given culture. In other words, language itself is always filled with a pre-existing content that seeks to interpret the world and is at the same time shaped by that world. This means that as the historian progresses from the archival work, or the research, to the historical narrative, or the writing of the story, s/he takes the facts and must necessarily interpret them, give them meaning. And this meaning (or interpretation) can never be truly objective or free from the “assumptions, practices, and rhetoric of the discipline ...”¹² or from the social location of the historian (gender, class, race, age, education, religion). These are the interpretive lenses which filter all historiography and what I am suggesting is that when we analyze historical narrative we must recognize that it is often very difficult to distinguish *what* is said from *how* it is said.

That is why Chicana historian Emma Pérez identifies an historical consciousness as the process which is used to create a “normative” history, or what church historian Martin Marty has called a “usable past”. It is how

¹¹ Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary, Writing Chicanas into History* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), p. 7.

¹² Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 2.

humans understand and interpret themselves as subjects of history. It is the self-understanding of a person or of a group or of a nation. In a very real sense I understand this consciousness to be a type of historical imagination that takes facts and constructs a complex historical narrative that is about the past but is also much more. The historical imagination is an interpretive lens the historian cannot disown and which is used to shape national identity. And this process is never static but continues to evolve as people and nations re-imagine themselves. This complex national historical narrative of the United States is today defined by historians as exceptionalism. At this point the important question that we need to ask is: how has the national historical narrative been constructed so that it articulates for its citizens this idea of national exceptionalism? This idea of chosenness?

Enrique Dussel, Latin American historian, seeks to answer these questions by uncovering the philosophical and theoretical assumptions that are used to construct historical consciousness, in this case how Eurocentrism is constructed. Dussel examines Eurocentrism because one of its primary productions is a very clear definition of Other. Dussel finds that there is an intellectual legacy that flowered in the Enlightenment which gave life to the idea of a clearly defined “center of history”. He begins his analysis with Kant’s 1784 essay “Answering the Question: What is Enlightenment?” in which Kant says:

Enlightenment is the exit of humanity by itself from a state of culpable immaturity ... Laziness and cowardliness are the causes which bind the great part of humanity in this frivolous state of immaturity.¹³

At the core of what Dussel is arguing is that in the development of a modern Western European historical consciousness the concept of a “center of history” is essential. This “center of history” assigned England, Germany and France as core nations, true bearers of what Hegel calls the “world Spirit,”¹⁴ while Spain, Portugal, Italy are defined as peripheral nations. The importance of this for Dussel is that if Spain was itself seen as a peripheral nation to this original “center of history,” then the Americas, the people who lived here before the arrival of the Western Europeans, and the

¹³ Enrique Dussel, *The Invention of the Americas* (New York: Continuum Publishing Co., 1995), p. 19-20.

¹⁴ Dussel, p. 24.

Spanish empire that developed were relegated to an even more peripheral status. And to show how entrenched this idea of a “core of history” still is, Dussel quotes Jürgen Habermas who wrote in his 1987 lectures entitled *The Philosophical Discourse of Modernity*:

The key historical events for the implantation of the principle of subjectivity are the *Reformation*, the *Enlightenment*, and the *French Revolution*.¹⁵

What is being said here and why is this important to us? Because it is this historical consciousness that has served as the theoretical foundation for the creation of the national history of the United States. And like the Western Europeans before them, the writers of the national history of the U.S. continued to use the same categories of core/periphery, superior/inferior, and continued to use race and religion as determinants for the worth of Other and her/his culture. They made the United States the subject of history for the entire western hemisphere, while the other peripheral or marginal people, the Native people, the Mexicans, the Spanish mestizos, the Africans, remained the marginal objects of a history of conquest, colonization, and enslavement. That is why when we say “America”, with the capital “A,” everyone knows we are *only* talking about the United States. U.S. citizens are the Americans with the capital “A,” despite the reality that Central Americans, South Americans, the Caribbean, and Canada, also make up the Americas.

What I am focusing on is not just the truthfulness of the historical story but also on the way that story *imagines* people and nations; how it “constructs heroes”; how that history imagines and then gives value to the Other; how it uses language to tell that narrative within the complex reality of human relations of power, of domination and subordination, of conquest and colonization. And in this very process of historical imagination, which is all about the historical construction of identity and worth, we find that specific borders have also been created. These borders are created through the use of categories that define and assign difference; these borders are social and political constructions that use the language of difference to separate. This is where I want us to pause and reflect. The historical consciousness of an individual or a nation also contains the elements to exclude and de-value. Joan Wallach Scott argues that “positive definitions depend on negative, indeed imply their existence in order to rule them

¹⁵ Dussel, p. 25.

out.”¹⁶ It is this very language of difference, with its many layers of meaning, that has produced the well-known historical dichotomies such as superior/inferior, strong/weak, winner/loser, civilized/savage, chosen/outsider, blessed/cursed.

Now that you’ve heard all of this, the question is, so what? Why is this so crucial for the liberation and empowerment of Latinas/os (as well as African-Americans, Native Americans, Asian Americans)? Because to continue to accept the new forms that this American exceptionalism has taken, in the debate about bilingual education or the debate about affirmative action or the debate about the militarization of the Río Grande border, by uncritically accepting these notions we lose sight of very important realities. By not engaging in a critical analysis of our historical location, we lose awareness of the systemic use of racism in the courts, the corporations, the government of this country. We forget that there was a very intentional and planned ejection and extermination of the indigenous people throughout this country. When we allow others to use the criteria of progress as the only way to measure the worth of a person or a group of people and simply dismiss those who do not measure-up as useless, we become part of the problem. And this attitude will not allow us to see with clarity how interconnected we all are. There can be no understanding of the slavery issue without also understanding the results of the mass killing of indigenous people in the Caribbean by the Spaniards years before there was a slave trade in this hemisphere. There can be no understanding of border issues and immigration without examining the political and military maneuvering of the United States government in the unstable government of the newly formed *República de México* of 1821. To fully capture the meaning of Castro’s influence in the Caribbean and throughout Latin America there is the need to also examine the foreign policy of the United States, not in the last forty years, but at the beginning of the twentieth century. The Spanish-American War of 1898, the warning to Simón Bolívar, Latin America’s most famous liberator, by the Monroe government in the 1820s to stay out of the Caribbean, the making of Puerto Rico into a colony, all these historical realities had to do with a U.S. political world view that was fed by the earlier notions of exceptionalism which I have presented tonight.

The same scenario was played out in the takeover of the Mexican territories by the United States in the nineteenth century. The colonization of

¹⁶ Scott, p. 59.

Texas is a clear example of what type of thinking takes place in order to create the “clean slate” necessary to the national myths of this country. By devaluing Roman Catholicism and seeing it as mere superstition, it became much easier for Stephen Austin to falsely pledge allegiance to the Roman Catholic government of Mexico when he entered the northern borderlands of the territory then known as Coahuila y Texas. Austin and the first Euro-American settlers, who in the early 1820s moved into what is today Texas, not only displayed little respect for Roman Catholicism but were just as demeaning towards the mestizo people they encountered. The mestizaje of the Tejanos, the mixture of indigenous, African and Spanish blood, was believed by Austin to produce a people who were inferior, depraved, incapable of governing themselves and sexually promiscuous. Austin wrote, “To be candid the majority of the people of the whole nation as far as I have seen them want nothing but tails to be more brutes than the apes.”¹⁷

Again, the question some of you may be asking: What does that have to do with us here today in this very comfortable and safe room? All that history seems so distant from the multicultural world we live in. Social historians have been busy for over two decades recovering the memories of communities all over the United States. The United States wears the badge of multiculturalism as a means to show that Americans (with a capital A) have moved into a new day.

But is this really so? How comfortable are the Euro-Americans in this country with the reality of diversity or multiculturalism or racial inclusiveness? And an even more difficult question, how much are racial ethnic people willing to give up in order to be accepted by those in the majority? What is the ultimate cost of this loss for the individual and for the community s/he comes from?

I think that the Latina/o community of the twenty-first century is in a very unique place in its historical journey. We are no longer a people who do not know. We can no longer claim ignorance nor innocence. The time has come to use the learnings from our collective journey and begin to imagine ourselves.

If knowledge is indeed power and history, as historian Joyce Appleby says, “exercises that power by awakening curiosity, stretching imagination, deepening appreciation, and complicating one’s sense of the possible,” (431) then we must boldly take possession of that knowledge of who we

¹⁷ David Weber, *Myth and the History of the Hispanic Southwest*, p. 157.

are as a people by recovering the diversity of the history of both Americas – which includes those of us who are not in the center. And this very important recovery and claiming is not just about political correctness, it is about the issue of power, the important power to imagine ourselves, to name ourselves. By daring to free ourselves from the restrictions imposed by the ideological imperatives of an idealized history which has imagined us as the eternal outsiders, we will have overcome one of the most daunting hurdles of our journey as Latinas/os living in the U.S. By daring to imagine ourselves, by daring to refuse to be imagined by the dominant group we will have contributed to our own liberation and we will have begun to establish a foundation upon which the coming generations of Latinas/os will build their identity and self-worth.

The history of the Americas is five centuries of the interactions of a diverse group of people who as a whole make us who we are today. It is about mestizaje and about immigration and about living a life that is not only good but has dignity.

We, the Latinas/os who have welcomed this new millennium can raise our voices and say “basta!” We are more than we seem. We are more than illegals and political exiles. We are more than homies and batos. We are *the* Americas. In our veins can be found the blood of people of all colors and races.

We will not be defined as marginal as other or as foreigner. *Nosotros también somos americanos.* We are the Americas.

I’d like to close with a poem written by Pat Mora. It is entitled “Desert Women” and it describes the reality of Latinas who inhabit the margins, but even more than that their value and the beauty they carry within.

Desert women know
about survival.
Fierce heat and cold
have burned and thickened
our skin. Like cactus
we’ve learned to hoard,
to sprout deep roots,
to seem asleep, yet wake
at the scent of softness
in the air, to hide
pain and loss by silence,
no branches wail

or whisper our sad songs
safe behind our thorns.
Don't be deceived.
When we bloom, we stun.¹⁸

Daisy Machado
dmachado@lextheo.edu

¹⁸ Pat Mora, *Nepantla* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993), pp. 67-68.

Josef Estermann

Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien

Wenn die Rede vom „Weltdorf“ ein Körnchen Wahrheit enthält, dann sicherlich in dem Sinne, dass inzwischen jedes Dorf die tatsächlich existierende Welt-Unordnung spiegelt und dauernd reproduziert. Dies ist der Fall in der so genannten Ersten Welt mit den MigrantInnen aus aller Welt, dies stimmt aber sicherlich in noch offensichtlicherer Weise von der so genannten Dritten Welt.

Was sich zum Beispiel im Moment in einem Land wie Bolivien abspielt, ist eine Konzentration und ein Brennspeigel dessen, was weltweit passiert. Der „Schmetterlingseffekt“¹ – der Flügelschlag eines Schmetterlings in Südasien hat Auswirkungen auf Zentralamerika – ist keine Theorie von einigen Verrückten mehr, sondern erweist sich in politischen, wirtschaftlichen und sogar kulturellen Belangen als durchaus real. Wenn ein Scheich in Kuwait beschließt, den Preis des Rohöls anzuheben, merkt es in kurzer Zeit bereits der Kokabauer im Chapare in Bolivien, ohne dass er eine Zeitung gelesen oder Radio gehört hätte. Vielleicht müsste man – im Kontext der immer noch vorherrschenden kapitalistischen Globalisierung – vom „Tsunami-Effekt“ (die von einem Meeresbeben ausgelösten haushohen Wellen) sprechen, da die Auswirkungen solcher „Beben“ meistens katastrophal sind und Regionen betreffen, die offensichtlich nichts mit dem Epizentrum zu tun haben.²

¹ Benannt nach einem bekannten Film (*The Butterfly Effect*), der im Genre des Thrillers aufzeigt, wie kleinste Ursachen an ganz anderen geografischen Orten gigantische Auswirkungen auf kulturell und geografisch völlig unterschiedliche Gebiete haben können. Diese Vorstellung greift wichtige Erkenntnisse der so genannten Chaos-Theorie auf.

² Dies hat das Beben vor der Küste von Sumatra Ende 2004 ganz deutlich gezeigt. Entgegen der physischen Gesetzmäßigkeit, wonach die Auswirkungen eines Erdbebens proportional zur Distanz vom Epizentrum abnehmen, verlaufen die Auswirkungen wirtschaftlicher „Beben“ (Börsenkrach; Bankrott von Multis usw.) meistens genau umgekehrt: Die wirtschaftlichen Peripherien kriegen die Auswirkungen solcher „Naturgewalten“ (die tatsächlich als solche wahrgenommen werden) ungleich stärker und ungeschützter zu spüren als die Epizentren selber.

Am Fallbeispiel von Bolivien lässt sich deshalb etwas näher betrachten, was zu Beginn des 21. Jahrhunderts weltweit geschieht und wie sich Prozesse der Dominanz und Marginalisierung, der ethnischen Exklusion und der ungerechten Verteilung der Ressourcen in der real existierenden neoliberalen Globalisierung abspielen.

1. Bolivien – Nährboden für die europäische Entwicklung

Bolivien ist auch nach seiner formellen Unabhängigkeit vor 180 Jahren (1825) ein ziemlich künstliches Gebilde geblieben. *Alto Perú*, Teil der spanischen Vizekönigreiche Peru und Río de la Plata³, wurde im Verlaufe der Unabhängigkeitsbestrebungen südamerikanischer Staaten selbständig, gleichsam als verwaistes Kind, aber auch als Lieblingskind von Simón Bolívar, dem es seinen Namen verdankt. Im Verlaufe der ersten 150 Jahre seiner so genannten „Unabhängigkeit“ hat Bolivien nicht nur mehr als die Hälfte seines Territoriums an die umliegenden Länder verloren, sondern – was für sein Selbstverständnis ungleich schwerer wiegt – auch den Meereszugang an Chile abtreten müssen.⁴ Seither ist Bolivien ein Binnenland (in Bolivien klingt die Bezeichnung der „*mediterraneidad*“ etwas weniger romantisch als in europäischen Ohren) und hat sich vom „Herzen“ Lateinamerikas praktisch zu dessen Aschenputtel gewandelt.

Auch wenn die offizielle Bezeichnung Wert auf den strategischen und (vielleicht auch) emotional-kulturellen Standort Boliviens im „Herzen Süd-

³ 1776 wurde das Vizekönigreich *Río de la Plata* gegründet, womit praktisch das gesamte heute zu Bolivien gehörende Territorium (die „Audienz Charcas“) aus dem Vizekönigreich Peru herausgelöst wurde. Dies hat entscheidend dazu beigetragen, dass sich Bolivien in den Unabhängigkeitsbestrebungen anfangs des 19. Jahrhunderts von Peru als selbständigem Staat abgetrennt hat und der Traum von Bolívar, eine lateinamerikanische Föderation zu errichten, nicht in Erfüllung ging. Zwar existierte für eine kurze Zeit eine peruanisch-bolivianische Föderation, die aber aufgrund interner Verschiedenheit schon bald aufgegeben wurde.

⁴ Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit von der spanischen Krone (1825) betrug die Oberfläche Boliviens insgesamt 2.373.256 km²; heute gehören nur noch 1.098.581 km² zum nationalen Territorium Boliviens, also weniger als die Hälfte. Nach dem „Krieg des Pazifik“ gegen Chile (1879/80) und dem Friedensvertrag von 1904 trat Bolivien 120.000 km² an Chile ab und verlor dadurch den Meereszugang. 1860, 1867, 1903 und 1958 wurden 490.430 km² an Brasilien abgetreten oder „verkauft“, 1909 weitere 250.000 km² an Peru (Grenzstreitigkeiten), 1935 234.000 km² an Paraguay („Chaco-Krieg“), und 1897 170.758 km² an Argentinien (Grenzstreitigkeiten). Bolivien hat somit seit seiner Gründung insgesamt 1.265.188 km² oder 53,3 % seines Territoriums verloren.

amerikas“ legt, spielt das Land politisch und wirtschaftlich in diesem Kontinent eine untergeordnete Rolle, und im Wertmaßstab ist Bolivien eine zu vernachlässigende Größe. In europäischen Zeitungen und Zeitschriften ist nur dann von Bolivien die Rede, wenn mindestens fünfzig Menschen bei einem Volksaufstand ums Leben gekommen sind oder der Präsident aufgrund anhaltender Blockaden und Demonstrationen den Rücktritt einreicht (so am 7. März dieses Jahres). In Wirtschaftsblättern tritt es höchstens als statistische Zahl auf.

Dabei war Bolivien (bzw. *Alto Perú*) einmal ein Eldorado für Abenteurer, Kapitalisten und Goldsucher aus aller Welt. Die Stadt Potosí gehörte im 17. Jahrhundert mit ungefähr 160.000 EinwohnerInnen zu den zehn größten und aufstrebendsten Städten der Welt und konnte sich auch bezüglich des kulturellen Lebens durchaus mit Paris messen (Mesa 2003: 181)⁵. Heute ist es eine praktisch vergessene Kleinstadt (ca. 160.000 EinwohnerInnen; gleich viele wie vor 400 Jahren) am Ende der Welt, erreichbar nur über Wellblechpisten und einen kleinen Flughafen. Potosí steht für das Schicksal von Bolivien insgesamt: Ein Land mit immensen Reichtümern nagt am Hungertuch.

Viele BolivianerInnen – und die Regierung stimmt dem zu – glauben, dass ihre aktuelle Situation vor allem mit der Tatsache zu tun habe, dass das Land keinen Meereszugang hat. Der Vergleich zur Schweiz (auch im „Herzen“ eines Kontinents gelegen) geht natürlich nicht auf und macht deutlich, dass der natürliche Reichtum eines Landes eher ein Fluch denn ein Segen ist: Die Schweiz, ein Land, praktisch ohne natürliche Ressourcen (außer Wasser), das die Weltrangliste der reichsten Länder immer wieder anführt, und Bolivien, ein Land mit unermesslichen natürlichen Reichtümern, das in derselben Rangliste zwischen den Plätzen 90 und 120 oszilliert.⁶ Zwei Binnenländer, zwei gebirgige Nationen, aber zwei Staaten mit völlig unterschiedlichen Geschichten und Ausgangsbedingungen.

Die enormen Silbervorkommen von Potosí haben im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur die Kolonialmacht Spanien ernährt und entwickelt, son-

⁵ Dabei setzt sich diese Zahl laut einer Volkszählung von 1611 folgendermaßen zusammen: 66.000 „Indios“, 40.000 ausländische Spanier; 3000 Spanier aus Potosí, 35.000 in Lateinamerika geborene Spanier („*criollos*“) und 6.000 Schwarze.

⁶ Im Jahre 2001 lag Bolivien an der Stelle 114 der Weltrangliste, welche die „menschliche Entwicklung“ misst; damit lag das Land in Südamerika an letzter Stelle. Einige Daten, die diesen Stellenwert unterstreichen: durchschnittliche Lebenserwartung 63,3 Jahre; Analphabetismus 14 %; Bruttosozialprodukt pro Person 882 US\$; Arme 60 % (PNUD 2004: 271; Iriarte 2004: 318).

dern praktisch die Industrielle Revolution in Europa möglich gemacht und damit auch indirekt oder direkt die Kolonialisierung und Ausbeutung von Afrika und Teilen Asiens finanziert. Die Spanier haben während hundertfünfzig Jahren so viel Silber aus *Alto Perú* (dem heutigen Bolivien) geraubt und weggeschleppt, wie der bolivianische Staat heute benötigen würde, um den Staatshaushalt über hundert Jahre hinaus zu sichern, alle Schulden ab-zuzahlen und in die eigene Wirtschaft, Bildung und Gesundheit zu investie-ren. Heute aber kommt der Silberschatz in Form vom Krediten und Struk-turanpassungsprogrammen des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank daher, die von den bereits völlig verarmten Bevölkerungsschich-ten noch weitere Opfer verlangen, um den Heißhunger des internationalen Kapitals zu stillen. (Bolivien wendet im Moment 28 % seines Bruttosozial-produktes für den internationalen Schuldendienst auf).

Nachdem die Silberminen von Potosí geplündert waren und sich die Stadt immer mehr in eine Geisterstadt verwandelt hatte, erschienen bereits die nächsten Aasgeier am Horizont, diesmal mit dem Blick auf die riesigen Salpetervorkommen in den bolivianischen Anden und dem bolivianischen Teil der Atacama-Wüste. Aus der Anfangszeit der Republik ist eine Legen-de überliefert, die – auch entspricht sie nicht ganz den Tatsachen – den Heißhunger des Internationalen Kapitals (diesmal vor allem des britischen) in unüberbietbarer Weise zum Ausdruck bringt. Nachdem sich die bolivia-nische Regierung geweigert hatte, in einem Rechtsstreit das britische Recht in Bolivien anzuwenden, soll die Königin Victoria erzürnt ausgerufen ha-ben: „Ab heute hört Bolivien für das britische Königreich auf zu existie-ren!“ (Mesa 2004: 400).

Anfangs des 20. Jahrhunderts waren es die Nordamerikaner und Briten – im Verbund mit dem bolivianischen Zinnbaron Simón Iturri Patiño –, die für den Fortgang der Industriellen und Kapitalistischen Revolution unbe-dingt günstige Rohstoffe wie Zinn, Kupfer und Eisen benötigten. Der junge Staat Bolivien brauchte dringend Kapital, um sich einigermaßen konstituie-ren und gegen die Angriffe von Chile, Brasilien und Paraguay wehren zu können. Die Zinnminen wurden deshalb britischen und nordamerikani-schen Firmen zu einem Linsengericht verkauft, die während Jahrzehnten die Zinnvorkommen schamlos aus dem Land schafften. Verarbeitet wurde das Rohmaterial schließlich in den Ländern des Nordens.

Die riesigen Zinnvorkommen hätten es Bolivien noch einmal (nach dem Silber und Salpeter) ermöglicht, seine eigene Wirtschaft aufzubauen und seiner Bevölkerung eine angemessene Bildung, ein Leben in Würde

und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Aber wiederum zog es die politische und wirtschaftliche Elite vor, den Reichtum ausländischen Konzernen zu verkaufen und sich dabei natürlich selber schamlos zu bereichern. Die einheimische Bevölkerung, die als Fronarbeiter in den Silberminen angekommen war und für die Briten gegen einen Hungerlohn das Salpeter aus der Wüste geschafft hatte, war auch im Falle des Zinns wiederum Manövriermasse und billige Arbeitskraft. Der große Kuchen aber wurde über ihre Köpfe hinweg verteilt, und niemandem wäre es eingefallen, die Rechtmäßigkeit der Aneignung der Reichtümer des Landes durch die Eliten und transnationalen Konzerne in Frage zu stellen.

Seit der *Conquista* durch die Spanier läuft der kulturelle und ethnische Rassismus parallel zur wirtschaftlichen und politischen Diskriminierung. Die irrtümlicherweise „Indios“ genannten ursprünglichen BewohnerInnen der Andenregion, die einer ausgesprochen gut organisierten und hoch stehenden Kultur und Gesellschaft angehörten, wurden über Nacht enterbt und zu einem Leben verurteilt, das bis heute aus Entbehrung, Erniedrigung, Marginalisierung und Verachtung besteht.⁷ Die neuen Herren machten sich über die Reichtümer her und verteilten diese untereinander, als ob sie ihnen gehörten; wo diesbezüglich Zweifel aufkommen sollten, wurde mit den entsprechenden Gesetzen und einer philosophischen Begründung der Anspruchsrechte der spanischen Krone nachgeholfen.⁸ Die einheimische Bevölkerung musste sich auf die unfruchtbaren und kargen Gebiete der Hochanden zurückziehen oder aber ihre immer enger werdende Freiheit verkaufen und sich in den Dienst der Silber- und Zinnbarone begeben. Millionen von *Indígenas* kamen in den Silberminen von Potosí um, und wer nicht wirklich starb, wurde nicht älter als 40.

Während die Eliten die einheimische Bevölkerung als Kanonenfutter in ihren „patriotischen“ Kriegen verwendeten (Bürgerkrieg von 1899; Chaco-Krieg 1935) und als Minenarbeiter, die an die Höhe und die erbärmlichen

⁷ Zwar wurde den *Indígenas* Lateinamerika nach dem Streit zwischen Bartolomé de las Casas und Juan Sepúlveda zugestanden, dass sie menschliche Wesen seien und nicht versklavt werden dürften (im Gegensatz zu den aus Afrika hergeholten Schwarzen), aber die Systeme der *encomiendas* (die indigene Bevölkerung wird den spanischen Großgrundbesitzern übereignet) und der *mitas* (Frondienst der Indígenas in den spanischen Minen) waren in der Praxis kaum von eigentlicher Sklaverei zu unterscheiden.

⁸ Siehe dazu: Pereña, Luciano (1992). „El Proceso a la Conquista de América“. In: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-223.

Verhältnisse in den Minen gewöhnt waren, ausbeuteten und oftmals in den Tod oder in die Verzweiflung trieben, machten sie gleichzeitig keinen Hehl aus ihrer Verachtung und Geringschätzung der einheimischen Kultur, Religion und Gewohnheiten. „Indio“ wurde zu einem Schimpfwort⁹ und sollte eine deutliche Grenzlinie zwischen den Mestizen und Weisshäutigen ziehen, die sich aufgrund ihrer Kultur und Bildung berechtigt sahen, nicht nur die Reichtümer zu plündern, sondern auch einen Rassismus zu praktizieren, der bis heute praktisch ungebrochen und unangefochten spielt.

2. Bolivien – Spielball transnationaler Konzerne

Bolivien hat in Lateinamerika einer der größten Anteile indigener Bevölkerung (62 %), und ist zugleich das ärmste Land Südamerikas.¹⁰ Als Gründe für diese Situation gibt es neben der spezifischen Geschichte des extrem ausbeuterischen spanischen Kolonialismus und der Heranbildung einer ausländerfreundlichen Oligarchie sicherlich einen Kausalzusammenhang zwischen der Armut und der ethnischen Zugehörigkeit: bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus konnte die indigene und Mestizenbevölkerung am politischen und wirtschaftlichen Leben praktisch nicht teilnehmen. Ein Teil widmete sich einer Subsistenzwirtschaft, die kaum für das eigene Überleben ausreichte, und ein Teil verkaufte seine Arbeitskraft, im Dienst am Kapital, der Oligarchie oder den ausländischen Unternehmen. Der natürliche Reichtum wurde nach und nach aus dem Land geschafft,

⁹ Auch wenn „Indio“ oftmals noch in der Bedeutung von „indigene Bevölkerung“ verwendet wurde oder wird, zeigen die Ausdrücke *indio de la puna* („Bergindio“) und *indio de la mierda* („Scheißindio“) deutlich, wie despektierlich die einheimische Bevölkerung von der weißen Oberschicht und der Mestizen-Bevölkerung betrachtet wurde. „Indios“ gelten noch heute als rückständig, unkultiviert, unsauber, roh und gewalttätig, Vorurteile, die sich über die Jahrhunderte haben erhalten und verstärken können. Als zeitgenössische Alternativen zum als rassistisch und pejorativ geltenden Ausdruck „Indio“ werden unter anderen die folgenden Ausdrücke verwendet: „ursprüngliche Völker“ (*pueblos originarios*), „Indígena“ (*indígena*), „Eingeborene“ (*nativos*), oder die genaue ethnische Bezeichnung „Aymaras“, „Ketschuas“, „Guaranis“ usw. In Bolivien gibt es seit 1994 ein „Ministerium für indigene Angelegenheiten und ursprüngliche Völker“ (*Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*).

¹⁰ Nach der Volkszählung von 2001 betrachten sich 30,71 % der Bevölkerung Boliviens als Ketschuas, 25,23 % als Aymaras, und weitere 6,10 % als anderen ursprünglichen Völkern (*pueblos originarios*) zugehörig; insgesamt identifizieren sich also 62,05 % der Bevölkerung mit einem der indigenen Völker.

und die Bedingungen, um einen internen Reichtum zu produzieren, wurden systematisch hintertrieben.

Bis Mitte des 20. Jahrhunderts hatte die indigene Bevölkerung keinen Zugang zur Schulbildung, und erst mit der Revolution von 1952 erhielt sie überhaupt einen formalen Zugang zur Demokratie.¹¹ Diese Anerkennung als StaatsbürgerInnen bedeutete aber noch lange keine wirkliche Teilhabe am produktiven, kulturellen und politischen Leben der (für die meisten *Indígenas* noch immer künstlichen) Nation. Heute beträgt der Anteil der indigenen Bevölkerung im Parlament ungefähr 7 %, in der Regierung ist einer von insgesamt 15 MinisterInnen indigener Herkunft, und in den wirtschaftlichen Unternehmen sind die *Indígenas* höchstens in untergeordneten Positionen zu finden. Im Jahre 2002 kam Bolivien für kurze Zeit in die Schlagzeilen, weil zum ersten Mal ein *Indígena* (Hugo Cárdenas) zum Vizepräsidenten gewählt wurde. Offensichtlich ging es aber um einen populistischen Schachzug der ultra-liberalen Regierung Sánchez de Lozada.

Ganz ungeschminkt manifestiert sich die „rassistische Arbeitsteilung“ im Bereich der Landwirtschaft und Hausarbeit. Während die indigene Bevölkerung im Andenhochland kleine Parzellen von einer oder zwei Hektaren bearbeitet, die wegen der Höhe und Trockenheit kaum ausreichen, um zu überleben, sind die großen und fruchtbaren Ländereien des östlichen Tieflandes in den Händen von ein paar reichen und einflussreichen Familien, oft mit klingenden kroatischen, russischen oder libanesischen Namen. Trotz der Agrarreform von 1952, die eigentlich Latifundien verbietet, ist es kein Ausnahmefall, dass ein einziger Agro-Unternehmer hunderttausend Hektaren fruchtbaren Landes besitzt, auf dem die *Indígenas* für einen Hungerlohn arbeiten. Konflikte zwischen den Großgrundbesitzern und der indigenen Bevölkerung, die immer wieder in die Enge getrieben wird und am Rand der Latifundien kleine Parzellen bewirtschaftet, sind an der Tagesordnung.¹²

¹¹ Bis 1951 war das Stimm- und Wahlrecht den Frauen und (männlichen) Analphabeten vorenthalten, was im Klartext bedeutete, dass nur die gebildete männliche weiße und Mestizen-Bevölkerung (ca. 20 % der Bevölkerung) am politischen und ökonomischen Leben teilnehmen durften. Durch die Erziehungsreform von 1953 wurde formell die Schulpflicht für alle eingeführt (für die Primarstufe), aber in Tat und Wahrheit beendete noch im Jahre 2001 auf dem Land bloß 16 % die (obligatorische) Primarschule und verschwindende 0,5 % die Sekundarschule.

¹² Der Bruder des derzeitigen Vorsitzenden des nationalen Parlaments, Hormando Vacca Díez, soll die verarmte Landbevölkerung im Osten des Landes mit einem Ma-

Dasselbe Bild ergibt sich hinsichtlich der Hausarbeit. In den Familien der Mittel- und Oberschicht der größeren Städte trifft man mit großer Regelmäßigkeit eine indigene Hausangestellte (*cholita*), die Aymara oder Ketschua spricht, nicht lesen oder schreiben kann, eine *Pollera* (weite Röcke, die übereinander getragen werden) trägt und ihre langen schwarzen Zöpfe auf dem Rücken zusammenbindet. Viele hausen in einem winzig kleinen Zimmer einer großen Villa, arbeiten vierzehn Stunden pro Tag, werden von der Herrin des Hauses und den Kindern gedemütigt und oft noch vom Hausherrn sexuell missbraucht.¹³

Nachdem das Silber, der Salpeter und das Zinn aus dem Land weggeschafft worden sind, ohne dass die indigene Bevölkerung auch nur die geringste Verbesserung ihrer Lebensbedingungen erfahren hätte, steht heute das Erdgas (und in kleinerem Rahmen das Erdöl) auf dem Spiel. Bolivien hat die größten Erdgasvorkommen Südamerikas, und das haben nicht nur die vergangenen Regierungen, sondern auch die transnationalen Konzerne längst gemerkt. 1985 wurde dem Neoliberalismus Tür und Tor geöffnet¹⁴, die Staatsminen und viele öffentliche Dienstleistungen wie Telefon, Post und sogar das Trinkwasser wurden privatisiert. Transnationale Unternehmen erhielten von der ultra-liberalen Regierung alle möglichen Privilegien, um den noch im Land verbleibenden Reichtum auszubeuten und die Gewinne an die Zentralen in den USA und in Europa abzuführen.¹⁵

schinengewehr von seinem Großgrundbesitz verjagt haben. Berichte von Lynchjustiz erscheinen immer wieder in den Tageszeitungen.

¹³ Der Führer der Aymara-Bevölkerung, Felipe Quispe (auch der „*Mallku*“ genannt) hat in einem Interview erklärt, dass an dem Tag Gerechtigkeit eingetreten sein wird, wenn die indigene Bevölkerung ihre Töchter nicht mehr der weißen Minderheit (*qarara's*) als Hausangestellte verkaufen muss.

¹⁴ Im berühmt-berüchtigten Dekret Nr. 21060, unterzeichnet am 29. August 1985 vom damaligen Staatspräsidenten Paz Estenssoro, wurde der Neoliberalismus offiziell zur Staatsdoktrin erklärt und wurden damit der Privatisierungswelle (die euphemistisch „Kapitalisierung“ genannt wird) Tür und Tor geöffnet. Ausgearbeitet wurde das Dekret hauptsächlich vom damaligen Planungsminister Gonzalo Sánchez de Lozada, der dann als Präsident von 1993 bis 1997 und ein zweites Mal von 2002 bis zu seinem unrühmlichen Abgang im Oktober 2003 hauptsächlich zur Umsetzung dieses Dokumentes und zum Ausverkauf des Landes beigetragen hat.

¹⁵ Diese Privilegien bilden im Moment den Zankapfel in der Verabschiedung eines (sozialen) Gesetzes der Kohlenwasserstoffe (*Ley de Hidrocarburos*); während die Regierung eine den Multis entgegenkommende Kompromisslösung anstrebt, welche die bestehenden Verträge mit rund 63 Unternehmen nicht verletzt (im gegenteiligen Fall befürchtet man Rechtsansprüche seitens der Multis in mehrstelliger Milliardenhöhe), besteht das Parlament auf einer Erhöhung der Steuern und Konzessions-

Aber die Situation ist nicht mehr dieselbe wie zu Zeiten des Silbers von Potosí, des Salpeters oder des Zinns des „Königs“ Patiño. Die indigene Bevölkerung hat im Anschluss an die Fünfhundertjahrfeier der Eroberung und Marginalisierung der indigenen Bevölkerung (1992) an Einfluss und Bewusstsein gewonnen, die sozialen Bewegungen von Kokabauern, Minenarbeitern, Armenvierteln und Gewerkschaften haben angefangen, sich über die traditionellen politischen Parteien hinaus zu organisieren und den Widerstand gegen den Ausverkauf der noch verbliebenen natürlichen Ressourcen zu üben.¹⁶

Alles begann mit dem sogenannten „Wasserkrieg“, 2000 in Cochabamba, bei dem aufgrund der Mobilisierung der Bevölkerung das transnationale Unternehmen Bechtel, mit Sitz in den USA, das die Trinkwasserversorgung der Stadt in Händen hatte, zum Teufel gejagt wurde. Dies war der Anfang des Endes der Geduld und der Auftakt zu einer Bewegung gegen den Ausverkauf der Ressourcen an das internationale Kapital. Ein zweites Mal wurde der Aufstand gegen den von der Regierung forcierten Neoliberalismus und die Privatisierungswelle im Februar 2003 (12. und 13.) geprobt, als die Volksbewegungen in Bolivien (insbesondere in La Paz und El Alto) die von der Regierung Sánchez de Lozada („Goni“) im Auftrag des Internationalen Währungsfonds beschlossene Lohnsteuer vehement zurückwiesen und die Regierung zum Rückzug der Maßnahme zwangen.

Die dritte und entscheidende Rebellion der indigenen und popularen Bewegungen Boliviens war dann der so genannte „Gaskrieg“ im September und Oktober 2003, der insgesamt 63 Todesopfer und 257 zum Teil schwer

abgaben (*regalías*) und fordern die sozialen und indigenen Bewegungen (insbesondere die MAS) eine totale Verstaatlichung der Erdgasvorkommen. Die Staatskrise von März 2005 hatte dieses Tauziehen als Hintergrund. Bis jetzt bezahlen die multinationalen Unternehmen bloß 18 % Konzessionsgebühren (von denen sie dem Staat noch immer 100 Millionen Dollar schuldig sind) und haben im Gegenzug freie Hand für die Verarbeitung, Verteilung und den Export dieser so begehrten Energiequelle.

¹⁶ In den letzten zehn Jahren sind unzählige politische und soziale Bewegungen und Institutionen entstanden, die einen deutlich indigenen oder gar indigenistischen Hintergrund haben. Neben dem *Movimiento al Socialismo* (MAS) des Kokabauernführers Evo Morales, der 2002 um ein Haar die Präsidentschaftswahlen gewonnen hätte, sollten die Bauerngewerkschaft (CSUTCB: *Comité Sindical Unificado de los Trabajadores Campesinos de Bolivia*) des Aymara-Führers und „Mallku“ Felipe Quispe, sowie der Zusammenschluss der Stadtteilregierungen (FEJUVE: *Federación de las Juntas Vecinales de El Alto*) in der von den Aymaras dominierten Metropole El Alto (700.000 Einwohner) genannt werden. Siehe auch: García Linera, Álvaro y Stefanoni, Pablo. (2004). „Mapa de los movimientos sociales bolivianos“. En: *Barataria* 1/1. La Paz. 14-15.

Verletzte forderte, und der mit der panikartigen Flucht des USA-freundlichen Staatspräsidenten Sánchez de Lozada nach Miami endete. 1985 war der Neoliberalismus unter Staatspräsident Víctor Paz Estenssoro per Dekret (Nr. 21060) praktisch zum Staatsdogma erklärt worden. Damit begann ein 20-jähriger Prozess der Privatisierung von Staatsbetrieben (die so genannte „Kapitalisierung“), der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, des Ausverkaufs der Staatsminen und natürlichen Ressourcen. Der ultraliberale Präsident Sánchez de Lozada, der als Planungsminister unter Paz Estenssoro das ominöse Dekret 21060 ausgearbeitet hatte, stellte in seiner ersten Amtszeit (1993-1997) die Weichen für eine extrem neoliberale Politik, wie sie nicht einmal von den größten Falken im Währungsfond oder bei der Weltbank vertreten wird.

Drei Tage vor dem Ende seiner ersten Amtszeit (1993-1997) unterzeichnete „Goni“ ein Dekret (Nr. 24806), das den multinationalen Unternehmen das Eigentumsrecht auf die Kohlenwasserstoffe (Erdöl und Erdgas) übertrug. Bis zu seinem erzwungenen Abgang im Oktober 2003 wurden (während seiner zweiten Amtszeit) insgesamt 63 Verträge mit multinationalen Unternehmen unterzeichnet, in denen den Multis unglaubliche Konzessionen gemacht und praktisch Steuerbefreiung versprochen wurden. Einmal mehr sollte der noch verbleibende Reichtum Boliviens ans ausländische Kapital verschenkt werden. Als dann „Goni“ während seiner zweiten Amtszeit (August 2002 bis Oktober 2003) einen Vertrag mit Chile, dem Erzfeind Boliviens, unterzeichnete, um das Erdgas über chilenische Häfen nach Kalifornien exportieren zu können, lief das Fass endgültig über.¹⁷ Volksbewegungen und indigene Organisationen im Andenhochland begannen den Aufstand und kreisten die Regierungsstadt La Paz ein. Santa Cruz, die Wirtschaftsmetropole des bolivianischen Ostens, hielt sich stillschweigend abseits.

Das bolivianische Volk¹⁸ gewann den „Gaskrieg“ mit großen Opfern, „Goni“ wurde aus dem Land gejagt, und die „Agenda von Oktober“ 2003

¹⁷ Neuere Nachforschungen erhärten immer mehr den Verdacht, dass der Vorgänger von Sánchez de Lozada, „Tuto“ Jorge Quiroga Ramírez (Staatspräsident von 2001-2002), insgeheim Verhandlungen mit Chile geführt und bereits Abkommen unterzeichnet habe, als dies im Land ganz klar als inakzeptabel betrachtet wurde. Der in linken Zeitungen als „Staatsverräter“ bezeichnete „Tuto“ bereitet sich für die Präsidentschaftswahlen von 2007 vor, wofür er sich gute Chancen ausrechnet.

¹⁸ Einmal mehr waren es die *Indígenas* des Andenhochland und die großen Volksmassen in den Armenvierteln von El Alto und La Paz, zusammen mit der noch verbliebenen Mittelklasse von La Paz, die den Aufstand probten und sich der Oligarchie

sah ein Volksreferendum über die Erdgasvorkommen, die Einberufung einer Verfassungsgebenden Versammlung und die Suspendierung der von den neoliberalen Regierung verabschiedeten Dekrete vor. Der Übergangspräsident Carlos Mesa – Vizepräsident unter Gonzalo Sánchez de Lozada bis kurz vor den Massakern von Oktober 2003 – berief für den 18. Juli 2004 tatsächlich ein Referendum zu den Kohlenwasserstoffen ein und stellte dem Volk fünf Fragen, die allerdings unterschiedlich ausgelegt wurden. Das Resultat war eindeutig: Das bolivianische Volk wünscht sich eine Nationalisierung (Verstaatlichung) der Kohlenwasserstoffe und hält nach dem Raub des Silbers und dem Ausverkauf des Salpeters und Zinns einer weiteren Plünderung der natürlichen Reichtümer Boliviens durch das multinationale Kapital ein deutliches Nein entgegen.

Aber das internationale Kapital und die neoliberalen Kräfte in den Unternehmerkreisen geben sich noch keineswegs geschlagen; die Ausarbeitung eines entsprechenden Gesetzes (*Ley de Hidrocarburos*), das den Volkswillen respektieren soll, wurde systematisch hintertrieben und immer wieder verschleppt. Anfangs 2005 kam es deshalb wieder zu Volksaufständen, ausgelöst durch eine aufgrund des Drucks des Internationalen Währungsfonds erfolgte Anhebung der Brennstoffpreise durch die Regierung. Diesmal scharten sich die Unternehmerkreise von Santa Cruz im Osten des Landes hinter die protestierenden Volksmassen, aber mit ganz anderen Absichten: Sie fordern eine Autonomie der Regionen, um ein soziales Erdgas-Gesetz und eine neue Verfassung zu verhindern, welche die Interessen des Großkapitals beeinträchtigen könnten. Diese „unheilige Allianz“ zwischen den indigenen Bewegungen des Andenhochlandes und den agroindustriellen Unternehmern des östlichen Tieflandes hält die Regierung nach wie vor in Schach.

Die Volksbewegungen in El Alto – der armen Satellitenstadt von La Paz – konnten im Januar 2005 den Rauswurf von „*Aguas de Illimani*“ erreichen, einer Firma, die dem französischen Multi „*Suez-Lyonnaise des Eaux*“ gehört, und die mit dem Trinkwasser für die arme Bevölkerung große Gewinne machte. Das Tauziehen zwischen den indigenen und Volksmehrheiten einerseits, und der Oligarchie von nationalen Eliten und multinationalen Unternehmen andererseits hält an, und die Regierung hat bis jetzt noch keine mutigen Schritte getan (außer einer klug inszenierten und

entgegenstellten; die meisten Toten und Verletzten waren Aymaras. Vgl.: Conferencia Episcopal de Bolivia (2004). *La Guerra del Gas*. La Paz: CEB.

sehr wahrscheinlich wohl kalkulierten „Rücktrittserklärung“ des Staatspräsidenten am 7. März).

Der internationale Druck ist denn auch gewaltig: Die europäische Union hat bereits mit dem Rückzug der Entwicklungszusammenarbeit gedroht, falls das Gesetz der Kohlenwasserstoffe die Interessen der Multis zu stark beeinträchtigen würde. Die USA, die über die Botschaft in La Paz das Land *de facto* regiert, wird eine Nationalisierung der Erdgasvorkommen nicht hinnehmen, und der Währungsfond und die Weltbank knüpfen weitere Kredite an die Bedingung, dass die bestehenden Verträge mit den 63 Multis nicht verändert werden. Am 7. März 2005 reichte Carlos Mesa, unter dem Druck der angedrohten landesweiten Blockaden, den Streiks und den Drohungen der Internationalen Entwicklungszusammenarbeit, aber vor allem angesichts der Wahrscheinlichkeit, dass der Kongress ein Gesetz der Kohlenwasserstoffe verabschieden wird, das eine weitgehende Nationalisierung vorsieht und die multinationalen Unternehmen zu weitaus höheren Abgaben zwingt, seinen Rücktritt ein.

Die Angst vor dem Chaos, ausufernder Gewalt und der völligen Unregierbarkeit des Landes hat aber dazu geführt, dass der Kongress den Rücktritt von Mesa zurückgewiesen hat, der sich jetzt auf die Rückendeckung durch das Parlament berufen kann, wenn es um die Zurückweisung von radikalen Kampfmitteln geht, mit denen die Verstaatlichung der Erdgasvorkommen erreicht werden soll. Es wurde ein „nationaler Pakt“ vereinbart, um die drängenden Probleme des Landes gemeinsam zu lösen, der aber sage und schreibe ganze drei Tage Bestand hielt. Kongress und Senat haben inzwischen das Gesetz verabschiedet (im Sinne einer Kompromisslösung), die Regierung hat sich geweigert, dieses in Kraft zu setzen, so dass das Parlament dies tun musste. Die lachenden Dritten werden – einmal mehr – die multinationalen Unternehmen (die sich nach der Verabschiedung des Gesetzes verdächtig still halten) und die US-Regierung sein, welche die eigentlichen Drahtzieher hinter dieser Staatskrise waren.

3. Eine interkulturelle Interpretation

Was sich in Bolivien im Augenblick abspielt, ist Ausdruck der tatsächlich erfolgenden Globalisierung und deren Widersprüche im Kleinen. Die 1985 mit Pauken und Trompeten eingeleitete neoliberale Öffnung ist in eine Phase der offenen Krise geraten und befindet sich zurzeit in einer regelrechten Sackgasse. Die USA konnten den Plan einer Freihandelszone (AL-

CA: *Área de Libre Comercio de las Américas*), die von Alaska bis Feuerland reichen sollte, nicht fristgerecht (anfangs 2005) verwirklichen und versuchen es nun mit der bewährten Salamtaktik des „*Divide et impera*“, da sie auf entschiedenen Widerstand von Venezuela, Brasilien und Argentinien stoßen. Noch behält der neoliberale Diskurs einer Elite in Bolivien die Oberhand und fordert umgehend einen Freihandelsvertrag (TLC) mit den USA. Aber sogar die Oligarchie und die Regierung merken allmählich, dass die großen Volksmassen und indigenen Völker nicht mehr einfach Kanonenfutter und Manövriermasse sind.¹⁹

Während die Elite Boliviens (die weißhäutigen „*Q'aras*“) – im Verbund mit dem internationalen Kapital – nach wie vor eine abendländische Rationalität und eine wirtschaftliche Akkumulations- und Effizienzlogik vertritt, leisten die Aymaras, Ketschuas und Guaranis, die immerhin 62 % der bolivianischen Bevölkerung ausmachen, mit einer ganz anderen Rationalität Widerstand gegen diese Art der okzidentalen Globalisierung. Die Elemente dieser Rationalität ergeben sich aus der Jahrtausende alten Weisheit der indigenen Völker und lassen sich schematisch wie folgt zusammenfassen:

- die Natur ist ein lebendiger Organismus;
- der Mensch ist Teil der kosmischen Ordnung;
- alles hängt mit allem zusammen (Prinzip der Relationalität);
- der Mensch ist nicht Besitzer, noch Ausbeuter natürlicher Ressourcen, sondern deren Wächter und Bewahrer;
- jede Störung des natürlichen und kosmischen Gleichgewichts hat Auswirkungen auf alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens;

¹⁹ Der offizielle Diskurs der Regierung und der wirtschaftlichen Oligarchie hält daran fest, dass Bolivien möglichst bald auf den Zug der Verhandlungen mit den USA zu einem Freihandelsabkommen (TLC) aufsteigen sollte, nachdem die Andenländer Kolumbien, Ecuador und Peru bereits vor einem Jahr mit den Verhandlungen angefangen haben. Diese befinden sich wegen der unbeweglichen Haltung der USA hinsichtlich des Schutzes der eigenen Landwirtschaft und der geforderten Liberalisierung der Patente auf Lebewesen und genetischem Material aber im Moment in einer Sackgasse. Bolivien verspricht sich mit einem TLC (*Tratado de Libre Comercio*) eine Verdoppelung der Exporte in die USA, ohne dabei aber zu bedenken, in welchen Taschen die Erlöse aus diesen Verkäufen landen werden. Das Volk wird nicht an der Meinungsbildung zu den TLC beteiligt, und nur ganz wenige Organisationen betreiben diesbezüglich Bewusstseinsbildung. Vgl. dazu die Verlautbarung des I-SEAT (*Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología*) (ISEAT 2004).

- die natürlichen Ressourcen (Erde, Wasser, Bodenschätze, Wälder usw.) gehören allen und dienen dem Erhalt des Lebens und der kosmischen Ordnung;
- jeder Handlung und jedem Element entspricht eine gleichwertige Handlung (Prinzip der Reziprozität)²⁰.

Diese Rationalität steht in eklatantem Widerspruch zu der von der neoliberalen Globalisierung vertretenen Profit- und Akkumulationslogik. Die Privatisierung der Bodenschätze und der natürlichen Ressourcen wie Trinkwasser und der Biodiversität (durch die Patentierung von Lebewesen) spiegelt eine Weltsicht, in der das Eigentumsrecht des Individuums und die unbeschränkte Manipulation und Machbarkeit der Umwelt und die grenzenlose Reproduzierbarkeit des Lebens den Stellenwert eines Dogmas einnehmen.

Die mit der abendländischen Moderne eingeleitete und vom wirtschaftlichen Liberalismus vorangetriebene Revolution des *homo faber* und des *homo accumulans* stützt sich auf die Axiome der okzidentalen Rationalität, nach welcher der Mensch als freies Subjekt einer unfreien Objektwelt gegenübertritt, die er nach seinem Bild umzugestalten und zu „vermenschlichen“ hat. Die „liberalen“ Menschenrechte, die sich um die Eigentumsrechte scharen und diesen subsidiär zuarbeiten, zementieren nicht nur einen extremen Anthropozentrismus und Egoismus, sondern führen praktisch zu einem Solipsismus, wie er in der neoliberalen Privatisierungslogik und im unbeschränkten Hedonismus der Postmoderne zum Ausdruck kommt.

Der andine Mensch betrachtet sich selber – im Gegensatz zum vorherrschenden abendländischen Individualismus – als Teil des kosmischen Ganzen, innerhalb dessen er eine ganz spezifische Funktion ausübt: er ist *Chakana* (Brücke)²¹ zwischen den verschiedenen Regionen, Elementen und Aspekten, und er ist *Arariwa* (Wächter und Bewahrer) der kosmischen Ordnung, die er mittels Ritualen und einer Ethik der kosmischen Verantwortung im Gleichgewicht behält oder wieder ins Gleichgewicht bringt, falls sie aus den Fugen geraten ist. In all seinen Tätigkeiten leiten ihn die Prinzipien der Relationalität, Komplementarität und Reziprozität.

Die Konflikte, die sich im Moment in Bolivien abspielen und die nur die Spitze des Eisbergs darstellen, haben nicht einfach mit „kulturellen Un-

²⁰ Zu einer ausführlichen Darlegung dieser indigenen Rationalität siehe: Estermann 2000.

²¹ Vgl. Estermann 2001.

terschieden“ oder mit einem so genannten „Modernitätsstau“ zu tun. Es geht um die Widersprüche zwischen zwei unterschiedlichen und zum Teil entgegengesetzten Paradigmen („Kosmvisionen“), die bereits seit der spanischen *Conquista* existieren, die aber aufgrund der realen Machtverhältnisse immer wieder unsichtbar gemacht werden konnten oder in postmoderner Art und Weise als „ethnische“ oder „kulturelle“ Diversität abgehandelt werden.

Bolivien gilt aufgrund der 1993 erfolgten Modifizierung der seit 1967 bestehenden Verfassung offiziell als „multiethnisches und plurikulturelles“ Land (Artikel 1). Immer wieder wird in politischen Diskursen auf die „kulturelle Diversität“ als Reichtum des Landes und Chance für eine interkulturelle Verständigung hingewiesen. Eine auf dieser Vielfalt beruhende interkulturelle Identität ist um so wichtiger, als Bolivien nie wirklich eine Nation war und noch weniger eine einheitliche kulturelle oder ethnische Identität besitzt. Angesichts der Mehrheit der indigenen Bevölkerung (62 %) ²² geht es nicht einmal an, die bolivianische Identität im Sinne der Mestizierung als „Mischlingsidentität“ zu definieren. Politisch und wirtschaftlich aber haben die Oligarchien das Land seit der Kolonialzeit immer wieder als „weiß“ und „abendländisch“ zu definieren versucht und damit die großen Mehrheiten von Indígenas und Mestizen wohlweislich ausgeklammert. Der „interkulturelle“ Diskurs von Regierung und Intellektuellen versucht zwar der „Multiethnizität“ und „Plurikulturalität“ Rechnung zu tragen, vertuscht aber zugleich die eigentliche Problematik, die mit Macht und wirtschaftlichen und politischen Interessen zu tun hat. ²³

Es ist sehr wichtig, dass der interkulturelle Diskurs – auch der philosophische – nicht zum Hofnarren des neoliberalen und postmodernen Globalisierungsdiskurses wird. Eine oberflächlich „kulturalistische“ Lektüre Boliviens zum Beispiel interpretiert den indigenen Widerstand gegen die Privatisierungen und die Kapitalisierung von Staatsbetrieben und Bodenschät-

²² Im politischen System Boliviens gibt es seit 1993 ein Ministerium für indigene Angelegenheiten (*Ministerio para Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*). Der Indigenen-Führer Felipe Quispe (*el Mallku*) hat angesichts der Mehrheit der indigenen Bevölkerung vorgeschlagen, im Sinne des Minderheitenschutzes ein „Ministerium für weiße Angelegenheiten“ (*Ministerio de Asuntos Blancos*) einzurichten.

²³ Dieser Tendenz hilft auch die akademisch dominante Philosophie in Lateinamerika und – *ipso facto* – in Bolivien nach, indem sie die „Kultur Lateinamerikas“ als „Mestizenkultur“ definiert und eine kontextuelle Philosophie auf dieser angeblich homogenen kulturellen Grundlage aufzubauen versucht. Vgl. Fornet-Betancourt 2004.

zen als ethnischen und „kulturellen“ Widerstand gegen Fortschritt, Modernität, Effizienz, Produktivität und Demokratie, als eine Art Nostalgie und ethnische Exotik. Es handelt sich aber nicht um einen „Zusammenprall von Zivilisationen“ (Huntington) im nationalen Rahmen, um eine Auseinandersetzung zwischen Kulturen, um eine Folge der „kulturellen Diversität“. Es geht um einen Kampf unterschiedlicher Paradigmen mit deutlich wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen.

Die Situation in Bolivien, aber auch in vielen anderen Kontexten, ist weit komplizierter, als die monokulturellen indigenistischen oder okzidentalistischen Diskurse glauben machen. Die Diskriminierung aufgrund der Ethnizität und Rasse, die seit der *Conquista* zum täglichen Vokabular der Eliten gehört und die von der indigenen Bevölkerung bis zu einem so extremen Grad verinnerlicht und zu eigen gemacht worden ist,²⁴ dass die größten Menschenrechtsverletzungen während Jahrhunderten zur Normalität gerechnet wurden, geht einher mit einer wirtschaftlichen und politischen Diskriminierung. Die Armut in Bolivien hat eine dunkle Hautfarbe, weibliches Geschlecht und kann weder lesen noch schreiben.

Aufgrund der Vorherrschaft des abendländischen Paradigmas des Wirtschaftens und der politischen Gestaltung der Gesellschaft blieben indigene Modelle einer „solidarischen Ökonomie“ und einer auf Konsens beruhenden Demokratie immer in den Nischen exotischer Alternativen zurück, die sich aber niemals als ernst zu nehmende Konkurrenz zur bestehenden Ordnung emporschwingen konnten. Erst seit zwei Jahrzehnten bricht sich dieser alternative Diskurs Bahn, auch wenn er dauernd in Gefahr ist, von den herrschenden Oligarchien vor ihren Karren gespannt zu werden. Die nach dem blutigen „Schwarzen Oktober“ 2003 angekündigte Verfassungsgebende Versammlung sollte diesen Diskurs auf eine kreative Art und Weise einbeziehen und endlich der indigenen Bevölkerung die Präsenz in Wirtschaft und Politik ermöglichen, die sie während 500 Jahren nicht hatte.

Dagegen aber gibt es Opposition von unterschiedlichen Seiten: Radikale indigenistische Kreise der Aymaras schlagen eine unabhängige indigene

²⁴ Im Nachbeben zur Regierungskrise von anfangs März 2005 hat sogar Präsident Carlos Mesa ausdrücklich auf diesen rassistischen Hintergrund hingewiesen, vor dem oft die sozialen und wirtschaftlichen Konflikte ausgetragen werden. Umgekehrt hat Oppositionsführer Evo Morales dem Präsidenten rassistische Motive unterstellt, weil dieser in seiner Fernsehansprache vom 6. März 2005, als er sein Amt zur Verfügung stellte, namentlich zwei indigene Führer – Evo Morales und Abel Mamani – angegriffen und kritisiert hatte.

Republik „*Qollasuyu*“ vor, und gewisse Unternehmerkreise des bolivianischen Ostens drohen mit der Errichtung einer „Nation *Camba*“. ²⁵ Rassismus hüben und drüben: Die Miss Bolivien 2004, eine weißhäutige *Camba* aus Santa Cruz, äußerte sich in einem Interview dahingehend, dass das Bild von Bolivien im Ausland als einem Land von kleinwüchsigen, dunkelhäutigen BergbewohnerInnen nicht der Wirklichkeit entspreche, sondern dass man (und frau!) in Bolivien weißhäutig und groß gewachsen sei und Englisch (!) spreche. ²⁶ Damit drückte sie genau den in vielen Kreisen virulenten Rassismus gegenüber der indigenen Bevölkerung aus. Umgekehrt hat sich der Anführer der radikalen Aymara-Bevölkerung, der *Mallku* Felipe Quispe ²⁷, ebenso rassistisch über die Mestizen- und weiße Bevölkerungsschicht von La Paz und dem Osten des Landes ausgelassen.

Eine „Nation *Camba*“ hätte dabei sicherlich weit größere Chancen auf ein (wirtschaftliches) Überleben als eine Republik „*Qollasuyu*“, befinden sich doch die großen Erdgas- und Erdölvorkommen, sowie die riesigen Ländereien ausgerechnet im Osten des Landes, während das Gebiet der Aymaras nach wie vor einer kargen Subsistenzwirtschaft vorbehalten bleibt. Worin könnte denn ein interkulturelles Projekt in Bolivien bestehen, das nicht nur nostalgische oder romantische Züge trägt, sondern der oben erwähnten Auseinandersetzung von zwei Paradigmen Rechnung trägt? Wie

²⁵ *Camba* ist die Bezeichnung für die Bevölkerung des bolivianischen Tieflandes im Osten (*Oriente*), die sich vorwiegend aus europäischen EinwanderInnen und MestizInnen zusammensetzt und sich ganz klar gegen die *Qollas* aus dem Osten absetzt. Allerdings wird dabei oft verschwiegen, dass die Hauptstadt der *Nación Camba*, Santa Cruz, zu über 60 % aus MigrantInnen aus dem Andenhochland, also aus *Qollas* besteht. Die *Qollas* ihrerseits verstehen sich als die wahren Nachfahren der originären Völker oder gar der *Tiwanaku*-Kultur, und zum Teil des Inka-Reiches und verstehen ihre Identität im Sinne des *Qollasuyu*, des südlichen Teils des Inkareiches. Trotz der vielen ethnischen Gemeinsamkeiten bestehen bis heute zwischen den Aymaras und den Ketschuas erhebliche kulturelle und politische Unterschiede, verstehen sich die Aymara doch als die eigentlichen UrbewohnerInnen des bolivianischen Andenhochlandes, während die Ketschuas im Zuge des inkaischen Imperialismus die Aymaras praktisch erobert haben.

²⁶ Die weiße Bevölkerung (die *Q'aras*) machen nicht mehr als 5 % der Bevölkerung aus. Englisch ist zwar für die meisten die zweite an der (Sekundar-)Schule erlernte Fremdsprache (nach dem Spanisch, für rund 60 % der Bevölkerung), wird aber praktisch nicht gesprochen und nur von einer Elite einigermaßen beherrscht.

²⁷ *Mallku* bedeutet auf Aymara eigentlich „Kondor“ und wird für die höchsten Autoritäten der indigenen Gemeinschaften und politischen Einheiten verwendet. Indem Felipe Quispe für sich diesen Titel beansprucht, antizipiert er die Errichtung des *Qollasuyu* als eigenständiges Staatsgebilde, mit ihm als *Mallku* (Führer der Aymaras) an der Spitze.

kann und soll die Problematik von Dominanz, Diskriminierung und Marginalisierung in die interkulturelle Debatte einfließen und sie von innen her dynamisieren? Oder noch einmal anders gefragt: Welche Alternative zu einem radikalen Indigenismus und einem ebenso extremen Okzidentalismus ist für Bolivien denkbar?

4. Damit sich die Geschichte nicht wiederholt

Bolivien ist ein Zerrspiegel der real existierenden Globalisierung. Das aus dem abendländischen Geist erwachsene Paradigma der Moderne mit den vorherrschenden *philosophema* von Individualismus, Liberalismus, Anthropozentrik, Fortschrittsgläubigkeit, Machbarkeit, aber auch der unterschiedlichen Dualismen (zwischen Kultur und Natur, Göttlichem und Menschlichem), dieses Paradigma expandiert sich aufgrund der ökonomischen und kulturellen Globalisierungsprozesse mit Schwindel erregender Geschwindigkeit und droht andere Paradigmen zu absorbieren. Gleichzeitig zeigen sich deutlich die Grenzen dieses Lebens- und Weltmodelles; es lässt sich nur auf Kosten einer wachsenden Mehrheit von Ausgeschlossenen, von Armen und Diskriminierten verwirklichen und findet in der Endlichkeit von Ressourcen und Märkten, von Klimaveränderungen und militärischer Selbstzerstörung ihre eigene Widerlegung.

Dieses dominierende Paradigma, das ursprünglich philosophisch unschuldig daher kam (wenn es überhaupt so etwas wie eine „philosophische Unschuld“ gibt!), ist zur Speerspitze des globalisierten Kapitalismus geworden. Die handfesten Interessen der Oligarchie in Bolivien verteidigen bis aufs Blut das Recht auf das Privateigentum von riesigen Ländereien, der noch verbleibenden Bodenschätze, ja sogar des Wassers und der biologischen und genetischen Ressourcen. Diesem liberalen Menschenrecht (als Eigentumsrecht) steht das existentielle Recht auf das Leben gegenüber, das für die große Mehrheit der Bolivianerinnen und Bolivianer gefährdet ist und das durch die Vorherrschaft des neoliberalen Paradigmas dauernd verletzt wird.

Seit rund zehn Jahren erhebt sich immer mehr Widerspruch und Widerstand gegen das als „einzig möglicher“ Weg verkündete Paradigma abendländischer Machbarkeit und Akkumulation. Das Bewusstsein von 500 Jahren Unterdrückung und Marginalisierung der indigenen Völker in Lateinamerika und das Erwachen der Zivilgesellschaft und der sozialen Bewegungen (die sich seit 2001 in den Weltsozialforen konzentrieren), ein neu

entstandenes muslimisches Selbstbewusstsein und eine Rückbesinnung auf die lokalen und ethnischen Traditionen in vielen Teilen der Welt stehen für diese Gegenbewegung. In Bolivien hat dieses Bewusstsein politische Kraft erlangt.

2002 hätte der Kokabauern-Führer Evo Morales mit seiner Partei „*Movimiento al Socialismo*“ (MAS) um ein Haar die Präsidentschaft erlangt. Die radikale indigene Bewegung „*Movimiento Indígena Pachakuti*“ (MIP) von Felipe Quispe zog mit 6,3 % ins Parlament, was zwar noch längst nicht den wirklichen Verhältnissen entspricht, aber was noch vor zehn Jahren unvorstellbar gewesen war. Den indigenen und Volksbewegungen ist es in den vergangenen fünf Jahren immer wieder gelungen, das öffentliche Leben lahm zu legen, den Internationalen Währungsfond zu peinlichen Rückziehern und multinationale Unternehmen zum Abzug zu zwingen, und sogar einen Präsidenten aus dem Land zu jagen. Gerade jetzt steht wieder eine Zerreißprobe bevor, wenn es um die Einberufung der Verfassungsgebenden Versammlung und das Referendum über die Autonomien geht. Dabei haben die indigenen Bewegungen eine wichtige Stimme.

Bolivien ist weder als rein indigene Nation noch als abendländische Republik überlebensfähig. Die von den Volksaufständen geforderte Verfassungsgebende Versammlung sollte die Karten neu mischen und einen anderen „Sozialvertrag“ vorschlagen, der eine Gesellschaft vorsieht, in der „alle Platz haben“ (das Motto der Zapatisten in Chiapas). Und dies kann nur eine interkulturelle und interparadigmatische Gesellschaft sein, in der neben dem Markt auch der Tauschhandel, neben dem Konkurrenzprinzip das Solidaritätsprinzip, neben der Akkumulation die kommunale Verteilung, neben dem Privat- auch das Kommunaleigentum, neben der binären Logik des Abendlands auch die inklusive Logik der Anden Platz haben.

Das Komplementaritätsprinzip der andinen Weisheit ermöglicht eine solche Inklusivität von Modellen, Lebens-, Wirtschafts- und politischen Gestaltungsformen. Eine „kommunale Rechtsprechung“ steht nicht in absolutem Widerspruch zur formalen Rechtsprechung römisch-germanischer Herkunft, eine Kultur der Feier und des Rituals braucht nicht im Widerspruch zu einer Kultur der Schriftlichkeit und Innerlichkeit zu stehen. Das Grundproblem der interethnischen Konflikte in Bolivien besteht nicht – außer bei einer radikalen Minderheit indigenistischer Prägung – darin, Elemente abendländischer Kosmvision auszumerzen, sondern im Bestreben einer sich als „modern“ oder gar „postmodern“ bezeichnenden kulturellen Minderheit, das abendländische Paradigma allen als das einzig mögliche

aufzuerlegen und dafür ein politisches Spiel zu inszenieren, wonach indigene Formen der Weltgestaltung im Zeitalter der neoliberalen Globalisierung keine Chance auf Verwirklichung hätten.

Es besteht aber sehr wohl ein unüberwindlicher Widerspruch zwischen dem Absolutheitsanspruch des internationalen Kapitals und dessen nationalen Interessenvertretern auf Privatbesitz natürlicher Ressourcen einerseits, und den Forderungen der Mehrheit der verarmten indigenen und Mestizenbevölkerung Boliviens, dass die natürlichen Ressourcen (Land, Wasser, Biodiversität, Bodenschätze usw.) allen gehören und zur Reproduktion des Lebens aller verwendet werden dürfen, andererseits. Die Oligarchie von Agro- und Petroindustriellen, von Minenbesitzern und Exporteuren setzt alles daran (Manipulation, Korruption, Drohungen, bis hin zu Mord), dass die Verfassungsgebende Versammlung nicht zustande kommt, dass kein neues (soziales) Gesetz der Kohlenwasserstoffe zustande kommt und dass der Freihandelsvertrag (TLC) mit den USA so schnell und geheim wie möglich unter Dach und Fach gebracht wird.

Welche Rolle könnte eine interkulturelle Philosophie in einer Situation offener und gewaltsamer Konfrontation zwischen den erwähnten Paradigmen spielen? Eine „neutrale“ Haltung im Sinne einer Verortung der Subjekte in einem inexistenten „*Inter*“ ist nicht nur epistemologisch, sondern auch und vor allem ethisch unmöglich. Angesichts des unermesslichen Ausmaßes der Produktion von Ungerechtigkeit, Ausschluss und Diskriminierung durch das herrschende wirtschaftliche und kulturelle Modell ist nur eine klare Option zugunsten der „Opfer der Geschichte“ geboten, und zwar auch im Sinne der „Opfer der vorherrschenden Philosophiegeschichte“. Diese Option für die Ausgeschlossenen ist zugleich eine Option für die ausgeschlossene Philosophie, für die Alterität philosophischer Weisheit, für indigene und populäre Philosophien.²⁸

Noch ist die Zeit eines *Pachakuti* (Revolution; kosmische Umwälzung) nicht gekommen. Viele Anzeichen deuten aber auf ein Ende der fünfhundertjährigen Geschichte des Unsichtbarmachens, der Erniedrigung, der Verachtung und des Vergessens der originären Völker dieser Erde hin. Eine Umwälzung, die vielleicht eines Tages die wahre „Barbarei“ des kapitalistischen Monsters und dessen „Zivilisation“ offenbaren und die lebensfreundliche Öko-Spiritualität der in den offiziellen Geschichtsbüchern als „Barbaren“ bezeichneten indigenen Völker ans Tageslicht bringen wird.

²⁸ Vgl. dazu Estermann 2005.

Die Geburtswehen dieses Prozesses sind in Bolivien nicht mehr zu leugnen und fordern tagtäglich Blut, Tränen und Trauer.

Mitten im heftigsten Kampf, wie er Ende Januar dieses Jahres sowohl in El Alto als auch in Santa Cruz gewütet hat, legen Frauen und Männer ihre *Wiphalas* und *Chakitaqllas*²⁹ nieder und feiern Karneval, ein *Pachakuti* (Kataklysmus) ganz anderer Art, eine Parenthese in der Zeit, eine Antizipation einer Gesellschaft, in der alle Platz haben.

Bibliographie

Conferencia Episcopal de Bolivia (2004). *La Guerra del Gas*. La Paz: CEB.

Estermann, Josef (2001). „La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*): Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino“. In: *Itinerarios* Nr. 4 (Zeitschrift des Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos der Universität von Warschau). 21-43.

Estermann, Josef (2000). *Andine Philosophie. Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M.: IKO.

Estermann, Josef (2005). „La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental“. (im Druck).

Fornet-Betancourt, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana más reciente*. Madrid: Trotta.

García Linera, Álvaro y Stefanoni, Pablo. (2004). „Mapa de los movimientos sociales bolivianos“. En: *Barataria* 1/1. La Paz. 14-15.

Iriarte, Gregorio (2004) *Análisis Crítico de la Realidad: Compendio de Datos Actualizados*. 15a edición. Cochabamba: Kipus.

ISEAT (2004). „Los Tratatos de Libre Comercio y el ISEAT“. En: *Fe y Pueblo, segunda época*. No. 6. 99-101.

Mesa, José de; Mesa, Carlos; Gisbert, Teresa (2003). *Historia de Bolivia*. La Paz: Gisbert.

²⁹ Die *wiphala* ist die vielfarbige Fahne der ursprünglichen Völker des Andengebiets und wird bei den Demonstrationen, Blockaden und Streiks als Symbol des Widerstands und des Selbstbestimmungsrechts hochgehalten; die *chakitaqlla* ist das Instrument der Bauern im Andenhochland, mit dem sie die Erde umgraben.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004).
*Interculturalismo y Globalización – La Bolivia posible: Informe Nacional
de Desarrollo Humano 2004*. La Paz: PNUD.

Josef Estermann
cojo@entelnet.bo

Albertine Tshibilondi Ngoyi

«L'autre» dans la philosophie africaine

INTRODUCTION

L'Afrique est plurielle. Cette pluralité n'est pas un fait ni sociologiquement, ni politiquement récent. Ce qui, par contre est nouveau, ce sont les conditions d'actualisation de cette pluralité.

Le tissu social et éducatif est définitivement marqué par une hétérogénéité structurelle croissante. Aucun groupe humain n'échappe à la diversité culturelle et à la diversification. L'on assiste aujourd'hui à une mutation culturelle importante, à un brassage de population de diverses cultures et religions, à un mouvement des idées liés au phénomène de la mondialisation des échanges, de la révolution des nouvelles technologies de l'information et de communication. On peut constater que l'autre, l'étranger, l'étrangéité sont omniprésents et font partie de notre quotidien.

Mais quel est le statut de l'autre dans un monde globalisé? Quel est l'impact du système néo-libéral en tant que système dominant sur les rapports entre les peuples (ou entre les nations), et sur les relations à l'autre, notamment en Afrique? Comment se former à une culture de la paix, du dialogue et de la rencontre dans un contexte où l'altérité pose problème.

On peut remarquer que l'acceptation de l'autre dans sa différence est loin d'être une attitude spontanée. Comme le remarque à juste titre Marie-Claude Lutrand:

«Si le développement des sociétés multiculturelles est un état de fait, les sociétés interculturelles quant à elles sont à construire, car elles relèvent d'un processus à mettre en œuvre. En effet, le vécu interculturel ne se décrète pas, ne se programme pas, *il se construit au quotidien à l'échelle de tout un chacun*¹».

Le contexte actuel où règne le conflit des cultures, les résurgences de la xénophobie et du racisme, la montée des extrémistes, etc., imposent de définir et d'analyser, voire de redéfinir le rôle de la philosophie africaine

¹ Marie-Claude LUTRAND, «Le rapport à la différence. Expérience et espérance», dans *Spiritus, Interculturalité vivre de plusieurs cultures*, n° 164, septembre 2001, p. 297. Notre soulignement.

émancipatrice dans les contextes pluri-ethniques, multilingues, et pluri-culturels.

Une formation philosophique dans la perspective interculturelle ne pourrait-elle pas contribuer à une authentique intercompréhension indispensable pour envisager le «vivre ensemble» dans l'espace africain. C'est l'objet de cet exposé qui porte sur la vision de l'autre dans la philosophie africaine.

Nous situerons dans un premier temps l'impact de la culture dominante sur les relations entre les peuples et entre les personnes. Dans un deuxième moment, nous examinerons les enjeux d'une philosophie africaine interculturelle. Enfin, dans un troisième temps, nous verrons comment la conception de la relation à l'autre dans la philosophie africaine peut être un apport important dans le contexte de l'Afrique en quête de la paix, de la reconstruction dans tous les domaines. Quel peut être l'apport d'une pensée philosophique africaine dans une perspective interculturelle?

I. CULTURE DOMINANTE ET RELATION A L'AUTRE

L'être humain est à la fois existence et ouverture au monde. En tant qu'existant, il est un être-au-Monde et un être-avec-Autruï. Fondamentalement relationnels, c'est dans la société ou la cité (*polis*) que les hommes organisent leur existence et leur destinée. La philosophie contemporaine souligne particulièrement dans l'homme cet aspect relationnel. Ainsi, l'histoire nous révèle des sociétés humaines en perpétuelle interaction. L'institution des Etats et de l'organisation sociale sont issues de la délimitation des espaces que les communautés s'approprient et à l'intérieur desquels elles organisent leur existence au nom de leur identité et de leur "mission" particulière sur la terre.

Mondialisation: domination, exclusion de l'autre?

Si tout être humain est un être ouvert au monde, la maîtrise du monde matériel offre à ceux qui y accèdent une propension naturelle à s'imposer sur le destin des autres. Ainsi, les grandes puissances mondiales sont parvenues à ériger leur mode de vie, leur vision du monde et leur raison d'existence comme les seuls valables. Ils instituent ainsi leur culture globale comme ce vers quoi l'humanité entière devrait tendre.

La mondialisation est l'horizon de toute existence humaine, comme le remarque C. Ngwey: «Le mouvement le plus spontané et le plus caractéris-

tique de l'être humain dans son comportement est *la visée de l'humain en tant que tel*. L'invention des outils, l'organisation des communautés, l'avènement des traditions, l'érection des Etats obéissent inmanquablement à la présupposition qu'il s'agit là de ce que ferait tout homme placé dans les mêmes conditions. Cette présupposition est souvent justifiée et fondée en raison par principe universalisant en vertu duquel on est prêt à défendre des pratiques sociales au nom de l'idée que l'on se fait de ce qu'est et devrait être l'être humain²».

Concernant l'Afrique, le premier choc de la mondialisation dans sa forme moderne apparaît avec l'intrusion de l'économie capitaliste à l'époque coloniale. En même temps qu'elle ouvre les frontières pour la circulation des biens et des marchandises, elle les ferme à la majorité des personnes, particulièrement celles du Sud. Elle a comme conséquence la destruction de l'organisation socio-culturelle, politique, économique, voire religieuse. La ville devient le principal relais de cette culture dominante relayée par les médias et véhiculée par les nouvelles technologies de l'information et de communication (NTIC).

Dans sa réalisation concrète, la mondialisation lèse une grande partie de l'humanité. Tous les humains n'ont pas une part égale au festin de la globalisation. Les initiatives et les responsabilités dans ce processus ne sont pas partagés de manière équitable. Pire, le village planétaire ne serait-il pas une jungle planétaire où les plus féroces dévorent les plus faibles. Écoutons ce qu'en dit P. E. A. Elungu:

«(...) La mondialisation est, au terme actuel de l'histoire moderne de la liberté, de la civilisation qui en est issue, la formation d'une puissance humaine considérable, économique, politique, axiologique, qui a fait du monde naturel, réel, un monde à hauteur d'homme, à portée de son pouvoir. Cette formation de la puissance humaine et du monde à ses dimensions est paradoxale; en même temps qu'elle crée l'unité des hommes, de l'homme et de son monde, qu'elle travaille à la reconnaissance identitaire de l'homme par l'homme, à l'établissement du sacre de l'homme, elle est le plus puissant facteur de division, de discrimination et de désacralisation»³.

C'est pourquoi la mondialisation de l'économie n'est en fait qu'un réseau certes étendu d'échanges, mais ne concernant que ceux qui sont capa-

² C. NGWEY, «Enjeux existentiels de la mondialisation», dans *Mondialisation vue du Sud. Une approche multidisciplinaire*, pp. 106-107.

³ P.E.A. ELUNGU, «La mondialisation vue du sud», dans NYEME TESE (éd.), *Mondialisation vue du Sud. Une approche multidisciplinaire*, p. 136.

bles de donner l'équivalent de ce qu'ils reçoivent des autres. L'on comprend la marginalisation de certaines régions du monde, notamment de l'Afrique dont la part dans le commerce mondial représente à peine 2 %.

On l'aura constaté, les rapports entre les partenaires du village planétaire sont dissymétriques. On peut se demander s'il est possible de trouver des raisons ou des motivations aussi fortes que celles qui sont à la base de la coopération entre des partenaires ayant des rapports symétriques et mutuellement bénéfiques. En d'autres mots, quelles ressources pourraient fournir des motivations équivalentes pour qu'il y ait une solidarité entre tous les peuples de ce village mondial où les inégalités ne cessent de se creuser.

L'Afrique peut-elle refuser le marché qui le maintient dans un rapport inégal à l'occident colonisateur⁴? Il s'agit, en effet, du marché capitaliste mondialisé où le rapport entre les individus ou entre les groupes est essentiellement mercantile et concurrentiel. Le rapport à l'autre est déterminé par le profit de chacun à maximiser ses intérêts. L'Afrique est aujourd'hui victime de ce système néo-libéral qui est à l'origine des principaux éléments de la fragilisation du continent. Quel rôle peut jouer la pensée philosophique dans ce contexte de dépendance⁵? La philosophie a une fonction émancipatrice importante⁶. Il y a donc une nécessité d'un dialogue interculturel pour une société africaine confrontée aux multiples crises internes du continent et aux contraintes de la mondialisation.

II. PHILOSOPHER EN CONTEXTE INTERCULTUREL

Comment sortir des cadres de pensée classique (i.e. de la philosophie et de la pensée grecques et occidentales) pour promouvoir les créations et les

⁴ On peut lire *Et si l'Afrique refusait le marché? Alternatives Sud*, Vol. VIII, n° 3, 2001, éd. Centre Tricontinental, L'Harmattan, 2001.

⁵ Cf. Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «Analyse critique des curricula en philosophie en Afrique. Un problème de la méthodologie à l'Africaine», dans COLLECTIF, *Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Aachen, Institut de Missiologie Missio-SECA/SECAM, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2003, pp. 91-102.

⁶ Voir à ce sujet notre ouvrage COLLECTIF, *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud*. Paris, L'Harmattan, 2004. Egalement, notre article Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «L'altérité comme impératif d'une mondialisation humanisée», dans COLLECTIF, *La mondialisation: quel humanisme?* Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2001, pp. 71-69.

productions scientifiques d'un ancrage culturel véritablement africain? «Faire la philosophie en contexte africain⁷» s'inscrit dans un projet de philosophie interculturelle qui se présente comme un programme de travail visant à provoquer un changement de paradigme dans l'exercice du travail philosophique et désire contribuer à ce changement en renversant les barrières créées par les structures monoculturelles des philosophies traditionnelles⁸.

Quelles sont les conditions de possibilité d'un dialogue interculturel digne de ce nom? Le dialogue consiste-t-il en un rejet des références occidentales ou simplement en une reproduction de l'héritage colonial? Le dialogue véritable n'est-il pas un échange équitable entre traditions universitaires à la fois ouvertes et enracinés. Que faire pour réunir toutes ces conditions? L'apport de chercheurs dans les différents domaines peut éclairer ces questions afin de philosopher de façon contextuelle et interdisciplinaire.

Il convient de relever le problème épineux des langues africaines qui demeure essentielle dans l'approche interculturelle. Afin de nous préserver de toute assimilation inconsciente aux modes de pensée occidentaux, ne devrions-nous pas prendre l'habitude, malgré le fait d'écrire en langue étrangère, de penser autant que possible en nos langues vernaculaires et du point de vue de nos classes sociales? Comme le note à juste titre Kwasi Wiredu:

«Les philosophes africains contemporains doivent s'efforcer de prendre en compte leurs propres références culturelles, car si vous recevez toute votre formation philosophique uniquement dans une langue étrangère – comme c'est le cas pour la plupart d'entre eux – cette dernière devient votre langue de réflexion. Il semble opportun de dire que tout Africain qui ne veut pas s'impliquer dans cette démarche, qui se montre incapable ou insensible à l'exigence de retour sur soi fait preuve d'une mentalité coloniale.

⁷ On trouvera la synthèse des travaux réalisés au niveau du continent sur les curricula, notamment dans Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «Analyse critique des curricula en philosophie en Afrique. Un problème de la méthodologie à l'Africaine», dans COLLECTIF, *Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*, pp. 91-102.

⁸ Raúl FORNET-BETANCOURT, «Compréhension et pratique de l'interculturalité comme alternative à la globalisation», dans J. A. NYEME TESE (éd.), *La mondialisation vue du Sud. Une approche multidisciplinaire*, Kananga, éditions universitaires du Kasayi, 2000, pp. 241-250.

(...) Il s'agit, en d'autres termes, du principe selon lequel une bonne philosophie africaine doit avoir sa base dans la culture africaine⁹».

Les recherches portant sur les données d'origine autochtone, respectant toutes les traditions culturelles suppose non seulement la possibilité mais aussi la pertinence du discours interculturel. C'est ici qu'il conviendrait de préciser le sens du dialogue interculturel.

Le projet d'une recherche interculturelle ne devrait-il pas aborder «la culture dans tous ses états». Au cœur de la problématique interculturelle se situe ainsi une série de concepts de *culture*, *identité*, *ethnie*, *ethnicité*, qui entretiennent entre eux des rapports complexes et qui nécessiteraient un approfondissement. Entre repli et ouverture; entre différence et universalité, entre singulier et pluriel, il s'agit des thèmes à ne pas négliger dans la formation à l'interculturel.

Comme on peut le constater, l'essentiel n'est pas de décrire les cultures au risque de tomber dans le culturalisme, mais d'analyser ce qui se passe entre individus ou des groupes qui se disent appartenir à des cultures différentes, d'analyser les usages sociaux et communicationnels de la culture.

Dans la perspective d'une philosophie interculturelle, nous proposons d'examiner les approches de la philosophie africaine devant favoriser une culture de paix, de dialogue et de la rencontre.

III. L'AUTRE DANS LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Philosophie africaine et ses principaux thèmes

Nous avons déjà précisé ce que l'on entend par philosophie africaine dans notre communication au V^o Congrès de Philosophie interculturelle sur «Philosophie africaine et problème de genre¹⁰». Qu'il suffise de rappeler que «l'ensemble des énoncés explicites des négro-africains traditionnels

⁹ KWASI WIREDU, «L'ancrage de la pensée africaine et les conditions du dialogue interculturel», dans COLLECTIF, *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud*, Louvain-La-Neuve, Paris, Centre Tricontinental, L'Harmattan, 2004, pp. 51-52. Voir également Albert KASANDA LUMEMBO, «Quel avenir pour l'enseignement de la philosophie en Afrique», dans COLLECTIF, *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud*, pp. 85-105. Il évoque particulièrement la difficulté du choix de la langue de l'initiation à la philosophie en Afrique, pp. 98-101.

¹⁰ Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «Philosophie africaine et genre», dans R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalité, genre et éducation*, Actes du V^o Congrès de philosophie interculturelle, Frankfurt am Main, London, éd. IKO – Verlag Interkulturelle Kommunikation, 2004, pp. 67-87.

relatifs à ce qu'il en est en fin de compte (pour eux) de l'homme, du monde et de l'absolu, constituent "la philosophie africaine" traditionnelle, tout comme les fragments présocratiques constituent "la philosophie" présocratique. Une telle hypothèse ne doit être réfutée qu'au niveau des faits. Aussi récusons-nous, à l'avance, toute discussion qui n'aurait d'autre ressource que la spéculation idéalisante, absolutisante et utopiste¹¹».

Nous considérons que les visions africaines de l'homme, du monde et de l'absolu possèdent un statut épistémologique, et correspondent au genre de recherche et de connaissance caractéristique de la philosophie. Nous ne reviendrons donc pas sur le débat et la polémique concernant l'origine et le statut de la philosophie africaine.

Néanmoins, il convient de donner à l'expression «philosophie africaine» l'usage restrictif de «philosophie négro-africaine subsaharienne». Car, c'est dans cette dernière où nous développons le statut de l'autre et ses multiples relations pour une culture de la rencontre dans l'espace africain. Quels sont, dans l'Afrique d'hier et d'aujourd'hui, les principaux thèmes que l'on puisse qualifier à la fois de philosophiques et de spécifiquement – non pas d'exclusivement – africains?

Il faut remarquer que les catégories linguistiques africaines de base conditionnent largement – mais non exclusivement – leurs philosophies, comme l'a si bien vu Wittgenstein, les limites de ma langue, sont les limites de mon monde. A la place de la philosophie de 'l'être en tant qu'être', les Négro-africains penseront en termes de 'l'être relationnel' ('être-là', être-avec').

Parmi les thèmes, on y trouve entre autres

- la description des expériences existentielles sur cette terre, le primat de 'la vie parmi les hommes' en symbiose avec les ancêtres et Dieu¹².
- les réflexions sapientielles et éthiques, la libération et le développement intégral, l'élucidation du discours de la "kindoki" et le "nki-

¹¹ TSHIAMALENGA NTUMBA, «Qu'est-ce que la philosophie africaine», p. 37, également Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «Philosophie africaine et genre», dans R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalité, genre et éducation*, pp. 67-87.

¹² Cf. TSHIAMALENGA NTUMBA, «La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 14, Kinshasa, 1973, pp. 175-197.

- si'' (magie bénéfique et/ou maléfique)¹³;
- les nombres et les couleurs¹⁴, etc.
 - Les impératifs de la colonisation, de la libération et du développement ont d'ailleurs inspiré la "constitution" d'une pensée anthropologico-politique moderne et prometteuse: "négritude" (L.S. Senghor), "consciencisme" (Kuame Nkrumah), "ujamaa" ou socialisme africain" (J. K. Nyerere), "remise en question" (Mabika Kalanda), "authenticité" (Mobutu Sese Seko) etc.

Les courants de la philosophie africaine

Sur l'histoire de la philosophie africaine, A. J. Smet, relève cinq thèmes qu'il ramène, plus tard, à quatre courants: le courant idéologie, le courant de reconnaissance d'une philosophie africaine traditionnelle, le courant critique et le courant synthétique. Cette caractérisation n'a pas paru suffisante.

Pour Tshiamalenga Ntumba, il existe trois tendances principales dans la philosophie africaine écrite: le courant de la "restitution ontologisante", la "restitution herméneutique" et, la "philosophie critique" à l'égard des deux tendances. Il convient de signaler que cette structuration ignore les conceptions idéologico-politiques. Les critiques peuvent se classer en trois rubriques: l'évaluation historico-empirique, l'examen idéologique et l'analyse méthodologique¹⁵.

1°– De façon chronologique, il y a d'abord le groupe de ceux qui pratiquent ce qu'on appelle la "**restitution ontologisante**". Les partisans de cette tendance cherchent à restituer l'idée que les Africains traditionnels sont censés se faire de "l'être en tant qu'être". Ils ont le grand mérite d'être les pionniers de la philosophie africaine. Nous citerons P. Tempels, dont l'œuvre fut critiquée et poursuivie par A. Kagame, V. Mulago¹⁶.

Ils ont été considérés comme les nostalgiques d'un ethnocentrisme phi-

¹³ Cf. BUAKASA TULU KIA MPASU, *L'impensé du discours. "Kindoki" et "Nkisi" en pays Kongo du Zaïre*, Presses Universitaire du Zaïre, Kinshasa, 1972.

¹⁴ Cf. T. FOURCHE et H. MORLINGHEM, *Une bible noire*, Bruxelles, éd. Max Arnold, 1973.

¹⁵ NGOMA BINDA, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.

¹⁶ P. TEMPELS, *Philosophie bantoue*, Elisabethville, Ed. Lovania, 1945, ouvrage ré-édité par Présence Africaine depuis 1949; A. KAGAME, *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956, 448 p.; F. M. LUFULUABO, *La notion Luba-Bantoue de l'être*, Tournai, 1964; V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.

losophique à base platonico-aristotélico-thomiste ou scotiste. D'après eux, restituer la philosophie africaine revient à trouver, à n'importe quel prix, l'équivalent africain de "l'être en tant qu'être" ou encore des "quatre causes". A cet effet, ils pratiquent entre autres, ce que Tshiamalenga appelle l'équation concordiste "être" = "force". Pour Tshiamalenga, cette équation est gratuite et aliénante. Il y a eu une controverse sur ce que des critiques ont taxé «d'ethnophilosophie». Mais la querelle n'est plus d'actualité.

2°– Ensuite, nous avons le groupe de ceux qui font la **"restitution herméneutique"**. Ceux-ci partent des textes explicites des Africains traditionnels choisis en fonction de leur teneur anthropologique, cosmologique, éthique, métaphysique ou religieuse¹⁷. Seule la restitution herméneutique paraît contrôlable, car elle se fait suivant deux présupposés opposés, suivant que l'on est partisan ou adversaire de la théorie ricoeurienne selon laquelle "le symbole donne à penser". Rappelons que pour P. Ricoeur, le discours spéculatif est radicalement distinct du discours dit "métaphorique". En d'autres mots, entre la pensée négro-africaine traditionnelle telle qu'elle est rendue par des proverbes, des énoncés imagés, des mythes, etc. et le discours "spéculatif" constitutif de la philosophie, l'hiatus est franchi en ne reconnaissant au "symbole" que de simples promesses, de simples possibilités pour une actualisation philosophique autonome et située hors, bien qu'à partir du symbole¹⁸. A ce propos, on trouvera un débat et des points de vue divergents entre Tshiamalenga et Nkombe. Nous retiendrons ici que c'est le "dire" tout court et non seulement le "dire métaphorique "

¹⁷ Citons entre autres MULAGO gwa CIKALA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinsahsa, 1973; O. BIMUENYI, «Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà», dans *Cahiers de Religions Africaines*, n° 2, 1968, pp. 73-93; E. MUJINYA, *L'homme dans l'univers des Bantu*, Presses Universitaires du Zaïre, Lubumbashi, 1972; V. KUZIMA, «L'homme selon la philosophie pende», dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 2, 1968, pp. 65-72; Th. OKERE, *Can there be an African Philosophy? A hermeneutic investigation with special reference to Igbo culture*, Thèse de doctorat, Louvain, 1971; NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie*. Thèse de doctorat, Louvain, 1975; TSHIAMALENGA NTUMBA, «La vision ntu de l'homme», dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 14, 1973, pp. 175-197, TSHIAMALENGA NTUMBA, «La philosophie de la faute en tradition Luba», dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 16, 1974, pp. 167-186.

¹⁸ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité, II: La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1980; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1965; P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1965; NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques tetela, II Le proverbe donne à penser*, Thèse de doctorat, Louvain, 1975.

qui "donne à penser". L'usager et le familier du symbole est toujours déjà en état de "démythisation" du symbole: il en connaît les contextes d'emploi. Autrement dit le symbole est déjà de la pensée, il n'implique pas de la pensée. On ne dira pas que le discours métaphorique "implique" un discours spéculatif.

En somme, on peut dire qu'il n'y a pas de "philosophie (simplement) implicite" comme l'a affirmé V. Mulago, car il n'y a d'implicite qu'à partir d'un énoncé "explicite". Mais il faut également préciser, contre Grahay, que la pensée africaine traditionnelle, *en dépit de sa forme littéraire*, est une pensée "explicite", du moins pour ses usagers. Il s'agit d'une philosophie faite de sentences, d'apophtegmes, des mythes d'origine du monde en ses divers aspects, etc. à l'instar de la philosophie présocratique. L'oralité caractérise la pensée philosophique négro-africaine.

3°– Enfin, il y a ceux qui critiquent des ébauches soit de la restitution, soit de constitution de philosophie africaines¹⁹. Nous citerons entre autres P. Hountondji, M. Towa, F. Eboussi Boulaga, Elungu P.E.A., etc.

En parcourant les actes des colloques et séminaires philosophiques, nous constatons qu'un discours véritablement philosophique s'est élaboré par les Africains, philosophes et anthropologues ou linguistes universitaires. Contrairement à leurs devanciers qui se sont occupés de philosophie africaine et qui furent soit autodidactes, soit seulement philosophes ou ethnologues de formation.

Un bref regard sur l'histoire de la philosophie africaine révèle que les chercheurs africains et africanistes se sont attelés à des tâches de "restitution" des assises de la pensée traditionnelle et à celle de la critique. Quel sont donc les conceptions ou les visions de «l'autre» qui se dégagent de cette pensée?

LE «NTU»: UN ETRE AVEC ...

Les catégories linguistiques africaines de base conditionnent largement – mais non exclusivement – leurs philosophies. Comme l'a bien vu Wittgenstein, les limites de ma langue sont les limites de mon monde. Ainsi, à

¹⁹ On trouvera entre autres F. GRAHAY, «Le "décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», dans *Diogène*, n° 52, 1965, pp. 81-84, P. HOUNTONDJJI, «Remarques sur la philosophie Africaine», dans *Diogène*, n° 71, 1970, pp. 120-140; M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique*, Yaoundé, éd. CLE, 1971, 71 p.

la place de la philosophie de «l'être en tant qu'être», les Négro-Africains penseront en termes de «l'être en relation», «l'être là», «l'être avec».

C'est particulièrement dans le discours oral, notamment parémiologique (proverbes, contes...) que l'on peut déceler la vision négro-africaine de l'autre.

L'intérêt d'une réflexion sur l'altérité dans un contexte où il y a une recrudescence des pensées et attitudes xénophobes et des violences de toutes sortes n'est pas à démontrer. C'est dans sa relation à l'autre homme que le «Ntu» donne sens et signification à sa vie. Mais alors qui est l'autre?

Selon le temps et l'espace cette question a reçu diverses réponses souvent en opposition les unes par rapport aux autres. La réduction de l'autre au même a été à l'origine des violentes atrocités des guerres diverses. De la négation de l'altérité aussi se rattachent des régimes totalitaires du temps passé ou moderne (qui ont usé des Camps de concentration et des goulags) dans lesquels l'homme a été traité en deçà de l'humaine condition.

Etymologiquement, le mot altérité est issu du mot latin *alter* qui désigne tout ce qui est autre, qui n'est pas moi. Dans la philosophie classique, bien que s'accordant à une définition plurielle, ce qui est «autre» se définit généralement par opposition au « même, à l'identité». Ainsi, ce qui est autre, c'est-à-dire, différent du même évoque par conséquent une réalité extérieure. L'autre fait appel à une extériorité différente du moi pris dans son *ipsé*. C'est dans ce sens que l'autre devient autrui.

Nous proposons ici de découvrir les multiples faces de l'autre dans la communauté à partir de la tradition négro-africaine. Précisons que la communauté comprend les différentes formes de socialisation humaine sur la base des critères tels que l'appartenance au même ancêtre, le lien du sang, la proximité territoriale. En ce sens, la communauté est constituée par la famille, le village, la tribu, le clan, l'ethnie. Il convient d'associer à cette notion de communauté, les notions économiques de «bien commun» et de «communauté de vie» sans lesquelles, économiquement parlant, la communauté n'est pas envisageable.

Ainsi, la communauté est d'abord la famille au sens large du terme. A ce niveau, la nature a tout disposé pour que la cohésion et l'harmonie règnent du point de vue de l'organisation qui règle les relations et les échanges entre les membres. Les relations y sont hiérarchisées entre les membres vivants, eux-mêmes reliés aux non-vivants. Dans la communauté, il y a le primat du «nous», et non du «je». Tshiamalenga Ntumba développe une

philosophie «bisoïste» («biso» en la langue lingala en R. D. Congo signifie «nous»)²⁰.

Mais quels types de relations entretient-on avec l'autre au sein de la communauté?

1. L'autre comme un être favorable

L'être humain n'est pas une île, il est encore moins un individu isolé et enfermé. Dans l'anthropologie négro-africaine, la personne n'est pas conçue comme une dualité corps/âme, mais comme une unité de plusieurs composantes. Certaines composantes sont fondamentales, d'autres secondaires. Certaines sont permanentes et d'autres temporaires. Les une sont immatérielles, mais périssables, d'autres sont immatérielles et impérissables. Certaines composantes dépendent de notre volonté, d'autres sont déterminés. Chacune est relativement spécifique, mais ensemble, elles forment une unité: l'individu, la personne. *Cette personne vit en symbiose avec son groupe qui est le lieu de son accomplissement.* P. Tempels disait que pour les Africains tout est force. Il convient d'ajouter que pour les Africains tout est relation. Ainsi, vivre pour l'Africain, c'est vivre avec. Il vit une triple relation: relation à l'autre, au monde et à la transcendance²¹. Le «Ntu» isolé n'est qu'un être imparfait, le «Ntu» s'accomplit pleinement dans cette triple relation.

Cet aspect vital se manifeste aisément dans la famille où le lien du sang unit les différents membres. Vincent Mulago entend par unité de vie ou union vitale «une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères et ses sœurs de clan, son ascendance et avec Dieu,

²⁰ Voir Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «Marcel TSHIAMALENGA NTUMBA. Un philosophe attentif à la problématique de la théologie africaine», dans Bénézet BUJO et Juvénal ILUNGA MUYA (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*. Vol. II, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005, pp. 162-179.

²¹ Concernant *La conception Bantu de la personne*, on trouvera une synthèse dans Albertine TSHIBILONDI NGOYI, «L'altérité dans relation éducative. Qu'est l'autre à éduquer?», dans COLLECTIF, *Pour une éducation à la mondialité en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, pp. 39-60. On y trouve développé une conception plus spiritualiste de la personne; l'enfant est un être sacré, un don. Il vient d'ailleurs, il est le tout autre qui se révèle à nous. L'accent est mis ici sur la continuité de génération en génération. Le destin de la personne est largement orienté, non par l'action individualisante, mais par ce que la personne est dans son essence et a toujours été. D'où l'importance du soin (éducatif) qu'apporte le groupe en vue de l'identification de la personne.

source ultime de toute vie. Une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec ce qui y croit et y vit²²».

En considérant la famille au sens large du terme, on se rend compte que ses membres ne cherchent que l'intérêt et le bien du groupe. C'est ainsi que la solidarité et le partage constituent une valeur essentielle dans la relation à l'autre. Le devoir de chaque membre de la famille est de venir en aide à celui qui est dans le besoin. Cela exprime la responsabilité de chaque membre de la famille envers les autres appelés frères et sœurs au sens large du terme.

Dans la famille, les relations sont hiérarchisées et fondées sur le respect envers les aînés, les personnes âgées, envers les femmes, particulièrement les mères avec une grande progéniture. etc.

En ce qui concerne la femme, celle-ci est respectée en tant qu'épouse, mère et éducatrice. Son rôle dans la famille est très important. La vie de la famille dépend d'elle. La femme bénéficie de ce respect et d'une place de choix grâce à l'enfant. Autrement dit, c'est la naissance d'un enfant qui lui donne la sécurité et l'intégration totale au sein de sa nouvelle famille, comme l'exprime cette berceuse:

*«J'étais un arbuste des marais
Qui une fois séché ne sert pas de bois de chauffage,
Tu m'as mise au rang des mères, Calme-toi tu m'as soustraite à l'exil,
Tu rétablis l'unité de la famille».*

La responsabilité ne se manifestait pas seulement dans la famille de sang. En effet, la famille ne se limitait pas seulement au lien du sang. Il y a également des relations d'alliance. Le mariage et surtout la naissance d'un enfant établit et élargit des liens entre deux familles et deux ethnies.

En ce qui concerne la naissance, il ne suffit pas de mettre au monde l'enfant, il faut encore le faire aboutir à sa pleine maturité. C'est ici qu'intervient le rôle éducatif de toute la communauté, notamment de l'initiation en tant qu'école de la vie. Cette tâche n'est pas le propre du foyer, elle se fait avec le concours de toute la parenté et celui des voisins. «L'enfant est vôtre, aidez-moi à l'éduquer» dit encore un proverbe. C'est tous les membres du groupe qui interviennent dans l'intégration sociale de

²² Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, 1965, pp. 115-129. Voir également, Mulago gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie Catholique de Kinshasa, Bibliothèque du CERA, 1980.

l'enfant.

L'autre est aussi *l'ami ou l'étranger*. Les relations d'amitié sont fortes, car l'ami peut être plus utile que sa famille: L'ami dépasse la parenté, dit un proverbe.

Les exigences de la solidarité peuvent aller très loin. Même si les liens du sang sont généralement forts, ils peuvent être insuffisants au moment des épreuves de la vie. Un proverbe dit encore que «les liens de l'amitié sont plus forts que ceux de la parenté». C'est pourquoi le ciment de la réciprocité doit être la vraie amitié. L'amitié peut se nouer entre deux individus appartenant à deux familles, ou entre deux lignages, deux ethnies, etc.

L'amitié ouvre les horizons sur la vision et la relation à l'autre. Elle permet de dépasser les liens de sang. Les relations d'amitié sont guidés par les sentiments. Seul l'amour est la garantie de la fidélité éprouvée et c'est lui qui féconde toutes les relations que les hommes peuvent nouer entre eux en dépassant les frontières familiales, ethniques ou claniques, comme le dit un proverbe africain: «L'amour ne s'épargne pas et ne connaît pas de limites». Les relations d'amitié sont épanouissantes, car elles aident à sortir du cercle familial pour aller vers l'autre.

Quant à *l'étranger ou l'hôte*, il bénéficie d'un accueil particulier. Tout être humain connu ou inconnu qui traverse un village est sûr d'être logé et nourri. Tout le village doit être averti que chez un tel il y a «un étranger». Cet avertissement montre aussi la peur qu'on a de l'autre, de l'inconnu. Mais dans la tradition négro-africaine, chaque famille avant d'aller au champ laissait à l'entrée de l'enclos la nourriture et la boisson pour les passagers, voyageurs, «étrangers» en signe d'accueil. Ceux-ci doivent s'en servir selon leurs besoins, mais éviter d'emporter le reste car les autres en auront aussi besoin. Cependant, comme dans tout groupement humain, il peut y arriver que les familles entrent en conflit, soit par suite d'un vol ou d'un meurtre, soit parce qu'on franchit les limites de leur propriété, soit parce que les membres de différentes familles se sont insultés, etc. Ainsi l'autre devient l'être nuisible, l'ennemi.

2. L'autre comme un être nuisible

C'est dans les conflits que l'autre est considéré comme un être nuisible. Il devient un obstacle éventuel à la vie du groupe. Les conflits brisent l'harmonie dans les familles et dans la communauté. Il revient aux membres du groupe ou aux familles elles-mêmes de trancher les différends. On re-

court souvent à la palabre comme mode de juridiction populaire²³. Après une longue délibération des conseils familiaux des parentèles en conflits, l'arrangement à l'amiable peut amener à un traité de paix. Mais, si toute entente pacifique s'avère impossible, on en vient alors à la force, la vendetta s'organise, particulièrement dans les cas de vol ou de meurtre. Ainsi, un crime commis par un membre est imputable à tous les membres mâles de la famille. Et le meurtre d'un membre doit être vengé par tous les membres de la famille, sous peine de sanctions automatiques. Il s'agit pour les membres du groupe de manifester leur «solidarité», mais cette fois-ci, dans la vengeance. L'esprit de la vendetta pouvait conduire à la désagrégation et l'extinction des familles.

QUE CONCLURE?

On l'aura remarqué, les implications éthiques d'une telle conception sont énormes. La réussite de l'inter relation (au lieu de l'intersubjectivité) est fondé sur les valeurs de soutien, d'épanouissement, de solidarité, de générosité, de protection, de tolérance, de courage et de connaissance et de confiance. Plusieurs proverbes illustrent de façon symbolique et métaphorique ces différents types de relation.

Comme dans toute société humaine, il existe des difficultés à l'inter relation. Relevons quelques causes de cet échec, il peut y avoir la non-coïncidence entre l'être et le paraître, l'amour incomplet, l'amour discriminatif, la préférence de l'étranger au familier, l'amour et le non-amour, une rupture qui n'est pas totale, l'estime et le mépris, les effets négatifs de la solidarité²⁴.

Avec la rencontre d'autres peuples, d'autres civilisations et d'autres religions, la conception négro-africaine de l'autre a subi des mutations et provoque des crises identitaires. Avec la colonisation et la naissance des partis politiques, l'organisation familiale clanique cède la place à une organisation politique étatique, qui n'est qu'une juxtaposition des ethnies. La peur de l'autre s'installe. Que deviennent les valeurs de la solidarité, de l'hospitalité en Afrique d'aujourd'hui? Que faire pour dépasser la commu-

²³ Voir Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, éditions Michalon, 1997.

²⁴ Voir les proverbes dans NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles paremiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes Tetela*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1979, pp. 174-199.

nauté de type clanique ou ethnique afin de construire une communauté des nations africaines? C'est ici qu'apparaît l'enjeu et le rôle d'une formation dans la perspective d'un programme de philosophie interculturelle en Afrique. Cette formation consisterait:

- à reconnaître et à respecter la diversité ethnique et culturelle;
- à promouvoir la cohésion sociale sur le principe de la participation des principes ethniques et culturels,
- à favoriser l'égalité des chances pour tous les individus et les groupes;
- à développer et construire la société sur l'égale dignité des tous les individus et sur l'idéal démocratique.

Il convient de ne pas négliger la contestation et les revendications des groupes minoritaires. Cette notion est à redéfinir à partir d'un paradigme multiculturel articulé sur quelques points, qui suscitent parfois des discussions et des contestations, à savoir :

- L'ouverture à toutes les formes de minorités (ethnique, de genre à cause du rôle particulier joué par les femmes dans la médiation pour la paix dans la sous-région de l'Afrique Centrale).
- La prise en considération autant des individus que des groupes.
- L'appartenance par *affiliation* et non plus par filiation. Il convient de dépasser les catégories ethniques basées sur le sang et l'histoire en proposant de les remplacer par les communautés fondées sur le consentement²⁵.
- La réaffirmation de valeurs communes. Les communautés peuvent et sont encouragées à promouvoir leur propre image dans la mesure où celle-ci ne contredit pas les droits fondamentaux.
- Le métissage ou la culture de la rencontre.

Telles sont quelques pistes d'une approche de «l'autre» qui peut susciter de nouveaux types de solidarité et de coopération, entre les personnes et les peuples.

Albertine Tshibilondi Ngoyi
tshib64@hotmail.com

²⁵ Voir à ce sujet Albertine TSHIBILONDI NGOYI, *Ethique et engagement communautaire. L'homme et sa destinée*. Kananga, Presses Universitaires du Kasayi, 2001.

Albert Kasanda Lumembu

Les traditions interculturelles en contexte africain

Une motion de défiance sera le point de départ de cette réflexion: aucune tradition n'est interculturelle par essence. Il s'ensuit donc une obligation de déblayage des notions d'interculturalité et de tradition pour une meilleure compréhension de leurs propres contenus et de leur incidence respective sur le contexte africain actuel. Ce faisant, nous n'entendons pas perdre de vue la situation de domination, d'exploitation et de marginalisation propre au continent africain et dans laquelle se vivent ces deux réalités. L'examen de la pertinence de la notion de «parole» comme donnée interculturelle vient clore cette réflexion.

I. L'INTERCULTURALITE: LA BATAILLE DES INTERPRETATIONS

L'intérêt pour la problématique de l'interculturalité n'est plus à démontrer. Partout dans le monde, hommes politiques ou travailleurs sociaux, philosophes ou managers d'entreprises, sociologues ou artistes et différentes institutions internationales¹, etc., tous se préoccupent de la relation entre les cultures. De nombreux faits expliquent cet engouement. Citons, entre autres, la crise du 11 septembre 2001, la montée des fondamentalismes identitaires et religieux, les flux migratoires, la mondialisation et l'impact des nouvelles technologies de l'information.

En tant qu'Africains, nous nous inscrivons dans cette dynamique pour plus de raisons que celles déjà évoquées, c'est-à-dire que nous voyons dans la dynamique interculturelle un horizon pertinent pour la reconnaissance de nos diversités (internes et externes), mais surtout pour notre reconnaissance en tant qu'êtres humains, membres d'une culture ayant aussi prétention à la vérité, au beau et au juste. En somme, l'interculturalité est, pour nous, un lieu de lutte pour la reconnaissance mutuelle, l'interrogation critique et le rejet de l'asymétrie caractéristique de notre société.

¹ Le fait que le dernier rapport du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) soit consacré à ce thème est révélateur de son importance dans le monde actuellement.

Si beaucoup s'intéressent à cette thématique, tous ne parlent pas cependant le même langage ni ne visent la même chose. L'explication en est simple: en tant qu'expression, l'interculturalité se pare d'une profonde ambiguïté sémantique en raison de la polysémie de chacun des deux termes qui la composent: *inter* et *culture*. Ceci a pour effet de complexifier le débat. Toutefois, pour des raisons méthodologiques, retenons deux perspectives d'approche: le sens commun et le discours scientifique.

Pour le sens commun, le concept d'interculturalité désigne toute activité où intervient la variable culturelle. En général, la notion de culture renvoie à des réalités comme les habitudes alimentaires, les pratiques artisanales, la musique populaire, le style vestimentaire, etc. Aussi qualifie-t-on aisément d'interculturel, entre autres choses, les dîners couscous ou la «moambe»² pour des mangeurs de steack/frites, les soirées salsa ou tango pour les amateurs de musique classique.³ Il s'agit des aspects superficiels de l'existence, c'est-à-dire les moins profondément ancrés ou les plus perméables aux changements. Généralement ces aspects constituent le terreau du désir d'inconnu, de découverte de nouvelles saveurs, de nouvelles couleurs ou de nouveaux rythmes. Dans le meilleur des cas, on peut y voir une fenêtre ouverte sur le monde, un premier pas vers l'autre, un prélude à la reconnaissance et au cheminement mutuel avec l'étranger. Hélas! souvent l'exotisme et le folklorisme demeurent ici un risque et une tentation permanents.

L'approche scientifique entend aller au-delà des apparences pour explorer les enjeux idéologiques et stratégiques, le non-dit anthropologique ou philosophique sous-jacents à ces deux termes. Il s'agit de mettre en lumière la polysémie inhérente à ces expressions et ses implications sur le vécu. Concrètement, si l'on admet que le préfixe *inter* fait référence à l'idée de relation, il convient d'en préciser la nature et les articulations fondamentales. S'agit-il d'un rapport symétrique ou asymétrique, émancipateur ou aliénant, réciproque ou unilatéral? Et quelles en sont, en outre, les formes de concrétisation dans le contexte africain? A ces questions s'ajoute une interrogation sur la culture. De fait, de quoi parle-t-on et quelles sont les implications de ce concept pour les peuples d'Afrique?

² La «moambe» est une sauce africaine à base de noix de palme, très prisée en Afrique centrale en particulier dans les deux Congo.

³ Voir par exemple: «les midis interculturels à Liège», in www.lalibre.be

Commençons par le début. Selon le petit Robert, le préfixe *inter* veut dire «l'espace, la répartition ou une relation réciproque». Celle-ci est valable entre deux ou plusieurs entités. Nous pouvons l'appréhender à deux niveaux: le point de vue utopique et le point de vue de la réalité historique. Le point de vue utopique stipule l'idée d'une relation réciproque et égalitaire, fondée sur la reconnaissance effective de l'autre comme sujet humain – autant que soi-même –, source d'un discours (philosophique, politique ou religieux) ayant sens et prétention à la vérité, au beau et au juste. En d'autres termes, cette approche dénonce et exclut l'ethnocentrisme, l'unilatéralisme ou le monoculturalisme propres à certaines formes de pensée africaine, européenne ou autres. La dimension interrelationnelle visée n'a rien de commun avec l'assimilation, la domination ou l'intégration de l'autre. Il s'agit de promouvoir une transformation mutuelle en vue de créer un espace commun de vie meilleure. Un «monde commun» au sens phénoménologique de H. Arendt.⁴

L'analyse de la réalité historique renvoie aux formes concrètes de cette relation. Elles sont principalement faites d'inégalités, d'exclusion et de luttes pour les surmonter. Point n'est besoin de rappeler les effets de la mondialisation en cours pour montrer combien, au nom d'une pensée unique ou d'un discours à prétentions messianiques – le néolibéralisme –, plus de la moitié de l'humanité est condamnée à la pauvreté, la précarité et la dépendance, tandis que beaucoup de cultures ou de formes de vie sont menacées d'extinction (Raul Fonet-Betancourt, 2001. René Passet, 2000). De nombreuses expressions de notre langage quotidien révèlent cette asymétrie et la géopolitique sous-jacente. En guise d'illustration, rappelons entre autres des termes comme: G8/Tiers-monde, Nord/Sud, allochtones/indigènes, Hutu/Tutsi, chrétiens/musulmans, etc.

Reconnaître que la culture est un concept polysémique fait partie du lieu commun⁵. Cette pluralité de sens s'explique à la lumière de la genèse et de l'évolution sémantique du concept, la relation entre l'histoire de ce

⁴ Kasanda Lumembu, *Hannah Arendt, pouvoir et conseils*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1990, p. 125-128.

⁵ Selon D. Cuche, «la polysémie du mot culture permet de jouer à la fois sur le sens noble, «cultivé», du terme et sur son sens ethnologique particulariste. Aujourd'hui, n'importe quel groupe social peut revendiquer une culture propre. Toute forme d'expression collective devient culture. La culture se fragmente, la culture est en miettes. On évoque ainsi, par exemple, la culture hip hop, la culture footballistique, la culture du micro-ondes, la culture du téléphone portable, etc.». (Denys Cuche, 2001, p. 97).

vocable et l'histoire des idées (Denys Cuche, 2001, p. 7.). Loin de nous l'intention d'entrer dans le dédale de ce développement, nous saisissons néanmoins la culture comme «une totalité complexe faite de normes, d'habitudes, de répertoires d'action et de représentation, acquise par l'homme en tant que membre d'une société. Toute culture est singulière, géographiquement ou socialement localisée, objet d'expression discursive dans une langue donnée, facteur d'identification pour les groupes ou les individus et de différenciation à l'égard des autres, ainsi que d'orientation des acteurs les uns par rapport aux autres et par rapport à leur environnement» (Jean-Pierre Warnier, 1999, p. 13-14.). Ce faisant, nous ne voyons pas dans cette totalité une donnée statique saisissable en dehors de variables spatiotemporelles et des sujets qui la composent.

Aucune culture n'est solitaire ni n'évolue en vase clos. Les cultures ont toujours été en contact, en relation d'échange les unes avec les autres. Il s'agit de la condition de possibilité de leur propre existence. Mais le contexte mondial actuel, notamment en raison de la globalisation, des flux migratoires, des nouvelles technologies de la communication et de leurs effets à l'égard des cultures singulières – surtout les plus fragiles –, incite à repenser le sens même de cette relation entre les cultures. Tel est, en d'autres termes, l'essentiel de la problématique de l'interculturalité qui revêt, à son tour, plusieurs acceptions, variables dans leurs précision et concrétisation. Relevons, très brièvement, à ce propos, quelques tendances fondamentales:

- Pour d'aucuns, il s'agit d'une «articulation, une interpénétration, une rééquilibration harmonieuse de données et de conduites culturelles différentes».
- Pour d'autres, il est question «d'aplanir les obstacles à la communication dans le cadre d'une coexistence de plusieurs cultures afin d'éviter les dysfonctionnements et d'obtenir les avantages escomptés d'une telle situation».
- Pour d'autres encore, la problématique interculturelle est un autre nom de la question de l'immigration. Il s'agit d'encourager le candidat immigré à se forger une nouvelle identité sans adéquation totale avec la culture du pays d'accueil ni avec sa culture d'origine ou celle de ses parents.
- Enfin, pour certains autres encore, le concept d'interculturalité rend compte d'une manière d'être, d'une conception du monde et d'autrui,

d'un type de relation égalitaire entre les humains et les peuples. C'est l'anti-ethnocentrisme.

II. L'AFRIQUE, UN CONTINENT PLURIEL

Il y a un peu moins de cinq ans, nous avons donné un cours d'introduction à la philosophie africaine à l'Université métropolitaine de Mexico.⁶ Ce cours s'adressait aux étudiants de licence en philosophie et en sciences humaines. Contre toute attente, de nombreux candidats s'y étaient inscrits. Ils étaient venus non pas en raison du caractère exotique de l'intitulé, mais surtout motivés par l'envie d'apprendre et d'ouvrir les horizons en ce qui concerne les différentes formes de pensée, de vie et d'expression humaines.

Au début de chaque semestre, nous sacrifions les premières heures à l'explication des objectifs et méthodologie du cours, ainsi qu'au rituel de la connaissance mutuelle basée sur la présentation de soi aux autres (*self introduction*). En cette occasion, par esprit d'ouverture, nous invitons les étudiants à exprimer leurs desiderata et à poser les questions qui leur semblaient d'intérêt pour leur connaissance de l'Afrique. Plus d'une fois, nous avons entendu cette question: «Prof., comment dit-on bonjour en africain?» Autrement dit: «quelle formule utilise t-on, en langue africaine, pour se saluer ou établir un dialogue» ?

Personnellement, nous avons toujours trouvé pareille demande très sympathique. Au-delà de la candeur et de la volonté avérée d'apprendre, elle présente un stéréotype largement partagé, à savoir le mythe de l'Afrique comme «substance unique et unifiante» (J.-G. Bidima, 1995, p. 3). L'idée selon laquelle l'Afrique est un pays (contrairement à sa réalité géographique) avec un seul peuple, une même langue et les mêmes coutumes n'est pas l'apanage des jeunes étudiants mexicains. De nos jours encore, la presse ou nos propres lapsus font souvent preuve de cette méprise à l'égard du continent noir.

Cette représentation du continent africain comme une «substance unitaire» a des racines lointaines. D'un côté, elle procède d'une stratégie coloniale qui, en vue de l'efficacité de l'œuvre de domination, a forgé une épi-

⁶ Ce cours fut donné à la UAM-Iztapalapa, avec le concours du professeur Enrique Dussel et l'Institut mexicain de la coopération internationale pendant l'exercice académique: 1999-2000, 2000-2001.

témologie particulière ou plutôt une métaphysique dont la singularité consiste en la substantialisation du colonisé et de son environnement au profit du colonisateur. En effet, ce dernier, après s'être imposé comme la clé de toute interprétation et origine de tout sens, s'est chargé «d'instituer» -indépendamment de toutes considérations sociologiques ou historiques, écologiques ou botaniques – les propriétés du colonisé et de son cadre de vie. Aussi a-t-on vu dans l'homme africain l'incarnation de l'époque primitive de l'humanité et dans son environnement, – c'est-à-dire l'abondante faune et la verdoyante flore africaines –, le repère de la sauvagerie et de la barbarie.⁷

Il s'agit d'un regard «chosifiant» porté sur l'autre, en l'occurrence sur l'homme africain. Comme nous l'avons déjà suggéré, ce regard a une double finalité: d'un côté, parfaire l'entreprise coloniale au travers d'une épistémologie annihilatrice de l'autre et, d'un autre côté, ennoblir l'image du colonisateur et de sa mission civilisatrice. C'est Albert Memmi qui dans son livre, *Le portrait du colonisé*, dénonce avec pertinence le caractère pernicieux de cette logique et de son discours épistémologique (Albert Memmi, 1985).

Au seuil du XXI^{ème} siècle, la situation ne semble pas avoir changé malgré l'évolution certaine de la technologie, des sciences de l'information et de celles relatives à l'organisation des sociétés et à la connaissance de l'homme. Le pouvoir médiatique paraît confisqué au profit des puissants⁸ dont les vies fastueuses contrastent avec les conditions de survie de plus de la moitié de la population mondiale⁹. Inutile de rappeler le peu de place fait au Sud dans les médias internationaux, mais aussi le caractère lacunaire et substantialiste des informations diffusées à ce sujet.

L'essentialisation du continent noir n'est pas uniquement l'effet de l'entreprise coloniale, de la globalisation et des médias. Elle est aussi l'œuvre de l'intelligentsia africaine elle-même. Elle en a repris le flambeau sous la bannière de l'anticolonialisme et la défense de l'identité africaine. Tel est, par exemple, le cas de la négritude entendu comme «temps primitif

⁷ L'histoire et la littérature coloniales regorgent de témoignages instructifs à ce sujet. Pensons, par exemple, à l'ouvrage de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Paris, Flammarion, 1989.

⁸ Ignacio Ramonet, «Le cinquième pouvoir», in *Le monde diplomatique*, octobre 2003.

⁹ Voir: le Rapport du Programme des Nations Unies pour le développement, 1996. F. Houtart, F. Polet, *L'Autre Davos*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 6-10.

de la renaissance africaine», prise de conscience et fin du silence face au mépris et à la domination coloniale (Stanislas S. Adotevi, 1998, p. 31-37). Ce discours à la fois politique et poétique n'a pas échappé à la mystification, aux impostures et à la substantialisation. A ce propos, L. S. Senghor reste l'une des figures les plus représentatives. Sa poésie compte sans aucun doute parmi les plus belles pages de la littérature africaine. Néanmoins, il convient de signaler le glissement de son éloge de la négritude vers les thèses «fixistes, éternitaires et abstraites» proches de l'anthropologie coloniale. En effet, comme il l'écrit: «On l'a souvent dit, le Nègre est l'homme de la nature. Il vit traditionnellement de la terre et avec la terre, dans et par le cosmos. C'est un sensuel, un être aux sens ouverts, sans intermédiaire entre le sujet et l'objet, il est sujet et objet à la fois. Il est d'abord sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs; je dis tact avant d'être œil, comme le Blanc européen. Il sent plus qu'il ne voit: il se sent. C'est en lui-même, dans sa chair, qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant objet. Ebranlé, il répond à l'appel et s'abandonne allant du sujet à l'objet, du moi au toi, sur les ondes de l'Autre» (cité par Stanislas S. Adotevi, 1998, p. 44).

Ce portrait de l'homme noir laisse à penser. Le Nègre est une espèce singulière, «étrangère à toute détermination, extérieure à toute histoire» (Stanislas S. Adotevi, 1998, p. 45). Une telle perspective trahit l'oubli de la diversité des contextes, la pluralité des acteurs et ignore même la loi de l'évolution humaine et les changements que celle-ci impose. La description que Senghor établit des Nègres fait de ceux-ci des êtres semblables partout et en dehors du temps. L'Afrique y apparaît comme une essence, une entité métaphysique immuable n'ayant rien à voir avec la banalité quotidienne. En réalité, il y a de quoi se demander ce qu'il y a «de commun entre le Nègre africain et le Nègre américain sinon (et encore) la couleur de la peau (...) Même en Afrique les problèmes diffèrent pour peu qu'on passe du Dahomey à la Côte-d'Ivoire, de la Côte-d'Ivoire au Ghana. Et que dire de l'Afrique du Sud, du Kenya, du Rwanda?» (Stanislas S. Adotevi, 1998, p. 46).

L'essentialisation de la réalité négro-africaine, lot des discours nativistes¹⁰ et afro-radicalistes, a trouvé sa pleine expression sur le continent, dans

¹⁰ A l'instar de A. Mbembe, nous entendons par nativisme «une forme de culturalisme qui, préoccupée par les questions d'identité et d'authenticité, prône le retour à une africanité mythique à partir de laquelle le sujet africain pourrait à nouveau dire «je» et s'exprimer en son nom propre», c'est-à-dire s'émanciper de toute aliénation ou

la prolifération des régimes dictatoriaux et du monopartisme qui, sous prétexte d'unité nationale et de développement, se sont opposés farouchement à toute idée de pluralité politique, sociale ou culturelle. Leur philosophie fondamentale est restée la même dans toute l'Afrique, outre quelques petites adaptations locales: «un seul peuple, un seul parti, un seul guide».¹¹ Pour cette génération des leaders politiques, l'unité et l'uniformité semblaient signifier la même chose. Aussi ont-ils débordé d'imagination quant aux formes et moyens à mettre en œuvre pour faire aboutir leur rêve politique. Endoctrinement idéologique, répression, danses et folklore ont été largement exploités à cette fin.

L'effet de cette pratique a consisté dans le gel, dans le chef de beaucoup d'Africains, de la capacité de penser par soi-même, de se forger une vision du monde et de l'autre qui soit critique et qui sorte des balises fixées par le régime politique du moment. Plus encore, la conscience de sa propre singularité, de ses multiples appartenances (ethnique, régionale ou religieuse) semble s'être émoussée au profit d'un nationalisme utopique dont l'unique terme était son opposition au monde occidental.¹² Et donc, pas de place pour penser la diversité et ses multiples articulations concrètes.

Cette omission de la diversité ou plutôt la substantialisation de cette dernière s'est montrée fort préjudiciable pour les peuples d'Afrique. L'histoire s'est chargée de nous en donner la mesure. Pensons, entre autres choses, à la tragédie rwandaise de 1994 et à ses effets dans la Région des Grands Lacs, aux convulsions sociales et politiques qui secouent la Côte-d'Ivoire, à la violence omniprésente dans les différents changements de régimes au Libéria, à l'interminable guerre civile du Soudan, etc. Indépendamment des enjeux politiques ou économiques ou plutôt en corrélation avec eux, la «question de l'autre» en chair et os, le vis-à-vis ou le voisin immédiat (sa différence, la qualité de notre rapport à lui, etc.) se pose avec acuité. Jadis étouffée au prétexte de l'identité nationale et du développement, la problématique de l'appartenance ethnique, par exemple, resurgit

emprise étrangère. A. Mbembe, «Notes sur le pouvoir du faux», in *Le débat*, 118 (2002), p. 49.

¹¹ Qu'il s'agisse de la République démocratique du Congo, du Congo Brazzaville, de la Zambie, de la Tanzanie, du Kenya, de la Côte-d'Ivoire ou du Bénin, le schéma est resté le même. Il a fallu attendre le début des années 1990 pour que, avec le processus de démocratisation, un espace s'ouvre pour l'expression de la différence.

¹² Il s'agit d'un réel paradoxe pour la plupart des pays africains au sens où leur recherche d'authenticité (et le rejet de l'occidentalisme qui s'ensuit) est confrontée au besoin d'ouverture à la modernité.

partout avec une violence sans précédent. Si elle s'est vécue au Rwanda sous le mode de l'opposition entre Hutu et Tutsi, elle s'est traduite en Côte-d'Ivoire en termes de «l'ivoirité», au Libéria sous la forme d'une opposition sanglante entre les natifs et les descendants des anciens esclaves noirs revenus d'Amérique pour habiter la patrie de leurs aïeux.¹³

En somme, en Afrique, la réflexion sur la culture – en particulier sur l'interculturalité – est longtemps restée prisonnière des pesanteurs idéologique, politique et épistémologique. Le défi actuel de la mondialisation nous oblige à la désengluer, c'est-à-dire à dépasser le souci identitaire (au sens d'une essentialisation à outrance) et l'antagonisme stérile entre l'Afrique et l'Occident pour prêter attention aux nouvelles dynamiques, clivages et recompositions qui ne se font pas sans douleur ni conflit. Il s'agit de changements ancrés dans le tissu même de la réalité politique, sociale, économique ou culturelle des peuples d'Afrique.

III. TRADITIONS AFRICAINES ET INTERCULTURALITE

1. A propos de la notion de tradition

D'entrée de jeu, ainsi que nous l'avons déjà suggéré, nous considérons le concept de tradition comme suspect. En Afrique, cette idée a fait les beaux jours de la colonisation, de nombreux penseurs et d'hommes politiques. Pour la plupart d'entre eux, la tradition représentait le sceau de l'authenticité africaine, l'espoir de la régénération et le suprême recours. Elle était considérée comme l'antidote à la domination et la garantie d'un développement harmonieux du continent. Prétendre le contraire était faire preuve d'irréparable aliénation et de trahison. Hélas! l'abîme entre l'exaltation de la tradition et la réalité s'est révélé incommensurable: au plaidoyer pour la tradition a succédé le triste constat des pratiques traditionnelles occupant le bas-fond de la topographie sociale. Les danses, la médecine, les religions ou les chefferies traditionnelles, etc. sont objet d'une marginalisation croissante. Concrètement, «la tradition est synonyme de folklore, de survivances, toujours naïves, plus ou moins grotesques, parfois pathétiques et émouvantes» (F. Eboussi-Boulaga, 1977, p. 143).

¹³ Contrairement à ce que pensent d'aucuns, il nous semble hâtif de mettre la résurgence de ces phénomènes sur le compte d'un atavisme contraire au progrès ou à la modernité africaine. Il s'agit d'un procès à la fois anthropologique, philosophique et même psychologique de l'homme africain avec lui-même d'abord, avec le reste du monde ensuite.

La tradition, considérée sous cette perspective, jouit d'un statut inférieur, pareil à celui de la société qui l'a produite et l'entretient. Il s'agit d'une société dominée que l'imaginaire collectif associe encore aux catégories de «barbarie, fétichisme, sorcellerie», etc. Nous nous inscrivons en faux contre cette perception des traditions africaines, elle n'est que l'effet d'une approche monoculturelle de l'histoire, basée sur une considération inégalitaire de l'autre. Qui, lui-même n'est perçu qu'à travers une grille émanant d'une tradition estimée supérieure (en l'occurrence la tradition occidentale), source de sens et lieu d'arbitrage de toutes les autres. Pareille perspective nous semble plutôt contraire à la dynamique interculturelle au sens précédemment défini.

Pour d'aucuns, parler de tradition est évoquer un point de départ et un horizon bien précis: la tribu. «Celle-ci est le monde, la totalité indiscutable qui se relie directement à l'origine. Ce qui est transmis d'humanité concrète est éprouvé dans ce cadre, hors duquel il n'y a que barbarie ou animalité» (F. Eboussi-Boulaga, 1977, p. 144). En d'autres termes, la tribu se voit centre du monde. Chacune ne connaît que ses us et coutumes, tenus pour sacrés et absolument valables parce qu'ils viennent de ses Ancêtres indépassables. De fait, il y a ici une vision de l'histoire et de la tradition hostile à l'idée de la diversité ou de la multiplicité des histoires, des langages. Nous ne pouvons y souscrire en raison même de son exclusivité. Cette idée porte en elle les germes de la substantialisation des réalités et des cultures africaines, fondée sur la quête d'un dénominateur commun, la lutte contre le fait colonial et ses conséquences.

A ces deux approches de la tradition, nous opposons l'idée de la tradition comme une «mémoire critique» au sens où nous y voyons un ensemble «des possibilités créatrices et créatrices». Il s'agit d'une mémoire qui, vivant dans le présent, est ancrée dans le passé et orientée vers l'avenir. Nous pensons à une mémoire qui, consciente des hauts et des bas de sa propre histoire, refuse tout attachement aveugle à ce qui lui est présenté comme allant de soi. En d'autres termes, cette mémoire considère que «la tradition, au sens d'un ensemble de coutumes, de représentations, de savoir-faire et d'organisations, légué et transmis, n'est plus en état d'innocence, non seulement parce qu'elle a été violée, mais aussi parce qu'elle a des possibilités qui l'y exposent» (F. Eboussi-Boulaga, 1977, p. 152).

La mémoire critique n'a pas pour finalité d'énoncer un jugement anachronique et moralisant du passé. Elle entend dénoncer la permanence des

attitudes et des représentations anachroniques qui, sous le nom de tradition ou de culture, usent et abusent de l'autre en tant qu'être humain, égal en dignité et source d'enrichissement mutuel. La mémoire critique appelle à la résistance culturelle: son objet n'est pas la tradition en soi, mais ce qu'elle devient, la façon dont elle fonctionne lorsqu'elle se trouve en présence d'une organisation obéissant à un autre principe ou lorsque surgissent les défis auxquels elle ne répond pas adéquatement. Elle ne peut faire l'économie d'une autocritique rigoureuse, selon ses critères propres, pour signaler au moins ce qui ne doit pas être fait sous peine de se disqualifier, de rendre nulles et non avenues ses propres prétentions, de se démentir elle-même. C'est donc sur base d'une pareille perception de la tradition que nous examinons quelques pratiques africaines à vocation interculturelle.

2. Les traditions interculturelles africaines

De ce qui précède, nous pouvons faire trois observations. La première consiste dans le fait que l'Afrique n'est pas une unité abstraite, mais une mosaïque de peuples, langues et cultures. La seconde prend en considération le sens commun pour dire que l'Afrique regorge d'usages interculturels, du moins au sens superficiel de toute activité impliquant une variable culturelle. Il en va de la musique jusqu'aux vêtements en passant par la variété des cuisines. En troisième lieu, reprenant le sens du discours scientifique, nous pouvons dire que, si comme tous les peuples de la terre l'Afrique regorge de traditions, toutes ne sont pas et ne peuvent pas être qualifiées d'interculturelles. Nous limitons le concept de tradition à l'idée d'une «mémoire critique», tandis que nous réservons la notion d'interculturalité à une qualité spécifique du rapport entre les cultures, basé sur la reconnaissance mutuelle, l'égalité entre les humains et les peuples. Un anti-ethnocentrisme ou une forme de lutte contre la négation ou la réduction de la diversité humaine et culturelle.

Ce faisant, nous résistons à la tentation d'établir une liste descriptive ou un catalogue des traditions interculturelles africaines, définis une fois pour toutes. Nous préférons procéder au cas par cas, examiner des pratiques qui, bien que largement considérées comme africaines, ne sont pas pour autant ipso facto interculturelles. En guise d'illustration, analysons quelque peu une catégorie qui, en raison de son actualité, nous semble pertinente. Il

s'agit de la notion de «parole» (*Verbum*).¹⁴ Comme nombre de traditions, celle-ci n'est ni spécifique ni exclusive au continent noir. Notre choix se justifie par l'importance qu'elle a toujours eue dans cette région du monde et son incidence sur l'évolution des peuples d'Afrique. Par ce concept, nous visons plus que l'oralité ou la fameuse tradition orale. «La parole c'est l'homme, c'est elle qui actualise la vie, qui lui permet de rejaillir». En ce sens, nous y voyons un ensemble des possibilités créatrices et créatrices de vie, de communauté et de cultures. Il s'agit d'un «medium» interrelationnel fondamental, le mode d'articulation par excellence de toute communication. A l'heure où cette dernière semble déficitaire un peu partout dans le monde, en dépit des progrès enregistrés dans le domaine des médias et des nouvelles technologies de l'information, il devient donc nécessaire de mettre à l'honneur les paradigmes alternatifs de communication, à la fois participatifs et émancipateurs.

Comme nous l'avons déjà suggéré, sans être réduite à l'oralité, la parole implique une dynamique communicationnelle profonde qui, au travers des âges, a caractérisé le mode de gestion sociale et de résolution de conflits individuels ou politiques, en Afrique. Face au manque d'écriture, le verbe joue le rôle de transmission et de véhicule principal du lien social. Le pouvoir de dire est confié, en raison de différents critères, à tel individu précis et non à tel autre. Le griot se fait la voix et la mémoire de la communauté, tandis que le chef s'exprime peu et au travers de rites liés à sa fonction. En général, la palabre repose sur le respect de l'autre. Elle est contraire à l'arrogance et à l'esprit de domination. La fonction d'écoute y est mise en valeur autant que celle du dire. Le respect de la parole donnée est l'un de ses piliers. Le dialogue assure le consensus et l'homogénéité du groupe (Anne-Cécile Robert, 2004, p. 119-122).

L'expérience du débat démocratique du début des années 1990, notamment les conférences nationales souveraines, menées autour d'une parole donnée et reçue par les forces vives de la nation, a montré combien cette forme de médiation permettait, en contexte africain, de désamorcer les crises et de réguler la vie sociale. Loin de nous l'intention de tomber dans le travers de l'idéalisation ou de la substantialisation. Il convient de reconnaître les limites de cette proposition, toujours perfectible, notamment dans

¹⁴ L'Afrique n'a pas le monopole de bon nombre de traditions, comme par exemple, la solidarité, la perception de l'autre, etc. cependant il convient de reconnaître la saveur particulière qu'elle y met.

une perspective à long terme. En outre, il faut également reconnaître l'existence de contexte où la parole est détournée à des fins idéologiques ou de légitimation politique ou économique. Les caricatures de prise de parole ou les impostures ne manquent pas. Il est temps de redonner à la parole sa place, sa valeur critique et émancipatrice, dans les sociétés africaines d'aujourd'hui où se confrontent les intérêts les plus contradictoires. Il s'agit d'un véritable exercice thérapeutique dont dépend l'avenir du continent.

Bibliographie

- Abdallah-Preteille M., *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, 1999.
- Adotevi S. S., *Négritude et négrologues*, Paris, Le Castor Astral, 1998.
- Bidima J.-G., *La philosophie négro africaine*, Paris, PUF, 1995.
- Conrad J., *Au cœur des ténèbres*, Paris, Flammarion, 1989.
- Cuhe D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La découverte, 2001.
- Eboussi-Bouloga, F., *La crise du Muntu, Authenticité et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
- Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Kasanda Lumembu A., *Hannah Arendt, pouvoir et conseils*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1990 (inédit).
- Mbembe A., «Notes sur le pouvoir du faux», in *Le Débat*, n 118 (2002), p. 49-58.
- Memmi A., *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985.
- Passet R., *L'illusion néo-libérale*, Paris, Flammarion, 2000.
- Ramonet I., «Le cinquième pouvoir», in *Le monde diplomatique*, octobre 2003.
- Robert A.-C., *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Editions de l'Atelier, 2004.
- Warnier J.-P., *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 1999.

Albert Kasanda Lumembu
albertkasanda@hotmail.com

Choe, Hyondok

Praxis of Interculturality in Asia

I. Introduction

My task is to describe and reflect on the experiences of intercultural praxis of philosophers in Asia as an alternative way to live and philosophize in the context of the homogenizing pressure of dominant culture, especially in the process of globalization. First of all it is necessary to explain what is meant by ‘intercultural’ or ‘interculturality’ as well as ‘intercultural praxis’ or ‘praxis of interculturality’ of philosophy.

Interculturality

The concept of ‘interculturality’ appreciates the awareness that culture is deeply rooted in various kinds of social, political and historical contexts. The culture of human beings has been formed and developed in the contexts of human life, as a social as well as historical being. The contexts influence the way in which culture comes into being and takes on its specific forms. Being conscious of context in each culture implies recognizing the diversity of other cultures and not absolutizing or universalizing one paradigm. Applying to philosophy as a form of culture, the awareness of interdependence between culture and its context gives reasons for the plurality of philosophy (because the contexts are diverse), as well as for the re-examination of university-claim of European philosophy (from the fact that it is embedded in the European context).¹

The critical reflection on the interdependence between culture and its context also helps one to be conscious of the problems of perspectives. History from the perspective of a conqueror is totally different from history from the perspective of the victims and their sufferings. Intercultural philosophy can place itself consciously in the point of view of others. At the same time it can point out the problem of perspective, if a philosophy has been done unconsciously by the point of view of others, for example, in the

¹ Raúl Fornet-Betancourt, 2002, Einleitung: Voraussetzung, Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie, in: ders., Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika, Frankfurt am Main: IKO-Verlag, pp. 9-25.

case of the colonized mindset. The first way will be helpful for philosophies in Europe; the second way can have a healing effect on a self-alienated philosophy in Asia.

In addition, thinking about the relationship between cultures and their contexts does not only mean to reflecting on the influence of the context on its culture, but also entails the opposite aspect, that human cultural behaviors and their products are constitutive elements of real contexts of human life. Philosophy does not only emanate from the context, but also influences back on the context, forming the reality of life.

Praxis of interculturality of philosophy

Praxis of interculturality of philosophy means 1) being conscious of the context of each culture, 2) respect for und recognition of the diversity of each culture and hermeneutic efforts to understand its diversity in reference to its different context, 3) critique of conditions of possibilities for achieving an authentic universality, 4) participating in practical effort or even in a struggle to be a corrective against the unequal power relations and to realize a world of 'convivance' – a world, in which it is possible for different peoples with different cultures to live together on equal terms.

Interculturality can be practiced only by equal participation of different *subjects* representing different cultures. In order to achieve mutual understanding and communication among different cultures, translation is required. The translation should be performed as a common project, in which different parties participate as equal subjects.² If one party interprets the other, the other remains just an object and does not have the possibility to participate in the process of creating together the world of meaning, in which each one has its own space. In this background the most important method of intercultural philosophy is *dialogue*.

Intercultural dialogue has several implications. Kimmerle emphasizes (a) the equality of dialogue partners, (b) the openness for any results und (c) ways of communication which are not only verbal-discursiv.³

– The dialogue partners are in principle equal, while the contents and

² Raúl Fornet-Betancourt, 2002, Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften, in: Wolfdietrich Schmid-Kowarzik, Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie, Würzburg, pp. 53-54.

³ Heinz Kimmerle, 2002, Interkulturelle Philosophie zur Einführung, Hamburg: Junius, S. 12.

points of view of the speakers may be different. In reality, however, the dialogue partners are situated in various kinds of power constellations (social position, race, gender, age, competence, etc.) with varying status. As a consequence they are not equal. Realizing equality is a challenge. An intercultural praxis should take these differences into account and analyze the consequences for dialogue in concrete cases.

– The result of dialogue is open. I think the important point here is that the goal of a dialogue does not lie in persuading others through my opinions and thoughts. Initially nobody knows what will happen during the dialogue and what kind of conclusion (also tentatively meant) will be reached. The participants of a dialogue are willing to listen and be influenced by others, they are open even for changing themselves. The quality of the process of searching for truth together with mutual respect is decisive.

– Above all I'd like to emphasize that 'dialogue' has a greater meaning than merely being a method. The 'dialogue' also plays a role as a principle of intercultural philosophy as well as its constitutive element. It may seem paradoxical if a philosophy insisting on its contextuality lays claim to developing universality. It is through the inter-contextual 'dialogue' that intercultural philosophy shows an alternative way to develop a new type of universality.

Fora of dialogue among Asian philosophers

Several philosophical fora have come into being in Asia since the 1990's.

– In the early 90's the *Asian Association of Catholic Philosophers* (AACP) was organized and every two or three years it held a conference (1992, 1994, 1997, 1999, 2002, 2004). The last one was held in August 2004 at the *Assumption University* in Bangkok with the theme "Asian Heritage in a Global Society". The next one on the theme "Civilization and Culture – Culture as burden and opportunity" for July 17-21, 2006 is now being planned in Bandung, Indonesia.⁴ Philosophers from Japan, Korea, Taiwan, Philippines, Indonesia, Thailand, Vietnam, etc. have taken part in the conferences.

– The *Asia-Pacific Philosophy Education Network for Democracy*

⁴ The Faculty of Philosophy at the *Parahyangan Catholic University*, Bandung, Indonesia, will host the meeting. The Call for Papers in:
<http://www.crvp.org/Philosophical_Calendar/July2006.htm>.

(APPEND), founded in 1995, aims at fostering democracy through philosophy education in the Asia-Pacific region. This network was established at a Regional Meeting of Specialists in Philosophy Teaching held in Seoul in September 1995, held as part of UNESCO's program of Philosophy and Democracy in the World. Since then APPEND has held four major conferences with the themes "Philosophy and Democracy in Asia" (Seoul, 1996), "Philosophy, Culture and Education" (Bangkok, 1998), "Science and Human Values in Asia Today" (Tokyo, 2000), and "Philosophy, Democracy and Education" (Sydney, 2002).⁵

– The Asia Desk of the *Institute of Missiology Missio* organized two conferences in cooperation with Asian partners: one in December 2003 in Philiyandala, Sri Lanka, as a forum for philosophers from South Asia and the Middle East,⁶ the other in February 2004 in Manila, Philippines, for philosophers in North-East and South-East Asia.⁷

– Besides, there are also networks of Asian Jesuit philosophers.

In this paper I will take an example and report on the experience of an intercultural dialogue of Asian philosophers during the conference held in Manila, Philippines, in February 2004 – *A conference on teaching philosophy in Asian contexts (Northeast and Southeast Asia): The identities of Asian philosophies in the transformation of the world – contextuality, interculturality and gender perspective*. It was a dialogue forum with explicit reference to 'Interculturality' which I experienced intensively, since I was involved as an organizer.

The Manila Conference 2004 – Background and Framework

In 2000 the *Institute of Missiology Missio* (MWI) launched a long-term project to evaluate present academic curricula of philosophy and theology in the world in the perspective of contextuality, interculturality and gender-justice. The ultimate purpose of the evaluation is to transform philosophy into an inter-cultural and inter-contextual process integrating a gender perspective. After an inter-continental workshop on this theme in June 2001

⁵ The conference papers were published in four volumes and can be also downloaded from the website of the APPEND. (<http://philosophy.arts.unsw.edu.au/append/>)

⁶ Several Papers of this conference were published in: Vijnadhapti. *A Journal of Philosophico-Theological Reflection*, Vol. 6, No. 2, June 2004 (published by the Vijnananilayam. *Institute of Philosophy and Religion*, Janampet, Vijayarai-534 375, Eluru, A.P., India).

⁷ The papers of the Manila conference will be published in 2006 by the *Ateneo de Manila University Press* in the Philippines.

there have been continental conferences in Asia, Africa, Latin America and Europe including the two above mentioned conferences in Sri Lanka (December 2003) and the Philippines (February 2004).

The *Asian Christian Higher Education Institute* (ACHEI), the Asia Office of the *United Board* (located at Hong Kong Baptist University at that time, now at the Chinese University of Hong Kong) shared the vision of the intercultural project of the MWI and joined in the Asian part of the project on conceptual and financial levels.

The Manila conference in February 2004 was the North-East and South-East Asian part of the MWI project and was hosted by the Philosophy Department of the *School of Humanities* of the *Ateneo de Manila University*. The conference drew about 35 philosophers from Japan, South Korea, China (incl. Hong Kong SAR), Taiwan, Vietnam, Cambodia, Thailand, Malaysia, Indonesia and the Philippines.

The conference consisted of four parts: it began with a session for sharing intellectual or philosophical biography of participants. In the second part the opportunity was given to deal with the problems of contexts of Asia and the Philippines by lecture and by exposure program. In the third and main part one person from each country presented his or her assessment of the situation of philosophy as well as teaching philosophy in his or her own country. The fourth part dealt with the gender question in doing and teaching philosophy in Asia.

It was planned that priority would be given to the discussion on the situation of philosophy in Asia rather than teaching praxis. If the latter should be dealt with on the conceptual level, not only the technical and administrative level, the situation of philosophy in Asia has to be fully discussed first as a basis for developing criteria for the evaluation of the teaching situation.

The participants showed strong enthusiasm during the conference. I think it was due to the fact that there are not so many conferences like this one – a genuine forum of Asian philosophers with problem consciousness rooted in Asian contexts, a forum with themes identified by Asians according to their autonomous intellectual decision as well as open for intercultural exchange, a forum discussing the question of self-identity, suffering and vision of Asians, a forum where the Asian philosophers are not minorities and are not under the pressure to think, argue and behave like Western philosophers intellectually and culturally. There are many international philosophical conferences. But those even in Asia have mostly a theme from

Western philosophies and famous Western philosophers are invited as honored guests and speakers. In this atmosphere the Asians are still listeners, audience and students even in the conferences held in their home countries – another example of the dominance of Western culture.

In this sense the conference acted as a trial to create a niche for an alternative. Critical and self-critical reflection on the process of globalization in the Asian perspective as well as on post-colonial tasks, the exchange of the contextual situation of philosophy in each country, stimulating each other to developing new visions for the formation of new identities, etc. were the main contents of the dialogues. Even though this was just the beginning of a dialogue with limited themes, plus the fact that it is too early to speak about its outcome, the potentials it has for paving a way to a world of “living-together” (*Konvivenz*) could be confirmed.

II. The Understanding of Culture as a basic assumption at the Manila conference

It is often the case that criticism in respect to the dominance of Western culture evokes misunderstanding, as if the person criticizing takes the position of a traditionalist. I hope this point is already clarified at this conference: The alternative we are searching for in the present world context of the dominance of Western culture lies in developing interculturality – respecting the differences of others, cultivating diversity and creating the culture of “living together” (*Konvivenz*).

There has also been a tendency to associate ‘Asian Culture’ with traditional culture (including classical philosophical texts) in the past. But, for Asians today it is the current culture which is much more important, since they are living today and not in the past. ‘Asian cultures’ mentioned in this paper means primarily the present life context of Asians.

It might be necessary to explain first how to understand culture as an important assumption of the Manila conference in relation to interculturality.

For most Asian countries, which were under colonial rule, the globalization process with its homogenizing tendency is once again a blow, because they are still struggling with the task of de-colonialization and the recovery of their oppressed or lost identities. Moreover, the innovation of their societies with the values of (self-defined) modernity and the formation of a new identity is also on program. (I’d like to avoid using the term

“modernization”, because it is usually understood as ‘westernization’.) The ‘Identity’ is not a fixed entity, but always on process. Even for an individual it is created again and again or goes through various sorts of transformation.

Facing the challenge of “globalization”, two types of reactions are observed: Either breaking with tradition to adopt radically Western cultures, civilizations and values, or idealizing its own tradition and going back to the past. (In extreme cases the latter – traditionalists – go further and develop fundamentalism to “protect” their own identity through aggressive attitude and actions, even using violence and terror.) There is also a third, complementary attitude, that is to make efforts to synthesize the modern and the traditional, – for example to modernize science and technology while culture has to be preserved.

Even though each type of these reactions differs from each other, they are more or less under the common paradigm according to which

a) traditional culture (A) and “Western” influence (B) are the antagonistic figures being understood as dichotomous contradiction;

b) efforts to innovate or modernize the values and systems of the existing society are often regarded as identical to the adoption of Western values (B);

c) traditional culture (A) as well as “Western” influence (B) are conceived as closed entities (essentialistic conception).

This *essentialistic* paradigm has the following decisive shortcomings in understanding the present situation and developing an alternative:

a) Culture is not an abstract entity in itself. It is rather a horizon of human history on which every concrete human being understands and interprets reality as well as carries out actions within it. Human beings neither understand and interpret reality homogeneously, nor do they act in a unified way.⁸ Culture is rather a place where different interests, views and actions of different individuals or groups are competing, struggling or living together. Power struggles and the changing constellation of power belong, of course, to a culture. We can remember how the feminist movement changed the cultures of their societies. Culture is never a closed entity, but rather an epistemic unit which entails in reality great internal dynamics and

⁸ Raúl Fornet-Betancourt, 2001, Einführung, in: ders. (Hg.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Sehen wir am Ende der traditionellen Kulturen?* Frankfurt am Main, S. 22.

diversities. The essentialistic paradigm does not help to understand the internal dynamics of a culture.

b) Culture is created by *living* human beings. To live means to be in continuous change. The life of a human being, from birth to death, is full of changes. His identity is also continuously in process. Resisting a change of culture results in the mummification of the past, and thus to the loss of dynamics in life. The possibility of change should be included in a dynamic concept of culture and identity. According to the essentialistic paradigm it is difficult to explain change within a culture.

c) The antagonistic pairing of the concepts must be <tradition vs. innovation>, rather than <one's own tradition vs. influence from others>. Even in one's own tradition the dynamics of tradition and innovation is in process. It is also the same for "Western" culture.

There is no undifferentiated tradition in itself. If there is a tradition of the past dominating system, there is also a revolutionary tradition. The undifferentiated "tradition" designating a culture of those who had power was often misused by dictators for ideological manipulation of the masses. South Koreans can remember the propaganda of "National Identity" or "Democracy in the Korean Way" under the military dictatorship in the 1970's. The Asianism of Lee Kwan Yew is another example. The relationship of the tradition and the "Western" influence regarded as contradictory by the essentialistic paradigm is not really contradictory.

d) According to the essentialistic paradigm it is perceived that the essential difference between (the) Asian and (the) Western value system lies in the question, whether a community or an individual, duties or rights stands at the center of human life and all sorts of social system and culture. Various values established as a result of the emancipation movement or revolution against the feudal ruling system – the concept of human dignity, human rights, the individual person as an autonomous subject, equality of all human beings, freedom of religion, freedom of thought, idea of democracy, tolerance, feminism etc. – are often regarded as "Western" per se. Asians fighting for democracy or human rights, or especially Asian women fighting for gender equality have been often blamed by the traditionalists for propagating Western values and betraying their own country and its tradition.

Dieter Senghaas indicates that these values have been never European per se. He appeals to us to remember European history. Even up to the mid of 18th century the idea of the equality of all human beings in their dignity

as well as the idea of human rights was rejected as strange and absurd. The very few thinkers of these ideas were persecuted, their books were prohibited. The idea of theocracy and intolerance represented by various confessions of Christian churches at the time of the reformation reminds us of the ruling ideas of the Taliban. It is less than 200 years and only in northern and western Europe since the peoples have achieved these rights and established them through various democratic systems. In southern European countries it was even only in the 20th century (after overcoming fascism) that these values could be institutionally established and culturally accepted. It is not the European values per se, but a result of the hard struggles of the people for the innovation of society for the emancipation of human beings.⁹

III. Themes of Discussions

1. The Problem of identity

The essential problem of philosophy in Asia today lies in the domination of Western philosophy (including the Western structure of organizing study programs and methodologies) on the one side and as its result the de-contextualization of philosophy on the other side. There is a strong tendency to regard Western philosophy as “*philosophia perennis*”, even though there is abundant philosophical heritage in Asia (usually combined with religions). The Western centrism of philosophy resulted in the separation of philosophy from the Asian context, as well as the loss of philosophical identity.

In the Call for Papers, the problem was posed as followings:

“Philosophy is in essence self-knowledge. Who are Asians? Asian philosophers today are confronted with this question in a very complicated way. Most Asian countries experienced colonial rule by the West. Colonialism exploited not only material resources, but also cut the colonized people off from their own cultural, intellectual and spiritual heritage which had constituted their identities. It was an experience of the rupture from the Self through the violence of the other. After the formal, political liberation from colonial rule, most Asian countries, which remained with their material poverty and broken identity, were mobilized to perform economic devel-

⁹ Dieter Senghaas, 2004, *Zum irdischen Frieden*, Frankfurt am Main, S. 283-293.

opment plans guided by the ideology of ‘modernization’, which in reality meant ‘westernization’ and ‘capitalization’. After the breakdown of existent socialist countries in the USSR and Eastern Europe, the superpower of capitalism, that no longer has a controlling counterpart, expands itself rapidly on the global stage. The countries of Asia have been absorbed into the process of globalization. The domination of Western culture in Asia makes no exception to the field of philosophy.

In the face of the marginalization of small cultures in the process of globalization, there are also fundamentalist reactions that idealize past tradition. We treasure the various inherited philosophies, religions and cultures of Asia. However, it is no longer possible to find the identity of Asians simply in past tradition. The context is no longer the same. It is not desirable to idealize the past, because the past was also challenged by its own historical task to overcome and renew itself. At the same time it is also necessary to build a bridge to the past and take into account the colonized mindset within us in view of the broken continuity of our identity. The existence of ‘others’ (whether humiliators or friends), who constitute a part of contemporary identity in Asia, should also be reflected upon philosophically.

How are Asian philosophies possible? How can Asians, who originally have the rich heritage of their own cultures, know themselves in their social and historical context in which they have been distorted in various aspects? How is the present relationship to their own philosophical heritage and to Western philosophy? What kind of relation do Asian philosophies have to those who have power and to those who are powerless?”

Many speakers responded to this question. However I introduce here as an example especially the discussion presented by Manuel Dy (*Ateneo de Manila University*, Philippines) who connected this issue with the question as to whether there is a Filipino philosophy:

“In the Philippines, this self-knowledge is problematic. The question ‘Is there a Filipino philosophy?’ still persists today, followed by ‘What is a Filipino philosophy?’ The question is asked because unlike China, India and Japan, the Philippines cannot boast of a tradition of philosophy. Compared to these nations, the Philippines is a young country which underwent ‘four hundred years in the convent (referring to the Spanish colonization)

and fifty years in Hollywood (referring to the American regime)’.”¹⁰

His presentation provoked almost every participant to reflect on the problems related to the question whether a country in Asia has its own philosophy or not. This is a question which seems to me more or less common to all the countries represented at this conference. Even in China it is reported that there is a debate as to whether there is a Chinese philosophy.

In most Asian countries the term ‘Philosophy’ in English or in translation was introduced with Western philosophy. For example, Chinese intellectuals introduced the European philosophy using a neologism created by a phonetic transcription of ‘philosophia’ (Greek) into Chinese in the 17th century. Somewhat later Japanese intellectuals created other neologisms, using Chinese signs, which meant ‘love of wisdom’, ‘search for wisdom’ or ‘hope of wisdom’. One of these neologisms, abbreviated, came into general use in the late 18th, early 19th century. A term made up of two Chinese signs (‘lucid’ or ‘wise’ and ‘study’ or ‘learning’) has been used ever since in China, Korea and Japan¹¹ as the name for Western philosophy: ‘study/learning of wisdom’. And this happened without colonialist influence.

This name, a new creation, implies that Western philosophy is recognised as being of a totally different kind. Later, when Western philosophy had been explored to some extent, the handed down traditions in East Asia were also referred to by this name. Nowadays the terms “Chinese, Indian, Japanese, Korean and other philosophies”, in addition to “Confucian, Daoist, and Buddhist philosophies” and the philosophies of particular thinkers (Won-Hyo, Laotse, etc.) are, at least on the semantical level, widely accepted in the whole world.

At the same time I have been not infrequently confronted in Germany with the view that philosophy is a typical European development, which presumes a specifically European type of rationality. In this position the possibility of a non-European philosophy is *by definition* negated; Asian philosophical traditions are regarded as merely worldly wisdom, cosmic visions or myths, but certainly not philosophy.¹²

¹⁰ Manuel B. Dy, Doing und Teaching Philosophy in the Philippine Context, Conference paper, p. 2.

¹¹ This term using the same characters are pronounced differently – *Ch’ôrhak* in Korean, *Tetsugaku* in Japanese, *Zhexue* in Chinese.

¹² Such statements offend Asian intellectuals. An analytical philosopher would say, fighting is totally absurd! If the different concepts of philosophy were to be ana-

Let's look at the process of adaptation of philosophy in East Asia more closely: First, that which is foreign is viewed as something new. In the beginning it is uncertain what kind of relation this new thing has to one's own. With time the stimulation of the new develops and a re-construction takes place, in such a way that the foreign is integrated into one's own and consolidated into something new. It is a process of transformation of identities, which implies opening oneself to the other, accepting what is new, risking losing or changing oneself, and becoming another new one.

In view of this factual process in the world it is not adequate to try to fix a European paradigm as the paradigm of *the* philosophy. It shows that the challenge of interculturality affect very fundamentally even the concept of philosophy.

If an Asian philosopher raises the question whether there is a philosophy of his/her country or nation, it is very symptomatic for a post-colonial situation. It refers to the problem of how deeply philosophies in Asia are rooted in their own, present context, and how far the process of formation of a new identity has been going on.

Such a situation is reflected also in teaching philosophy. Kim Young-Min from South Korea confessed in his presentation during the conference:

“I have experienced my professional career of teaching western philosophies in Korea as a signal indicating the intellectual dilemma. I discovered that my academic trainings in American universities and their accomplishments of intellectual universality were nothing but a kind of surgery of transplantation / translation that inevitably suppresses my existential wounds as a Korean philosopher with the background of Western education. [...]

Under the layer, where the acts of knowing and teaching western philosophies function as an apparatus of classification / evaluation and enlightenment / progress, lie the alienated Korean territory and its sad history that deeply and tormentingly touch my split intellectual self-consciousness. [...] Ah! Scene hides its origin and the building does not betray the wounds of the construction.”¹³

lyzed properly it should be possible to agree in which sense philosophy does exist in Asia and in which it does not. However, that is just a half solution, for such a statement (negating the existence of philosophy in Asia) usually entails a discriminating nuance.

¹³ KIM Young-Min, When the phone rings: modern philosophy as constructions and wounds, conference paper, p. 1-2.

As a philosopher in a country, which was under the colonial rule for almost 450 years and could not produce classical *texts* of philosophy, Manuel Dy discovered the following as sources for Filipino philosophy (conference paper pp. 4-7). It is noteworthy in his efforts to take the Filipino context as the source for a new philosophical identity.

(a) “the folklore, the myths, epics, proverbs and the many forms of versed debate (*ambahan, duplo* or *kulisisi, balitaw, karagatan*) of our ethnic Filipinos that have survived to this day” as a source to unearth a worldview (*Weltanschauung*) or a part of self-knowledge of Filipino people,

(b) “the religious experience of Filipinos and the dialogue of Christianity with other religions like Islam, Buddhism, Taoism and Confucianism” as a source to develop a philosophy of mutual understanding and dialogue which is necessary in view of the multi-religious context of the Philippines,

(c) history of sufferings of the people and their resistance (People’s Power Revolution 1986, EDSA I, II, III). Manuel Dy appreciates these uprisings as “opening one’s consciousness to the many ethical issues in the country; oppression, democratization, graft and corruption, corporation responsibility, civil society, violence, poverty and many others.” He takes these historical experiences as a source for inquiring social ethical reflection of Filipino philosophy.

(d) Language (This problem will be dealt with in the next section.)

2. Problem of language

Language is “the embodiment of thought. The language of a people reveals the way of thinking of the people” (Dy, p. 6). Writing and teaching philosophy in a foreign language brings about a problematic situation in view of the identity question of philosophy. It is not merely by chance that this issue was raised by a philosopher in the Philippines, where English usually functions as the main academic language. Dy introduces two kinds of recent efforts of Filipino philosophers to cope with the problem of language (conference paper pp. 6-7).

(a) On the one hand they began to teach and write in Filipino (including translation). “Teaching and writing in Filipino may lead one to the discovery for instance that the Filipino word for being (*meron*) is also the word for having, or that *tao* (human being) does not make a distinction of male and female, or that the prob-

lem of God's existence has not preoccupied the Filipino mind.”

- (b) On the other hand they began to reflect on uniquely Filipino concepts like *loob*. “The Filipino concept *loob* when added as a suffix to another word reveals a philosophical attitude uniquely Filipino and perhaps Asian. [...] The Filipino philosopher at this level of reflection will have to be immersed in the vast majority of Filipino people speaking the Filipino language(s). He may need to be a speaker of the language itself.”

3. Gender-injustice

Based on the concrete social context of patriarchy in Thailand Swanna Satha-Anand appealed to engender philosophy also in Asia:

“Two years ago, I went to a seminar on domestic violence against Women at the Thai Ministry of Public Health. According to the Department of Health , domestic violence does not exist. One professor points out the fact that when a battered wife goes to the hospital to get treatment, the doctor would note down, ‘a wound inflicted with a sharp object’. There is no indication of who caused those wounds. Even when the wife told the doctor that it was her husband it did not mean that she was telling the truth. Therefore, the doctor records on the ‘objective’ truth of the physical condition of the wound, nothing more. If the wife decides to go to the police, very often the police would tell her to calm down and go back to her husband as marital conflicts are normal, just like the teeth would sometimes bite into the tongue as they are so close. Again, the case of domestic violence slips away from “official“-records. When there is no statistic, therefore, no evidence of domestic violence, one cannot seek budget to solve a problem which knowledge of science and culture both tell you that it does not exist. Thus the perpetuation of the problem.

In a case like this it would be whose responsibility to raise the question of knowledge production? Was it because the doctor was a male, or was it the male police or was the knowledge claim of ‘objectivity’ itself male? It seems to me that the engendering of doing philosophy in Thailand is one way to help raise this kind of issue.”¹⁴

Viewing from an intercultural perspective it is observed that Asian

¹⁴ Suwanna Satha-Anand, Gender and Teaching Philosophy in the Thai Context, conference paper, pp. 3-4.

feminist philosophers are situated in a couple of complicated or even ambivalent power constellations. Firstly there is a front between patriarchy and feminists in their country. In the above mentioned story Suwanna discovers such a power relationship which has been hardly seen in a patriarchal mechanism. But this Thai feminist is situated also in a second kind of power relation in the name of Western domination in Asian societies. The connection of these two power constellations is expressed very often in blaming Asian feminists as symptoms of “Westernization” by nationalist patriarchal position.

This kind of blame disregards the fact that the Asian feminist ideas and movements are struggling with the problems of Asian societies and the dynamics resulting from those movements have long since been a part of the histories of Asian countries, an integral part of the creation of Asian present realities. It is absurd to regard feminist ideas as Western. In addition it is very interesting to observe that what is blamed as “Western” is very selective. Almost every Asian country has been subdued under the process of “modernization” brought about especially by Western capital. The whole society has been westernized for several decades. Nobody blames the imported Western management system, or administrative system. However, if there is anything challenging the existing establishment, the argument of “Westernization” is used to oppress such a challenge.

There is one more front even among feminists – due to the Western dominance, due to the differences between Western and non-Western contexts. There is a tendency to regard feminist ideas represented by Western feminists, who play a major role in international publicity, as universal. Non-Western feminists are confronted with the universality-claim of Western feminists, even though Western feminism often cannot offer an adequate analysis of patriarchal oppressions in a non-Western society.¹⁵

The participation of Asian feminists in the intercultural philosophical process will be fertile not only for intercultural philosophy which has to integrate gender perspective, but also for the feminist movement at a global level which has to renew itself by the challenge of intercultural perspective.

¹⁵ Uma Narayan criticized colonialist stance of Mary Daly in her analysis of Indian „Sutee” (Sati). In: Uma Narayan, 1997, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*, New York / London: Routledge, pp. 41-80.

4. Forms of authorities maintaining the endogenous dominating culture

Similar complaints for “Westernization” have been made for people in Asia who advocate for the reformation and innovation of Asian societies. Here I’d like to introduce such critiques for social innovation. It was noteworthy that especially philosophers from Thailand, which did not experience colonial rule, took the criticism against their own culture supporting the ruling class as main task. They pointed out especially the following three problems:

(a) The authority of Buddha

“Doing philosophy requires a certain degree of self-confidence in one’s ability to get close to some philosophical truths on one’s own. When this self-confidence is lacking it can lead some to concentrate only on studying the writings of other philosophers. One cause of this phenomenon in Thailand seems to be the consideration of the Buddha’s teaching as an example of philosophy and wisdom. This then leads some philosophers to become discouraged when trying to engage this example because they feel that it is impossible to even try to reach close to that level and, for similar reasons, find it difficult to argue with Buddha.”¹⁶

(b) Authority of the Monarchy (“Self-imposed and socially-imposed restrictions on discussions concerning the Monarchy”)

“This is devastating to the practice of philosophy because part of philosophy’s task is to ‘speak truth to power’, and since the King is one who holds ‘real’ power (as opposed to ‘legal’ power) in Thailand, one is not able to ‘speak truth to power’ in Thailand in many cases. Another way that this voluntary censorship comes into play is when public debate begins on some policy matter with an ethical dimension, which is where philosophers can play an important role. But if the King then makes known his position on the matter at hand all debate ceases, as does most philosophizing on the particular issue. Even when presenting a philosophical argument in support of the institution of the monarchy there is a general disapproval because it is making allegiance to the monarchy a rational matter.” (Tamthai, *ibid.*)

(c) Norms of behaviour supporting the domination structure

argumentum ad vericundium

¹⁶ Mark Tamthai, Doing philosophy in the shadow of Buddha and the King, conference paper p.4.

“The preferred mode of reasoning in Thailand, argumentum ad vericundium (reasoning by appealing to the view of a person who is respected in order to get support for your view, even though that person might not have adequate knowledge in the particular field under discussion), is another kind of obstacle. [...] One of the most influential books in prescribing behaviour in Thai society over the past 75 years is the book ‘Sombat khong pu dec’ or ‘Characteristics of a cultured person’. It lists 182 such characteristics [...] but nowhere does it mention anything about using reason. What has resulted is that speaking softly, or being soft-spoken, often becomes more important than speaking with reason. This book was first printed more than 100 years ago with the number of copies exceeding 1,000,000 so far. It is the only book I remember from my elementary school years.” (Thamtai, *ibid.*)

Being grateful

“The idea of knowledge as a critical enterprise whose objectives might include changing society is quite alien. A teacher is an institution in person who demands respect and gratitude. Being grateful is a sign of a “good and moral“ person in Thai society. There is an often-told story of a now leading Thai historian who made a critical response to his former professor in a seminar at Chulalongkorn University some 40 years ago. The criticism he received was that he was ungrateful, not that his comments were unfair or irrelevant or simply wrong.” (Swanna Satha-Anand, p. 1.)

5. New definition of philosophy in a post-communist society (China, Vietnam, Cambodia)

China, Vietnam, North Korea are still governed by a Communist party, but China (since 1978) and Vietnam (since the mid of the 80’s) have introduced market economy and entered at least economically into a post-communist phase. Various sorts of transformation in China, Vietnam and Cambodia have been going on. Also for North Korea great social change is expected in the near future. Those social changes affect also the situation of philosophy in these countries.

The Manila conference was also a forum for discussion on the problem of philosophy in a post-communist society. Two questions came to my mind:

1) How to overcome the so-called orthodox Marxist-Leninist philosophy which has been confined to “text-book” philosophy

2) How philosophy can respond to the newly emerging problems according to the rapid transformation of society into the market-economy system. (Breakdown of social security system, disparity of the rich and the poor, exploitation of natural resources and human labor force, ecological problems according to rapid industrialization, etc.) How philosophy can intervene in the innovation process of the political system in order to realize democracy and human rights.

IV. Closing Remarks

The dominating culture forms the mainstream in almost every dimension of society. In the field of philosophy I could observe that doing Western Philosophy belongs to the mainstream in South-east and North-east countries. At the same time there are traditionalists collaborating from time to time with endogenous political power. Critical thinkers with contextual orientation usually belong to a small minority. And it is not only a question of the numbers of persons. Even within the consciousness of a philosopher, there exists a split between mainstream and its criticism.

The Manila conference is more or less only the beginning of a philosophical dialogue with contextual and intercultural orientation. And the themes we dealt with are only a small part of the problems, not only in a quantitative sense, but also as far as depth is concerned. There is especially an urgent need to initiate an intra-cultural dialogue among different paradigms of philosophy in each country. A new assessment of traditional philosophical heritage in tension with modernity (meaning 'innovation') is also needed.

However, the most important significance of the conference lies in the mutual encouragement to search for a way to philosophize as an Asian with contextual rootedness and intercultural openness. Strengthening critical voices of the minority and discovering friends to develop a vision together – these were the contribution of such a conference. In this sense such a conference has potentials for practicing interculturality.

Choe, Hyondok
hyondok@web.de

III

**Provinz in Europa oder Interkulturalität als Chance für
ein Europa des Gleichgewichts in der globalisierten Welt?**

**Province in Europe or Interculturality as a Chance for
a Balanced Europe in the Globalized World?**

**¿Provincia en Europa o la interculturalidad como oportuni-
dad para una Europa equilibrada en un mundo globalizado?**

**Province en Europe ou l'interculturalité comme chance pour
une Europe équilibrée dans un monde mondialisé?**

Christoph Türcke

Kapitalismus und Leitkultur

Wer in ein Land einwandert, muss sich nach dessen Gesetzen richten. Das ist überall so und auch unvermeidlich, solange es kein homogenes Weltrecht gibt. Deutsche, die nach Istanbul ziehen, können nicht ihr deutsches Straf- und Zivilrecht mitbringen und verlangen, nur danach beurteilt zu werden, genauso wie Türken, die nach Berlin oder Stuttgart umsiedeln, dort keine türkische Rechtsprechung für sich reklamieren können. Allerdings wird menschliches Zusammenleben nicht nur durch Gesetze geregelt. Noch vieles andere tritt hinzu: Sitten, Gebräuche, Rituale, Umgangsformen, Gewohnheiten, Vorlieben, Einstellungen, Weltanschauungen. Sie sind oft nicht scharf voneinander zu trennen, überlagern, überblenden, überlappen einander, sind viel weniger greifbar als Gesetze, aber nicht minder alltagsbestimmend. Sie machen sozusagen das Weichbild des Zusammenlebens aus. Wenn die Gesetze dessen Skelett sind, sind sie sein Fleisch und Blut: dasjenige, wodurch aus einer Menschenansammlung ein lebendiger kultureller Zusammenhang wird.

Die Gesetze eines Landes mögen unzulänglich sein, aber sie sind definiert. Sein kulturelles Weichbild hingegen ist vage. Wer daraus harte Fakten der Asyl- und Einwanderungspolitik schlagen will, dem kann es ergehen wie der CDU, als sie folgende Sprachregelung versuchte: Gern dürfen Einwanderer ihre kulturellen Besonderheiten mitbringen; aber sie müssen sie der deutschen Leitkultur unterordnen. Und schon war die Definitionsnot groß. Was soll denn das sein, deutsche Leitkultur? Die typisch deutschen China-Restaurants, Pizzerien, Gyros- und Dönerbuden, die Hollywood- und Kung-Fu-Filme, Hiphop und Rap, Glatzen und Piercing, Baseballkappen und Turnschuhe? Fast überall, wo man typisch Deutsches fassen möchte, ist es bereits von anderem durchwirkt. Einigermäßen zweifelsfrei als deutsch definieren lässt sich vielleicht nur noch die deutsche Sprache.

Allerdings treffen diejenigen einen wunden Punkt, die sagen: Wer in ein Land einwandert, muss dessen Sprache lernen. Das versteht sich keineswegs von selbst. Ein Blick auf Nord- und Südamerikas genügt. Die dortigen Landessprachen sind Mahnmale eines großen Völkermords an der amerikanischen Urbevölkerung. Die eigene Sprache in einem andern Land

durchsetzen kann man nur gewaltsam, etwa wenn man als Eroberer eindringt. Aber auch wenn man als kleiner Einwanderer kommt: Das Sich-Einüben in die Fremdsprache ist nie ganz ohne die sublimen Gewalt, die man sich antun muss, um diese Phase durchzuhalten. An ihrem Anfang ist man geradezu unmündig, kann sich nicht wie gewohnt ausdrücken, sucht nach Worten, ist unbeholfen wie ein Vogel, dem die Flügel gestutzt sind. Nichts erleichtert diese Durststrecke so sehr wie Liebschaften mit Einheimischen. Niemand macht so gelehrig für fremde Sprachen und Sitten wie Eros. Aber nicht immer kommt er so zum Zuge, wie er's gern hätte, und auch unter günstigsten Bedingungen bleibt die Einübung eine Durststrecke. Wenn es Möglichkeiten gibt, sich davor zu drücken: Wer wäre nicht in der Versuchung, sie zu ergreifen?

In ländlichen Gegenden bildeten Einwanderer früher ihre eigenen Kolonien, regelten nur das Nötigste mit den Behörden des Landes und pflegten ansonsten angelegentlich ihre Sprache, Sitten und Gebräuche. In den Schmelztiegeln der Städte ging das nicht. Da musste man die Durststrecke durchqueren, und je mehr Leidensgenossen man dabei hatte, desto leichter fiel es. In den 40er Jahren lief in New York das Bonmot um: »After one week: a New Yorker. After four weeks: a typical New Yorker.« Man sollte denken, heute, wo kein Dorf mehr so entlegen ist, dass dort nicht in jeder zweiten Hütte ein Fernseher flimmert, sei New York gewissermaßen überall, der ganze Globus ein kultureller Schmelztiegel. Doch genau das ist ein Irrtum. Die modernen Massenmedien erleichtern nicht einmal die Einübung in die eigene Muttersprache. Sie begünstigen vielleicht das Sich-Einhören in sie, erweitern den Wortschatz über den am heimischen Küchentisch üblichen hinaus; aber zugleich lenken sie von einem gründlichen Sich-Einlesen und Einschreiben in die eigene Sprache ab. Jeder gesehene Film ist ein ungelesenes Buch, jede SMS ein ungeschriebener Brief.

Wie es längst schon einen erweiterten Kunstbegriff gibt, der auch Pissoirs und Fettecken museumsfähig gemacht hat, so gibt es nun einen erweiterten Lesebegriff, für den Bilder, Symbole, Allegorien nichts grundsätzlich anderes sind als Buchstaben, nämlich Zeichen, die man entschlüsseln muss. Das Verfolgen von bewegten Bildsequenzen gilt demnach ebenso als Lesen wie das Entziffern von Texten. Gewiss, das Bilderlesen, will sagen, das schnelle Einordnen flüchtiger visueller Eindrücke ist eine Kompetenz, ohne die sich in der modernen Medienlandschaft niemand mehr erfolgreich bewegen kann. Eine neue globale Gemeinsamkeit. Aber was ist, wenn sie auf

Kosten der Vertiefung in die eigene Muttersprache erworben wird? Dann läuft ihr interkulturelles Verständigungspotenzial leer.

Genau diese Gefahr zeichnet sich ab. Gerade wenn überall alle Fernsehsender zu empfangen sind, blüht eine neue Art von Regionalisierung. Man kann zum Beispiel die heimische Medienlandschaft aus der Türkei mit nach Deutschland nehmen. In der deutschen Umgebung tut man nur noch das Nötige zum Lebenserhalt, zieht sich ansonsten in seinen Wohnbereich zurück und versucht, umgeben von seiner türkischen Fernsehkulisse, sein gewohntes türkisches Leben mit türkischer Familienraison fortzusetzen. Ähnliches gilt für die Latinos in den USA. In beträchtlichen Regionen um Los Angeles und San Diego wird die Weltsprache Englisch nicht mehr gelernt. Man spricht Spanisch. Man mag diesen Zustand Multikulturalität nennen. Die Einheimischen haben ihre Kultur, die Einwanderer bringen ihre mit, jeder pflegt seine, und gelegentlich gibt es einen Karneval der Kulturen, der die Vielfalt im Land zur Schau stellt.

Doch diese Art kultureller Buntheit ist auch der Nährboden für neue Ghettos und Parallelgesellschaften, zu denen russische, türkische, arabische Subkulturen in Mitteleuropa ebenso tendieren wie in den USA lateinamerikanische oder ostasiatische. Während die neue globale Bildlesekompetenz wächst, bricht etwas Elementares weg: die Verständigungsplattform einer gemeinsam gesprochenen und geschriebenen Sprache. Und die kommt eben nicht so zustande, wie Theodor Herzl sie sich für seinen Judenstaat erträumt hatte: dass jeder seine Sprache mitbringt und man sich dann friedlich auf diejenige einigt, die allen am schönsten oder einfachsten scheint. Wem wäre die eigene Sprache denn nicht die liebste? Sie ist ein entscheidender Identitätsbildner. Die gesamte Lebensweise und Erinnerung ist davon imprägniert. Muttersprachen sind nicht austauschbar.

Gerade deshalb ist in einem Kulturraum eine Leitsprache unerlässlich. Auf ihr zu bestehen ist nicht kulturimperialistisch, sondern eine Grundbedingung sozialen Friedens. Die lässt sich um so leichter erfüllen, je mehr schon von klein auf Kinder mit Fremdsprachen vertraut gemacht werden und ein Gefühl dafür bekommen, was es heißt, sich ins Fremde einzuüben. Ein Land, das Asylanten und Einwanderer aufnimmt, hat nicht nur das Recht, das Erlernen seiner Sprache zu fordern. Es hat auch die Pflicht, menschenwürdige Möglichkeiten dafür bereitzustellen. Diese Pflicht aber wird drückender. Die herrschende Politik verschließt vorerst noch die Augen davor, wie sehr die massenmediale Globalisierung das Hineinwachsen in die jeweiligen Landessprachen erschwert. Unter anderem aus Sorge, die

politische Rechte könnte auftrumpfen und sagen: Wenn es so schwierig ist, dann dürfen eben keine ausländischen Arbeitskräfte mehr ins Land.

Darunter litte nicht nur die nationale Teilhabe am internationalen Kapitalfluss, der immer auch Menschen mitspült. Es wäre auch alles bedroht, was an konkreter Völkerverständigung immerhin erreicht ist. Um so beherzter ist zuzugeben: Sprachliche Integration steht vor einer qualitativ neuen Bewährungsprobe. Nicht nur ist das Angebot an Sprachkursen zu verbessern und die erfolgreiche Teilnahme an ihnen stärker zu überwachen. Auch die Einheimischen müssen lernen, ihre Sprache im alltäglichen Umgang als Leitsprache zu bewähren. Wer andere in sie hineinnehmen will, muss sie in doppeltem Sinne selbstbewusst sprechen: sich sowohl ihrer sicher sein als auch fähig, reflektierte Distanz zu ihr einzunehmen.

Zur Leitsprache gehört unweigerlich eine gewisse Dominanz. Ausgeschlossen, dass Einheimische genauso in die Sprachen der Einwanderer hineinwachsen wie diese in ihre. Andererseits gehört zum Leiten Offenheit: die Fähigkeit, aus dem Wortschatz der andern signifikante Ausdrücke und Wendungen ins eigene Vokabular zu übernehmen. Wo aber sind im Deutschen jene spanischen, italienischen, griechischen, serbischen, türkischen, arabischen Fremdworte, die sich als Zeugnis der langjährigen Mitbürgerschaft von Einwanderern aus dem Mittelmeerraum lesen ließen? Stattdessen: Englisch, Englisch, Englisch. Die Eigenständigkeit einer Sprache hört dort auf, wo sie die Fremdwörter nicht mehr sensibel absorbiert, sondern sich davon überschwemmen lässt.

Natürlich hilft es der weltweiten Verständigung, wenn überall Englisch als erste Fremdsprache gelernt wird. Der Versuch jedoch, daraus eine Weltleitsprache zu machen: *das* wäre Kulturimperialismus und gerade kein Beitrag zu vertieftem wechselseitigem Verstehen. Leitsprachen sind regionale Gebilde. Ihr Grenzen sind oft unscharf, fallen keineswegs immer mit Staatsgrenzen zusammen, sind stets auch Dokumente von Überwältigungs- und Unterwerfungsprozessen – und dennoch gewachsene, erfahrungsgesättigte Verständigungsbasen. Ihre Ersetzung durch eine Welteinheitssprache wäre ebenso fatal wie ihre Auflösung in ein allgemeines Sprachengemisch.

Sprache verrät, was wünschenswerte Interkulturalität wäre: so etwas wie gelungene Übersetzung. Multikulturalität ist nicht genug. Weltkulturbrei wäre zu viel. Genau diese beiden Modelle aber begünstigt der globale Kapitalismus. Kein Land der Welt gestattet freiwillig die Einwanderung in die Arbeitslosigkeit. Einwanderer müssen einen Arbeitsvertrag oder eine gleichwertige Bürgerschaft dafür vorweisen, dass sie dem Staat nicht auf der

Tasche liegen. Und solange der Staat dazu da ist, diejenigen aufzufangen und zu versorgen, die von der globalen kapitalistischen Wirtschaftsordnung unbeschäftigt liegen gelassen werden, ist ihm das nicht einmal zu verübeln. So falsch die Behauptung ist, jeder Einwanderer nehme einem Einheimischen den Arbeitsplatz weg, so wenig ist doch das generelle Konkurrenzverhältnis zu leugnen, in das der Weltmarkt Arbeitende und Arbeitslose versetzt. Er ist ein großer Mixer, macht Landesgrenzen durchlässig, saugt Kapital und Arbeitskräfte von überall her an. Aber ebenso treibt er zwischen all die Elemente, die er vermischt, den Keil der Konkurrenz. Und wo die Konkurrenz existenziell wird, da verblasst schon die innerkulturelle Solidarität, erst recht die interkulturelle.

Solange aber das globale Wirtschaftsgesetz, das dazu zwingt, sich entweder auf dem Markt zu behaupten oder zu verkommen, nicht auszuhebeln ist, bleibt nur eines: es durch politische Gesetzgebung wenigstens so weit wie möglich abzufedern – durch Gewährleistung von Menschenrechten. Doch auch hier können Gesetze nur ein Skelett liefern: bestimmte Freiheiten festschreiben, etwa freie Wahl von Wohnort, Beruf, Lebenspartnern, Partei oder Religion; oder die rechtliche Gleichbehandlung unerachtet des Geschlechts, der sozialen Stellung, ethnischen Zugehörigkeit oder politischen Einstellung. Allerdings sorgt dieses Skelett noch nicht dafür, dass Menschen wirklich Recht geschieht. Menschenrechte sind mehrdeutig. Sie können etwa so verstanden werden, dass auf dem Markt alle frei und gleich sind, ohne Ansehen der Person kaufen und verkaufen dürfen und selbst zusehen müssen, was aus ihnen wird, wenn sie ihre Waren nicht loswerden. So gesehen kann man im Vollbesitz verfassungsmäßig garantierter Menschenrechte verhungern.

Das gesetzliche Skelett allein tut's nicht. Zum einen bedarf es ständiger Wartung und Verstärkung, etwa durch Festschreibung minimaler Verfügungsrechte über Wohnraum und Lebensmittel für alle, egal ob erwerbstätig oder nicht. Vor allem aber ist es mit Fleisch und Blut zu umgeben: in alltägliche Sitten, Gebräuche, Umgangsformen zu übersetzen. Erst durch Übersetzung werden Menschenrechte zur Kultur, nicht durch Export. Wenn sie nach Afrika und Asien gelangen wie Coca Cola und Volkswagen, wenn sie gar durch Krieg eingepflanzt werden wie in Afghanistan und im Irak, dann wird von höchsten Stellen Menschenrechtsbarbarei betrieben, nicht -kultur.

Solange Menschenrechte als Schmiermittel des Weltmarkts fungieren, verdienen sie den Namen Kultur kaum. Sobald sie aber zähmend auf den

Weltmarkt einwirken, um nicht zu sagen, leitend, warum sollen sie da nicht den Ehrennamen »Leitkultur« bekommen? Selbst wenn es mit ihrer Leitung nicht weit her ist. So lammfromm wie gelegentlich der Dompteur den Löwen werden sie den Kapitalismus nie umherführen. Dennoch können sie ihn in gewissen Grenzen immer wieder vorführen und damit deutlich machen: Erst wenn er bis zur Nichtidentität gezähmt wäre, könnte den Menschen im Vollsinn des Wortes Recht geschehen. Eine Leitkultur, die darauf aus ist, versteht unter »leiten« nicht nur »führen«, sondern auch »überleiten«. Sie ist Katalysator zum Besseren.

Das Wort Leitkultur ist also nicht zu verwerfen, sondern zur Vernunft zu bringen. Leitsprache? Es geht nicht ohne sie. Sie ist der Prüfstein aller kulturellen Übersetzung. Leitkultur? Ohne sie gibt es keinen Widerstand gegen den Mainstream des Kapitals. Aber nur wenn sie selbst schon interkulturell ist. Sie muss universale, aber damit eben auch abstrakte Menschenrechte in konkrete kulturelle Kontexte übersetzen und in Südasien, Mitteleuropa und Nordamerika durchaus so verschiedene Gestalten annehmen können wie jede gesprochene Sprache verschiedene Akzente. Um Himmels willen aber keine nationale Leitkultur, die sich durch Stolz aufs eigene Land, seine Hymne, Flagge und Fußballmannschaft für alle Entbehnungen des Alltags zu entschädigen sucht.

Christoph Türcke
ctuercke@hgb-leipzig.de

Die Sorben (Wenden) – kulturelle Identität einer Minderheit

1. Einleitung

Die Sorben (Wenden) gelten als das kleinste slawische Volk, die letzten Elbslawen und waren mit dem Beitritt der Bundesrepublik Deutschland als erstes slawisches Volk in der Europäischen Union. Die Sorben (Wenden) gehören mit Polen, Tschechen und Slowaken zu den westslawischen Völkern.

Heute leben etwa 60.000 Sorben (Wenden) in der Lausitz¹, wobei es nach konfessioneller Aufteilung ca. 15.000 Katholiken und ca. 45.000 Protestanten und Konfessionslose², nach administrativer Aufteilung ca. 40.000 Sorben (Wenden) im Freistaat Sachsen und ca. 20.000 Sorben (Wenden) im Land Brandenburg und der schriftsprachlichen Aufteilung nach ca. 40.000 Obersorben und ca. 20.000 Niedersorben³ gibt.

2. Zur Begriffsklärung

2.1 Die Bezeichnungen *Sorben (Wenden)*

Die Bezeichnung *Sorben* basiert auf der latinisierten Form *Surbi* bzw. *Sorabi*, die von der slawischsprachigen Eigenbezeichnung der Sorben (Wenden) als *Serbja* (obersorbisch) bzw. *Serby* (niedersorbisch) herkommt. Wir verdanken sie dem fränkischen Chronisten Fredegar, der im Jahre 631 / 632 erstmals einen Stamm *Surbi* nennt.⁴

¹ Kunze, Peter: Kurze Geschichte der Sorben. Bautzen 2001. S. 7 sowie Michalk, Franziska Maria: Die Sorben. München 2002. S. 11. Oschlies gibt in Anlehnung an Vladimir Klemencic eine Zahl von 80 000 an. Oschlies, Wolf: Die Sorben. Bonn-Bad Godesberg 1991. S. 4. In der Brockhaus Enzyklopädie wird von rund 100.000 Sorben (Wenden) ausgegangen, davon 60.000, die die Sprache beherrschen: Brockhaus Enzyklopädie Bd. 20. Mannheim 1993. S. 482.

² Maćica Serbska (Hrsg.): Die Sorben in Deutschland. Bautzen 1991. S. 25.

³ Domowina Regionalverband Niederlausitz e.V. Domowina Regionalny běrow / Regionalbüro (Hrsg.): Domowina. Regionalverband Niederlausitz e.V. župa Dolna Łužyca z.t. Informationsbroschüre. Bautzen 2004. o.BI.

⁴ Herrmann, Joachim (Hrsg.): Die Slawen in Deutschland. Berlin 1985. S. 7; Krusch, B. (Hrsg.): *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Conti-*

Der Begriff *Wenden* geht auf die römischen Geschichtsschreiber Plinius den Älteren und Tacitus sowie den griechischen Geograph Ptolemaios zurück, die alle slawischen Stämme, welche seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. zwischen den Karpaten und der Ostseeküste auftauchen, als *Venedi* bzw. *Veneti* bezeichneten.⁵ Während die Sorben (Wenden) in der Oberlausitz diesem Begriff heute einen pejorativen Charakter beimessen und ihn deshalb zur Selbstbezeichnung nicht gebrauchen, verwenden die Niedersorben zu ihrer deutschsprachigen Selbstbezeichnung die Begriffe Sorben (Wenden) nebeneinander.

Dabei ist zu betonen, dass in der sorbisch (wendisch) -sprachigen Eigenbezeichnung die Diskussion dieser beiden Begriffe *Sorben* (*Wenden*) keine Rolle spielt, da hier die Bezeichnung in der gesamten Lausitz auf der Basis des Wurzelmorphems {serb} gleichlautend Serb (= Sorbe (Wende)) bzw. Serbowka (= Sorbin (Wendin)) ist. Das gilt auch für die substantivischen pluralen Formen Serby (niedersorbisch) bzw. Serbja (obersorbisch) (= Sorben (Wenden)) sowie die adjektivischen Formen serbski, serbska, serbskej, serbske (= sorbisch (wendisch) mask., fem., dual., pl.).

Um die beiden deutschsprachigen Begriffe rankte sich nach der politischen Wende von 1989 in der Niederlausitz eine nicht zuletzt gegenüber der das sorbische (wendische) Volk repräsentierenden Organisation *Domowina* politisch motivierte Diskussion, die auch bestimmte Asymmetrien zwischen Niedersorben und Obersorben zu überzeichnen und zu politisieren versuchte. In dieser Diskussion wurde das Adjektiv *serbske* in seiner phonetischen Realisierung [serske] mit *Wenden* gleichgesetzt während das Substantiv *Serby* allein der Übersetzung *Sorben* zugeordnet wurde. Die adjektivische Form wird auf Grund der Konsonantenhäufung in Dialekten sowohl der Niederlausitz als auch der Oberlausitz phonetisch ohne die Aussprache des Konsonanten „b“ realisiert. Das ändert jedoch nichts an der morphologischen und lexikalischen Gegebenheit des Wortes: Das Wurzelmorphem {serb} ist bedeutungstragend sowohl für das Substantiv als auch für das Adjektiv. Bedauerlich ist dabei, dass selbst in wissenschaftlichen

nuationibus. In: Monumenta Germaniae historica, scriptores reum Merovingicarum. Bd. II. Hannover 1888. S. 155; Scholze, Dietrich (Hrsg.): Die Sorben in Deutschland. Bautzen 1993. S. 8f.; Stiftung für das sorbische Volk (Hrsg.): Serbja. Die Sorben in Deutschland. Serby. Bautzen 1996. S. 8.

⁵ Buckwar-Raak, Marianne: Wendin? Sorbin? Lusizerin! Auf den Spuren unserer Geschichte. Cottbus 2001. S. 14 ff. Chropovský, Bohuslav: Die Slawen. Prag 1988. S. 18. Šolta, Jan u.a.: Stawizny Serbow. Zwjazk 1. Budyšin 1977. S. 15. Stiftung für das sorbische Volk (Hrsg.): Serbja. Bautzen 1996. S. 8.

Arbeiten⁶ genau diese sprachwissenschaftliche Gegebenheit bei der Begriffserklärung Sorben (Wenden) nicht berücksichtigt und die eher politisch motivierte Auslegung der adjektivischen Form offenbar unreflektiert übernommen wird.

Das Wurzelmorphem {*serb*} ist in lautlicher Abwandlung aus dem Alt-slawischen bekannt. Der Wortstamm **srb* bildet auch die Grundlage zahlreicher slawischer Ortsnamen (vgl.: altsorb.: *Surbici* (961), *Curbici* (1009), jetzt Zörbig, (Kreis Bitterfeld), polab.: *Scerben*, *Cerbske* (Schleswig-Holstein), poln.: *Sarbia* (ehemaliger Landschaftsname an der Oder)). Zugrunde liegt die onomastische Basis: **surbh*, **serbh* –, was soviel wie schlürfen, saugen, fließen bedeutet. (vgl.: niedersorb.: *srěbaś* – schlürfen, saugen, obersorb.: *srěbać* – saugen, schlucken, čech.: *střebati*, slowak.: *srébati*, poln.: *sarbać*, *serbać*, ukrain.: *cep̄amu* – schlürfen, saugen, schlucken.) Das eigentliche Bezeichnungsmotiv steht im Zusammenhang mit dem extralinguistischen Umstand der Milchverwandtschaft, d.h. Angehöriger ein und desselben Stammes zu sein. Insofern bezeichnen Worte mit diesem Wurzelmorphem auch Verwandtschaftsverhältnisse: (vgl.: poln.: *pasierb.*, *pasierbica* – Stiefbruder, Stiefschwester, ukr.: *присербитися*, sich zu jemandem gesellen).⁷

Interessant scheint dabei auch, wie Völker ihre Mythen entwickelt haben. Es sei gestattet, an den Mythos der Gründung Roms zu erinnern, nach dem die beiden Brüder Romulus und Remus die Stadt gegründet haben sollen, die von einer Wölfin großgezogen wurden und beide deren Milch getrunken haben.

Da die sorbische (wendische) Eigenbezeichnung mit dem Wurzelmorphem {*serb*} seine Entsprechung bei den Serben in Südeuropa hat, wurde viel über die Beziehungen zwischen diesen Namensformen gerätselt. Nach der wohl herrschenden Meinung in der wissenschaftlichen Diskussion dürfte es sich durchaus um die Fortsetzung „urslawischen Erbes“ handeln; jedoch könne allein aus dem Vorkommen im West-slawischen und Südslawischen nicht der Schluss gezogen werden, dass zwischen beiden Völkern eine Wanderungsbeziehung bestehe.⁸

⁶ Vgl.: Schurmann, Peter/ Šurman, Pěťš: Zur Geschichte der Sorben (Wenden) in der Niederlausitz. Cottbus 2003. S. 9.

⁷ Herrmann, Joachim: a.a.O. S. 12. Schuster-Šěwc, Heinz: Überlegungen zur Etymologie des südslawischen Völkernamens Hrvat. 1990. In: ders.: Das Sorbische im slawischen Kontext. Bautzen 2000. S. 308.

⁸ Herrmann, Joachim: a.a.O. S. 12.

Allerdings findet sich neben der Eigenbezeichnung slaw.: **Srb* (Serb = Sorbe (Wende)) im Bereich der Elbslawen auch die Bezeichnung **Chrvat*, als Toponym, die sich ebenfalls im südslawischen Bereich (als *Hrvat*, dt.: Kroat) wie auch sonst im westslawischen (tsch. *Charváti*) findet. Diese Bezeichnung ist in den Ortsnamen Korbetha bei Merseburg, und Groß-, bzw. Klein-Korbetha, bei Weißenfels erhalten. Dazu kommt der Bulgaren-Name, der in Pulgar bei Borna (Sachsen) vorliegt und wohl aus südöstlichem Bereich mitgebracht wurde.⁹ Gleichzeitig finden sich für das frühe Mittelalter Hinweise auf so genannte "Weißkroaten" oder "West-Ost-Kroaten" in unmittelbarer Nachbarschaft der Sorben (Wenden) im böhmisch-schlesischen Grenzgebiet.¹⁰ Aus diesen Tatsachen schöpfen Hypothesen einer besonderen Verwandtschaft zwischen Sorben (Wenden) und Serben ihre Grundlage. Die Ergebnisse archelogischer Forschungen scheinen aber eher gegen solche Vermutungen zu sprechen.¹¹

Für die in diesem Beitrag zu behandelnden Fragen nach der sorbischen (wendischen) Identität kann das Ergebnis dieses Meinungsstreites aber dahinstehen: Die heute in der Lausitz lebenden Sorben (Wenden) sehen sich als eigenständiges slawisches Volk. Sie fühlen sich allen anderen slawischen Völkern in gleicher Weise verwandt und verbunden. Da die Sprache der Sorben (Wenden) zu dem Sprachzweig der Westslawen – und nicht der Südslawen – gehört, besteht sprachlich eine besondere Nähe der Sorben (Wenden) zu ihren tschechischen, slowakischen und polnischen Nachbarn.

Zu der derzeitigen Verwendung der Begriffe *Sorben (Wenden)* sei bemerkt, dass in dem Gesetz zur Ausgestaltung der Rechte der Sorben (Wenden) im Land Brandenburg [Sorben (Wenden) – Gesetz] vom 07. Juli 1994 nahezu durchgehend die Schreibweise *Sorben (Wenden)* gebraucht wird, d.h. nach dem Wort *Sorben* steht in Klammer das Wort *Wenden*.¹² Bei Benutzung des Begriffes *niedersorbisch* bleibt dieser in dem oben genannten Gesetz allein stehend. Adäquat dazu wird die Schreibweise z.B. in der

⁹ Ebd.

¹⁰ Herrmann, Joachim: a.a.O. Einbandkarte. Schuster-Šěwc, Heinz: Überlegungen zur Etymologie des südslawischen Völkernamens *Hrvat*. 1990. In: ders.: Das Sorbische. Bautzen 2000. S. 308 ff.

¹¹ Herrmann, Joachim: a.a.O. S. 27.

¹² Domowina – Zwjazk Łužiskich Serbow z.t./Zwězk Łužiskich Serbow z.t. Bund Lausitzer Sorben e.V. (Hrsg.): Rechtsvorschriften. Bautzen 2005. S. 82 ff.

Hauptsatzung der kreisfreien Stadt Cottbus/Chošebuz angewandt.¹³ Damit sind die Voraussetzungen sowohl auf Landesebene als auch auf kommunaler Ebene zum Gebrauch beider Begriffe gegeben.

2.2 Die Sorben (Wenden) eine Minderheit?

Die Sorben (Wenden) allgemein – ohne nähere Differenzierung – nur als Minderheit zu bezeichnen ist falsch. Minderheit sind sie nur im reinen soziologisch oder numerischen Sinne, denn die Sorben (Wenden) sind in Deutschland und mittlerweile auch in der Lausitz – ihrem angestammten Siedlungsgebiet – zahlenmäßig in der Minderheit. Nur in einigen katholisch geprägten Dörfern zwischen Bautzen, Kamenz und Hoyerswerda stellen sie noch die Bevölkerungsmehrheit dar. Völkerrechtlich und ethnologisch sind die Sorben (Wenden) ein – wenn auch kleines – *Volk*. Der Begriff *serbski lud* (sorbisches (wendisches) Volk) wird von den Sorben (Wenden) selbst verwendet und ist daher am besten geeignet, ihr Selbstverständnis auszudrücken. Die Bezeichnung als sorbische (wendische) Minderheit, sorbische (wendische) Volksgruppe, oder sorbische (wendische) Bevölkerung diene, historisch betrachtet, insbesondere, wenn sie im politischen Schrifttum oder in Gesetzen und Rechtsverordnungen gebraucht wurde, oftmals nur dem Zweck, ihnen den völkerrechtlichen Anspruch auf Selbstbestimmung vorzuenthalten.

Die Sorben (Wenden) als nationale Minderheit betrachtet, stellen eine so genannte „alte Minderheit“, bestehend aus autochthoner slawischer Urbevölkerung Ostelbiens dar. Sie sind folglich keine Minderheit von Immigranten oder „Gastarbeitern“ in der Bundesrepublik; vielmehr ist es Deutschland, das aufgrund mittelalterlicher Expansions- und Kolonialisierungsprozesse bei den Sorben (Wenden) „zu Gast“ war bzw. ist.¹⁴ Die Sorben (Wenden) haben ebenso wie die Friesen kein sogenanntes Mutterland. Die Bundesrepublik Deutschland legte sich erstmals auf eine verbindliche Definition für die Staatenpraxis in der Auslegungserklärung zum Rahmenübereinkommen des Europarates zum Schutz nationaler Minderheiten fest. Demnach sind nationale Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland

¹³ Hauptsatzung der kreisfreien Stadt Cottbus/ Chošebuz nach der Neufassung vom 06.10.2004: Amtsblatt für die Stadt Cottbus/Amtske łopjeno za město Chošebuz. 23. Oktober 2004 – Nr. 14. Cottbus 2004. S. 3 ff

¹⁴ Kosel, Heiko: Právní postavení národnostních menšin v Německu. In: Mezinárodní vztahy 4/96. S. 39-47. Praha 1996. S. 39.

Dänen deutscher Staatsangehörigkeit, Sorben (Wenden), Friesen und Sinti und Roma.¹⁵

3. Ein historischer Abriss

Mit einem Blick in die tausendjährige Geschichte der „Sorben (Wenden) in Deutschland“ sollen sowohl die Gründe für den Verlust ethnischer sorbischer (wendischer) Substanz als auch die Ursachen des Erhalts sorbischer (wendischer) Identität kurz skizziert werden. Es soll also gezeigt werden, warum es noch Sorben (Wenden) gibt, aber auch, warum es nur noch so wenige gibt.

3.1 Eroberung, Christianisierung und Kolonialisierung im 10. bis 13. Jahrhundert

Die Stämme der Lusitzer und Milzener – die Vorfahren der heutigen Sorben (Wenden) – wurden gleich den anderen elbslawischen Stämmen in der Zeit vom 10. – 13. Jahrhundert zum Objekt von Eroberung, Christianisierung und Kolonisierung. Bei ihnen führten diese Prozesse jedoch nicht zur Assimilation und zur Aufgabe der slawischen Identität. Als Gründe hierfür lassen sich folgende identitätserhaltende Faktoren benennen: Die Lusitzer und Milzener wohnten in den Lausitzen in geschlossenen Siedlungskammern, die kaum einen Zuzug deutscher Kolonisten ermöglichten, die noch zusätzlich durch die schlechten Bodenbedingungen in der sorbischen (wendischen) Mittel- und Niederlausitz abgeschreckt wurden. Gleichzeitig erwies sich das teilweise nur schwer zugängliche Lausitzer Gefilde (Lausitz = niedersorb.: Łužyca = dt. sumpfiges Land) als Rückzugsräume für slawische Bevölkerung aus von Repressalien stärker betroffenen Gebieten wie dem Elbetal und Hafelgebiet.¹⁶

Hingegen muss nicht betont werden, dass sich die militärische und wirtschaftliche Unterwerfung, ein kriegsbedingter Bevölkerungsverlust, (wenn auch nicht so stark wie in den anderen elb-slawischen Gebieten), die Assimilierung der Adelsschicht und des Priestertums sowie eine rechtliche Diskriminierung der verbleibenden nicht assimilierten Sorben (Wenden), etwa durch Teilverbote der sorbischen (wendischen) Sprache vor Gericht, z.T.

¹⁵ Michalk, Franziska Maria: Die Sorben. München 2002. S. 33.

¹⁶ Šořta, Jan u.a. Stawizny Serbow. Zwjazk 1. Budyšin 1977. S. 106 ff.

unter Androhung der Todesstrafe, und zwar nicht nur in der Lausitz identitätsvernichtend bzw. – bedrohend auswirkte.¹⁷

Dennoch hatten die Lusiter und Milzener in den Lausitzen diese Epoche im Vergleich zu den anderen elb-slawischen Stämmen mit geringeren Bevölkerungsverlusten überstanden und in ihrem Gebiet nur eine geringe Ansiedlung deutscher Kolonisten zu verzeichnen gehabt. Sie lebten in einem geschlossenen sorbischen (wendischen) Siedlungsgebiet, in dem nur die Städte als deutsche Sprachinseln herausragten. Wobei auch von diesen nur Bautzen und Cottbus eine knappe deutsche Bevölkerungsmehrheit aufwiesen.¹⁸

Identitätserhaltend erwies sich auch die Tatsache, dass sich die Sorben (Wenden), insbesondere nach den Erfahrungen des so genannten „Wendenkreuzzuges“ von 1147 gegen die Obodriten, Lutizen und Heveller,¹⁹ pragmatisch und „elastisch“ gegenüber den Christianisierungsbestrebungen verhielten, ohne ihren heidnischen Religionen sofort abzuschwören. Der schrecklichen Alternative der Wendenkreuzzüge „Taufe oder Tod“, wichen die Sorben (Wenden) damit aus. Auch diese Art der Annahme des Christentums als „Überlebensmuster“ oder „Überlebenstrick“²⁰ erwies sich in der Tendenz als identitätserhaltend. Gleichzeitig eröffnete sich den Sorben (Wenden) damit die Möglichkeit, Institutionen der Kirche als identitätserhaltende und -fördernde Räume nutzen zu können.

3.2 Die Sorben (Wenden) im 14. bis 16. Jahrhundert

Im Laufe des 12. bis 14. Jahrhunderts wurden die Lausitzen Nebenländer der böhmischen Krone und blieben es bis 1635.²¹ Die königlich-böhmische Administration erwies sich als ein unparteiischer Schlichter der Streitigkeiten zwischen sorbischer (wendischer) Alt- und deutscher Kolonialbevölkerung. So sicherte z.B. König Jiří von Poděbrad den Sorben (Wenden) in Lübben im Jahre 1463 gleiche Rechte wie den Deutschen zu, und 1547 bestätigte das Prager Hofgericht den Sorben (Wenden) um Luckau

¹⁷ Kunca, Pětš: Přez lětstotki. Budyšin 1979. S. 39 und: Autorenkollektiv: Die Sorben. Bautzen 1979. S. 227 sowie: Scholze, Dietrich (Hrsg.): Die Sorben. Bautzen 1993. S. 10f.

¹⁸ Šořta, Jan u.a. Stawizny Serbow. Zwjazk 1. Budyšin 1977. S. 119 ff.

¹⁹ Hermann, Joachim (Hrsg.): a.a.O. S. 388 ff.

²⁰ Vgl. zur Loyalität als „sorbische Überlebenslist“: Walde, Martin: Gestaltung sorbischer katholischer Lebenswelt. Bautzen 2000. S. 51-55.

²¹ Autorenkollektiv: a.a.O. S. 228 sowie Šořta, Jan u.a.: Stawizny Serbow. Zwjazk 1. Budyšin 1977. S. 114.

die vorher erkämpften Bürgerrechte.²² Hier liegen die Anfänge eines sorbischen (wendischen) Geschichtsbewusstseins, die Sorben (Wenden) wussten um ihre älteren Traditionen in der Lausitz. Dieses Geschichtsbewusstsein war eine entscheidende Säule des Identitätsbewusstseins.

Mit den so genannten „Wendenparagrafen in den Zunftordnungen“, die den Sorben (Wenden) den Zugang in die Zünfte verwehrten,²³ wurden diese Anfänge eines sorbischen (wendischen) Geschichts- und Identitätsbewusstseins allerdings gedämmt, denn ein Aufstieg in die Schicht der Handwerker war somit der sorbischen (wendischen) bäuerlichen Schicht zumeist versagt geblieben bzw. erschwert worden. Gelang der soziale Aufstieg einzelnen Sorben (Wenden) dennoch, so war dieser fast ausschließlich spätestens ein, zwei Generationen später mit der Aufgabe der sorbischen (wendischen) Identität bei dessen Nachkommen verbunden.

3.3 Von der Reformation bis zur Reichsgründung

Günstig für den Erhalt des Sorbischen (Wendischen) erweisen sich die Folgen der Reformation. Es ergibt sich eine Konkurrenz der Konfessionen um die sorbischen (wendischen) Gläubigen. Deshalb wurde Sorbisch (Wendisch) zur Gottesdienstsprache. Durch Bibelübersetzungen (z.B. Mikławš Jakubica) entstehen die ober- und niedersorbische Schriftsprache.²⁴ Eine, wenn auch verhältnismäßig schmale und einseitig ausgerichtete Schicht sorbischer (wendischer) Intelligenz entwickelt sich, indem Sorben (Wenden) die Möglichkeit eingerichtet wird, evangelischer oder katholischer Geistlicher zu werden. So entstanden der „Wendische Leipziger Predigerverein“ sowie das „Wendische Seminar“ in Prag.²⁵

Die Bauernbefreiung ermöglichte die Entwicklung auch einer selbstbewussten sorbischen (wendischen) Bauernschaft. Allein, die Kehrseite der Bauernbefreiung, bezogen auf die Identität des sorbischen (wendischen) Volkes, liegt in der nun gegebenen Mobilität, wodurch es zu einem umfangreichen Bevölkerungsaustausch kommt. Und dies, nachdem es bereits infolge des 30-jährigen Krieges und der Pestepidemien nicht nur zu enormen sorbischen (wendischen) Bevölkerungsverlusten gekommen war, son-

²² Kunze, Peter: a.a.O. S. 22.

²³ Ebd. S. 21.

²⁴ Mětšk, Frido: Chrestomatija dolnoserbskego pismowstwa. Bautzen 1982. S. 20-22 und Teichmann, Doris: Studien zur Geschichte und Kultur der Niederlausitz im 16. und 17. Jahrhundert. Bautzen 1998. S. 12, 19 ff.

²⁵ Kunze, Peter: a.a.O. S. 35.

dern durch den Zuzug deutscher Bevölkerung zu immer weiterem Sprachverlust und zu einer Verkleinerung des angestammten sorbischen (wendischen) Siedlungsgebietes.²⁶

Nach der Aufteilung der Lausitzen auf Sachsen und Preußen, laut Beschluss des Wiener Kongresses von 1815, bildeten die Sorben (Wenden) jeweils in beiden Königreichen nur noch eine kleine Minderheit. Dies bedeutete eine zusätzliche Marginalisierung innerhalb der staatsrechtlichen Strukturen, denen die Sorben (Wenden) zu jener Zeit unterworfen waren. In Sachsen wurde 1835 ein Volksschulgesetz erlassen, welches „wendischen Lese- und Religionsunterricht“ gestattete.²⁷ Zugleich gab es aber ständige Versuche der Einengung des sorbischen (wendischen) Religions- und Volksschulunterrichts sowie des sorbischen (wendischen) Gottesdienstes.²⁸ In Preußen wurden solche Vergünstigungen im Schulgesetz erst gar nicht verankert.²⁹

Mit der nationalen Wiedergeburt, dem Völkerfrühling und in Folge der Revolution von 1848 entfaltete sich dank des verstärkten politischen Agierens der Sorben (Wenden) eine sorbische (wendische) Presse³⁰, wurden sorbische (wendische) Vereine in den Dörfern und Städten der Lausitz gegründet³¹, wobei die „Mašica Serbska“ als wissenschaftliche sorbische (wendische) Vereinigung hervorzuheben ist.³²

3.4 Deutsches Kaiserreich

Hatte schon mit dem Aufkommen des Absolutismus die Tendenz, Kirche und Schule auch zur Germanisierung zu nutzen, begonnen, so verstärken sich mit der Gründung des deutschen Nationalstaates 1871 die Germanisierungsbestrebungen. Sorbische (wendische) Lehrer und Geistliche werden zum Teil außerhalb der Lausitz in deutschem Sprachgebiet eingesetzt, während an deren Stelle im sorbischen (wendischen) Siedlungsgebiet deut-

²⁶ Ebd. S. 29.

²⁷ Ebd. S. 43.

²⁸ Ebd. S. 43.

²⁹ Kunze, Peter: Die preußische Sorbenpolitik 1815-1847. Bautzen 1978. S. 86f. und Mašica Serbska (Hrsg.): Die Sorben. Bautzen 1991. S. 60.

³⁰ Ebd. S.11 und Rauch, Walter J.: Presse und Volkstum der Lausitzer Sorben. Würzburg 1959. S. 48 ff.

³¹ Vgl. die Monographie: Musiat, Siegmund: Sorbische/Wendische Vereine. Bautzen 2001.

³² Ebd. S. 12 ff.

sche eingesetzt werden, die besondere Germanisierungsprämien erhalten.³³ Gezielt werden jetzt Deutschtums- und Militärvereine in der Lausitz gegründet und in ihrer Tätigkeit durch kaiserliche Behörden unterstützt.³⁴ Das Gerichtsverfassungsgesetz des Deutschen Reiches von 1877 nimmt den Sorben (Wenden) die letzte Möglichkeit vor Gericht mit einen deutsch-sorbischen (wendischen) Dolmetscher zu erscheinen. Sorben (Wenden) müssen von nun an in deutscher Sprache verhandeln.³⁵ Auch im Geschäfts- und Vereinsleben, in Behörden usw. wird nunmehr verstärkt Degradierung der sorbischen (wendischen) Sprache versucht.³⁶

Darauf reagierten die Sorben (Wenden) 1912 mit der Gründung der Domowina als erste gesamtsorbische (wendische) Organisation.³⁷ Sie ist den Sorben (Wenden) Ersatz für ein fehlendes eigenes Parlament, fehlende Regierung und fehlende eigene Kulturbehörde. Sie versucht alle Belange der sorbischen (wendischen) Bevölkerung zu fördern. Gegenüber dem deutschen Nationalstaat mit seinen Beamten, Soldaten und Richtern steht lediglich ein nach dem BGB ordnungsgemäß eingetragener Verein mit ehrenamtlich tätigen Mitarbeitern. Doch selbst unter diesen schwierigen Bedingungen, stellt die Schaffung einer eigenen Organisation zur Formulierung und Durchsetzung der politischen und kulturellen Interessen ein beachtliches identitätserhaltendes und -förderndes Potential dar.

3.5 Weimarer Republik

Als das Deutsche Kaiserreich untergeht, reklamieren auch die Sorben (Wenden) für sich das Recht auf Selbstbestimmung, wie es in den Friedensbestimmungen des US-Präsidenten Woodrow Wilson enthalten ist. Mit der Verhaftung führender Sorben (Wenden), der verstärkten militärischen Präsenz in der Lausitz und der außenpolitischen Drohung, die Sorben (Wenden) würden die Lausitz bolschewisieren, wird der Schlag gegen die sorbische (wendische) Autonomiebewegung erfolgreich geführt.³⁸ Dennoch ist auf deutscher Seite die Furcht 1919 noch so groß, dass den Sorben (Wenden) in einem Übergangsschulgesetz – wenn auch wieder nur in

³³ Kunze, Peter: a.a.O. S. 52 ff.

³⁴ Kunca, Pětr: Přez lětstotki. Budyšin 1979. S.131.

³⁵ Pastor, Thomas: Die rechtliche Stellung der Sorben in Deutschland. Bautzen 1997. S. 24.

³⁶ A.a.O.

³⁷ Grós, Jurij a dr. (wudawaćelski kolektiw): Stawizny Domowiny w słowje a wobrazu. Budyšin 1987. S. 26.

³⁸ Remes, Friedrich W.: Die Sorbenfrage 1918/1919. Bautzen 1993. S. 81 ff.

Sachsen – einige Rechte im Hinblick auf die Anwendung ihrer Muttersprache eingeräumt wurden.³⁹ Die Sorben (Wenden) nutzten die demokratischen Grundrechte der Weimarer Reichsverfassung zum Erstarren des kulturellen Lebens sowie ihres Presse- und Vereinswesens.

Der staatliche Druck auf die Sorben (Wenden) wird aber keineswegs schwächer: 1920 wird die „Wendenabteilung“ – eine geheime Sonderbehörde zur Überwachung und forcierten Germanisierung der Sorben (Wenden) gegründet.⁴⁰ Deutsche Siedlung in der Lausitz wird mit gezielten Siedlungsprogrammen gefördert. Der Minderheitenschutzartikel 113 der Weimarer Reichsverfassung, wird „für auf Sorben (Wenden) nicht anwendbar“⁴¹ erklärt.

Das Wendische Seminar in Prag wird aufgelöst und die Geistlichen, die in der katholischen Lausitz nunmehr tätig sind, unterstehen dem Bistum Meißen.⁴² Von dem ersten Bischof ist die Aussage „Ich bin ein katholischer Bischof und deutscher Mann“⁴³ überliefert.

Ohnehin sind die Sorben (Wenden) angesichts der zunehmenden Industrialisierung einem erheblichen Assimilierungsprozess ausgesetzt. Darüber hinaus werden bescheidene sorbische (wendische) Wirtschaftsinstitute, wie etwa die Wendische Volksbank/Serbska ludowa banka oder die Sorbische (wendische) Verbraucher- und Einkaufsgenossenschaft gezielt benachteiligt und in den Ruin getrieben.⁴⁴

3.6 Nationalsozialismus

Die Nationalsozialisten forcierten die Germanisierung der Sorben (Wenden) in einem bisher nicht gekannten Maße. Hierzu wäre eine eigene Abhandlung nötig. Genannt seien dennoch der Versuch, die Domowina als Verein „wendisch sprechender Deutscher“ gleichzuschalten sowie die Verbote sorbischer (wendischer) Vereine. So wurde die Domowina 1937 als Verein verboten,⁴⁵ und die sorbische (wendische) Sportvereinigung „So-

³⁹ Maćica Serbska (Hrsg.): a.a.O. S. 60.

⁴⁰ Kunze, Peter: a.a.O. S. 57.

⁴¹ Kosel, Heiko: Právní postavení národnostních menšin v Německu. In: Mezinárodní vztahy 4/96. S. 39-47. Praha 1996. S. 39 ff. und Kasper, Martin: Zeitzeichen 1918-1933. Bautzen 1995. S. 23, 63 und 65.

⁴² Autorenkollektiv: Die Sorben. Bautzen 1979. S. 50; Walde, Martin: Gestaltung sorbischer katholischer Lebenswelt. Bautzen 2000. S. 193 ff.

⁴³ Autorenkollektiv: a.a.O. S. 50; Walde, Martin: a.a.O. S. 192.

⁴⁴ Autorenkollektiv: a.a.O. S.55.

⁴⁵ Kunze, Peter: a.a.O. S. 62.

kol“ (dt.: Falke) bereits 1933 in die Selbstaflösung getrieben.⁴⁶ Die wissenschaftliche Vereinigung „Mašica Serbska“ „durfte“ zunächst noch unter Polizeiaufsicht tagen und wurde schließlich ebenfalls verboten.⁴⁷ Die sorbischen (wendischen) Geistlichen und Lehrer wurden aus der Lausitz ausgewiesen, der sorbische (wendische) Volksschulunterricht und die sorbischen (wendischen) Gottesdienste abgeschafft.⁴⁸ Das Sorbische (Wendische) als Umgangssprache, sowohl in der Öffentlichkeit als auch im privaten Bereich, wurde durch Verfügungen verboten.⁴⁹

Als diese forcierte Germanisierung sich als „nicht effektiv genug“ erwies, schritten die Nationalsozialisten zur Planung und Vorbereitung der physischen Vernichtung der Sorben (Wenden) durch Arbeit. (Vgl. hierzu Himmlers Denkschrift zur Behandlung der Fremdvölkischen im Osten im Mai 1940).⁵⁰

3.7 Nachkriegszeit und DDR

Nach 1945 forderten die Sorben (Wenden) erneut Autonomie. Die Sowjetunion verbot dies den Sorben (Wenden), befahl aber den Deutschen in ihrer Besatzungszone für die Gleichberechtigung der Sorben (Wenden) zu sorgen.⁵¹ Dies erfüllte die DDR als erster deutscher Staat, seit die Sorben (Wenden) unter deutscher Oberhoheit leben, wenn auch mit einigen Defiziten.

1945 ist die Domowina die erste zugelassene Organisation in der SBZ. Bereits zwei Tage nach dem offiziellen Sieg über den Faschismus wurde die Domowina wieder gegründet und „am 17. Mai erhielt die Domowina von der sowjetischen Kommandantur in Bautzen die Erlaubnis, wieder in der Öffentlichkeit zu arbeiten und Ortsgruppen zu bilden.“⁵² Sorbische (wendische) Kriegsgefangene in slawischen Ländern werden vorzeitig rückgeführt.⁵³

⁴⁶ Ebd. S. 61.

⁴⁷ Musiat, Siegmund: Sorbische/Wendische Vereine. Bautzen 2001. S.67.

⁴⁸ Pastor, Thomas: Die rechtliche Stellung der Sorben in Deutschland. Bautzen 1997. S. 30.

⁴⁹ Kunca, Pětr: Přez lětstotki. Budyšin 1979. S. 173.

⁵⁰ Kunze, Peter: a.a.O. S. 63.

⁵¹ Oschlies, Wolf: Die Sorben. Bonn-Bad Godesberg. 1991. S. 31 ff.

⁵² Kosel, Heiko; Kosel Sieghard: Domowina. In: Stephan, Gerd-Rüdiger u.a.: Die Parteien und Organisationen der DDR: Ein Handbuch. Berlin 2002. S. 764.

⁵³ Vgl. hierzu u.a. die Feldforschung in der Mittellausitz von Neumann, Ines: „Man konnte sich ja nicht mal in die Stadt trauen.“ Deutungen und Wertungen des Sorbi-

Das Sächsische Sorbengesetz 1948, die Brandenburgische Regierungsverordnung von 1950 und die DDR-Verfassung 1949 Art. 11; 1968 u. 1974 Art.40; – in dem es hieß: „Bürger der Deutschen Demokratischen Republik sorbischer Nationalität haben das Recht zur Pflege ihrer Muttersprache und Kultur. Die Ausübung dieses Rechts wird vom Staat gefördert.“⁵⁴, – sichern den Sorben (Wenden) Rechte als nationale Minderheit zu: Nieder- und Obersorbisch gilt jetzt als Unterrichtssprache bis zum Abitur. Sorbistik wird als Universitätsstudium eingerichtet.⁵⁵ In der Lausitz gilt Sorbisch (Wendisch) als zweite Amtssprache und als zweite Gerichtssprache.⁵⁶ Das eingerichtete Sorbische Kultur- und Volksbildungsamt, später die sorbischen Abteilungen bzw. die Sektoren im Innen-, Volksbildungs- und Kulturministerium der DDR werden durch Sorben (Wenden) besetzt und dienen den sorbischen (wendischen) Interessen, der Schulbildung und der Erarbeitung kultureller Strategien. Theater, Verlag, wissenschaftliches Institut, Lehrerbildungsinstitut, Sorbischer Rundfunk werden institutionell gefördert.⁵⁷ Die Sorben (Wenden) haben verfassungsrechtlichen Anspruch auf staatlichen Schutz und staatliche Förderung.⁵⁸ Die Schaffung dieser Strukturen und Institutionen führt zur Bildung eines identitätsfördernden Klimas, das bisher in dieser Art nicht vorhanden war und auch weit über das Ende der DDR nachwirkt.

Dennoch sind bestimmte Defizite nicht übersehbar: Erneut erfolgte ein starker Zuzug deutscher Bevölkerung durch Ansiedlung deutscher Umsiedler in den 40er Jahren⁵⁹ und in Folge der Industrialisierung in den 50er und

schen. In: Kaschuba, Wolfgang u.a.: *alltag & kultur*. Band 3. *Skizzen aus der Lausitz. Region und Lebenswelt im Umbruch*. Köln, Weimar, Wien 1997. S. 220.

⁵⁴ Fischer, Erich, Künzel, Werner (Hrsg.): *Verfassungen deutscher Länder und Staaten*. Berlin 1989. S. 477.

⁵⁵ Scholze, Dietrich (Hrsg.): *Die Sorben in Deutschland*. Bautzen 1993. S. 50 ff.

⁵⁶ Pastor, Thomas: *Die rechtliche Stellung der Sorben*. Bautzen 1997. S. 33.

⁵⁷ Kunze, Peter: *Kurze Geschichte der Sorben*. Bautzen 2001. S. 67-70.

⁵⁸ Fischer, Erich, Künzel, Werner (Hrsg.): *Verfassungen deutscher Länder und Staaten*. Berlin 1989. S. 422f und Hahn, Michael J.: *Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Deutschland*. In: Frohwein, Jochen Abr., Hoffmann, Rainer, Oeter Stefan (Hrsg.): *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten*. Teil 1. Heidelberg 1993. S. 69.

⁵⁹ Keller, Ines: *Sorbische und deutsch-sorbische Familien. Drei Generationen im Vergleich*. Bautzen 2000. S.87 ff. sowie: Kunze, Peter: *Die Sorben/Wenden in der Niederlausitz*. Bautzen 1996. S. 64f.

60er Jahren, was sich auf das Sorbische (Wendische) aus soziolinguistischer Sicht durchaus auch nachteilig auswirkte.⁶⁰

Bei der Verwaltungsreform wurden sorbische (wendische) Belange nicht berücksichtigt, so dass kein „Bezirk Lausitz“ geschaffen wurde, das ohnehin schon zahlenmäßig geschwächte Volk also erneut in zwei unterschiedliche administrative Gebiete, in die Bezirke Cottbus und Dresden, geteilt war.⁶¹ Die sorbischen (wendischen) Belange fanden auch keine Berücksichtigung bei dem Braunkohleabbau, wodurch mehr als 73 sorbische (wendische) Dörfer in Gänze und weitere zum Teil vernichtet wurden.⁶²

Sorbisch (Wendisch) als Unterrichtssprache wurde nicht konsequent in der gesamten Lausitz durchgesetzt, auch als Sprachunterricht fand es besonders in der Niederlausitz erst allmählich seinen Platz.⁶³ Die durchaus großzügige finanzielle Förderung konnte nicht autonom verwendet werden.

Während in der Oberlausitz evangelischer wie katholischer Gottesdienst bereits nach dem Ende des zweiten Weltkrieges wieder sonntäglich in sorbischer (wendischer) Sprache erfolgte, kam es in der Niederlausitz erst gegen Ende der 1980er Jahre zur Wiedereinführung des sorbischen (wendischen) Gottesdienstes etwa 6 – 8 Mal im Jahr, und das auch nur auf Eigeninitiative einzelner sorbischer (wendischer) Kirchenmitglieder.⁶⁴ Von Seiten der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg waren solche Bemühungen kaum zu erkennen, obwohl Einzelne, insbesondere Generalsuperintendent Reinhardt Richter diese Initiative unterstützten. Aus dieser Konstellation ergaben sich widersprüchliche Wirkungen auf die sorbische (wendische) Identität. Einerseits wirkte die Tatsache, die sorbischen (wendischen) Gottesdienste in der Niederlausitz aus eigener Kraft eingeführt zu haben, auf die daran Beteiligten sorbischen (wendischen) Gemeindeglieder identitätsfördernd. Andererseits hat die fehlende Bitte der Kircheleitung um Vergebung wegen der 1943 endgültig ausgesproche-

⁶⁰ Pech, Edmund, Scholze, Dietrich (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Bautzen 2003. S. 121.

⁶¹ Oschlies, Wolf: Die Sorben. Bonn-Bad Godesberg. 1991. S. 69.

⁶² Vgl.: Förster, Frank: Verschwundene Dörfer. Bautzen 1995. ders.: Bergbau-Umsiedler. Bautzen 1998.

⁶³ Kunze, Peter: Die Sorben/Wenden in der Niederlausitz. Bautzen 1996. S. 67f. und ders. Kurze Geschichte der Sorben. Bautzen 2001. S. 71. Vgl. auch: Stadtarchiv Cottbus. CBA 8976 o.Bl.

⁶⁴ Janaš, Pěťš: Wóšce naš! Bože słowo 1. Hudane za serbksu hucbu pši gozbye 50. serbskeje namše noweg casa. Cottbus 1995. S. 32f.

nen Verbote sorbischer (wendischer) Gottesdienste auf sorbische (wendische) Christen in der Niederlausitz identitätshemmend gewirkt.

3.8 Sorben (Wenden) im vereinten Deutschland

Nach der Wende von 1989 hat sich die politische Lage der Sorben (Wenden) so gestaltet, dass beim Landtag Brandenburg 1992 der Rat für sorbische (wendische) Angelegenheiten, beim Landtag des Freistaates Sachsen erst 1999 ein Sorbenrat gegründet wurde. Als mediale Neuerung ergab sich seit 1992 die Ausstrahlung einer halbstündigen Fernsehsendung „Lužica“ des RBB (ehedem ORB) in niedersorbischer Sprache, in Sachsen kennt der MDR sein obersorbischsprachiges Pendant „Wuhladko“ erst seit 2001.⁶⁵

Minderheitenrechte sind bezogen auf das sorbische (wendische) Siedlungsgebiet in den Landesverfassungen bzw. in Landesgesetzen des Landes Brandenburg und des Freistaates Sachsen geregelt.⁶⁶ Im Grundgesetz ist jedoch bisher kein gesonderter Artikel für Minderheiten verankert; das Grundgesetz spricht „den Schutz nationaler Minderheiten, ja ihr Vorhandensein, nicht an.“⁶⁷ Dies ist deswegen „überraschend“, weil bereits die Frankfurter Reichsverfassung vom 28. März 1849 und daran anknüpfend die Weimarer Reichsverfassung in Artikel 113 entsprechende Regelungen „für die nicht Deutsch redenden Volksstämme Deutschlands“ bzw. die „fremdsprachigen Volksteile des Reichs“ enthielten.⁶⁸ Obwohl nun das Bonner Grundgesetz den Minderheiten als Gruppen keinerlei Aufmerksamkeit widmet, wird ihnen über den extensiven Grundrechtsschutz des einzelnen Gruppenmitglieds mittelbarer Schutz gewährt. Hierzu zählt insbesondere das Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, die allgemeine Handlungsfreiheit, Religions- und Meinungsfreiheit sowie Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit. Seit der politischen Wende von 1989 wird nunmehr diskutiert, ob nicht über den bisherigen mittelbaren Schutz der Minderheiten hinaus ein spezieller Minderheitenschutzartikel in das Grundgesetz aufgenommen werden sollte. Ausgangspunkt der Diskus-

⁶⁵ Kunze, Peter: a.a.O. S. 76.

⁶⁶ Domowina (Hrsg.): Rechtsvorschriften. Bautzen 2005. S. 32 ff. und 82 ff.

⁶⁷ Hahn, Michael J.: Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Deutschland. In: Frohwein, Jochen Abr., Hoffmann, Rainer, Oeter Stefan (Hrsg.): Das Minderheitenrecht europäischer Staaten. Teil 1. Heidelberg 1993. S. 66. Pech, Edmund, Scholze, Dietrich (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Bautzen 2003. S. 142f.

⁶⁸ Hahn, Michael J.: a.a.O. S. 67.

sion ist der besondere Status, den die Verfassung der DDR der nationalen Minderheit der Sorben (Wenden) einräumte.⁶⁹

Mit dem Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten und der Europäischen Charta der Regional- oder Minderheitensprachen, die beide 1998 in Kraft traten, wurden auf europäischer Ebene rechtliche Bestimmungen⁷⁰ erlassen, die identitätsfördernd wirken.

Die Gründung der Stiftung für das Sorbische Volk im Jahr 1991, die gemeinsam von dem Bund und den Ländern Sachsen und Brandenburg finanziert wird, soll ein Ansatz einer sorbischen (wendischen) Finanzautonomie darstellen, die bisher aber so nicht zum Tragen gekommen ist. Zudem ist die Stiftung auf Grund von durch den Bund und das Land Brandenburg in jüngster Zeit vorgenommenen Haushaltssperren und Kürzungen einer ständigen Diskussion ausgesetzt, so dass sogar über die Schließungen sorbischer (wendischer) Einrichtungen nachgedacht werden musste und Projekte nicht mehr im bisherigen Umfang gefördert werden können.⁷¹

Die Braunkohleförderung wird weiter ohne Berücksichtigung sorbischer (wendischer) Belange durchgeführt, wie die Diskussion über die Abbaggerung des sorbischen (wendischen) Dorfes Horno⁷² gezeigt hat.

Als problematisch stellt sich auch die seit 1989 währende Abwanderung vieler, insbesondere junger sorbischer (wendischer) Menschen aus der Lausitz, die zumeist auf Grund der Arbeitssituation dazu gezwungen sind, in die alten Bundesländer oder ins Ausland zu ziehen, dar.

Auf kirchlicher Ebene bewirkte das fortwirkende basisdemokratische Engagement der sorbischen (wendischen) Gemeindemitglieder eine Stabilisierung des etwa sechs bis acht Mal im Jahr zelebrierten sorbischen (wendischen) evangelischen Gottesdienstes in der Niederlausitz. Als bisheriger

⁶⁹ ebd. S. 69.

⁷⁰ Der Wortlaut des Vertrages o.g. Rahmübereinkommens, aufgelegt zur Unterzeichnung durch die Mitgliedstaaten des Europarats am 1. Februar 1995 in Straßburg, in Kraft getreten am 1. Februar 1998 ist unter <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=157&CM=8&DF=07/11/2005&CL=GER>

zu finden und der Wortlaut des Vertrages o.g. Charta, aufgelegt zur Unterzeichnung durch die Mitgliedstaaten des Europarats am 5. November 1992 in Straßburg, in Kraft getreten am 1. März 1998 unter:

<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=148&CM=8&DF=07/11/2005&CL=GER>

⁷¹ Vgl. Stiftung für das sorbische Volk (Hrsg.): Jahresbericht 2001 2002 2003. Bautzen/Budyšin 2004.

⁷² Vgl. Gromm, Michael: Horno, ein Dorf in der Lausitz will leben. Berlin 1995.

abschließender Höhepunkt dieser Bewegung ist die Bitte um Vergebung von Generalsuperintendent Rolf Wischnath für die Last und den Schatten der Verfehlung und der Schuld kirchlichen Handelns an ihren sorbischen (wendischen) Gemeindemitgliedern während des Nationalsozialismus anzusehen.⁷³ Nach der Wende erlassene evangelische Kirchengesetze waren in der Ober- und Mittellausitz Ausdruck von Stagnation und Rückschritt bei der kirchenrechtlichen Umsetzung von Minderheitenschutz. In der Niederlausitz konnte 2005 erstmals, wenn auch auf relativ niedrigem Niveau, identitätsstützende Rechtssicherheit für die Sorben (Wenden) im kirchlichen Bereich erzielt werden. Die Einstellung eines Pfarrers zur Betreuung der sorbischen (wendischen) Gemeindemitglieder im Jahre 2002 erfolgte leider nur zu 25 % und vermag daher den realen seelsorgerlichen Bedürfnissen in der Niederlausitz nicht genügend Rechnung zu tragen. Damit bleibt insbesondere die evangelische Kirche weit hinter ihren identitätssichernden und -fördernden Möglichkeiten für die Sorben (Wenden) zurück, sie könnte ihr diesbezügliches Potenzial noch besser ausschöpfen. Die katholische Kirche stellt im Vergleich dazu – trotz in jüngster Zeit auftretender Schwierigkeiten wie z.B. fehlender sorbischer (wendischer) Priesternachwuchs in der Lausitz – nach wie vor im kirchlichen Bereich ein positives Beispiel dar.

4. Einige Elemente sorbischer (wendischer) kultureller Identität

Sorbische (wendische) Identität ist heute vor allem das Bewusstsein des Andersseins im Vergleich zur deutschen Mehrheitsbevölkerung. Befragt nach ihrer kulturellen oder ethnischen Identität wird die Antwort der Sor-

⁷³ In dem Grußwort für die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg von Generalsuperintendent Dr. Rolf Wischnath beim 50. Gottesdienst in wendischer Sprache in Dissen am 25. Februar 1996 hieß es: „... es ist meine Aufgabe als Mitglied der Kirchenleitung heute einmal mehr die Gelegenheit zu nutzen, um zum Ausdruck zu bringen, dass das Schweigen der Kirche zum Verbot des wendischen, nationalen Wirkens im Jahr 1937 und das spätere Verbot des Gebrauchs der wendischen Sprache im Gottesdienst eine Last und ein Schatten der Verfehlung und der Schuld kirchlichen Handelns war. Um der Liebe Gottes willen bitte ich Sie, dieses Schattens gewärtig zu sein und die Wahrheit der Vergebung gegen ihn geltend zu machen. Wir brauchen Vergebung und Wiedergutmachung um der Liebe Gottes willen.“ Nowy Casnik. Tyżenik za serbski lud. 10/Lětnik. 9. měrc/nalětnik 1996. Cottbus 1996. S. 3.

ben (Wenden) immer zunächst *Serb, Serbowka, serbski, -a, -ej oder -e* lauten.

Sorbische (wendische) Identität ist eine Volksidentität – und nicht eine landsmannschaftliche oder regionale Identität. Der Sorbe (Wende) fühlt sich als Sorbe (Wende) so wie der Franzose als Franzose oder der Pole als Pole. Das bedeutet allerdings nicht, dass es nur *eine* sorbische (wendische) Identität gibt. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Existenz zweier sorbischer (wendischer) Schriftsprachen, der niedersorbischen in der Niederlausitz und der obersorbischen in der Oberlausitz. Wenn es darum geht, diesen Unterschied zu verdeutlichen, bezeichnet sich der Sorbe (Wende) aus der Oberlausitz selbst als *Hornjoserb (Obersorbe)* und der Sorbe (Wende) in der Niederlausitz als *Dolnoserb (Niedersorbe)*.

Bei Überlegungen zur sorbischen (wendischen) Identität ist allerdings stets zu berücksichtigen, dass das sorbische (wendische) Volk etwa eineinhalb Jahrtausende immer wieder auch einem Assimilierungs- bzw. Germanisierungsdruck ausgesetzt bzw. Assimilierungsprozessen unterlegen war, und somit „am Rande des sorbischen (wendischen) Ethnikums“ auch Misch- und Übergangsidentitäten vorkommen.

4.1 Sorbische (wendische) Sprache

Die Identität speist sich vor allem aus der sorbischen (wendischen) Sprache. Bei Verlust der sorbischen (wendischen) Sprachkenntnisse in einer Familie endet zumeist mindestens zwei Generationen später die sorbische (wendische) Selbstidentifikation. Weitere Gesichtspunkte wie etwa Herkunft, religiöses Bekenntnis, Kenntnisse der sorbischen (wendischen) Geschichte und sorbisches Geschichtsbewusstsein, Brauchtumpflege, Nationalhymne, Fahne, Kunst und Literatur, Mythen und Märchen können zwar die Identifikation verstärken, spielen aber im Vergleich zur Sprache eine untergeordnete Rolle. Sie allein haben bisher sorbische (wendische) Identifikation nicht über einen längeren Zeitraum hinaus bewirken können.

Zu der Frage, inwieweit die sorbische (wendische) Sprache das (wichtigste) ethnodifferenzierende Zeichen darstellt, das die Sorben (Wenden) von den Deutschen (bzw. vom „Rest der Welt“) unterscheidet, trifft man vor allem unter den jungen Leuten auf eine Reihe breit gefächerter Ansichten. „Neben der fast unkritischen Hervorhebung und Vergötterung der sorbischen Sprache als ‚conditio sine qua non‘ der sorbischen Ethnizität wird man auch mit der Behauptung konfrontiert, ein ‚vollwertiger‘ Sorbe könne man durchaus ohne Kenntnis des Sorbischen sein. Da neben der Sprache ...

in der Praxis nur wenige andere Zeichen existieren, die die Sorben als eigenständiges Ethnikum definieren, gibt die Realität wohl eher den Vertretern ersteren Standpunkts Recht.⁷⁴

Da letztlich die sorbische (wendische) Sprache also Kernstück der Identität ist, sollte sie auch uneingeschränkte Priorität jeglicher Förderung besitzen. Mit der Gründung des sogenannten *Witaj-Projekts* (dt.: *Willkommen*) wird die Sprache besonders gefördert. Hier werden Kinder in Kindergärten nach der Immersionsmethode sorbischsprachig erzogen. Die erste *Witaj-Gruppe* wurde 1998 in der Kindertagesstätte *Mato Rizo* im Cottbuser Stadtteil Sielow/Žylow gegründet. Diese Lehrmethode wurde notwendig, da die Eltern leider oftmals nicht mehr dazu in der Lage sind, da sie nur noch über einen passiven Wortschatz verfügen. Das „*Witaj-Projekt*“ soll die Kluft einer Generation zu den Großeltern überwinden. Von dieser Immersionsmethode erhofft man sich besonders für die stark bedrohte niedersorbische Sprache einen Aufschwung, eine Revitalisierung.⁷⁵

Förderlich auf das Image der sorbischen (wendischen) Sprache in der Öffentlichkeit und zu offiziellen Anlässen wirkt die zweisprachige Gestaltung von Gemeindefamen, von Orts- und Straßenschildern, die zweisprachige Beschriftung von Verwaltungsgebäuden und anderen öffentlichen Gebäuden, von Amtsstuben, Internetseiten und Briefbögen der Kommunalverwaltungen sowie die Anwendung der niedersorbischen oder obersorbischen Sprache etwa in Grußworten und Vorträgen. Damit bringt sich auch eine größere Anzahl von Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung (Landes- und Kommunalpolitiker, Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes, Mitarbeiter der Gerichte usw. aber auch private Unternehmen oder Personen) in die Stärkung des Prestiges der sorbischen (wendischen) Sprache ein. Dieser Trend begann Ende der 1940er, Anfang der 1950er Jahre.

4.2 Religiosität, Regionalität und ethnische Herkunft

Es gibt Sorben (Wenden), für die ihre nationale Identität eng verbunden ist mit ihrem religiösen Bekenntnis. Besonders tritt das bei den Sorben (Wenden) katholischer Konfession zu Tage, die innerhalb der mehrheitlich evangelischen bzw. nicht-katholischen sorbischen (wendischen) Minderheitsbevölkerung wiederum eine Minderheit darstellen, was bei ihnen zu

⁷⁴ Šatava, Leoš: Sprachverhalten und ethnische Identität. Bautzen 2005. S. 19.

⁷⁵ Vgl.: Witaj-Sprachzentrum (Hrsg.): Ein Geschenk für Ihr Kind. Witaj. Bautzen 2002.

einer doppelten „Abschottung“ gegen äußere Einflüsse geführt hat. Für viele von ihnen ist „sorbisch-sein“ gleichbedeutend mit „katholisch sein“ und das Eine ohne das andere nicht vorstellbar.⁷⁶ Eine Verquickung zwischen Ethnizität und Religiosität besteht natürlich – wenn auch weniger augenfällig – in ebenso evangelisch geprägten Gebieten.

Des Weiteren ist sorbische (wendische) Identität nicht nur an den dörflichen Raum gebunden, sondern es gibt auch eine urbane sorbische (wendische) Identität. Schließlich ist sorbische (wendische) Identität heute immer noch auch regional geprägt, was sich insbesondere an den noch bestehenden oder ehemaligen Trachtenregionen⁷⁷ festmacht: So gibt es z.B. Sorben (Wenden) aus der Schleifeer, Hoyerswerdaer, Cottbuser, Kamener und Bautzener Gegend. Auch dialektale Unterschiede sind identitätsmodifizierend. (z.B. selbst in der relativ kleinen sorbisch-katholischen Region: *horjany* – um Chrostwitz/Panschwitz-Kuckau – und *delany* – um Ralbitz).

Schließlich gab und gibt es politisch geprägte Identifikationsmodifikationen: Sächsische Sorben (Wenden), DDR-Bürger und hernach, Bundesbürger oder Bürger der Europäischen Union sorbischer (wendischer) Nationalität.

Die ethnische Herkunft ist von vergleichsweise geringer Bedeutung. Es besteht eine hohe Zahl an deutsch-sorbischer (wendischer) Mischehen, wenige Personen mit sorbischer (wendischer) Selbstidentifikation in der Oberlausitz sind deutscher Herkunft, etwa ein Drittel der Personen mit deutscher Selbstidentifikation in der Oberlausitz sind sorbischer (wendischer) Herkunft.

4.3 Brauchtum

Die traditionellen Feste sind Kulminations- und Besinnungspunkte der sorbischen (wendischen) Selbstidentifikation, dies z.T. auch noch nach Sprachverlust. Die meistverbreitetsten Bräuche in der Niederlausitz sind *Zapust (Fastnacht)* mit dem dazugehörigen *Zampern, Jatsowny wogoń (Osterfeuer)* *Lapanje kokota (Hahnrupfen)* und *Měju stajis (Maibaum aufstellen)*, in der Oberlausitz *Chodojty palenje (Hexenbrennen)* sowie *Jutrowne jěchanje (Osterreiten)*. Diese Bräuche orientieren sich eng an dem Kreis-

⁷⁶ Vgl. hierzu die Monographie von Walde, Martin: a.a.O.

⁷⁷ Vgl.: Balke, Lotar; Lange, Albrecht: Sorbisches Trachtenbuch. Bautzen 2002; Lücking, Wolf: Die Lausitz. Sorbische Trachten. Berlin 1956; Nowak-Neumann / Martin; Balke, Lothar: Sorbische Volkstrachten. Bautzen 1964.

lauf der Natur, sie dienen ihrem heidnischen Ursprung nach z.B. zur Winteraustreibung oder der Fruchtbarkeit.⁷⁸

Die geselligen Abende in den Spinnstuben waren noch nach dem zweiten Weltkrieg intakt, verloren sich bereits allmählich mit der Industrialisierung und schließlich endgültig mit der Gründung der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPG) und der damit verbundenen Umstrukturierung des bäuerlichen Lebens. An diesen Abenden wurden die sorbischen (wendischen) Volkslieder gesungen und Sagen⁷⁹ weitergegeben. Eine ähnliche Geselligkeit bot und bietet das Federschleißeln – ebenso das „Ostereierbemalen“ nach bestimmten Wachs- und Batiktechniken, das heute auch in den Kleinfamilien weitergepflegt wird und auch als gesellige Veranstaltung von den Museen und den Kulturinformationen angeboten wird.

4.4 Kunst, Literatur und Medien

Die sorbische (wendische) Kunst, Literatur und Medien tragen überragende Bedeutung für die Festigung und Erhöhung des Prestiges der sorbischen (wendischen) Sprache. Hier sind vor allem Übersetzungen der Weltliteratur in das Sorbische (Wendische),⁸⁰ insbesondere während der DDR-Zeit, zu nennen. Zu den wichtigsten Printmedien zählen die niedersorbische Wochenzeitung *Nowy Casnik* und die obersorbische Tageszeitung *Serbske Nowiny*. Die bereits oben erwähnten nach der Wende beginnenden niedersorbischen Fernsehsendungen im ORB bzw. heute RBB und die obersorbischen Sendungen des MDR haben hohe Bedeutung für das Sprachimage. Dies gilt ebenso für die Radiosendungen, die seit 1948 in Obersorbisch und seit 1950 auch in Niedersorbisch ausgestrahlt und in ihrem zeitlichen Umfang schrittweise erhöht,⁸¹ nach der Wende fortgeführt und durch eine Wi-

⁷⁸ Vgl.: Schneeweis, Edmund: Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin 1953. S. 119 ff, 160 ff. sowie Schulenburg von, Wilibald: Wendisches Volkstum. 3. Aufl. Bautzen 1993. S. 207 ff.

⁷⁹ Zu eingehender Studie der Lieder und Sagen vgl.: Haupt, Leopold, Smoler, Jan Arnošt: Volkslieder der Sorben in der Ober- und Niederlausitz. Pěsnički hornich a delnich Łužiskich Serbow. Nach Exemplaren der Ausgaben 1841/43. Bautzen 1992 sowie Schneider, Erich (Hrsg.): Sagen aus Heide und Spreewald. Bautzen 1986 und Schulenburg von, Wilibald: Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte. 3. Aufl. Bautzen 1993.

⁸⁰ Autorenkollektiv: a.a.O. S. 178 ff.

⁸¹ Thiemann, Manfred (Hrsg.): Sorben. Serbja. Ein kleines Lexikon. Bautzen 1989. S. 134.

derholungssendung erweitert wurden und seit 2004 auch im Internet gehört werden können. In Gebieten mit geringem sorbischen (wendischen) Bevölkerungsanteil und für Sorben (Wenden), die außerhalb der Lausitz wohnen bzw. tätig sind, dienen Kunst, Literatur und Medien quasi als Ersatz des sorbischen (wendischen) Kommunikationspartners.

4.5 Sorbische (wendische) Hymne

Interessanterweise haben sich bei dem sorbischen (wendischen) Volk die eigentlich staatstragenden Symbole Hymne und Fahne durchgesetzt.

Hier sei es gestattet, die erste und letzte (fünfte) Strophe der sorbischen (wendischen) Hymne⁸² in niedersorbischer, deutscher und obersorbischer Sprache aufzuführen:

Rědna Łužyca (niedersorbisch)

Rědna Łužyca,
Spšawna, psjjazna,
mojich serbskich wošcow kraj,
mojich glucnych myslow raj,
swěte su mě twoje strony.

Cas ty psichodny,
Zakwiš radosny!
Och, gab muže stanuli,
Za swoj narod žělali
godne nimjer wobspomnješa!

Schöne Lausitz (deutsch)

Schöne Lausitz
du ewig treue Freundin,
meiner sorbischen Ahnen Gefilde
meiner glücklichen Träume Paradies
heilig sind mir deine Fluren.

Zeit der Zukunft
erblühe froh!
Auf dass aus deinem Schoß
Männer hervorgehen mögen,

⁸² Brankačk, Achim: Naš towaršny spěwnik. Budyšin 1996. S. 65.

die ewigen Angedenkens würdig sind.

Rjana Łužica (obersorbisch)

Rjana Łužica

sprawna, přecelna,

mojich serbskich wótcow kraj

mojich zbóžnych sonow raj,

Swjate su mi twoje hona!

Časo přichodny,

Zakćěj radnostny! –

Ow, zo bych z twojeho

klina wušli mužojo,

Hódni wěčnoh wopomnjeća!

Der Text wurde 1827 von Handrij Zejler auf Obersorbisch geschrieben, die Melodie 1842 von Korla Awgust Kocor komponiert.⁸³ Die Übersetzung ins Niedersorbische stammt von Hendrich Jordan. Das „Lied“ setzte sich endgültig erst in den 20er bzw. 30er Jahren dieses Jahrhunderts als sorbische (wendische) Hymne durch. In einem sorbischen (wendischen) Liederbuch aus dem Jahre 1926/27 ist bereits der Untertitel „sorbische Hymne“ enthalten, während sie 1896 in einem Kanon der nationalen Lieder lediglich auf dem sechsten Platz eingeordnet wurde. Am 12. August 1945 wurde dieses Lied als sorbische (wendische) Hymne auf einem gemeinsamen Konzert eines Chores der Roten Armee und des sorbischen (wendischen) Chores *Meja* gesungen.⁸⁴ Seitdem ist sie nach den Rechtsvorschriften der DDR und nach der Wende von 1989 nach den sächsischen und brandenburgischen Rechtsvorschriften auch staatlicherseits als Hymne anerkannt, die bei offiziellen Anlässen in der Lausitz neben der deutschen Hymne gesungen und gespielt wird. Bis zu diesem Zeitpunkt wurden teilweise auch die Lieder in Obersorbisch: „Ja Słowjan sym, a Słowjan budu ...“ (Ich bin ein Slawe, ein Slawe werde ich sein...) bzw. in Niedersorbisch: „Ja serbski som a serbski budu...“ (Ich bin sorbisch (wendisch) und sorbisch (wendisch) wird ich sein) oder obersorbisch: „Hišce Serbstwo njezubjene...“

⁸³ Kościóv, Zbigniew: Korla Awgust Kocor. Zarys biografii. Opole 2005. S. 20.

⁸⁴ Rawp, Jan: Serbska hudźba. Budyšin. 1978. S. 60f. und Thiemann, Manfred (Hrsg.): Sorben. Bautzen 1989. S. 95f.

(Noch sind die Sorben (Wenden) nicht verloren...) als Hymne gesungen. Letzteres in Anlehnung an die bekannte polnische Hymne.

4.6 Sorbische (wendische) Fahne

Die sorbische (wendische) Fahne ist horizontal blau-rot-weiß gestreift. Sie ist in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts entstanden. Das genaue Entstehungsjahr und die Umstände der Entstehung sind strittig. Die Farben stellen entweder eine Zusammenstellung der in den slawischen Ländern vorherrschenden Landesfarben dar, die 1848 in Berlin von Vertretern slawischer Völker als Zeichen einheitlichen Auftretens zu einer einheitlichen Fahne zusammengefasst wurden und sich als nichtstaatliche Fahne nur bei den Sorben (Wenden) in der ursprünglichen Form erhielt; oder aber es handelt sich um die Farben des Wendischen Predigervereins in Leipzig. Nach einer dritten Auffassung soll die französische Tricolore Pate gestanden haben.

Zur Zeit des Faschismus wurde 1935 durch das Reichsflaggengesetz das Zeigen der sorbischen (wendischen) Fahne untersagt. 1945 wurde die sorbische (wendische) Fahne insbesondere in der Oberlausitz vielfach beim Herannahen der sowjetischen Truppen gehisst.⁸⁵ In der DDR und seit der Wende in Sachsen und Brandenburg ist die sorbische (wendische) Fahne gesetzlich anerkannt und gehört an Feiertagen zum öffentlichen Bild. Neben den Fahnen der Europäischen Union, der Bundesrepublik Deutschland, des Landes Brandenburg bzw. des Freistaates Sachsen wird also auch die sorbische (wendische) Fahne im angestammten Siedlungsgebiet gleichberechtigt gehisst.

5. Abschließende Bemerkungen

Dieser Beitrag hat versucht, anhand der geschichtlichen Ereignisse und der Beispiele heutiger Momente sorbischen (wendischen) Lebens das Ringen um die sorbische (wendische) kulturelle Identität aufzuzeigen. Bewusst wurde dabei vor allem auf die sprachliche Situation im historischen und gegenwärtigen Sinne eingegangen. Andere Elemente sorbischer (wendischer) Identifikation, wie etwa die Bräuche, die durchaus beliebt sind, gepflegt und auch populär gemacht werden, sind eher zweitrangiger Natur. Der Erhalt der sorbischen (wendischen) Sprache ist wohl Voraussetzung des Erhalts sorbischer (wendischer) Kultur und Identität schlechthin.

⁸⁵ Thiemann, Manfred (Hrsg.): a.a.O. S. 84f.

Die positive Minderheiten- und Sprachpolitik sowie Rechtslage seit Ende der 1940er Jahre, die zum Erstarken der sorbischen (wendischen) Identität maßgeblich beitrug und beiträgt, lässt auch die deutsche Mehrheitsbevölkerung und verantwortliche Politiker auf allen Ebenen mehr und mehr das Sorbische (Wendische) als eine Bereicherung bewusst werden. Darüber hinaus erhält das sorbische (wendische) Volk eine Bedeutung im europäischen Kontext, nicht zuletzt durch seine sprachliche Kompetenz, insbesondere nach dem EU-Beitritt der slawischen Nachbarländer.

6. Literatur

- Autorenkollektiv: Die Sorben. Wissenswertes aus Vergangenheit und Gegenwart der sorbischen nationalen Minderheit. Bautzen 1979.
- Balke, Lotar; Lange, Albrecht: Sorbisches Trachtenbuch. Bautzen 2002.
- Brankač, Achim: Naš towaršny spěwnik za serbsku šulsku młodžinu. Budyšin 1996.
- Brockhaus Enzyklopädie Bd. 20. Mannheim 1993.
- Buckwar-Raak, Marianne: Wendin? Sorbin? Lusizerin! Auf den Spuren unserer Geschichte. Cottbus 2001.
- Chropovský, Bohuslav: Die Slawen. Historische, politische und kulturelle Entwicklung und Bedeutung. Prag 1988.
- Domowina Regionalverband Niederlausitz e.V. Domowina Regionalny běrow / Regionalbüro (Hrsg.): Domowina. Regionalverband Niederlausitz e.V. / župa Dolna Łužyca z.t. Infobroschüre. Bautzen 2004.
- Domowina – Zwjazk Łužiskich Serbow z.t. / Zwězk Łužiskich Serbow z.t. / Bund Lausitzer Sorben e.V. (Hrsg.): Rechtsvorschriften zum Schutz und zur Förderung des sorbischen Volkes. (Stand: März 2005). Bautzen 2005.
- Fischer, Erich, Künzel, Werner (Hrsg.): Verfassungen deutscher Länder und Staaten. Berlin 1989.
- Förster, Frank: Verschwundene Dörfer. Die Ortsabbrüche des Lausitzer Braunkohlereviere bis 1993. Bautzen 1995.
- Förster, Frank: Bergbau-Umsiedler. Erfahrungsberichte aus dem Lausitzer Braunkohlerevier. Bautzen 1998.
- Frohwein, Jochen Abr., Hoffmann, Rainer, Oeter Stefan (Hrsg.): Das Minderheitenrecht europäischer Staaten. Teil.1. Heidelberg 1993.
- Gromm, Michael: Horno, ein Dorf in der Lausitz will leben. Berlin 1995.

- Grós, Jurij a dr. (wudawaćelski kolektiw): Stawizny Domowiny w słowje a wobrazu. Budyšin 1987.
- Hauptsatzung der kreisfreien Stadt Cottbus/ Chošebuz nach der Neufassung vom 06.10.2004: Amtsblatt für die Stadt Cottbus/Amtske łopjeno za město Chošebuz. 23. Oktober 2004 – Nr. 14. Cottbus 2004.
- Haupt, Leopold, Smoler, Jan Arnošt: Volkslieder der Sorben in der Ober- und Niederlausitz. Pěsnički hornich a delnich Łužiskich Serbow. Nach Exemplaren der Ausgaben 1841/43. Bautzen 1992.
- Hermann, Joachim (Hrsg.): Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich der Oder und Neiße vom 6. bis 12. Jahrhundert. Berlin 1985.
- <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=157&CM=8&DF=07/11/2005&CL=GER.>: Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten 1998
- <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=148&CM=8&DF=07/11/2005&CL=GER.>: Europäischen Charta der Regional- oder Minderheitensprachen 1998
- Janaš, Pěťš: Wóšce naš! Bože słowo 1. Hudane za serbsku hucbu pši gozbye 50. serbskeje namše noweg casa. Cottbus 1995.
- Kaschuba, Wolfgang u.a.: Alltag & Kultur. Band 3. Skizzen aus der Lausitz. Region und Lebenswelt im Umbruch. Köln, Weimar, Wien 1997.
- Kasper, Martin: Zeitzeichen 1918-1933. Quellen zur sorbischen Geschichte. Bautzen 1995.
- Keller, Ines: Sorbische und deutsch-sorbische Familien. Drei Generationen im Vergleich. Bautzen 2000.
- Kosel, Heiko: Právní postavení národnostních menšin v Německu od založení říše v roce 1871 až do současnosti. In: Mezinárodní vztahy 4/96. S. 39-47. Praha 1996.
- Kościóv, Zbigniew: Korla Awgust Kocor. Zarys biografii. Opole 2005.
- Krusch, B. (Hrsg.): Monumenta Germaniae historica, scriptores reum Merovingicarum, Bd. II. Hannover 1888.
- Kunca, Pěťr: Přez lětstotki. Krotke předstajenje serbskich stawiznow. Budyšin 1979.
- Kunze, Peter: Die Sorben/Wenden in der Niederlausitz. Bautzen 1996.
- Kunze, Peter: Kurze Geschichte der Sorben. Ein kulturpolitischer Überblick. Bautzen 2001.
- Kunze, Peter: Die preußische Sorbenpolitik 1815-1847. Bautzen 1978.

- Lücking, Wolf: Die Lausitz. Sorbische Trachten. Trachtenleben in Deutschland Band II. Berlin 1956.
- Maćica Serbska (Hrsg.): Die Sorben in Deutschland. Bautzen 1991.
- Mětšk, Frido: Chrestomatija dolnoserbskego pismowstwa. Bautzen 1982.
- Michalk, Franziska Maria: Die Sorben – ein slawisches Volk in Deutschland. Eine historische und minderheitenschutzrechtliche Betrachtung. München 2002.
- Musiat, Siegmund: Sorbische/Wendische Vereine 1716-1937. Ein Handbuch. Bautzen 2001.
- Nowak-Neumann, Martin; Balke, L.: Sorbische Volkstrachten. Bautzen 1964.
- Nowy Casnik. Tyżenik za serbski lud. 10/Lětnik. 9. měrc/nalětnik 1996. Cottbus 1996.
- Oshlies, Wolf: Die Sorben. Slawisches Volk im Osten Deutschlands. Forum Deutsche Einheit. Perspektive und Argumente. Nr. 5. Bonn-Bad Godesberg. 1991.
- Pastor, Thomas: Die rechtliche Stellung der Sorben in Deutschland. Bautzen 1997.
- Pech, Edmund, Scholze, Dietrich (Hrsg.): Zwischen Zwang und Beistand. Deutsche Politik gegenüber den Sorben vom Wiener Kongress bis zur Gegenwart. Bautzen 2003.
- Rauch, Walter J.: Presse und Volkstum der Lausitzer Sorben. Würzburg 1959.
- Rawp, Jan: Serbska hudźba. Budyšin 1978.
- Remes, Friedrich W.: Die Sorbenfrage 1918/1919. Untersuchungen einer gescheiterten Autonomiebewegung. Bautzen 1993.
- Schneeweis, Edmund: Feste und Volksbräuche der Sorben. Vergleichend dargestellt. Berlin 1953.
- Schneider, E. (Hrsg.): Sagen aus Heide und Spreewald. Bautzen 1986.
- Scholze, Dietrich (Hrsg.): Die Sorben in Deutschland / Serbja w Němskej. Sieben Kapitel Kulturgeschichte. Bautzen 1993.
- Schulenburg von, Wilibald: Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte. 3. Aufl. Bautzen 1993.
- Schurmann, Peter/ Šurman, Pěťš: Zur Geschichte der Sorben (Wenden) in der Niederlausitz im 20. Jahrhundert. Eine Dokumentenauswahl. K stawiznam Serbow w Dolnej Łužycy. Wuběrk dokumentow. Cottbus 2003. S. 9.

- Schuster-Šěwc, Heinz: Das Sorbische im slawischen Kontext. Ausgewählte Studien. Bautzen 2000.
- Stadtarchiv Cottbus. CBA 8976 o. Bl.
- Stephan, Gerd-Rüdiger u.a.: Die Parteien und Organisationen der DDR: Ein Handbuch. Berlin 2002.
- Stiftung für das sorbische Volk (Hrsg.): Jahresbericht 2001, 2002, 2003. Bautzen / Budyšin 2004.
- Stiftung für das sorbische Volk (Hrsg.): Serbja. Die Sorben in Deutschland. Serby. Bautzen 1996.
- Šatava, Leoš: Sprachverhalten und ethnische Identität. Sorbische Schüler an der Jahrtausendwende. Bautzen 2005.
- Šořta, Jan u.a. Stawizny Serbow. Zwjazk 1. Wot spočatkow hač do lěta 1789. Budyšin 1977.
- Teichmann, Doris: Studien zur Geschichte und Kultur der Niederlausitz im 16. und 17. Jahrhundert. Quellengeschichtliche Untersuchungen. Bautzen 1998.
- Thiemann, Manfred (Hrsg.): Sorben. Serbja. Ein kleines Lexikon. Bautzen 1989.
- Walde, Martin: Gestaltung sorbischer katholischer Lebenswelt. Eine Diskursanalyse der religiösen Zeitschrift „Katolski Posol“ zwischen 1863 und 1939. Bautzen 2000.
- Witaj-Sprachzentrum (Hrsg.): Ein Geschenk für Ihr Kind. Witaj. Information zur zweisprachigen Erziehung. Bautzen 2002.

Anna Kossatz / Ana Kosacojc
 Anna.Kossatz@neumarkt.cottbus.de

Martin Walde

Asymmetrien zwischen Mehrheit und Minderheit am Beispiel der Sorben

Der 65. von Lessings Briefen, die neueste deutsche Literatur betreffend, endet mit einer Bemerkung, mit welcher der deutsche Klassiker „wendisch“ (sorbisch) mit Unglück gleichsetzt. Der in Kamenz geborene und also mit der Situation der Sorben gut vertraute G. E. Lessing schrieb allgemein wohlwollend über die Sorben.¹ Deshalb bedauert er es, dass die deutsche Gesellschaft fortwährend der Meinung sei, sie käme ins Unglück, würde „sie zu einer *wendischen*“.²

Wie verläuft so ein Leben einer Minderheit heute, 250 Jahre nach Lessing? Angehörige ethnischer Minderheiten, wie die Sorben, sind zumeist zweisprachig und bikulturell. Sie besitzen vielfältige kulturelle Identitäten und haben doppelte oder gar mehrere kulturelle Perspektiven. Doch müssen sie über Dinge, die für die Mehrheit, in diesem Falle für die Deutschen, gewöhnlich selbstverständlich sind, immer und immer wieder neu verhandeln, sich rechtfertigen bzw. sich stets neuen Herausforderungen stellen. Dabei erfahren sie Lust und Leid, sehr oft aber Missachtung.

Heute ist man zunehmend davon überzeugt, dass Fragen, die sich mit sozialen oder kulturellen Differenzen beschäftigen, aus der Sicht einer Minderheit manchmal genauer gestellt werden können. Denn bei Minderheiten haben wir es im Gegensatz zu Mehrheiten sehr oft mit „sensibleren“ Erfahrungen und Sozialisationen zu tun. Die entscheidende Frage ist ja: Was nehmen wir eigentlich wahr?

Der französische Arzt und Psychologe Le Bon schreibt Ende des 19. Jahrhunderts über die „Psychologie der Massen“³ (oder „Mehrheit“?), dass Gegenstände des Gefühls – Religion, Politik, Moral, Sympathien oder Antipathien – beim Menschen nur selten das Niveau des durchschnittlichen

¹ Mindestens an zwei Stellen seiner Werke, in den Lustspielen „Der junge Gelehrte“, 1746 und „Der Schatz“, 1750, lässt er die Sorben in einem positiven Licht erscheinen.

² Hartmut Zwahr: Mein Landsleute: Die Sorben und die Lausitz im Zeugnis deutscher Zeitgenossen. Bautzen 1984, S. 497 (Nachwort).

³ Gustave Le Bon: Psychologie der Massen. 15. Aufl. Stuttgart 1982, 156 S.

Einzelnen überragen, einerlei ob er Mathematiker oder Schuster sei. Eine Masse könne niemals intelligent sein. Würde man alle Eigenschaften von Individuen einer Masse verschmelzen, ergäbe es nur einen Durchschnitt, aber keine neue oder bessere Eigenschaft. Die Hauptmerkmale des Einzelnen in der Masse sind: Schwinden der bewussten Persönlichkeit oder Ausrichtung von Gedanken und Gefühlen in eine Richtung, was schwerwiegende Folgen haben kann. (Siehe in Deutschland 1933!) Alle guten oder schlechten Gefühle, die eine Masse äußert, habe zwei Eigentümlichkeiten: sie sind sehr einfach und sehr überschwänglich. Weil die Masse nur heftige und extreme Gefühle kennt, wird Zuneigung schnell zur Anbetung, ein nebulöser Verdacht oder Gerücht wird schnell zu unumstößlicher Gewissheit; ein Keim von Abneigung und Missbilligung kann sich im Einzelwesen der Masse sofort zu wildem Hass verwandeln. Die Heftigkeit der Gefühle wird in der Masse durch das Fehlen jedweder Verantwortlichkeit noch gesteigert. (Weil die Verantwortlichkeit des Einzelnen in der Masse auf alle übertragen bzw. verteilt wird, schrumpft das Verantwortungsgefühl des Einzelnen.) Der Schein hat stets den Vorrang vor dem Wirklichen, weil die Masse nur in Bildern denkt und sich nur durch sie beeinflussen lässt. In den Massen verlieren die Unbedarften, Ungebildeten und Neidischen das Gefühl ihrer Nichtigkeit; ihre Ohnmacht wächst zur rohen, ungeheuren Kraft. Massen haben nie nach Wahrheit gedürstet. Und die Eigentümlichkeit des Scheins ist, dass er verhindert, die Dinge so zu sehen wie sie sind. Die Massen verlangen nach fertigen Anschauungen, deren Erfolg hängt nicht von der Wahrheit, sondern ihrem Nimbus ab. Soweit bei Le Bon!

Tatsächlich tut sich die Mehrheit schwer, das eigene Überlegenheitsgefühl infrage zu stellen. Deshalb bedarf sie gelegentlich einer stärkeren Fundierung durch die gesellschaftlichen „Verlierer“, was zumeist die Minderheiten sind. Minderheiten (oder Verlierer) stehen in der so genannten öffentlichen Wertschätzung nicht weit oben, weil die Mehrheit gern und selbstsicher alles an ihren eigenen Begriffen misst. Am Ende messen sich die Angehörigen einer Minderheit selbst angstvoll und verkrampft an den Maßstäben der Mehrheit und halten sich für historisch irrelevant. Meist ist die Mehrheit der Überzeugung, dass nur die Geschichte großer Staaten und Nationen bedeutsam sei. So unterliegen Minderheiten den Gesetzen und dem Zerrspiegel der Mehrheit, indem sie Klischees und Vorurteilen ausgesetzt sind. Und die Mehrheit stellt aufgrund ihrer dominanten Position zumeist auch die Regeln auf, nach denen gehandelt wird bzw. wie die gesellschaftlichen Ressourcen verteilt werden.

Diese Machtstellung ist aber nicht gleich Recht oder Gerechtigkeit.

Zwar sind in den liberalen Gesellschaften die Minderheitenrechte zum großen Teil auf die eine oder andere Weise geregelt, doch ihre Umsetzung im Alltag ist für die Betroffenen oft unbefriedigend. In der liberalen Demokratie, so der Philosoph Christoph Menke, werden zwar Begriffe wie Gleichheit und Freiheit propagiert, doch er ist überzeugt, dass die Diskussion darüber auch und gerade in einer solchen Gesellschaft weiter gehen muss. Vorrang haben vor allem die politischen Rechte, welche selbst in der heutigen liberalen Demokratie schwer zu bewerkstelligen sind.⁴ Menke fordert eine Art „Permanenz der Revolution“ der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er meint, dass „die Revolution nur der Anfang ist“, die nie zum Ende kommt: „Es ist die Bestimmung der Revolution, dass sie immer weitergehen muss“.⁵

Es geht hier nicht um die liberale Demokratie in einer konkreten Gesellschaft als solche, sondern allgemein um die Probleme, die sich zumeist einstellen, wenn eine Minderheitsbevölkerung auf eine Mehrheitsbevölkerung oder umgekehrt trifft. Es geht also konkret um gesellschaftliche Beziehungen, und zwar ausgehend von einem sozialpsychologischen Ansatz. Aus dieser Perspektive wird die Gesellschaft als eine Struktur dargestellt, die in eine Mehrheit und Minderheit(en) gegliedert ist. So kann gezeigt werden, was vor sich geht, wenn Minderheiten auf Mehrheiten treffen – auch in der liberalen Demokratie.

Ausgehend von diesem Ansatz setzt sich der Soziologe und Psychoanalytiker Fritz B. Simon mit Macht- bzw. Herrschaftsansprüchen auseinander.⁶ Er beschäftigt sich mit Konfrontationen und den daraus erwachsenden Konflikten und Kämpfen zwischen verschiedenen Gruppen, die zu den so genannten Gewinnern und Verlierern gehören. Der Autor zeigt, wie bereits sportliche Wettkämpfe das Beobachtungsschema „Sieger und Verlierer“ liefern. Ähnliches soll sich auch im sozialen oder politischen wie im gesamten übrigen gesellschaftlichen Leben abspielen. Das heißt, die Komplexität der Konflikte, die Qualität, ihre geschichtlichen Wurzeln und die Dramaturgie der Interaktionen zwischen Gruppen werden gewöhnlich auf die Unterscheidung zwischen Sieger und Verlierer reduziert. Die Idee des Sieges, des Helden, seines Triumphs und seiner drohenden Demütigung

⁴ Ebd., S. 100, 112 ff.

⁵ Christoph Menke: Spiegelungen der Gleichheit. Berlin 2000, S. 132.

⁶ Fritz B. Simon: Tödliche Konflikte: zur Selbstorganisation privater und öffentlicher Kriege. Heidelberg 2001, 300 S.

gehört jedoch zu den ältesten handlungsleitenden Denkfiguren der europäischen Kultur. Sie liefert das Modell der Interaktion und Kommunikation, nach dem die alten Mythen wie auch die modernen Hollywood-Drehbücher konstruiert sind.⁷

Der Sieger bedürfe dabei „der Zustimmung und Bestätigung durch den Verlierer. Denn wenn der Unterlegene den Sieg nicht anerkennt, geht der Kampf weiter. [...] Die Revanche, der Gegenangriff sind nur aufgeschoben“.⁸ D.h., es ist „immer der Verlierer, der über Sieg oder Niederlage entscheidet, oder den Überlegenen zum Sieger macht, wozu es der Kapitulation bedarf“.⁹ Wird jedoch dieses Muster auf soziale Kontexte, beispielsweise auf ethnische Mehrheiten bzw. Minderheiten übertragen, in denen nicht mit dem Ende der gemeinsamen Geschichte gerechnet werden kann, findet das Phänomen des Sieges seine Fortsetzung in der Hegemonie des Gewinners und in dem Versuch, die Sieger-Verlierer-Beziehung auf Dauer festzuschreiben. Beide Kontrahenten treten in das Kommunikationssystem Sieger-Verlierer ein. Doch da jeder Sieg nur der vorübergehende Abschluss einer Interaktionsepisode ist, nicht aber der gemeinsamen Geschichte, wird das Kampfmuster auf Dauer gestellt. Es steht nicht in der Macht der Beteiligten, endgültig zu gewinnen, aber jeder kann verhindern, endgültig zu verlieren. Jeder hat das Vetorecht gegenüber dem Sieg des anderen. Oft entwickelt sich eine „Opfer-Eskalation“, in der auch die Entwicklung von Krankheitssymptomen (z.B. Narzissmen oder Minderwertigkeitskomplexe usw.) eine strategische Bedeutung erlangt.

Simon geht davon aus, dass Staaten, Organisationen oder auch soziale Gruppen (wie ethnische Mehrheiten und Minderheiten) und ihre Interaktionen als solche Kommunikationssysteme betrachtet werden können. Doch stehen sich solche Systeme als Kontrahenten gegenüber, ist die Möglichkeit der völligen Vernichtung des Gegners fast immer ausgeschlossen. Denn was sie am Leben erhält, ist nicht (oder nicht vor allem) das physische Überleben ihrer Mitglieder, sondern die Fortsetzung der sie als Einheit begründenden und von anderen sozialen Einheiten abgrenzenden Kommu-

⁷ Noch eingehender wird dieses Phänomen aus der Position des Verlierers betrachtet in: Fritz B. Simon: Die Macht des Verlierers. In: Süddeutsche Zeitung (Feuilleton-Beilage) (14./15.7.2001), Nr. 160, S. I.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.; anders als bei einem sportlichen Wettkampf sind die Bedingungen in sozialen Kontexten nicht von vornherein festgelegt. Nach dem Sportwettkampf ist das Spiel aus; bei erneuter Austragung handelt es sich um ein neues Spiel.

nikationen. Simon wird noch konkreter: „Die Sitten und Gebräuche einer Kultur oder Subkultur oder einer Religion mögen gewaltsam eine Zeit lang unterdrückt werden“, auch ihre Organisationen und Institutionen mögen aufgelöst sein, „sie können aber jederzeit wieder belebt werden, solange es noch Menschen gibt, die diese Kommunikationsweisen kennen“.¹⁰ So wird das Gedächtnis von Individuen für das Überleben sozialer Systeme nutzbar gemacht. „Dies ist der Grund, weshalb überall dort, wo es um die Auseinandersetzung zwischen sozialen Systemen (wie Religionen oder so genannten ethnischen Einheiten) geht, die Idee des Sieges immer zur Idee der Endlösung als Vernichtung von Menschen wird – und weshalb sie in der Regel nicht funktioniert. Denn es ist nahezu unmöglich, alle Mitglieder einer sozialen Einheit zu vernichten und damit die Erinnerung an die soziale Identität stiftenden Regeln der Kommunikation zu beseitigen. Solange es Menschen gibt, die sich als Juden, Armenier, Christen, Palästinenser [...] definieren, überlebt das soziale System ‘die Juden’, die ‘Armenier’ usw.“¹¹ Erfahrungsgemäß fehle jedoch allen Kontrahenten zur Problemlösung die nötige Fantasie. Wo die Konfrontation nicht aufgegeben wird, wird der Konflikt chronisch, wie an den seit fünfzig Jahren aktuellen Streitigkeiten in und um Israel zu beobachten ist. Die Lösung des Konflikts muss mit dem Identitätsgefühl, dem Image, den Vorstellungen von Ehre und Status der entsprechenden Mitglieder beider Seiten vereinbar sein. Das geht aber nur, wenn verhindert wird, dass eine der Parteien sich als Verlierer sehen muss. Dies kann aber nur durch entsprechende Kompromisse aller am Konflikt Beteiligten verhindert werden.

Was tritt aber ein, wenn der Verlierer sich mit seinem Schicksal abfindet, wenn er bereits zu schwach ist für Auseinandersetzungen, die Demütigungen und Marginalisierungen aber weiter gehen? Im Falle eines demokratischen Staates, wie z.B. der BRD, könnte man ausweichend sagen, hier leben alle (auch ethnische Gruppen) in einer „neutral“ funktionierenden liberalen Demokratie, die allen Mitgliedern der Gesellschaft die gleichen Bedingungen für ihre soziale oder kulturelle Entfaltung gewährleistet, auch der sorbischen Minderheit. Diesem Trugschluss von einer allgemeinen Neutralität der liberalen Demokratie tritt der Philosoph Christoph Menke entgegen.¹² Gegenwärtige liberale Demokratien zeichneten sich zunächst

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Christoph Menke: Die Dunkelzone der Demokratie. In: Die Zeit (2001), Nr. 15, S. 47.

dadurch aus, dass sie zwar generell allen Mitgliedern einer Gesellschaft oder eines Staates ungeachtet kultureller Unterschiede den gleichen politischen Status zubilligen. Die unterschiedliche Weise, in der Dinge des Lebens aus unterschiedlicher kultureller Sicht gesehen, gedeutet und bewertet werden, machen liberale Demokratien streng genommen zur Privatsache. Ob wir jemandem kulturell nah oder fern, vertraut oder fremd sind, betreffe nicht die Rechte, die allen gleichermaßen zugestanden werden. Das heißt aber umgekehrt auch, so Menke weiter, dass die politischen Rechte nicht mit einer kulturellen Sichtweise und Bewertung verknüpft werden, die im privaten Bereich unsere Verhältnisse von kultureller Nähe oder Fremdheit ausmachen. Die politischen Rechte sollen demnach kulturell neutral sein, das heißt, es herrsche angeblich eine strikte Trennung von Kultur und Politik. Liberale Demokratien (oder auch deren Theorien) können demnach kein angemessenes Bewusstsein vom Stellenwert der Kultur in ihnen haben. Wer dies bestreitet, und hier erfolgt der entscheidende Einwand von Menke, übersieht freilich, dass die Prinzipien liberaler Gleichheit letztendlich immer nur im Licht bestimmter kultureller Sicht- und Wertungsweisen angewandt werden (können). Bereits die politische Entscheidung dieser Frage ist Ausdruck einer kulturellen Deutung, die gegenüber anderen zu geltendem Recht erklärt wird. Zu jedem bestimmten Zeitpunkt und an jedem bestimmten Ort ist die Geltung liberaler, demokratischer Gleichheit in der Endkonsequenz die Herrschaft einer bestimmten kulturellen Sicht- und Wertungsweise. Das impliziert dann aber auch eine „Unterdrückung oder zumindest Marginalisierung anderer und am Ende die Herstellung kultureller Homogenität bei Durchsetzung kultureller Hegemonie“.¹³

Die Durchsetzung liberaldemokratischer Gleichheit geht also oftmals einher mit der Auflösung eines anderen Verständnisses von sozialer oder kultureller (!) Gleichheit. Dies lässt sich beispielsweise in der zweisprachigen Lausitz gut beobachten. Sorbische kulturelle Forderungen werden in vielen konkreten Fällen gleichgesetzt bzw. gleich behandelt wie die der deutschen Mehrheit. Die konsequente Verwirklichung der liberaldemokratischen politischen Gleichheit entpuppt sich hier tatsächlich als zerstörerische kulturelle Intervention in Denk- und Lebensweisen der sorbischen Minderheit. Für die Mehrheit oder für den (deutschen) Politiker ist das, bewusst oder unbewusst, meist eine Selbstverständlichkeit. Die Kultur der sorbischen Minderheit wird den gleichen qualitativen wie quantitativen

¹³ Ebd.

Normen unterworfen, die eigentlich für die Mehrheit gedacht oder entworfen sind. Diese Normen legen fest, wie dieses und jenes kulturell zu handhaben ist. Es werden Strukturen der Bildung, der Medien oder kulturelle Netzwerke geschaffen, die den deutschen Bürgern der Bundesrepublik durchweg als notwendig, nützlich und richtig erscheinen. Jedoch widersprechen sie oft den kulturellen Belangen der Sorben bzw. sie erweisen sich als kontraproduktiv (auch wenn manche Konzepte von Sorben am Ende selbst mitgetragen werden). Gerade die gegenwärtigen Debatten über dringliche Reformen im Schulsystem machen dieses Problem sehr deutlich. Obwohl seitens deutscher Politiker der Wille ansatzweise da ist, eine „Minderheitenpolitik“ mit Sonderregelungen in der Lausitz zu billigen, wird letztendlich doch wieder mit den Maßstäben der Mehrheit argumentiert. So wurde die Landrätin eines zweisprachigen Landkreises nicht müde, folgende Frage an die Sorben zu richten: „Sagen sie mir bitte, wie soll ich den Deutschen klar machen, dass sie diese und jene Sonderregelung wollen?“ Dabei ist es gerade dies, was sie hätte tun sollen. Es könnte eine Unzahl von Beispielen aus der täglichen Praxis genannt werden, wo sich Sorben immer wieder mit den Maßstäben der deutschen Mehrheit konfrontiert sehen.

Die liberaldemokratischen Prinzipien fordern politische Gleichheit unter Ausschluss von allem Kulturellen, das uns verschieden und unser Leben reicher macht. Deren Grundsätze können aber gar nicht anders verwirklicht werden als dass sie sich mit kulturellen Unterscheidungen verbinden. Deshalb bringen liberale Demokratien in ihrem Funktionieren letztendlich kulturelle Unterscheidungen von Eigenem und Fremdem, Normalem und Abnormalem hervor, indem sie eine kulturelle Deutung ihrer Prinzipien in Geltung setzen und die anderen zurückweisen.

Auch die politischen (Volksparteien-)Lager in Deutschland, das konservative wie das sozialdemokratische oder auch das liberale, haben von der Optik der Minderheiten aus gesehen oft unzutreffende Vorstellungen von einem demokratischen Staat, auf die sie sich verlassen. Die Konservativen erkennen beispielsweise die kulturelle Homogenität an, auf der auch der liberale, demokratische Staat beruht. Diese wird aber nicht als durch Herrschaft hergestellt, sondern als im „Volk“ natürlich zugrunde liegend betrachtet. Dagegen bestreiten Sozialdemokraten oder Liberale, dass der (liberal)demokratische Staat überhaupt kulturelle Unter- und Entscheidungen trifft und können deshalb über ihre Mechanismen nichts sagen.

Bei strikter Einhaltung und Durchsetzung liberaldemokratischer Prinzipien betrachten die Politiker des demokratischen deutschen Staates die sorbische Kultur oft nicht differenziert genug, denn die legislativen wie die exekutiven Kräfte dieses Staates ignorieren, trotz anders lautender Willensbekundungen und trotz des in den Verfassungen der Länder Sachsen und Brandenburg festgeschriebenen Rechts „des sorbischen Volkes auf Schutz, Bewahrung und Förderung seiner Identität und Sprache“¹⁴, in der Praxis immer wieder die kulturellen Belange ihrer sorbischen Minderheit. Und die Sorben müssen sich immer wieder von Neuem auf diese oder andere Weise rechtfertigen, ihre Existenz oder ihre Sicht verteidigen.

Gerade in den sich derzeit abzeichnenden gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und Krisen werden die bestehenden Gegensätze noch verschärft. Beispielsweise bleibt ungeachtet der Anerkennung der sorbischen Sprache als Zweitsprache in der Lausitzer Region das Sorbische nicht nur zweitrangig, sondern es wird weithin marginalisiert. Oft sind der Toleranz der sorbischen Kultur gegenüber Grenzen gesetzt.

Dies ist aber ein die Zeiten überdauerndes Phänomen. Wir begegnen ihm in der gesamten deutsch-sorbischen Geschichte auf Schritt und Tritt. Der sorbische Schriftsteller Jurij Brezan bringt es auf den Punkt und formulierte es in einem Interview so: „Unsere Existenz ist immer als etwas Unnatürliches, als etwas nicht Erwünschtes empfunden worden. Irgendwie ein Pflock im deutschen Fleisch“.¹⁵ Die Psychologin Karin Bott-Bodenhausen betont in ihrer Arbeit über Sprachverfolgungen in der NS-Zeit unter anderem: „Das Selbstwertgefühl vieler Sorben hat durch die jahrhundertelange Unterdrückung stark gelitten. Bereits vor 1933 genoss das Sorbische wenig Prestige in der deutschsprachigen Umwelt. Sorbisches Sprechen in der Öffentlichkeit wurde für viele Menschen nach Hitlers Machtergreifung zu einer konkreten Gefahr. Konnte man vorher mit der Missbilligung der Muttersprache noch leben, wurde die Anwendung jetzt unmittelbar bedroht.“

¹⁴ Die Bundesregierung sowie die Länder Sachsen und Brandenburg fördern u. a. mit der »Stiftung für das sorbische Volk« (gegründet 1991, errichtet per Staatsvertrag 1998) Kultur, Kunst und Heimatpflege der Sorben. In den Verfassungen beider Länder von 1992 ist das Recht des sorbischen Volkes auf Schutz, Bewahrung und Förderung seiner Identität und Sprache festgeschrieben. Das sächsische Landesgesetz über die Rechte des sorbischen Volkes vom März 1999 (»Sorbengesetz«; in Ablösung des Gesetzes von 1948) entspricht den internationalen Regelungen zum Schutz von Minderheiten.

¹⁵ Karin Bott-Bodenhausen: Sprachverfolgung in der NS-Zeit, Sorbische Zeitzeugen berichten. In: Letopis (Sonderheft) 1997, S. 49.

[...] Jeder, der sorbisch sprach, machte sich so quasi zum Straftäter.“ Viele Sorben, so die Autorin, fühlten sich deshalb von der Gesellschaft ausgeschlossen und zurückgedrängt. Nach dem Zusammenbruch der NS-Diktatur erschien die Aufhebung des Verbots alles Sorbischen für viele Sorben kaum fassbar, so wie es eine sorbische Zeitzeugin ausdrückte: „... dass das möglich ist, dass wir richtige Menschen sind“.¹⁶

Doch die Vorurteile und Feindseligkeiten zwischen beiden Ethnien verschwanden auch nach dem Zweiten Weltkrieg in der DDR nicht und auch nicht nach der politischen Wende von 1989. Wird dieses Phänomen in der demokratischen Bundesrepublik meist durch Gesetze, freie Presse und ein starkes Empfinden für individuelle Rechte, Würde und Verantwortung zwar kompensiert, so ist der beschriebene Gegensatz auch in dieser – von liberaler Demokratie geprägten! – Gesellschaft nicht wirklich aufgehoben. Es zeigt sich, dass die sorbische Kultur eigentlich nicht wahrgenommen wird¹⁷ oder aber sie wird folklorisiert, was ja wieder Marginalisierung bedeutet. Solche Gegebenheiten, die mit Mechanismen der Unterdrückung wesensverwandt sind, verstärken Minderwertigkeitskomplexe bei den Sorben. Sie äußern sich durch unsicheres Verhalten, Isolation, Gehemmtheit, Zurückgezogenheit und mangelndes Selbstvertrauen.

Martin Walde
martin.walde@gmx.net

¹⁶ Bott-Bodenhausen 1997, S. 49.

¹⁷ Walter Koschmal: Grundzüge sorbischer Kultur. Eine typologische Betrachtung. Bautzen 1995, S. 7 (wobei sich Koschmal hier auf die Welt der Wissenschaft bezieht!).

Beispielsweise richtete der damalige Staatsminister für Kultur Michael Naumann an protestierende Sorben vor dem Sächsischen Landtag am 5.4.2000 folgende Frage: “Was wollt ihr überhaupt? Wieviel seid ihr denn?“. Es könnten unzählige andere Beispiele genannt werden.

Rolf Kuhn

Die Internationale Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land – ein „erweiterungsfähiges“ Konzept?

Im Süden Brandenburgs, in dem vom Braunkohleabbau geprägten Teil der Lausitz, findet im Zeitraum 2000 bis 2010 die Internationale Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land statt. Diese soll den Gedanken der IBA Emscher Park – nämlich einen wirtschaftlichen mit einem gestalterischen Wandlungsprozess in Beziehung zu setzen – vom Westrand an den Ostrand Deutschlands tragen, vom Ruhrgebiet in die Lausitz. Das strategisch Besondere dieser Internationalen Bauausstellung resultiert aus der Thematik „Landschaftswandel in einer dünn besiedelten Region“. Erstmals in der langen Tradition von Bauausstellungen in Deutschland steht „Landschaft“ im Mittelpunkt der Arbeit. Dabei geht es nicht einfach um eine Heilung oder Wiedergutmachung der durch den Bergbau (Tagebau) in Anspruch genommenen Landschaft oder gar um eine „Wiederherstellung“ im Sinne Lausitz-typischer Landschaft. Da dies schon technisch und naturräumlich gar nicht möglich wäre, geht es im Rahmen dieser IBA in erster Linie darum, das Element „Neue Landschaft“ als strukturelle, wirtschaftsfördernde Möglichkeit über einen langen Zeitraum und damit als Entwicklungschance für die Lausitz sowie als Beispiel für andere Bergbauregionen einzusetzen.

Zukunftsszenario in Überwindung zweier gegensätzlicher Positionen

Bis 1990 prägte Braunkohle-Tagebau die Landschaft in der Lausitz. Seit dieser Zeit hat hier die LMBV (Lausitzer und Mitteldeutsche Bergbau-Verwaltungsgesellschaft) über 80.000 Hektar Land saniert, das heißt, so aufbereitet, dass sich zu etwa je einem Viertel nutzbare Wasser-, Landwirtschafts-, Forstwirtschafts- und Naturschutzflächen entwickeln. Dabei wird ein Seenland mit rund 14.000 Hektar neuer Wasserfläche entstehen. Liest man Beschreibungen dieses Prozesses und seiner voraussichtlichen Ergebnisse, so gibt es zwei Szenarien, die gegensätzlicher nicht sein können.

Szenario 1 beschreibt das der am Prozess Beteiligten. Eine Landschaft, deren Bevölkerung von der Kohle lebte und den damit verbundenen materiellen und kulturellen Reichtum genoss, musste dafür einen hohen Preis

zahlen. Etwa 80 Dörfer, Orte, in denen rund 40.000 Menschen lebten, wurden abgebagert, Straßen und Leitungen abgebrochen, Produktionsstätten sowie land- und forstwirtschaftliche Flächen vernichtet und Natur unwiederbringlich zerstört. Das erfordert nun eine Wiedergutmachung. Ein demokratisches Gremium, der Braunkohleausschuss, sorgt dafür, dass alle Geschädigten zu ihrem Recht kommen und findet in Form von Braunkohlesanierungsplänen einen Kompromiss mit entsprechend neuen, für diesen Zweck kultivierten Forst-, Landwirtschafts- oder auch Naturschutzflächen. Geeignete erscheinende Flächen werden für neue Gewerbeansiedlungen vorbereitet und aus den neuen Seen, die durch das fehlende Volumen der abgebauten Kohle als Restlöcher zwangsläufig entstehen, werden Erholungsflächen. Von der zwar ehemals für Reichtum sorgenden, aber letztlich doch zerstörerischen, schmutzigen und stinkenden Industrie möchte man nichts mehr sehen. Leitmotiv ist schon eher ein Hauch von Mecklenburg-Vorpommern, eine sanfte Seenlandschaft, der man ihre industrielle Vergangenheit nicht mehr ansieht, die auch die Natur, zum Beispiel die Eiszeit – entsprechend beliebt sind Findlinge –, so geschaffen haben könnte.

Szenario 2 vertreten ausschließlich intellektuelle Außenstehende, die weit weg von der Lausitz Artikel verfassen oder an Hochschulen lehren. Die wirtschaftlichen Vorstellungen von Szenario 1 gelten danach als rückwärtsgewandt und in einer globalisierten Welt nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Der damit verbundene Aufwand wie Erde abflachen und verdichten, um Ufer und Böschungen zu sichern, oder auch Flusswasser zuführen, damit sich die Gruben schneller füllen, das Wasser weniger sauer ist und dadurch für wirtschaftliche Zwecke oder Erholung nutzbar werden, schätzen sie als unnötig ein. Ähnlich urteilen sie über den Aufwand für die Kultivierung von Landwirtschafts-, Forst- und anderen Gewerbeflächen.

Die Vorstellung ist, dass diese durchaus faszinierende Landschaft mit Canyons, Wüsten, halbgefüllten Gruben mit romantischen Inseln, vulkanisch saurem Wasser sowie burgruinenähnlichen Industrierelikten der Natur überlassen werden sollte und so ein einzigartiger Naturpark entstehen könnte.

Ich gebe zu, auch mich fasziniert die Kombination von Industriekultur und Industrienatur sowie der allmähliche Prozess des Wandels, wie in Szenario 2 beschrieben. Und die Natur sowie ihre Beobachter und Bewunderer hätten damit auch kein Problem, im Gegenteil, es wäre eine große Herausforderung und ein tolles Schauspiel.

Doch wenn man weiß, wie weiträumig Land beim Wasseraufstieg in die 60 Meter tiefen Gruben rutscht – vom Grubenrand aus ein bis zwei Kilometer des geschütteten Grubenumfeldes –, Welch eine Gefahr also dieses Schauspiel birgt, dann weiß man auch, dass in den Tagebaurandbereichen niemand leben und diese Fläche bewirtschaften könnte. Es wäre wohl wiederum eine Umsiedlung nötig, die ebenfalls viel Geld verschlingt. Abermals ginge Heimat, Infrastruktur und vieles mehr verloren. Aber nicht nur vor Ort würde die Bevölkerung die Auswirkungen spüren, sondern auch die Bewohner und Besucher des Spreewaldes und Berlins, denn wenn sich die riesigen, durch Abpumpen entstandenen Wassertrichter spontan füllen, wird Flüssen wie der Spree Wasser entzogen. Deshalb wird der Wasserzufluss durch die Flutungszentrale der LMBV gesteuert. Sie erfasst alle Zu- und Abflüsse computergestützt und entnimmt zum Beispiel der Spree Flusswasser für die Tagebaugruben nur beim Übersteigen eines Mindestwasserstandes. Fällt der Wasserstand unter den Mindestpegel, führt sie aus den extra dafür angelegten Rückhaltebecken sogar Wasser zu.

Verständlich sind natürlich die Wünsche der Bewohner, Benutzer sowie Sanierer dieser Landschaft und löblich ist der demokratische Prozess des Aushandelns und Bestätigens aus Szenario 1. Die immer gleichen Nutzungs- und Verteilungsmuster von See zu See, von einem zu sanierenden Landschaftsteil zum nächsten enden allerdings in Monotonie und Langeweile. Das Ergebnis wäre wirklich eine geschichts- und gesichtslose Landschaft, die weder für touristische noch für andere Wirtschaftsbereiche Erfolg versprechende Konzepte bietet.

Wo liegt nun der dritte Weg? Am aufwändigen Sanierungsprozess der Bergbaufolgelandschaft führt kein Weg vorbei. Man kann auch auf keines seiner Elemente verzichten, sonst würde alles noch teurer werden und das Gesamtsystem nicht funktionieren. Man könnte also gar keinen Nutzen aus der Landschaft ziehen. Und Kulturlandschaft entsteht nach meiner Auffassung nun einmal durch ein produktives, möglichst kulturvolles Wechselverhältnis zwischen Mensch und Natur, das die kurz- und langfristige Reproduktion und Weiterentwicklung beider Seiten umfasst.

Aber warum sollte man bei der Neugestaltung die industrielle Vergangenheit dieser Landschaft verleugnen? Geben diese Zeugnisse einer gigantischen Großindustrie mit ihrem monumentalen Charakter dem »platten Pfannkuchen«, wie Fürst Pückler abfällig die Niederlausitz nannte, doch Bewegung sowie Profil und erzählen von einer in Zukunft immer unwahrscheinlicher klingenden zweiseitigen Industriegeschichte.

Alle am Flutungs- und Gestaltungsprozess der Lausitzer Seenkette Beteiligten, sogar über die Ländergrenze zwischen Brandenburg und Sachsen hinweg, setzen sich dafür ein, dass neun Seen so miteinander verbunden werden, dass nicht nur genügend Flutungswasser durch die Kanäle fließt, sondern dass auch Schiffe von See zu See fahren können. Unser, mit sächsischen Planern gemeinsam erstellter Masterplan für das Gesamtgebiet dieser Seenlandschaft gibt sehr unterschiedliche Nutzungsschwerpunkte vor: vom Wassersport über Familienerlebnis bis zum Naturschutzareal. Dadurch entsteht ein riesiges miteinander verbundenes Seengebiet mit insgesamt über 5 000 Hektar Wasserfläche, unterschiedlichen Natur- und Erlebnisräumen sowie einem breiten, für Mitteleuropa wohl einmaligen Nutzungsspektrum, ohne dass sich die verschiedenen Nutzungsarten gegenseitig stören oder gar ausschließen.

Bisher sind kaum Einzelgrundstücke am Ufer der Seenkette verkauft und noch keine Teilbereiche zur Nutzung freigegeben. So ist eine ganzheitliche und »jungfräuliche« Planung möglich. Ein damit verbundener Vorteil ist, dass die Ufer für Fußgänger und Fahrradfahrer frei gehalten werden und dass man trotzdem sein Haus am Wasser und das Boot am Haus haben kann. Letzteres dadurch, dass man schwimmende Häuser baut, die durch schwimmende Stege zu erreichen sind und später durch schwimmende Restaurants, Anlegestellen, Sonnendecks, Ausleihstationen und ähnlichem ergänzt werden. Kürzlich haben Studentinnen aus Berlin sogar ein schwimmendes Freiluftkino für diese große Wasserlandschaft entworfen.

Bleibt die Frage nach den vergänglichen Canyons, den wüstenähnlichen Landschaftsteilen sowie den romantischen Zwischenstadien beim Fluten. Wir nutzen die Gunst der Stunde und die Teile, die noch nicht geflutet werden, für Tagebauspaziergänge. Mehr als 10 000 Personen nahmen in den letzten zwei Jahren an diesen phantastischen, an Situationen auf anderen Erdteilen oder Planeten erinnernden Spaziergängen mit kleinen inszenierten Höhepunkten teil. Alle kamen begeistert mit einmaligen Eindrücken und Fotos zurück. Da der Braunkohleabbau durch die Vattenfall Europe Mining AG noch einige Jahrzehnte fortgesetzt wird, kann dieses Erlebnis weiterentwickelt und durch unser Projekt Wüste/Oase Welzow noch über einen sehr langen Zeitraum fortgesetzt werden.

Die Veränderung der Landschaft als Thema der IBA ist auch ein immantener Bestandteil unseres Informations- und Ausstellungszentrums IBA-Terrassen in Großräschen-Süd. Ab 2006 kann man von hier aus das steigende Wasser im ehemaligen Tagebau Meuro und damit die Transformati-

on der Landschaft besonders gut beobachten. Derzeit bietet sich die höchstmögliche Spannung zwischen archaischer Grubenlandschaft und feinsinniger klarer Architektur.

Die von 2000 bis 2010 von der Regionalen Planungsgemeinschaft Lausitz-Spreewald und dem Land Brandenburg eingerichtete Internationale Bauausstellung Fürst-Pückler-Land kann diese riesige, neu zu gestaltende Landschaft nicht flächendeckend beplanen und betreuen. Aber mit ihrem inselartigen Strukturkonzept und 24 Einzelprojekten sowie ihrer Methode, lokales und regionales Engagement mit nationalem und internationalem Wissen und Können zu verbinden, kann sie an sorgfältig ausgewählten Stellen ganz unterschiedliche Entwicklungen initiieren und so ein Landschaftsbild erzeugen, das weder im rasanten Veränderungsprozess noch in der langsameren Entwicklung danach monoton und langweilig, sondern ständig voller Spannung und Bewegung ist.

„Landschaftsinseln“ schaffen eine geordnete Vielfalt

Nach einjähriger Arbeit des IBA-Teams (15 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter) wurde Ende 2000 eine wesentliche Grundlage der IBA geschaffen. Die vorher nur punktuell betrachteten 24 Projekte wurden in acht „Landschaftsinseln“, eine „Europainsel“ sowie – im Sinne einer Verbindung dieser „Inseln“ – in „Netze und Landmarken“ eingeordnet. Dadurch kann die Region langfristig nach einem großräumigen landschaftsgestalterischen Gesamtkonzept entwickelt werden.

Nach diesem Konzept gliedert sich diese Lausitzer Landschaft in:

(1) ein Zentrum im Raum Großräschen-Senftenberg mit der Seestraße, den „IBA-Terrassen“ als Ausstellungs- und Informationszentrum, der „Allee der Steine“, dem Ilsensee und mit „Industriepark und Gartenstadt Marga“ als Verbindung zwischen Senftenberg, Großräschen und dem Lausitzring;

(2) die Landschaftsinsel im Raum Lauchhammer-Klettwitz zum Thema „Industriekultur“ mit der Förderbrücke F60 bei Lichterfeld, den Biotürmen in Lauchhammer, dem Kraftwerk Plessa, dem Windpark Klettwitz sowie der vielfältigen Tagebaulandschaft im Raum Kostebrau;

(3) die Landschaftsinsel im Raum Gräbendorf-Greifenhain zum Thema „Landschaftskunst“ mit dem Bürgerhaus, einem Bürger- und Künstlertreffpunkt in Pritzen, dem „Schwimmenden Steg“ von Pritzen nach Altdöbern, Schloss und Schlosspark Altdöbern, den Kunstobjekten am Greifenhainer

und Gräbendorfer See mit schwimmenden Ferienwohnungen auf den Seen und weiteren funktionellen Anlagerungen am „Schwimmenden Steg“;

(4) die Landschaftsinsel im Raum Welzow zum Thema „Tagebau im Umbruch – Wüste/Oase Welzow“ mit dem Ziel der Nutzung eines ohnehin noch 20 oder 40 Jahre trocken zu haltenden Tagebaus, z. B. für Tagebauspaziergänge mit dem Ausgangspunkt eines besonderen, mit der Tagebautechnik geschütteten Streifens sowie einer Oase (funktionell einer Karawanserei ähnelnd) als architektonischem Kontrast zur archaischen Umgebung;

(5) die Landschaftsinsel im Raum Lausitzer Seenkette zum Thema „Wasserwelt“ mit einer durch schiffbare Kanäle verbundenen Seenkette, deren Ufer für Fußgänger und Radfahrer frei gehalten werden und auf der sich ein in Europa einmaliges Spektrum an Sport-, Erholungs-, Arbeits- und Wohnmöglichkeiten entwickelt: vom Wasserlandeplatz über Marinas bis zu schwimmenden Häusern – zum zeitweiligen oder dauerhaften Wohnen, Arbeiten und Vergnügen – sowie attraktiven Freizeit- und Naturarealen an Land;

(6) die Landschaftsinsel im Raum Seese-Schlabendorf mit dem Thema „Vorindustrielle Kultur – nachindustrielle Natur“, die sich durch verschiedene Landschaftsmilieus auszeichnet: von der kleinteiligen, ruhigen Kulturlandschaft mit Zeugnissen vorindustrieller Kultur (Fürstlich Drehna, Slawenburg Raddusch) bis zu großflächigen neuen, offenen Tagebaulandschaften, die nicht geglättet, saniert und wirtschaftlich genutzt werden, sondern dem Aspekt Naturschutz und Naturerlebnis Rechnung tragen;

(7) die Landschaftsinsel im Raum Cottbus zum Thema „See-Stadt – Stadt-See Cottbus“ mit der Plattenbausanierung Sachsendorf-Madlow, einem überzeugenden Konzept zur städtischen und landschaftlichen Veränderung im Zuge der Entstehung des größten Einzelsees in Verbindung mit der größten Stadt der Region, einschließlich der Nutzung der dabei über 20 Jahre sich entwickelnden Zwischenlandschaft sowie der Einbindung des Pückler-Parkes Branitz, insbesondere bezüglich seiner Entwicklung im Außenbereich;

(8) die Landschaftsinsel im Raum Bad Muskau-Nochten zum Thema „Fürst-Pückler-Kulturlandschaft“ mit den deutsch-polnischen Projekten Fürst-Pückler-Park Muskau und Muskauer Faltenbogen sowie dem Kromlauer Park und der Tagebaulandschaft Nochten, die ein spannungsvolles Verhältnis zwischen gewachsener Kulturlandschaft und neuen Landschaftsbildern nach dem Bergbau kennzeichnet;

(9) die Europainsel Guben-Gubin, die in deutsch-polnischer Gemeinsamkeit einen Vorgriff auf die erweiterte Europäische Union darstellt. Sie umfasst ein verbindendes Stadtzentrum mit Geschäftsstraße und Kirche, einen Grünzug, das ehemalige Haus Wolf von Mies van der Rohe und vor allem die Verbindung der Neißeinsel (polnisch) mit gründerzeitlichen Industriebauten (deutsch);

Dazu kommen als Element (10) die diese „Inseln“ verbindenden Wege zu Lande, zu Wasser und in der Luft sowie ein Netz von weithin sichtbaren Landmarken. Sie stehen sowohl für die einzelnen Inseln als auch für das Fürst-Pückler-Land im Ganzen, also auch für das Gemeinsame dieser bewusst unterschiedlichen Inseln, wie auch die sozial- und naturräumliche Situation der Region insgesamt als verbindendes Netz zu begreifen ist. Auch die touristische Verknüpfung und Vermarktung der neu entstehenden Qualitäten und Attraktionen der Lausitz gehören zu dem zu entwickelnden Netz.

Die beschriebenen Inseln haben zwar ein spezielles Thema, von herkömmlichen Themenparks – wie sie beispielsweise auf der EXPO 2000 in Hannover zu sehen waren – unterscheiden sie sich jedoch grundsätzlich. Herkömmliche Themenparks wollen vor allem ein Thema oder ein Erlebnis vermitteln und suchen sich dafür einen geeigneten Platz oder einen Raum – zum Beispiel ein Weltausstellungsgelände. Das gleiche Thema könnte meist auch in einem ganz anderen Raum, einer ganz anderen Gegend behandelt werden. Bei den Landschaftsinseln der IBA ist es umgekehrt. Der Raum, das „Fürst-Pückler-Land“ zwischen Plessa, Hoyerswerda, Bad Muskau, Guben/Gubin und Luckau, ist vorgegeben. Durch Hervorhebung der Besonderheiten soll hier eine attraktive Landschaftsvielfalt wachsen. Die Themen entstehen also aus dem Vorgefundenen und werden herausgearbeitet, veredelt oder inszeniert, aber in keinem Falle der Landschaft aufgesetzt.

Diese landschaftsgestalterische Strategie wird gemeinsam mit regionalen und überregionalen Partnern schrittweise weiter ausgearbeitet, in faszinierende Bilder sowie machbare Konzepte verwandelt, die schließlich kurz-, mittel- und langfristig umgesetzt werden.

Jahresthemen von 2004 bis 2010

Der Eröffnung der Ausstellung „*Zeitmaschine* Lausitz“, Teil I, im Frühjahr 2004 folgt auf den IBA-Terrassen im Herbst das Treffen der Partnerre-

gionen: Regionen aus ganz Europa (insbesondere unsere polnische und unsere italienische Partnerregion) und darüber hinaus, die vor oder in ähnlichen Umwandlungen stehen wie die Lausitz, werden ein Programm mit wissenschaftlichen und kulturellen Beiträgen gestalten (im Rahmen unseres Interreg III B-Projektes REKULA – Restrukturierung von Kulturlandschaften).

2005 ist dann das Jahr der Zwischenpräsentation, die die „*Zeitmaschine*Lausitz“ um einen Teil II – die Zukunft der Region – ergänzt und komprimiert, sowie einer Übersichtsausstellung, die den erreichten Stand der einzelnen IBA-Projekte und ihre geplante Entwicklung bis 2010 zeigt. Darüber hinaus werden kleinere Ausstellungen und viele Veranstaltungen an den einzelnen IBA-Projektorten stattfinden.

In der zweiten Halbzeit der IBA sollen verschiedene Themen gemeinsam mit Wirtschaftspartnern vertieft werden:

- **2006 – IBA-Europajahr:** Ein Jahr lang Grenzen überschreiten, neue Wege durch Europa suchen und die Nachbarn kennen lernen. Ein Jahr die Sprachen erleben und die kulturellen Unterschiede aufspüren. Ein Jahr lang über Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Brücken und Barrieren, Ängste und Hoffnungen sprechen: Skepsis zergeht. Neugierde wächst. Das ist der Ausgangspunkt für das IBA-Europajahr 2006.
- **2007 – Energielandschaft:** Gemeinsam mit den unterschiedlichen Energieerzeugern wird auf den IBA-Terrassen und vor Ort gezeigt, wie aus der „Alt-Energie-Region Lausitz“ eine „Neu-Energie-Region Lausitz“ werden kann.
- **2008 – Wasserlandschaft:** Im Mittelpunkt steht das Lausitzer Seenland mit der Lausitzer Seenkette als Herzstück. Gemeinsam mit Herstellern von „Schwimmenden Häusern“, Marinas, Booten u. ä. sowie den touristischen Leistungsträgern wird das Thema Wasser und Entwicklungen am bzw. auf dem Wasser werden auf den IBA-Terrassen und vor Ort präsentiert.
- **2009 – Neues Land:** Der unterschiedliche Umgang mit geschütteter Landschaft nach dem Bergbau wird auf den IBA-Terrassen und in verschiedenen Projekten demonstriert. Das Spektrum reicht von den Naturschutzlandschaften über beispielhafte Modelle der Land- und Forstwirtschaft bis hin zu neuen Landschaftsbildern mit touristischer Nutzung (Zwischenlandschaft, Projekt „Wüste/Oase Welzow“).
- **2010 – Endpräsentation:** Die IBA-Terrassen und – wie schon zur Zwischenpräsentation – alle Projektorte werden zum Ausstellungsort.

Dieser Höhepunkt und Abschluss des ersten Jahrzehntes im neuen Jahrhundert soll über eine einmalige Landschaftsgestaltung von Menschenhand, wie es sie in dieser Dimension in so kurzer Zeit bisher noch nie gab, den Grundstein bilden für eine dauerhafte, von wirtschaftlicher Belebung und erneutem Wohlstand begleitete Entwicklung einer ausgekohlten und abgewirtschafteten Region.

Eines der wichtigsten Prinzipien dabei ist, die wüsten- und canyonähnliche Landschaft zwischen Kohleabbau, Sanierung und Wasseranstieg nicht nur als zu überwindende Wunde, sondern als phantasieanregende Chance zu verstehen. Durch Inszenierungen und geführte Spaziergänge werden diese „Zwischenlandschaften“ nutz- und erlebbar. Somit können ein Jahrzehnt früher als geplant touristische Attraktivität und wirtschaftliche Impulse in die Region gebracht werden.

Mit unserem Namensgeber Fürst Pückler verbindet uns, dass wir wie er (mit dem Branitzer Park) Bewegung und Profil auf den „platten Pfannkuchen“ Niederlausitz bringen wollen. Wie er suchen auch wir in anderen Ländern und Erdteilen nach neuen Ideen und Entwicklungen, die wir auf die Bedingungen der Lausitz übertragen und mit seiner Beharrlichkeit umsetzen wollen. Und schließlich schrecken wir wie er nicht davor zurück, bezüglich ungewöhnlicher Projekte bei einigen Landsleuten als „ein bisschen verrückt“ zu gelten.

Das IBA-Europajahr 2006

Das vereinte Europa wächst. Mit dem 1. Mai 2004 erweiterte sich die EU um zehn weitere Staaten. Neben den bisherigen 15 Mitgliedern gehören jetzt unter anderem auch Estland, Lettland, Litauen, Polen, die Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn zur europäischen Familie. Bei dem IBA-Europajahr 2006 stehen diese Staaten sowie die Beitrittskandidaten für 2007, Rumänien und Bulgarien, im Mittelpunkt. Die vielfältigen Möglichkeiten, die sprachlichen, kulturellen, wissenschaftlichen und auch wirtschaftlichen Verschiedenheiten zu entdecken, ist Thema des Europajahres.

Dabei setzen wir auf die Zusammenarbeit mit 10 Universitäten und Hochschulen aus Brandenburg und Sachsen. Mit deren Partneruniversitäten in Mittel-, Ost- und Südosteuropa werden wir ein anspruchsvolles Ausstellungs-, Fach- und Kulturprogramm verwirklichen: Ein buntes Fest der Kulturen Europas. Hier in der Lausitz wird jeder das internationale Flair spüren können.

Im Europajahr ankommen

Im Entree der IBA-Terrassen in Großräschen werden die Besucher auf das Europajahr eingestimmt. Hier erfährt man alles über die Europajahr-Veranstaltungen auf den IBA-Terrassen in Großräschen und im Grenzraum zwischen Görlitz-Zgorzelec und Frankfurt-Slubice.

Die IBA-Terrassen sind Anlauf- und Infopunkt, Ausstellungs- und Tagungsort und ergänzen alle laufenden Touren und Feste im Grenzraum. Sie präsentieren das IBA-Europajahr mit Bildern, Ideen, Beobachtungen, Geschichten, Spielen, Kommentaren und Berichten.

Die nEUen Länder erleben

Eine Ausstellung und Installation zum Europajahr thematisiert die Chancen der grenzüberschreitenden Zusammenarbeit im gemeinsamen Europa, will aber auch Mythen und Klischees zur Diskussion stellen. Gezeigt werden Geschichten, Erfahrungen und Zukunftsträume der Menschen die östlich von Oder und Neiße leben.

Gemeinsam mit Studenten aus den neuen EU-Mitgliedstaaten werden wir „Kioske“ kreieren und aufstellen. Hier tauchen die Besucher ein, in das Leben der Länder Bulgarien, Estland, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien, der Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn – bekommen Informationen und Kostproben.

Bei Internationalen Kulturfestwochen können sie neue Kontakte zu Menschen knüpfen und vertiefen. Neben den IBA-Terrassen stehen dabei auch die IBA-Europainsel Guben/ Gubin und die IBA-Landschaftsinsel Bad Muskau/ Leknica 2006 im Zentrum.

Das Cottbuser Filmfestival ist das führende Festival des osteuropäischen Films. Im Sommer 2006 kommt es auch auf die IBA-Terrassen und an die deutsch-polnische Grenze. Hier werden die in Deutschland kaum vertretenen Filme aus Mittel-, Ost- und Südosteuropa gezeigt. Mit den Grenzfilmen werden wir auch zu Gesprächen mit Zuschauern und Regisseuren, Autoren und Schauspielern einladen.

Das Zwischenland erleben

Im Rahmen des IBA-Europajahres 2006 gilt es, im Zwischenland zu stöbern. Wir laden Sie ein, mehr über den deutsch-polnischen Grenzraum zu erfahren. Im Mittelpunkt steht hierbei der Fluss. Der Fluss, der Jahrzehnte lang das trennende Element zwischen den einzelnen Städten bildete, wird in einen neuen Kontext gestellt und als verbindendes Element gese-

hen. Hier treffen nun Menschen aufeinander und essen, lachen, trinken und reden zusammen. Der Landschaftsraum an Oder und Neiße hält die Menschen im Zwischenland zusammen.

Bei fünf Stadtfesten in Frankfurt/ Slubice, Guben und Gubin, Forst, Bad Muskau und Leknica sowie Görlitz/Zgorzelec will die Internationale Bauausstellung Fürst-Pückler-Land präsent sein und einen Beitrag für gemeinsame grenzüberschreitende Aktivitäten leisten. Dabei gilt es, die fünf Feste in einen Zusammenhang zu stellen: Fünf Grenzstadtfeste bilden ein Grenzstadtfestival. Das ist eine neue Qualität, in der Musik, Theater, Literatur, Sport, Film und Gespräche einen ganzen Sommer lang deutsch-polnische Begegnung möglich machen. Auf diese Weise kann jeder von Mai bis August 2006 in allen neun Städten feiern und sich auf die Anderen freuen.

Miteinander diskutieren

Die IBA versteht sich als Zentrum des Landschaftswandels in Europa. Mit internationalen Partnern wollen wir den Werkstatt-Dialog fortsetzen und unsere Projekte qualifizieren. Wir werden die Industrieregionen Europas studieren, Entwicklungswege finden, Netzwerke ausbauen und gemeinsame Problemlösungen diskutieren. Die Ergebnisse des von der IBA geleiteten und mit einer polnischen sowie einer italienischen Industrieregion durchgeführten EU-Projekts REKULA (Restrukturierung von Kulturlandschaften) bilden dafür die Grundlage.

Europa verändert sich. Gerade die alten Industriereviere erfahren das. Veränderung bedeutet hier Gewinn und Verlust. Wie viel Veränderung muss sein und wie viel Gewinn ist möglich? Darüber wollen wir sprechen.

Wir laden Sie ein, ein Jahr lang Europa zu entdecken. Bei der Internationalen Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land 2006.

Rolf Kuhn
kuhn@iba-see.de

Nur Kirabaev

Islam in the context of the dialogue of cultures between East and West

The article is devoted to the problems of dialogue among Muslim civilization and other civilizations. It analyses the problems related to the understanding of Muslim culture. It explains specific features of Medieval Muslim civilization as a phenomenon of cross-cultural interaction, open for the dialogue with other cultures and civilizations. Finally, it deals with the problems of the present-day Islam in the process of globalization.

I. Introduction

Muslim civilization has played a considerable role in world history and still has vital influence on various spheres of life in many countries worldwide. Today there are more than one billion Muslims living in the world. More than 40 countries are members of "The Organization of Islamic Conference". Also the Muslim Diaspora exists in many European countries (15 million) and in the USA (6 million). Normally the term civilization is related to a country or continent, for instance, to Europe, China, India, etc. However, Muslim civilization is not related directly to any geographical location and actually covers the whole continental and sub-continental world. Muslim civilization combines peoples which belong to different ethnic groups, cultures, languages, and traditions – from Syria to Malaysia, from Tatarstan to the Republic of South Africa.

There is a special kind of solidarity which is based not only on trust in Allah, but also on a common world-view. However, this civilizational solidarity is not firm and not free of conflicts. It does not exist in a pure form and is, above all, the result of cross-cultural interactions among different civilizations – probably an epiphenomenon. Islam is unity in diversity. Its specific feature is in its close conjugation with religion which represents style of life, system of values, social, political, and economic institutions.

Islam might be one of the most viable world religions and has been able to be dynamically adapted to specific features of different peoples' traditions. In the present modern world the number of Muslims is increasing.

That is to say there are even today many who are "charmed" by the appeal and simplicity of Islam.

The stereotype image of Islam

On the other hand "Islam" brought numerous problems at different levels for the world – regarding relations between states, relations with other religions, as well as regarding international political and economic life. After 1967 the term "Muslim factor" was quite often used in mass media and research literature and, as from the Iranian revolution in 1979, Islam was considered to be a threat to the world order. In the 80ies, Islam was associated with extremism and terrorism. After the publication of Huntington's well-known book "The clash of civilizations" (1993) the whole Muslim civilization began to be considered as a potential source of conflicts in the modern world. It is so much spoken of as if it were a universal truth. However, it is not correct, if we remind that, for many centuries, Muslim and West European civilizations were neighbours in the Mediterranean culture.

In the non-Islam world there is not enough knowledge about Islam and its image is quite often distorted. Right up to the present false cultural-philosophic and political-ideological stereotypes regarding Muslim civilization prevail in various researches and in public perception. The term "Islamic fundamentalism", widely used in mass media, is a typical example. Its meaning is interpreted quite broadly and arbitrarily and it is understood most likely as religious extremism without making a difference between "Islamic fundamentalism" and "Islamic extremism".

There are even attempts to deny the humanistic character of Muslim culture. An abstract discourse on Islam and Islamic culture cannot be fair, if it does not bear in mind that Islam and Muslim culture have been shaped differently during different historical periods and in different countries.

Particular attention should be given to a critical analysis of the methodology in European civilizational, Russian historiosophic and Marxist formational approaches to Muslim society and its culture.¹ They have similar characteristics in the sense of a "missionary approach" which appreciate the mission of the West or Russia in the Muslim East as a civilizing, progressive and liberating one.

¹ Yuriy Pochta, The image of Islamic culture in European consciousness, in: Nur Kirabaev / Yuriy Pochta (eds.), Values in Islamic culture and the experience of history. Russian philosophical studies I, Washington 2002, pp. 11-40.

Generally, stereotypes are the result of either lack of knowledge or unequal methodology, or they are formed in accordance with the ideological and socio-cultural directives of a perceiving subject.² Therefore it is necessary to provide a comprehensive analysis of the stereotypes prevailing in Western Islamic studies towards Muslim culture.

Conditions for a dialogue

Islam, like Christianity, is one of the world religions with a universal world vision. Each of them has its own understanding of the world. The proposed approach to searching for an East-West-dialogue requires knowledge and understanding of the historical commonality between the West and the Muslim East. Both civilizations existed and developed together in the Mediterranean area. Not only the Abrahamic religious tradition but also the ancient culture are integral parts of both civilizations. Aristotle has always been the First Teacher also for the Middle East.

The main differences in their historical and cultural development can be found in the field of "secularism". Classical Muslim culture has kept the balance between the religious and the secular. This balance determined the basic world-view and value principles and was also at the basis of Muslim understanding of universalism till the middle of the 15th century. Since the 16th century the religious component has become dominant. But in the European tradition after the Renaissance the secular component has played a dominant role in the European world-view. That is why all attempts to return to the religious view concerning the social and cultural world order are considered to be a threat to modern Western civilization.

While there are certain religious principles in the basis of Muslim world-view, European world-view differs from it by "secularity". Only if one recognizes this difference, the dialogue of two universal world civilizations might be possible. The recognition of cultural and religious pluralism is the other essential condition for this dialogue in order to search and establish cross-cultural interaction integrating moral fundamentals.

Specific features of Muslim culture and civilization should not be seen in the context of opposition between "East" and "West", the old and the new, the past and the present, originality and modernity, traditionalism and rationalism, heritage and innovation, religious and national, etc., but on the

² Cf. Edward Said, *Orientalism*, New York 1979; Yuriy Pochta, *The origin of Islam and Muslim society*, RUDN, M. 1993 (Russian).

basis of their interrelation. In this context we have to ask how to compare or correlate classical Arab-Muslim culture and modern Islamic culture in the philosophical dimension of value. The former is open for interaction with other cultures, while the latter is, if not in opposition, not ready to open itself to modern inter-civilizational dialogue. This problem is connected with the main problem to determine the essence of Muslim culture: What are the essential components which should be preserved even in the process of transition to industrial and post-industrial society in the Muslim East?

II. The problems of understanding Muslim culture

Muslim culture, which is an integral part of world culture, has played a crucial role in the history of human civilization and is still exerting huge influence on many aspects of life in various countries worldwide. For two reasons studies on Muslim culture in Russia have had not only an academic but also a social and political significance. Firstly, Russia borders directly on Muslim countries, and a certain part of the population of Russia was historically exposed to Muslim culture. Secondly, the analysis of Russian historical, philosophic and cultural tradition shows that studying the attitude towards Islam and Muslim culture during the whole history of Russia is decisive for understanding the originality of Russia and Russian culture as a whole.³

One of the important tasks of philosophical science is to study the integrity of world history not only from the perspective of "diversity in unity" but also from the perspective of "unity in diversity". That is to say, the task is to discover any common and coincident features and characteristics in different civilizations as well as to understand that each of them is an original form of the development of certain aspects of the human being as a cultural and historical creature.

The paradigm of Muslim civilization played a historical role which not only reveals but also determines social and cultural unity with other civilizations. Thus the following question is to be raised: What has determined the world vision and the human being (as meant by Heidegger)? The un-

³ It is confirmed by the modern discussions around the problem of Eurasian doctrine, cf. Nur Kirabaev (ed.), *The Eurasian idea and modernity*, RUDN, M. 2002 (Russian).

derstanding of this "existential what" stipulates a historical and philosophic consideration of cultural phenomena and ideological images of that epoch.

Classical Muslim culture

The analysis of the values of Muslim culture entails the question of the spiritual references, with which the representatives of Muslim civilization (both individuals and social groups) correlate their actions and life styles. The basic values of Muslim culture were determined by the formation and development of the Arab Caliphate. Specific features of the classical Muslim culture, as the paradigm of Muslim culture in general, are influenced considerably by the circumstances, in which it had been formed as an integral part of Mediterranean culture and civilization. It not only preserved and enriched ancient cultural, scientific and philosophic traditions, but also developed the humanist character of Mediterranean culture. It is not surprising that in the Middle East the ancient heritage has been considered to be the source and integral part of Muslim world culture.

The expansion of Islam and the Arab Caliphate promoted the development of Muslim civilization. Vast space became a new centre of cooperation and mutual enrichment for different cultural and religious traditions. In the "the Golden Age" of Muslim civilization (9th to 12th century), Muslim culture began to influence world culture decisively – both on the spiritual and material level.

One of the important characteristics of classical Muslim culture is that its basic structural elements are not so much sciences (like in West European thought), but values and ideological streams which determine the epistemological character of cognition and interpretation of the world. These streams entail evaluations and concepts concerning the utmost grounds and nature of human life in this world and in the space which are reflected in the Islamic world-view.

Ideal of knowledge in Islam

Medieval Muslim culture pursued an ideal of complex knowledge. The thinkers of the Muslim Middle Ages tried to resolve each problem (problem of culture, policy, ethics, aesthetics, philosophy, law etc.) separately, but no problem is limited by only one specific branch of knowledge. For instance, the work of the famous medieval thinker al-Ghazālī (1058-1111) "Revival of religious sciences" can be considered to be philosophic, legal, religious, linguistic, and cultural at the same time, i.e. interdisciplinary in

the sense of modern understanding.⁴ Not without reason the famous philosopher Averroes (1126-1198) spoke of al-Ghazālī as follows: al-Ghāzālī was a philosopher, when he was with philosophers; he was Sufi, when he was with Sufis; he was a *mutakallim*, when he was with *mutakallims*.⁵ Many representative scholars of *kalām* devoted their works not only to religious problems, but also to problems of philosophy and natural sciences. Here, it is not a question of an undeveloped differentiation of sciences but a question of the specific spiritual purpose of Muslim culture based on the famous statement of the Prophet Muhammad: "Look for the knowledge even in remote China".

In the medieval Arab-Muslim civilization, as it is underlined by the American Orientalist F. Rosenthal in his work "Knowledge triumphant"⁶, "knowledge" obtained a significance which could not be found in other civilizations. This "knowledge", both secular and religious, has an important place in the system of values of the medieval Muslim society. It explains why there were many educated people in this society counting hundreds of thousands. The classical scripts support this fact.

The system of values of the educated part of medieval Muslim society can be found in *adab* literature. The men, who personified the image of cultural and educated men, were called *adibs*. *Adab* is the collection of norms of erudition and good manners, stipulated knowledge in both temporal and religious sciences, in particular, in philosophy, astronomy, mathematics, and a certain mode of behaviour.

Free from Christian paradigm

There are attempts to understanding Islam and Muslim culture in terms and categories of the Christian tradition. They look for orthodoxy, theology, Church ideology, etc. in Islam, whereas these phenomena simply do not exist in Muslim culture. According to these stereotypes based on the Eurocentric research tradition it has been explained, for instance, that *kalām* is the orthodoxy and dominating theology in Muslim philosophy and culture.

⁴ Al-Ghazālī, *Ihyā 'ulūm al-dīn*. Cairo, year n/a. Vol. 1-4.

⁵ Ibn Rushd, Discussion, Deciding on the relation between religion and philosophy. *Classics of Arab-Muslim philosophy*, Edwin Mellen Press, New York 1999, pp. 619-647 (Russian).

⁶ Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*, Nauka, M. 1978 (Russian).

In order to understand the paradigm of Muslim culture, the researcher should be freed from the ideas of Christianity giving the creating role only to God as well as from the Christian concepts of orthodoxy and heresy. In Islamic world-view religious pluralism has its firm place. Two dominant criterions of Muslim culture are "Islam" as well as "Hellenism". In its history Muslim culture has revealed both its "Western appearance" (integrating some elements from Judaism, Christianity and Hellenism) and its "Eastern appearance" deviating from the core of these components.

Humanism in Islam

Each culture and civilization, going through the epoch of flourishing, worked out its own model of humanism. The humanistic character of Muslim culture lies in the efforts to make persons more human and to help them discovering their uniqueness. There are three aspects of humanism in medieval Muslim culture:

⇒ religious humanism which proclaimed a person as the highest of God's creatures;

⇒ *adab* humanism emerging in the 9th century complied to the ideal of *humanitas* which was typical for Europe in the 16th century, i.e. the ideal of developing physical, moral and intellectual abilities of a person in the name of common welfare;

⇒ philosophic humanism, briefly expressed by Abū-Hayyān al-Tawhīdī (d.1023) in the words: "a person became a problem for a person".⁷

As history shows, the first form of humanism in Islam appeared during the rule of Hosrov Anushirvan as described by Barzue, Paul the Persian, etc. Further we have humanism developed under the influence of Hellenic Gnosticism, Hermetism and Neo-Platonism. These are humanistic searches concentrated on the problem of the "perfect person", represented by Ibn'Arabī, al-Jīlī (1365-1417), al-Hallāj (857-922) and al-Suhrawardī (1154-1191). Finally, humanism is detected in the works of Muhammad ibn-Zakariyā al-Rāzī (850-925), who rejected the *Afflatus* (inspiration) and claimed autonomy of man's intellect in the spirit of European Enlightenment. His humanism focused on the prominence of human intellect as in the *hadīths*, where the following words were attributed to the Prophet Mu-

⁷ Artur Sagadeyev, Humanistic ideals of the Islamic Middle Ages, in: Nur Kirabaev / Yuriy Pochta (eds.), Values in Islamic culture and the experience of history. Russian philosophical studies I, Washington 2002, pp. 165-198.

hammad: "Everyone experiencing God will experience himself"; "The first thing, created by God, is intellect".

Intellect and faith

Specific features of the ideal of knowledge in Muslim culture were determined by *Sharī'a* so that faith and intellect were not contradictory but complementary to each other in the field of theory of knowledge. Theological and philosophical analysis of the debates concerning the correlation of intellect and faith shows that in spite of the different positions of different thinkers in Islam they are common in their pursuit of the esoteric tradition, which set the priority on "mind". They prepared the ground for Sufi esoteric knowledge and tried to harmonize *Sharī'a* and *Tarīqa*. Sufism combined intellect and faith in a general system by correlating faith, way and truth (*Sharī'a-Tarīqa-Haqīqa*). The *Sharī'a-Tarīqa-Haqīqa* system arranged the "logical form" of action by way of a cognitive subject in search of its own absolute. It is promoted by a variety of versions, one of which was the theory of al-Ghazālī. In view of the fact that Sufism is an important historical reality, it is worthwhile studying its archetype.

Modernization of Islam

As a rule the attempts to adopt Western models in Islamic development failed because the traditional foundations, which constituted the spirit of Muslim culture, were mistaken for something which could be overcome historically. There are constant and variable components in Muslim culture. This has to be kept in mind while discussing the problems of reformation and modernization of Islam.

In the context of the discussion on the essence of the traditional and the modern it is necessary to understand the foundations of the political and legal culture of Islam and the current ideological and cultural movements in Islam. According to an analysis of classical theories of state in Islamic political thought, presented by al-Māwardī (d.1058), al-Juwaynī (d.1085), al-Ghazālī, etc., the *Sharī'a* principles, which were to a greater extent based on historical precedents, did not prevent us from considering historical realities of the Arab Caliphate.⁸ The invariable component of these concep-

⁸ Nur Kirabaev, The political and legal culture of Medieval Islam, in: Nur Kirabaev / Yuriy Pochta (eds.), Values in Islamic culture and the experience of history. Russian philosophical studies I, Washington 2002, pp. 135-164.

tions is the theory that the state is only a conductor of *Sharī'a* principles. But it is open to ask as to who possesses real political power, how power and authority are understood, and what are the consolidating components and moral-spiritual foundations of civil Muslim society. The idea of unity of religion and state is based not only on the feeling of religious solidarity but also on the necessity to understand that it is expected in Islam to establish equality and justice in social, political and economic aspects. Islam is a life style and a certain type of modern world-view. This is a key to understanding the essence of the idea of the Muslim state.

III. Islam and the problem of secularism

In philosophy and political sciences "secularization" is one of the essential problems of today, because the impact of religion is considerably reduced under the conditions of post-industrial society. This, however, does not apply to the situation in Islam. During the last decades the influence of Islam in the countries of the Near and Middle East has not decreased but rather increased.

Secularism, in Arabic *'ilmāniyya* (from *'ilm* – science), or *'almāniyya* (from *'ālam* – world)", can be expressed more precisely with the term *dunyāwiyya* – terrestrial, temporal or secular. "Secularism" was introduced to the Muslim world along with the concepts of modernity, modernization and Westernization during the colonial period.

In the Muslim world Islamic movements emerged in the 20th century in response to "secularism". The "secularization" was taken for a process aiming at marginalizing Islam by implementing so-called social, economic and political development policies in the Middle Eastern countries during the colonial and post-colonial period. It was perceived as a rejection of cultural traditions of Muslim society. The Islamic movements called to stand against those intellectual and political forms of colonial order. According to their point of view, "secularization" is directed against Islam and Muslims, designed to Westernize Muslims, and will deprive them of their cultural identity.

Secularism in the European context

The idea of "secularism" as a protest movement originated and developed in the history of Christian Europe. Its theory and practice emerged in the period of the Christian Reformation movements. The radical meaning

of the term "secularism" is normally related to its French equivalent – *laïcisme*, which is considered as the theory of the freedom of the whole of society from religion. According to this theory those functions, which were implemented by religious institutions, should be given to secular people, in particular in the field of education and jurisprudence. For instance religious education was replaced by a discipline such as general ethics in 1882 in French state schools. The founder of the Turkish Republic, K. Ataturk, understood radical secularism as the requirement for building political institutions of the Republic.

The secularism of the 19th century quite often resulted in atheism during the process of its development. Starting in antireligious schools it became quite a dynamic and drastic movement and brought about a new understanding of the place of the human being in the world. F. Nietzsche, S. Freud and K. Marx played a significant role in this process. Even though this atheistic and materialistic world-view became quite influential, they could not remove all the elements of religious heritage. In his article "The Calvinist manifesto for the epoch of globalization" (in the New York Times, March 13, 2005) F. Fukuyama urged to acknowledge unconditionally that religion and religious feelings did not disappear from this world. Not only Islamists' militancy but also the Protestant evangelical movement are now growing and competing against each other with the number of their followers. The fundamentalist movement has been carried on by the believers convinced of being the source of "true" religiosity. It shows that secularization and rationalism do not necessarily serve for modernization.

Problems of adopting "secularism"

In general, the criticism against the adoption of "secularism" in Muslim society is based on the idea that this process in Western Europe was determined by the nature of Christianity. First, in Christianity the division of the spheres of the Church and the state is in accordance with the biblical principle to "render unto God the things that are God's and render unto Caesar the things that are Caesar's" (Math 22:21). Furthermore, in Christianity the mediator between God and man is the institution of the clergy acting as God's messenger and controlling fundamental rights of religious communities. Thus, the Christian clergy was considered as a main obstacle on the way of progress, and it was quite justified that the influence of the Church

was limited during secularization.⁹ In the Muslim world there is no institution with equivalent functions of the Church. Similarly there is no idea of the mediator between God and human being. In Islam, with the exception of the Prophet Muhammad, nobody had and has the right to call on behalf of God.

In fact, up to the beginning of the 19th century the Middle East was not familiar with the idea of the division to "render unto God the things that are God's and render unto Caesar the things that are Caesar's".

Muslim secularism

In the Middle East discussions around secularism have moved mainly in two directions: one by Islamic authorities of religious knowledge, the other by Arabic Christians. According to the main thesis of Muslim authorities, modernization and progress should originate from the achievements of Islamic civilization. As an example they referred to the scientific achievements in the "Golden Age" of the Arab Caliphate. Thus R. al-Tahtāwī (1801-1873) was the first one who began to assert that it was possible to borrow those elements of European civilization which do not go contrary to the accepted *Sharī'a* values and principles. He tried to prove that democratic principles were quite compatible with the laws of Islam, because in Islam religious and legal pluralism existed in theory and practice.

Other Islamic reformers of the 19th century, H. al-Tūnisī (1810-1899), al-Afghānī (1838-1897), al-Kawākibī (1854-1902) and M. 'Abdūh (1849-1905), thought that concepts comparable to European secular ideas of social development, like principles of justice, welfare of nation, election of the government, the idea of perfect human being in society, etc., could be found in the history of the Arab Caliphate.

Jamāl al-Dīn al-Afghānī called to follow the fundamentals of Islam. He criticized those who blindly copied European models, and blamed them for threatening the sovereignty of the *Umma*. He believed that the main reasons for the decline in Muslim civilization firstly lies in the absence of justice and *Shūrā* (council), secondly in officials and bureaucracy not observing the Constitution. He particularly criticized despotism. Al-Tūnisī in turn explained the crisis of Muslim civilization by an absolute power which

⁹ Azzam Tamimi / John L. Esposito (eds.), *Islam and secularism in the Middle East*, University Press, New York 2000.

oppressed people and finally destroyed the civilization. Al-Kawākibī believed that Islam was not responsible for the oppressive rule. The well-known reformer M. ‘Abdūh was a supporter of the parliamentary system and of advocated pluralism. He equated the terms *Shūrā* with democracy, *ijmā‘* – with consensus, considering that the authority of the ruler and the judge can be viewed as a civilian one.

Secularism by Christian Arabs

Christian orientation prevails in the group of Christian Arabs, who were educated in the Syrian Protestant College and later settled in Egypt. The most important persons among Christian Arabs who took part in discussing the problems of secularism were Shiblī Shumayyil (1850-1917), Farah Antūn (1874-1922), George Zaydān (1861-1914), Ya‘qūb Suruf (1852-1917), Salāma Mūsā (1887-1958), and Nicolas Haddād (1878-1954).

On the whole they directed their attention to the liberal ideas of France and England in the 18th-19th century and thought that intellect namely should set the main principles of human behaviour. Among religious traditions only those which complied with the process of modernization were acceptable. F. Antūn, like S. Shumayyil, understood their task in the foundation of such a secular state, where Christians and Muslims could have complete equality. They thought that the development of science and techniques was the basis for tolerance that would allow the displacement of religious fanaticism. S. Mūsā underlines the idea of the necessity to divide spheres of religion and science, considering that society will not go the way of progress as long as the role of religion is not limited. Without distinct difference between secularization and modernization they considered Westernization to be the only means of modernization.

The followers of Arab secularism were criticized by those who represented the opinion of the incompatibility of modernization and Islam. They advocated the thesis that secularism was the declaration of a war against Islam and its values and principles. They asserted that Islam aimed at the liberation of humankind by establishing justice and equality, and that Islam in its nature guaranteed freedom of thought and conscience. Many modern Islamic thinkers, like the Muslim reformers of the 19th century, hold the opinion that scientific and technical achievements of modern Western civilization, limited to the realm of knowledge and practice, can be studied by Muslims without negative impact on their religious and national identity.

IV. Islam and globalization

Islam is more than a religion. Even in a country where Islam is not a state religion it has great influence on political and social institutions as well as on the lifestyle of those who consider themselves part of the Muslim society. Muslim values and institutions of Islam are the basis of their solidarity. The viability of this civilization is explained by flexibility, dynamics and plasticity of various means of reaching internal agreement. Islam is endowed with an ability to accept even the most radical innovations. The acceptance of one or the other kind of innovation, of course, depends on the possibility as to whether it would support and reinforce the vitality of Muslim civilization.

Muslim civilization, no doubt, has a long historical memory which allows Muslims to consider themselves to be able to dialogue with other civilizations and to be open for interaction with other civilizations.¹⁰

Challenge of the West

In the 20th century, in particular in its second half, Muslims went through serious humiliation. Western civilization seemed to be far advanced in development. Moreover, the West has intruded into all aspects of Muslims' life and has been evoking painful reactions.¹¹ And though Muslim modernizers or reformers tried to combine the achievements of Western science and technology with the basic values and institutions of Islam, the results have been quite depressing.

History is witness to the fact that no Western model has been successful in any country of Muslim civilization. There are numerous efforts in searching for Islam's own ways of development. In turn, it gives rise to a particular anxiety in Western countries. It is now on the agenda not only to overcome the unbalance between the Muslim and the Western world, but also to find out the ways of their possible harmonious interaction. With all that it seems important for these civilizations to understand and listen to each other, and not to see in each other only what they want to see.

Islam should not be reduced to religious dogma only. Islam is a solid system which regulates life style, behaviour and the system of moral val-

¹⁰ Nur Kirabaev / Yuriy Pochta (eds.), *Values in Islamic culture and the experience of history*. Russian philosophical studies I, Washington 2002.

¹¹ Bernard Lewis, *Islam: What was wrong? Russia in global politics*, Vol. 1, No. 1 (2003), pp. 94-100.

ues, intentions and perceptions. As a consequence, Muslim thinkers are so sensitive to the modern process of globalization which they equate with a new stage of Westernization of Muslim countries.

Globalization

In the modern epoch of globalization humankind has reached the point of inevitable interaction in all spheres of life encompassing economic, political, cultural, and spiritual dimensions. Globalization, as the process of integration of different components of humankind during its evolution, opposes the process of diversification and causes a qualitatively new understanding of the concept of humankind, i.e. humankind is valued as human being in the global community.¹² Analysis of the vast literature dealing with the problem of globalization shows that there are dichotomous views on globalization: on the one hand, globalization is inevitable and fatally predetermined, erases all differences and makes universal, affects all levels of life – from the economic to the cultural level. It is the same as Westernization or Americanization and removes the concept of sovereign state with no alternatives. On the other hand, it is not inevitable, but reversible, has an alternative in the form of religious and national identities opposed to Westernization and Americanization. Economically it intensifies the inequality among rich and poor countries and legalizes the dominance of global corporate capitalism. I don't try to provide an overall analysis of the ambiguously understood concept of the process of globalization, but only want to review globalization as the tendency to create a single world civilization and culture.

Globalization as a new stage of Westernization

Globalization was directly connected to achievements in sciences and techniques as well as to the change of dominating social structures. Each of the outstanding technical achievements (from the steam engine to modern information technologies) opened a new page in the history of globalization. A continuous modernization of the West and changing social structures made it possible for the West to expand its influence over the rest of the world (among 188 member countries of the UN there are only 36 of them representing the European continent; 125 countries experienced colo-

¹² Oliva Blanchette / Tomonobu Imamich / George F. MacLean (eds.), *Philosophical challenges and opportunities of globalization*, Washington 2001 (Vol. 1-2).

nial rule by Western countries), whereas the conservative social structure of the Muslim East since the 17th century, which did not have its own potential for modernization, put obstacles in the way of active expansion of the West.

The globalization process was directed from the "centre" to the "periphery". Consequently, the term "globalization" includes actually the concept of "Westernization". Globalization in its historical development up to the present time has been the process of establishing the Western domination over the world (USA, Canada, Australia, and New Zealand are considered as "offshoot of the West").

The influence of the globalization process on the development of Third World countries including Muslim ones must be investigated, taking at least the following two points into consideration. First, the spiritual and value basis of social life in the countries of the Middle East is quite firmly interrelated with social environments. (The main goal of culture is to be a means of expression of human universality in a social form.) Secondly, the outstanding achievements of the Muslim culture are, nonetheless, not directly determined by social conditions. The initial foundations of the Muslim community are religion and religious understanding of a human being, even though it seems to be contrary to the well-known axiom – Islam is the "religion of community".

It is difficult today to characterize definitely the influence of the globalization process on the development of Muslim civilization, because the Muslim world is very heterogeneous. Islam is dispersed in various spheres of the real and spiritual life of peoples, who consider themselves to be a part of Muslim civilization. This problem requires careful and serious studies.

V. Conclusion: Islam and inter-civilizational dialogue

Openness for dialogue: early history of Muslim civilization

For almost six centuries (7th to 13th century) Muslim civilization was an example of openness towards dialogue with other cultures and civilizations. Not least, this openness was promoted by the spirit of religious and cultural tolerance in the *oecumene* of the Arab Caliphate from Indus to Gibraltar. Persian wisdom and Greek intellect became important components of spirituality in Muslim culture. Under political, legal and religious pluralism in the framework of Islam not only Arabs but also other peoples were

creators of classical culture of the Arab-Muslim Middle Ages. And in spite of various conflicts and wars between the Arab-Muslim world and medieval Europe, Baghdad, Damascus, Cairo, Cordova became the centres of culture and determined the ways of interactions with other civilizations. This openness for dialogue urged medieval Europe to consider not only the ancient heritage, preserved and handed on by Arabs, but also many other achievements of classical Arab-Muslim philosophy, science and culture as an integral part of its own culture. Independent cultures belonging to Muslim and European civilizations at the same time emerged and developed in the course of inter-civilizational interaction.

The openness for dialogue and the productivity in interactions between Muslim and European cultures were determined by the fact that both had been formed and developed in the area of the Mediterranean civilization on the common basis of ancient culture and Abrahamic tradition. The consolidating basis of the medieval Muslim world consisting of at least three Caliphates (Baghdad, Fātimid and Cordoba) and many other emirates were tolerance and pluralism. Arab-Muslim culture gave birth to the great Ibn Rushd (Averroes), whose main ideas determined the ways of development of medieval Europe in the "dual truth" doctrine by the Latin Averroists. But, unfortunately, Muslim culture itself has never seen Averroism.

Confrontation instead of dialogue (15th to 19th century)

The 15th century became a turning point in the history of the Muslim world, which faced the civilizational alternative. After the conquest of Byzantium in 1453 and along with the development of the Ottoman Empire, the principles of tolerance, pluralism and openness towards dialogue with other civilizations were no longer the consolidating basis of the Muslim world. It was to be found in strict conservative religious dominance. This did not lead to dialogue but to a confrontation between the Ottoman Caliphate and European civilization.

There was a tendency for the Muslim world to see and to hear Europe in such a way that it wanted to see and hear it. Many achievements of European civilization from the 15th to 19th century were considered as something that threatens and destroys the spiritual culture of the Muslim world. This principal intention not to open oneself for dialogue led to the development of radical social and political movements. The classical Arab-Muslim culture experienced its development to a certain extent, but just on the periphery of the Ottoman Empire. Neither Cairo, nor Damascus, nor

Baghdad, but Istanbul became the embodiment of the Muslim world. And the whole history of the Ottoman Caliphate was the declining history of classical Muslim culture and at the same time the history of the Muslim periphery struggle for independence. The Ottoman culture could not become the consolidating basis for all parts which would create one Muslim civilization. The Turkish Caliphate had never seen and never accepted the achievements of European science, culture and philosophy, nor understood the historical transition to the industrial stage of development.

Time for a new civilizational alternative

At the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century new ideas emerged on the periphery of the Ottoman Caliphate, particularly in Egypt. The time for a new civilizational choice had come. The theories of al-Afghānī, M. ‘Abdūh and R. Rashīd on nationalism and modernism in many respects contributed to the crisis and collapse of the Ottoman Empire. The ruse of mind in history played its next trick: The ideas of nationalism, which originated from its periphery, came out from Atatürk's lips. He announced the secular Turkish state in 1921 at the centre of this Empire. The Ottoman Empire could not and already did not want to be the consolidating basis for the Muslim world. Furthermore, it became its destroyer. It was announced as an integral part of Europe and accepted the West with all its "roses and spines". Civilizational choice under the conditions at the beginning of the 20th century resulted in the establishing of 22 independent Arab states as well as Palestine which struggled and gained their independence during the first half of the 20th century.

Today an alternative civilization is determined by at least three inter-related problems: a) Islam as a civilizational ground; b) nationalism as a component of state culture; c) modernism. They must be resolved in order to allow the united Muslim world to reach openness towards dialogue with other civilizations as in the past. It will also create endogenous conditions to qualify the Muslim world to meet the challenges of globalization.

The process of building a nation-state identity in Muslim countries is still going on. It is being affected by radical religious, social and political changes, which do not allow in general speaking about the readiness of the Muslim world for the dialogue with other cultures and civilizations. Nevertheless, the breakthrough on the part of some Arab countries has taken place.

Multiculturalism

Islam involves the cultures of many peoples with no common historical background in their destinies. Therefore, East-West dialogue of Islam should also cover cross-cultural interaction within Muslim civilization. The theory, practice and policy of multiculturalism can be the basis for dialogue as a middle way to create free civilizational space without devastating the traditional existence of ethnic groups formed by the history of local civilizations. In order to realize interaction among cultures it is necessary first of all to resolve the problem of boundaries, secondly to mark out the field within which the search for harmony is possible, and thirdly to develop a discourse of harmony.

The current globalization theory presupposes a linear-progressive understanding of world development. Viewing history from the perspective of multiculturalism, makes certain corrections and changes of this notion necessary. In reference to the originality of Muslim civilization as well as to various cultures within Muslim civilization it is possible to consider the development not only as linear-progressive, but also as oscillating and spiral. Also the concept of historical asynchronism should have a place.

Nur Kirabaev
651324@rambler.ru

Yvanka B. Raynova

Provinzielle Sprachen?

Übersetzung, Dominanz und Diskurs im „osteuropäischen“ Kontext

In seinem Aufsatz „Le paradigme de la traduction“¹ verweist Paul Ricœur auf dem Babel-Mythos als das Ereignis der originären Spaltung der Sprachen, welche zwar irreversibel ist und doch keine endgültige Verhinderung der Verständigung darstellt. Die Tatsache der Zerstreuung und die Pluralität der Sprachen wird von Ricœur zum Anlass genommen, einen Appell für die Übersetzung und die sprachliche Gastfreundschaftlichkeit als ethischen Grundsatz zu formulieren: „Es scheint mir, in der Tat, dass die Übersetzung nicht nur eine intellektuelle, theoretische oder praktische Arbeit, sondern auch ein ethisches Problem darstellt. Den Leser zum Autor zu bringen, den Autor zum Leser, mit dem Risiko zweier Herren zu dienen und sie zu verraten, ist das was ich so gerne mit *sprachliche Gastfreundschaftlichkeit* bezeichne. Sie ist ein Modell für die anderen mit ihr verwandten Formen der Gastfreundschaftlichkeit: die Glaubensbekenntnisse, die Religionen, sind sie nicht wie fremde Sprachen unter einander, mit ihrem Sprachschatz, mit ihrer Grammatik, Rhetorik und Stilistik, die man erlernen muss, um in ihnen durchdringen zu können?“ (ST, 43).

Dieses ethische Paradigma der Übersetzung wird von dem Ricœurschüler Domenico Jervolino im Sinne einer Gabe verstanden und als Ansatz zu einer neuen europäischen Politik umgedeutet: „Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen,“ – notiert er in seinem Beitrag zu einer Konferenz über die Verantwortung, die ich letztes Jahr organisiert habe –, „dass die Idee der Übersetzung (...) sogar die Politik beeinflussen kann. Fragen wir uns, welche heute die Sprache eines vereinigten Europas ist, das sich in einer globalisierten Welt befindet, die an vielen Orten von Kriegen und von Gewalt erschüttert ist. Nun, darauf antworte ich, (...) dass die europäische Sprache die der Übersetzung ist. Insbesondere mit Etienne Balibar (...) bin ich der Überzeugung, dass Europa, durch seine jahrhundertlange Geschich-

¹ Paul Ricœur, „Le paradigme de la traduction“, in: *Esprit*, no. 6, juin, 1998, pp. 8-19, auch in: Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004, 42-43.

te voller Konflikte und Kriege gereift, dazu berufen ist, Übersetzer und Vermittler der Welt zu werden und die Begegnung zwischen den Kulturen, den Religionen und den Nationen zu fördern mit einer (aktiven) Friedenspolitik vor allem im Mittelmeerraum und auf dem Balkan.“²

Ricœur und insbesondere Jervolino deuten die Übersetzung in einem fast ausschließlich positiven Licht. Beide sehen zwar gewisse Schwierigkeiten, diese seien jedoch linguistischer und semantischer Natur, d.h. hängen mit der Unmöglichkeit einer perfekten, absolut getreuen Übersetzung von einer Sprache in die andere zusammen. Jervolino geht sogar soweit, dass er die Übersetzung im breiten, im ethisch-politischen Sinne gefasst als *die europäische* Konfliktlösung von Kriegen und politischen Problemen präsentiert.

Gegen diese, meines Erachtens, zu positiven und gewissermaßen verherrlichenden Interpretationen der Übersetzung, die die Dominanzverhältnisse entweder ausblenden oder vereinfachen und im Endeffekt unwillentlich verschleiern, möchte ich meinerseits die ethischen und politischen Aspekte der Übersetzung durch einen phänomenologisch-hermeneutischen Umweg thematisieren, der ihre Schattenseiten zum Vorschein bringt. Für diesen Zweck werde ich den Arbeitsbegriff der „Gegengabe der Übersetzung“ einführen, den ich hier ganz allgemein als eine besondere Form der Herrschaft über und durch die Sprache verstehe. Der konkrete Gehalt dieses Begriffs und seine allgemeine Struktur sollen in der folgenden Untersuchung klarstellt und interkulturell ausgelegt werden. Ich werde jedoch die hermeneutische Phänomenologie als philosophische Methode hier in einer anderen Reihenfolge anwenden als Ricœur. Ich werde zuerst von der empirisch-phänomenologischen Beschreibung des Kontextes ausgehen, d.h. von der Übersetzung im s.g. „osteuropäischen“ Kontext und daraus die eidetische Beschreibung seiner allgemeinen Strukturen sowie die hermeneutische Sinnauslegung vornehmen, was uns gewisse Schlussfolgerungen bezüglich der Wege und Aufgaben des interkulturellen Philosophierens in diesem Bereich ermöglichen wird.

² Domenico Jervolino, „Übersetzung und hermeneutische Phänomenologie“, in: ders. *Philosophie, Interpretation, Verantwortung. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven* (Wien: Peter Lang, in Vorbereitung).

1. Öffnung und Verschluss

Zunächst möchte ich auf den positiven Aspekt und den Beitrag hinweisen, den die Übersetzungsarbeit in den „osteuropäischen“ Ländern während der letzten fünfzehn Jahren geleistet hat. Es ist bekannt, dass in diesem Teil Europas vor der Wende das ganze kulturelle Leben, inklusive der literarischen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen, von der ideologischen Zensur streng überwacht wurde.

Der Bereich der Philosophie war auf besondere Weise betroffen. Denn während westliche Romane immer wieder übersetzt wurden, waren die Werke westlicher Philosophen und Philosophinnen des 20. Jahrhunderts nur aus den Kritiken an der so genannten „bürgerlichen Philosophie“ bekannt oder aus einigen wenigen Artikeln, die ab und zu in den philosophischen Zeitschriften in Übersetzung erschienen, begleitet von einem Kommentar aus „marxistischer“ Sicht. Manche dieser Kommentare waren sehr ideologisch, andere wiederum versuchten die Zensur zu übertricksen, um den westlichen Autor sprechen zu lassen. Wenn man Heidegger, Sartre, Foucault und andere Gegenwartsphilosophen und -philosophinnen lesen wollte, musste man zum Original greifen. Und hier lag die eigentliche Barriere – die fremde Sprache. Als Assistentin an der Fakultät für Fremdsprachen an der Universität Sofia (1984 – 1986) sah ich deswegen eine meiner Aufgaben darin, durch die Übersetzung aus dem Französischen zur Eröffnung der „anderen Kultur“, nämlich der westlichen, beizutragen, damit sich die Philosophie- und Psychologiestudenten darüber selbst ein nicht stilisiertes Bild machen konnten. Während der Perestroika wurde es erstmals möglich einige Meister der Gegenwartsphilosophie, darunter Kierkegaard, Freud und Wittgenstein, ins Bulgarische zu übersetzen. Nach 1990 brach dann die Lawine an Übersetzungen westlicher Denker aus. An dieser Arbeit war auch ich lange Zeit aktiv beteiligt, einerseits als Herausgeberin der Bücherreihen „Philosophen des 20. Jahrhunderts“ und „Philosophie der Gegenwart“ bei zwei großen bulgarischen Verlagen, andererseits als Übersetzerin von Sartres Werken, unter anderem von *L'être et le néant*, und von Ricœurs *Le conflit des interprétations*. Ich erwähne dies hier, weil ich wie Raúl Fornet-Betancourt der Meinung bin, dass man nicht nur über die anderen zu urteilen, sondern auch seine eigene Tätigkeit infrage zu stellen hat. Ich werde also aufrichtig sein, wenn ich sage, dass ich während all dieser Jahre der Auffassung war und es immer noch bin, dass die Erlernung fremder Sprachen und die Übersetzung, sogar dann, wenn sie einen herr-

schenden Diskurs überliefert, eine wichtige Aufgabe ist. Sie ist notwendig weil sie, erstens, dazu beiträgt die eigene Kultur und den eigenen Diskurs offen zu halten, anstatt ihn totalitär zu verschließen; zweitens, weil sie verhilft, wenn sie sachgemäß ausgeführt wird, die Mutterkultur zu bereichern und den eigenen Horizont zu erweitern und, drittens, weil sie durch die Aufnahme des fremden Diskurses es ermöglicht mit ihm in Kommunikation zu treten und, falls notwendig, sich ihm *argumentiert* entgegenzusetzen, anstatt sich durch Unwissen zu disqualifizieren. Dominanz kann weder durch Ignoranz noch durch Verbote überwunden werden. Die Herrschaft eines Diskurses kann nicht durch Gewalt gebrochen werden, sondern nur durch einen anderen Diskurs, der ihm überlegen ist und es schafft diese Überlegenheit geltend zu machen.

Wenn man also die riesige Menge an Übersetzungen, die in den letzten 15 Jahren in „Osteuropa“ erschienen sind, in Betracht zieht, dann sollte man sie, an erster Stelle, als eine positive Öffnung auffassen. Diese war zwar eine verspätete, jedoch entscheidende Reaktion gegenüber dem jahrelangen dominanten und unglaublich gewordenen totalitären Diskurs, der im Namen von Marx gesprochen, mit ihm aber wenig zu tun hatte. Es ist zum großen Teil durch diese Übersetzungsarbeit, dass die erstickende und monoton gewordene Ideologie, welche auf ihrer Unbeirrbarkeit beharrte, durch eine Vielfalt philosophischer Weltanschauungen ersetzt wurde. Diese Arbeit könnte, an zweiter Stelle, jedoch auch als ein problematischer und abenteuerlicher Lernprozess beschrieben werden, insofern nicht nur adäquate, sondern auch viele misslungene Übersetzungen auf dem Markt erschienen sind und somit einen gewissen kulturellen Schaden anrichtet haben. Dieses Thema, das von den Sprachphilosophen ausgespart oder übersehen wurde, könnte, meines Erachtens, ein Spezialobjekt interkulturellen Philosophierens werden, es geht hier aber weit über das uns hier interessierende Thema der Dominanz hinaus.

Wenn also die Übersetzung im „osteuropäischen“ Kontext zunächst als Reaktion auf eine langjährige Zensur und Unterdrückung erscheint, so wird durch eine genauere Betrachtung klar, dass sie zugleich durch ihre „Gastfreundschaftlichkeit“ die Türen eines neuen Dominanzverhältnisses geöffnet hat, was ich im folgenden an einigen Beispielen illustrieren möchte.

Ein großer Teil der übersetzten Bücher wurde aus Subventionen finanziert. Diese stammten aus speziellen Programmen verschiedener Stiftungen wie dem Fund for Central and East European Book Projects der European Cultural Foundation, dem Programm der Ford Foundation und der Open

Society Foundation, dem „Votosha“-Programm des Französischen Kulturministeriums, usw. Alle diese Programme unterstützten überwiegend Übersetzungen von Werken führender westlicher Human- und Sozialwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen, in eine „osteuropäische“ Sprache, aber nicht umgekehrt. Diese Subventionen waren Teil eines größeren, man könnte fast sagen „globalen“ Projekts der Implementierung liberaler westlicher Ideologien in den „osteuropäischen“ Ländern, die öffentlich als eine Art Beihilfe zu den begonnenen Demokratieprozessen dargestellt wurde. Auf Initiative westlicher Institutionen wurden in den postkommunistischen Ländern verschiedene NGOs und Institute gegründet, neue Disziplinen wie die Women's and Gender Studies eingerichtet und westliche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, Experten und Expertinnen hin gesandt, um zu unterrichten und zu beraten. Dass viele Leute, sowohl in „Osteuropa“, als auch im Westen davon finanziell profitierten, daran besteht kein Zweifel. Dies führte aber auch zu Konflikte und man begann allmählich über eine „Kolonisation der Gesellschaftswissenschaften“ zu sprechen. Diesem Thema wurde sogar eine spezielle Nummer der ungarischen Zeitschrift *Replika* gewidmet, in der die Einseitigkeiten des kulturellen „Ost-West-Austausches“ angesprochen wurden.

So z.B. die Tatsache, dass man an der Zentraleuropäischen Universität von den „Ost“-Professoren und -Professorinnen verlangte Englisch und andere westliche Sprachen zu beherrschen, die westlichen Ideen, Zivilisation und Kultur zu kennen, jedoch von den Professoren und Professorinnen aus dem Westen nicht erforderte dieselben Kenntnisse bezüglich der Sprache und Kultur der postkommunistischen Ländern zu haben.

In verschiedenen Gesprächen und Publikationen berichten Wissenschaftlerinnen, die sich vorwiegend mit Gender Studies beschäftigen, vom Mangel an Respekt seitens westlicher Kollegen, Kolleginnen und Institutionen.

Die rumänische Philosophin Mihaela Miroiu teilte mir in einem Interview mit: „Due to the politics of translation, very few of our works were published in the West: Usually the financial support is focused on the reversal translation, according to an unwritten principle: 'The know how comes from West.'“

Die ungarische Kollegin Maria Joó sagte ihrerseits: „In Budapest gibt es ein Programm an der Zentraleuropäischen Universität – Program on Gender and Culture, – das die Möglichkeit bietet, einige GastprofessorInnen zu hören (...). Unsere Bemühungen wurden oft durch Unterstützung

aus diesem Programm honoriert, etwa in Form von 'small grants', summer university courses etc. Bis jetzt war dieses Programm verständlicherweise amerikanisch orientiert.

Die amerikanische Richtung erscheint manchmal wie eine Kolonisierung, die die Rezeption von feministischer Theorie in Osteuropa eher hindert als fördert.“ In ihrem Artikel *Real existierender Feminismus* berichtet die tschechische Soziologin Hana Havelková etwas ähnliches: „Feministisch denkende Frauen, vorwiegend Amerikanerinnen (...) kamen, bewerteten und begannen zu belehren. Ich habe selbst Dutzende von Gesprächen erlebt (...), bei denen es immer um ein und das selbe ging: von ihrer Seite die Feststellung, dass unsere Gesellschaft sexistisch und patriarchalisch sei, die Frauen zweitrangige Bürger, außerdem konservativ, unfrei und diskriminiert usw.; von unserer Seite die Ablehnung dieser Diagnose in allen Punkten. (...) Vor allem haben wir diejenigen, die uns zu belehren suchten, darauf aufmerksam gemacht, dass sie unsere Wirklichkeit durch das Prisma ihrer eigenen Erfahrung und einer verinnerlichten feministischen Optik lesen. Das Resultat dieser mühseligen Diskussionen war Enttäuschung auf beiden Seiten: auf ihrer, weil wir uns nicht belehren lassen wollen, und auf unserer, weil sie die große Verschiedenheit unserer gelebten Erfahrung nicht respektieren, nicht fähig sind, ihr zu trauen und sie ernst zu nehmen. Der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, dass keine gemeinsamen Sitzungen mehr stattfinden: Sie haben die ihren, und wir haben die unseren“³. Die bekannte Jugoslawische Autorin Slavenka Drakulic formuliert dieses Dominanzverhältnis in einem Satz: „The problem was that we could not let our American sisters tell us what to do in our countries, and that’s exactly what they wanted to do“⁴.

Die Frage, wie viele Werke „osteuropäischer“ Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ins Englische oder in anderen „westeuropäischen“ Sprachen in den letzten fünfzehn Jahren übersetzt wurden, ist nur ein Teil einer ganzen Reihe ähnlicher Fragen: Wie viele Gastprofessoren und Gastprofessorinnen aus den postkommunistischen Ländern wurden seit 1990 an westeuropäische Universitäten eingeladen? Wie viele waren als Hauptvortragende an Plenarsitzungen? In wie viele Projekte wurden sie miteinbezogen und zu welche Themen, ausgenommen solcher, die mit „Osteuropa“ zu

³ Siehe: Hana Havelková, „Real existierender Feminismus“, in: *Transit, Europäische Revue*, Heft 9, Sommer 1995, S. 147.

⁴ Slavenka Drakulic, „What we Learned from Western Feminists“, in: *Transitions*, 5, January, 1998/1, p. 42-47.

tun haben? In wie vielen internationalen wissenschaftlichen Beiräten und Evaluierungskommissionen gibt es Professoren und Professorinnen aus „Osteuropa“?

Hinter all diesen Fragen verbirgt sich eine Mischung aus Klage und Anklage. Aber die Reflexion würde es erfordern beides fallen zu lassen, um den gemeinsamen Grund dieser Fragen genauer zu bestimmen. Womit haben wir es hier eigentlich zu tun? Mit einer Öffnung von „Ost“ und einem Verschluss von „West“? Mit einem Hochmut oder/und Vorurteilen? Mit Mangel an Interesse bezüglich der wissenschaftlichen „Ostlandschaft“? Mit einem intellektualisierenden Zentrismus, der den Rest der Welt einfach als mehr oder weniger entlegene provinzielle Regionen behandelt oder einer Art absichtlicher Distanzierung und Provinzialisierung vornimmt? Vielleicht ist es eine Melange aus alledem, aber gemischt mit einem bitteren Tropfen von eines Ernüchterungsgetränk, das uns Julia Kristeva einschenkt: „(...) Bulgares, invisibles, indésirables, tache blanche sur la clarté, sombres Balkans transpercés par l'incuriosité de l'Occident dont je suis. (...) Et bien que partis trop tôt, vous arrivez trop tard dans un monde trop vieux, mais qui ne cesse de se rajeunir et qui n'aime pas les retardataires.“⁵ Diese „Zurückgebliebenen“ (retardataires) – zurückgeblieben im „Orient“ und in ihrer Entwicklung, zurückgeblieben in der Düsterei des Balkans und in der Finsternis des Denkens – sind fehl am Platz in der Welt der Klarheit. Sie kommen nicht voran, noch besser – sie kommen ja gar nicht mit. Das sieht man, so Kristeva, gerade an den Übersetzungen ins Bulgarische: „On a constaté que ça manquait de mots et on a fourré dans cette pauvre langue de paysans sensibles et de penseurs naïfs tout un arsenal d'emprunts sans saveurs ni racines.“⁶

Voilà, die Übersetzungen sind verfehlt, denn es fehlt den Bulgaren an Geschmack: „faute de goût“ sagt Kristeva. Aber was ist der Geschmack, der den Rückständigen fehlt?

⁵ Julia Kristeva, „Bulgarie, ma souffrance“, in: *L'Infini* 51, automne 1995, pp. 42-52; „Bulgaren, [ihr, die ein] unsichtbarer, ungewollter, bleicher Fleck über die Klarheit [seid], düsterer Balkan, durchsetzt vom Mangel an Interesse des Okzidents, den ich verkörpere. (...) Obwohl ihr früh aufgebrochen seid, kommt ihr spät an, in einer veralteten Welt, die sich ständig erneuert und die die Zurückgebliebenen einfach nicht mag“.

⁶ Ebenda. „Man konstatierte, dass es an Wörter fehlt und man hat in diese arme Sprache von empfindlichen Bauern und naiven Denkern ein Arsenal an geliehenen geschmacklosen und wurzellosen Ausdrücken hinein geschoben“.

„Le goût est la rhétorique de cette reconnaissance par laquelle le Moi, centré autour de l'Autorité, du clan ou de l'hypostase individuelle, retrouve chez l'autre le même langage que chez soi. Le goût affirme la différence du Moi et de l'autre si, et seulement si cette différence s'harmonise – et je goûte l'harmonie comme un saveur – au sein de l'Autorité, du clan, de l'individu partageant dès lors le même langage. Le goût est poli parce qu'il s'adresse aux siens: à ceux qui partagent la même autorité, le même clan, les mêmes valeurs individuelles.“⁷

Ja, Kristeva sagt es klipp und klar: man hat die Werte *der* Autorität anzuerkennen, *ihre* Sprache zu sprechen und die eigenen Differenzen *ihrem* Diskurs anzupassen. Der Weg, auf den wir uns offensichtlich zu früh gemacht haben und wer weiß wann ankommen werden, ist eine Einbahnstraße; man glaubt sie heißt Europa, aber ihr eigentlicher Name ist „Okzident“.

2. Vom „Okzident“ nach Europa

Wie kann man nun dieses Phänomen der „Gegen-gabe der Übersetzung“ allgemeiner fassen bzw. welche Grundelemente und Grundstrukturen impliziert es?

In den so genannten kolonialen und post-kolonialen Studien wurde die Frage der Dominanz über die Sprache zwar thematisiert, jedoch weniger das Problem der Übersetzung. Der Grund dafür ist, dass man oft davon ausgegangen ist, dass der Kolonisator seine Sprache durchgesetzt hat, d.h. dass seine Sprache als Zweitsprache neben der Muttersprache oder sogar als Ersatz der Muttersprache instituiert wurde.

Das stimmt jedoch nur zum Teil. Sowie der Kolonisator setzt der herrschende Diskurs seine Sprache auf zweifacher Art durch: erstens, sie wird zur offiziellen, notwendig zu erlernenden Fremdsprache und zweitens, der Herrschende greift auch in die Muttersprache durch Übersetzungsarbeiten ein, damit alle, auch die, die seine Sprache noch nicht können, seine Auto-

⁷ Ebenda. „Der Geschmack ist die Rhetorik dieser Anerkennung, durch welche das Selbst, zentriert auf die Autorität, den Klan oder die individuelle Hypostase, dieselbe Sprache beim Anderen wie bei sich selbst entdeckt. Der Geschmack bestätigt die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen, wenn und nur wenn diese Differenz harmonisiert wird; und so koste ich die Harmonie als einen aromatischen Geschmackstoff innerhalb der Autorität, des Klans und des Individuums, das sogleich die gleiche Sprache teilt. Der Geschmack ist höflich/geschliffen weil er sich an den Seinigen richtet: an diese, welche dieselbe Autorität, denselben Klan, dieselben individuellen Werte teilen.“

rität, seine Regeln und Werten sowie seine Weltanschauung kennen lernen. Da diese Übersetzungsarbeit heute Hand an Hand mit der Arbeit der großen Medien geht, bleibt sie oft unbemerkt. Sie ist aber grundlegend für den Transfer des dominanten Diskurses.

Welche Rolle spielt nun die Übersetzung bei diesem Transfer?

Die übliche Deutung, die man bei der Erklärung des Begriffs Übersetzung (Translation) gibt ist, dass sie eine Art Übertragung, Überlieferung von einer Sprache in die andere ist. Das ist insofern korrekt als die Übersetzung nicht unbedingt ein ethisches oder politisches Instrument darstellt und dargestellt hat, sondern ein Mittel der Verständigung, der oft zu ganz pragmatischen Zwecken verwendet wurde, wie zum Beispiel um den Handel zwischen verschiedenen Völkern zu erleichtern.

Ich möchte jedoch die Übersetzung, verstanden in einem bestimmten ethisch-politischen Sinne, nämlich als Übertragung eines dominanten Diskurses, anders auslegen. Die Übersetzung bedeutet in diesem Kontext Übersetzung, d.h. ein *über* oder *darüber* Setzen, ein Überstülpen einer Sprache, eines Sprachspiels, eines Idioms oder einer Kultur über einer anderen durch Ausnutzung der Gastfreundschaftlichkeit.

Die dominante Sprache und ihr Diskurs greifen in die Muttersprache und ihre Kultur ein und setzen sich „auf“ und „über“ sie als etwas Primäres, Absolutes und Universelles. Der dominante Diskurs, der sich durch die Übersetzung etabliert fordert Gehör, Verständnis und Akzeptanz und lehnt zugleich als Gegen-gabe ab, den Beherrschten zu hören und zu verstehen, weil er nicht *gleichwertig* bzw. um Kristeva zu paraphrasieren nicht zu den „Seinigen“, d.h. Seines*gleichen* gehört. Und gerade auf dieser Ebene der Aktivität – Passivität stößt man auf das ethisch-politische Paradox, auf das Sartre in seinen Spätschriften hingewiesen hat: mit der Instituierung von gewissen Normen und Werten wird vom Subjekt gefordert, dass es sie wählt und autonom in Handlungen umsetzt; zugleich aber werden ihm diese Wahlen und Handlungen aufgedrängt und seine Autonomie beeinträchtigt. Vom Dominierten wird also eine gewisse Aktivität gefordert, seine Autonomie jedoch in Grenzen gehalten. Ricœurs Überlegungen über die s.g. „traduction externe“ und „traduction interne“ hilft uns hier das Problem auf dem Niveau des Verstehens zu verdeutlichen. Damit die Übersetzung des fremden Diskurses gelingt muss dieser internalisiert, d.h. ein Teil des inneren Lebens des Übersetzers werden. Der darübersetzte Diskurs fordert also nicht nur eine adäquate Überlieferung, sondern auch eine Auf- und Annahme, ein Bekenntnis.

Die Gegengabe der Über-setzung als Herrschaft über und durch die Sprache weist also folgende Merkmale auf:

1. die Benutzung bzw. Ausnutzung der *sprachlichen Gastfreundschaftlichkeit*, um ein Dominanzverhältnis durch die Übersetzung zu etablieren bzw. die Verwendung der Übersetzung als Mittel zum Zweck, der die Herrschaft eines Diskurses über einen anderen ermöglicht;

2. die Privilegierung einer Sprache, eines Sprachspiels oder eines Diskurses auf Kosten einer anderen Sprache oder eines anderen Diskurses, indem er nicht nur einen offiziellen Status bekommt, sondern auch sein Monopol als Hauptreferent oder herrschenden Referent offizialisiert wird;

3. die Einrichtung der Übersetzung als Institution der „traduction“, die ich hier im Sinne einer Übersetzung des Herrschenden Diskurses von der Fremdsprache in der Muttersprache des Beherrschten deute, und zugleich Ausschluss der „version“, im Sinne einer Übersetzung des Diskurses der Beherrschten in der Sprache der Herrschenden; diese Frage der Differenz und der Dialektik zwischen „traduction“ und „version“, die zentrale Bedeutung für alle Aspekte der Übersetzungstheorie hat, ist bis jetzt in den sprachphilosophischen Ausführungen unthematziert geblieben;

4. die Verweigerung der diskursiven Reziprozität als Konsequenz der Ablehnung der Sprache und des Diskurses des Anderen als Beherrschten;

5. die Dissimulierung der Gegengabe als Gabe (z.B. durch einseitige Förderungsprogramme für die Übersetzung), um die Nicht-Reziprozität und das wahre Dominanzverhältnis zu verschleiern;

6. die Praxis der Provinzialisierung als Festhaltung der Sprache und des Diskurses der Beherrschten über den Rand des dominierenden Diskurses hinaus in die entlegene „Provinz“, aus der er eventuell ausbrechen kann nur durch Beherrschung der Sprache und des Diskurses der Herrschenden.

Bezug nehmend auf die zu Beginn angeführte These von Domenico Jervolino, möchte ich nun den umgekehrten Schluss ziehen: Nein, Europa *ist nicht* „durch seine jahrhundertlange Geschichte voller Konflikte und Kriege gereift“ und die europäische Sprache *ist nicht* die der Übersetzung! Zumindest *noch nicht*. Und sie wird es auch nicht werden, solange es keine Reziprozität zwischen Nehmen und Geben gibt, solange die Gabe nur ein Simulakrum ist und die Übersetzung als Instrument der Dominanz verwendet wird, welches die Gastfreundschaftlichkeit missbraucht.

Inwiefern kann uns in diesem Kontext die interkulturelle Philosophie helfen? Ich werde hier zum Schluss nur ganz kurz auf einige Perspektiven hinweisen.

Das interkulturelle Philosophieren über die Dominanz gewisser Sprachen und Diskurse kann natürlich nicht verhindern, dass diese weiterhin bestehen und sich durchsetzen. Es ist eine Illusion zu glauben, dass man der Dominanz der englischen Sprache ein Ende setzen wird, wenn man Widerstand leistet sie zu lernen oder zu sprechen. Wie ich schon anfangs gesagt habe, *wir* sollten die dominanten Sprachen und Diskurse beherrschen und nicht sie uns.

Das interkulturelle Philosophieren könnte vielmehr einen Beitrag leisten, indem es uns hilft die bestehenden Asymmetrien in diesem Bereich klarer zu artikulieren. Es ist deshalb sehr wichtig, dass ein interkulturelles Philosophieren in den postkommunistischen Ländern erst mal Fuß fasst, dass man, geblendet von verschiedenen intellektuellen Moden endlich seiner eigenen, post-kolonialen Situation klarer bewusst wird und sie auch zur Sprache bringt. Leider geschieht das oft nicht durch eine luzide Analyse, sondern durch einen Zusammenstoß. Dann beginnen die Klagen, aber man wird solange Knecht bleiben, solange man den Herrn um seine Position beneidet und sie als erstrebenswert darstellt.

Man sollte im Gegenteil die Kriterien der Förderungsprogramme überdenken und Wege vorschlagen, die ein Gleichgewicht des wissenschaftlichen Diskurses im neuen Europa ermöglichen würden. Die jetzt bestehenden Programme zur Beihilfe der Übersetzung, die Regelungen der Auslandsaufenthalte und der Gastprofessuren sollten revidiert bzw. neue geschaffen werden, sodass auch Professoren und Professorinnen aus „Osteuropa“ mit einbezogen werden. Andererseits, so wie die Frauen für eine „nicht sexistische Sprache“ kämpfen, so sollten sich auch die Menschen aus dem ehemaligen „Ostblock“ der Essenzialisierung und der Stigmatisierung, die immer noch in einer Sprache des kalten Krieges stattfindet, resolut entgegensetzen, z.B. in dem sie verlangen dass man abwertende Ausdrücke wie „Osteuropäer“ und „Ossis“ wegschafft.

Das interkulturelle Philosophieren könnte nicht zuletzt einen Beitrag leisten, indem es die Wege zu einer reellen und nicht nur simulierten diskursiven Vielfalt konkreter erörtert. Denn die kulturelle Vielfalt Europas ist nicht etwas worauf man unmittelbar Zugriff hat, sondern es bedingt erst einen geschichtlichen, ideengeschichtlichen und inter-kulturellen bzw. multi-kulturellen Zugang, den ich in Anlehnung an Paul Ricœur und Leo Gabriel als eine *translative Hermeneutik der europäischen Geschichte und Werte* bezeichnen würde.

Die Mannigfaltigkeit der europäischen Traditionen zu erforschen und sie einem breiteren Publikum zugänglich zu machen ist ein *sine qua non* für den Prozess der Europäischen Integration, wenn diese nicht nur auf der Ebene der Ökonomie, der Politik und des Rechts stattfinden soll. Und darin sehe ich, neben der Aufgabe der Kritik, die positive und generative Rolle des interkulturellen Philosophierens.

Yvanka B. Raynova
yvanka.raynova@univie.ac.at

Marie-Theres Albert

Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen mit kulturellen Besonderheiten

Einleitung

Interkulturalität ist zu einem Synonym für Völkerverständigung, für grenzüberschreitende Kommunikation, für multikulturelle Erziehungsprozesse und nicht zuletzt für effektive Wirtschaftsbeziehungen geworden. Eine Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen in interkulturellen Prozessen findet eher weniger statt. Umso wichtiger ist es, das Thema Dominanz von Kulturen, in diesem Fall von Eurozentrismus, zu bearbeiten.

Eurozentrismus ist nicht nur ein altes, sondern auch ein komplexes Phänomen. Dessen Beginn reicht zurück in die Zeit der europäischen Aufklärung. Seine Entwicklungen und Ausprägungen haben seither die Welt in sehr unterschiedlicher Weise geprägt. Eurozentrismus reduziert sich nicht auf einige zentrisch denkende und handelnde Euro– Amerikaner, wengleich dieses häufig mit Eurozentrismus assoziiert wird. Eurozentrismus ist vielmehr eine Einstellung, die Europa und die europäische Kultur als kulturelles Zentrum begreift und die europäische kulturelle Entwicklung zum Maßstab für die Bewertung anderer Lebensstile macht oder als Grundlage der Bewertung wissenschaftlicher und technischer Entwicklungen fasst (vgl. Albert 1993: 25 ff.).

Wenn Sie sich nun nach dieser Definition zurücklehnen und für sich in Anspruch nehmen: Eurozentrisch bin ich glücklicherweise nicht, weil ich die Leistungen der alten Griechen, der Völker des Orients, Lateinamerikas oder Asiens in gleicher Weise anerkenne wie die kulturelle Entwicklung Europas, dann sind Sie weitaus weltoffener als vorangegangene Generationen in diesem Land und sicher auch als viele Landsleute von uns heute noch. Vom Problem des Eurozentrismus sind Sie, wie ich nachweisen werde, dennoch betroffen.

In Anlehnung an Jouhy soll Eurozentrismus als ein Denk- und Handlungskonzept bezeichnet werden, das dem in Europa entstandenen rational-wissenschaftlichen Denken und Handeln eine universale, zeit- und raumübergreifende Gültigkeit zuerkennt. Das bedeutet, dass aus diesem Denken

auch Maßstäbe für die Beurteilung von Denk- und Handlungsstrategien nicht-europäischer Kulturen abgeleitet werden. Eurozentrismus ist somit die Generalisierung historisch überlieferter europäischer Werte (vgl. Jouhy 1985: 45 ff.). Eurozentrismus, so werde ich weiter ausführen, beruht auf den revolutionären Ideen der Aufklärung und deren Ausgriff auf die Welt. Wie sich das heute weltweit darstellt, möchte ich beispielhaft erläutern.

Ich möchte eine Geschichte erzählen. Es ist die Geschichte der Anpassung eines „Indios“ an die westliche Welt durch Erziehung; einer Erziehung, die auf den Werten und Normen des Abendlandes beruht und auf den damit einhergehenden Kriterien von Vernunft und Objektivität (vgl. Reinaga 1980). Es ist eine Geschichte, die Eurozentrismus regional in Lateinamerika verortet, die sich aber genauso in Asien oder Afrika hätte abspielen können.

America India und das Abendland¹

Die Geschichte beginnt mit dem Besuch von Reinaga in der Grundschule. Bis dahin, so erzählt er, war er ein indianischer Junge gewesen, ein „Indio“ und als solcher diskriminiert in der peruanischen Mestizengesellschaft. Anders als noch seine Eltern, hatte er die Chance bekommen, lesen und schreiben zu erlernen; und das, wie es sich für einen guten Peruaner versteht, in Spanisch. Anzumerken ist, dass ca. 35 % der peruanischen Bevölkerung Indios sind, dass Quetschua neben Aimara die zweite Amtssprache ist. Anzumerken ist aber auch, dass kaum eine peruanische Regierung jemals großen Wert auf den Erwerb von Quetschua als Amtssprache gelegt hat, dass die Indiosprache bis heute als anrühlig, zweitrangig, eben als Sprache der Indios gewertet wird.

Bis zum Besuch der Grundschule, so erzählte Reinaga, war sein Denken ein indianisches Denken. Es war ein Denken der Sklaverei, der Unterdrückung und der ökonomischen Ausbeutung. Kurz, als Indianer war er stumm. In der Grundschule erfuhr er, dass Sprachlosigkeit als Unwissenheit gilt, und dass Unwissenheit rückständig ist. Da dieses Kind nicht rückständig, sondern fortschrittlich sein wollte, erlernte es vorbehaltlos die Sprache der Unterdrücker seines Volkes, es lernte Spanisch.

¹ Anmerkung: Die nachfolgenden Ausführungen sind eine sehr komprimierte Wiedergabe des Buches mit dem gleichen Titel von Fausto Reinaga.

Aber Reinaga lernte mehr. Denn wie er in seiner Muttersprache Begriffen eine Sinnbedeutung gegeben hatte, erwarb er diese Fähigkeiten auch in der spanischen Sprache. Spanisch als koloniale Sprache ermöglichte ihm Einblicke in die Kulturgeschichte; in die eigene und in die der Kolonialisten. Diese Einblicke erlaubten ihm, sein Weltbild zu korrigieren und seine „eingeschränkte indianische Sichtweise von der „Conquista“ zu erweitern“.

War sie bisher nur in der Erfahrung von Unterdrückung seines Volkes in seinem Bewusstsein präsent, so vermittelte ihm die in Spanisch geschriebene Kulturgeschichte, dass dieser Eroberung durchaus auch positive Seiten zugewiesen werden mussten. Die spanischen Eroberer waren nämlich zugleich die „Entdecker“ des Kontinents. Und er lernte sie als diejenigen zu identifizieren, die seinen Leuten das Christentum und die Zivilisation gebracht hatten.

Nach dem Besuch der Grundschule stand er seinen ungebildeten Eltern gegenüber und schämte sich für sie. Bis dahin, so erzählte er, war er Indio, geprägt vom Erbe der Unterdrückung, devot und dankbar. Nun war er zum Mestizen konvertiert. Er war der einzige im Dorf, der des Lesens und Schreibens mächtig war. So war es nur vernünftig, dass ihn der Ältestenrat nach Abschluss der Grundschule auf eine weiterführende Schule schickte. Man brauchte jemand, der die von den Europäern mitgebrachten Zivilisationstechniken beherrschte und sein Wissen für das Dorf einsetzte. Auf der weiterführenden Schule, so erklärte er, drang leise und unbemerkt Christus in seinen Geist. Christus vertrieb das indianische Denken vollständig. Es verflüchtigte sich und er hörte auf, Indio zu sein. Er entsprach nun, bis auf sein indianisches Aussehen, den Maßstäben der christlich zivilisierten peruanischen Gesellschaft.

Es war nahe liegend, dass er studierte. Er wählte Philosophie, um die Welt erfassen, verstehen und interpretieren zu können. Mit dem Philosophiestudium erwarb er das Wissen der Welt und zugleich das Instrumentarium, das den Möglichkeiten für Erkenntnis und Interpretation vorgeschaltet ist. Er lernte, dass er nur dann ernst genommen wurde, wenn er seine Sicht von der Welt rational begründete und objektiv überprüfbar darlegte. Auf der Universität kam er mit den Schriften von Karl Marx in Berührung. Neben Christus ergriff Marx von seinem Geist Besitz. Im Kampf zwischen beiden blieb Marx der Sieger und wurde Herr über seinen Geist. Er wurde zum Marxisten oder besser zum marxistischen Mestizen.

Nun ausgestattet mit der marxistischen Philosophie und deren Interpretationen von menschlicher Entwicklung, schloss er sich der Arbeiterbewe-

gung an. Da er die Ausbeutung, insbesondere die der indianischen Bevölkerung erfahren hatte, war diese Entscheidung für ihn ein logischer Schritt. In seiner Heimat stieg er auf zum Kultursekretär. Er verkündete jetzt auch, wie er es seit der Grundschule gelernt hatte, Heilslehren. Vom Indio gewandelt zum Mestizen, nun gewandelt zum Marxisten, schloss er sich später einer Bewegung des bewaffneten Kampfes an, wurde verhaftet und gefoltert. Immer noch Marxist, jetzt versehen mit den Insignien des revolutionären Kampfes, wurde er in die damals noch existierende UdSSR eingeladen.

Er hatte das kapitalistische Gesicht der abendländischen Welt erfahren. Nun war er begierig darauf, das sozialistische Gesicht kennen zu lernen. Jedoch auch hier erlebte er das Feilschen um Macht und um Dollars. Er erlebte Korruption und Verrat und war tief enttäuscht von der abendländischen Welt; von einer Welt, die Emanzipation propagierte und Unterdrückung und Versklavung praktizierte; von einer Welt, die Entwicklung und Freiheit verkündete; und die diese um den Preis der gleichzeitigen Verarmung der halben Weltbevölkerung erreichte.

Der Mann fuhr nach Machu Picchu, der Fluchtstätte des letzten Inkavolkes und hatte dort eine Erleuchtung, die ihn zu seinen Wurzeln zurückbrachte. Er hörte auf, Mestize, Christ und Marxist zu sein. Er hörte auf, den Heilslehren der abendländischen Welt zu glauben und wandte sich der Vorbereitung einer indianischen Revolution zu. Er wollte für sein Volk die Freiheit zurück, die ihm vor mehr als 500 Jahren geraubt worden war.

Seine Entscheidung, für die Freiheit der Indios zu kämpfen, sah allerdings nur auf den ersten Blick wie eine Abkehr von westlichen Werten, von deren Strukturen und analytischen Verfahren aus. Bereits der zweite Blick auf diese Entscheidung verdeutlicht, dass sein Denken und Handeln und damit er selbst in dem langen Prozess des „Erwachsen Werdens“ zum Bestandteil eines strukturell wirkenden Eurozentrismus geworden war. Er hatte in langen Jahren seines Erziehungsprozesses das System von Eurozentrismus verstanden und verinnerlicht. Er hatte gelernt, es immanent anzuwenden, indem er sich angewöhnt hatte, analytisch und logisch zu argumentieren und daraus Konsequenzen zu ziehen. Er hatte erfahren, dass er sich nur so seiner nicht-indianischen Welt verständlich machen konnte.

Hätte er sich immanent seiner indianischen Kultur verhalten, dann hätte er nicht analytisch, sondern kosmisch argumentiert. Anstelle einer Revolution hätte er indianische Traditionen für Veränderungen gewählt, und anstelle seiner objektiv und logisch begründeten Entscheidung für die Revo-

lution hätte er alternative Einschätzungen der Mitglieder seiner Gruppe erfragt und berücksichtigt.

Hätte er sich auf diese Weise immanent seiner Kultur verhalten, dann wären seine Widerstandsbemühungen jedoch von vorn herein zum Scheitern verurteilt gewesen. Denn so sehr die Kultur der Eroberer ihn auch enttäuscht hatte, sie hatte sich dennoch als die stärkere Kultur erwiesen. Sie hatte sich als eine Kultur gezeigt, die ausbeutet und zugleich Strategien und Perspektiven für Veränderung bereit stellt. Sie hatte sich als Kultur erwiesen, die ihn von seinem indianischen Denken entfremdet hatte und ihm zugleich Denk- und Handlungsmuster bereit gestellt hatte, die diese Entfremdung analytisch erfassen und erklären konnten.

Und in diesem Widerspruch bewegt sich die Auseinandersetzung mit Eurozentrismus. Eurozentrismus gilt einerseits als das Zivilisationskonzept der Europäer. Seine Universalität und Wirkung besteht darin, dass es mit Rationalität und Logik die Phänomene der Welt erfasst und Strategien zur Veränderung entwickelt. Eurozentrismus ist andererseits das Konzept, das eben nicht mit der Kraft des besseren Argumentes, sondern mit militärischer und struktureller Gewalt weltweit durchgesetzt worden ist (vgl. Jouhy 1985: 46 ff.). Und das beinhaltet Dominanz in einem doppelten Sinne.

Überall dort, wo die Europäer mit kolonialer und imperialer Gewalt ihre Heilsbotschaften und ihre ökonomischen Strukturen verankert haben, haben sie zweierlei getan: Sie haben Gewalt ausgeübt, um Strukturen zu schaffen, die Menschen befähigen, eben diese Gewaltausübung zu kritisieren (vgl. Epstein 2001). Und mittels dieses Prozesses haben sie ein gedankliches System bestehend aus Vernunft und Objektivität etabliert. Dieses Machtsystem ist in der Lage, Macht zu einem konstituierenden Bestandteil von Denken zu machen und zugleich die Ausübung von Macht zu kritisieren. Darin liegt die Tragik der Geschichte Fausto Reinagas und darin liegt die Schwierigkeit des Verständnisses von Eurozentrismus.

Ursprünge

Was sind die Grundlagen von Eurozentrismus, die dieses Phänomen in seiner Breite, Tiefe und nachhaltigen Wirkung geprägt haben? Was zeichnet die europäische Zivilisation im Unterschied zu den vorausgehenden Kulturen aus, dass sie bis heute strukturell so wirksam ist? Was sind ihre sozio-kulturellen, sozio-ökonomischen und wissenschaftlich-technischen

Merkmale? Bei der Beantwortung der Fragen schlieÙe ich mich Jouhy an, der sagte:

„Strenge Kausalität ist der eigentliche, fest und sicher erscheinende Grund, auf dem sich das gewaltige Gebäude europäischer Wissenschaft und Technik seit Aristoteles erhebt. Sie besagt – in ihrer spezifischen europäischen Ausbildung –, dass jede Erscheinung der menschlichen oder der außermenschlichen Natur durch vorhergehende, prinzipiell rational erfassbare Ursachen bestimmt wird [...] Die Grundprämisse dieses naturwissenschaftlichen, mathematischen Umgangs mit Erscheinungen, sieht dabei von jeder Finalität oder metaphysischen Gerichtetheit der Natur und des Menschen ab und verzichtet damit auf jede Wertung der Erscheinungen, die sie untersucht.“ (JOUHY 1985:54)

Mit anderen Worten und disziplinär hermeneutisch eingeordnet, war es also „Die Form der Wissenschaft (im Unterschied zum Inhalt) und die Form des Begriffs (im Unterschied zu seiner semantischen Bedeutung), die die philosophische Durchdringung der Welterkenntnis trägt“. (GADAMER 1989:14)

Das will ich zunächst historisch betrachten. Jouhy hat zwar darauf hingewiesen, dass die Grundlagen europäischer Wissenschaft bereits bei Aristoteles gelegt wurden, der eigentliche Aufstieg des Phänomens Eurozentrismus liegt jedoch etwa 300 bis 400 Jahre zurück. Eurozentrisches Denken entstand in der Phase der europäischen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Und indem ich von europäischer Aufklärung spreche, benenne ich mehr als eine Theorie. Ich benenne den Raum, die Zeit und die grundlegenden Ideen, die das Phänomen hervorgebracht haben.

Die gesellschaftlichen Entwicklungen in dieser Zeit waren geprägt durch das aufstrebende Bürgertum, das sich gegenüber der ständisch feudalen Ordnung zu emanzipieren suchte. Es war eine Zeit, in der die wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen die sozialen Strukturen in Europa sukzessive veränderten. Zunehmend mehr Menschen migrierten in die städtischen Zentren und reihten sich dort in das Heer billiger Arbeitskräfte ein. Dem Bürgertum verhalfen diese Entwicklungen über den Merkantilismus, die Manufakturen und den Frühkapitalismus zur Durchsetzung. Mit der Ausweitung der internen Märkte stieg der Bedarf an Rohstoffen rapide an (Ribeiro 1983).

Koloniale und imperiale Ausgriffe auf die Welt waren die europäischen Strategien, an diese Rohstoffe heranzukommen. Mit dem Kolonialismus und Imperialismus ging auch die weltweite Ausbreitung des europäischen

wissenschaftlichen und Zivilisationskonzeptes einher. Sucht man nun nach der besonderen Form dieser Wissenschaft, die sich im Kontext des geschilderten sozio – ökonomischen und kulturellen Prozesses vollzog, stößt man zunächst auf das zugrunde liegende Kategoriensystem (Jouhy 1985: 45 ff.).

Euro-amerikanische Wissenschaft begründete und legitimierte sich damals und bis heute, indem sie das Kriterium der Rationalität als Voraussetzung für Erkenntnis definierte. In der Folge davon war Rationalität nicht erst auf den Erkenntnisprozess zu beziehen. Sie ging bereits in die den Erkenntnisprozess bestimmenden Paradigmen ein. Indem also alle Momente des Erkenntnisprozesses von Rationalität durchdrungen waren, konnten die daraus hervorgegangenen Erkenntnisse beanspruchen „objektiv“ zu sein.

Die Form dieses Erkenntnisprozesses bestimmte somit zugleich die Ergebnisse; ausgedrückt in Begriffen, Konzepten, Strategien oder Bedürfnissen. Aufgrund der Anwendung dieser immanenten wissenschaftstheoretischen Gesetzmäßigkeit ist euro-amerikanische Wissenschaft immer rational und objektiv und kommt so zu ihren universalen Aussagen. Diese objektivierenden Verfahren wissenschaftlichen Arbeitens haben der abendländischen Zivilisation, eben dem Europa jener Zeit, die Gestalt gegeben, die sein Sein und sein Wirken ausmachten. Sie haben die Standards dafür gesetzt, was als wissenschaftlich zu gelten hat und was nicht wissenschaftlich sein soll, weil es beispielsweise kosmischen Traditionen folgt.

Mittels dieser analytisch operierenden Vernunft gelang es, die Befangenheit in starren Dogmenlehren zu überwinden, und als Aufklärung jene Theorie zu begründen, mit der sich die Emanzipationsbewegungen des 17./18. Jahrhunderts von den Mächten des ausgehenden Mittelalters befreiten. Eurozentrismus entstand im Zuge der Durchsetzung dieser wissenschaftlichen Kategorien. In den kolonialen und neokolonialen Prozessen des Ausgriffs auf die Welt kam er zur Anwendung; sei es, dass er als Rassismus und Evolutionismus die Kolonialmächte agitierte oder sei es, dass er als Fortschrittsmythos den Imperialismus bediente (vgl. Epstein 2001).

„So umwälzende und heute weltweit gültige Begriffe wie Entwicklung, Fortschritt, Emanzipation, Freiheit, Selbstbestimmung und ‚Individuelle Autonomie‘, ebenso wie die wissenschaftlich – technischen Denkmodelle, die ihnen vorgeschaltet sind, wurzeln im gleichen europäischen Bürgertum, das durch die Praxis seiner Theorien ökonomisch, politisch und kulturell die Vormacht in der Welt errungen hat.“ (JOUHY 1985:45).

Und dennoch hat nicht der „Sieg der Vernunft“ dem europäischen Denken und Handeln zu seinem weltweiten Aufstieg verholfen, sondern wie

gesagt der ökonomisch-politische Ausgriff von Kolonialismus und Imperialismus auf die Welt (JOUHY 1985:45). Mit den Folgen sind wir bis heute konfrontiert.

Der Süden

Dürrekatastrophen in der Sahelzone, Zerstörung der Regenwälder in Afrika, Asien und Lateinamerika, Armut und Elend von immer mehr Menschen in der südlichen Hemisphäre sind Ergebnisse einer Politik, die seit der Kolonialzeit direkt und indirekt auf die Einflussnahme des *weißen Mannes* in diesen Regionen zurückzuführen sind. Es sind Auswirkungen der ökonomischen Macht, die mit materieller und ideeller Gewalt durchgesetzt wurde. Eurozentrismus trat dabei schon früh gekoppelt mit Rassismus auf (CAGLAR 1991). Die Kolonisatoren identifizierten sich selbst nämlich nicht nur als herrschende Ethnie, sondern als weiße herrschende Ethnie, als Ethnie, die legitimiert durch die Insignie der Hautfarbe geradezu den Auftrag hatte, andere Völker zu zivilisieren. Und Zivilisation hieß, sich ihrer zu bemächtigen (Melber 1990:29 ff.; Kappeler 1991: 83 ff.).

Es war der weiße Mann, der Schwarze und Indios unterwarf und mittels der machtvollen Durchsetzung seiner Werte und Normen die Unterworfenen glauben machte, dieses geschähe im Interesse der Durchsetzung von Zivilisation völlig zu Recht. Es war der weiße Mann, der Identität zerstörte, um das Vakuum mit seinen Ideologien zu füllen (vgl. Ribeiro 1983; Fanon 1981; Fanon 1985).

Die mit Macht durchgesetzte abendländische Zivilisation hatte somit eine ideelle Auswirkung auf die Identität der Völker; aber nicht nur. Sie bestimmte auch ihre ökonomischen und technischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen im Laufe der Jahrhunderte. Während technische Rationalität die Entwicklungsprozesse in den Industrieländern zu dem machte, was sich hinter dem Begriff „Industrialisierung“ verbirgt, erzeugte sie in den Entwicklungsländern die allseits bekannte „Entwicklung der Unterentwicklung“ mit den ebenfalls bekannten Auswirkungen.

Inzwischen erheben die Länder des Südens ebenfalls Anspruch auf den weltweit produzierten Reichtum. Sie favorisieren das eurozentrische Modell der Instrumentalisierung und Ausbeutung von Natur. Die Gesellschaften wollen Fortschritt nicht nur nachholen, sondern sie erheben auch Anspruch darauf, zumindest Bruchteile des Wohlstands der Industriegesellschaften auch auf ihre Gesellschaften zu übertragen. Gleichzeitig leiden

diese Gesellschaften stärker noch als die des Nordens an den ökologischen Folgen industrieller Produktion.

Nützen Appelle an diese Gesellschaften, sich dem Wohlstand im Interesse der gefährdeten Erde zu versagen? Appelle erscheinen mir angesichts dieser Realität sinnlos. Vor dem Hintergrund der Armut, in der der größte Teil der Menschen im Süden lebt, kommen sie mir zynisch vor. In jedem Falle sind sie eurozentrisch. Sie erklären ein ökologisches Bewusstsein zum universalen Maßstab, ohne zu reflektieren, dass dieses Bewusstsein den Überflussgesellschaften des Nordens entspringt und mit den Bedürfnissen der Länder des Südens wenig zu tun hat.

Der Norden

Die Schatten des Fortschritts im Norden haben zu einer Bedrohung der Wohlstandsgesellschaften selbst geführt. Das drückt sich darin aus, dass Fortschritt bedeutet, mindestens einen Hauptwagen und ein Zweit- bzw. Drittwagen zu besitzen und dass im Interesse eines solchen Fortschritts Städte unter dem Autoverkehr zusammenbrechen. Fortschritt wird kritisch gesehen, wenn Hochhäuser kilometerweit Strände unzugänglich machen oder wenn die Luxusbedürfnisse eines kleinen Teils der Menschheit beispielsweise die Biodiversität der Welt zerstört. Es gibt viele Beispiele mehr, die die Entwicklung von Eurozentrismus und Fortschritt benennen und sie kritisieren, die Grundlagen eurozentrischen Denkens sind mit dieser Kritik bisher nicht angetastet worden. Das hieße nämlich, dass Strukturmodell selbst zu revidieren.

Illich drückt das folgendermaßen aus: *„Binnen weniger Jahrzehnte ist die Welt zu einem Einheitsamalgam zusammengeschrumpft. Die menschlichen Reaktionen auf alltägliche Vorkommnisse sind standardisiert. Obwohl Sprache und Dinge noch differenzierter erscheinen, schließen die Menschen sich Tag für Tag einer Mehrheit an, die nach dem Rhythmus ein und derselben Megamaschine marschiert. Der Lichtschalter neben der Tür verdrängte Dutzende einstiger Möglichkeiten, ein Feuer, eine Kerze, eine Laterne zu entzünden. Binnen zehn Jahren hat die Zahl der Knöpfchendrücker der Welt sich vervielfacht: Wasserspülung und Flauschpapier sind mittlerweile unentbehrliche Bedingungen körperlichen Wohlbefindens. Licht ohne hochamperige Stromnetze und Hygiene ohne Kleenex erscheint immer mehr Menschen als Armut. Die Erwartungen steigen, während das hoff-*

nungsvolle Vertrauen der Menschen auf ihr persönliches Wollen und Können in anderen Belangen rapide verfällt.“ (ILLICH 1978:16)

Ist unter den genannten Voraussetzungen eine Umkehr von der abendländischen Zivilisation einschließlich ihrer Vernunft und ihren Fortschrittsvisionen überhaupt möglich? Ich denke nein. Ich würde es mir auch nicht wünschen. Was mir möglich erscheint ist, die Schattenseiten des Fortschritts als Bestandteil des Fortschritts selbst zu begreifen. Das schließt eine dauerhafte Reflexion der Folgen ein und eröffnet die Möglichkeit, Eurozentrismus im Kontext seiner destruktiven Kräfte zu bedenken.

Literatur

- Albert, Marie-Theres: Weltweite Entwicklungen und kulturalistische Bildung. Eine Kritik. Weinheim 1993
- Caglar, Zeki: Auf den Spuren des Rassismus in Europa von gestern und heute. Diplomarbeit am FB 22 der Technischen Universität Berlin. Berlin 1991
- Epstein, Norbert: Herrschaftsdenken und Selbstkritik in der Dominanzkultur. Perspektiven interkultureller Pädagogik. Frankfurt/M. 2001
- Fanon, Franz: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt/M. 1981
- Fanon, Franz: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt/M. 1985
- Gadamer, Hans-Georg: Das Erbe Europas. Frankfurt/M. 1989
- Illich, Iwan: Fortschrittsmythen, Reinbeck 1978
- Jouhy, Ernest: Bleiche Herrschaft – Dunkle Kulturen. Frankfurt/M. 1985
- Kappeler, M.: Drogen und Kolonialismus, Frankfurt/M. 1991
- Melber, H.: Rassismus und eurozentrisches Zivilisationsmodell: Zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks, in: Autrata, O. (Hrsg.), Theorien über Rassismus, Hamburg 1990

Reinaga, Fausto: America India und das Abendland. München
1980
Ribeiro, Darcy: Der zivilisatorische Prozeß. Frankfurt/M. 1983
Vivelo, Frank Robert: Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart
1981

Marie-Theres Albert
albert@tu-cottbus.de

