



MITTEILUNGEN

DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

PARIS, BITTE
WAARTEN..

BITTE WAARTEN..
BITTE WAARTEN..
BITTE WAARTEN..





VERDRÄNGTE SCHULD - VERFEHLTE SÜHNE

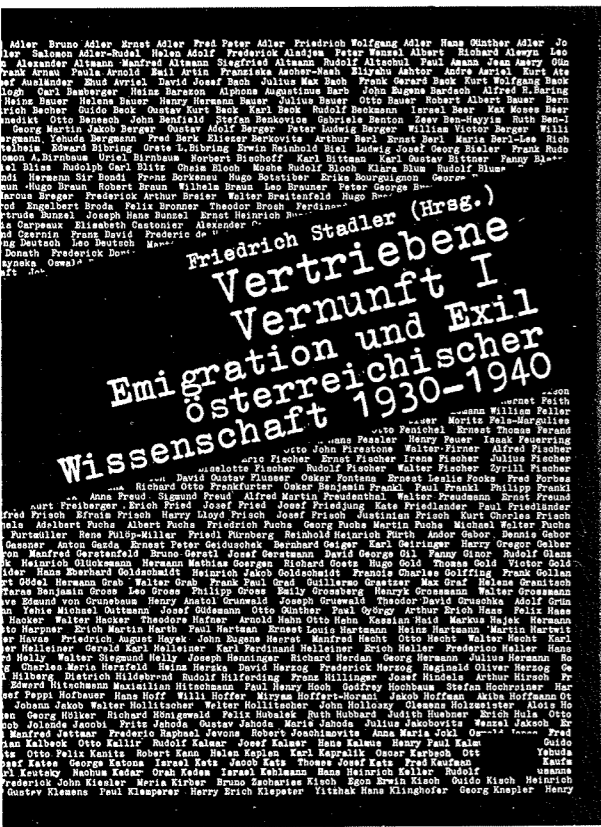
Entnazifizierung in Österreich 1945-1955

Symposion des Instituts für Wissenschaft und Kunst März 1985

Hrsg.: Sebastian Meissl, Klaus-Dieter Mulley, Oliver Rathkolb

368 Seiten
Ladenpreis: S 480,-
Subskriptionspreis für IWK-Mitglieder: S 336,-

Bestelladresse:
IWK, 1090 Wien, Berggasse 17/1



VERTRIEBENE VERNUNFT I

Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930-1940

Seminarreihe des Instituts für Wissenschaft und Kunst

Herausgegeben von Friedrich Stadler

Verlag Jugend & Volk

584 Seiten, S 498,-
IWK-Mitgliederpreis: S 330,-

INHALT

Einleitung	82
WISSENSCHAFT UND GESELLSCHAFT IN DER DRITTEN WELT	
Liang Jiazhen Die Entwicklung der Literaturwissenschaft in der Volksrepublik China	83
Luisa Dietrich-Ortega Nationalismus, Identität und Feminismus in Lateinamerika	89
Francisco Galvan Diaz Zur Geschichte der Soziologie in Mexiko bis Ende der sechziger Jahre	94
Kurzfassungen:	
Eva-Maria Häferle Minderheitenpolitik in der Volksrepublik China	102
Erich Pilz Chinesische Geschichtsschreibung: Die letzten 100 Jahre	103
Peter Storfa Zur Problematik lateinamerikanischen Denkens	104
Ruth Aspöck Emigration und Kulturleben in der Karibik	105
Erna Pfeiffer Der lateinamerikanische Machismo	106
Franz Wimmer Philosophie im subsaharischen Afrika heute ..	107
WAS HEISST HEUTE (NOCH) VERNUNFT?	
Frank Hartmann Rationalität: Zum Begriff der Vernunft in der „industriellen Kultur“	109
Kurzfassungen:	
Herbert Hrachovec Vernunft in Dosen - Das Programm der Herstellung künstlicher Intelligenz	118
Cornelia Klinger Die eine oder andere Vernunft. Von „weiblicher Logik“ und feministischer Rationalitätskritik	118
Thomas Macho Der Begriff der Rationalität in der Ethnologie	119
Ludwig Nagl Rationalität und kommunikatives Handeln	119
Harald Riedmann Vernunft ohne Subjekt. Zur Theorie von Niklas Luhmann	120

EHRUNG

Anlässlich der Eröffnung der Ausstellung „Bildung bewegt - 100 Jahre Wiener Volksbildung“ wurde unserem Vizepräsidenten Karl Mark, Abgeordneter zum Nationalrat a.D., das „Große Silberne Ehrenzeichen für Verdienste um das Land Wien“ verliehen. Karl Mark zählte 1949 zum Neugründungsvorstand und war bis 1972 Vorsitzender des Verbandes Wiener Volksbildung. Bürgermeister Zilk würdigte in seiner Rede die Verdienste und unermüdlichen Bemühungen Karl Marks um das Volksbildungswesen.

Wir gratulieren herzlich.

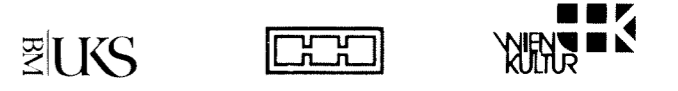
Univ.Prof. Dr. Alfred Gisel
(Präsident)

Dr. Helga Kaschl
(Generalsekretärin)

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST NR. 3

1090 Wien, Berggasse 17/1 Telefon 34 43 42
1070 Wien, Museumstraße 5 Telefon 93 13 82

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Für den Inhalt verantwortlich: Dr. Helga Kaschl. Alle 1090 Wien, Berggasse 17/1. Druck: J.H. Pospisil, 1170 Wien, Taubergasse 15.



EINLEITUNG

Der Arbeitskreis über *Wissenschaft und Gesellschaft in der Dritten Welt* hat im Studienjahr 1986/87 im vierzehntägigen Rhythmus Probleme unterschiedlicher, meist sozialwissenschaftlicher Disziplinen in Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas diskutiert. Gemäß der Zielsetzung des Arbeitskreises wurde darauf Bedacht genommen, nach Möglichkeit Wissenschaftler/innen aus den entsprechenden Regionen als Vortragende zu gewinnen.

Der Grund für die Einrichtung des Arbeitskreises liegt darin, daß trotz vielfacher internationaler Verflechtungen auch die Wissenschaft – neben Wirtschaft, Literatur und anderen Bereichen – der sogenannten Dritten Welt mehr oder weniger Peripherie, als solche abhängig ist, und als inkompetent eingestuft wird. Dies gilt nicht nur für Natur-, sondern auch für Humanwissenschaften. Tatsächlich sind Sonderentwicklungen, besondere Problemschwerpunkte, auch methodologische Eigenheiten vieler akademischer Disziplinen dieser „Peripherie“ feststellbar, die jeweils aus den besonderen regionalen oder nationalen Bedingungen erklärbar sind. Insgesamt schien es uns eine lohnenswerte Aufgabe im Sinn des Verstehens anderer Lebensbedingungen als der unseren, diesem Thema nachzugehen.

Bei den hier abgedruckten Referaten wurden die Beiträge der Kolleg/inn/en aus außereuropäischen Ländern vorrangig behandelt. Dies entspricht nicht ganz der Situation, in die jemand in der Regel gerät, wenn er/sie von Kinshasa (Hauptstadt der Republik Zaire) nach Brazzaville (Hauptstadt der Republik Kongo) telefonieren will. Zwischen den beiden Hauptstädten souveräner Staaten liegt kein eiserner Vorgang, sondern ein Fluß, wenn auch ziemlich breit. Wer also anrufen will, wird über das Telefonamt einer europäischen Kapitale (Paris) verbunden und hört demzufolge zunächst einmal ein längeres *Bitte Warten!*

In der letzten Phase des ersten Jahres, vom 11. Mai bis zum 22. Juni erfuhr der Arbeitskreis insofern eine Intensivierung und zugleich Ausweitung, als sechs wöchentliche Diskussionen (im IWK, im Afro-Asiatischen Institut) stattfanden, die gänzlich unter einem

Thema standen: die Möglichkeit einer neuen Kulturbewegung zwischen Afrika und Europa. Diese sechs Abende wurden gemeinsam mit der *International Trans Cultural Association* (auf Initiative von Ms. Yahne Sangarey, Foreign Correspondent UN) durchgeführt. Hierbei sprach jeweils ein/e österreichische/r und ein/e afrikanische/r Experte/Expertin zu einem einschlägigen Thema (Rassismus, Auswirkung der Wirtschaftsentwicklung auf Frauen, Neue Ziele der Entwicklungspolitik, Neue Rollen der Frauen etc.), wobei entsprechend der Zusammensetzung der Teilnehmer Referate und Diskussionen stets in Englisch abgehalten wurden. Über diese Diskussionsreihe wird eine gesonderte Veröffentlichung vorbereitet.

Franz Wimmer

Die Frage, die mit dem Titel der Veranstaltung „*Was heißt heute (noch) Vernunft?*“ (Herbst/Winter-Semester 1986/87) gestellt wurde, nimmt ihren Ausgangspunkt vor dem Hintergrund der aufklärungskritischen postmodernen Entwürfe. Die zahlreichen, sich gegenseitig ein- und überholenden Publikationen zum Thema als bloße Modeerscheinung abzutun, würde die Problemlage verkennen, die mit einer radikalen Vernunftkritik aufgeworfen wird. Ein Phänomen ist vor allem bemerkenswert: daß das breite Interesse an dieser Diskussion den Rahmen einer innerphilosophischen Debatte sprengt. Mit mißtrauischer Insistenz soll jedoch dem Verabschiedungsgeistes begegnet werden, der zentralen philosophischen Begriffen gilt (z.B. Subjekt, Vernunft, Moderne). Vermutlich kann man nur aus einer Reflexion über die Quellen die Problematik lernen; sie wird hier anhand *einer* Frage im Kontext von Philosophie, Soziologie, Ethnologie und Feminismus umschrieben. Über eine Diskussion, die nicht nur alten Bahnen folgen will, läßt sich anmerken, daß sie sicher noch nicht beendet ist. Sie zeigt nicht sosehr eine Krise der Philosophie an als vielmehr die Tatsache, daß auch ihre großen Themen weiterer Bearbeitung aus dem jeweiligen Zeitverständnis heraus bedürfen.

Frank Hartmann

Liang Jiazhen Universität Xian DIE ENTWICKLUNG DER LITERATUR- WISSENSCHAFT IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA

China ist ein Land mit einer alten Kultur, das auf eine sehr frühe Blütezeit der Literatur zurückblicken kann. Goethe hat in seinen Gesprächen mit Eckermann folgende Meinung über chinesische Literatur geäußert: „*Die Menschen denken, handeln und empfinden fast ebenso wie wir, und man fühlt sich daher bald als ihresgleichen, nur daß bei ihnen alles klarer, reinlicher und sittlicher zugeht.*“ Darauf Eckermann, der ein chinesisches Buch bei sich trug: „*Ist denn dieser chinesische Roman vielleicht einer ihrer vorzüglichsten?*“ Darauf Goethe: „*Keineswegs, die Chinesen haben deren zu Tausenden und hatten ihrer schon, als unsere Vorfahren noch in den Wäldern lebten.*“

Was jedoch das Forschungsgebiet der Literaturwissenschaft anbelangt, so scheint dieses aus europäischer Sicht relativ unterentwickelt zu sein. Die Gründe hierfür liegen nicht darin, daß es in China keine bedeutenden Literaturkritiker und klassische literaturkritische Werke gäbe. Im Gegenteil, diese Werke gab es bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts. Sie haben sehr viel zu unserer klassischen Ästhetik beigetragen, unter der wir die harmonische Verbindung von Ethik, Wahrhaftigkeit und Schönheit als Hauptkriterium der Literatur und den Ausdruck der Stimmung und des Empfindens als ihre Anziehungskraft verstehen. Nun fußt dies alles allerdings auf der konfuzianischen und taoistischen Philosophie, die ein in sich geschlossenes Weltbild von ungeheurer Tiefe vermittelt, der aber eine eigene Disziplin der Erkenntnistheorie und eine entwickelte Logik fehlen.

Auf einem etwas anderen Weg hat sich die Literaturwissenschaft des Abendlandes entfaltet, deren Anfänge man vielleicht bei Aristoteles zu suchen hat, und die später mehr an die idealistische Ästhetik Hegels anknüpft. Ferner zeigt es sich, daß im Abendland sehr bald die Art der Erkenntnisse über die Naturwissenschaft in die Geisteswissenschaft eingeflossen ist, zumindest die grundlegende Forschungsmethode: die Abgrenzung der verschiedenen Forschungsgebiete, ihre Ziele und Definitionen, ihre Begrifflichkeit und die Sortierung und Systematisierung der Forschungsgegenstände und nicht zuletzt auch ihre präzise Darstellung. Dieses alles sind Gedankengänge und Denkmethode, die unserer Literaturwissenschaft im wesentlichen fremd sind.

Als ein Höhepunkt der klassischen chinesischen Literaturwissenschaft kann vor allem das *Wnxin diaolong* (*Der literarische Geist und das Gravieren von Drachen*) von Liu Xie. (465–?) gelten. Das Buch entstand zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Der berühmte moderne chinesische Schriftsteller Lao She hat sich über dieses Buch folgendermaßen geäußert: „*Liu Xie hat einfach die Ansichten der frü-*

heren Literaten zusammengefaßt. Dann hat er in enger Anlehnung an die von ihm verarbeiteten Texte eigene nach deren Muster verfaßt, um das Charakteristische dieser unterschiedlichen Formen und Stile hervorzuheben. Ferner hat er eine stilistische Analyse der früheren Werke vorgenommen. Aber er hat sich mit dem Wesen der Literatur nicht befaßt. Das Buch ist keine echte Literaturkritik, sondern eher eine Mischung aus der Behandlung der Literaturquellen, ihrer Theorien, ihrer Stilistik und einer Art Aufsatzlehre.“ Übrigens wurden in diesem Buch nur Prosawerke behandelt, keine anderen Literaturgattungen.

Die chinesische Literatur ist berühmt für ihre Lyrik. Die Poesie bildete immer den Schwerpunkt der literarischen Ästhetik. Andere literarische Gattungen, wie Erzählungen, Dramen und Romane, mit denen westliche Autoren am ehesten Ruhm erlangten, scheinen in China nicht so bedeutsam zu sein und haben sich auch viel später entwickelt als in Europa. Manchmal wurden sie sogar als Produkt des gesellschaftlichen Niedergangs betrachtet.

Während in Europa die Literaturgeschichte häufig kunsthistorische Begriffe übernommen hat und stilgeschichtliche Epochenabgrenzungen kennt, wie z.B. Barock-, Klassik-, Romantik-, Biedermeier- oder Jugendstil-Literatur, waren in China die unterschiedlichen Dynastien und deren Einflüsse bekannt, beispielsweise „Gedichte der Tangzeit“ (618–906), „Prosagedicht Ci (eine Art von liedhaften Gedichten mit unregelmäßigen Versen) in der Sungzeit“ (960–1279), „Singspiele und Dramen in der Yuanzeit“ unter der Mongolenherrschaft (1271–1368). Die Blütezeit der Romane fällt in die Ming- und Qingzeit, also in das 16. und 17. Jahrhundert. Es fehlte in China eine historisch-soziologische Gesamtdarstellung von Kunst, Musik und Literatur. Die chinesische Literaturforschung war ziemlich einseitig und isoliert. Die chinesischen Literaturkritiker bemühten sich teilweise auch wegen der strengen politischen Zensur in den meisten Fällen um eine gesicherte, dem Willen und der Absicht des Autors möglichst entsprechende Erklärung. So hat sich die philologische Textinterpretation entwickelt. Die bekanntesten Roman- und Dramaforscher wie Jin Shengtan, Zhi Yanzhai und andere waren fast alle Experten für Textuntersuchung. Der wichtigste Roman, der *Traum der roten Kammer* von Cao Xueqing (1715–1763), der anfangs nur handschriftlich verbreitet war, wurde später so bedeutend, daß sich darüber ein spezielles literarisches Studiengebiet entwickelte, das man „Hongzie“ nennt. Jedoch blieb dieses weitgehend auf Textuntersuchung beschränkt. Das dürfte einer der Gründe dafür sein, weshalb dieser hervorragendste chinesische Roman in der westlichen Welt nicht genug bekannt und auch keineswegs genügend gewürdigt worden ist.

Die Entwicklung des chinesischen literarischen Denkens von Konfuzius bis zu den bekanntesten Philosophen der letzten Dynastien zeigt sich unter anderem auch darin, wie die Literatur die kaiserliche Politik widerspiegelte, respektive registrierte, und wie die Literatur Ethik und Moral als Erziehungsprin-

zip der damaligen Gesellschaft wiedergab. In China sagt man oft: „*Shi yan zhi*“ oder „*Wen yi zahi tao*“, wenn man über das Wesen der Literatur spricht. Mir scheint dies auf Deutsch ungefähr zu heißen: „*Das Gedicht soll den politischen Willen zum Ausdruck bringen*“ und „*Die Literatur soll die Trägerin der menschlichen Überzeugung sein*.“

Während die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts im Westen durch einen Autonomisierungsprozeß der Literatur und Kunst gekennzeichnet war, war die Verflechtung von Literatur und Politik in China immer sehr eng. Die chinesischen Schriftsteller sind von der Tradition des intellektuellen Beamtentums sehr geprägt und fühlen sich für die moralische Verwirklichung der Gesellschaft verantwortlich als Erzieher im Sinne von Konfuzius. Die Wertvorstellungen der chinesischen Geisteswissenschaft, die sich in ihrem normativen Charakter spiegeln, sind sehr teleologisch und utilitaristisch orientiert. Alle diese Traditionen der chinesischen Literatur in der alten Zeit haben als erstes Element die Entwicklung der chinesischen Literaturwissenschaft seit der Gründung der VR China stark beeinflusst.

Die Literaturwissenschaft als ein Gebiet der Geisteswissenschaft ist erst seit der Zeit behandelt worden, in der sich die moderne Literatur abzeichnen begann. Ende des letzten Jahrhunderts erlebte China eine Reihe von Kulturkrisen und einen erheblichen Gesellschaftswandel. Die Jahrhundertwende war in China eine rege Zeit des Kulturaustausches mit der westlichen Welt. Die hervorragenden westlichen Werke der Philosophie, Geschichtsschreibung und Literatur wurden schnell in die chinesische Sprache übersetzt und beeinflussten das Denken der chinesischen Intellektuellen.

Es war die bekannte Bewegung des 4. Mai 1919, in der sich sowohl links- wie rechtsstehende Schriftsteller im Kampf gegen Imperialismus und Konfuzianismus vereinigten und sich für Demokratie und Wissenschaft einsetzten. Hu Shi (1891–1962) war ein wichtiger Initiator der literarischen Revolution und trug zur Abschaffung der klassischen Schriftsprache und Förderung der Umgangssprache in der Literatur sehr viel bei. Lu Xun (1881–1936) als Begründer der modernen chinesischen Literatur, Denker und Analytiker seiner Zeit, hat außer seinem literarischen Schaffen und zahlreichen Übersetzungen auch ein bemerkenswertes Sachbuch über die Entwicklung des chinesischen Romans veröffentlicht. Zheng Zhendo (...–1958) hat neben dem Studium der westlichen Literatur insbesondere auch Arbeiten über die griechische und römische Mythologie veröffentlicht. Er reiste durch Europa, begab sich dort in die besten Bibliotheken und untersuchte gründlichst, welche Handschriften und frühere Ausgaben der chinesischen Literatur dort vorhanden sind. Über diese Materialien hat er ganze Bände veröffentlicht. Gleichzeitig hat er aufgrund seiner überragenden Kenntnisse der westlichen Denkweise die klassische chinesische Literatur neu und auf moderne Art analysiert und interpretiert. Mit der Erforschung der abendländischen Kultur wurde in China die eigene Kultur an

neuen Maßstäben gemessen. Die Chinesen versuchen seitdem die Anregungen aus westlichem Gedankengut in ihrer eigenen Philosophie und Literatur umzusetzen.

Die bekanntesten Verfasser der modernen chinesischen Literatur wie Guo Moro, Mao Don, Lao She, Ba Jin oder Cao Ju waren gleichzeitig gute Literaturkritiker. Obwohl noch manche Literaten in ihrem Elfenbeinturm verblieben sind, ist ihr wesentliches Motiv darin zu suchen, daß die Literatur an gesellschaftlicher Relevanz gewinnen sollte. Wie auch die 4. Mai Bewegung wesentliche Impulse von der Oktoberrevolution erhalten hatte, so sind seit der Mitte der 1920er Jahre die chinesischen Schriftsteller von den Ideen ihrer sowjetischen Zeitgenossen wie Gorkij, Fadejew, Serafimowitsch u.a. beeinflusst worden. Es entwickelten sich die verschiedensten Literaturgesellschaften mit unterschiedlichen Zielsetzungen, wie z.B. die „*Neumond Gesellschaft*“, die „*Gesellschaft für die Literaturforschung*“ und die Literaturgesellschaft „*Schaffen*“. Im Jahre 1930 war Lu Xun maßgeblich an der Gründung der Liga linker Schriftsteller beteiligt. Das Hauptziel dieser Organisation bestand vor allem darin, eine für die Mehrheit der Bevölkerung verständliche Literatur zu schaffen. Viele Schriftsteller sympathisierten mit den Postulaten der sogenannten „*Linken Liga*“. Ein Teil der Autoren des linken Flügels leistete zur Entwicklung der chinesischen marxistischen Literaturwissenschaft einen wesentlichen Beitrag. Diese aus unserer Sicht eher progressiven Ideen und Gedankenkomplexe wirkten sich als zweites Element auf die Entwicklung der Literaturwissenschaft nach der Gründung der VR China aus.

Die bürgerlichen Autoren der dreißiger Jahre, die sich freiwillig den revolutionären Standpunkten angeschlossen hatten, begannen ihre idealistischen Auffassungen mit dieser Wirklichkeit zu konfrontieren. Den sich abzeichnenden Konflikt zwischen den Intellektuellen und der KPCh versuchte Mao Zedong mit seinen Reden zu Literatur und Kunst 1942 in Yenan mit folgenden Argumenten zu schlichten: Ausgehend von der marxistischen Widerspiegelungstheorie, nach welcher die Kunst das Leben getreu und unmittelbar reflektieren soll, sowie von leninistischen Prinzipien, gemäß welchen sich die Literatur als ein integrierender Bestandteil in die Sache der Partei und in den Gesamtmechanismus der Revolution einfügen sollte, forderte Mao eine Literatur, die den Interessen des Volkes, insbesondere der Arbeiter, Bauern und Soldaten, zu dienen habe. Der Klassenkampfcharakter der Kunst bedingte, daß das politische Kriterium an die erste und das künstlerische an die zweite Stelle gesetzt werden sollte. Um den Kampfgeist der Massen anzuspornen, verlangte Mao von den Schriftstellern, die positiven Seiten des revolutionären Kampfes in den von der Partei beherrschten Gebieten darzustellen. Seiner Meinung nach war das Interesse der Literatur an den Schattenseiten der revolutionären „*Befreiungsgebiete*“ falsch. Anders als Gorkij, der in seiner Rede im Jahre 1934 die Bedeutung des kritischen Realismus für die

Bekämpfung der bürgerlichen Vergangenheit betonte, wandte Mao sich entschieden gegen die Theorie über die Gemeinsamkeiten im menschlichen Wesen. Die Inhalte dieser Reden von 1942 wurden in den Jahren nach der Gründung der VR China bis zur Kulturrevolution kanonisiert.

Seit Ende des letzten Jahrhunderts befand sich China, bedingt durch interne, aber auch externe Faktoren, in einer ständigen Kriegssituation, die die Bevölkerung zu ertragen hatte. Nach Gründung der VR China zeichnete sich die chinesische Gesellschaft zunehmend durch politische Stabilität aus. Die Situation der Literaturschaffenden und Literaturforschenden verbesserte sich hinsichtlich der Unsicherheitsfaktoren der gesellschaftspolitischen Verhältnisse, sodaß ihnen zu Beginn neue Handlungsspielräume zugesichert wurden. Die Schriftstellerorganisationen und literaturwissenschaftlichen Institutionen entwickelten sich rasch. Die Anzahl der in den Hochschulen ausgebildeten Literaturwissenschaftler und -kritiker nahm zu. Schon seit den vierziger Jahren haben die bürgerlichen Schriftsteller unter dem Einfluß der Reden Mao Zedongs zur Literatur und Kunst in Yenan die realen Verhältnisse der Bauern, Arbeiter und Soldaten kennengelernt und analysiert. Da in China 80 Prozent der Bevölkerung in ländlichen Gebieten leben, waren auch die Arbeiter und Soldaten überwiegend bäuerlicher Herkunft. Das Bildungsniveau der Bauern war zu jener Zeit extrem niedrig; ungefähr 80 Prozent waren Analphabeten. Mit der Anforderung, die bäuerliche Welt im Literarischen zu integrieren, versuchten die Schriftsteller, sich neu zu orientieren. Erst allmählich begannen sie, das Leben der Bauern zu reflektieren und die bäuerliche Kultur lebendig darzustellen. Außerdem motivierten sie die Bauern zum Lesen ihrer Werke, indem sie weniger abstrakt und mehr konkret zu schreiben versuchten. In diesem Sinne leisteten die revolutionären Schriftsteller einen wichtigen Beitrag für eine neue Literaturrichtung, wie z.B. die Erzählungen von Chao Sh Li *Die Eheschließung von Xiaerhai* oder *Bauern-Balladen* von Li You Cai oder *Die Sonne scheint über den Fluß Sang gan* von Ding Ling.

Die nachrevolutionäre Gesellschaft sah sich aber auch mit vielen neuen Problemen konfrontiert wie beispielsweise Bürokratismus, Dogmatismus und zumal Despotismus in der Kulturrevolution. Die politische Führung forderte die Schriftsteller erneut zur positiven Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf, jedoch gaben oftmals die realen Verhältnisse Anstoß zur Kritik. Hier stellte sich die Frage nach den gesellschaftlichen Funktionen eines Schriftstellers in einer nachrevolutionären Gesellschaft: Sollte dieser eher als neuer Kulturbeamter schreiben, d.h. als Verteidiger des status quo, oder sollte er auch Gesellschaftskritik üben? Die so entstandenen Spannungen wirkten sich direkt und indirekt immer auf das künstlerische Schaffen aus. Wenn wir auf die gesamte Entwicklung der Literaturwissenschaft seit Gründung der VR China zurückblicken, so stellen wir fest, daß es sich letztlich um eine

Geschichte des Konflikts zwischen den normativen Anforderungen seitens der radikalen linken Linie der Partei in der Kulturpolitik und den Ansprüchen seitens der Schriftsteller auf ein freies Schaffen handelt.

Die Kampagne in großem Maßstab, die sich gegen die Schriftsteller richtete, war der *Kampf gegen die Konterrevolutionäre Clique* von Hu Feng (1955) und der *Kampf gegen die bürgerlichen rechten Elemente* (1957). Hu Feng war einer der jüngeren Dichter, Schriftsteller und Literaturkritiker, ein Freund von Lu Xun in den dreißiger Jahren. Obwohl er seit 1949 eine höhere Stellung im chinesischen Schriftstellerverband innehatte und anfangs auch die neuen Ideen der Revolution mittrug, kritisierte er nun scharf die maßgeblichen Führungskräfte in der Literaturpolitik, und zwar schrieb er 1954 einen ausführlichen Brief an das ZK der KP Chinas. Unter anderem betonte er, daß die lebendige, schöpferische Arbeit der Schriftsteller durch die folgenden *fünf Messer* in der Hand des Kultusministers Zhou Yang behindert würde:

- Schriftsteller müssen, bevor sie anfangen zu schreiben, eine vollkommene kommunistische Weltanschauung aufweisen.
- Nur die Tätigkeiten der Arbeiter, Bauern und Soldaten zählen zum Leben. Der Alltag im allgemeinen ist nicht wert, beschrieben zu werden.
- Künstlerische Gestaltung ist erst dann möglich, wenn die Schriftsteller ihre Ideologie ausgestaltet haben.
- Nur die vergangenen Kunstformen sind Volksformen (d.h. nationale Formen), und die Nachteile der neuen Literatur und Kunst können nur beseitigt werden durch die Übernahme der chinesischen Tradition, nicht dagegen durch die Übernahme der revolutionären und realistischen Literatur und Kunst des Westens.
- Es gibt wichtige und unwichtige Themen. Die Thematik entscheidet über den Wert des Werkes.

Ding Ling schildert in diesen Erzählungen Frauenschicksale, die durch die Konsequenz bestechen, mit der auf sehr unterschiedliche Weise frei gewählte Lebensansprüche behauptet werden.



Deutsche Erstausgabe

Bei Hu Feng, seinen Freunden und Vertrauten wurden Haussuchungen angeordnet, ihre Privatkorrespondenz wurde beschlagnahmt und die für die Partei wichtigen Stellen daraus wurden in der Volkszeitung veröffentlicht. Mao persönlich hat diese Briefe mit Kommentaren versehen. Hu Feng und mehrere seiner Freunde wurden wegen sogenannter konterrevolutionärer, ideologischer und politischer Subversion verhaftet, verurteilt und ins Gefängnis geworfen. Das war 1955. Erst im Jahre 1979 wurde Hu Feng freigelassen und im darauffolgenden Jahr, 5 Jahre vor seinem Tod, rehabilitiert. Das war die erste und sehr harte Warnung der Partei an die Intellektuellen, die die damalige Parteilinie nicht befolgen wollten. Sie verwandelte sich zu einer umfangreichen politischen Bewegung zur Ausrottung der „Konterrevolutionäre“.

Der Kampf gegen Rechtsabweichler, der 1957 im Anschluß an die „Hundert-Blumen-Kampagne“ durchgeführt wurde, richtete sich gegen die sogenannten antiparteilichen und antisozialistischen Intellektuellen. Zu ihnen zählten selbstverständlich auch die Schriftsteller, die Unabhängigkeit und Freiheit unter anderem auch für die Literatur und Kunst von der Partei und Regierung gefordert haben, weil sie dachten, daß die Partei tatsächlich eine neue Richtlinie *Hundert Blumen* durchführen würde. Es war, wie Mao gesagt hat, eine „offene Intrige“. Sowohl die berühmten alten Schriftsteller wie Ding Ling und Ai Qing, als auch jüngere wie Wang Meng und Lio Binyan wurden als solche rechten Elemente gebrandmarkt und verbannt. Eine große Zahl von hervorragenden Autoren und Literaturkritikern litt grausam unter diesen vielen Einschränkungen und dem Verlust ihrer Individualität. Und wenn sich dennoch einige persönliche Gedanken und Ideen verbreiten konnten, ausgehend von den Schriftstellern und Künstlern, so kam alles zu einem endgültigen Ende mit Beginn der Kulturrevolution, obwohl diese noch tiefere und kompliziertere Ursachen hat. Hier war endgültig Schluß; wir sagen: *Zehntausend Pferde schweigen*. Lao Shes Selbstmord während der Kulturrevolution ist ein trauriges Beispiel dafür.

Die Kulturrevolution war im Sinne der Revolution im Überbau natürlich auch eine Revolution in der Literatur und Kunst. Die Literaturpolitik von Mao, die auf seiner Rede in Yenan beruht, wurde neu hervorgehoben und als heiliger Kanon propagiert, wobei die Literatur als ein Werkzeug für die Konsolidierung der Diktatur des Proletariats wirken und die Gesetzmäßigkeit und Besonderheit des Klassenkampfes bei der Weiterführung der Revolution unter der Diktatur des Proletariats widerspiegeln und somit ein herrliches Bild von der sozialistischen Revolution und dem sozialistischen Aufbau entwerfen sollte.

Alle bisher dargestellten Meinungen zu Literatur und Kunst, einschließlich der ästhetischen Theorien von Belinskij, Tschernyschewskij und Stanislawskij, die früher zu den fortgeschrittenen russischen Köpfen zählten, wurden nun als bürgerlich und revisionistisch beurteilt und scharf kritisiert, z.B. nach Schlagwörtern wie: „*Kunst und Literatur des ganzen*

Volkes“, „*Theorie von der Freiheit der schöpferischen Tätigkeit*“, „*Theorien von der menschlichen Natur*“, „*Theorie über wahrheitsgemäßes Schreiben*“, „*Theorien vom Durchschnittscharakter*“, „*Theorie vom breiten Weg und von der Vertiefung des Realismus*“ und so fort.

Der Vorwurf der Kulturrevolutionäre war, daß die Schriftsteller die Literatur zu einem Werkzeug der Usurpation von Partei- und Staatsführung zu verwandeln versuchten. Der bedeutende Kulturpolitiker Zhou Yang, der die vorhergehenden zwei Kampagnen gegen die Schriftsteller geleitet hatte, mußte nun während der Kulturrevolution selbst unter diesem Kulturdespotismus leiden. Für die Entwicklung der Literaturwissenschaft bedeutete die Kulturrevolution nichts anderes als Zerstörung und Stagnation. Die rein literarischen Werke wurden bis auf drei, vier Titel, die als Muster revolutionärer Literatur galten, aus den Buchhandlungen und Bibliotheken entfernt oder wurden sogar verbrannt. Dieser Kulturdespotismus verursachte einen Zustand der geistigen Armut unter den damaligen chinesischen Jugendlichen.

Seit dem Sturz der Viererbande (1976) ist das Leben für die Intellektuellen, insbesondere für die Schriftsteller, wieder lebenswert geworden. Man spürt das Bemühen, die Ehre und das Ansehen der zu unrecht Verfolgten wiederherzustellen. Die literarische Darstellung des während der Kulturrevolution erlittenen Leidens wurde zum Thema der jüngeren Autoren, was später als *Wunden- oder Narbenliteratur* bezeichnet wurde. Ihre Art der Beschreibung blieb jedoch noch im Rahmen des Realismus der Zeit vor der Kulturrevolution und des Idealismus der radikalen linken Zeit, sie gingen noch nicht von dem gewohnten Schema ab. Inhaltlich galten diese Texte eher als eine Bestätigung der Richtigkeit der politischen Veränderung seit dem Oktober 1976, ohne die Frage nach den Ursachen und Motiven der Kulturrevolution zu stellen.

Dementsprechend wurden die alten Autoren wiederentdeckt, die zehn Jahre oder noch länger zum Schweigen verurteilt waren und heute zu den Klassikern der Moderne gezählt werden. Die neue Obrigkeit ermunterte alle Autoren zum intensiven Schreiben ohne linksradikale Betonung. Der heutige (1986) Generalsekretär der Partei, Hu Yao Bang, hat 1980 (damals war er Propagandaminister) dazu gesagt:

„*In der alten Gesellschaft gab es viele Dinge, die man besingen konnte, aber noch mehr Dinge, die man entlarven mußte. In der neuen Gesellschaft gibt es noch mehr Dinge zu besingen, aber auch vieles zu entlarven. In der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft wird es immer mehr Dinge geben, die zu besingen sind, aber auch einiges, was zu entlarven ist.*“

D.h. es besteht jetzt mehr Flexibilität in bezug auf die ursprüngliche Kernfrage „*besingen oder entlarven*“. Was Mittel, Stil und Themen betrifft, haben es die chinesischen Schriftsteller heute etwas leichter, und sie sind so frei wie seit 1949 nie zuvor. So waren die letzten zehn Jahre fast die blühendsten in der Li-

teratur. Liebe, Sexualität und menschlicher Alltag, Themen, die früher als bourgeois, unwichtig und unmoralisch empfunden wurden, werden heute wieder als ein Teil menschlicher Selbstverwirklichung akzeptiert, obwohl die Autoren noch immer etwas vorsichtig sein müssen, damit diese Themen möglichst als im Dienst der Verwirklichung der Modernisierung des Sozialismus erscheinen. Die literarischen Institutionen sind inzwischen zahlreicher geworden. Die seit 1979 erschienenen literarischen Werke sind auf ca. 6000 Titel angewachsen, und ungefähr zweihundert Millionen Exemplare wurden davon gedruckt. Die speziellen Verlage für literarische Werke waren einst nur vier, heute gibt es etwa 20 verschiedene Verlage. Von 130 literarischen Zeitschriften im ganzen Land haben rund ein Dutzend eine höhere Auflage.

Die Funktion der Literatur bleibt allerdings unverändert. Sie muß im Grunde genommen für die Ziele der neuen Politik der Partei dasein. Die ersten drei Aufgaben, die den Schriftstellern nach dem Sturz der Viererbande gestellt wurden, nämlich: Kritik der Viererbande, Kritik der Kulturrevolution und Lob der vier Modernisierungen, wurden von manchen Schriftstellern nicht ohne Vorbehalt akzeptiert. Sie wollten nicht so mechanisch zur Realisierung der offiziellen Politik benützt werden. Ein ernsthaftes Nachdenken über das Selbst der Menschen und über die Ursachen der bitteren Vergangenheit zieht immer mehr Schriftsteller an.

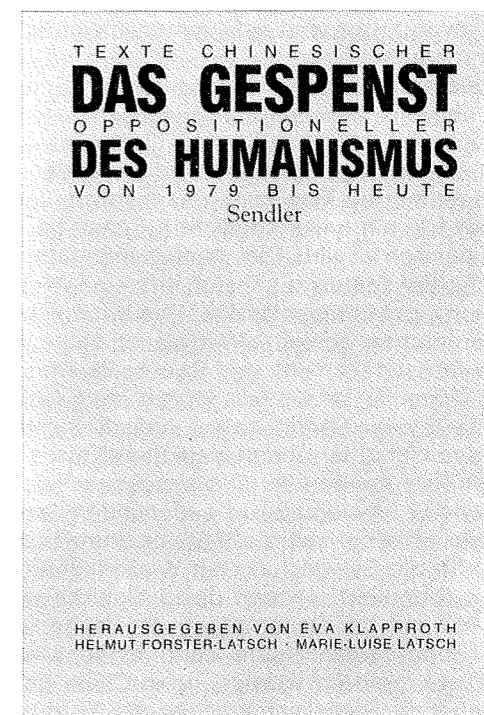
Die Kritiken an Bai Hua, an Menglung Shi (*Obskures Gedicht in despektierlicher Art*) bis hin zum Verdikt (*Ausrottung der geistigen Verschmutzungen*) waren Widerspiegelungen der neuen Spannungen zwischen der Partei und den Schriftstellern. Aber die Partei hat doch auch bittere Erfahrungen aus der Vergangenheit gezogen, verhält sich nun gegenüber den Schriftstellern der liberalen Tendenz eher vorsichtig und versucht, sie trotz der Kritik immer noch für sich zu gewinnen. Die Ambivalenz der neuen politischen Führung gegenüber der Kontroverse in bezug auf die Literatur liegt in erster Linie in der „*offenen Politik*“ begründet.

Seit dem 4. Schriftstellerkongreß 1984, bei dem die Schriftsteller im wesentlichen zwei Maximen zum Ausdruck brachten, und zwar: „*Freiheit im Schaffen*“ und „*Alle Menschen sind vor der Wahrheit gleich*“, haben nicht nur die Schriftsteller eine Reihe interessanter Texte herausgebracht, sondern die Literaturkritiker haben ebenfalls versucht, die Vergangenheit richtig aufzuarbeiten. Es wird nun nicht mehr allein darüber diskutiert, wie die Stellung der Literatur im Dienste der Parteaufgaben zu wahren ist, sondern es wird überhaupt über den Sinn der Literatur diskutiert, ihr Wesen und ihre möglichen weiteren Funktionen. Der bekannte Literaturkritiker Lio Zaifu, der Leiter der Abteilung für Literaturwissenschaft in der Akademie für Geisteswissenschaften in Peking, bemerkte, daß das ganze Volk Reue über die Kulturrevolution empfinden müßte. Es gibt sicher sehr viele, die mit dieser Äußerung nicht zufrieden sind. Aber es ist doch ein Zeichen, daß man beginnt, mit

Ernst und Mut die Vergangenheit zu bewältigen. Ein recht intensiv debattiertes Thema bei den gegenwärtigen Kontroversen ist die sogenannte Subjektivität im künstlerischen Schaffen, die der genannte Lio Zaifu als These aufstellt. Diese These hat großes Aufsehen im Kreis der Literaten erregt. Der Mensch als subjektives Ich-Wesen wurde in der chinesischen Literatur seit der Gründung der VR China nicht genügend beachtet. Die Funktion der Literatur als Vermittlerin in der Erkenntnis und der Ideologie in bezug auf die revolutionäre Umwälzung wurde übermäßig hervorgehoben. Die Ansichten des Lio Zaifu fanden ein starkes Echo, obwohl manche Schriftsteller bemerkten, daß die Betonung der Subjektivität von der marxistischen Widerspiegelungstheorie abweicht. Aber man kann doch wohl sagen, daß die Wirkung der Literatur erst durch ein Bekenntnis zur eigenen, subjektiv erfahrenen Wirklichkeit möglich wird.

Ferner werden das nationale Bewußtsein und die Ursprünge der chinesischen Literatur erforscht. Manche weisen nicht ohne Stolz darauf hin, daß die traditionelle chinesische Kultur auf einer mehrtausendjährigen Entwicklung beruht, die in zahlreichen literarischen und künstlerischen Werken ihren Niederschlag gefunden hat. Wenn erst die chinesische Literatur aus ihren eigenen Quellen Wertvolles schöpfen kann, dann gäbe es mehr Möglichkeiten, ihr internationale Anerkennung zu verschaffen. Andere behaupten dagegen, das Interesse an den früheren Quellen könnte uns wieder zur eigenen isolationalistischen Kulturvergangenheit führen.

Ein 22jähriger Literaturkritiker namens Peng Jiouyan hat das traditionelle literarische Denken sehr kritisch analysiert. Er meint, an die Stelle des an objektiver Erkenntnis orientierten, natürlich vernünft-



tigen Denkens sei das an Ethik und gleichermaßen an Utilität orientierte praktische Denken getreten. An die Stelle des Denkens, der formalen Logik, sei das folgerichtige Denken der Erfahrungen getreten. An die Stelle der genaueren und deutlichen wissenschaftlichen Analyse sei das dialektische und universale Denken getreten. An die Stelle des Begriffes mit klaren Abgrenzungen sei der schwankende und vieldeutige Begriff in unser traditionelles literarisches Denken getreten. Diese Art verursachte eine Kompliziertheit des Denkens der literarischen Ästhetik, deren Wert und Schwäche die wechselwirkende Kausalität bildet. Aus dieser Aussage ersieht man schon den neuen Einfluß der westlichen Denkart auf die gegenwärtige Entwicklung der chinesischen Literaturwissenschaft.

Was die Methoden der Literaturwissenschaft anbelangt, so versucht man sich auch mit dem modernen Bewußtsein auseinanderzusetzen, um so der chinesischen Literatur einen neuen Impuls zu geben. Man wollte sich nicht nur nicht mit der marxistischen Widerspiegelungstheorie abfinden, sondern auch die soziologische Methode durchbrechen. Die strukturalistische Methode, sowie die Rezeptionsforschung und vergleichende Literaturwissenschaft sind die neuen Tendenzen in der chinesischen Literaturforschung. Man erforscht ferner noch die Ideen der Informatik, der Systemtheorie und der Kybernetik hinsichtlich der literarischen Analyse. Z.B. wurde der Charakter der Hauptperson der bekannten Novelle Lu Xuns, *Die wahre Geschichte von AQ* von einem Dozenten der Universität Amor mittels der systemtheoretischen Methode unter dem Titel *Charakteresystem von AQ* analysiert. Derselbe Lio hat noch einen interessanten Artikel veröffentlicht unter dem Titel *Die mögliche Verbindung von zwei widersprüchlichen Charaktereigenschaften in einem Menschen*. Die Heldenverehrung wird auf ein menschliches Maß zurückgeschraubt.

Die meisten Neuheiten in der heutigen Entwicklung der chinesischen Literaturwissenschaft weisen einen gewissen Einfluß aus den westlichen intuitionistischen, phänomenologischen und psychoanalytischen Theorien auf. Man kann das insofern verstehen, als es wie ein unvermeidlicher Prozeß der Entwicklung betrachtet wird. Die chinesischen Literaturwissenschaftler sollten ansonsten ihre eigene geistige Tradition nicht vernachlässigen, sie zwar nicht kritiklos übernehmen, aber ihre Werte auch nicht unterschätzen. Sonst geschieht, was Goethe im Faust gesagt hat: „Dann hat er die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Die Kritikfähigkeit chinesischer Wissenschaftler auch westlichen Entwicklungen gegenüber müßte verstärkt ausgebaut werden.

Laßt hundert Blumen blühen. Laßt hundert Schulen miteinander wetteifern wurde 1956 als grundlegende Richtlinie für die Entwicklung der Wissenschaft und der Kunst formuliert. Jedoch diese Maxime wurde bereits 1957 mit der Bekämpfung der bürgerlichen Rechten abgeschafft. Heute kann diese Maxime etwas besser realisiert werden, da in China gerade ein tiefgehender gesellschaftlicher Strukturwandel

in Gang gebracht wurde und die Öffnungspolitik, die nicht nur der Wirtschaft, sondern auch der Kultur gilt, von den sehr einsichtigen politischen Führern klug betrieben wird. Man kann heute doch eine relativ freiheitliche Stimmung in den literarischen Publikationen verspüren. Das Literaturwesen erlebt derzeit eine sehr lebhaft entwickelte Entwicklung und hat einen viel größeren Umfang als zuvor angenommen. Auch die Bibliotheken gewinnen wieder an Bedeutung, werden restauriert und erweitert, und es gibt zahlreiche Neugründungen. Aber die Meinungsfreiheit ist weder für die Schriftsteller noch für die Partei problemlos zu verwirklichen, weil beide Seiten bisher noch nicht genügend Erfahrung damit haben. Die Entwicklung könnte nun dahin gehen, daß den Schriftstellern eine schöpferische Kraft zuerkannt wird, während aber ihre liberale Tendenz die Geduld der Partei überfordert. Der Spielraum für Literaten ist auf jeden Fall vergrößert, aber nicht ohne Grenzen.

Im November 1986 fand eine Vorstandssitzung des Schriftstellerverbandes in Peking statt. Einer der Leiter versuchte unter anderem, die Schriftsteller zu ermahnen, indem er folgenden Hinweis gab: „Die Entwicklung der Geschichte, der Fortschritt des Lebens haben an die Literatur noch höhere Anforderungen gestellt. Wie man auf der Basis der Zusammenfassung der Erfahrungen in der Entwicklung der Literatur seit den letzten zehn Jahren der Neuen Zeit der Literatur den gegenwärtigen Reformen und dem Aufbau anpassen und mit diesem in Einklang bringen kann, ist eines der wichtigsten Themen, das wir in der Sitzung behandeln sollten.“ Zum Schluß der Sitzung hat Wang Meng, der neue Kultusminister, seine persönlichen Bemerkungen nicht ohne Sorge gemacht: „So wie die anderen Dinge in der Welt kann auch eine gute Sache nicht vollkommen sein.“ Wetteifern hat lebhaftes Denken und dynamische Kreativität gebracht, aber zur gleichen Zeit auch Meinungschaos mit eigenartigen, seltsamen und sogar absurden Ansichten. Wie sollen sich unsere Töne im realen, nicht aber idealen „Wetteifer“ durchsetzen, ohne überhört zu werden? Die eifrigen, uneinigten Äußerungen der verschiedenen lebendigen Denkrichtungen können so laut ertönen, daß sie sich gegenseitig im „Wetteifer“ nicht mehr zuhören. So eine Situation haben wir bisher noch nie erlebt. Gute, triviale und belanglose Ideen strömen gleichzeitig zusammen. Wir müssen mit einer noch extremeren Lage rechnen. Wir müssen alle diese Erscheinungen begrüßen, verstehen, zumindest aber dulden und zu gleicher Zeit unserer Stimme Gehör verschaffen.

Wenn China heute seinen mutigen Reformkurs auf allen Gebieten noch weiter realisiert, so kann man Wang Mengs ambivalente Rede gut verstehen. Aus unmittelbarem Verwendungszweck entlassen, erfüllt die Literatur doch noch eine andere Funktion, die früher immer vernachlässigt wurde, und zwar als Ausdrucksmittel des eigenen Selbstverständnisses. Jedoch das Ideal, eine für die Mehrheit der chinesischen Bevölkerung verständliche Literatur zu schaffen, wird sich, hoffe ich, durch diesen Modernisierungsprozeß auch erreichen lassen.

Luisa Dietrich-Ortega

Österreich. Lateinamerika Institut Wien

NATIONALISMUS, IDENTITÄT UND FEMINISMUS IN LATEINAMERIKA

Zu Beginn möchte ich einige historische Tatsachen anführen, die mit Lateinamerika in untrennbarem Zusammenhang stehen.

Das koloniale Erbe

Die Conquista verband uns mit Spanien und besonders mit seinem kulturellen Erbe. In einem langwierigen Prozeß gewann diese Kultur nach der Eroberung die Herrschaft und drückte den lateinamerikanischen Völkern ihren Stempel auf. Hierbei muß man die Situation der spanischen Kultur des 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur gesamteuropäischen Kultur sehen, die sich wie folgt darstellt:

1. Die europäische Kultur dieser Zeit befindet sich im Stadium der staatlichen Konsolidierung und der Zentralisierung der Wirtschaftssysteme. Folglich waren die stabilen Formen dieser Beziehungen die Unterdrückung, das Aufzwingen einer Kulturform, die wirtschaftliche und politische Abhängigkeit von den europäischen Großmächten, die Unterwerfung unter die Normen eines internationalen Marktes, der von den Interessen der großen Metropolen diktiert wurde.

2. Die bodenständigen Kulturen und ihre sozialen und politischen Systeme wurden unterjocht. Die Kolonialisierung Lateinamerikas bestand vor allem in einem Prozeß, in dem europäische Modelle und Verhaltensnormen der einheimischen Bevölkerung aufgezwungen wurden. Dieser Prozeß wurde dadurch erleichtert, daß die Interessen der Eroberer keine Konflikte bei den Einheimischen hervorriefen. Das heißt, die Kulturübernahme oder Transkulturation bestand im Dominieren der aktiven europäischen Kultur über die Kulturen der Ureinwohner, die den unterdrückten und passiven Teil des Prozesses ausmachten.

3. Die Übertragung europäischer Institutionen nach Lateinamerika führte in der Folge zu einem Differenzierungsprozeß zwischen dem Interesse der Metropolen und der kreolischen Oberschicht, die in Lateinamerika bereits Fuß gefaßt hatte. Die Kolonien bewegten sich unvermeidbar in Richtung der Emanzipation, was jedoch nicht die Verbindung der kreolischen Elite mit der europäischen Kultur und deren Weiterbestand unterband. Die lateinamerikanischen Völker wurden zwar unabhängig vom Mutterland, waren aber historisch von den Interessen der westlichen Institutionen geprägt. So waren sie in ihren Autonomiebestrebungen eingeschränkt und verpflichtet, die Entwicklung der abendländischen Kultur als anzustrebendes Ziel zu übernehmen.

Die oligarchische Republik

Mit der Unabhängigkeit wird die Republik geboren, aber es zeigt sich, daß die soziale und wirtschaftliche Organisation aus der Kolonialzeit noch lange Bestand haben sollte. Auch der europäische Liberalismus inspirierte in politischer Hinsicht die neu zu erarbeitenden Verfassungen. Während jetzt neue, souveräne Staaten begründet werden, bleiben doch die sozialen Institutionen und der Wirtschaftsapparat des Mutterlandes in Kraft. Eine Aussage von Jorge Basadre verweist auf diese tragische Mehrdeutigkeit: „das legale Land unterscheidet sich vom realen Land“.

Dieser Widerspruch zeigt in aller Härte die strukturellen Beschränkungen, unter denen die Republik entsteht. Er zeigt ferner die Unordnung und Wirrnis der lateinamerikanischen Staaten und die enorme Unfähigkeit, eine Führungsschicht heranzubilden, die das Land politisch zu lenken imstande wäre und den Verfall der eigenen Bevölkerung verhindern könnte.

Die erste Schwierigkeit beim Entstehen der lateinamerikanischen Staaten bildete also das Fehlen einer leitenden Schicht mit aktiver Führungsrolle und einer Nationalidee, was als Basis für die Organisation von Nationalstaaten hätte dienen und einen Prozeß garantieren können, der jede der einzelnen Nationen integriert und deren Entwicklung erlaubt hätte. Das Auftreten von Militär-Caudillos und der politisch-ideologische Streit unter den Kreolen beschränkten den Raum noch mehr, der für die Gründung der neuen Nationalstaaten nötig war.

Schließlich bewirkte die Schwäche der inneren politischen Kräfte, daß sowohl im wirtschaftlichen als auch im politisch-rechtlichen Bereich die lateinamerikanischen Länder in den Prozeß eingebunden blieben, der vom liberalen Europa ausging.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Bedingungen für direkte Investitionen englischen Kapitals in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern äußerst günstig. Auslandsinvestitionen und konzentrierte Projekte mit hoher Rentabilität in einigen Gebieten Lateinamerikas führen, verbunden mit der Ausbeutung und Transformierung des natürlichen Reichtums dieser Gebiete, in einen neuen geschichtlichen Abschnitt. Unter dem Schirm und der Herrschaft der dominierenden Präsenz ausländischen Kapitals bildet sich neuerlich eine nationale Führungsschicht heraus, die, als Zwischenhändler, als kleine Investoren in der Produktion, oder als Landbesitzer, zum nationalen Gegenspieler des ausländischen Kapitals wird.

Diese neue nationale Führungsschicht hatte jedoch nicht die wirtschaftliche Kraft, sich gegen die ausländischen Investoren zur Wehr zu setzen. Im Gegenteil: diese Schicht unterwarf sich langfristig den ausländischen Geldgebern, was zu einem Verfall des internen Marktes führte.

Die so angehäuften Reichtümer steigerten den Gewinn der Stammhäuser in den hegemonialen Zentren des internationalen Kapitalmonopols und schu-

fen dadurch einen Prozeß der Kapitalflucht. Die Gewinne werden nicht im eigenen Land investiert. Die Produktion ist hauptsächlich auf den ausländischen Märkten orientiert. Diese Art und Weise der Kapitalimplantation bringt keine wesentlichen Veränderungen der wirtschaftlich-sozialen Struktur mit sich, sie erneuert und erhält vielmehr die strukturelle Heterogenität, und weite Gebiete verbleiben unter der Herrschaft semifeudaler Grundbesitzer.

Die hauptsächlichsten Folgen dieser Situation sind:

- Fehlen eines internen und auf nationaler Ebene integrierten Marktes.

- Fortbestehen struktureller Heterogenität.
- Unterschiedliche kulturelle und sprachliche Traditionen.

- Fehlen homogener sozialer Gemeinschaften im Land.

- Politischer Verfall, der vor allem bei lokalen und regionalen Behörden deutlich wird.

Trotz struktureller Schwierigkeiten, die die Beziehung zwischen der Gesellschaft (heterogen und zergliedert) und dem Staat als politische Macht unmöglich machten, organisierten sich die führenden Schichten, und bildeten eine oligarchische und elitäre Klasse.

Zu diesen Elementen kommt bei der politischen Organisationsform, die sich in den lateinamerikanischen Ländern herauskristallisiert, noch das folgende wichtige Moment:

Das ausländische Kapital wird zu einem Teil des „Machtblocks“, d.h. des gesamten Führungsektors der Gesellschaft und des Staates. Diese Tatsache bestimmt die Unterwerfung unter die Herrschaft des Auslandskapitals und bedeutet politische Einschränkungen der nationalen Souveränität trotz rechtlich-politischer Unabhängigkeit.

Diese Beschränkung der Souveränität, der rechtlich-politischen Unabhängigkeit, und das Fehlen einer nationalen Identität, bedingen, daß die politischen Machthaber noch sehr weit davon entfernt sind, einen Nationalstaat zu gründen.

Ein historischer Überblick zeigt bei den lateinamerikanischen Staaten die Präsenz antinationaler Tendenzen, obwohl nationale Stimmen nicht fehlen. Deshalb ist einmal gesagt worden: „Auch das antinationalistische Moment geht auf nationale Art und Weise vor sich.“

Die strukturelle Heterogenität, das Fehlen eines integrierten nationalen Marktes und die Existenz diverser sozialer und kultureller Gemeinschaften bedingt das Nichtvorhandensein einer Nation. Die diversen ethnisch-sprachlichen Gruppen, vom Staatsapparat und den lokalen Behörden unterdrückt, sind ein wichtiger Aspekt, der zeigt, daß keine nationale Identität vorhanden ist.

Die führenden Fraktionen erweisen sich aufgrund ihrer Eigenart als unfähig, ihre Interessen im ideologisch-politischen Bereich zu verbreiten und sich damit zu Führern und Repräsentanten der gesamten Nation zu machen.

Julio Cotler etwa behauptet, es sei die Last des kolonialen Erbes, die den langen, schmerzhaften und

gescheiterten Prozeß der Herausbildung einer peruanischen Nation erkläre (vgl. sein Buch *Clase Estado y Nacion en el Peru*, Lima 1978).

Diese politische Machtform wird eindeutig von einer Minderheitenregierung getragen, die den größeren Teil der Bevölkerung unterdrückt und ausschließt, obwohl gerade er Träger der Identität und der im Entstehen begriffenen nationalen Interessen ist.

So schreibt Augustin Cueva:

„Alles führt also hin zur Betonung des autoritären Charakters des oligarchischen lateinamerikanischen Staates: der wesentliche Einfluß der ersten Phase der Kapitalanhäufung, der Autoritarismus selbst stellt eine Wirtschaftsmacht dar. Es scheint außerdem unvorstellbar, daß Aufgabenstellungen, wie die erwähnten, die von der Unterwerfung der Träger der alten Ordnung bis hin zur massiven Enteignung der Bauernschaft und der Vernichtung jeglicher progressiver Alternativen bis zur Lohnkürzung und Verlängerung der Arbeitszeit reichen, auf demokratischem Weg durchgeführt werden könnten.“ (In: *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*. Siglo XXI, Mexico 1977, Seite 141.)

Die Auslandsabhängigkeit und das Bestehen eines wahren Archipels von sozialen Gruppen kann keine Basis für das Entstehen und Blühen demokratischer Institutionen sein. Die Abhängigkeit beschneidet die Souveränität, und die teilweise vorkapitalistischen Wirtschaftsformen schränken den Freiraum der Staatsbürger stark ein. Demokratie und demokratische Institutionen werden somit zu leeren Phrasen ohne jeglichen realen Inhalt.

Volksbewegungen

Die sozialen Prozesse seit dem Beginn dieses Jahrhunderts sind ein bestimmender Faktor für die Erklärung von späterem sozialem Wandel. Solche Gruppen, wie Handwerker, unabhängige Arbeiter und Arbeitervereinigungen, die nun entstehen, spielen bei den ersten Forderungen nach besseren Arbeitsbedingungen und im Kampf gegen die enorme Ausbeutung, welche die langen Arbeitstage darstellen, eine Hauptrolle. Diese Bewegungen sind stark von anarchistisch-gewerkschaftlichen Strömungen beeinflusst. Im Falle Perus war der Kampf für den Achtstundentag ein Markstein in der Entwicklung der Volksbewegung von 1919.

Auch die ersten Demonstrationen der Frauenbewegung fanden zu dieser Zeit statt.

Diese Bewegungen erringen zwar für diese Zeit bedeutsame Siege und konkrete Ergebnisse in bestimmten Stationen, aber es gelingt ihnen weder, zu einer alternativen, differenzierten Politik zu gelangen, noch, eine Bewegung zu bilden, die die gegebene Situation wesentlich geändert hätte.

Durch diesen Aspekt verändert sich der Staat und akzeptiert teilweise die unmittelbaren Forderungen der Mittelschicht oder sogar der Volksmassen. Diese Forderungen werden institutionell und rechtlich geregelt und dem politischen System eingeordnet.

Die große Weltwirtschaftskrise von 1929–30 wirkte sich sehr schnell auf die wirtschaftliche Lage der lateinamerikanischen Länder aus; sie betraf die Mittelschicht und auch breite Teile der Grundbesitzer.

Es bleibt zu betonen, daß zu diesem Zeitpunkt, beispielsweise in Peru, die ersten großen Bauernbewegungen stattfinden, und die ideologische und politische Diskussion über das Problem der Urbevölkerung zum Hauptthema wird. (Die Verfassung Perus von 1929 schließt zum ersten Mal die rechtliche Anerkennung der einheimischen Gesellschaften mit ein.) Es entsteht eine Denkweise, die als *Indigenismo* bekannt wird. Man könnte sagen, daß diese ideologische Strömung eine Reaktion auf die adlige und ausländisch orientierte Denkweise ist, die in der Führungsschicht vorherrscht. Der *Indigenismo* erhebt sich als eine Forderung der Autochthonen, als eine Aufwertung des Bodenständigen als des nationalen Erbes. Im politischen und ideologischen Kontext der 1920er Jahre stellt der *Indigenismo* einen Schritt dar, der in die Richtung von Entdeckung und Wertschätzung der nationalen Identität geht. Die Verteidigung der Indios steht über den rein ethnisch-kulturellen Beweggründen und schließlich wird daraus eine gegen den Oligarchismus gerichtete Bewegung.

Im Jahre 1927 unterschrieben in Kolumbien 14 000 indianische Frauen ein Manifest für die Rechte der Indios.

Die sozialen und politischen Bewegungen dieser Epoche bilden den Grundstock, auf dem neue Ideologien entstehen konnten, die bis zum heutigen Tag die politischen Prozesse prägen.

Die Programme dieser Strömung beinhalten den Kampf gegen den Imperialismus, den Kampf für eine demokratische Politik und den Erwerb einer nationalen Identität. In dieser Zeit entsteht der lateinamerikanische Populismus, es werden die sozialistischen und kommunistischen Parteien gegründet. Die geistigen Väter dieser politischen Epoche waren Victor Raul de la Torre, Jose Carlos Mariategui, Sandino, Raul Haya de la Torre, Jose Carlos Mariategui, Sandino, Vargas, Peron u.a.

Hier muß man jedoch feststellen, daß die politische Krise in den wichtigsten städtischen Zentren, die zuerst mit der Entwicklung des kolonialen Kapitalismus verbunden waren, vor sich ging. In den verstreuten ländlichen Gebieten, wo noch die Knechtschaft an der Tagesordnung war, wurde die Wirtschaftskrise nicht spürbar. Enzo Faletto schreibt: „Was die städtischen Arbeiter betrifft, so hoffte man, daß sie, eingebunden in die Disziplin der Industrie, und politisch und korporativ organisiert, zum Teil eines institutionellen Systems würden, das eine dynamische Lösung der Konflikte ermöglichen würde.“

Die durch die Krise der 1930er Jahre geschaffene Situation eröffnete eine Reihe von Möglichkeiten, die in den verschiedenen Ländern Lateinamerikas den Übergang von der oligarchischen Herrschaftsform zu neuen Arten der Beherrschung durch die Bourgeoisie, unter Berücksichtigung der diversen regionalen Eigenarten bewirkten. Beispielsweise begann in Mexiko dieser Übergang mit dem Ausbruch der

mexikanischen Revolution im Jahre 1910. Ab 1930 gewannen in den verschiedenen Ländern reformistische und populistische Bewegungen an Bedeutung, die unter der Leitung der Mittelschicht standen und die Entfaltung der Bourgeoisie entscheidend vorantrieben, indem sie die engen Grenzen der oligarchischen Herrschaft ausweiteten.

In jedem einzelnen Land zeichnet sich der Übergang durch besondere Merkmale aus, die sich von den jeweiligen Gegebenheiten ableiten. In den meisten Fällen, außer in der mexikanischen Revolution, bedeutet dieser Prozeß nicht eine abrupte Absetzung der Oligarchie, sondern viel eher die Herausbildung eines Herrschaftssystems, in dem die alten hegemonialen Fraktionen dazu übergehen, ihre Macht mit den neuen Parteien zu teilen, die aus der Entfaltung des Kapitalismus hervorgegangen sind.

Die von den Militärs gestützte Machtausübung sollte nicht die einzige Methode sein, zu der die Führungsschicht Zuflucht nimmt, um an der Macht zu bleiben. Die Notwendigkeit, wenigstens ein Mindestmaß an Zustimmung zu erhalten, führt vielmehr dazu, auch andere Wege zu gehen, wie z.B. die Ausweitung einiger staatlicher Dienstleistungen (Sozialversicherung, Arbeitsgesetzgebung etc.), oder auch die Anerkennung gewerkschaftlicher Gruppierungen.

Heute wird die politische Szenerie in Südamerika durch die steigende Präsenz von Arbeiter- und Volksbewegungen, sowie durch die Unfähigkeit der bürgerlichen Fraktion bestimmt, ein nationales Projekt durchzuführen und die Zustimmung der Volksmassen zu erlangen.

Die Erfahrungen der 1970er Jahre (Velasco in Peru, Allende in Chile u.a.) zeigen bedeutsame Versuche, einen Nationalstaat zu schaffen. Der gemeinsame Nenner dieser Prozesse ist das Gewicht und die Rolle der Mittelschicht. Warum? Wegen der Unfähigkeit der Organisationen der Industriebourgeoisie, die Veränderungen voranzutreiben, die die nationale Entwicklung fordert, und wegen ihrer Unfähigkeit, sich zu Vertretern des Allgemeinwohls zu machen, andererseits aufgrund der fehlenden, von unten ausgehenden nationalen Volksinitiative sind diese Versuche gescheitert.

Um einen wirklich demokratischen Nationalstaat zu schaffen, müssen zuerst zwei zentrale Probleme gelöst werden:

1. Unterbindung der Auslandsabhängigkeit (Nationale Unabhängigkeit).

2. Die Verwirklichung tiefgreifender sozialer Veränderungen als Basis für die demokratische Integration des gesamten sozialen Sektors, der wiederum die soziale Grundlage für die Nationalität darstellt (Soziale Befreiung).

Leider sind die lateinamerikanischen Regierungen weit davon entfernt, diese Ziele zu erreichen, und neigen daher immer wieder zur Bildung autoritärer und repressiver Staatsformen.

Die Zuspitzung des Klassenkampfes und der Kapitalbedarf auf internationaler Ebene, der eine Neuanpassung der lateinamerikanischen Wirtschaften erforderlich macht, führen zur Bildung politischer

Machtformen, die eine Negation der nationalen Unabhängigkeit, der Demokratie und also auch der nationalen Identität bedeuten.

Diesbezüglich meint Norbert Lechner: „Lateinamerika durchquert seit geraumer Zeit eine Staatskrise und darum gelingt es nicht, eine politische Hegemonie zu schaffen, die durch eine solide soziale Basis dem Staat eine soziale Vernunft verleiht und fähig ist, eine ethisch politische Führungsrolle zu spielen.“ (Die Krise der lateinamerikanischen Staaten, in: Revolutionssoziologie, Nr. 3, 1977, Seite 410.)

Wenn die Träger der nationalen Identität und des Allgemeininteresses heute unter einem System der Ausbeutung und der politischen Unterdrückung leiden, so kann einzig und allein eine Änderung dieser materiellen Basis und dieses Systems dazu führen, daß die nationale Identität und die Demokratie realisiert werden. Dazu Enzo Faletto: „Die Unmöglichkeit, eine Antwort auf die Massenmobilisierung zu geben, bewirkt häufig das Entstehen repressiver Formen, wobei die Militärs das Übergewicht erhalten. Das Thema der Massen wurde so entscheidend bezüglich des Problems der Staatsverfassung und des Nationalcharakters.“

Die Frauenbewegung als soziale Bewegung

In den letzten Jahrzehnten erfolgten die Wandlungen der Sozialstruktur schnell. Dies bewirkte Änderungen in der Verhaltensweise der sozialen Gruppen, sowie in deren Forderungen, ihren Bestrebungen und in der Herausbildung ihrer eigenen Identität. Hier soll die Rolle der Frau im sozio-ökonomischen und politischen Bereich hervorgehoben werden.

Die Frauenbewegung in Lateinamerika stellt heute eine autonome soziale Bewegung dar. Sie entwirft ein neues Sozialmodell und ist in der Lage, ihre soziale und kulturelle Orientierung durch ihre eigene Identität festzulegen. Ihr Kampf orientiert sich nicht an der Veränderung einer besonderen Situation, er ist ein Überlebenskampf. Nach der ausführlichen Beschreibung des politisch-sozialen Bereichs wollen wir nun dazu übergehen, den Anteil der Frauenbewegung in der lateinamerikanischen Geschichte näher zu beleuchten.

Die Frauenbewegung in Lateinamerika

Die Teilnahme der Frau in allen entscheidenden Bewegungen kann durch die gesamte lateinamerikanische Geschichte verfolgt werden. Die Liste der Namen von Frauen, die am Unabhängigkeitskrieg teilgenommen haben, ist lang. Es ist auch zu belegen, daß Frauen aktiv am sozialen Wandel oder an Revolutionen teilgenommen haben. Sie taten dies aber immer in zweiter Linie, und zwar nicht deshalb, weil ihnen das politische Bewußtsein gefehlt hätte, sondern aufgrund der spezifischen Situation des Geschlechts und zusätzlich aufgrund der Situation der sozialen Schicht. C. von Werlhof schreibt: „Die Frauen haben es in ihrem Kampf besonders schwer, weil ihr Geschlecht den Klassennachteil verdoppelt,

der sich dagegen für die Männer aus demselben Grund halbiert.“ (Claudia von Werlhof: *Frauen, Kampf und Macht in Lateinamerika*, in: Feministische Theorie und Praxis, Beitr. Nr. 3, S. 26–43, München 1980.)

Es ist klar, daß die lateinamerikanische Frau als globale und abstrakte Einheit nicht existiert, sondern daß es sich je nach ihrer Stellung in Wirtschaft und Gesellschaft um eine heterogene Gruppe handelt.

Die geschlechtliche Arbeitsteilung (die nicht nur für Lateinamerika charakteristisch ist) wird durch die Produktionsverhältnisse noch gefördert, denn die von Männern verrichtete Arbeit gilt als *marktwirtschaftlich produktiv*, d.h. als gewinnbringend, sie hat Tauschwert, während die Frauenarbeit als *unproduktiv* gilt, sie hat (nur) Gebrauchswert. Die Frauen produzieren also Gebrauchswerte und erneuern die Arbeitskraft für den direkten Konsum. Aber nach marktwirtschaftlichen Begriffen hat diese Arbeit keine Bedeutung, sie wird also unterbewertet. Das heißt, die Rolle der Hausfrau bleibt in der gesellschaftlichen Produktion unsichtbar.

Aus diesen Gründen sind die Aktivitäten der Frau nur am Rand der Gesellschaft angesiedelt, ihre Rollen sind biologisch vorbestimmt.

Gegen diesen natürlichen oder biologischen Determinismus entstehen die Frauenbewegungen. Der Feminismus ist eine Bewegung der Auflehnung gegen eine unnatürliche Ordnung, die die Mechanismen zu rechtfertigen sucht, welche die geschlechtsbezogene Ungleichheit aufrechterhalten.

Die ersten Lebenszeichen der Frauenbewegungen in Lateinamerika reichen bis in die letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts zurück. Sie nehmen ihren Ausgang von Vereinigungen oder Zirkeln von Intellektuellen aus der Schicht der Oligarchie. Diese Frauen hatten aufgrund ihrer gesellschaftlichen Privilegien ein gewisses Bildungsniveau erreicht, fanden aber keine Möglichkeit zur Teilnahme an sozialen Prozessen. Ihre Forderungen richteten sich auf bessere Studienmöglichkeiten und die Integration am Arbeitsmarkt. Sie suchten ihren Forderungen Gehör zu verschaffen durch ideologische Debatten in Zeitschriften, in der Presse und in Studienvereinigungen.

Diese Gruppe erfaßte die Frauen aus der Unterschicht nicht, obwohl eines ihrer Ziele die bessere Ausbildung der Frauen war.

In den darauf folgenden Jahrzehnten identifizierten sich die Feministinnen immer mehr mit den Linksparteien, die sich durch die Volksbewegung und die Forderung nach dem *Indigenismus* inspirieren ließen. Diese Etappe der Frauenbewegung ist mehr durch den Kampf für allgemein-gesellschaftliche Forderungen zu charakterisieren, als durch spezifisch feministische Ziele (z.B.: Achtstundentag, Reformen der Arbeitsgesetze, Wahlrecht etc.). Dies ist der Beginn der Entwicklung der marxistischen Ideologie in Lateinamerika, die als einziges Mittel zur Erreichung der Gleichstellung der Geschlechter die Revolution ansieht.

Die Oligarchie erkannte im Zuge der *demokratischen Erweiterung* die Frau als juristische Person an.

Dies geschah vor allem, weil der Industrialisierungsprozeß eine Anpassung notwendig machte: man brauchte billige Arbeitskräfte.

In Lateinamerika spiegelt die Struktur der Linksparteien die Gesellschaft, d.h. es dominieren patriarchalische Hierarchie, Machismo und Beherrscher. In dieser Situation ergeben sich Konflikte, und es kristallisieren sich zwei Trends heraus:

1. Feminismus ist nur in einer Demokratie möglich, als einziger möglicher Weg für die Frauen blieb also die Unterstützung des Kampfes gegen die autoritären Regimes. Die spezifischen Probleme der Frauen (Diskriminierung usw.) wurden dieser Priorität untergeordnet.

2. Demokratie ist nur mit Feminismus möglich. Dieser Trend entspringt den Überlegungen über Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Diskriminierung. Die feministische Reflexion entsteht aus einer Aufwertung des Begriffs der Demokratie, also aus den Begriffen von Gleichheit, Freiheit, Solidarität, Menschenrechten.

In den Jahren zwischen 1930 und 1950 können die Frauen in diesem sozialen Prozeß Änderungen herbeiführen und viele Gesetze durchsetzen. Z.B.: Schulpflicht für beide Geschlechter, Frauenarbeit außerhalb des Haushalts, Reform der Eigentums- und Familiengesetze, Wahlberechtigung, Sexualerziehung und Geburtenkontrolle.

In den 1970er Jahren wurden die bis dahin getrennt arbeitenden Gruppen von Feministinnen von der internationalen Frauenbewegung beeinflusst. Dazu kommt, daß die lateinamerikanische Linke der Frauenbewegung zu geringe Aufmerksamkeit geschenkt hatte und ihr nicht den politischen Wert beimaß, der von ihren Proponentinnen gewünscht wurde. In dieser Zeit kommt es zur Bildung von Frauengruppen in allen Gesellschaftsschichten.

Der Unmut über die bestehende Situation entlud sich beim ersten *Treffen der Feministischen Frauen von Lateinamerika und der Karibik*, das im Juli 1981 in Bogota abgehalten wurde. Daran nahmen 200 Delegierte aus allen Ländern des Kontinents teil. 1983 fand das zweite Treffen in Lima mit 600 Delegierten statt. Am dritten Treffen in Sao Paulo im August 1985 nahmen über 1000 Delegierte teil.

Die soziale Bewegung der Frauen auf dem lateinamerikanischen Kontinent ist mittlerweile politisch anerkannt, obwohl diese Bewegung in einigen Ländern durch das repressive Regime mundtot gemacht werden soll.

Die Frauenbewegung in Lateinamerika behandelt das Identitätsproblem auf zwei Ebenen:

1. Identität der Lateinamerikanerin, die um die Unterdrückung durch das patriarchalische System weltweit weiß. Durch dieses System wird die Herrschaft von Minoritäten über die verarmten Massen gerechtfertigt. Beispiele dafür finden wir bei den Arbeiterinnen im informellen Sektor (wie im Fall der Schneiderinnen und der *Hausangestellten*, die unter unmenschlichen Bedingungen arbeiten) oder auch bei den politischen Flüchtlingen, die nach Europa kommen.

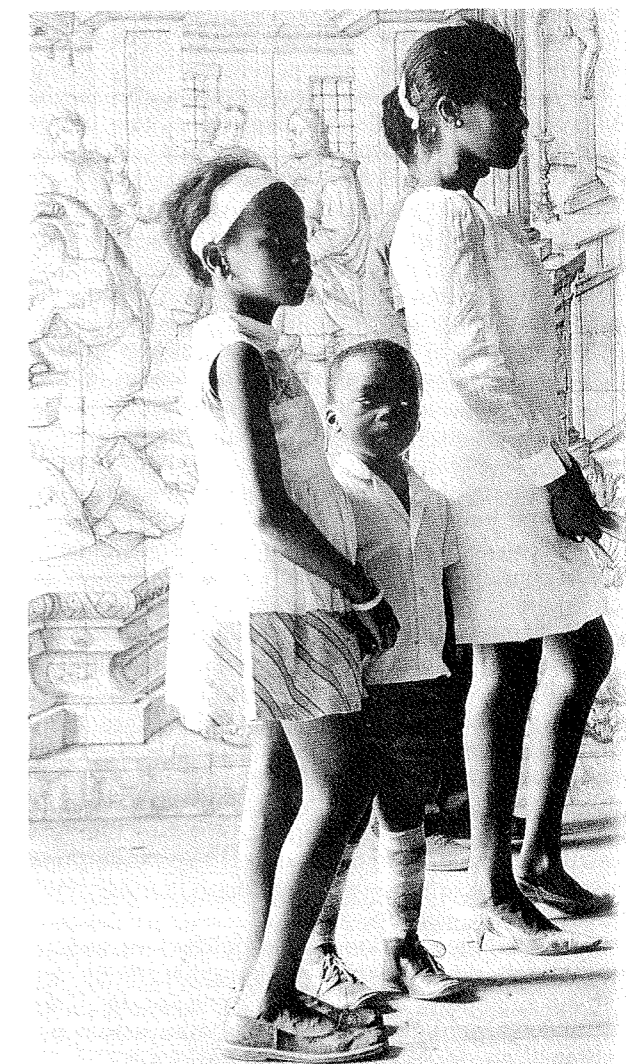
2. Identität der Frau, die unsere kulturelle Realität entdeckt und das Aufzwingen einer patriarchalischen Kultur zurückweist, in der es für die Frau keinen Platz für Kreativität, Talent und weibliche Selbstverwirklichung gibt.

Die Basisorganisationen, die ihre Aufgabe darin sehen, das Bewußtsein für die jeweilige Situation (Hausfrau, Arbeiterin, Intellektuelle usw.) zu wecken, nehmen in ganz Lateinamerika stark zu. Es ist eine stark wachsende Suche nach der Identität als Frau und, mehr noch, als Frau eines Landes der Dritten Welt.

Selbstverständlich ist es schwierig, zu verallgemeinern und von einer einzigen Bewegung in ganz Lateinamerika zu sprechen. Jede Region hat ihre eigenen historisch-kulturellen Merkmale und die Situation der Frau ist in Argentinien anders als Bolivien, in Peru oder Mittelamerika.

Jedenfalls kann man aber sagen, daß die Frauenbewegungen kontinentweit eine spezifisch latein-

Aus: UNESCO KURIER, Nr. 5/6/1986, 27. Jahrgang
Foto: René Burri, Magnum, Paris



amerikanische Prägung aufweisen. Beispiele für diese Frauenbewegungen sind die Bewegung der Hausfrauen in Bolivien oder die *Madres de la Plaza de Mayo* in Argentinien; „*Wir wollen Demokratie in unserem Land und in unserem Haushalt!*“, verlangen die Chileninnen. In Mexiko, Brasilien, in Peru und Kolumbien gibt es Frauenbewegungen innerhalb und außerhalb der Parteien (*Doppel-Militancia*). In Uruguay und Argentinien gibt es Vereinigungen von Frauen aus den verschiedenen Parteien: Der Fall von *La Multisectorial* in Argentinien ist in Beispiel – eine Koalition, die gegründet wurde, um die spezifischen Frauenprobleme zu lösen. Ihnen ist es gelungen, das Gesetz der gemeinsamen Erziehungsbeziehung für die Kinder durchzusetzen. In Uruguay nennt sich eine solche Koalition *Plenario de Mujeres*.

Die Frauenbewegung erfährt breite Unterstützung für ihre Aktionen in den verschiedenen Ländern durch Zeitschriften, Broschüren, Zeitungen, Radio- und Fernsehprogramme und Presseagenturen.

In den 1980er Jahren begannen die Linksparteien in Brasilien, Peru und Mexiko die Beziehung zwischen Frauenbewegung und sozialem Kampf zu verstehen. Die heutige politische Praxis der Frauenbewegung in Lateinamerika zeigt die äußerst wichtige Rolle der sozialen Bewegungen bei der Transformation der Gesellschaft.

Der Präsident von Peru, Alan Garcia, sagt: „*Es gibt nicht nur ein Geschlecht, das Peru aus dieser schrecklichen moralischen, politischen und wirtschaftlichen Krise befreien wird, sondern dies kann nur durch Zusammenarbeit und Anstrengungen von Frauen und Männern ermöglicht werden, die ihre Heimat lieben.*“

In Lateinamerika gibt es Gruppen von Frauen, die gegen die hohen Lebenshaltungskosten (Peru), gegen die Diktatur von Pinochet (Chile), gegen die Verletzung von Menschenrechten (Argentinien), gegen Vergewaltigung, gegen unsichere Arbeitsplätze, gegen Diskriminierung am Arbeitsplatz, für die Legalisierung der Abtreibung (Venezuela), für ein neues Scheidungsrecht und für Sozialleistungen für Hausangestellte kämpfen.

In letzter Zeit ist eine Hinwendung von Präsidentschaftskandidaten zur weiblichen Wählerschaft zu bemerken. Zum Beispiel bekräftigte Alan Garcia in seiner Wahlkampagne, er wolle nicht, daß seine (vier) Töchter in einer patriarchalischen Gesellschaft aufwachsen sollten. Alfonsín und Neves wandten sich gezielt mit Versprechungen an die Frauen, um deren Stimmen zu erhalten.

Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Erfolge der Frauenbewegung in Lateinamerika zum Teil auf internationale Unterstützung aus Ländern wie zum Beispiel Norwegen, den Niederlanden und Kanada zurückzuführen sind, wodurch Publikationen subventioniert wurden.

Die vielfältigen Aktionen der politischen Beteiligung durch die Frauenbewegungen eröffnen den Weg zur Erlangung und Sicherung von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit, und dadurch zu einem gerechten Weg der Weiterentwicklung.

Francisco Galvan Diaz
Universidad Autonoma Metropolitana,
Mexico

ZUR GESCHICHTE DER SOZIOLOGIE IN MEXIKO BIS ENDE DER SECHZIGER JAHRE

I.

Für Catherine Nelson

Bei einer Untersuchung der Elemente, die zur Etablierung der Soziologie im mexikanischen Raum geführt haben, sind wir zu Erkenntnissen gelangt, die uns über einen Entstehungsprozeß von relativ kurzer Dauer Aufschluß gegeben haben. Über diesen Werdegang sind jedoch bis jetzt weder detaillierte deskriptive, noch erklärende und verstehende Forschungsergebnisse vorhanden. Der Rahmen dafür ist die Kultur Mexikos, die trotz ihrer zweifellos geschichtlichen Besonderheit vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg immer mehr zum Objekt (und wesentlich seltener zum Subjekt) universal kultureller Rationalitäten (und Irrationalitäten) geworden ist. Aber eine Aufgabe dieser Art übersteigt die Absichten dieses Aufsatzes, denn wir wollen hier nur mit Hilfe des historischen Forschungsmaterials einen Überblick über die Entstehungsgeschichte und Evolution der Soziologie in Mexiko bringen. So ein Versuch ist nicht leicht. Eine Schwierigkeit besteht für den Autor darin, daß ihm zuwenig Quellen aus erster Hand, welche zur Begründung seiner Schlüsse dienen sollten, zur Verfügung standen. Noch hinderlicher ist hingegen, daß es bis heute nur wenige Untersuchungen gibt, die sich – über das Niveau des Monographischen hinaus – auf bedachte und kritische Weise mit den Wechselfällen dieser Disziplin beschäftigt haben. Die Ergebnisse dieser Arbeiten reduzieren sich auf einige Diplomarbeiten, Artikel in verschiedenen Universitätszeitschriften, ein paar Bücher und drei Anthologien in Buchform. Zusätzlich gibt es noch einige postgraduelle Forschungen und Untersuchungen, die gerade in Ausarbeitung sind¹.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir folgendes sicherstellen: es gibt nur sehr wenige Untersuchungen über bereits Erforschtes und über Forschungsergebnisse der Soziologie in Mexiko, doch dies bedeutet keinesfalls, daß die Soziologie inexistent oder unbedeutend wäre. Man könnte beweisen, daß die Soziologie in Mexiko heute eine in vielen Punkten mit den sogenannten *entwickelten Ländern* vergleichbare Ebene erreicht hat. An dieser Stelle genügt es jedoch, unsere Meinung durch zwei Behauptungen zu bekräftigen:

a) Die Soziologie konnte sich durch einen vielgestaltigen und dauerhaften Institutionalisierungsprozeß als Disziplin etablieren und ihre gesellschaftliche Präsenz über ihre Grenzen hinaus verstärken und festigen. Als wissenschaftliche Disziplin konnte die Soziologie konkrete Erwartungen in verschiedenen Bereichen der Öffentlichkeit erwecken, d.h. nur so wur-

de ihre gesellschaftliche Nutzbarkeit deutlich.

b) Die Mexikaner stellen die besten Spezialisten auf dem Gebiet der soziologischen Untersuchungen über Themen und Probleme der nationalen Realität. Ihre Veröffentlichungen, Diplomarbeiten, Dissertationen, täglichen publizistischen Beiträge und sogar die ausgezeichnete Mitarbeit vieler Soziologen im aktuellen Geschehen Mexikos belegen unsere Meinung.

II.

Die beiden Faktoren (Forschungsthemen und -probleme, sowie Institutionalisierung) stellen die Verbindung zu einem Thema her, das für unseren Aufsatz richtungsweisend ist:

○ Die Geschichte des Prozesses, den wir heute unter dem Namen *Sozialwissenschaften* kennen, bleibt wenig verständlich, wenn wir ihn nur an sich („metatheoretisch“) untersuchen, ihn vom sozialhistorischen Kontext absondern. Deshalb erscheint es notwendig, die Geschichte der Soziologie in Mexiko im Rahmen einer global historischen Periodisierung zu betrachten, mit einer Ausrichtung, die den gegenseitigen Einfluß folgender Faktoren nicht aus den Augen verliert:

a) die theoretische Systematik und die Forschungspraxis;

b) den Dialog zwischen Fachwissen und gesellschaftlicher Realität;

c) die Verbindung zwischen diesem Wissen und den materiellen und ideellen Prozessen, in denen als mögliche Reproduktion die Institutionalisierungsprozesse schon enthalten sind.

○ Dieses *dualistische Schema* eröffnet uns Möglichkeiten, die Geschichte der Soziologie in Mexiko als aktives Element des modernen Staates, der aus der bürgerlich demokratischen Revolution von 1910–1917 hervorging, unter der Voraussetzung zu charakterisieren, daß wir einen der drei oben genannten Faktoren für die Analyse wählen, um dann auf die anderen zurückgreifen zu können.

Wir wollen daher den Faktor Institutionalisierung betonen.

III.

Um die Jahrhundertwende, nach der liberalen Reformbewegung des Jahres 1857 und vor den Anfängen der mexikanischen Revolution 1910 entwickelte sich ein sozialpolitisches Denken, das im allgemeinen mehr mit der an der Macht befindlichen Gruppe und ihrer Staatsphilosophie, als mit dem akademischen Bereich dieser Epoche übereinstimmte.

Der institutionelle Werdegang des mexikanischen Positivismus hatte mit Gabino Barreda, der von Comte beeinflusst war, oder später mit Justo Sierra, der sich an Spencer orientierte, für die Staatsideologie und die Regierungsform einen größeren Einfluß als für die Studienpläne und/oder Forschungsprojekte, obwohl er für diese Bereiche nicht ohne Bedeu-

tung war. Nicht umsonst wurde der Ausdruck „Freiheit, Ordnung und Fortschritt“ zum Leitspruch, der die Staatsräson von Porfirio Diaz rechtfertigen sollte.

Bis 1900 konnte man in Mexiko nicht von einem systematischen Denken auf dem Gebiet der Soziologie und der Politik sprechen, obgleich einige Arbeiten in dieser Richtung veröffentlicht wurden. Es gab weder für theoretische Reflexion, noch für Forschungsprojekte und ihre Finanzierung einen institutionellen Rahmen. Die unmittelbaren Ereignisse im wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Leben waren es, die das soziale und politische Wissen dieser Epoche kennzeichneten.

Auf institutioneller Ebene findet die Soziologie als Diskurs nur im Rahmen von Lehrveranstaltungen aus Moral und Logik statt. 1901 verbot das Ministerium für soziale Gerechtigkeit und Erziehung den Priestern aller Glaubensbekenntnisse, die Besetzung der Lehrstühle für Geschichte, Logik, Pädagogik, Ökonomie, Moralpsychologie und Soziologie. Zur selben Zeit wurde der erste Kurs für Soziologie an der *Escuela Nacional Preparatoria (ESNAPRE)* abgehalten. *Erst ab diesem Zeitpunkt kann man von der ersten offiziellen, aber noch geringen Anerkennung der Soziologie in Mexiko sprechen. Zu dieser Zeit wurden die ersten Debatten veröffentlicht, und gleichzeitig standen in den akademischen Zentren folgende Fragen in Diskussion: „Was ist Soziologie? Was ist die wirkliche Soziologie?“ Justo Sierras Antwort könnte man als typisches Beispiel für diese Zeit betrachten. Für ihn ist die Soziologie die „Wissenschaft der sozialen Gesetze“ und „ihre Methodologie ist die Verallgemeinerung und die Synthese“.*

Wie in der ESNAPRE wurden auch in der *Escuela de Jurisprudencia (ESDEJU)*: Juristische Fakultät die Studienpläne reformiert. Anfangs gab es nur einen Lehrstuhl für Soziologie an der ESNAPRE. 1905 wurde der Beschluß gefaßt, die Vorlesung über *Ökonomie* (die 1869 eingeführt worden war) des fünften Jahrganges für Studenten des ersten Jahres abzuhalten, mit dem Ziel, „eine Verbindung zur Soziologie herzustellen, die bereits ein Lehrfach am Gymnasium war“.

1901 wurde Manuel Escobar der erste Professor für Soziologie an der ESNAPRE. 1903 hielt Carlos Pereyra die ersten Vorlesungen an der ESDEJU. Einen weiteren *Fortschritt* stellte 1910 die Ausgabe dreier erstmals übersetzter *Lehrbücher* an der ESDEJU dar: *Die Philosophie in den Sozialwissenschaften* von Warms, *Die soziologischen Gesetze* von Greef und der *Abriß der Soziologie* von Richards. Obwohl sich in den folgenden Jahren einiges veränderte, waren *Essays* über die täglichen Ereignisse bestimmend und die geringe Institutionalisierung der Soziologie ein weiter andauerndes Problem. In diesem Zusammenhang möchten wir auf einen Faktor hinweisen (dessen Ursprung in der Vergangenheit einen wesentlichen Einfluß hatte), der bis Beginn der fünfziger Jahre wirksam war: die Mehrheit derer, die sich in Mexiko während dieser Jahre mit Soziologie beschäftigten, waren Rechtsanwälte, Ärzte, Journalisten und einige wenige Ethnologen und Historiker.

Sie alle widmeten sich der soziologischen Reflexion und/oder Forschung nur vorübergehend, weil ihr Betätigungsfeld nicht die Soziologie war, sondern ihr eigener professioneller Bereich.

IV.

In der Zeit von 1910 bis 1920 wurde die Soziologie, genau wie andere Wissensgebiete, von der sogenannten „bewaffneten Phase der mexikanischen Revolution“ geprägt. Die Lehrtätigkeiten und die beginnende Forschung waren fast stillgelegt. Diese Periode und das darauffolgende Jahrzehnt waren von ständigen Kämpfen und schweren Zusammenstößen gekennzeichnet, die jegliche akademische Tätigkeit lähmten. Heute vertreten manche Autoren die Meinung, daß in den Kämpfen von 1910 bis 1917 mehr als eine Million Menschen ihr Leben verloren. Es ist eine Tatsache, daß „... sich in jener Zeit eine Unzahl von lokalen Gruppen bildeten und vermehrten, deren Führer meist aus der Landbevölkerung stammten. Im Kampf um die Macht und die Leitung des Staates schalteten sie sich gegenseitig aus und schufen eine neue nationale Machtstruktur, deren Fundament ein Bündnis zwischen den bedeutendsten *caudillos* (militärisch-politischen Führer, die sich aus der Landbevölkerung rekrutierten) war. Es entstand eine neue Ordnung...“, schreibt Picardo Pozas Horcasitas. Die Verfassung von 1917 war einerseits ihre normativ-institutionelle Synthese und andererseits Ergebnis einer Revolution, deren Massencharakter offensichtlich war.

Obwohl die Feindseligkeiten zwischen den verschiedenen *revolutionären Caudillos* andauerten, und obwohl einige militärische Zwischenfälle sowie heftige Zusammenstöße zwischen dem Klerus und der Regierung zu verzeichnen waren, war der Beginn der zwanziger Jahre der Auftakt zu einer allgemeinen Institutionalisierung der sogenannten *Ideologie der mexikanischen Revolution*. Durch die erstaunlich rasche Ausbreitung der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen konnte der bewaffnete Triumph, aber vor allem ein kapitalistisches Entwicklungsmodell, gefestigt werden. Die führenden Kreise der Regierung versuchten, die enorme soziale und ökonomische Rückständigkeit des Landes zu beseitigen und den neuen gesellschaftlichen Herausforderungen die Stirn zu bieten. Es wäre sinnlos, diesen Prozeß hier genau zu beschreiben, trotzdem sollte man die Modernisierungspolitik des mexikanischen Staates in der Zeit ab 1925 nicht aus den Augen verlieren. Die wesentlichsten Maßnahmen waren eine starke Zentralisierung des Staatsapparates, die Forderung nach nationaler Souveränität, die staatliche Kontrolle der Bodenschätze; Reformen des Steuerwesens, des Erziehungs- und Agrarsektors, der Finanzen und der Industrie etc. Sie sind der Beweis dafür, daß die Bemühungen um Institutionalisierung keineswegs neutral waren. Sie sollten eine Friedenszeit herbeiführen und eine gesellschaftlich-korporative Beilegung der Widersprüche einleiten.

Obwohl zu Beginn der dreißiger Jahre die *Univer-*

sidad Nacional Autonoma de Mexico (UNAM, Nationale Autonome Universität Mexikos) ihre Autonomie erhielt, mangelte es weiterhin an soziologischen und politologischen Forschungen über gesellschaftliche und politische Probleme des Landes. Wie in der Zeit vor der Revolution beschränkte sich der institutionelle Bereich auf einige Lehrstühle an der ESNAPRE und der ESDEJU, obwohl mehrere Einrichtungen geschaffen wurden, um Daten zu sammeln oder Untersuchungen durchzuführen.

Noch immer herrschten *Essays* zur Tagespolitik vor. Die bedeutendsten Beiträge stammten aus der Feder von Luis Cabrea, Vicente Lombardo Toledano, Andres Molina Enriquez und Manuel Gamio. Aber auch die Mitglieder des *Ateneo de la Juventud* (Vereins für die Jugend) Antonio Caso und Jose Vasconcelos sind bedeutende Essayisten. Der Einfluß von Molina Enriquez beschränkt sich auf das Studium der Agrarprobleme und der ethnischen Minderheiten („Indigenismo“). Sein Werk ist von großer Bedeutung und prägte später einen *Studienzweig*, der sich nur mit der Soziologie der Indios befaßt. Wahrscheinlich verdanken wir Manuel Gamio, einem der Soziologie nahestehenden Ethnologen, die ersten Beiträge zur kritischen Verwendung dokumentarischen Quellenmaterials in der empirischen Sozialforschung.

Antonio Caso ist einer der bedeutendsten Autoren der Soziologie in Mexiko, nicht nur wegen seiner Kenntnisse fremdsprachlicher Literatur, wegen seines Schaffens und seiner Funktion als Dozent, sondern auch auf Grund seiner Ansichten über die Soziologie. Caso hatte schon 1908 den Lehrstuhl für Soziologie an der ESDEJU inne und veröffentlichte 1927 das Buch *Soziologie*, mit dem er die Studienpläne an dieser Institution vereinheitlichte. Dieses Werk wurde 25 Jahre lang als Lehrbuch verwendet. An vielen Universitäten des Landes fand sein Buch *Genetische und Systematische Soziologie* große Beachtung. Antonio Caso polemisierte in seiner Kritik am Positivismus mit dem hervorragendsten Marxist dieser Jahre, Vicente Lombardo Toledano. Dabei behandelte Caso eher philosophische Fragen, als soziologische Theorien und die Forschung. Der Schwerpunkt lag auf der Gegenüberstellung von *Idealismus* und *Materialismus*. Für ihn ist die Soziologie das Studium der sozialen Tatsachen und der zwischenmenschlichen Beziehungen in Zeit und Raum. Es wäre wichtig, meint Caso, Soziologie und Sozialpsychologie zu verbinden, denn nur so sei ein Studium der sozialen Gruppen und der zeitgenössischen Gesellschaft möglich; für soziologische Monographien sollte man Statistik und psychologische Analysen anwenden – eine Idee, die er selbst nie in die Praxis umsetzte. Sein wesentlichstes Anliegen auf dem Gebiet der Soziologie war, den Soziologen zu einem *technischen Historiker* zu machen.

Nach 1929 wurden die Rekonstruktionsphase und die Bildung neuer Institute erschwert, da der Großteil der verfügbaren Mittel zur Deckung der wichtigsten Bedürfnisse verwendet wurde. Die Förderung der Soziologie als unabhängige Disziplin spielte keine bedeutende Rolle in der Bildungspolitik dieses

Zeitabschnittes. Zu bemerken wäre, daß es vor 1930 nur vier Institutionen gab, die sich entweder mit der gesellschaftlichen Vergangenheit oder mit der Sozialforschung beschäftigten. 1930 kam es an der UNAM zur Gründung des Instituts für Sozialforschung (IIS). Sein Zweck besteht für Lucio de Mendieta y Nunez im wissenschaftlichen Studium der gesellschaftlichen Probleme Mexikos. Dafür soll man sich auf lebensnahe und konkrete Analysen, aber keineswegs auf spekulative und abstrakte Betrachtungen stützen. Eine Reihe von Hindernissen machte aber die Verwirklichung dieser Ziele unmöglich: eine zu geringe Finanzierungskapazität, interne Organisationsschwierigkeiten, ein ungünstiges politisches und gesellschaftliches Klima und der Mangel an Personal. So blieb die Soziologie weiterhin eine Wissenschaft ohne eigenes Profil, ohne theoretische Autonomie gegenüber anderen Disziplinen und vor allem ohne Anwendungsmöglichkeit auf gesellschaftliche Probleme. Der Beginn des neuen Jahrzehnts sollte jedoch eine Anzahl wesentlicher Veränderungen mit sich bringen.

V.

Während der vierziger Jahre stand Mexiko vor neuen nationalen und internationalen Problemen. Die positiven und negativen Folgen des Zweiten Weltkrieges und in gewisser Weise die Modifizierungen am kapitalistischen Entwicklungsmodell Mexikos, die in einem beschleunigten institutionellen und wirtschaftlichen Wachstum ihren Ausdruck fanden, ermöglichten es der Soziologie, sich zu etablieren. Das institutionelle Wachsen bestand nicht nur in der Reorganisation des IIS, dessen Leitung 1939 Lucio de Mendieta y Nunez übernahm und in der Gründung des heutigen *Colegio de Mexico*, sondern auch in der Publikation vieler neuer Zeitschriften, einer relativ intensiven Verlagstätigkeit und einer Reihe von „Fortschritten“ der theoretischen Diskussion, an der eine in Mexiko exilierte Gruppe von Spaniern beteiligt war (Luis Recasens Siches, Jose Medina Echavarria u.a.).

Will man die Entwicklung der Soziologie in Mexiko während dieser Jahre charakterisieren, kann man eine Kontinuität des traditionellen *Essayismus* feststellen. Man kann aber auch von einer starken Verbreitung jener Theorien sprechen, deren Schwerpunkt auf der Abgrenzung des soziologischen Objekts und seiner Methoden lag. Es dominierten die Arbeiten europäischer und nordamerikanischer Autoren, mexikanische Beiträge fehlten weiterhin. Da die Methoden der empirischen Soziologie noch auf einer sehr niedrigen Stufe standen und die entsprechenden Spezialisten fehlten, war es unmöglich, Zustände, Ereignisse und Daten, welche der nationalen Realität entstammten, zu verarbeiten. Es ist interessant, daß die Autoren, die am meisten über die Gesellschaft und Politik dieser Zeit geschrieben und veröffentlicht haben, keine Akademiker waren, sondern den verschiedensten gesellschaftlichen und politischen Kreisen angehörten.

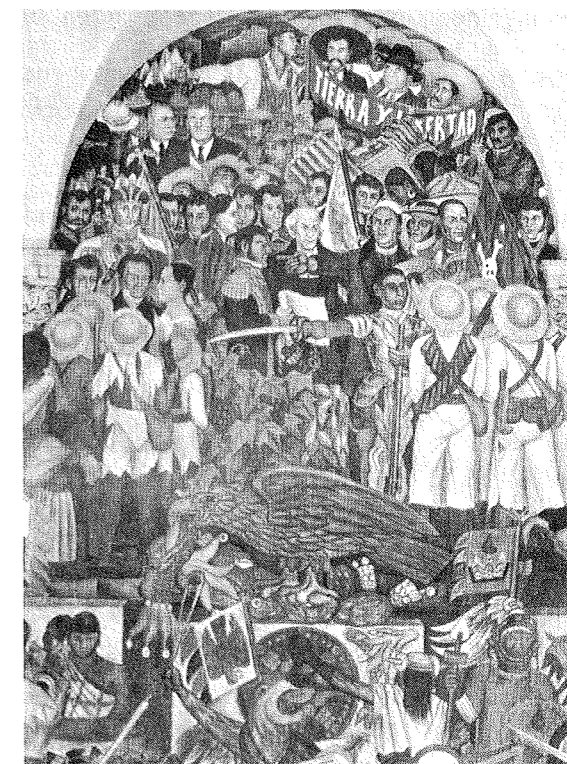
Währenddessen konzentrierte sich das IIS auf die Erstellung von Monographien zur Situation der ethnischen Gruppen Mexikos; eine Thematik, die bis zum Ende des Jahrzehnts der Schwerpunkt dieses Instituts bleiben sollte. Lucio de Mendieta y Nunez war der Meinung, daß die soziologische Forschung im IIS dreistufig aufgebaut sein müßte, nämlich:

1. das theoretische Studium der gesellschaftlichen Problematik, um ihr die soziologischen Methoden anzupassen,
2. die Feldforschung und
3. als letztes Analyse und Studium der Daten aus der Feldarbeit mit dem Ziel „... alle soziologischen Konsequenzen, Vorschläge und Aktionsprojekte“ davon abzuleiten.

Der Forschungsstil des IIS wurde in hohem Grad durch Arbeiten von Lucio de Mendieta y Nunez geprägt. Auf dem Gebiet der Theorie identifizierte er sich mit Comte und Durkheim, und verwendete, der frühen europäischen Tradition folgend, den Ausdruck *Methodologie*. Es ist daher schwer feststellbar, ob er darunter „Methoden und Techniken der empirischen Forschung“ oder ihre erkenntnistheoretische Basis verstand.

Die *Mexikanische Zeitschrift für Soziologie* (RMdS) erschien ab 1939 vierteljährlich. Ihr Ziel war die Verbreitung von Arbeiten des IIS, die Beschleunigung der soziologischen Forschung in Mexiko und die Veröffentlichung der wichtigsten theoretischen und methodologischen Beiträge aus Europa, USA und Lateinamerika. Sie sollte zur Etablierung interinstitutioneller

Diego Riviera: Der Unabhängigkeitskrieg von Mexico 1810.



ner Beziehungen beitragen. Diese Zeitschrift veröffentlichte die aktuellsten Daten auf dem Gebiet des internationalen soziologischen Denkens.

Diese Dekade könnte man als *Pubertät* der Soziologie in Mexiko bezeichnen. Obwohl viele Theorien erstmals eingeführt wurden, wiederholte man eigentlich nur Themen, die man im Ausland bereits zur Genüge „verdaut“ hatte und vergab sich damit die Chance, eigene Forschungen mit den ausländischen Arbeiten und Geschehnissen zu vergleichen. Das IIS begann die ersten Sozialwissenschaftler auszubilden, die in der Wirtschaft, Politik, und in sozialen und kulturellen Bereichen benötigt wurden. Der nächste Schritt war die Gründung der ENdCPyS an der UNAM (Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales: Hochschule für Politik- und Gesellschaftswissenschaften) im Jahre 1951.

VI.

Zwischen der letzten Militärregierung unter Manuel Avila Camacho (1940) und der ersten zivilen Regierung unter Miguel Aleman Valdez (1952) konsolidierten die herrschenden Gruppen ihre Macht. Der Leitspruch dieser Zeit war „Nationale Einheit und Industrialisierung“. Vor allem unter Miguel Aleman Valdez versuchte man, die Importe möglichst schnell zu unterbinden und durch eigene Produktion zu ersetzen. Unterstützungsmaßnahmen für die Industrie wurden getroffen. Es kam zu einer stärkeren Korporativisierung und Unterdrückung der Arbeiterschaft, zu Schutzmaßnahmen und rechtlichen Entscheidungen, die eindeutig eine Minderheit begünstigten und eine Hegemonie derselben förderten. Der Staat verstärkte seinen Einfluß in der Wirtschaft, indem trotz einer Akzentuierung der autoritären Charakteristika einige der bedeutendsten, heute noch bestehenden verstaatlichten Unternehmen gegründet wurden. Während dieser Periode bis Mitte der fünfziger Jahre beteiligten sich der öffentliche und der private Sektor am Aufbau sozialer und wirtschaftlicher Forschungsinstitute, die sich die Sammlung von Information zum Ziel setzten. In ca. 15 Jahren entstanden ungefähr zwanzig bedeutende Institutionen, als Reaktion auf die Bedürfnisse der „öffentlichen und privaten Organismen“, mit dem Ziel, deren Informationssysteme zu verstärken, um eine besser funktionierende Verwaltung zu garantieren und damit eine effizientere Sozial- und Wirtschaftspolitik zu erzielen.

Für den Fall der ENdCPyS an der UNAM können wir das oben Gesagte rasch beweisen, obwohl sie anfangs nicht als Informationssammelstelle konzipiert war (diese Funktion hatte das IIS), sondern nur Spezialisten ausbildete, die die wichtigsten Stellen der öffentlichen Verwaltung, aber auch des Privatsektors besetzen sollten. L. Mayer und Manuel Camacho schreiben dazu: „In dieser Etappe sollten die Studenten keineswegs ihr neues Wissen in einer akademischen Umgebung, sondern in einer öffentlichen Verwaltung umsetzen. Ein Großteil von ihnen stammte von dort und sollte als Staatsdiener dorthin zurückkehren.“

Zwei Ereignisse waren für die Gründung der ENdCPyS von Bedeutung:

○ 1949 kam von der UNESCO der Vorschlag, Zentren für Sozialwissenschaften in jenen Ländern zu eröffnen, in denen sie noch nicht existierten.

○ 1950 entstand die *Mexikanische Gesellschaft für Soziologie* (AmdS) als Vorläuferin des heutigen *Colegio de Sociologos de Mexico* (Verband der Soziologen Mexikos). Zwischen 1950 und 1965 organisierte diese Gesellschaft jährlich Kongresse, die mit Ausnahme des ersten – über allgemeine Soziologie – Themen aus verschiedenen soziologischen Gebieten behandelten.

Anfangs (1951) führte die Studienrichtung Soziologie den Titel *Studium der Gesellschaftswissenschaften*. Außerdem gab es noch an der ENdCPyS drei andere Studienfächer: *Politikwissenschaft*, *internationale Beziehungen* und *Publizistik*, mit einer Studiendauer von vier Jahren und mindestens zwei Fremdsprachen als Pflichtgegenstände. Man hatte die Studienpläne der *Ecole des Sciences Politiques et Sociales* der belgischen *Université Louvain* kopiert und sie kritiklos für die vier Fachrichtungen übernommen. Im Gründungsjahr der ENdCPyS inskribierten von 142 Studenten nur drei „Gesellschaftswissenschaften“ (Soziologie). Die Professoren waren keine Soziologen, sondern Intellektuelle und Sozialwissenschaftler aus anderen Fachgebieten. Die Lehrbücher stammten fast alle vom IIS, dem FCE und manche kamen aus dem Ausland.

Damals machte sich an den Universitäten Lateinamerikas der ideologische Einfluß einer Modernisierungs- und Entwicklungssoziologie bemerkbar, er prägte zwar (auch) die ersten Jahre des wissenschaftlichen Soziologiestudiums in Mexiko, aber der hegemonielle Einfluß kam aus den juristischen Strömungen, da die Rechtsanwälte im Lehrkörper eine starke Präsenz hatten. Geforscht wurde aber sehr wenig, das wichtigste Ereignis war die Publikation einer neuen *Zeitschrift für Sozial- und Politikwissenschaften* im Jahre 1955. Diese Situation blieb gleich, bis *Pablo Gonzalez Casanova* die Leitung der ENdCPyS im Jahre 1958 übernahm und die ursprünglichen Studienpläne geändert wurden. Bei der Abschaffung des *juridischen Formalismus* spielten aber auch die Abhaltung von sieben nationalen Soziologiekongressen, die regelmäßige Verwendung von Dokumenten als soziologische Informationsquelle und die Benutzung der Statistik zur Datenerstellung und -verarbeitung an dieser Hochschule eine bedeutende Rolle. Meyer und Camacho, zwei bekannte mexikanische Forscher, meinen zu Recht: „Pablo Gonzales Casanova war ein Sozialwissenschaftler neuen Stils, der rein akademisch orientiert war; er wußte Bescheid über die wichtigsten Strömungen innerhalb der Politik- und Sozialwissenschaften der größten Universitäten der Welt.“ Unserer Meinung nach war er außerdem ein Sozialwissenschaftler, der sich für soziale Gerechtigkeit und für die Kämpfe der untergeordneten Klassen, Gruppen und Nationen einsetzte.

VII.

Gegen Ende der fünfziger Jahre erlebte Mexiko, wie viele andere Länder Lateinamerikas auch, einen wirtschaftlichen Aufschwung, der in der öffentlichen Sphäre zur Suche nach einem dem mexikanischen Gegebenheiten angepaßten Entwicklungsmodell führte. Manche Autoren nannten es „eine stabilisierende Entwicklung“ und andere „das mexikanische Wunder“, es handelte sich jedoch um ein verstärkt autoritäres, politisches System, das besonders die Industrialisierung förderte und den Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft anstrebte. 1958 gingen die Friedensjahre unter Adolfo Ruiz Cortinez (Präsident der Republik zwischen 1952 und 1958) ihrem Ende zu, und Adolfo Lopez Mateos (1958–1964) wurde Präsident Mexikos. Während seiner Regierungszeit entstand ein städtisches Proletariat, das durch die verschlechterten Lebensbedingungen zu Ende der fünfziger Jahre mit gewerkschaftlichen Bewegungen der Regierung den Kampf ansagte. Die sechziger Jahre waren dann der Auftakt zur ländlichen Guerillabewegung, zu Demonstrationen und Streiks der Angestellten und Beamten des Erziehungs- und Gesundheitswesens, sowie zu großen Studentenbewegungen. Auf internationaler Ebene war unter der Regierung Gustavo Diaz Ordaz' (1964–1970) die *kubanische Revolution* eines der bedeutendsten Ereignisse, welches nicht nur in der Weltöffentlichkeit große Reaktionen auslöste, sondern auch in Mexiko eine Reihe von Unterstützungsaktionen (wie z.B. die *Nationale Befreiungsbewegung*) und die Sympathie vieler Akademiker hervorrief. In diesem Klima entwickelte sich die Soziologie bis zum Ende der sechziger Jahre.

1958 wurden die Studienpläne der ENdCPyS reformiert und die soziologischen Lehrveranstaltungen anders gestaltet, indem man in den Vorlesungen und Seminaren der Mathematik, der Demographie und der Statistik eine größere Bedeutung beimaß. Die Forschungsseminare wurden systematisiert und man unterschied in den Sozialwissenschaften ab diesem Zeitpunkt zwischen *Archivforschung*, *Feldforschung* und *Methodologie* versus *Methoden* und *Technik der Sozialforschung*. Diese neuen Lehrveranstaltungen sollten den soziologischen Horizont erweitern. Aus einer „breitgestreuten kulturorientierten Ausbildung“ wurde „spezialisiertes Studium“. 1958 wurde der neunte Soziologenkongreß unter dem Thema *Revolutionssoziologie* abgehalten. Es begannen die ersten *Sommerkurse*, an denen Vertreter der CEPAL und Anhänger der Thesen Gino Germanis teilnahmen. Das rege soziologische Geschehen dieser Jahre trug wesentlich zur Autonomie und Perfektionierung der Soziologiedisziplin in Mexiko bei. Man konzipierte sie nicht mehr als *reine, allgemeine Wissenschaft*, sondern als *spezialisierte oder angewandte Disziplin*. Möglicherweise waren formale Gründe für diese Änderungen ausschlaggebend.

1959 fand der zehnte nationale Kongreß für Soziologie statt, bei dem es um *Planung der Sozial- und Wirtschaftspolitik* ging. Ein Jahr danach, 1960, stand

der elfte Kongreß unter dem Thema *politische Soziologie*. Die *mexikanische Gesellschaft für Soziologie* organisierte diese Kongresse, die richtungsweisend für eine spätere Reflexion über das Entwicklungsmodell Mexikos sein sollten. Ende der sechziger Jahre kristallisierte sich immer deutlicher heraus, daß im Rahmen des Industrialisierungsprozesses die soziale Gerechtigkeit aus den Augen verloren worden war. Mexikos gesellschaftliche und politische Krise war Resultat einer mißlungenen *Modernisierungspolitik*, denn die versprochene soziale Veränderung war nicht verwirklicht worden. Dieses Jahrzehnt wurde durch das präpotente Ignorieren der Forderungen nach Demokratisierung und durch die Unterdrückung jedes Versuchs einer Belebung des nationalen politischen Geschehens geprägt.

Die Krise bewirkte unter den Soziologen eine intensive Suche nach neuen Antworten und zwang sie, die Theorien in Frage zu stellen, auf die sich das *stabilisierende Entwicklungsmodell* gestützt hatte. Dieser Prozeß wurde wesentlich von den Theorien C.W. Mills, Frantz Fanons, Herbert Marcuses und einer ersten akademischen Lektüre des Werkes von Marx beeinflusst. Dennoch festigte sich die Vorherrschaft des Funktionalismus von Talcott Parsons und Robert Merton, es gab auch eine formalistische Rezeption der methodologischen Schriften Max Webers.

Man beschäftigte sich lange und ausgiebig mit der Operationalisierung der Theorien und begann die traditionellen Bahnen makrosozialen Deskriptivismus der Bereiche Industrialisierung, Urbanisierung, Beschäftigungspolitik, soziale Mobilität und soziale Stratifikation zu verlassen. Zur selben Zeit entstand eine spezielle Betrachtungsweise der besonderen Merkmale des Entwicklungsprozesses. Immer mehr Soziologen untersuchten die Einstellungen und Meinungen bedeutender gesellschaftlicher Gruppen. Gleichzeitig wurden mehr als zwanzig Forschungszentren aufgebaut, von denen einige engstens mit der soziologischen Disziplin verbunden waren. Zusammenfassend können wir sagen, daß die Soziologie durch ihre Institutionalisierung, und durch die gesellschaftlichen Probleme *an sich*, komplexer wurde. Aber durch diese Tatsache konnte die ältere essayistische Tradition der mexikanischen Sozialkritik nicht verdrängt werden. Während dieser Jahrzehnte zeigten sich in der Essayistik immer häufiger Einflüsse aus dem akademischen Bereich. So haben in den Zeitschriften *Politica* (Politik) und *El Espectador* (Der Betrachter) viele bedeutende Soziologen, Politologen, Ökonomen und berühmte Intellektuelle geschrieben. Genau wie andere meinungsprägende Medien dieser Epoche blieben auch jene Zeitschriften weiterhin Informationsquellen für die heutige *politische* u.a. für die Rekonstruktion der Geschichte der Disziplin Soziologie.

Im allgemeinen könnte man metaphorisch von einem „Stadium des Übergangs vom Handwerklichen zum Industriellen“ der Soziologie in Mexiko sprechen. Zu diesem Thema stellte Gino Germani fest, daß man zu dieser Zeit von einem beträchtlichen

Anwachsen der Bibliographie und einer enormen Ausweitung der Forschungstätigkeit sprechen kann, sowie von der damit verbundenen Unmöglichkeit für den einzelnen, ein umfassendes Wissen in allen Teilbereichen dieser Wissenschaft zu erlangen. Germani folgerte daher, daß das Spezialistentum notwendig sei. In bezug auf diese Sicht der Soziologie gelten die Worte von Pablo Gonzalez Casanova noch heute: „... die Kategorien *Anomie* und *Trägheit* bekamen in der empirischen Soziologie die Stellung von objektiven Werten. Zusammen mit den Themen, Kategorien und Techniken des Forschungsprozesses entstand eine ahistorische Soziologie, die das soziale Moment mit Hilfe von Querschnitten und einem psychologischen und behavioristischen Ansatz zu begreifen versuchte. Sie bediente sich des Klassenbegriffes, um die *charakteristischen Gemeinsamkeiten* der friedlich in Gruppen zusammengeschlossenen Individuen an Hand einiger wichtiger Variablen zu untersuchen: *Alter*, *Geschlecht*, *Geburtsort* usw. Diese Art der Soziologie war eine Folgeerscheinung der Politik, die eine positive Einstellung zur möglichen Befriedigung der individuellen Erwartungen hatte und über die nationale Entwicklung und Planung zu eher pessimistischen Positionen führte. Die impliziten und expliziten Folgen waren Manipulierung der sozialen Ansprüche, Geburtenkontrolle und Familienplanung, schließlich eine *Modeerscheinung*, die Konfliktsoziologie.“

VIII.

Für die Geschichte der Soziologie in Mexiko haben die Jahre von 1965 bis 1968 eine besondere Bedeutung. Der Institutionalisierungsprozeß schreitet voran und einige Fortschritte werden auf dem Gebiet der soziologischen Forschung sichtbar. Mit seinem Werk *Die Demokratie in Mexiko* (1965) gelangen Pablo Gonzales Casanova wesentliche Modernisierungen in der Forschungsart. Er bedient sich der geschichtlichen Analyse und der empirischen Daten, um einige Besonderheiten des politischen Systems in Mexiko und die Folgen einer fünfzig Jahre dauernden „institutionalisierten mexikanischen Revolution“ zu untersuchen. Jose Luis Reyna synthetisiert die Errungenschaften des oben genannten Buches von Casanova in folgender Weise: „*Die Demokratie in Mexiko* empfiehlt eine zwar heute noch gültige Forschungslinie, die darin besteht, eine Beziehung zwischen gesellschaftlicher Struktur und politischem System herzustellen, sie weist aber einen neuen Aspekt auf:

a) Sie bedient sich des soziologischen Ansatzes und behandelt Probleme unter dem Gesichtspunkt verschiedener theoretischer, methodologischer Perspektiven, um damit die Erklärung zu festigen.

b) Die Grundlage ihrer Analyse sind Hypothesen, die empirisch bewiesen werden.

c) Sie weist auf gesellschaftliche Probleme hin und

c) für die Aktion empfiehlt sie Leitlinien, um Problemlösungen zu formulieren.“

Immer mehr Probleme werden in dieser Zeit erörtert und der Institutionalisierungsprozeß wird komplexer. 1966 kam es zu einer neuerlichen Reform der Studienpläne. Der Inhalt der Lehrveranstaltungen an der ENdCPyS wurde im Sinne der Soziologie genau definiert. Trotz der bereits erwähnten Kritik an den Tendenzen zur Spezialisierung dominierten die kritischen Ansätze keineswegs. In den Studienplänen hielt man an der Einstellung zum Studium der Soziologie um ihrer selbst willen („Wertneutralität“ – im Sinne der falschen Interpretation Parsons über Webers Auffassung von der „Wertfreiheit“) fest. Der neue Studienplan aus dem Jahr 1966 entsprach dem Anwachsen der an der ENdCPyS inskribierten Studenten, ihre Zahl hatte sich von 142 auf ungefähr 1500 erhöht, davon hatten 300 Soziologie inskribiert. Andererseits wurden Reformen unter der Leitung von Pablo Gonzalez Casanovas im IIS veranlaßt: man erweiterte den Personalstand und präziserte die Forschungsthemen. Für die soziologische Forschung wurden Richtlinien, die in gewisser Weise bis heute gültig sind, eingeführt:

a) Bearbeitung von Bibliographien, Katalogisierung von Dokumenten, Inventarisierung und Erläuterung von Archiven etc.

b) Ziel der Feldforschung war die Erstellung von Daten aus erster Hand über Produktivität, Stratifikation und soziale Mobilität, Bevölkerungswachstum und anderes.

c) Das Studium nationaler Probleme, wobei den monographischen Studien über die sozialen Klassen, den Staat und die Ideologie die größte Bedeutung zukam.

1967 wurde die *Abteilung für höhere Studien* (Division de Estudios Superiores) der ENdCPyS der UNAM ins Leben gerufen, die ein postgraduelles Studium an dieser Hochschule ermöglichte. Sie bekam daraufhin den Status einer Fakultät. Seither gibt es eine *Fakultät für Politik- und Gesellschaftswissenschaften* (FCPyS, UNAM) in Mexiko. Ein bedeutendes Element in der Entwicklung der Soziologie war die Studentenbewegung von 1968. Sie ist eine demokratische Antwort auf das staatliche Autoritätsprinzip und ihre Unterdrückung hatte die Radikalisierung vieler Teilnehmer zur Folge. Erst ab diesem Zeitpunkt können wir von einer kritischen Soziologie in Mexiko sprechen, einer Soziologie, die nicht nur das herrschende System kritisiert, sondern auch um die Aufdeckung, Analyse und Diagnostizierung jener Probleme bemüht ist, welche die zeitgenössische mexikanische Gesellschaft betreffen.

IX.

Statt einer Zusammenfassung fügen wir noch einige Gedanken hinzu, die wie die vorhergegangenen Bemerkungen offene Fragen bleiben:

1. Für die neuen Tendenzen im Studium der Soziologie in Mexiko sind folgende Faktoren ausschlaggebend:

a) die Umstände, unter denen sich die Republik Mexiko in den siebziger und achtziger Jahren entwickelte;

b) das Auftreten *neuer sozialer Subjekte*;

c) ein erneuertes kritisches Denken, das bei vielen Intellektuellen Eingang fand, und das nicht von einem Prozeß isoliert war, der als *Transformismus* bezeichnet werden kann.

2. Die Relevanz der Soziologie in den öffentlichen Diskussionen wurde immer bestimmender für den Wandlungsprozeß der mexikanischen Gesellschaft, in der sich ab den siebziger Jahren eine Tendenz zur Urbanisierung und gesellschaftlichen Ungleichheit abzeichnete. Die Merkmale der institutionalisierten Soziologie änderten sich: ab 1970 wurde auch sie vom Vermassungsprozeß erfaßt, z.B. gab es in der FCPyS an der UNAM 5 Jahre später über 7500 Studenten und ungefähr 1500 Mitglieder des Lehrkörpers. Wie nie zuvor zirkulierten die Produkte einer zu dieser Zeit gegensätzlichen und komplexen Wissenschaftsgeschichte, die hunderte Artikel, Essays, Bücher, Doktorarbeiten und unveröffentlichte Forschung umfaßte.

3. Unter diesen Umständen ist eine kritische Bearbeitung der Geschichte der Soziologie in Mexiko ab 1968 noch ein offenes Problem und ihre Besonderheiten würden eine umfassende Behandlung nötig machen. In diesem Zusammenhang wollen wir nur einige der wichtigsten Aspekte nennen, die noch zu untersuchen wären und die für uns persönlich von Bedeutung sind:

a) Es wäre wichtig darzustellen, wie der Gegenstand der Soziologie gegenüber anderen Disziplinen (Ökonomie, Geschichte, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Ethnologie, Philosophie usw.) seine Autonomie behaupten konnte. Dafür müßte man die Arbeiten der bedeutendsten mexikanischen Autoren, ihre Bücher, Artikel, Essays und Vorträge untersuchen. Aber auch die ständige Übersetzungstätigkeit, die Inhalte der theoretischen Lehrveranstaltungen und die Dokumente der verschiedenen Spezialistenverbände müßten Beachtung finden. Besonders die Umstände und die Art und Weise, wie ausländische Theorien und Autoren rezipiert wurden, müßten beleuchtet werden. Wir sind der Ansicht, daß man in einer derartigen Arbeit auf Hauptströmungen des universellen Denkens in Mexiko hinweisen könnte, und daher wäre es möglich, dieselben in einer historischen und politischen Periodisierung der mexikanischen Geschichte zu situieren und ihre wichtigsten Vertreter herauszugreifen. Dies wäre eine Möglichkeit, um festzustellen, ob man im Bereich der soziologischen Theorien und auf dem Gebiet der empirischen Forschung im mexikanischen Raum von *eigenständigen Ansätzen* oder nur von *Wiederholungen* sprechen kann.

b) Andere interessante Themenbereiche wären der Entstehungsprozeß und Auswirkungen der Studienpläne und die besondere wissenschaftliche Genese der Soziologie, in räumlichen und zeitlichen Dimensionen. Zum besseren Verständnis der Geschichte der Soziologie in Mexiko wurde die Rolle von Mittelschulen, Hochschulen, technischen Hochschulen und Fakultäten noch nicht erforscht. Es gibt viele öffentliche und private Studienzentren und

Institute, in denen man Soziologie lehrt; *El Colegio de Mexico*, die *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, die *Universidad Autonoma Metropolitana* (Azcapotzalco, Xochimilco und Iztapalapa) und die *Universidad Iberoamericana* sind vier von vielen Beispielen, deren Untersuchung unumgänglich ist.

c) Der Bezug der oben genannten Thematik zur Stellung der Soziologen in der Berufswelt selbst ist klar ersichtlich. Welche Ansicht vertreten z.B. Politiker und Arbeitgeber bezüglich der *Nützlichkeit* von Soziologen und von Soziologie? Worin besteht ihre Nutzbarkeit konkret?

Heute überschreitet die institutionelle Entwicklung der Soziologie die Bereiche der Lehrtätigkeit und der Forschung an Universitäten, traditionellen Hochschulen und höheren Instituten für Sozialforschung. Diese Entwicklungsprozesse reichen bis ins Innerste der *zivilen Gesellschaft* (Fernsehgesellschaft, Massenmedien, Unternehmerverbände, oppositionell politische Parteien und Gewerkschaften etc.) und gleichzeitig ins Innerste der *politischen Gesellschaft* (Studien- und Forschungsinstitute der Armee, der Polizeiakademie; die Zentren für soziale und politische Forschungen der Bundesministerien und der Bundesregierungen, der verstaatlichten Unternehmen, des Parlaments und der offiziellen Parteien und Gewerkschaften etc.).

d) Für diese drei genannten Punkte ist vor allem die Untersuchung der Finanzierungsproblematik ein wesentlicher Ansatzpunkt, denn im wissenschaftlichen Produktionsprozeß des soziologischen Wissens kommt ihr eine nicht unbedeutende Stellung zu: die Herausgabe von Publikationen, die Forschung selbst, die wissenschaftlichen Veranstaltungen und die Ausbildung von Spezialisten geschehen nicht nur aus reiner Philanthropie oder aus „Liebe zur Wissenschaft“.

e) Als letzten Punkt müßte man noch einige Überlegungen zu den „Unzulänglichkeiten“ der Forschung über die aktuellen Probleme der mexikanischen Gesellschaft, die heute brisanter sind als je, anführen. Im heutigen Mexiko sind die Widersprüche und Ungleichheiten in den Bereichen der Kultur, Gesellschaft, Politik, Ökologie, Sexualität usw. noch immer ein fruchtbarer Boden für die soziologische Forschung und theoretische Reflexion, aber auch für die Anwendung neuer politischer Strategien, die zu einer Veränderung der gegenwärtigen Lage führen könnten. Sie müssen jedoch im Interesse jener gesellschaftlichen Sektoren stattfinden, die als untergeordnet und als Randgruppen bezeichnet werden.

Anmerkung

1 Eine ausführlich dokumentierte Version dieses Vortrags, die für den Abdruck hier zu umfangreich gewesen wäre, ist vom österreichischen Lateinamerika-Institut veröffentlicht worden und dort erhältlich. Neben zahlreichen Quellenangaben und weiteren Details enthält diese bibliographische Informationen über: Diplomarbeiten über die Soziologie in Mexiko; Bücher und Anthologien zum Thema; Bibliographien zur Sozialwissenschaft in Mexiko; chronologische Tafel wichtiger Veröffentlichungen der Soziologie in Mexiko.

KURZFASSUNGEN

Eva-Maria Häfele
MINDERHEITENPOLITIK IN DER
VOLKSREPUBLIK CHINA

„China ist ein einheitlicher Vielvölkerstaat“ – eine Standardeinleitung, die jeder Veröffentlichung über nationale Minderheiten vorangestellt ist, vermittelt einen Einblick in das Selbstverständnis der Volksrepublik China und der offiziellen Stellung gegenüber den ethnischen Minoritäten.

Vielvölkerstaat – 56 anerkannte Nationalitäten bewohnen das Territorium der VR China, die größte, die der Han-Chinesen und 55 nationale Minderheiten, die mit 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung 50–60 Prozent der Fläche bewohnen, und zwar wirtschaftlich und strategisch wichtige Grenzgebiete. Fünf autonome Gebiete mit Provinzstatus – Tibet (Xizang), Xinjiang, Ningxia, die Innere Mongolei und Guangxi – autonome Bezirke und Kreise sollen die Verwirklichung der administrativen und kulturellen Eigenständigkeit gewährleisten; politische und wirtschaftliche Maßnahmen sollen im Einklang mit lokalen Bedingungen erfolgen und den unterschiedlichen nationalen Eigenheiten entsprechen – so lautet die offizielle Devise.

Besonderes Augenmerk wird auf die wirtschaftliche Entwicklung gelegt. Industriell sind die weiten Gebiete der nationalen Minderheiten extrem unterentwickelt, eine ungenügende Infrastruktur und ein, verglichen mit dem chinesischen Kernland, niedrigerer Bildungsstand vergrößern die Probleme einer Modernisierung und des Aufbaus der Industrie noch zusätzlich. Viehzucht und eine spezifische Landwirtschaft, die, angepaßt an extreme Viehzucht und eine spezifische Landwirtschaft, das Überleben der einheimischen Bevölkerung sichert – die Kargheit des tibetischen Hochlandes, die weiten Wüstengebiete des Nordwestens, die Urwälder des Südwestens und die riesigen Wälder im Nordosten des Landes sollen als Beispiele dienen – bestimmen die wirtschaftliche Struktur eines Großteils der Lebensräume nationaler Minderheiten.

Die Nutzung der großen Rohstoffreserven (62 % davon liegen in den Gebieten der nationalen Minderheiten) verlangt nicht nur nach einem verstärkten Ausbau der Infrastruktur, sondern auch nach geschulten Technikern und Kadern aus den Reihen der Nationalitäten. Dieser Forderung steht der niedrige Bildungsstand, die oft starke Eingebundenheit in traditionelle Sozialstrukturen, die der Technik und den damit verbundenen Weltanschauungen und Arbeitseinstellungen mißtrauisch gegenüberstehen und historisch bedingte Ressentiments gegenüber der Han-Bevölkerung, entgegen.

Die von gegenseitigem Mißtrauen und Unverständnis geprägten Beziehungen zwischen den kulturell, politisch und bevölkerungsmäßig dominierenden Han-Chinesen und den nationalen Minderheiten

haben ihren Ursprung in der historischen Position der Chinesen gegenüber nicht-chinesischen Völkern. Sie waren die Barbaren, die außerhalb der chinesischen Kultur standen, symbolisch durch den Bau der „Großen Mauer“ von den kulturellen Segnungen, von Schutz und Ordnung des Kaiserreiches ausgeschlossen. Chinesen zu werden, bedeutete in erster Linie, sich kompromißlos mit der chinesischen Kultur zu identifizieren; rassische Unterschiede standen eher im Hintergrund, der religiöse Glaube konnte aber trotz ethnischer Zugehörigkeit zum chinesischen Volk als Ab- und Ausgrenzung von der Kultur, als integrierende und verbindende Macht, verstanden werden. (Was etwa für den Fall einer islamischen Minderheit zutrifft, die ethnisch zu den Han zählt. Anm.d.H.)

Ethnische Identität der Minderheiten kann sich in Sitten und Gebräuchen, in der Folklore manifestieren, politische Ausdrucksmöglichkeiten sind ihr versagt. Die Geschichte der nationalen Minderheiten wird nur im Zusammenhang mit der chinesischen Geschichte erforscht, Schwerpunkte der historischen Forschung bilden etwa folgende Fragen: wie lange bestehen freundschaftliche Beziehungen, gegenseitige Beeinflussung in Wirtschaft und Kultur; Unabhängigkeitsbestrebungen hingegen, die Existenz eigenständiger Reiche, Führer von Unabhängigkeitsbewegungen – kurz alle Formen, die die Einheit in Frage stellen, die Animositäten und Widersprüche zum Thema haben, sind verpönt.

Die Ausübung der Religion ist solange gestattet, als nicht die Gefahr besteht, daß sie zur Entstehung eines Bewußtseins führt, das nationale Schranken übersteigt und das eine Abgrenzung von der Mehrheit unterstützt – ein Problem, das in Gebieten mit einem großen moslemischen Bevölkerungsanteil, wie Xinjiang und Ningxia, immer wieder zu Spannungen führt.

Der Staat wird als politische und soziale Einheit verstanden; eine Einheitspartei, die kommunistische Partei, ist für alle Belange aller Nationen zuständig, eine tibetische kommunistische Partei oder eine uigurische kommunistische Partei gibt es nicht. Der politische Pluralismus und das Nebeneinander unterschiedlicher sozialer und wirtschaftlicher Formen stellt diese Einheit in Frage, die kulturelle Vielfalt, die sich in der sprachlichen und folkloristischen Vielfalt ausdrückt, und keine politischen, sozialen oder religiösen Probleme aufgreift, wird toleriert und definiert die Grenzen ethnischer Selbstverwirklichung.

Zusammenfassend soll festgehalten werden, daß Integration die beiden Aspekte der Sinisierung und der Modernisierung enthält. Ohne die Akzeptanz fortschrittsdienlicher Werte und einer intensiven Modernisierung und Industrialisierung vertieft sich der Abstand zwischen der han-chinesischen Bevölkerung und den nationalen Minderheiten. Daß die Modernisierung nicht einseitig forciert werden kann, ist eine der grundlegenden Forderungen, die an die Zentralregierung gerichtet wurden.

Die Position der nationalen Minderheiten, ihr aktueller Beitrag zur chinesischen Gesellschaft, ihre Integration in diese Gesellschaft ist von mehreren

Faktoren abhängig, die von June Dreyer wie folgt bestimmt wurden:

- der Grad der Assimilierung einer ethnischen Gruppe in die chinesische Gesellschaft vor 1949
- der Grad der bindenden Kraft der eigenen Kultur
- die Verteilung der Mitglieder einer Minderheit unter den Han-Chinesen
- die Existenz einer eigenen kommunistischen Bewegung
- die räumliche Trennung und Distanz vom chinesischen Kernland
- die fehlende (oder vorhandene) Anziehungskraft oder Druck von der selben ethnischen Gruppe außerhalb der Landesgrenzen

Diese Faktoren treffen auf alle nationalen Minderheiten in völlig unterschiedlichen Ausmaßen zu, und zeigen deutlich, welchen Schwierigkeiten die „Lösung der nationalen Frage“ in China gegenübersteht.

Literatur:

- Bauer, Wolfgang: „China und die Fremden“, C.H. Becker, München, 1980.
 Dreyer, June: „China's forty Millions“, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1976.
 Heberer, Thomas: „Nationalitätenpolitik der KP Chinas“, Sendler, Frankfurt/M., 1982.
 ders.: Nationalitätenpolitik und Entwicklungspolitik in den Gebieten nationaler Minderheiten in China“, in: Bremer Beiträge zur Geographie und Raumplanung, Heft 9, Universität Bremen, 1984.
 Lal, Amrit: „Statistiken zur Chinesisierung der nationalen Minderheiten in China“, in: China Analysen, 9 (April 1970), 36–48.
 Mosley, Georg (Hrsg.): „The party and the National Question in China“, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1966.

Erich Pilz
CHINESISCHE GESCHICHTS-
SCHREIBUNG: DIE LETZTEN 100 JAHRE

Die schier erdrückende Fülle und Geschlossenheit der chinesischen historischen Tradition ist in einer lückenlosen Reihe von sogenannten „Dynastiegeschichten“ von vorchristlicher Zeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf uns gekommen. In diesen monumentalen Werken sind die Informationen über die Entwicklung von Staat, Gesellschaft und Kultur in eine erstarrende Form gegossen worden, die zunehmend weder Raum für die Persönlichkeit des Historikers, noch für alternative Geschichtsauffassungen oder ein heterodoxes Geschichtsverständnis bot.

Zwar hat es immer neben der offiziellen Geschichtsschreibung eine private gegeben. Aber auch diese stammt aus der Feder (besser: dem Pinsel) der orthodox ausgebildeten Schicht, die sich entweder auf den Staatsdienst vorbereitete, in ihm tätig oder aus ihm ausgeschieden war. Sie stellt daher keine grundsätzliche geschichtsphilosophische, wissenschaftstheoretische oder sozialkritische Alternative dar.

Aus diesen Gründen ist es verständlich, daß die „neue“ Geschichtsschreibung, die seit Ende des

letzten Jahrhunderts in China Gestalt zu gewinnen begann, in hohem Maße beeinflusst war von westlichen Fragestellungen, methodischen Ansätzen und geschichtstheoretischen Konzeptionen.

In den zwanziger und dreißiger Jahren fanden in China umfangreiche und hitzig geführte Debatten statt, in denen die Historiker um ein neues Selbstverständnis rangen. In der sogenannten „Debatte zur Sozialgeschichte Chinas“ (1929–1933) zeigte sich besonders deutlich, mit welchen Problemen man kämpfte. Die meisten der Teilnehmer waren von theoretischen Ansätzen, die sie aus westlicher Literatur kannten, inspiriert, viele schworen auf die marxistische Geschichtstheorie, kaum einer hatte die Möglichkeit, in tiefergehender Forschung diese Thesen an den chinesischen Quellen zu testen, die gegenseitige Polemik nahm dann auch manchmal, bei allem Engagement, das die Historiker zeigten, den Großteil der Aufsätze in Anspruch.

Es gab in diesen Jahrzehnten aber auch eine ganze Reihe von Historikern, die abseits der erhitzten Auseinandersetzungen akademische Forschung vorantrieben. Einige der wissenschaftlich publizierten Resultate dieser Kreise zählen bis heute zu den großen Leistungen der Historiographie der Republik (1911–1949).

Beobachter der Szene teilten bereits in den frühen dreißiger Jahren die Welt der Geschichtswissenschaftler ein in die „Soziologie“ einerseits und die „Alturmwissenschaftler“ andererseits: die einen vergaßen, so das Urteil der Zeitgenossen, vor lauter Gesellschaftstheorien die mühsame historische Forschung, die anderen übersahen in ihrer unermüdlischen wissenschaftlichen Kleinarbeit, daß die chinesische Welt zusammengebrochen war und es in der Tat neuer theoretischer Konzeptionen bedurfte für den Wiederaufbau des persönlichen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses.

Seit der Gründung der Volksrepublik 1949 ist dort die Geschichtswissenschaft in neue Bahnen gelenkt worden. In bezug auf die Eindeutigkeit ideologischer und inhaltlicher Aspekte erinnert sie an die traditionelle Historiographie der Kaiserzeit. Alle Geschichtsschreibung wird auf der Basis des chinesischen Verständnisses des Historischen Materialismus betrieben und es ziehen sich markante und höchst bedeutsame Schwerpunktsetzungen durch die Arbeiten der Historiker der letzten vier Jahrzehnte.

Die Ordnung, in die die chinesische Geschichtsschreibung damit erneut einmündete, zeitigte unübersehbare Folgen in zwei Richtungen.

Auf der einen Seite wurden die Forschungsinstitutionen neu aufgebaut, die Bibliotheken systematisch eingerichtet, die Archivarbeit organisiert und die archäologische Forschung in vorbildhafter Weise vorangetrieben. Es erschienen wertvolle und umfangreiche Quellensammlungen in allgemein zugänglichen Ausgaben, innerhalb Chinas wurde der wissenschaftliche Austausch gepflegt, um Schwerpunkte herum fanden große Diskussionsveranstaltungen statt und die Publikationstätigkeit wuchs rasch. Neben der Periodisierung der chinesischen Geschichte

erregten die Bauernaufstände, die „Keime des Kapitalismus“ und andere Themen großes Interesse.

Auf der anderen Seite blieb in all diesen umfangreichen Forschungen und Publikationen die Theoriediskussion in hohem Ausmaß präsent: die offene oder verdeckte Debatte um den „Historismus“ versus den „Klassengesichtspunkt“ (Höhepunkte der Debatte 1963–64) zieht sich wie ein Leitfaden durch die Historiographie der Volksrepublik China. Diese Jahrzehnte lassen sich sogar sinnvoll durch dieses Kriterium untergliedern:

In Zeiten, in denen der marxistische Klassengesichtspunkt eine beherrschende Stellung einnahm, konnte die Geschichtsschreibung degenerieren zur reinen Funktion der Tagespolitik, zum Vehikel, mit dem machtpolitische Auseinandersetzungen geführt wurden (Extremfall 1973–1976).

In Zeiten, in denen der marxistische Historismus dominierte, also eine Position, die dem einzelnen Ereignis, der Einzelpersonlichkeit usw. ihre Eigenständigkeit und Unwiederholbarkeit innerhalb einer grundsätzlich materialistisch verstandenen Vorwärtsbewegung der Geschichte beließ, – in solchen Zeiten nahm die konkrete Forschung einen breiten Raum ein, aber auch die Theoriediskussion machte fruchtbare Ansätze.

Da die achtziger Jahre ein Maß an Kommunikation und Austausch vor allem mit der nicht-marxistischen westlichen Historikerprofession gebracht haben, das alles bisher Gekannte übersteigt, läßt sich nicht ausschließen, daß die chinesische Historiographie vor einer neuen Phase steht.

Literatur:

- Dirlík, Arif: Revolution and History. The Origins of Marxist Historiography in China. 1919–1937. Berkeley: Univ. of California Pr., 1978.
- Schütte, Hans-Wilm: Marxistische Geschichtstheorie und neue chinesische Geschichtswissenschaft: Aspekte der Periodisierungsdebatte der fünfziger Jahre. Hamburg: OAG Mitteilungen 80, 1980.
- Schneider, Lawrence A.: Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for alternative Traditions. Univ. of California Pr., 1971

Peter Storfa ZUR PROBLEMATIK LATEINAMERIKANISCHEN DENKENS

Es ist wohl unmöglich, die lateinamerikanische Wirklichkeit und damit auch das Denken über und in dieser Wirklichkeit zu verstehen, ohne von einem Faktum auszugehen, das beides auf radikale Weise bestimmt: die Abhängigkeit. Sie ist der archimedische Punkt, von dem aus erst das Wesen und zugleich Eigenschaften, Probleme und Grenzen dieses Denkens erhellen.

In Anlehnung an einen berühmten Satz von Montesquieu fragt der bedeutende peruanische Philosoph und Autor eines Standardwerkes zur lateinamerikanischen Philosophie Augusto Salazar-Bondy: Wie kann man in Lateinamerika überhaupt Philosophie betreiben? Er meint: Insofern der Lateiname-

rikaner inauthentisch lebe, denke, philosophiere er auch „inauthentisch“. Der Seinshorizont des Lateinamerikaners sei ein behaupteter, beanspruchter – man beanspruche, etwas anderes zu sein, als man tatsächlich ist bzw. sein könnte. Edmundo O'Gorman prägte in diesem Zusammenhang den berühmten Ausspruch: „Sein wie andere, um selbst zu sein“ und wollte damit die Seinsweise des Lateinamerikaners definieren. Antonio Caso beschrieb dasselbe Phänomen und sprach vom typisch lateinamerikanischen „Bolivarismus“.

In direkter Verbindung mit dem Problem der Abhängigkeit steht die Frage nach der historischen Standortbestimmung, nach der Geschichtlichkeit schlechthin des lateinamerikanischen Menschen. Für den großen mexikanischen Philosophen Leopoldo Zea ist das die Grundfrage, das zentrale Anliegen lateinamerikanischen Denkens. Die Geschichte definiert, bestimmt den Menschen, verleiht seinem Dasein Sinn, indem sie festlegt, was er war, was er jetzt und hier ist und was er möglicherweise auf der Grundlage des Getanen, Gewesenen, der Vergangenheit und des jetzt Seienden, der Gegenwart, werden kann. Amerika aber, so stellt der europäische Meisterdenker Hegel bündig fest, befindet sich außerhalb der Geschichte. „Amerika hat vom Boden auszuscheiden, auf welchen sich bis heute die Weltgeschichte begab. Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...“ Von der amerikanischen Kultur habe man zwar Nachricht, „aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte.“

Nach Hegel ist Amerika also das Land der Zukunft und des Traumes. Gegenstand der Geschichte ist aber nur, was „gewesen ist und jetzt ist“ – Amerikas Eintritt in die Geschichte müßte demnach erst erfolgen. Dem argentinischen Philosophen Arturo Andrés Roig ist der Nachweis zu danken, daß innerhalb einer so konstruierten Geschichtsphilosophie Amerika nur ein Diskurs reiner, abstrakter Möglichkeit zukomme, ein Diskurs, dessen Charakter weder ein historischer, noch ein philosophischer sein kann. Spricht man Lateinamerika aber jede historische Vergangenheit und jede Seinswirklichkeit ab, so bleibe ihm nur die „Zukunft“. Letztere ist dann aber nicht ein Entwicklungs- und Bewegungsmoment einer aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehenden geschichtlichen Totalität, sondern reinste „Zukünftigkeits“ – ein leerer und inhaltsloser Begriff. Lateinamerika hat letztlich keine wirkliche Zukunft, es ist die Zukunft der europäischen Geschichte.

Die Vergangenheit, das Gewesene und Getane ist aber in einer so konzipierten Ontologie – sie wird von ihren Gegnern als „antiamerikanisch“ bezeichnet – keine Erfahrung, keine Stütze mehr. Vorkolumbianische Zeit, Kolonialzeit, die blutig-anarchischen Zustände nach der Unabhängigkeitserklärung – sie sind ein Hindernis auf dem Weg zum Anderssein. Sie sind das, was man nicht sein will – somit ein willentliches Nichts. Die Zukunft aber als reine „Zukünftigkeits“ ist ein faktisches Nichts. Damit reduziert sich

die Gegenwart auf eine pure Erwartung. „Ist es vielleicht so, daß, weil wir in der Erwartung leben, (...) wir noch nicht sind? (...) Oder ist es vielleicht so, daß wir im Gegenteil schon sind und unser innerstes Sein in einem wesentlichen und immer wiederkehrenden Immer-noch-nicht-Sein besteht?“ fragt der venezolanische Philosoph Ernesto Mayz Vallenilla.

Gegen diese Art von ontologischem Determinismus ist in den letzten Jahrzehnten eine Gruppe von Philosophen auf den Plan getreten, der es vor allem um die Wiederherstellung der Geschichtlichkeit des lateinamerikanischen Menschen zu tun ist. Die Geschichte Lateinamerikas muß gedeutet werden als eine Geschichte konkreter Ausbeutung und Unterdrückung. Bei Arturo Andrés Roig erfolgt die Wiederherstellung dieser Geschichtlichkeit des lateinamerikanischen Menschen über ein anthropologisches Apriori, das nicht außerhalb der Geschichte steht und sozusagen die Zeitlichkeit determiniert, sondern das im Mittelpunkt des Geschehens angesiedelt ist. Die axiologische Voraussetzung und Grundentscheidung, die eine solche Philosophie – eine Philosophie der Befreiung – möglich macht, ist ein „Sich-selbstals-wertvoll-Setzen“, die historische Selbstbehauptung und Wertsetzung.

Salazar-Bondy und Zea meinen, eine Philosophie der Befreiung müsse von einer Verneinung der Vergangenheit ausgehen, diese Verneinung sei jedoch als dialektische Aufhebung und nicht als Vernichtung zu begreifen. Damit wird die Philosophie der Befreiung zu einer Art negativen Geschichtsphilosophie.

Literatur – eine Auswahl

- Ardao, A., R. Cordera et al.: La filosofía actual en América Latina, Mexico, 1976.
- Dusset, Enrique D.: Para una ética de la liberación latinoamericana, 2. Bde., Buenos Aires, 1973.
- Fronzini, Risieri u. Jorge J.E. Gracia: El Hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX (Sammelband), México, 1975.
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt/Main, 1970.
- Mariátegui, José Carlos: Ideología y Política, Lima, 1971; vgl. auch das Gesamtwerk von Mariátegui.
- O' Gorman, Edmundo: La invención de América, 2. Aufl., Mexico, 1977.
- Quesada, Francisco Miró: Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, Mexico, 1974.
- ders.: Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, México, 1981.
- Roig, Arturo Andrés: Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México, 1981.
- ders.: Bolívarismo y Filosofía Latinoamericana, Quito, 1984.
- ders.: Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina, México, 1981.
- Salazar-Bondy, Augusto: ¿existe una filosofía de nuestra América? 3. Aufl., México, 1975.
- Vallenilla, Ernesto Mayz: El problema de América, Caracas, 1959.
- Villegas, Abelardo: Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano, México, 1972.
- Zea, Leopoldo: América en la historia, Madrid, 1970.
- ders.: Filosofía de la historia americana, México, 1978.
- ders.: Dialéctica de la conciencia americana, México, 1976.
- ders.: El pensamiento latinoamericano, México, 1965.
- ders.: Dependencia y liberación, México, 1974.
- ders.: La esencia de lo americano, Buenos Aires, 1971.
- ders.: La filosofía americana como filosofía sin más, México, 1969.

Ruth Aspöck: EMIGRATION UND KULTURLEBEN IN DER KARIBIK

Schon lange vor der Jahrhundertwende war die Geschichte Europas von massiver Auswanderung armer Leute und ganzer Volksgruppen in die Vereinigten Staaten, Lateinamerika und den karibischen Raum geprägt. Die „Neue Welt“ ließ Hoffnungen, dem Elend zu entkommen und möglicherweise sogar mit viel Geld zurückzukommen, wachsen. Diese großen Wanderungen sind allerdings durch gesetzliche Maßnahmen vor Beginn des Ersten Weltkrieges eingestellt worden: Europa bereitete sich auf den Krieg vor. Nach dessen Ende wuchs nicht nur die Arbeitslosigkeit, sondern auch der soziale und politische Widerstand gegen die ungerechte Ordnung der Gesellschaft und der Welt. Die große rote Oktoberrevolution veränderte das Weltbild, es gab Bürgerkrieg, und es gab Flüchtlinge, die aus politischen Gründen ins Exil mußten.

Im März 1921 kam es zu einer Massenauswanderung aus Osteuropa, vorwiegend aus Polen, wobei die meisten in die USA wollten. Aufgrund der restriktiven Einwanderungsbestimmungen gelang dies jedoch nur mehr denen, die bereits Verbindungen hatten. So blieben viele, vor allem aber die armen Juden, in Havanna, das schon damals die Rolle einer Zwischenstation hatte. Diese Leute waren arm, schlecht ausgebildet, des Spanischen und Englischen unkundig, und hatten kaum eine Chance, Arbeit zu finden. Die alteingesessenen Juden, die konservativ und zufrieden waren, wollten zu dieser Zeit mit den armen „polackos“ nichts zu tun haben. Kein Wunder, daß unter den Polen auch Leute wie Fabio Grobart, fordernd und rebellisch waren.

Nicht nur in allen Ländern Europas, sondern auch in den Vereinigten Staaten, in Kuba und Mexiko brodelte und gärte es. Gleichzeitig suchten die Kolonialstaaten ihre Macht aufs Neue zu festigen. In den lateinamerikanischen Ländern gab es einen wirtschaftlichen und politischen Kampf um die Verteilung der Märkte und Rohstoffe. In Abessinien, in China und letztlich in Spanien wurde Krieg geführt, bevor noch der Nationalsozialismus in Deutschland die Macht ergriff und die Hitlertruppen in Österreich einmarschierten. Zu dieser Zeit terrorisierte noch der Austrofaschismus das Land.

Europäische Künstler bauten sowohl im 19. als auch im 20. Jahrhundert nicht nur Havanna gerne in ihre Tourneen ein. Kuba galt zu dieser Zeit als reiches Land, in dem das Geld auf der Straße liegt. Ihr Ziel war, Geld zu machen, nicht, das Land kennenzulernen. Diese Künstler spielten nahezu ausschließlich für die weiße Oberschicht (eine Ausnahme war Fanny Eißler). Es waren Tänzer und Tänzerinnen, Musiker und Sänger, aber auch Artisten und Zirkusleute.

Kuba war zu dieser Zeit nicht nur von religiösen Vereinigungen (zumeist Christen) überrannt, sondern auch von Geheimbünden und der Mafia. Kor-

ruption war die Norm und Gewalt der Alltag. Die großen kulturellen Ereignisse waren gesellschaftliche Veranstaltungen, bei denen jede Familie ihren Reichtum vorzeigen konnte. Entsprechend war die Kultur Kubas auch eine Kultur der Klassenunterschiede und Klassengegensätze. Die Oberschicht ahmte Europa nach, das Volk übte seine Rituale, seine Tänze, seine Musik – und seinen Spott.

Für viele Europäer bedeutet die Karibik Sonne, Palmen, Rum, Urlaub, fröhliche Mulatinnen mit großen Ohrringen und die Erinnerung an Piraten, Korsaren und schwarze Sklaven. Für andere Europäer die Erinnerung an die dunklen Zeiten Europas, als viele Künstler nur zwischen Untergang und dem Exil zu wählen hatten.

Kabarettisten, Schauspieler, Komponisten, Dirigenten, Literaten, Sänger, Wissenschaftler, Architekten, Tänzer, Journalisten, Maler und Philosophen trafen einander in Havanna, Mexico City, Bogota und Caracas. Paul Abraham, Carl Alwin, Gertrud Bodenwieser, Marietta Blau, Magda Brunner-Hoyos, Heinrich Brunner-Lehenstein, Paul Czongka, Rudolf Derka-Hartung, Bruno Frei, Leo Katz, Trude Kurz, Erich Kleiber, Cissy Kraner, Egon Erwin Kisch, Franz Lichtenberg, Artur Rubinstein, Charles Rooner, Luise Robicek, Marcel Rubin, Anna Seghers, Alfred Stern, Elsa Volk, Hugo Wiener ... viele Namen tauchen auf, Namen von unterschiedlichen Persönlichkeiten, unterschiedlich betroffen, engagiert und aktiv: eine sehr sehr bunte Welt.

1988 erscheint zu diesem Thema: Ruth Aspöck: Künstler in der Karibik. Zur Geschichte von Auswanderung und Exil im karibischen Raum von 1860–1945.

Erna Pfeiffer DER LATEINAMERIKANISCHE MACHISMO Ein sozialpsychologisches Phänomen im Spiegel zeitgenössischer literarischer Werke

Nachdem wir versuchen, uns der Frage zu stellen, inwieweit die „Erfindung“ des Terminus „Machismo“ – einer US-amerikanischen Wortbildung aus spanischem Material – auf ein spezifisch europäisch-nord-amerikanisches Bedürfnis zurückgeht, im Zuge der eigenen Neudefinition der Geschlechterrollen das diesbezüglich Andere einer als „exotisch“ hingestellten Kultur erklärend oder abwertend herauszustreichen, und nach der klärenden Feststellung, daß es durchaus auch in unseren Breiten so etwas wie „Machismo“ (vielleicht in einer enterotisierten Form) gibt, gingen wir daran, anhand literarischer Beispiele aus vier Romanen (*Dona Barbara* von Romulo Gallegos; *La casa de los espíritus* von Isabel Allende; *La*

ciudad y los perros von Mario Vargas Llosa und *El amor en los tiempos del cólera* von Gabriel Garcia Marquez) sowie einem Essay (*El laberinto de la soledad* von Octavio Paz) die spezifisch lateinamerikanische Konstellation herauszuarbeiten, die den vielschichtigen Komplex des sogenannten „Machismo“ dennoch abgrenzt von vergleichbaren Phänomenen in anderen Kulturen. Zwei Aspekte stachen dabei an diesem facettenreichen Phänomen besonders hervor: a) der historisch-politische und b) der sozialpsychologische.

a) Als geschichtlichen Ursprung und Grundstein männlicher Defensivstrategien – als die sich Machismo zunehmend herausstellt – gilt O. Paz die Conquista, die gewaltsame Eroberung Amerikas (das im Spanischen ja weiblich ist) durch die spanischen Eindringlinge, welche aus der Perspektive der unterlegenen, auch in ihrer Männlichkeit durch die „potenteren“ Waffen der Weißen zutiefst getroffenen Indios als „violacion“, als Akt der Vergewaltigung erscheinen mußte. Aus der unbewußten Identifikation mit dem „weiblichen“, mütterlichen, indianischen Element rühre beim Mestizen, der Frucht dieser schändlichen Beziehung, eine schmerzhaft spaltende Bewußtseins, da er zwar die Mutter rächen, ihr insgeheim aber doch diese „Hingabe“ (im Spanischen synonym mit Verrat) nicht verzeihen könne.

b) Sozialpsychologische Aspekte unterstreichen die Ambivalenz der Mutterbeziehung, die v.a. auch durch die überwiegend matrifokale lateinamerikanische Familienstruktur bedingt wird, in der dem Mann lediglich eine marginale Rolle zufällt; wo dies koinzidiert mit politischer und ökonomischer Randstellung, dort scheint auch der „Machismo“ besonders markant und ausgeprägt. Insbesondere in den untersten sozialen Schichten kann in weiten Teilen Lateinamerikas von einer „vaterlosen“ Gesellschaft gesprochen werden, in der Männer durch physische wie psychische Absenz charakterisiert sind, so daß weibliche Personen, v.a. der Mutter, die Rolle des alleinigen Identifikationsmodells zufällt. Während dies für das Mädchen keinerlei Störung ihrer Geschlechtsrollenidentifikation zu bedeuten scheint (inwieweit ihre Objektbeziehungen durch das Fehlen des Vaters mangelhaft ausgebildet werden, bedürfte einer gesonderten Untersuchung), zeichnet sich beim Knaben ein Bruch ab: Mit dem Erwachen des Bewußtseins von den Geschlechtsunterschieden muß er sich aus seiner bisher primär weiblichen Identifikation bzw. der starken Dominanz der Mutter lösen, soll er nicht als „maricon“, als Schwuler, gelten, eine der Urängste des Macho. Die Überwindung seiner Geschlechtsrollenunsicherheit geht offensichtlich mit Hilfe einer hypertrophen Manifestation phallischer Potenz vonstatten, die sich unter dieser Perspektive eben als „Prä-Potenz“ im wahrsten Sinne des Wortes erweist, als Schutzdamm gegen den drohenden und bedrohlichen Einbruch des Weiblichen.

Literatur in Auswahl

- Graciela Aguilar, Peter Vogel (Hg.): Frauen in Lateinamerika: Alltag und Widerstand. Hamburg: Junius, 1983.
Marvin Goldwert: The Search for the Lost Father-Figure in Spanish American History: A Freudian View. In: The Americas 34, (Washington 1978), Nr. 4, 532–36.
Hans-Joachim Müller: Der Machismo als Rezeptionsgrundlage für Juan Rulfos „Pedro Paramo“. In: Iberoamerica. Historia – Sociedad – Literatura. München: Fink, 1983, T.II, 611–30.
Octavio Paz: Das Labyrinth der Einsamkeit. Olten und Freiburg: Walter, 1970.
Erna Pfeiffer: !Violencia und Machismo in Kolumbien. In: Iberoamerica Nr. 21 (Neue Folge, 1985), 146–68.
dies.: Der lateinamerikanische Machismo aus der Sicht einer Europäerin. In: Khipu 14 (1984), 53–58.
dies.: La Condicion Femenina: Weiblicher Lebenszusammenhang unter den Bedingungen des lateinamerikanischen Machismo. In: Beate Frakele, Elisabeth List, Gertrude Pauritsch (Hg.): Über Frauenleben, Männerwelt und Wissenschaft. Österr. Texte zur Frauenforschung. Wien: Verlag. f. Gesellschaftskritik, 1987. 191–210.

Franz Wimmer PHILOSOPHIE IM SUBSAHARISCHEN AFRIKA HEUTE (Einige Vergleichspunkte mit Lateinamerika)

Wenn wir die insgesamt doch recht einheitliche Geschichte des europäischen Afrikabildes überschlagen, die in Hegels Darstellung um 1830 so etwas wie einen klassischen Ausdruck fand und dazu führte, daß eben die höchsten Kulturleistungen (wozu Philosophie sicherlich zu zählen sei und auch stets gezählt wurde) in Schwarzafrika nicht zu finden seien, so haben wir es in der gegenwärtigen Literatur zum Thema mit drei unterschiedlichen Zugängen zu tun:

a) Zunächst, was ich die *ethnographische Betrachtungsweise* nennen will: in dieser Sicht der Dinge interessieren traditionelle Weltbilder, Schöpfungsmythen, Göttervorstellungen, auch Ideen über Kausalzusammenhänge, die am besten als magisches Denken bezeichnet werden können. Wenn solches Gedankengut unter dem Titel einer schwarzafrikanischen Philosophie gesammelt werden soll, so sind „elders“, Medizinmänner, die wichtigsten Auskunftspersonen. Es versteht sich fast von selbst, daß derartige Informationen von der akademischen Philosophie der Industrieländer nicht wirklich ernstgenommen werden können. Man befaßt sich ja auch nicht mit den Aussagen von heilkundigen Äiplern über das Wirken von Perchten, wenn man die Geschichte der Kausalidee in Zentraleuropa beschreiben soll.

b) Die zweite Betrachtungsweise, in der von *linguistischem oder anderem institutionalisiertem Material* ausgegangen wird, scheint vergleichsweise viel seriöseres Wissen zu bieten. Der flämische Missionar Placide Tempels hat mit seinem Werk über die Philosophie der Bantu-Völker dieser Betrachtungsweise zu einem beträchtlichen Erfolg verholfen. Hier geht

es nicht mehr darum, was einzelne Angehörige eines Volkes (oder Stammes) an expliziten Auffassungen über die Weltordnung formulieren oder weitergeben, sondern darum, was in den (vor allem) sprachlichen Instituten eines Volkes impliziert ist. Aufgrund einer Analyse von Spracheigentümlichkeiten bei den Luba kommt Tempels zu seinen Thesen, die hier im einzelnen nicht auszuführen sind. Afrikanische Forscher wie Lufuluabu, Kagame und andere haben diesen Ansatz fortgeführt und entwickelt.

Dieser Ansatz der „Ethnophilosophie“ ist jedoch, wie der erste, seit den Tagen der politischen Unabhängigkeit einer großen Anzahl afrikanischer Staaten, auf entschiedene, wenngleich uneinheitliche Kritik gestoßen. Es gibt einerseits eine Gruppe von Tempelsianern, die durchaus wichtige und interessante Untersuchungen linguistischer Art vorgelegt haben; Alexis Kagame war wohl der bedeutendste unter ihnen. Andererseits hat vor allem die These von Tempel Anstoß erregt, wonach es müßig sei, nach expliziten Formen der Philosophie in Schwarzafrika zu suchen – es handle sich doch dabei um ein Denken, dessen Struktur und Gehalt nur mit den Mitteln und Kategorien der abendländischen Philosophie aufschlüsselbar seien.

c) Die dritte Betrachtungsweise daher, vor allem von jüngeren afrikanischen Philosophen entwickelt, geht davon aus, daß *philosophisches Denken jedenfalls explizit und diskursiv* sein müsse. Es muß hingegen nicht unbedingt auch schriftlich fixiert oder tradiert sein (wenn es dies nicht ist, so begeben uns in der Rekonstruktion der Vergangenheit ähnliche Probleme, wie sie überall dort auftreten, wo wir die Methoden der oral history anwenden müssen). Und es muß auch nicht kategorial gleich dem abendländischen Philosophieren sein. Einige Autoren, wie Hountondji oder Wiredu, sind dabei so weit gegangen, schwarzafrikanische Philosophie mit jener Literatur gleichzusetzen, die explizit diesen oder einen eindeutig zuordbaren Titel trägt – mit dem Ergebnis, daß es außer der (bemerkenswerten) Gestalt von Wilhelm Anton Amo keine vorkoloniale, und kaum eine kolonialzeitliche Philosophie in Schwarzafrika gibt. Andere, wie Towa und besonders Oruka, schlagen hier einen neuen und wie mir scheint, fruchtbaren Weg ein (der auch für Fragestellungen der Geistes- und Philosophiegeschichte außerhalb von Schwarzafrika fruchtbar werden kann): sie suchen die These zu belegen, daß es philosophische Entwicklungen, d.h. Gedankenentwicklungen durch kritische Individuen innerhalb traditioneller afrikanischer Gesellschaften gegeben hat und gibt, und daß diese Geschichte zumindest teilweise rekonstruierbar ist.

Damit ist der anonyme Bereich einer „Volksphilosophie“ ebenso verlassen wie die bloße Fixierung auf (akademische) Texte. Die Schwierigkeiten dieses Unterfangens scheinen beträchtlich, doch ist dieser Ansatz für alle von Interesse, die sich mit den unterschiedlichen Wissensformen, mit deren innerer Struktur und Wirksamkeit in unterschiedlichen Gesellschaften – oder Epochen – auseinandersetzen.

Mit einigen Überlegungen zur Situation der Philosophie in Lateinamerika möchte ich noch auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Afrika hinweisen.

Wesentlich ähnlich scheint mir zu sein, daß die lateinamerikanische Philosophie, wie eben auch die schwarzafrikanische, in europäischen Darstellungen kaum wahrgenommen wird. Fernet-Betancourt schreibt in seiner erst kürzlich erschienenen „Kommentierten Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika“, „daß die Untersuchungen, die sich mit der Philosophie in Lateinamerika beschäftigen, echte Mangelware sind“, und zwar nicht nur in der allgemeinen Lateinamerika-Forschung (wo dies in wirklich auffälliger Weise der Fall ist), sondern eben auch in der Erforschung der Philosophiegeschichte.

Eine weitere Ähnlichkeit sehe ich in der Betonung des „typisch Lateinamerikanischen“ bei akademischen Philosophen, und auch in der Belletristik. Sind jedoch die ethnographische und die linguistische Philosophiegeschichte in Lateinamerika nicht zum Tragen gekommen, so ist dieser für Schwarzafrika bereits angesprochene dritte Versuch auch hier vorhanden, wenngleich mit ganz anderen Schwerpunkten. Es geht weder bei Jose Marti (mit seinen Thesen über „Nuestra America“), noch bei Vasconcelos (und seiner „raza cosmica“), noch auch im modernen Diskurs etwa der Professoren Salazar Bondy, Leopoldo Zea und Arturo Roig darum, einheimisches, vorkoloniales Denken als das authentische Erbe der eigenen Kultur zu restituieren. Es geht hierbei, so scheint mir, stets um den Versuch, Lateinamerika als die erste (und bisher einzige) gelungene Synthese autochthonen und europäischen Denkens zu propagieren.

In der Philosophie, wie auch in den Sozialwissenschaften scheint diese Synthese jedoch weitgehend unverwirklicht und eher eine Hoffnung, als eine Realität zu sein. Was hier wirklich vorherrscht, ist das Rezipieren von (wechselnden) Stilen, Forschungsrichtungen, Methodologien, Terminologien.

Es gibt nun m.E. einige *Unterschiede* in der Situation der Ideologie- und Philosophieproduktion in Schwarzafrika im Vergleich mit Lateinamerika (abgesehen davon, daß es innerhalb dieser Großräume

ebenfalls derartige Unterschiede gibt, daß solche Bemerkungen wie diese hier ohnedies eher halsbrecherisch anmuten werden, jedenfalls für Spezialisten).

(1) Ein wichtiger Sachverhalt scheint mir zu sein, daß so etwas wie die Ethnophilosophie im Fall von Lateinamerika von Europa aus nicht nötig geworden zu sein scheint. Für Afrika stellt sie ein Mittel des Kolonialismus (insbesondere einer effektiven „indirect rule“ dar) und entwickelte sich als solches relativ spät, nämlich in der Endphase des politischen Kolonialismus. Sie ist darum nicht weniger wirksam gewesen, sind doch die Strukturen der indirekten Herrschaft im neokolonialen System noch weitgehend ungebrochen. In der vergleichbaren politischen Situation Lateinamerikas, also beim Übergang vom kolonialen zum nachkolonialen Status der Länder des Kontinents, hatte sich innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaften bereits eine Verarbeitungsweise von europäischer Philosophie herausgebildet, wie sie weitgehend immer noch besteht, und die in ihrer spezifischen Zielsetzung und Problematik zwar auf Eigenständigkeit bedacht ist, diese Eigenständigkeit aber nicht aus einer Rekonstruktion einer vor-kolonialen, einheimischen Denkweise zu gewinnen sucht.

(2) Ein zweiter Unterschied liegt in folgendem Sachverhalt: für die weitaus überwiegende Mehrheit der lateinamerikanischen Intellektuellen oder Philosophen (Historiker, Literaten etc.) gilt schon seit sehr frühen Tagen der Kolonisierung, daß ihre Muttersprache eine europäische Kultursprache (zumeist spanisch oder portugiesisch) ist. Diese grundsätzliche Vertrautheit (im Sinn einer fraglosen Identität des einzelnen innerhalb der Sprachgemeinschaft) ist für die Selbständigkeit des Denkens nicht ausreichend, aber durchaus bedeutsam.

Für den Großteil der schwarzafrikanischen Intellektuellen und Philosophen trifft nun dies gerade nicht zu. Wollen sie im internationalen oder auch nur regionalen Diskurs gehört werden, müssen sie sich in einer Sekundärsprache bewegen (wobei natürlich gar nichts darüber gesagt ist, wie geschickt der einzelne diese Situation bewältigt) – stehen also bereits in dieser grundlegenden Frage vor dem Zwang der Akkulturation.

Sind schwarzafrikanische Intellektuelle aber sprachlich akkulturiert, so sprechen sie die Sprache eines der Zentren der Gegenwartswissenschaft oder -philosophie, nämlich (zumeist) Englisch oder Französisch. Nicht so die Intellektuellen Lateinamerikas: sie sprechen (als Intellektuelle) ihre eigene, eine europäische Sprache, aber es handelt sich dabei um die Sprache einer in der gegenwärtigen Welt peripheren Kultur. Dies trifft sowohl für das Spanische, als auch für das Portugiesische zu.

Ich möchte diesen Punkt so zusammenfassen: die afrikanische Gegenwartsphilosophie artikuliert sich in einer (immer noch) importierten Sprache und entfaltet deren Problem- und Thementraditionen, die die Sprache eines der großen Zentren des gegenwärtigen Denkens ist.

Aus: UNESCO KURIER, Nr. 8/9/1982, 23. Jahrgang

Anzahl der veröffentlichten Buchtitel

Kontinente und Hauptgebiete	1955	1965	1975	1979
Welt gesamt	269 000	426 000	568 000	689 000
Afrika	3 000	7 000	11 000	12 000
Amerika	25 000	70 000	121 000	145 000
Asien	54 000	61 000	88 000	139 000
Europa mit UdSSR	186 000	260 000	343 000	381 000
Ozeanien	1 000	5 000	5 000	12 000
Industrieländer	225 000	366 000	480 000	558 000
Entwicklungsländer	44 000	60 000	80 000	131 000
Afrika ohne arab. Staaten	1 600	4 300	8 300	9 200
Asien ohne arab. Staaten	53 200	59 700	85 800	135 500
Arabische Staaten	2 200	4 000	4 900	6 300
Nordamerika	14 000	58 000	92 000	112 000
Lateinamerika	11 000	19 000	29 000	33 000

Die lateinamerikanische Gegenwartsphilosophie hingegen artikuliert sich in einer einheimischen traditionellen Literatursprache, die überall die Sprache der Peripherie ist.

(3) Die eben angeführte Problematik führt auch zu Unterschieden in der Rekonstruktion des indigenen Denkens unter den Philosophen Schwarzafrikas einerseits, Lateinamerikas andererseits.

Ist für den ersteren Fall (wenn wir die eindeutige Ethnophilosophie ausklammern) etwa der Versuch von H. Odera Oruka typisch, philosophische Weisheiten (abgetrennt von bloß traditioneller Weisheit) auch in den alten (schriftlosen) Kulturen Afrikas nachzuweisen (Claude Sumner hat dasselbe für den Fall der äthiopischen Philosophie getan), so sind etwa die Thesen von Vasconcelos, von Jose Marti oder von Salazar Bondy von einem derartigen Ansatz recht wenig beeinflusst. Das „typisch Afrikanische“, könnte man verkürzend sagen, suchen die Afrikaner in der (vorkolonialen) Vergangenheit, die Lateinamerikaner suchen das „typisch Lateinamerikanische“ in einer fernen Zukunft oder bestenfalls in Möglichkeiten der Gegenwart.

Literatur:

Angulo, Jaime Rubio: Historia de la filosofia latinoamericana. Bogota: Univ. de Santo Tomas, voll. I. 1979.
 Diemer, Alwin (Hg.): Philosophy in the present situation in Africa. Wiesbaden: Steiner, 1981.
 Fernet-Betancourt, Raul: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie Lateinamerikas. Frankfurt/M.: Lang, 1985.
 Gracia, Jorge J.E. (et al., Hg.): Philosophical Analysis in Latin America. Dordrecht: Reidel, 1984.
 Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie (erscheint in: Wimmer, Hg.: Vier Fragen zur außereuropäischen Philosophie).
 Hountondji, Paulin J.: African Philosophy. Myth and Reality. London: Hutchinson, 1983.
 Ntumba, Tshiamalenga: Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas. in: ZsPhilForschung, Jg. 33 (1979), H.3.
 Oruka, H. Odera: Grundfragen der afrikanischen Sage-Philosophie (erscheint in: Wimmer, Hg.: Vier Fragen zur außereuropäischen Philosophie).
 Roig, Arturo Andres: Teoria y critica del pensamiento latinoamericano. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1981.
 Teaching and Research in Philosophy. Vol. I: Africa. Paris: Unesco, 1984.
 Towa, Marcién: Die Aktualität der afrikanischen Philosophie (erscheint in: Wimmer, Hg.: Vier Fragen zur außereuropäischen Philosophie).
 Wimmer, Franz (Hg.): Vier Fragen zur außereuropäischen Philosophie (erscheint in Bände)
 Zea, Leopoldo: Filosofia y cultura Latinoamericana. Mexico, 1976.

WAS HEISST HEUTE (NOCH) VERNUNFT?

**Frank Hartmann
RATIONALITÄT: ZUM BEGRIFF DER
VERNUNFT IN DER „INDUSTRIELLEN
KULTUR“**

„Traktieren wir jeden mit Fußtritten, der uns mit der unmittelbaren Schau des Absoluten kommt und sie uns aufdrängen will, aber sprechen wir nicht von der Krise der Vernunft. Es ist seine Krise.“ Dieses deftige Zitat von Umberto Eco reagiert auf einen Zeitzustand – nichts verkauft sich momentan so gut wie die Krise, nichts scheint gegenwärtig so vielen Gemütern so offenbar zu sein wie die Krise der Vernunft. Die Vernunft sei heute nicht mehr in der Lage, die Welt, in der wir leben, zu erklären. An wen oder was aber hätte die Vernunft ihre liegengebliebenen Aufgaben denn nun zu delegieren? Die Antwortversuche dazu kommen vermutlich aus jeder Richtung, in der man Fragen stellt. Aber geht es überhaupt um eine Antwort in dieser Frage, oder ist sie nicht vielmehr falsch gestellt? „Es geht nicht darum“, heißt es weiter bei Eco, „die Vernunft zu morden“, sondern darum, die falschen Argumente unschädlich zu machen und den Begriff der Vernunft von dem der Wahrheit zu unterscheiden. Aber diese ehrenwerte Arbeit nennt sich nicht Hymne an die Krise. Sie nennt sich, seit Kant, 'Kritik'. Bestimmung der Grenzen.“

Damit wäre eigentlich schon alles gesagt, was aus einer Kritik der Kritik der Vernunft folgen sollte. Damit wäre nicht die Philosophie als überflüssig erklärt, sondern ein gutes Stück ihres Programms formuliert, oder besser: zur Verdeutlichung aufgegeben. Denn irgend etwas scheint an der Sache ja äußerst unklar geblieben zu sein. Philosophie, so könnte man es auf einen Punkt bringen, besteht nicht darin, das Reich der Vernunft auszurufen, sondern darin, eine Theorie dessen, was Vernunft sein und was sie nicht sein kann, auszuarbeiten. Ihr vorläufiges Resultat dabei klingt wie eine Platitüde – die jedoch nicht oft genug wiederholt werden kann: daß nämlich nicht die unvernünftig gewordene Vernunft zu kritisieren wäre, sondern die immer unvernünftiger gewordenen Verhältnisse. Deren zunehmende Verdinglichung beruht „nicht auf einem Zuviel, sondern einem Zuwenig an Aufklärung“, und die „gegenwärtige partikularistische Rationalität“ ist in ihrer Irrationalität nicht Resultat der Aufklärung als solcher, sondern eine Aufklärung, die „als Instrument realer Herrschaft“ dient (Adorno 1951, Seite 15).

Aufklärung nahm einst für sich in Anspruch, mittels eines Systems der subjektiven Vernunft die Konzepte einer metaphysisch-objektiven Vernunft abzulösen. Dieser Anspruch kennzeichnet die gesellschaftliche Moderne. An ihrem eigenen, systematischen Anspruch hat sie sich dabei übernommen. Es war nach Hegel nicht mehr vorstellbar, einen Zentral-

gedanken auf die Totalität des Wirklichen zu entfalten. Eine Voraussetzung aufklärerischen Philosophierens bestand in der Weigerung, in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität bruchlose Einheit zu denken, die eins ins andere überführt. Nachdem das Unternehmen, Vernunft an der Wirklichkeit abzulesen, als falsche Versöhnung durchschaut war, konnte Marx daran gehen, einige der Voraussetzungen zu formulieren, wie Vernunft in der Praxis realisiert werden könnte. Doch da ging es schon nicht mehr allein um Begriffe.

Und um was geht es also dabei? Wir werden einige der Voraussetzungen zu klären haben, die in diesem Begriff der Vernunft stecken. Nicht umsonst wird er in der Gegenwartsphilosophie zunehmend durch „Rationalität“ ersetzt, um einige der Mißverständnisse zu vermeiden, die im adjektivischen Gebrauch des „vernünftig Seins“ stecken (Schnädelbach 1985, Seite 77). Besonders bei den philosophischen Zaungästen, die sich ihrer Wichtigkeit umso weniger bewußt sind, je mehr sich diese in den Auflagen der Bücher über das Irrationale etc. niederschlägt, scheint ja eine seltsame Übereinkunft darin zu bestehen, *wogegen* man im Falle der Vernunft zu sein habe.

Die Geschichte des Vernunftbegriffes ist auch die Geschichte eines mehr oder weniger berechtigten Dualismus; jedenfalls wird dabei etwas ausgeschlossen und dieses Ausgeschlossene, das Mythische und die Gefühlswelt, erfährt wiederum manch zweifelhafte Aufwertung und Beschwörung. Schon hat dieser Dualismus in seiner schiefen Übersetzung von Rationalität und Irrationalität auf Verstand und Gefühl eine unheilvolle historische Parallele, die kaum je thematisiert wird, eben weil sie „mit dem Bannfluch des Irrationalismus und Präfaschismus belegt ist“ und deshalb auch in ihren gegenwärtigen Renaissance kaum erkannt zu werden pflegt (Schnädelbach 1983, Seite 173).

Es ist dies die Lebensphilosophie in der Nachfolge von Nietzsche, die zur Zeit der Weimarer Republik bekanntlich Hochkonjunktur feierte. Sie erhebt „Leben“ zu einem irrationalen Prinzip, das sich offensiv in Gegensatz zu Rationalität stellt, gegen die Starrheit des formalistischen Wissenschaftsbetriebs und ihre Vertreter, für die Max Weber einst die Formel von den „Fachmenschen ohne Geist“ gefunden hatte, denen die „Genußmenschen ohne Herz“ gegenüberstehen. Aber Weber wußte bereits, daß „dieser Weg zur Befreiung vom Intellektualismus wohl das gerade Gegenteil von dem (bringt), was diejenigen, die ihn beschreiten, als Ziel darunter sich vorstellen.“ (Weber 1975, Seite 21).

Das klingt durchaus aktuell – doch der Begriff von Vernunft, der da bekämpft worden ist, entstammt dem neukantianischen „Rationalismus“, und er betrifft Zusammenhänge, die wir erst im größeren Rahmen skizzieren wollen, bevor wir zu der Frage zurückkommen, warum es denn die Vernunft sein soll, die ihre eigenen Grundlagen zerstört. Zunächst also zu den Brüchen in der Entwicklung des abendländischen Vernunftbegriffes.

Sein – Bewußtsein – Sprache

Der Begriff der Vernunft selbst leitet sich vom griechischen *logos* ab, welches die beiden Grundbedeutungen von Sprechen und Berechnen annehmen kann gegenüber dem *mythos*, was ebenfalls Sprechen, aber dichterisches, erzählerisches Sprechen meint. Und wenn man das Verbum dazu hernimmt, so erschließt sich darin, vorsichtig gesagt, schon die erste Bedeutung, die der Vernunftbegriff angenommen hat: *lego* meinte erzählen und zählen, auslegen und zusammenlesen. Hier ist die Bedeutung der *objektiven Vernunft* angelegt, die für die antiken Systeme der Philosophie zentral gewesen ist. Vernunft ist das, was an der Welt abzulesen ist, Inbegriff der intelligiblen Weltstruktur, demzufolge Philosophie sich selbst dann „als Abbild des vernünftigen Wesens der Welt“ (Horkheimer 1952) definieren konnte. Die Vernünftigkeit des Seins wird von der Aufklärung jedoch radikal in Frage gestellt. Ihr gilt die Verquickung des Wirklichen mit dem Vernünftigen, deren Versöhnung noch Hegel in Aussicht stellte, als suspekt und zu nahe an der Rechtfertigung des Bestehenden. Von diesem schlechten Bestehenden in Form des Feudalismus wollte bürgerliche Aufklärung sich eben lösen; als Mittel dazu diente das *Bewußtsein* des Einzelnen, und so bezeichnet der Begriff einer *subjektiven Vernunft* in der neuzeitlichen Philosophie jenes kritische Vermögen, das in jedem Menschen angelegt ist und in einer spezifischen „Kultur der Vernunft“ (Kant) zu entfalten wäre, die es ihm ermöglicht, sich von äußerer Autorität zu emanzipieren.

In der lateinischen Terminologie wird das griechische *logos* als *ratio*: Rechnung, Vernunft, Grund, übersetzt. Über das althochdeutsche *firnunft*, mit dem *ratio* übersetzt wird, geht der subjektive Vernunftbegriff in die scholastische Psychologie ein, wo er als niedrigeres Erkenntnisvermögen zwischen der *sensatio* und dem *intellectus* rangiert. Der Vernunftbegriff wandelt sich in seiner Bedeutung ein weiteres Mal, als Kant ihn vom Verstand abgrenzt, den er als das begriffsbildende Erkenntnisvermögen der Vernunft als dem ideenbildenden Erkenntnisvermögen unterordnet. Die Ideen sind dabei Vernunftbegriffe, die nicht willkürlich sind, die aber in der Erfahrung auch nicht unmittelbar anzutreffen sind.

Mit Kant wird also der Schwerpunkt des Denkens vom Objektiven ins Subjektive verlagert – diese „kopernikanische Wende der Geisteswissenschaft“, für welche das Ich zur Sonne wird, um welche die Gegenstände kreisen (Kroner), gilt als die Zerstörung der klassischen Metaphysik. Hier liegt ja die große Bedeutung, die Kant für die neuere Philosophiegeschichte erlangt hat; sie läßt sich damit umschreiben, daß die kritische oder transzendente Philosophie es ermöglichte, nach rationaler Gewißheit zu fragen, ohne die sinnliche Wahrnehmung zu beanspruchen. *Transzendental* sind demnach solche Sätze, die sich aus reiner Vernunftkonsequenz ergeben, die jedoch den Bereich möglicher Erfahrung nicht überschreiten, also nicht *transzendent* werden. Die

Vernunft steht so in einer Auseinandersetzung mit der Sinnlichkeit, sie verläßt diese jedoch nicht; und jene unglückliche Formulierung aus der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, daß die Vernunft „die Natur nötigen müsse, auf ihre Frage zu antworten“, heißt nichts anderes als das: die Vernunft muß sich am empirisch Gegebenen ausweisen können, dieses empirisch Gegebene als erfahrbare Natur ist aber wiederum davon abhängig, wie unser Verstand es erfahren kann, da dieser jede Erfahrungsgegebenheit nur als apriorisch durch die Kategorien bereits bearbeitete an uns heranläßt.

Nach welchen Regeln jedoch bearbeiten wir unsere Erfahrungen? Wir kommen hier auf das dritte große Thema zu sprechen, welches, nach der Wende vom *mythos* zum *logos* in der Antike sowie nach der Wende vom Sein zum Bewußtsein in der Neuzeit nun die Gegenwartsphilosophie bestimmt – die Wende vom Bewußtsein zur Sprache. Ist Vernunft etwas von der Sprache Unabhängiges oder hängen nicht vielmehr Sprache, Denken und Wirklichkeit (B.L. Whorf) mehr zusammen, als man bisher angenommen hatte? Alles, was außerhalb der Kapazität meiner Sprache liegt, bleibt mir unverständlich; Sprache ist aber auch mehr als Darstellung der Welt, kommt es doch auf den Zusammenhang an, in dem ihre Sätze verwendet werden. Man darf also annehmen, daß die Sprache unsere Erfahrungswelt mitgestaltet, und daß es so etwas wie reine Vernunft gar nicht gibt. Jedenfalls erscheint es unter gegenwärtigen Aspekten sinnvoller, wenn im Anschluß an Wittgenstein die Fragerichtung weniger auf mögliches Wissen denn auf mögliches Verstehen ausgerichtet ist. Der Ansatz von Kant ist dabei weder überholt noch aufgegeben worden, sondern erscheint als „kritisch transformierter“ (Apel), wobei an die Stelle des erkennenden Privatsubjekts die menschliche Kommunikationsgemeinschaft unter den Bedingungen sprachlicher Verständigung getreten ist. Statt daß der Begriff der Vernunft reflektiert wird, sucht eine Theorie der Rationalität auf sprachlicher Basis nach Möglichkeiten, wie in den Einzelwissenschaften methodisch die sich verselbständigenden Modelle einer partikularistischen Rationalität auf ein menschliches Erkenntnisinteresse rückführbar wären. Das heißt, daß dann nicht mehr die „Rationalität“ kritisiert, sondern danach gefragt werden muß, wie über bloße Zweckrationalität hinaus wieder eine sinnvolle Handlungsrationalität begründet werden könnte.

Wir lassen die Geschichte des Vernunftbegriffes nun als grobe Skizze so stehen, da eine Thematisierung der Übergänge, ihrer Berechtigungen und ihrer Defizite den hier gesteckten Rahmen ohnehin sprengen würde. Im folgenden werden wir etwas näher auf die Polarisierung von Rationalität und Irrationalität eingehen, einige Merkmale der lebensphilosophisch inspirierten Rationalitätskritik erörtern und schließlich noch Näheres zur Kritik der Zweckrationalität bemerken. Max Horkheimer stellte der Sozialphilosophie die Aufgabe, „den Begriff von Rationalität zu untersuchen, der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrunde liegt“. Die neueren Theorien der Rationali-

tät versuchen, bei dieser Aufgabe einer „Aufklärung über die Aufklärung“ nicht so pessimistisch zu sein, daß Vernunftkritik im Bereich der Vernunft gar nicht mehr möglich scheint.

Vernunft und ihre Grenzen

Kant hat, wie erwähnt, sein kritisches Unternehmen als eine Bestimmung der Grenzen des Vernunftvermögens verstanden. Also ging er daran, ein systematisch geordnetes „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft“ vorzulegen, und das mit dem erklärten Ziel, jeglichen metaphysischen Überschwang zu destruieren mittels einer Ordnung, die festlegt, welcher Art eine Erkenntnis sein muß, um unabhängig von den Sinneseindrücken noch als Erkenntnis gelten zu dürfen.

Die Bedingung für die Möglichkeit seiner Fragestellung, in der Vernunft als autonome und nicht als Substrat der Sinneswahrnehmung aufscheint, war insgesamt durch die aufgeklärte Naturwissenschaft mitbestimmt; seit Galilei versuchte diese, ein rationales Wissen vom Sinnlichen auf mathematischer Grundlage auszubilden. Philosophie, die hier noch mithalten wollte, bewegte sich auf einem Gebiet, das nicht mehr ihre Domäne war – und andererseits behielt sie, wie im Fall von Leibniz, die Auffassung bei, daß es eine von der Materie losgelöste Substanz gäbe. Dagegen war Kants Philosophie aufklärerisch. Aber die Bestimmung von Vernunft setzt auch ein Gegenteil, in dem das Vergessene und Ausgestoßene vertreten ist. Gerade weil Vernunft mit einem strikten erkenntnistheoretischen Anspruch auftritt, erscheint der Affekt und das Gefühl als ihr Gegenteil, als jene Irrationalität, die dann in wechselnden Zyklen mit ähnlichen Argumenten vehement verteidigt wird. Dabei herrschen oft Mißverständnisse vor, die allein schon terminologisch zu klären wären. Um es nur anzudeuten: ich glaube nicht, daß irgend jemand darauf stolz wäre, wenn menschliche Affekte und Emotionen plötzlich als rational gelten würden; Affekte sind akzeptabel oder nicht, sind be-

Kant rührt Senf an.



Aus: Hartmut Böhme und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.

Suhrkamp, Frankfurt 1983

rechtigt oder nicht, ein Anspruch auf Vernunft erhebt sich nicht mit ihnen. Umgekehrt würde es wohl kaum einem Vernunfttheoretiker einfallen, einen Affekt oder ein Gefühl wie das der Liebe als irrational zu brandmarken – es ist eben da oder es ist nicht da und es ist berechtigt oder eben nicht. Darüber zu bestimmen haben nur die Beteiligten, und erst deren Handlungen können wieder nach Kriterien „der Vernunft“ beurteilt werden.

Läßt sich über ein „Anderes“ der Vernunft überhaupt konsequent *sprechen*? Ist nicht der wissenschaftlich aufgemotzte Wälzer über das „Anderere“ der Vernunft (Böhme/Böhme 1983) ein Widerspruch in sich?

Jedenfalls ließe sich zeigen, daß Probleme der Erkenntnistheorie nicht psychoanalytisch aufzulösen sind. Die Kantsche Philosophie entzieht sich dieser Art von Rekonstruktions- und Destruktionsversuchen, an denen es seit Kant nicht mangelt. So wie sich die weltgeschichtlichen Krisen in den theoretischen Konstrukten spiegeln, so wurde mit den äußeren Erschütterungen jeweils das „Vertrauen auf Vernunft“ erschüttert, welches nach Kant dazu notwendig wäre, um eine „Kultur der Vernunft“ zu entwickeln. So trug die Verunsicherung des bürgerlich-liberalen Bewußtseins durch den ersten Weltkrieg wesentlich dazu bei, daß es in der Zwischenkriegszeit so etwas wie einen Rationalismusstreit geben konnte; davon im nächsten Abschnitt mehr.

Wie Habermas (1985, Abschnitt XI) auseinandergelegt hat, ignoriert die zur Mode gewordene radikale Vernunftkritik beharrlich jenen „der Moderne selbst innewohnenden Gegendiskurs, ... (der) das Ziel verfolgt, die Aufklärung über ihre eigenen Bornierungen aufzuklären. (...) Die Absicht einer Revision der Aufklärung, die sich der Mittel der Aufklärung selber bedient, hat aber die Kritiker Kants von der ersten Stunde an vereinigt.“ (l. c. Seite 353) Die Überspanntheit der Vernunft sollte mit vernünftigen Mitteln kritisiert werden und nicht, indem man ihren Argumentationsboden verläßt – wir sind hier bei dem scheinbaren Paradox angelangt, daß alle Irrationalisten methodische Rationalisten sind, um überhaupt auftreten zu können, und sie sind auch „von Schopenhauer bis Klages und Feyerabend so aufgetreten“ (Schnädelbach 1985, Seite 112).

Wie ist das nun zu verstehen? Solange er nicht einem taumelnden Delirium verfällt, kritisiert der Irrationalist an der Rationalität nichts anderes als die in dieser sich verselbständigenden Züge. Max Weber hat in den Bestimmungsgründen des sozialen Handelns zwei Arten von Rationalität unterschieden: die Zweck- und die Wertrationalität, und diese interne Differenzierung erlaubt eigentlich keine Pauschalangriffe auf „die“ Rationalität mehr, dafür jedoch die Kritik an der Aufspreizung des Zweckrationalen zu etwas Absolutem. „... allein damit kann man verdeutlichen, daß diejenigen, die Rationalität überhaupt angreifen, meist nur Zweckrationalität meinen und im übrigen wertrational argumentieren“ – womit auch zu zeigen wäre, „daß derjenige, der die Vernunft mit Argumenten angreift, sich immer schon auf

ihren Boden gestellt hat.“ (ebd. Seite 111)

Wer demnach das „Anderere“ der Vernunft beschwört, meint nur eine andere Vernunft, die wieder mehr an die Vorstellungen einer objektiven Vernunft angelehnt ist – man kann das „metaphysischen Rationalismus“ (ebd.) nennen und dabei feststellen, daß, wenn sich beispielsweise Baudrillard offen als Metaphysiker bekennt, unter dem Eindruck einer Krise der Linken der Theoretiker durch diesen Umschwung plötzlich mit etwas geadelt wird, was ihn vor nicht allzu langer Zeit noch als Reaktionär erledigt hätte.

Der Irrationalist macht es sich leicht: er spürt den Selbstwiderspruch auf einer methodischen Ebene, wenn er etwas angeben sollte, was an dem bestehenden Schlechten anders zu sein hätte. Da er sich mit normativen Aussagen hier schwertut, da er andere mit rationaler Argumentation überzeugen müßte und dies nicht kann oder nicht will, steigt er aus dem Ganzen einfach aus:

„1. Wir fangen da an, wo die akademische Philosophie aufhört: wir konstatieren den Konkurs der Vernunft Herrschaft und betrachten ihn als Chance, zu einer Erneuerung zu kommen. Wir haben das liberale oder linke Gemütsamt satt und halten uns nicht auf bei der Klage darüber, daß die Vernunft zur Unvernunft geworden sei und die Unvernunft sich als Vernunft gebärde. Wir versuchen zu springen und so entspringen wir dem Zirkel der 'Dialektik der Aufklärung' ebenso wie ihren primitiven ideologiekritischen Derivaten. Denn die Ideologiekritik ist keine Vernunftkritik, sondern nur das Organ der Vernunft Herrschaft.“

2. Auch die Aufklärung kann veralten, und daher sieht es so aus, als müßten wir sogar den Boden der Aufklärung verlassen, wenn wir zu einer Erneuerung gelangen wollen.“ (usw., Bergfleth 1984)

Diese verbale Radikalität verkauft sich natürlich gut, da rhetorisches Gelingen vor logische Konsequenz gestellt wird (Habermas vs. Derrida) und das mit einem fiktiven Charakter behaftete Ereignis nirgends verbindliche Konsequenzen abfordert, außer daß einem Mitte der siebziger Jahre „erfahrungshungrig“ gewordenen Publikum seine Theoriemüdigkeit legitimiert und der Bauch zum Erkenntnisorgan stilisiert wird.

Es ist immer eines, die Vernunft insgesamt zu kritisieren, und ein anderes, ihre unzulängliche Verkörperung in der Praxis mit der Absicht, diesen Unzulänglichkeiten auf den Grund zu gehen, einer Analyse zu unterziehen. Vernunft soll herrschen, gerade bei Kant, aber ist sie deswegen eine „terroristische Grundmacht unserer Zeit“, wie Bergfleth in seinen Thesen wider die Vernunft meint? Herrschen soll sie nach Kant ja nicht über die Sinne oder die Welt, sondern über die Ansprüche der sich selbst überlassenen Wissenschaften. Noch bevor er die großen Kritiken geschrieben hat, beschäftigte sich Kant mehr essayistisch mit dem Überschwang der Vernunft, mit Psychologie und Parapsychologie, wobei er die „Geisterseher“ einer beißenden Kritik unterzog. So nannte er die Vertreter einer „träumenden Metaphysik“, die sich jenseits der Grenzen des sinnlich Erfahrbaren bewegen, deren Erfahrungsbegriff „in einer Ver-

rückung“ sich befindet. Kurz gesagt ging es ihm dabei um folgendes: zwar ist die Gemeinschaft zwischen einem Geist und einem Körper etwas Geheimnisvolles, und er selbst sei geneigt, „das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.“ Wenn jedoch jemand auftritt und die reale Existenz immaterieller Wesen behauptet, bleibt Kant nach „der gemeinen Erfahrung“ streng materialistisch: „Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der an der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekte klopfte ... meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile.“ Alles Spirituelle, jede Behauptung einer übernatürlichen Erfahrung gehört hier in den Bereich der „Verrückung“, alles nur auf Einbildungskraft Rückführbare zur Träumerei der Vernunft. Das heißt nicht, daß es für das Individuum inexistent wäre; aber es ist eben solipsistisch. Mit Bezug auf Aristoteles sagt Kant, daß die Traumwelt jedem einzeln eigen ist, und daß wir eine gemeinschaftliche Welt nur haben, wenn wir wachen. Dies nur als kleine Illustration zu zwei „Vorwürfen“ an die Philosophie in der Linie Kants – daß sie Gefühl oder Sinnlichkeit und Phantasie ausgrenze. In der Erkenntnistheorie geht es um anderes, nämlich um die Arbeit des Verstandes, der ohne Sinnlichkeit keinen Stoff hätte, da diese als mögliche Erfahrung immer die Grundlage des vernünftigen Verstandesgebrauchs bildet. Auch wird bei Kant die Einbildungskraft nicht „eliminiert“ (Böhme/Böhme), sondern an einer anderen Stelle seines architektonischen Gebäudes eingeordnet: sie geht in die Konzeption der Urteilskraft ein. In den Erörterungen zur ästhetischen Urteilsfindung wird denn auch deutlich, wie das „freie Spiel der Erkenntniskräfte“ auch als ein konstitutives Prinzip der Möglichkeit ästhetischer Erfahrung an Gemeininn und Mittelbarkeit gebunden ist. Wichtig ist in unserem Zusammenhang nun der Hinweis, daß die Vernunftkonzeption Kants in einem breiteren Zusammenhang steht als es eine soziologisch oder psychologisch motivierte Kritik gemeinhin diskutiert.

Eine Vermeidung des Solipsismus war auch der Angelpunkt einer Kritik an der „reinen“ Vernunftkonzeption: *Vernunft ist nicht sprach-, kultur- und geschichtsinvariant*. Über Hamann, Herder und Humboldt vermittelt rückt für die gegenwärtigen Vernunft- oder Rationalitätskonzeptionen die sprachlich vermittelte Intersubjektivität ins Zentrum der Problematik. Daß unsere Erfahrungswelt eine sprachlich konstruierte ist, daß damit die Möglichkeit von Erkenntnis stark sprachlich bedingt ist, gilt in der Gegenwartsphilosophie als nahezu selbstverständliche Sichtweise. Was heißt das für die Rationalitätskritik? Wird das Problem der Irrationalität damit zum Verschwinden gebracht? Anscheinend nicht, sonst würde gegenwärtig davon nicht soviel Aufhebens gemacht. Wir werden darauf zurückkommen, nachdem wir zuvor noch die Rationalismuskontroverse der Weimarer Republik betrachten, von der aus sich einiges an der gegenwärtigen Diskussion um Vernunft

und das Irrationale, aber auch über die Neomythologie und die Sehnsucht nach alternativen Lebensformen erhellen läßt.

Leben versus Geist

Ich möchte dies in zwei Schritten tun, indem zuerst die philosophischen, dann die eher allgemeinen Voraussetzungen zur Sprache kommen.

Max Horkheimer hat 1934 in seiner „Zeitschrift für Sozialforschung“ dem sogenannten „Rationalismusstreit“ einen Aufsatz gewidmet. Horkheimers Einwände gegen die einfache Ablehnung der Rationalität gewinnen gerade vor der Kulisse einer gegenwärtigen Diskussion um den schal gewordenen Begriff der abendländischen Vernunft an Brisanz. Er, der selbst von der Lebensphilosophie beeinflusst war, kritisiert die *historisch bedingten Verengungen der Rationalität* und nicht diese selbst; allerdings konnte die Kritik damals noch mit einigem Recht auf politische Veränderungen hoffen, welche die sich in der Aufspreizung des Nutzenkalküls zu einem Absoluten manifestierende Verhärtung der gesellschaftlichen Verhältnisse unterm Profitmotiv aufhalten sollten.

Horkheimer arbeitet das für den Rationalismusstreit maßgebende Problem folgendermaßen heraus: im nachkantischen Idealismus, der noch vor der Jahrhundertwende in den Neukantianismus mündet, wird die Wurzel der beiden „Stämme“ der Erkenntnis (Sinnlichkeit einerseits, Verstand andererseits) ins Subjekt selbst hineinverlegt. Es entsteht der Anspruch, gegenüber einem subjektiven *patchwork* der Erkenntnis die Erkenntnis der Totalität so vorauszusetzen, wie etwa bei Hegel in der potentiellen Unendlichkeit eines absoluten Subjekts auch die unbedingte Gültigkeit eines subjektiven Teilwissens gerettet wird. Anstatt diese Aufspreizung des Subjektiven zu kritisieren, wird von den Kritikern in der Folge jedoch das rationale Denken der Wissenschaft selbst angegriffen. Die „rationalitätsverdrängende“ Kritik vermischt dabei zwei Traditionslinien, die auf Kant zurückgehende Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und die auf Descartes zurückgehende Zweiweltenlehre. Nur nach der letzteren, wirklich rationalistischen, gilt die „geistige Substanz“ als eine von der körperlichen Wirklichkeit unabhängige Erkenntnisinstanz.

Gegen die antirationalistisch auftretende Kritik, die sich einerseits gegen den Verstand und das begriffliche Denken überhaupt, andererseits gegen den Individualismus der liberalistischen Ära wendet, bringt Horkheimer zur Geltung, daß in ihr die Grundlage der cartesianischen Zweiweltenlehre eigentlich gar nicht angegriffen werde. Unter dem Appell, die Aufklärung nicht zu verlassen, sondern zu verwirklichen, hat er selbst Anfang der dreißiger Jahre den Versuch gestartet, mittels einer dialektischen Methode Vernunft auf ihrem eigenen Boden zu kritisieren, da ihm und dem Forscherkreis um ihn die Entscheidung: Antirationalismus oder logischer Empirismus als Reaktion auf die überzogenen Erkenntnisansprüche des Rationalismus nicht plausibel erschien.

Unter Irrationalismus wurde damals vor allem die „verbitterte Nachfolge“ der Lebensphilosophie verstanden; zitiert werden Spengler, Klages, Krieck, Jünger. Horkheimer interpretiert nun die beiden Einwände des Irrationalismus gegen „die Vernunft“ folgendermaßen:

1. Der Einwand gegen die lebensfeindliche, töten- de Wirkung des Denkens stelle einen nicht ganz unberechtigten Protest gegen die schlecht gewordenen Ansprüche des Bürgertums vor – ein allerdings ohnmächtiger Protest, der vergißt, daß in der Folge die Kritik des eigenen Mittels, des theoretischen Denkens, entbehren müßte. Der irrationalistisch motivierte Traditionsbruch endet dann auch in nichts anderem als einer Askesehaltung und in einer Huldigung des Leidens und der Dienstbarkeit; der präfaschistische Aufruf zum „Ertragen des Gegebenen“ stehe ganz in der ideologischen Verklärung der Tatsache, daß der Kleinbürger nurmehr als Mittel für Interessensgruppen fungiert.

2. Der Irrationalismus erhebt aber auch einen Einwand gegen „das Individuierende“ im begrifflichen Denken. Die angebliche Entwertung alles Großen und Einheitlichen durch die begriffliche Analyse, die Kritik am Ausmaß der individualistischen Zwecksetzungen brachte der Irrationalismus auf die Formel von der „Zersetzung“. Das propagierte Gegenprogramm ist in der Folge wenig geeignet, einen Individualismus (Solipsismus) zu überwinden, da jede Gemeinschaftsidee in der vagen Vorstellung von metaphysischen Wesenheiten bestehe, unter denen die Menschen auf individuelles Glück verzichten sollen. Hier werde also der ökonomisch bedingte Triebverzicht zur Tugend gemacht und weltanschaulich verherrlicht – eine einfache Vorzeichenveränderung der Triebe, wie sie bereits von Freud analysiert worden sei: „Es ist ein wichtiger sozialpsychologischer Satz, daß die unmittelbare Stillung physischer Bedürfnisse wenigstens teilweise und eine Zeit lang durch andersartige Befriedigungen der Massen vertreten werden kann.“ (Horkheimer 1934, Seite 42)

In den Einwänden der antirationalistischen Lebensphilosophie spürt Horkheimer die Unsicherheiten der bürgerlich-humanistischen Tradition durch, aber auch ein berechtigtes Moment, da sich in dem Protest gegen die Fesselung des individuellen Lebens auch jener gegen die zunehmende Konzentrationsbewegung des Kapitals ausdrücke. Gerade wo organische Ganzheitsgedanken zum Tragen kommen, weise der universalistisch sich gebärdende Antirationalismus ähnliche Züge auf wie die Romantik in der bürgerlichen Restauration. Mit dem Kontinuum Romantik – Irrationalismus – Faschismus ist allerdings Vorsicht geboten. Gerade wenn wir retrospektiv nach utopischen Potentialen suchen, können wir die Dichotomie vom guten Rationalismus und vom schlechten Irrationalismus nicht aufrechterhalten.

Bestimmte Formen der Romantik repräsentieren ein gutes Stück Modernismus, wenn auch dieses Potential gesellschaftlich unwirksam geblieben ist, nachdem ästhetische Expression nicht bruchlos in

politisch-soziale Praxis übersetzbar war. In bestimmten Formen, man denke etwa an das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ aus dem Kreis Hegel/Hölderlin/Schelling, bewahrt sich in der Dimension des Ästhetisch-Expressiven die wichtige und aufklärerische Forderung nach einer angemessenen *Darstellung*, die in Form einer „Mythologie der Vernunft“ die esoterischen Priesterwahrheiten in eine exotische Volksreligion zu übersetzen hätte (vgl. dazu Brunkhorst 1985 und Frank 1982, 9. Vorlesung).

Wie hat nun aber die irrationalistische Kulturkritik der Lebensphilosophen *materialiter* ausgesehen? Es könnten hier seitenlange Zitate gebracht werden, die aus der präfaschistischen Ära stammen und sich lesen wie Teile aus einem Forderungskatalog der Grünen. Die mythopoetischen Sinnproduktionen und Weltanschauungen der Zeit nach dem ersten Weltkrieg reagieren in ähnlicher Weise wie die gegenwärtigen auf die „Krise des analytischen Geistes“ (Sloterdijk). Wie alle Forscher auf dem Gebiet der Weimarer Republik bestätigen würden, gibt es kaum einen Einwand gegen die Komplexität der Moderne, der nicht in der Literatur jener Zeit sich wiederfinden ließe. Von der Konsumskese über eine durch die östlichen Religionen inspirierten Innerlichkeit, von der Flucht in die Nestwärme abgegrenzter, „substantieller“ Gemeinschaften über Makrobiotik und Therapienwahn bis hin zu jener penetranten Anthropomorphisierung der Natur, die uns Bäume als „Brüder“ vorstellt und gerade Linien plötzlich als „gottlos“ verdammt (Hundertwasser) reichen die Parallelen. Was dabei für einzelne Lebensformen auch positiv hervorgeht, bleibe vorerst dahingestellt; sicher kann aber der „organische“ Eskapismus nicht auf allgemeine Ebene der Gesellschaftskritik gehoben werden, denn zu bedenken ist folgendes:

„Die neu- und jungkonservative Rhetorik funktioniert immer so, daß sie mit dem Vokabular der warmen Totalität (Gemeinschaft, Organismus, etc.) insgeheim, zuweilen auch zynisch offen, für die Ziele der kalten (Gesellschaft, Mechanismus, etc.) plädiert. Sie benutzt das Gemeinschaftsvokabular, um die große Staats- und Wirtschaftsmaschine zu ölen, und greift auf die Erfahrungen der (neu)religiösen Kleingruppen zurück, um auf der ganz großen Ebene diejenigen Zusammenhänge zu erschwindeln, die wegen der zerrissenen gesellschaftlichen Verhältnisse eben nicht da sein können.“ (Sloterdijk 1983, Seite 102)

Jürgen Habermas (1985 a) hat sehr eindrücklich dargelegt, auf welche kompensatorischen Bedürfnisse der Neokonservatismus mit seiner Rhetorik und seiner Ideologie der Unterkomplexität reagiert. Es ist die „Sehnsucht nach entdifferenzierten Lebensformen“, die sich „mit dem Kult des Bodenständigen und der Verehrung für's Banale“ verbindet, damit die ungelösten Probleme der Moderne als unlösbar beiseiteschiebt und generell „dem vernünftigen Potential und dem Eigensinn der kulturellen Moderne (abschwört)“ (ebd. Seite 26 f). Der dann auch immer wieder beschworene *Vitalismus* findet eines der schlagendsten Vorbilder in den Schriften von Ludwig Klages, der in „Der Geist als Widersacher der

Seele“ (1932) das neue Programmbedürfnis einer Zeit thematisiert hat, indem er unter dem Stichwort der Unterlassung – den „Verzicht auf Bemächtigung, Vergewaltigung und Zukunft“ – die Tugenden einer „geistesabgekehrten Haltung“ glorifiziert. Drei wesentliche Punkte seiner Kritik waren:

1. *Der abendländische Logozentrismus*; in der Fluchtlinie des symbolischen Denkens der Romantik ging es Klages um eine Ergänzung westlicher Wissens- durch östliche Weisheitsformen. Dabei stützt er sich auf die Literatur zum taoistischen Yin/Yang-Prinzip, in welchem die Positiv/Negativ-Polarität im Symbol der Null aufgehoben wird. Die Implikationen dieser Rezeption nähern sich dem, was gegenwärtig in der Formel vom „Nullwachstum“ wieder auftaucht (vgl. bes. Anm. 20, Seite 1441 ff).

2. *Die rücksichtslose Ausbeutung von Naturressourcen*; Natur, in ihrer gegenwärtigen Form eher die Ruine vergangener Produktionsstätten denn Symbol jener Ursprünglichkeit, unter deren Zeichen sie gegen die Dekadenz einer bürgerlichen Urbanität verteidigt wird, dient Klages als Symbol funktionierenden Lebens „ohne den Geist“. Genauso wie heute wird die Zerstörung des deutschen Baumbestandes beklagt – damals noch aus dem Anlaß der Gewehrkolbenproduktion im Zuge der Militarisierung (Sic! Seite 1427).

3. Schließlich kritisiert Klages, daß dem heutigen Durchschnittsmenschen eine Reflexion versagt bleibt – daß es nämlich „vergleichbar den Unglücksfällen im Menschenleben so etwas wie ein *metaphysisches Unglück* geben könne und zwar mit tödlichem Ausgang für einen ganzen Planeten.“ (Seite 1423)

Was an den Bestimmungen dieser rundumschlagenden Kritik reaktionär ist und was nicht, bedürfte einer genaueren Diskussion, vor allem da Klages im „Rückblick“ am Ende seines Wälzers, dem die obigen Zitate entnommen sind, einiges der möglichen Kritik bereits vorwegnimmt. Aber gerade darin, in dieser *Immunsierungsstrategie*, ist ein wesentliches Moment des irrationalistischen Denkens enthalten. Einerseits gibt es da den metaphysischen Rationalismus, denn Rettung gibt es keine und der Untergang steht unweigerlich bevor; die eigene Kritik verliert somit jeglichen Boden – wozu überhaupt noch etwas sagen? In der gegenwärtigen Aktualisierung des Ansatzes von Klages, in der „transzendentaldefätistischen“ Philosophie der Menschenflucht von Ulrich Horstmann (1983) wiederholt sich auch dieses Paradox, nach dem im menschlichen Subjekt und seiner Rationalität selbst die Ursache allen Übels liegen soll, und nach dem jede Veränderung, die nicht eine Selbstaufhebung der Menschengattung mit sich bringt, sinnlos ist.

„Der wahre Garten Eden – das ist die Öde. Das Ziel der Geschichte – das ist das verwitternde Ruinenfeld. Der Sinn – das ist der durch die Augenhöhlen unter das Schädeldach geblasene, rieselnde Sand. (...) nicht bevor Vor- und Nachbild, Mond und Welt, ununterscheidbar geworden sind und Quarzkristalle über den Abgrund einander zublitzeln im Sternenlicht, nicht be-

vor die letzte Oase verödet, der letzte Seufzer verklungen, der letzte Keim verdorrt ist, wird wieder Eden sein auf Erden.“ (Horstmann 1983, Seite 8 bzw. Seite 11 f)

Zur Immunsierungsstrategie des Irrationalismus gehört auch andererseits eine offensive Rationalisierung des Antirationalen, die ihrerseits polemische Identifikation gegen argumentatives Überzeugen ausspielt. Das Erkennen, das Klages für sich in Anspruch nimmt, manifestiert sich wie eine Offenbarungsreligion „personenunabhängig“, und es ist ihm einfach nicht zu widersprechen. Wer trotzdem Einwände findet, wer widerspricht, der urteilt ja, wer aber urteilt, hält es mit der Heiligkeit des Geistes, die *per se* ein Gegner des vitalen Impulses ist (Seite 1418). Wiederum finden wir hier eine Parallele zum gegenwärtigen Diskussionsstoff, der Postmoderne: deren Theoretiker repräsentieren heute diese Identifikation mit dem Nicht-Rationalen. Als Beleg sei der „Dromologe“ Paul Virilio zitiert, der seine Methode in einem Interview mit der Zeitschrift „Tumult“ folgendermaßen darlegt: „Ich versuche, *per Unfall* zu denken. Ich bin Bastler, ich bin nicht rational. Und ich bin stolz darauf. ... Alles, was ich tue, tue ich ohne Kompetenz.“ usw.

Unser Zeitalter der Unübersichtlichkeit und des nach dem „Tod Gottes“ (Nietzsche) verlorenen Allgemeinzusammenhangs scheint für negative Ersatzmythologien äußerst anfällig zu sein. In der Konsequenz liegt die Gefährlichkeit vor allem bei den Versuchen der Zusammenhangsstiftung *via negativa*: „Was diese Kraft hat, das ist die negative Mythologie, es ist die negative Theologie des Krieges, auf den zahllose Angehörige dieser Zivilisation – gerade die Gebildeten, die Sensiblen, die mit dem Zeitgeist synchronisierten – starren, als würden sie im Krieg die letzte Möglichkeit, einen Gesamtzusammenhang zu stiften, erkennen.“ (Sloterdijk 1983, Seite 98)

Auch dies wäre also nichts Neues, vergegenwärtigt man sich die Kriegsbegeisterung der deutschen Geisteselite von 1914; auch nicht zufällig treten Frankreichs „Neue Philosophen“, nachdem sie ihre Christlichkeit wiederentdeckt hatten, nun für eine aggressive Aufrüstung ein (z.B. André Glucksmann).

Die totale Vernunftkritik scheint so oder so in eine Sackgasse geraten zu sein. Ob sie nun, wie wir am Ausgangspunkt festgestellt haben, am Wesentlichen, an der Krise des Realen vorbeizieht, oder ob sie auf die Krise des Realen mit Polemik und semantischen Tricks reagiert, sie bleibt offensichtlich ohnmächtig. Als abschließenden Punkt möchte ich nun noch die neueren Ansätze einer Rationalitätstheorie behandeln, die auf diese Ohnmacht der Vernunftkritik zu reagieren versuchen.

Technik und Kommunikation

Es geht also um die Frage, ob eine *Selbstkritik* der Vernunft noch sinnvoll möglich ist. Der Impuls dazu ist zweifellos vorhanden. Nirgends tritt er deutlicher zutage als in der Vorrede zur „Dialektik der Aufklärung“, jenem berühmt gewordenen Buch von Horkheimer und Adorno, das den Selbstzerstörungspro-

zeß der Aufklärung auf den Begriff bringen möchte, mit dem Ziel, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären. Dort heißt es, in der Vorrede von 1944:

„Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere petitio principii –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“

Aufklärungskritik sollte nicht ihren konservativen Gegnern überlassen und neuzeitliche Rationalität dabei nicht in Bausch und Bogen verdammt werden, wie dies einige neomythologische Publikationen anscheinend wahrhaben wollen.

Die aufklärerischen Kritiker der Aufklärung sind dabei jedoch selbst in eine Sackgasse geraten. Besonders wenn man die parallel dazu verfaßten Theoreme Horkheimers zu einer „Kritik der instrumentellen Vernunft“, die eigentlich als „Eclipse of Reason“ veröffentlicht worden sind, hinzunimmt wird das überzogene Moment dieser Konzepte deutlich. Die Autoren kritisieren richtig die Ausbildung einer instrumentellen Autarkie mittels der formalisierten Logik; sie konstatieren, daß Vernunft als instrumentelle ihre eigenen Grundlagen zerstört, sie charakterisieren die gesellschaftliche Moderne treffend in ihrer Entfaltung des Subjektiven zum relativ Objektiven, wie es in dem Begriff einer „zweiten Natur“, die der Mensch sich selbst geschaffen hat, zum Ausdruck kommt und nennen die Kosten, die damit verbunden sind. Dieser Preis ist eine Wiederkehr des Mythischen in der sich verselbständigenden Wissenschaft, welche äußere Natur unterdrückt, sodann die Repression der inneren Natur, als Voraussetzung dazu, daß das Subjekt als mit sich identisches überhaupt auftreten kann. Die somit in ihrem Ansatz bereits problematische Aufklärung trägt das Signum von Macht- und Herrschaftsansprüchen, und alle Rationalisierung wird zur totalen Durchrationalisierung des Gesellschaftlichen, belegt am Beispiel des Faschismus und der „verwalteten Welt“.

In den neueren Diskussionen dazu ist nun zweifelhaft geworden, ob die These von der Totalverdinglichung noch zu halten ist, oder ob sie nicht vielmehr eine geschichtsphilosophische Generalisierung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie darstelle. Wenn die Rationalität nur als identifizierende Logik auftreten kann, wenn alle soziale Interaktion nur nach dem Muster der Realabstraktionen des Warenaustausches funktioniert, wenn es hier also keinen Ausweg gibt, wie ist dann der Satz von Horkheimer/Adorno zu verstehen, daß die Aufklärung sich über sich selbst besinnen müsse, da es „um die Einlösung der vergangenen Hoffnung“ zu tun sei? Es wären hier sehr schön klingende Zitate zusammenzutragen über die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, über die zu mimetischer Erkenntnis führenden Gehalte

ästhetischer Wahrnehmung, über „Interaktion mit“ statt „Beherrschung von“ Natur. Aber auch die Utopie einer befreiten Gesellschaft, darauf insistiert Habermas (1968), läßt die Vorstellung eines kategorial anderen Umgangs mit Natur nicht zu – die Idee der Versöhnung erscheint nicht nur dubios in ihrer theologischen Herkunft, sondern leer, da die Ausbeutung der Natur für den Menschen nun einmal eine Überlebensbedingung ist. (*Aber in welcher Form?*) Wir befinden uns damit schon vor einem andern theoretischen Hintergrund. Die beiden Rationalitätsdimensionen von gesellschaftlicher Naturaneignung und gesellschaftlicher Interaktion müssen auseinandergehalten werden, eine emanzipative Weiterentwicklung des Rationalitätsbegriffes ist nur noch möglich auf der Ebene der normativen Implikationen von Subjektverhältnissen, statt auf der historischen Achse des Subjekt-Objekt-Bezuges. „Rationalität auch im kritischen Sinn der Frankfurter Theorietradition läßt sich als Objektivationsform sozialer Handlungsprozesse deuten.“ (Honneth 1982). Die ganze Theoriebildung von Habermas, deren mögliche methodischen Defizite hier nicht ausgebreitet werden können, dreht sich ja um diesen Punkt: daß mit der kapitalistischen Modernisierung nicht allein das zweckrationale, sondern auch ein kommunikatives Vernunftpotential entbunden wurde, welches aber unterm Primat der technischen Verwertbarkeit gleichzeitig verstellt worden ist. Seine Thesen über die Erkenntnisinteressen (in 1968) reformulieren gleichzeitig die Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie, die erkenntnisleitenden Interessen als technische, praktische und emanzipative zu rekonstruieren und damit ihren Geltungsbereich abzustecken, damit Kritik es nicht mehr nötig hat, in „hemmungsloser Vernunftkepsis“ zu versinken. Dabei wäre ein *differenzierter Begriff der Moderne zu entwickeln*, für den nicht mehr eine Vernunft, sondern der Begriff einer *prozeduralen Rationalität* gilt, die jeweils in den Sphären von Technik und Wissenschaft, von Recht und Moral sowie von Ästhetik und Expression in ihrer Eigendynamik zu begreifen sein müßte (Habermas 1985, 5. Vo).

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen *Irrationalismusdebatte*, und damit komme ich zum Abschluß, läßt sich dieser Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie erst voll begreifen. Denn hier wird deutlich, wie auf die grundsätzliche Infragestellung der Rationalität reagiert werden kann, ohne in ein gegenaufklärerisches Lamento zu verfallen. Die interne Differenzierung des Vernunftbegriffes erlaubt es einer Vernunftkritik erst, jenen Ort einzunehmen, der die Kritik selbst nicht ins Kritisierte hineinzieht und so einen „performativen Widerspruch“ (Habermas) erzeugt.

Karl-Otto Apel, der eine größere Arbeit über „Probleme einer philosophischen Rationalitätstheorie“ angekündigt hat, findet es ebenfalls notwendig, die bisherigen Ansätze einer philosophischen Selbstdifferenzierung der Vernunft auszubauen; eine spezifizierte Theorie der Rationalitätstypen soll dabei „Motive der gegenwärtigen Infragestellung der

abendländischen Rationalität“ aufnehmen. Die dazu nötigen Prinzipien sollen im Rahmen einer „transzendentalen Pragmatik des argumentativen Diskurses“ gefunden werden; dabei gehe es hauptsächlich einmal um die immer noch nicht ganz verstandene Unterscheidung zwischen einer (formallogischen) mathematischen und einer (transzendentalreflexiven) philosophischen Rationalität, wobei erstere sich an syntaktisch-semantischer Widerspruchsfreiheit, letztere an der pragmatischen Widerspruchsfreiheit von Sprechakten (performativ-propositionale Sätzen) bemißt. Zu zeigen wäre dabei, wie die „universalen Geltungsansprüche philosophischer Rationalität“ implizit in Anspruch genommen werden, auch von der Rationalitätskritik; die „Selbstreflexivität der philosophischen Rationalität“ wäre durchzuführen als „reflexive Offenlegung argumentativer Geltungsansprüche“ (vgl. Apel 1984).

Dieser Ansatz einer neuen Rationalitätstheorie knüpft sehr eng an die methodische Unterscheidung von Vernunft und Verstand bei Kant an. Er versucht, die Erfahrungen einer Vernunftkritik zu verarbeiten, die gegen Kants Konzeption einer autonomen Vernunft deren historische Situiertheit in gesellschaftlicher Praxis sowie deren Sprachlichkeit, die konventionellen Bedingungen im Apriori der menschlichen Kommunikationsgemeinschaft, angeführt haben. *Rationalität* wird dabei in ihrer Selbstdifferenzierung als „abstrakter Verstand“ einerseits, „integrative Vernunft“ andererseits verstanden. Die damit möglich gewordene „Selbstverteidigung“ der Vernunft hat folgenden Vorteil:

„Zum einen kann die Vernunft, sozusagen im eigenen Interesse, solche Formen der Rationalitätskritik aufnehmen und in ihrer (partiellen) Berechtigung verständlich machen, die sich in Wahrheit gegen die *Verabsolutierung abstraktiver Formen der Verstandes-Rationalität* richten, zum anderen kann sie damit zugleich sich selbst als integrale Rationalitätsinstanz gegen die *Verabsolutierung der Kritik spezieller Rationalitätsformen* zur Geltung bringen. Denn im Vertrauen darauf, daß die berechtigte Kritik der Rationalität selbst auf einer umfassenderen Form der Rationalität beruhen muß, kann sie diese Kritik von vornherein als möglichen Beitrag zur Selbstdifferenzierung der Vernunft auffassen und auswerten.“ (Apel 1984, Seite 18 f)

Freilich ist damit noch längst nicht geklärt, wie sich der kritische Aufklärungskritiker in der Praxis des Forschungsalltags mit seinen methodischen Zwängen verhalten soll. Hier müssen wir beginnen, zu diskutieren, was es für ein „Begriff der Rationalität (ist), der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrunde liegt“ (Horkheimer 1946). Denn könnte die Darstellung, unvollständig wie immer (so wurde die Wende zum Alltäglichen und ihre Konjunktur in den Sozialwissenschaften noch ausgeklammert – gerade dies aber wäre als wichtiges Erbe einer Philosophie darzustellen, die, nach Husserl, dem lebensbedeutsamen „Problem einer verborgenen Vernunft“ auf die Spur zu kommen sucht), noch weit ausholen, so sollte in dieser Einführung doch klar geworden sein: daß eine Rationalitätskritik nicht weit führt, wenn sie kurzschlüssig die instrumentelle, die männliche,

die sprach- und eurozentrierte Vernunft mit „Vernunft überhaupt“ identifiziert, und weiters, daß es nicht unbedingt nötig ist, den zu Recht vermißten Dimensionen abendländischer Rationalität in einem Hexenworkshop oder ähnlichem nachgehen zu wollen, sondern daß die differenzierte Form ebendieser Rationalität auch ihre Selbstkritik zuläßt.

Literaturnachweise

- Adorno, Th.W.: Kulturkritik und Gesellschaft (1951), in: ders., Prisma, Frankfurt 1976.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, 2 Bände, Frankfurt 1973.
- ders.: Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Schnädelbach (Hrsg.) 1984, S. 15–31.
- Baudrillard, Jean: Die Fatalität der Moderne, in: Bergfleth et al., 1984.
- Bergfleth Gerd: Zehn Thesen zur Vernunfttheorie, in: ders. et al., Zur Kritik der palavernden Aufklärung, München 1984, S. 7–13.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt 1983.
- Bonß, Wolfgang, et al.: Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung, Tübingen 1985.
- Brunkhorst, Hauke: Romantik und Kulturkritik, in: Merkur 39. Jahrgang, Heft 6, Juni 1985, S. 484–496.
- Duerr, Hans Peter (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2 Bände, Frankfurt 1981.
- Eco, Umberto: Über die Krise der Krise der Vernunft, in: Merkur 39. Jahrgang, Heft 6, Juni 1985, S. 530–535.
- Frank, Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt 1982.
- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt 1968.
- ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt 1981.
- ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985.
- ders.: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985 a.
- Honneth, Axel: Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie, in: W. Bonß/A. Honneth (Hrsg.), Sozialforschung als Kritik, Frankfurt 1982, S. 87–126.
- Horkheimer, Max: Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: Zeitschrift für Sozialforschung 3. Jahrgang, 1934, S. 1–53.
- ders.: Zum Begriff der Vernunft (1952), in: GS Bd. 7, S. 22–35.
- ders.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1946), F. 1985.
- Horkheimer, Max/Adorno, Th.W.: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947.
- Horstmann, Ulrich: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien/Berlin 1983.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), Hamburg 1977.
- Kant, Immanuel: Werke in 12 Bänden, Hg. W. Weschedel, F. 1968.
- Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bände, Leipzig 1932.
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel (1921), 2 Bände, Tübingen 1961.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt (1702), in: Schriften zur Metaphysik III (ed. Cassirer/Buchenau), S. 410 ff.
- Schnädelbach, Herbert: Über Irrationalität und Irrationalismus, in: Duerr (Hrsg.) 1981, Band 2, S. 155–165.
- ders.: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt 1983.
- ders. (Hrsg.): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt 1984.
- ders.: Vernunft, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie – ein Grundkurs, Reinbeck/H. 1985, S. 77–115.
- Sloterdijk, Peter: Verstandesopfer und Opferverständnis. Stichworte zur Rationalitätskrise und zur neuen Mythologie, in: Manuskripte, Dezember 1983, S. 97–104.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf (Vortrag 1918), Berlin 1975.
- ders.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976.
- Whorf, B.L.: Sprache, Denken, Wirklichkeit, Reinbek/H. 1963.

KURZFASSUNGEN

Herbert Hrachovec
VERNUNFT IN DOSEN – DAS
PROGRAMM DER HERSTELLUNG
KÜNSTLICHER INTELLIGENZ

Was ist mit „Denken“ gemeint, wenn jemand behauptet oder bestreitet, es könne maschinell hergestellt werden? Auch wenn die Maschine nicht denkt, sondern Denken simuliert, so erzeugt doch die verschiedene Verwendung des gemeinsamen Bildes von „Denken“ einen Konflikt, den es als Binde- mittel und Sprengsatz im sozialen Gewebe zu verfolgen gilt. Dazu ein Gedankenexperiment.

Im späten Miozän, vor ungefähr 15 Millionen Jahren, trafen die klügsten Vögel zu einer Konferenz zusammen. Eine neue biologische Familie, die Hominiden, hatten sich auf der Erde auszubreiten begonnen und für Affen unerhörte Eigenschaften entwickelt. Die Konferenz sollte die Frage untersuchen, ob Hominiden vielleicht sogar fliegen würden. Zwei Ansichten standen gegeneinander. Die einen erklärten, das Fliegen von affenartigen Wesen sei ganz undenkbar. Nicht nur *de facto* könnten sie nicht fliegen – als Affen seien sie *per definitionem* nicht dazu imstande. Insekten oder Vögel könnten fliegen, Säugtiere aber nicht. Fliegende Affen könne es wie fliegende Fische nur im abgeleiteten Sinn geben. Das sei blinder Vogel-Chauvinismus, erwiderte die Gegenpartei. Einmal gab es fliegende Reptilien, die Ichtyosaurier, genauso gut könnten in Zukunft fliegende Hominiden auftauchen. Definitionen und Wesensbehauptungen auf der Grundlage des Gegebenen würden die Entwicklung des Lebendigen verfehlen. Besser sei begriffliche Flexibilität.

Welche Seite hat recht behalten? Menschen fliegen mit Überschallgeschwindigkeit, aber nicht wie Insekten, Fledermäuse oder Vögel. Die erste Gruppe, man könnte sie Begriffs-Nesthocker nennen, würde daran festhalten, daß diese weiterentwickelten Affen noch immer nicht im ursprünglichen Sinn fliegen können. Fliegen ist nicht einfach Fortbewegung in der Luft, sondern die Lebensform der Vögel. Und die Begriffs-Nestflüchter würden entgegnen: Warum soll der Begriff des Fliegens keine Fortschritte machen? Die Fortbewegung von Flugzeugen in der Luft gibt ihm eine neue Dimension, die so in unsere Sprache wirkt, daß sich die anfängliche Bedeutung erweitert, um nicht vorhersehbare Aspekte ergänzt.

Jede dieser Seiten hat ihr Richtiges: weil sie entgegengesetzte Pole begrifflicher Entwicklung repräsentieren, nämlich den Zustand ihrer Verankerung in sprach- und lebensbedingten kategorialen Zusammenhängen und den Umsturz solcher Zustände. Wird die Angst thematisiert, Apparate könnten uns das Denken streitig machen, so ist in dieser Debatte der Begriff des Denkens in partikuläre Bedeutungssphären auseinandergebrochen – entscheidend ist die Einsicht in die *Struktur* dieser Debatte, nicht die Entscheidung, welche Seite hier recht haben könnte.

Cornelia Klinger
DIE EINE ODER ANDERE VERNUNFT.
VON „WEIBLICHER LOGIK“ UND FEMI-
NISTISCHER RATIONALITÄTSKRITIK

Die Frage, was der Feminismus für die Rationalitätskritik leistet, mag an drei ihrer aktuellen Richtungen vergegenwärtigt werden; den enttäuschten Marxistinnen (Garaudy, Gorz, Marcuse), den New Age/Wendedenkern (Capra) und Ökofeministen (Ferguson) sowie den Postmodernern (Deleuze/Guattari). Wir finden hier letztlich nichts als eine Festschreibung des Weiblichkeitsclichés unter umgekehrten Vorzeichen, also eine Vereinnahmung des „Weiblichen“ ohne reale Anerkennung der Interessen von Frauen und eine unzulässige Auflösung der Fronten des Emanzipationsbestrebens von Frauen. Daher lautet unsere Fragestellung: *was leistet die Rationalitätskritik für den Feminismus?* Seit jeher gab und gibt es innerhalb der Frauenbewegung und der feministischen Theoriediskussion ein widersprüchliches Verhältnis zur Rationalitätsthematik. Einerseits finden wir die Forderung nach der Subjektwerdung der Frau, mit dem Nachweis, daß Frauen im gleichen Maße vernunftbegabte Wesen wie die Männer sind, daher gleichberechtigten Zugang zu den Domänen der Rationalität haben sollen. Andererseits ein bis zur völligen Verwerfung reichendes kritisches Verhältnis zur Rationalität, die als männlich identifiziert wird. Die weniger vollständig vollzogene Subjektwerdung der Frau wird positiv gewendet und gewertet. Beide Seiten, der Kampf gegen *sexism* und der gegen *genderism*, sind trotz ihrer Widersprüchlichkeit berechtigt und resultieren gleichermaßen aus dem von Männern erzwungenen Ausschluß der Frauen von der Rationalität.

Der Weg der Frauen aus der Marginalität und des Feminismus aus seinem ‚Ghetto‘ wird jedoch nur gangbar, wenn der eigene Standpunkt auch für andere annehmbar bzw. von anderen angenommen wird. Aber dies steht unter Bedingungen, und diese Bedingungen sind in den eingangs erwähnten Richtungen der mit Weiblichkeit argumentierenden Rationalismuskritik nicht erfüllt. Es müßte sich um echte Resultate feministischer Gesellschaftskritik handeln, die rezipiert werden, und nicht wieder nur um eine (sehr funktionale) „imaginierte Weiblichkeit“.

Was Frauen zu fordern hätten: *allgemeine* Anerkennung ihrer Bestrebungen und Grundsätze und gleichzeitig *partikularen* Gewinn aus dem, was sie einbringen für sich und nicht nur für andere. Also eine Mischung aus Universalismus und Egoismus. Dies bedeutet schlußendlich, daß die (bei den Ex-Marxisten Stichwort: Diktatur der Frauen) so säuberlich ausgesparte bzw. (bei den Postmodernisten und Wendedenkern) vollends verketzerte und verteufelte Frage nach der Macht zu stellen ist.

Solange in den verschiedenen Strömungen die Realität bzw. die realen Forderungen und Leistungen von Frauen nicht anerkannt werden, bleiben auch die verschiedenen Wünsche nach Überwindung beste-

hender Herrschaftsverhältnisse, Subjektpositionen, geltender Rationalität in ihren kritikwürdigen Aspekten unerfüllbar.

Thomas Macho
DER BEGRIFF DER RATIONALITÄT IN
DER ETHNOLOGIE

Die Grundlagendiskussion der Sozialwissenschaften zwischen „Erklären“ und „Verstehen“ hat sich immer wieder an der Frage nach den forschungsleitenden Paradigmen der *Ethnologie* profiliert, wie auch an „fremden“ Gesellschaften moderne sozialwissenschaftliche Konzepte entwickelt wurden. Nicht zuletzt sind es die Bücher etwa von Carlos Castaneda über seine Initiation in eine magische Indianerkultur, welche die anglo-amerikanische Rationalitätsdiskussion mitbestimmen.

In der Entwicklung der Ethnologie selbst lassen sich drei Untersuchungspositionen unterscheiden. Zunächst die klassische, die im Vertrauen auf die abendländische Zivilisationserfahrung die Betrachtung des Fremden zusammen mit einer imperialistischen Politik als Stabilisierung der eigenen Lebensform, als deren Außenreflexion begreifen läßt. Nach dieser *ethnozentristischen* gibt es die *kulturrelativistische* Position, die das bürgerliche Bild vom Wilden entzaubert und jeder Gesellschaftsform einen bestimmten Begriff von Rationalität zugesteht. Schließlich folgt die Annahme von der eudaimonischen Überlegenheit des Primitiven, der westlichen Sehnsucht nach *alternativen* Lebensweisen entsprechend. Was bedeutet in diesem Rahmen der Begriff einer alternativen Rationalität?

Identifizierte erst die bürgerliche Aufklärung *humanitas* mit Rationalität, wenn sie aufgrund ihrer Vernunft den Menschen vom Tier unterscheidet und Menschen unter sich *im Prinzip* gleichstellt, so wird mit ihr aber auch das „Andere“ des Rationalen ausgegrenzt oder therapeutisch integriert; erst im pragmatischen Kontext klärt sich, daß die Gleichheitslösung aber stets suspendiert wurde. „Rationalität“ als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Nichtmensch wäre somit ein historisch und kulturell bedingtes. Warum kam es dann zu einer Universalisierung des Rationalitätsbegriffs als Kriterium des Humanen? Eine Begründung dafür scheint es nicht zu geben: die bürgerliche Identifikation von Menschlichkeit und Rationalität schließt Alternativen von vornherein aus.

Ethnologie gewinnt so die Funktion einer institutionalisierten Außenreflexion; sie gibt der Gesellschaft, in der sie entwickelt wurde, praktische Vorstellungen von ihren Grenzen. Wenn „alternative“ Rationalität eine andere Organisation des menschlichen Verstandes bedeuten würde, so müßte sie – nach Kant ihre Begriffe doch auf Gegenstände möglicher Erfahrungen beziehen. Allein, wenn Ethnologie

über die praktischen Vorannahmen jeder Lebensform, über das reflektiert, was für sie *fremd* ist und das, was ihr *vertraut* erscheint, so könnte sie doch das Verständnis jenes noch *möglichen sozialen Handlungsraumes* eröffnen, das durch die bürgerliche Zirkeldefinition von Rationalität versperrt wurde.

Ludwig Nagl
RATIONALITÄT UND KOMMUNIKATIVES
HANDELN

Max Webers These vom historischen Realwerden des „okzidentalen Rationalisierungsprozesses“ steht im Zentrum der Untersuchung von Jürgen Habermas, die ihren systematischen Höhepunkt in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Frankfurt 1981) gefunden hat. Die geschichtliche Entwicklungslinien der Rationalität wird dabei in ihrer Ambivalenz gesehen: einerseits zehrt die *ratio* legitimerweise traditionalistische Gesellschaftsformationen auf, indem sie diese modernisiert, d.h. einer institutionellen Differenzierung zuführt. Andererseits tendiert dieser Rationalisierungsprozeß dazu, auch motivational relevante, ja unersetzliche Lebensformen den „Systemen“ einer tendenziell verabsolutierten Zweckrationalität zu opfern. Die „Lebenswelt“, den kommunikativen Umräum menschlicher Existenz, versucht Habermas gegen die ökonomischen und die bürokratischen Systeme zweckrationalen Kalküls als einen selbst „rationalen“ Vernunftraum zu verteidigen und seiner totalen „inneren Kolonialisierung“ entgegenzuwirken.

Als neues Paradigma soll das „kommunikative Handeln“ den Vernunftbegriff, der in Webers Zentralkategorie, der Zweckrationalität, halbiert wurde, kritisch komplettieren. Die Theorie des kommunikativen Handelns intendiert dabei mindestens zweierlei: erstens die Überwindung jener Paradoxien der Aufklärungskritik welche bei Horkheimer und Adorno in die Ohnmacht angesichts der selbstzerstörerischen Logik der instrumentellen Vernunft führte. Habermas verabschiedet diese Tendenz der „Dialektik der Aufklärung“ zur puren Negation, welche sich nur mehr ästhetisch abfangen kann. Zweitens unternimmt er den Versuch, mit dem neuen Paradigma dem zu ent-rinnen, was er für die Fallstricke der „Bewußtseinsphilosophie“ hält: Monologizität, transzendente Reflexion und die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Bei diesem Unternehmen bleiben jedoch einige ungelöste Schwierigkeiten über, die ich in vier Thesen skizzieren möchte.)*

1) Im Ausgang von der „inoffiziellen Version“ der Weberschen Handlungstypisierung führt Habermas die Dichotomie von „erfolgsorientiertem“ und „verständigungsorientiertem Handeln“ ein. Die Disjunktion zwischen einem instrumentell-strategischen Handlungsbereich einerseits und dem kommunikativen Handeln andererseits wird dabei für komplett ausgegeben. Gegen Habermas ist festzuhalten, daß es ein rationales Handeln gibt, welches der Diskurs-

logik nicht unterworfen ist und dennoch nicht bloß strategischen Charakter hat. Dieses Handeln umschreibt Kant im Begriff der Autonomie.

2) Habermas versucht, „erfolgsorientiertes und verständigungsorientiertes“ Handeln im Anschluß an die Sprechaktheorie von Austin und Searle sprachanalytisch zu erläutern durch den Unterschied von Perlokution und Illokution. Ein Klassifizieren aller Sprechakte kann jedoch eingeständenermaßen nicht glücken, da Handlung und Verbalisierung von Handlungen unterschieden werden müssen; der Versuch einer kompletten Ausbestimmung der Handlungsmöglichkeiten in einer Systematik der Sprechakttypen unterschätzt den spontanen Charakter des Handelns und tendiert dazu, ihn festzuschreiben.

3) Habermas versteht „Lebenswelt“ als den „Horizont“ (Husserl), in dem sich die kommunikativ Handelnden „immer schon“ bewegen. Dabei mißdeutet er den Lebensweltbegriff von Alfred Schütz und gibt vor allem die Frage nach der transzendentalen Tiefendimension des Alltagsbegriffs vorschnell für überholt aus.

4) Der „Lebenswelt“ kontrastiert Habermas das „System“ als diejenige Sozialgestalt, welche der Kommunikation nicht bedarf, die vielmehr bloß der „entsprachlichten“ Logik der Zweckrationalität folgt. Webers methodologisches Konstrukt zweckrationalen Handelns enthält in der These von der fortschreitenden Rationalisierung, ja „Kolonialisierung“ der Lebenswelt unter der Hand geschichtsphilosophische Dignität. Hier ist kritisch zu fragen, ob die Gegenüberstellung von System und Lebenswelt trennscharf ist und ob die *geschichtsphilosophische* Deutung der *methodologischen* Kategorie „Zweckrationalität“ eine legitime Basis hat.

*) Die genaue Argumentation zu den vier kritischen Thesen habe ich im „Wiener Jahrbuch für Philosophie“, Jg. 15, 1983, S. 269–280 vorgelegt.

Harald Riedmann VERNUFT OHNE SUBJEKT. ZUR THEORIE VON NIKLAS LUHMANN

Mit dem 1984 erschienenen Opus: „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie“ legt Luhmann eine „Summa Soziologica et Philosophica“ vor. Der Anspruch ist dadurch schon umrissen: eine als Systemtheorie konzipierte empirische Soziologie will Fach- und Gegenstandsuniversalität, wodurch sie *einerseits* Anschluß gewinnt an die „Allgemeine Systemtheorie“ im Sinne eines interdisziplinären Ansatzes. Durch diese Inklusivität passiert einer solchen Theorie jedoch auch notwendigerweise jenes „reentry“ als Selbsteinschließung in den eigenen Objektbereich, der sie sowohl zwingt wie befähigt, ihre erkenntnistheoretischen, ontologischen und normativen Möglichkeitsbedingungen als Grundvoraussetzungen nicht nur theoretisch mitzureflekieren, sondern deren Spur bis in die *empirischen* Resultate zu verfolgen und einer pragmatischen Auflösung zuzuführen. Die „selbstreferentielle Wende“ erlaube

nun, so Luhmann, den Absprung von der „alteuropäischen Philosophie“, im Gegensatz zum Wiener Kreis jedoch ohne Verlust an Reflexionspotential.

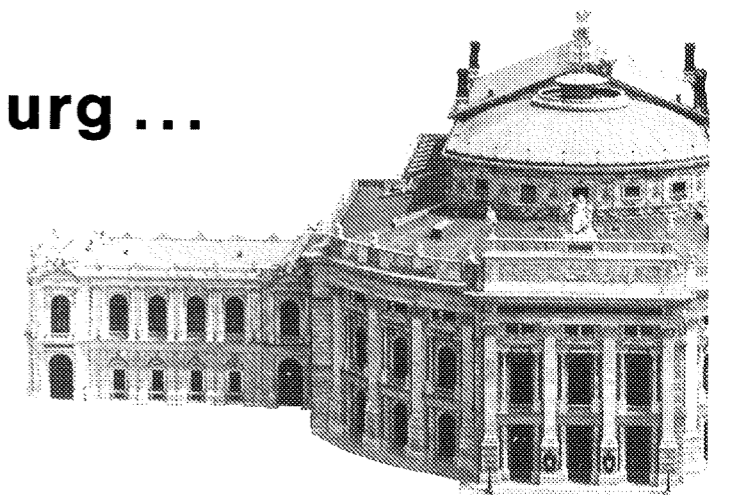
Der Motivationshintergrund dieses neuen Theoriedesigns ist klar und läßt sich wissenschaftshistorisch nachzeichnen: Sachlich gesehen impliziert der metaphysik- und philosophiekritische Abgrenzungsversuch von Wissenschaft eine selbstreferentielle Reflexionsstruktur. Diese bedingt aber ihrerseits analytische Unvollständigkeit oder einen widersprüchlich-antinomischen Theorieaufbau. Auf der Basis eines formallogischen und mathematisch-quantitativen Wissenschaftsparadigmas ist eine solche Abgrenzung dann aber strenggenommen ebenso sinnlos wie die Metaphysik.

Andererseits nötigte die Wissenschaftsentwicklung, durch die Resultate von Gödel, Varela, Maturana, v.Foerster u.a. initiiert, sich anders als durch Ausschluß auf Selbstreferenz einzulassen; nun aber nicht mehr aufgrund des Reflexionsansatzes, sondern der spezifischen Struktur der Objekte selbst. Luhmann verknüpft nun diese beiden Fluchtpunkte wiederum miteinander: durch die Parallelschaltung der selbstreferentiellen Struktur empirischer Gegenstände, mathematischer Rekursionen und derjenigen des Subjekts verliert letzteres seine philosophische Exklusivität in Dignität einerseits, wird erkenntnistheoretische Grundlagenreflexion der empirischen Wissenschaften zugänglich andererseits. Durch die Verallgemeinerung der Subjektstruktur wird dieses überhaupt zum Verschwinden gebracht, die Differenz von Theorie/Empirie, von Konstituierendem/Konstituiertem aufgehoben und einer „invisible hand“ namens „Komplexitätsreduktion“ überantwortet.

Dabei übersieht Luhmann jedoch, daß eine solche Nivellierung so etwas wie eine „prästabilisierte Harmonie“ als die eines durchgängigen Kontinuums voraussetzt, besser: sie *ist* ein solches Kontinuum. Dieses denkt er sich zwar nicht metaphysisch als durch Gott gestiftet, sondern mathematisch nach dem Modell der Infinitesimalrechnung. So hat er sich trotzdem in eine reflexionslogisch untragbare Position manövriert: denn Luhmann kommt nicht umhin, die Voraussetzung des Kontinuums entweder als ein „Ding an sich“, als ein nicht wiederum durch die Position eines Beobachters Konstituiertes anzusehen und dadurch die Kantische Differenz unkritisch zu unterlaufen, oder er nimmt es als bloße Reflexionsvoraussetzung zur Basis seines theoretischen Modells, muß aber dann umgekehrt die Differenz von Reflexion und deren Resultat, von Konstitution und Konstituiertem beanspruchen, also genau jene Differenz, die die Theorie in ihren inhaltlichen Aussagen bestreitet.

Der Versuch, die Subjekt-Objekt-Relation in transformierter Gestalt als die eines *jeden* System/Umwelt-Verhältnisses zu reformulieren, dürfte in seiner erkenntnistheoretischen Wendung kaum geeignet sein, die „alteuropäische Philosophie“ zu distanzieren, wenn er seinerseits auf versteckte metaphysische Prämissen zurückgreifen muß.

Wir versichern Burg ...



... und Opa.

Ob das Gretchen an der Burg
oder den Opa in der Oper.
Die Wiener Städtische versichert's.
Vom kleinsten bis zum größten Fall.
Mit der großen Sicherheit
der größten österreichischen
Versicherung.

**WIENER
STÄDTISCHE**

BETRIITSERKLÄRUNG

Ich erkläre mich mit den Bestrebungen des „Instituts für Wissenschaft und Kunst“ einverstanden und melde meinen Beitritt als Mitglied an.

Vor- und Zuname: _____

Geburtsdaten: _____ Telefon: _____

Wohnungsanschrift: _____

Berufsanschrift: _____

Beruf: _____

Interessenrichtung: Philosophie, Geschichte, Kunst, Musik, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Rechtswissenschaft, Literaturwissenschaft*

Datum: _____ Unterschrift: _____

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt S 100,—. Jugend- und Studentenmitgliedschaft (bis 25 Jahre bzw. bis Beendigung des Studiums) S 50,—.

* Nichtzutreffendes streichen

Ich bestelle

Ex. VERDRÄNGTE SCHULD – VERFEHLTE SÜHNE

Entnazifizierung in Österreich 1945–1955

Subskriptionspreis für IWK-Mitglieder: S 336,—

Ex. PHILOSOPHIE UND GESELLSCHAFT

S 120,— (und Versandkosten)

Ex. DIE VERBRANNTEN BÜCHER

S 25,— (und Versandkosten)

Ex. POLITISCHES LIED

S 79,— (und Versandkosten)

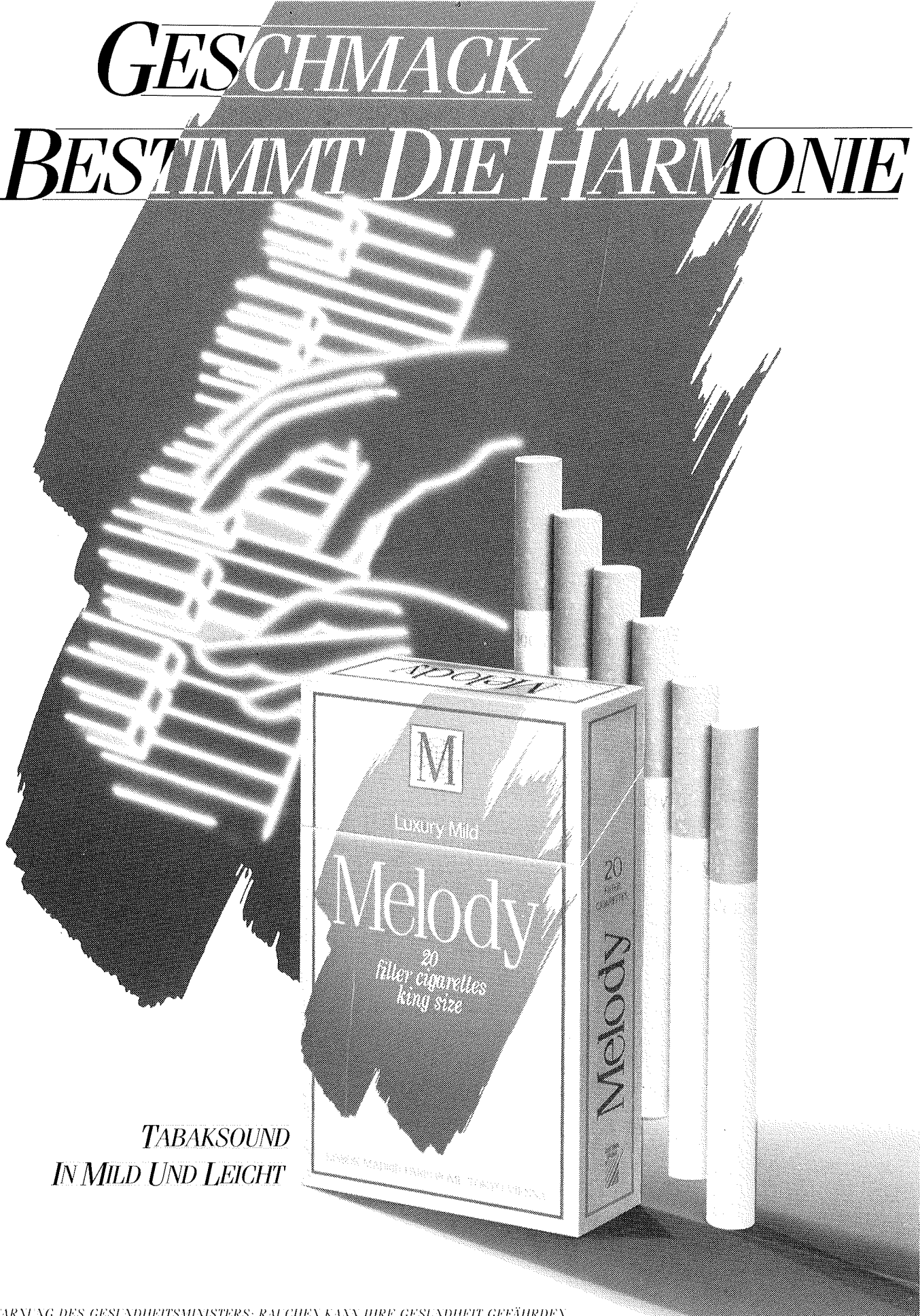
Ex. AUSEINANDERSETZUNGEN ZWISCHEN VEREINSMEIEREI,
DEMOKRATISIERUNG UND EXPERTENHERRSCHAFT

S 40,— (und Versandkosten)

Name und Anschrift: _____

Datum: _____ Unterschrift: _____

GESCHMACK BESTIMMT DIE HARMONIE



*TABAKSOUND
IN MILD UND LEICHT*