

LAYMERT GARCIA DOS SANTOS

## EUROPA AUS DER SICHT DES SÜDENS

Als ich im Juli 1993 in Europa war, stellte die 45. Biennale in Venedig zwei Kunstwerke aus, die für mich das ausdrückten, was zur Zeit in Europa stattfindet. Eines war von einem russischen Künstler - Ilya Kabakov - und das andere von einem deutschen - Hans Haacke (1). Kabakov hatte den russischen Pavillon in eine Baustelle verwandelt: ein Holzzaun umgab das neoklassizistische Gebäude; ein handgemaltes Schild zeigte auf den Eingang. Man befand sich sodann in einem dunklen Flur, der von einer einzigen Glühbirne beleuchtet wurde und voll von Schutt, Farbtöpfen, Pinseln, Stofflappen und all den Resten war, die Maler und Tapezierer zurücklassen, wenn sie ihre Arbeit noch nicht beendet haben. Die zentrale, völlig dunkle Halle, wurde von einem großen, wackligen Baugerüst ausgefüllt, an dem die Besucher im Gänsemarsch vorbeigehen mußten, bevor sie sich plötzlich im Freien befanden, auf einem Balkon an der Rückseite des Gebäudes. Unten im Garten konnten sie ein kleines Holzmodell eben dieses Gebäudes entdecken, mit Lautsprechern ausgestattet, die eine blechern klingende Aufnahme von sowjetischer Militärmusik aus den fünfziger Jahren herausplärrten. Die Botschaft war unmißverständlich: das moderne Rußland ist ein verlassenes Gebäude, die Menschen, die versucht haben, es wieder aufzubauen, haben auf halber Strecke aufgegeben und das sozialistische Projekt der Vergangenheit wurde zum Archaismus und einem grausamen, absurden Mißverständnis.

Haacke hatte den deutschen Pavillon auch zum Emblem seines Landes gemacht. Wie der Kritiker Graham-Dixon es ausdrückte, "reagierte er auf die grandiose Architektur mit bewundernswerter Direktheit, indem er den Fußboden herausnahm. Aber er ließ die zerbrochenen Fliesen auf dem Boden zurück, in unebenen Haufen, dort wo die Besucher umher laufen: das Ergebnis ist ein ständiges Krachen und Donnern wie das Geräusch von Geschirr, das zerbrochen wird. Am anderen Ende dieses riesigen Raums brachte Haacke nur eine große Inschrift mit dem Wort "Germania" an der Wand an. Graham-Dixon kommt zu dem Schluß, daß Deutschland, wie das moderne Rußland, als Ruine dargestellt wird, "aber als eine Ruine, die den Betrachter zum Mittäter ihres Ruins macht, zu einem Teilnehmer im krachenden Chaos, dessen Zeuge er ist."

Das Thema von der Geschichte als einer zerstörerischen Kraft ist seit dem achtzehnten Jahrhundert in der europäischen Kultur stark vertreten. Jedoch was mich als Betrachter aus der dritten Welt am meisten beeindruckt hat, waren weniger die geschichtlichen Verweise, auf die die Werke möglicherweise anspielten, als die zeitgenössische Spannung, die die Werke von Kabakov und Haacke aufgrund des europäischen Synchronismus in Zeit und Raum erzeugt haben. Der Hinweis auf den Zerfall der Sowjetunion, auf die Beendigung des Aufbaus des Sozialismus, auf das Projekt einer sozialen Reform war mühelos zu verstehen, doch war es schon schwerer, Deutschland als Ruine zu begreifen, zudem zu einem Zeitpunkt, an dem Deutschland sich nicht nur als ein führendes Land des Großkapitalismus profiliert, sondern auch, wo es gerade den Wiedervereinigungsprozeß beendet hatte und dabei war, das östliche Territorium wiederaufzubauen. Wie sollte man eine Nation, die im Begriff war, sich selbst wiederzuentdecken, sich wieder aufzubauen, die eine unerwartete Zukunft vor sich zu haben schien, als verfallen betrachten? Die Sache war um so faszinierender, als klar war, daß das zerstörte Deutschland, auf das der Künstler sich bezog, nicht das war, das westliche Besucher im Osten vorfanden. Das desolate Land war tatsächlich Westdeutschland; da es jedoch unsichtbar und nicht greifbar, versteckt hinter materiellem Wohlstand blieb, sollte es nun entlarvt werden. Zudem war Haackes Werk schockierend, weil es völlig das Bild untergräbt, welches Deutschland den Deutschen selbst, den Europäern und eigentlich der ganzen Welt von sich vorspiegelt. Und letztendlich war da das Problem der Verbindung zwischen der russischen Ruine und der deutschen Ruine, denn die gleichzeitige Existenz der beiden Werke schien keine bloße Zufälligkeit zu sein. Vom Süden aus betrachtet, wirkte eine solche Verbindung doppelt katastrophal, denn es deutete Entwicklungsländern an, daß sowohl die Evolution des Kapitalismus in Deutschland, wie auch der Versuch, alternative Entwicklungsmöglichkeiten in der Sowjetunion zu finden, beide Länder *gleichzeitig* in den Ruin gestürzt hatten. Es schien, als hätten Entwicklungsländer plötzlich die beiden einzigen Modelle verloren, die ihnen den Rahmen für ihre eigene Modernisierung und Entwicklung vorgegeben hatten.

Die Möglichkeit eines solchen Verlusts hat enorme Auswirkungen; für uns Brasilianer könnte sie den Verlust der Zukunft bedeuten. In einer brillanten Analyse weist der brasilianische Anthropologe Darcy Ribeiro nach, daß das brasilianische Volk in einem Prozeß kultureller und territorialer Entwurzelung geformt wurde, der drei ethnische Gruppen betraf: die Indianer, die ihrer traditionellen Gemeinschaft entrissen und ihres Landes beraubt wurden; die Afrikaner, die ihren Stämmen entrissen und in die

neue Welt als Sklaven importiert wurden; und die europäischen Kleinbauern, die von ihrem kargen Land fortgelockt und zu Abenteurern gemacht wurden. Indem die ursprünglichen ethnischen Vorlagen miteinander vermischt und zu einer neuen ethnischen Einheit verschmolzen wurden, züchtete die Kolonialisierung ein entwurzeltes Volk, ein Volk ohne eigene Kultur, ohne Bindung an das Land und ohne Tradition. Neue Menschen mit einem außergewöhnlichen Merkmal waren entstanden - nach Darcy Ribeiro: "Mehr als eine simple ethnische Gruppe, (...) ist Brasilien eine nationale ethnische Gruppe, eine Nation aus einzelnen Menschen, die ihr eigenes Territorium besiedelt haben und von einem einzelnen Staat umrahmt werden, welcher sein eigenes Schicksal verfolgt. Im Gegensatz zu Spanien in Europa, oder zu Guatemala in Amerika, die multiethnische Gesellschaften sind, denen einheitliche Regierungen vorstehen und die deshalb von interethnischen Konflikten geschüttelt werden, sind die Brasilianer in eine einzige nationale ethnische Gruppe integriert und bilden von daher ein Volk in einer vereinten Nation. Die einzige Ausnahme bilden die verschiedenen mikroethnischen Stammesgruppen, die so verschwindend klein sind, daß ihre Gegenwart das nationale Geschick kaum beeinflußt." (2)

Jedoch, sagt der Anthropologe, diese ausgesprochen modernen Menschen, die die brasilianische Nation ausmachen, sind "Menschen, die nicht für sich selbst existieren", denn sie waren immer nur Arbeitskräfte im Dienste auswärtiger Interessen oder einer Elite, die lediglich als lokale Vertreter dieser Interessen agierte. Von daher ist in Darcy Ribeiros Analyse die implizite Annahme enthalten, daß das brasilianische Volk um seiner Selbst Willen aufhören muß, nur ein Volk für andere zu sein und seine Identität als brasilianische Nation und brasilianischer Staat endlich annehmen und wertschätzen sollte. Dieses bedeutet, daß die Menschen dazu berufen sind, ihr Land endlich als das ihre aufzubauen.

Tatsächlich ist es kein Zufall, daß der Aufbau eines modernen Landes für die brasilianische Gesellschaft zu einer wahren Besessenheit geworden ist; zu etwas, an das wir alle denken und das Unterstützung von allen Bereichen und gesellschaftlichen Klassen bekommt. Obwohl es Unstimmigkeiten darüber gibt, wie ein solcher Prozeß aussehen sollte, scheint außer Frage zu sein, daß er durchgeführt werden muß. Doch werfen die Werke von Kabakov und Haacke nun die unangenehme Frage auf: Ist es überhaupt noch möglich, eine Nation aufzubauen? Und noch weiter in diesem Sinne: Ist es noch möglich, eine Nation wiederaufzubauen? Wenn dieses nicht mehr möglich ist, welches sind die störenden Kräfte, die die sowjetische und die deutsche Ruine verursacht haben, und die vielleicht auch zu einer brasilianischen Ruine führen, in diesem Fall zur Ruine einer Nation, die noch nie ganz vorhanden war? Wenn das die Frage ist, dann könnte der südliche, oder der brasilianische Blickwinkel auf das, was in Europa stattfindet, von Interesse sein.

Brasilien sieht sich immer noch als Land von morgen, und vielleicht ist das der Grund, warum die Brasilianer nicht bemerken, daß sich ein moderner Zerfall auszubreiten beginnt. Es war ein deutscher Soziologe (Robert Kurz in seinem Buch *Der "Kollaps der Modernisierung"* (3)), der uns die Augen für die Tatsache geöffnet hat, daß die Bemühungen, die Dritte Welt zu entwickeln, die versprochene Modernisierung der Gesellschaft nicht mehr sichern können. Wir lernten von ihm, daß das Projekt der Zukunft zurückgelassen wurde, und daß wir in einer "Post-Katastrophengesellschaft" leben, in der die Dynamik des Zerfalls herrscht. Es gibt viele Zeichen für diese Katastrophe - wachsende Arbeitslosigkeit, Gewalt und Misere; Deindustrialisierung und wachsende Verschuldung; das Schließen von Institutionen und öffentlichen Dienstleistungen; den Rückzug des Staates in verschiedenen Bereichen; die Zerstörung der Umwelt, insbesondere der Amazonaswälder und die Vereinnahmung der Ureinwohnerreservate; die Destrukturierung städtischer Gebiete; die wachsende Rolle des Drogenhandels und der organisierten Kriminalität im urbanen Leben. Brasilianer, die sich dieser Zeichen bewußt sind, und dessen, daß immer größere Teile der Bevölkerung zu gesellschaftlichen Unpersonen werden, das heißt zu Individuen ohne Geld, begannen sich zu fragen: "Wenn es stimmt, daß die Modernisierung einen Weg eingeschlagen hat, den wir nicht bezahlen können, und der nicht die versprochenen Jobs und die Bürgerrechte, die wir erhofften, mit sich bringt, was soll aus uns werden? *Was sollen wir davon halten?* Der Mythos vom glücklichen Zusammentreffen zwischen dem Fortschritt und einer sich entwickelnden brasilianischen Gesellschaft ist nicht mehr überzeugend. Was, wenn der Aspekt der Modernisierung, der uns und anderen beschert ist, derjenige einer nun anfallenden Demontage ist - sowohl innerhalb wie auch außerhalb von uns? Und wer wären dann *wir* in diesem Prozeß? (4)

Was sollen wir von einer Modernisierung halten, die bereits beendet ist? Das ist die entscheidende und quälende Frage, die Roberto Schwartz stellt. Und wer sind wir in diesem Prozeß der Demontage? Die Fragen weisen auf eine beispiellose und unbequeme Situation hin; hier können wir eindeutig erkennen, wie schwierig das Streben nach Modernität für uns alle ist. Wir können uns nicht mehr auf

die Parameter verlassen, an die wir gewöhnt waren, als wir noch glaubten, daß wir unser Land in der Zukunft entwickeln, modernisieren und aufbauen würden. Es ist gerade so, als hätte sich der historische Prozeß, den wir gerade durchlaufen haben, umgekehrt, und mit ihm unsere Idee von uns selbst und unserer Rolle. Es ist so, als hätte die Aufhebung vom Mythos der Annäherung zwischen Fortschritt und der brasilianischen Gesellschaft eine schwindelerregende Perspektive eröffnet, von der wir zur Zeit lediglich die negativen Seiten und die Scherben dessen, was zerbrochen wurde, entdecken können.

Die Perspektive, in einer post-katastrophen Gesellschaft zu leben, ermöglicht uns eine andere Sicht auf die Rolle der brasilianischen Elite und die Entscheidungen, die sie in der neuen Situation trifft. Klar ist, daß die Elite nach dem Versagen ihres Modernisierungsprojekts glauben will, daß die "strukturelle Angleichung" ihr eine Chance im Globalisierungsprozeß geben wird. Im Bemühen zu überleben und sich der Tatsache anzupassen, daß es "keine Alternative gibt", befreit sich die Elite von jeglicher sozialer Verantwortung, fühlt sich dem Land gegenüber nicht verpflichtet und wahrt Distanz gegenüber dem Schicksal eines Volkes, das nun nicht einmal mehr als billige Arbeitskraft opportun ist. Auf der politischen Ebene verbirgt die vorrangige Sorge um Währungsstabilität kaum die Abwesenheit einer Zukunft. Jedoch, wenn die Perspektive, in einer post-katastrophalen Gesellschaft zu leben, ein nüchternes Licht gerade auf die Perspektivlosigkeit dieser Gesellschaft wirft, zeigt dies außerdem das Aufkommen einer Art von Nihilismus, der näher betrachtet werden sollte. Dazu ein talentierter brasilianischer Wissenschaftler und Harvardprofessor: "Wir werden nicht von Männern, die an den Neo-Liberalismus glauben, regiert, sondern von Männern, die an gar nichts glauben. Deshalb haben sie sich den herrschenden Vorstellungen und Interessen der Welt hingegeben... Die Desillusionierten regieren die Verzweifelten." (5) Tatsächlich frage ich mich, ob ein solcher Nihilismus nicht auch in anderen verfallenden Nationen auftauchen wird, sobald sich hier ebenfalls herausstellt, daß der Mythos der Konvergenz von Fortschritt und Gesellschaft aufgehoben wird.

Robert Kurz ist der Meinung, daß der Kollaps der Modernisierung zuerst in den Gesellschaften der Dritten Welt sichtbar wurde, daß er aber keineswegs nur an diese gebunden ist. Ihm zufolge sind sowohl der Niedergang des Sozialismus im Osten wie auch die Probleme der entwickelten Länder Teil einunddesselben Prozesses, den er "die Krise der Arbeitsgesellschaft" nennt. Dieser Vortrag setzt sich nicht zum Ziel, Kurz' These zu behandeln. Es ist jedoch wichtig zu erwähnen, daß seiner Ansicht nach die Ursache der Krise überall dieselbe ist: zum ersten Mal in der Geschichte grenzt das inzwischen globalisierte kapitalistische System immer größere Teile der Arbeitskräfte aus, anstatt sie zu integrieren. Dieses ist der Fall, weil der Wettbewerb auf dem Weltmarkt, wie auch die Verbindung von Technik-Wissenschaft und dem globalisierten Kapital, einen solch hohen Standard an Produktivität voraussetzt, daß die Logik des Systems an sich es schließlich nicht nur destruktiv, sondern vor allem autodestruktiv werden läßt. Es scheint also, nach Kurz, daß die Entwicklung des kapitalistischen Systems genau in dem Moment ihre Grenze erreicht, als es über die ganze Welt zu herrschen scheint. Und es ist eine Ironie - und paradox zugleich - , sich vorzustellen, daß diese Grenze dann auftaucht, wenn die technowissenschaftliche Denkweise, die jede Beschränkung von Forschung und Entwicklung ablehnt, auf einmal mit der wirtschaftlichen Denkweise, die jegliche Beschränkung des Kapitals ablehnt, zusammenfällt.

In einer seiner Schriften (6) bemerkt der Oxford-Professor Herminio Martins, daß Max Scheler (7) der erste Denker war, der eine Wahlverwandtschaft zwischen der faustischen Methode der unbegrenzten Aneignung der Natur, und dem Kapitalismus, das heißt der unbeschränkten Anhäufung von Kapital, gesehen hat. Heutzutage ist diese Verwandtschaft so unauflöslich geworden, daß das globale Kapital die Technik-Wissenschaft inzwischen als seine Hauptschlagkraft betrachtet. Scheler ging jedoch noch weiter mit seiner Behauptung, daß eine solche Allianz sich auf den Nihilismus gründet, der den modernen Menschen zu einem unzufriedenen Menschen gemacht hat. Um zu begreifen, was sich tatsächlich zuträgt, scheint es unerlässlich, die Beziehung zwischen der unantastbaren und allgegenwärtigen Technik-Wissenschaft und dem Nihilismus des modernen Menschen zu verstehen. Nur so können wir uns ein Bild vom Ausmaß der gegenwärtigen Zerstörung machen und nach einem Ausweg aus der Situation suchen. Hier ist Keiji Nishitanis Denken sehr wertvoll, da es den "Geist" der technowissenschaftlichen Entwicklung klar erkennt und erklärt, inwiefern das den Nihilismus fördert.

In seiner Analyse der Beziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie setzt der japanische Philosoph die Prämisse, daß die Naturgesetze alle Dinge, angefangen bei Gegenständen bis zu menschlichen Wesen, regieren. Die Rolle dieser Gesetze manifestiert sich als *Materie* im Bereich der Physik; als *Instinkt* im Bereich der Biologie; als *Materie, Leben und Intellekt* in der menschlichen Dimension. Jedoch im Bereich der mechanischen Technologie stellen sich die Naturgesetze auf die tiefgreifendste und eindeutigste Weise dar.

"Maschinen," sagt Nishitani, "sind reine Produkte des menschlichen Intellekts, gebaut für die Zwecke der Menschen. Sie können nirgends in der natürlichen Welt (als Produkte der Natur) gefunden werden; dennoch erfahren die Gesetze der Natur in Maschinen ihre reinste Ausdrucksform, reiner als in jeglichen Erzeugnissen der Natur selbst. Die Gesetze der Natur arbeiten direkt in den Maschinen, mit einer Unmittelbarkeit, die in den Erzeugnissen der Natur nicht zu finden ist. In der Maschine wird die Natur zu sich selbst zurückgebracht, auf eine viel reinere (abstraktere) Weise als in der Natur selbst möglich ist. Als solche sind die Operationen der Maschine zu einem Ausdruck menschlichen Wirkens geworden. Mit einer Abstraktheit, die für natürliche Abläufe unmöglich ist, ist der Ausdruck der Naturgesetze zu einem Ausdruck menschlichen Wirkens geworden. Dieses zeigt das Ausmaß der Kontrolle der Naturgesetze." (8)

Es zeigt sich also im Prozeß von Materie zu Maschine durch die Intervention des Menschen, daß je stärker die Fähigkeit zu Aneignung, Integration und Gebrauch der Naturgesetze ist, desto intensiver ist ihre Manifestierung. Doch, so erklärt Nishitani weiter, taucht hier ein Paradoxon auf. Denn je mehr die Fähigkeit des Menschen wächst, die Gesetze der Natur für sich zu benutzen, um so höher ist der Grad der Freiheit im Benutzen dieser Gesetze und um so weniger ist der Mensch genötigt, sich ihnen zu unterwerfen. Und wieder ist es im Bereich mechanischer Technologie, daß dieses Paradoxon seinen höchsten Ausdruck findet: "(...) die Geburt der Maschine," schreibt der Philosoph, "markiert die höchste Emanzipation von der Regel der Naturgesetze, die größte Freiheit im Gebrauch dieser Gesetze. In der Maschine ist das Wirken des Menschen vollkommen objektiviert; zielgerichtete menschliche Einwirkung ist sozusagen zu einem Teil der Natur selbst geworden, und so wurde die Kontrolle über die Natur radikalisiert. Es ist eine Beherrschung der Natur, die noch weitreichender ist als die der Natur über sich selbst. Also sehen wir hier mit größter Klarheit eine Beziehung, derzufolge die Unterordnung unter das Gesetz gleichzeitig die Befreiung von ihm bedeutet. Dieses Beziehungsfeld kommt zuerst in der Maschine an das Licht und drückt sich durch die Maschine aus." (9)

Nishitanis Analyse ist wichtig, da wir durch sie die paradoxe Beziehung zwischen Mensch und Natur im und durch den Bereich der Technik-Wissenschaften erkennen können. Sein Verständnis der Maschine als gleichzeitig höchste Manifestation der Naturgesetze und als Hilfsmittel ist äußerst anregend. Noch mehr ist dies die Charakterisierung einer neuen Situation, die durch das Erscheinen der Maschinen entstanden ist. Zuerst hatte der Philosoph eine Beziehung ausgemacht, in der Gesetze über Dinge herrschen und Dinge wiederum über Gesetze. Nun jedoch, mit der starken Vermehrung von Maschinen, wird diese Beziehung einem Umkehrungsprozeß unterzogen, der den Menschen seiner Menschlichkeit beraubt: "Wenn diese Beziehung gegenseitiger Kontrolle (...) in der Maschine ihr Extrem erreicht, kommt man in einen Bereich jenseits der ursprünglichen, natürlichen Bindungen zwischen Mensch und Natur. Es entsteht eine Beziehung, die die Grenze zwischen der Menschlichkeit des Menschen und der Natürlichkeit der Natur sprengt und die so vollkommen radikalisiert wird." (10) Eine tiefgreifende Pervertierung erfolgt: die Gesetze der Natur ergreifen wieder die Kontrolle über den Menschen, der die Naturgesetze beherrscht, und machen den vermeintlichen Herrscher immer mehr zum Beherrschten; die Mechanisierung des Menschen und eine "Kulturkrise" stellen sich ein. Und so wie die Mechanisierung des Menschen eine Umkehrung seiner Herrschaft über die Naturgesetze bedeutet, so geschieht auch eine Umkehrung in der Herrschaft der Natur über den Menschen. Denn je mehr die wissenschaftliche Denkweise und die ihrer Natürlichkeit beraubte Natur sich des Menschen bemächtigen, desto mehr versucht dieser, die Naturgesetze und die Natur als etwas außerhalb seiner selbst zu behandeln. "Von Anbeginn," schreibt Nishitani, "hat der Mensch von einem Leben im Einklang mit den Gesetzen der Natur gesprochen. Hier ist diese Seinsweise völlig durchbrochen. An ihre Stelle tritt eine Seinsweise, wo der Mensch die Freiheit des Nihilismus besitzt (...). Es ist die Seinsweise des Subjekts, das sich an ein Leben reinen und ungestümen Begehrens, an ein Leben von nackter Vitalität angepaßt hat. In diesem Sinne nimmt sie eine Gestalt an, die dem "Instinkt" gleicht; aber als Seinsweise eines Subjekts, welches sich im Nihilismus bewegt, ist sie tatsächlich dem "Instinkt" diametral entgegengesetzt." (11)

Nishitani kommt zu dem Schluß, daß die Mechanisierung des Menschen und seine Transformation in ein völlig irrationales Wesen, das seinen Begierden nachjagt, zwei Seiten derselben Medaille sind. Ihm zufolge zeigt die Maschinenteknologie in ihrer radikalsten Form eine Situation auf, in der die Befolgung der Naturgesetze auch die Befreiung von ihnen impliziert. Gleichzeitig bleibt aber der wahre Charakter der Situation verborgen; das heißt die Umkehrung der früheren Beziehung zwischen Mensch und Natur. Der Philosoph schrieb seinen Text Mitte der fünfziger Jahre, also immer noch im Zeitalter der mechanischen Technologie. Vierzig Jahre später, während diese immer mehr von Informations- und Biotechnologie ersetzt wird, werden wir Zeugen einer noch intensiveren

Mechanisierung des Menschen und einer noch entarteteren Beziehung zwischen Mensch und Natur. Was jedoch am faszinierendsten ist, ist die Erkenntnis, daß der moderne Mensch beim Versuch, der Mechanisierung zu entkommen, diesen Wunsch befriedigt, indem er den Prozeß der Mechanisierung selbst verbessert. Dieses wiederum erweitert die Entfaltungsmöglichkeiten des Nihilismus im modernen Leben.

Meiner Ansicht nach ist der Grund für die heutige Krise die Ausbreitung des Nihilismus, gemeinsam mit einer unbefragten und allgegenwärtigen Technik-Wissenschaft und einer wirtschaftlichen Denkweise, die von der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer mehr abgetrennt wird. Die wirtschaftlichen Imperative von Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit, sowie ein nihilistisches Begehren und eine entartete Beziehung zur Natur, scheinen eine neue Welt(un)ordnung zu schaffen, die, in ihrem Bestreben ihre eigenen Grenzen zu überwinden, alle anderen ebenso mißachtet, hinterfragt und auflöst - von territorialen Grenzen bis zu denen zwischen den Spezies, aber auch die zwischen Lebewesen und Dingen, Männern und Frauen, Menschen und Tieren, Menschen und Maschinen. Wie können wir - diese Erkenntnis vor Augen -, davon ausgehen, daß nachhaltige Entwicklung überhaupt möglich ist, wenn doch alles und jeder von dieser chaotischen Bewegung mitgerissen werden kann? Wie sollen wir uns den Erhalt natürlicher Ressourcen vorstellen, wenn sogar genetische Informationen, die kleinste Lebenseinheit, im Begriff ist, auf planetarischer Ebene manipuliert und monopolisiert zu werden? Wie können wir die Tatsache ignorieren, daß die Kräfte der Technik-Wissenschaften und der Märkte auf molekularer, auf lokaler und auf globaler Ebene operieren und dabei die Werte der traditionellen, nationalen und sogar der modernen Kulturen erheblich stören?

Lassen Sie uns das berühmte Thema von der nachhaltigen Entwicklung betrachten. Dazu wirft Herman Daly, leitender Ökonom der Umweltabteilung der Weltbank bis 1994, die entscheidende Frage auf, wenn er auf die Grenzen hindeutet, die das Weltökosystem schon jetzt der grenzenlosen Aneignung natürlicher Ressourcen auferlegt. In einem erhellenden Artikel von nur fünf Seiten bemerkt er, daß wir in den letzten zwei Jahrzehnten eine Kultur entwickelt haben, deren wirtschaftliche Stabilität von exponentiellem Wachstum abhängt. In der modernen Kultur hat die Entwicklung die Bedeutung von Wachstum angenommen, und Wachstum ist das Synonym von Wohlstandssteigerung geworden. Jedoch kann die Weltwirtschaft nicht mehr im gegenwärtigen Maße steigen, da das unhaltbar geworden ist. Wie Daly schreibt, ist nachhaltiges Wachstum unmöglich; und "es ist gerade die Unhaltbarkeit des Wachstums, die dem Konzept der nachhaltigen Entwicklung ihre Dringlichkeit verleiht." "Der Begriff *nachhaltige Entwicklung* ergibt also einen Sinn für die Wirtschaft, allerdings trifft das nur zu, wenn er als *Entwicklung ohne Wachstum* verstanden wird - als eine qualitative Verbesserung der physisch - ökonomischen Basis, die durch Zufuhr von Materie und Energie, welche innerhalb der regenerativen und integrativen Kräfte des Ökosystems bleiben, in einem stabilen Zustand erhalten wird." (12)

Obwohl der Begriff *nachhaltige Entwicklung* auf alles und jeden anwendbar geworden ist - von der Gemeinschaftswirtschaft eingeborener Völker am Amazonas bis hin zu den Vermarktungsstrategien globaler Konzerne - ist es wichtig, an diese Worte Dalys zu erinnern, denn der gegenwärtige Trend widerspricht seinem Vorschlag. *Nachhaltige Entwicklung* ist ein Pflichtkonzept in multilateralen Organisationen, bei nationaler Planung, in den Nord- und Südprojekten der NGOs. Doch sollten wir uns fragen, ob jeder wirklich bereit ist, die enorme kulturelle Veränderung anzugehen, die die nachhaltige Entwicklung verlangt.

Lassen Sie uns einen kurzen Blick aus einer Drittweltperspektive auf den Fall Europa werfen. Wie wir alle wissen, stellt die Biotechnologie den nächsten technowissenschaftlichen Trend dar, der die weltweite Produktion revolutionieren wird. Innerhalb dieses Prozesses werden genetische Ressourcen zunehmend benötigt. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, daß der industrialisierte Norden zwar die Technologie, nicht aber die Ressourcen besitzt, die im Süden, vor allem in tropischen Ländern, vorhanden sind. Wenn *nachhaltige Entwicklung* tatsächlich in den europäischen, amerikanischen und japanischen Zielsetzungen eine Rolle spielen soll, wäre es an der Zeit, das Ungleichgewicht zwischen Norden und Süden zugunsten aller und zugunsten des Erhalts des Planeten zu korrigieren. Leider ist dieses nicht der Fall.

Letztes Jahr hatte ich die Gelegenheit, die multilateralen Gespräche zu den genetischen Ressourcen innerhalb der FAO und die Entstehung einer Konvention zur biologischen Vielfalt zu verfolgen. Es war offensichtlich, daß die Europäer sich der genetischen Erosion bewußt sind, die die wildwachsenden Arten betrifft. Ebenso wissen sie, wie sehr die Artenvielfalt - sowohl vor Ort, als auch in genetischen Banken - bedroht ist. Leider trägt dieses Bewußtsein nichts zum globalen Erhalt der Artenvielfalt bei.

Europa ist eifrig bemüht, ein Maximum an Ressourcen für seine Konzerne und Laboratorien zu sichern; Europa schirmt seine Technologien durch geistige Besitzrechte ab, kämpft aber gleichzeitig für einen freien Zugang zu biologischer Vielfalt. Europa untergräbt die Anerkennung der Rechte von Farmern, Eingeborenenstämmen und traditionellen Gemeinschaften, deren Kulturen Pflanzen- und Tiergattungen erhalten und pflegen; und zuguterletzt ermutigt Europa weiterhin Maßnahmen und Initiativen, die den Ausverkauf der Spezies beschleunigen, wie zum Beispiel die kürzliche Ratifizierung der Lebenspatentierung durch das Europäische Parlament.

Zusammenfassend habe ich versucht, die Verbindung zwischen der Krise der Nationalstaaten und der neuen Welt(un)ordnung aufzuzeigen, wie sie vom Süden aus betrachtet werden kann. Nun stellt sich die Frage: Welche Rolle könnte Europa in diesem Prozeß einnehmen? Ich muß zugeben, daß eine solche Frage recht beunruhigend und verwirrend für mich ist. Doch auf der Suche nach einer schnellen Antwort kommen mir die Kommentare eines japanischen Wissenschaftlers in den Sinn, der mein Freund wurde, als ich in Oxford arbeitete. Er ist Politikwissenschaftler und ein Anhänger der hochentwickelten europäischen Kultur; in seinen Forschungen beschäftigte er sich mit dem Aufbau Europas in der Nachkriegszeit - und man bemerkte seine Sorge angesichts der letztendlichen Reduzierung des europäischen Gebäudes auf einen homogenen Raum für wirtschaftliche Macht. Aus dieser Perspektive gesehen ist die Frage erlaubt: was können Menschen aus der Dritten Welt von Europa erwarten?

Noch beunruhigender ist, daß diese Sicht auf Europa auch von Heiner Müller geteilt wurde. In einem Interview zur europäischen Idee befragt, antwortete dieser: "Die jetzige Debatte über Europa wird von einer Kampagne begleitet, die alles auf wirtschaftliche Bedingungen reduziert (...), nur wirtschaftliche Kategorien werden berücksichtigt. (...) Was von Europa übrigbleibt, ist die internationale Solidarität gegen die Armut. Also ist Europa zu einem gesellschaftlichen Säuberungskonzept geworden, denn Armut wird mehr und mehr zu einem Säuberungsproblem. Wo kann sich unter diesen Umständen das intellektuelle Fundament Europas halten?. Es ist mir ein Rätsel, es sei denn, Geld erhalte ein Seele." (13)

Müllers Kommentar zu Europa scheint sehr passend: er bringt uns zurück zum Anfang dieses Vortrags, das heißt zu dem Thema, das dem Dritte-Welt-Intellektuellen dank der Werke Kabakovs und Haackes in den Sinn kam. Die Synchronizität, die sich zwischen den sowjetischen und deutschen Ruinen hergestellt hatte, hält auf beunruhigende Weise in den Worten dieses Deutschen wider, der sich gleichzeitig als "der letzte deutsche Schriftsteller" und als "Außenseiter", der "in einem leeren Raum der kommunistischen Utopie" (14) lebt, betrachtete. Möglicherweise erklärt eine solche Synchronizität, warum Müller den Nationalstaat, den er als aussterbend betrachtete, weder erhalten noch wiederaufbauen wollte; aber auch den Grund, weshalb er die neue Welt(un)ordnung nicht sehr schätzte und sich nicht für ein Europa begeistern ließ, welches der Utopie wirtschaftlicher Leistung und technologischer Überlegenheit verfallen ist. Tatsächlich schien seine Aufmerksamkeit auf das Verschwinden des Menschlichen gerichtet zu sein - nicht nur in dem Menschen, der von der Dynamik der neuen Weltordnung ausgeschlossen ist, sondern auch in dem Menschen, der von derselben Ordnung privilegiert wird, dem modernen nihilistischen Individuum.

Man muß jedoch anerkennen, daß Müllers Sorgen um den Verlust der Menschlichkeit nicht als deutsches oder sogar europäisches Phänomen charakterisiert werden können. Sie sind ein weltweites Thema, das bisher wenig Diskussionen entfacht hat. Manchmal taucht es in verschiedenen Ländern und Kontinenten auf, immer getrieben von dem dringenden Gefühl, eine Öffnung für die Gegenwart zu finden - als ob es einer Zukunft mangelte und es deshalb nötig wäre, eine Gegenwart zu eröffnen.

Müller denkt diese Öffnung als eine Form der Gnade. Nishitani sieht sie als die Überwindung des Nihilismus, das heißt, als die Verwandlung der Beziehung des Menschen mit der Natur, mit der Technowissenschaft, und, vor allem, mit sich selbst.

Laymert Garcia dos Santos

Übersetzung aus dem Englischen: Ulrike Enders

1 Die Beobachtungen zu den Werken von Kabakov und Haacke sind dem Artikel von Andrew Graham-Dixon, "Sunk under the weight of culture" entnommen, am 15. Juni 1993 in *The Independent* S. 14, veröffentlicht.

- 2 Ribeiro, D. *O povo brasileiro - a formacao e o sentido do Brasil* (Das brasilianische Volk - seine Ursprünge und sein Weg), Companhia das Letras, Sao Paulo, 1995, S. 22.
- 3 Kurz, R. *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt, Eichborn Verlag, 1991.
- 4 Schwarz, R. "Ainda sobre o livro de Kurz" ("Noch einmal zum Buch von Kurz"), in *Novo Estudos Cebrap*, Nr. 37, Sao Paulo, November 1993, S. 137.
- 5 Roberto Mangabeira Unger, in einem Statement für TV Cultura, Sao Paulo, zitiert von Nelso de Sà, "Olha ali, Covas", ("Schau her, Covas"), in *Folha de Sao Paulo*, 11. September 1997, S. 1-6.
- 6 Martins, H. "Technology, Modernity and Politics", in Good, J. & Vilody, I. (Hsg.), *The Politics of Post-modernity*, Cambridge University Press, 1977.
- 7 Scheler, M. *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1919, 2. Bd.
- 8 Nishitani, K. *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1982. Übersetzt von Jan van Bragt, S. 83 und 84.
- 9 Ebenda, S. 84.
- 10 Ebenda, S. 85
- 11 Ebenda, S. 85-86.
- 12 Daly, H. "Sustainable growth? No thank you".
- 13 Müller, H. "Stirb schneller, Europa! - Gespräch mit Frank M. Raddatz" in *Transatlantik* 1/1989, Berlin, Rotbuch Verlag, 1990.
- 14 Müller, H. "Deutsch, sagen Sie? - Gespräch mit Sylvère Lotringer" in *Gesammelte Irrtümer 2*, Frankfurt, Verlag der Autoren, 1991.

Der Autor:

Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos schrieb seine Doktorarbeit in Informationswissenschaften an der Universität 7 in Paris. Er arbeitet als freier Dozent des Instituts für Philosophie und Humanwissenschaften an der Staatlichen Universität von Campinas (Sao Paulo) und befaßt sich im Soziologiebereich dieses Instituts mit den Beziehungen zwischen Technologie und Umwelt. Er ist Präsident der Kommission Pro-Yanomami (C.C.P.Y.), die eine Kampagne zur Verteidigung des Gebietes der Yanomami-Indianer sowie Gesundheits- und Bildungsprogramme durchführt.

Erschienen in:

**VIA REGIA** – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 52/53 1997,  
herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>