

Paulo Freire



pädagogik der unterdrückten

bildung als praxis der freiheit

0
55
26
91

Zu diesem Buch

Paulo Freire gilt nicht zu Unrecht als bedeutendster Volkspädagoge der Gegenwart. Seine großangelegten Alphabetisierungen in den Slums und trostlosen Landarbeiteriedlungen Brasiliens haben die Machthaber aufgeschreckt, das Militärregime zögerte nicht, Freire zu verhaften und auszuweisen. Aber Freires pädagogische Praxis und sein Erziehungsprinzip der «Bewußtmachung» richten sich nicht nur gegen Armut und Ausbeutung, sie fordern genauso die traditionellen Bildungssysteme Europas wie die Revolutionsstrategie der Linken heraus. Seine Erziehung zur Selbstbefreiung will aus dem Lernen an und in der Lebenssituation des einzelnen die Einheit von Denken und Handeln entwickeln. Diese allein bewahrt vor der Entmündigung durch Lehrer, Agitatoren und Unterdrücker. Lehren ist dann Problematisieren, nicht Programmieren mit fremdem Wissen und Beschreiben fremder Wirklichkeit, Lernen ist dann Erkenntnisvorgang und Veränderung des Lebens.

Professor Paulo Freire wurde 1921 in Recife / Nordostbrasilien, der Heimat Helder Câmara, geboren. 1947 begann er mit der Alphabetisierungsarbeit an erwachsenen Analphabeten und entwickelte dabei mit der Zeit eine Methode, die er u. a. in Chile mehrere Jahre als UNESCO-Experte für Bildungsfragen praktisch erprobte. Bis 1964 war er Professor für Geschichte und Philosophie der Pädagogik an der Universität in Recife. In Brasilien wurden seine Alphabetisierungskampagnen 1963/64 in großem Maßstab verwirklicht. Unter der 1964 durch einen Staatsstreich zur Macht gelangten Regierung Medici wurde er verhaftet und nach 70 Tagen Gefängnis nach Chile ausgewiesen. Obwohl seine Bücher in Brasilien vernichtet wurden, wird seine Methode in der Dritten Welt weiter verwirklicht. Nach zweijähriger Gastprofessur in Harvard arbeitet er seit 1970 als Sonderberater für Bildungsfragen beim Ökumenischen Rat in Genf.

Paulo Freire

Pädagogik der Unterdrückten

Bildung als Praxis der Freiheit

Mit einer Einführung von Ernst Lange

Die nachfolgenden Seitenangaben haben besondere Relevanz für die Klausurvorbereitung!
Einführung: S. 10 - 17
Kap. II: S. 57 - 70
Kap. III: S. 71 - 77
Kap. IV: S. 148 - 149



Rowohlt



92. - 94. Tausend August 1991

Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg, Oktober 1973
© Paulo Freire 1970, © Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1971
für alle deutschsprachigen Rechte
Satz Aldus (Linofilm-Super-Quick)
Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
880-ISBN 3 499 16830 8

Inhalt

Einführung von Ernst Lange	9
1. Die Kultur des Schweigens	
2. Erziehung ist niemals neutral	
3. Pädagogische Kritik der Revolution	
Einleitung	25
Kapitel I	31
Humanisierung und Enthumanisierung	
Der Widerspruch Unterdrücker–Unterdrückte	
Auflösung des Widerspruchs: Befreiung als wechselseitiger Prozeß	
Politische Aktion als pädagogische Aktion	
Kapitel II	57
Das Verhältnis Lehrer–Schüler	
Die Bankiers-Methode	
Die problemformulierende Methode	
Der Mensch: das unfertige Wesen, das sich selbst transformiert	
Kapitel III	71
Bildung als Praxis der Freiheit	
Ihr Wesen: der Dialog	
Der Programminhalt der Bildungsarbeit	
Die generativen Themen	
Der Unterschied zwischen Mensch und Tier	
Generative Themen und Grenzsituationen	
Methodologie der Ermittlung generativer Themen	
Kodierung und Dekodierung	
Kapitel IV	105
Theorie der kulturellen Aktion	
Aktion und Reflexion als dialektische Einheit	
Die revolutionären Führer und das Volk	
Die antidialogische Aktion: Unterwerfung – Teile und herrsche –	
Manipulation – Kulturelle Invasion	
Die dialogische Aktion: Kooperation – Einheit zur Befreiung –	
Organisation – Kulturelle Synthese	

Einführung

Man beginnt sich daran zu gewöhnen, daß die «Unterentwickelten» immer radikaler die «Entwicklungshilfe» in Frage stellen, die wir Weißen ihnen zumessen.

Neu und schockierend ist immer noch die Zumutung, aus der Dritten Welt Entwicklungshilfe *entgegenzunehmen*. Kulturelle Impulse aus dem Osten in den Westen, aus dem Süden in den Norden hat es natürlich immer schon gegeben. Aber wir nahmen sie wie Gewürze zu unsren einheimischen Speisen. Für die zentralen Themen unserer nordatlantischen Zivilisation – z. B. Aufklärung, Emanzipation, Freiheit, Bildung, Bildungstheorie – haben wir bisher immer nur uns selber für zuständig gehalten. Da haben wir immer den andern vorgesagt. Müssen wir uns jetzt vorsagen lassen? Daß der brasiliische Pädagoge Paulo Freire – und gewiß nicht nur er – uns in der Tat etwas für unser eigenes Überleben Entscheidendes zu sagen hat, scheint mir sicher.

Nicht, daß das seine Absicht wäre. Seine Alphabetisierungsmethode ist für Lateinamerika entwickelt. Seine Bücher sind für Lateinamerika geschrieben. Wie Fanon ist er an den metropolitanen Gesellschaften, an uns, nur insoweit interessiert, als es die weiße Vorherrschaft über die «Verdammten dieser Erde» von Grund auf zu zerstören gilt. Sein Interesse ist nicht unsere westliche Kultur und ihr Überleben, ihre Erneuerung. Er hält sie für eine Antikultur, für «nekrophil» (E. Fromm), verliebt in den Tod, ins Verdinglichen, Besetzen und Besitzen. Sein Interesse ist die Alternative.

Aber eben weil seine Analyse des pädagogischen Todestriebes aus einer großen Distanz kommt, unsentimental und unnachsichtig, hat sie möglicherweise diagnostischen Wert nicht nur für die kolonialen Opfer, sondern auch für die Träger dieses Triebes, nicht nur für den Weltmarkt, sondern auch für den Binnenmarkt der kulturell-pädagogischen Nekrophilie. Hat die nordatlantische Zivilisation die ganze Welt ausgepowert, dann werden sich die Spuren der Verarmung auch auf ihren eigenen Hinterhöfen finden lassen. Es gibt eine «Erste Welt» in der «Dritten Welt», sagt Freire, die Klasse der alten Latifundieneigner und der postkolonialen Bourgeoisie, und allein diese Klasse profitiert von dem, was heute im Westen «Entwicklungshilfe» heißt. Aber es gibt auch eine «Dritte Welt» in der «Ersten Welt», und insoweit ist der enragierte Lateinamerikaner ein Weltbürger. Ihn interessieren die Opfer, auch wenn sie weiter ab wohnen.

Freire war selbst ein Opfer. 1921 ist er in Recife, Brasilien geboren. Die Familie, die dem Bürgertum angehörte, geriet in den Strudel der Weltwirtschaftskrise nach 1929. Er erfuhr, was Hunger ist und was der Hunger der

Entwicklungs- und Lernfähigkeit eines Kindes antut. Mit elf Jahren legte er ein Gelübde ab: er wollte sein Leben dem Kampf gegen den Hunger widmen, dem Kampf für die Hungernden. Er wurde zunächst Rechtsanwalt. Als er entdeckte, daß das Recht, das er studiert hatte, das Recht der Eigentümer gegen die Habenichtse war, gab er den Beruf auf. Er wurde Lehrer, Professor für Geschichte und Philosophie der Pädagogik.

1. Die Kultur des Schweigens

Aber auch als Lehrer entkam er den Widersprüchen der postkolonialen Gesellschaft nicht. Am Anfang seiner Pädagogik steht ein Schock: die Entdeckung der Kultur des Schweigens.

Die Masse des ländlichen Proletariats und der Slumbewohner in den Städten Lateinamerikas erweist sich als nahezu bildungsunfähig. Das Schulwesen, westlichen Modellen nachgeformt, versagt. Viele von den Wenigen, die in den Genuß dieser importierten Bildung kommen, gleiten nach der Schulentlassung bald wieder in den Analphabetismus zurück. Gutgemeinte Alphabetisierungskampagnen für Erwachsene kommen nicht zum Ziel. Die Lernhemmung ist unbestreitbar, ein wirklicher Emanzipationswille scheint zu fehlen. Die Intellektuellengruppen, die den Aufstand proben, bleiben ohne Kontakt zu den Massen, ohne Unterstützung.

Eines der Hauptargumente für die bestehenden Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse scheint sich zu bestätigen: die Massen der Dritten Welt sind weder fähig noch bereit zur Selbstbestimmung, zur Freiheit. Sie müssen also «geführt» und «entwickelt» werden durch einheimische Eliten und ihre Hintermänner in der internationalen Wirtschaft und im Kräftespiel der Großmächte. Woher kommt die Apathie der Unterdrückten? Für den Pädagogen Freire fällt hier die Grundentscheidung. Die «Kultur des Schweigens» der lateinamerikanischen Bevölkerungen ist immer schon eine *Folge* der Unterdrückung. Es ist nicht die Apathie der Massen, die zur Herrschaft der Eliten führt, sondern es ist die Herrschaft der Eliten, die die Massen apathisch macht. Die Theorie von der «natürlichen» Unterlegenheit der Unterdrückten ist eine – oft genug bewußte – Zwecklüge der Unterdrücker (ein «Mythos» in der Terminologie Freires), einer von den vielen Mythen, mit deren Hilfe sich Kolonialherrschaft und Klassenherrschaft aufrechterhalten. Das gelingt, weil die Unterdrückten diese «Mythen» unter der Pression von Macht und Angst verinnerlichen. Die innere Unterwerfung vor der Übermacht der Macht führt dazu, daß die Unterdrückten sich selbst so sehen, wie die Unterdrücker sie sehen, nämlich als «nichtig»; daß alles, was sie erfahren, eine immer neue Bestätigung dieser

ihrer Nichtigkeit wird: Armut, Unwissenheit, Fremdbestimmung, Not.

Das wichtigste Instrument dieser «kulturellen Invasion», dieser Besetzung des Bewußtseins der Unterdrückten mit den Mythen der Unterdrücker, ist die Erziehung im weitesten Verstand des Wortes: das institutionelle Bildungswesen ebenso wie die informellen Lernprozesse, die sich im Klima von Gewalt und Angst ständig vollziehen.

Die Analyse der «kulturellen Aktion» der Unterdrücker zur Domestizierung, zur inneren Unterwerfung der Unterdrückten ist wahrscheinlich der eindrucksvollste, jedenfalls ein unmittelbar einleuchtender Aspekt der Theorie Freires: der Raub an der Sprache, die Zerstörung der kulturellen Identität der Unterdrückten, ihre Reduktion auf das Dasein von Haustieren, bewußtlos, wehrlos, hoffnungslos.

«Das Bewußtsein der Unterdrückten ist ein unterdrücktes Bewußtsein» (E. Bernhardt), distanzlose Ohnmachtserfahrung, deren Offenkundigkeit und Unausweichlichkeit sie zunächst jeder kritischen Reflexion entzieht. Diese Einsicht ist folgenreich, auch weit ab von Brasilien und Chile.

Sie erklärt zum Beispiel die Zähigkeit, mit der die Onkel-Tom-Mentalität überlebt, auch dort, wo – etwa in den Gettos der nordatlantischen Großstädte – der Emanzipationsprozeß inzwischen mit Macht in Gang gekommen ist. Der Onkel Tom ist kein Unaufgeklärter, sondern ein «Bessener» im biblischen Sinn des Wortes. Sein Bewußtsein, nein, schon sein Unbewußtes ist besetzt von den Aggressoren, ihren Worten, Werten, Vorstellungen, Ängsten und Wünschen. «Beherrschung» ist längst verinnerlicht, hat den Charakter einer Tugend angenommen: der Beherrschte beherrscht sich selbst im Interesse der Herrschenden (A. Plack). Exorzismen, radikale Befreiungserfahrungen sind nötig, bevor Information, Aufklärung, Organisation zur Selbstbefreiung möglich werden.

Weiterhin ist Freires Einsicht wichtig zur Beurteilung des Phänomens der sozialen Marginalität überhaupt. Freire bestreitet den analytischen Wert dieses Begriffs. Für ihn gibt es keine Marginalität, sondern nur Marginalisierung, das An-die-Wand-Gedrückt-Werden der Minderheiten, oft genug der Mehrheiten als notwendige Auswirkung der Herrschaft von Menschen über Menschen. Wo marginale Gruppen sind, da ist immer nach den Verhältnissen zu fragen, die sie marginalisieren. Und nur über die Veränderung dieser Verhältnisse durch die Marginalisierten selbst und mit ihnen ist dem Phänomen beizukommen.

Und das ist von unmittelbarem Belang für die christlichen Kirchen. Denn sie haben es in ihren Gemeinden mit einer Anhäufung von Marginalisierten zu tun: mit den Alten, die das gesellschaftliche Vorurteil von ihrer Nutzlosigkeit verinnerlicht haben, die selber glauben, daß sie nutzlos sind, und die darum unfähig sind, sich selbst zu helfen und Hilfe von außen anders denn als karitative Bestätigung dieser ihrer angeblichen Nutzlosig-

keit wahrzunehmen; mit den Frauen, deren Bewußtsein durch die strukturgewordene Männerherrschaft so bis auf den Grund verformt ist, daß sie Bewegungen zur Frauenbefreiung als «unfräulich» perhorreszieren ; mit dem Ensemble der «autoritären Charaktere», der Kleinbürger, die sich gerade in den christlichen Gemeinden gern sammeln und ihre Fertigkeit, aus ihren Ängsten und Nöten Tugenden zu machen, mit religiöser Billigung vervollkommen etc. Lauter «Besessene», denen nur der Exorzismus helfen könnte, die Zerstörung der verinnerlichten Fremdherrschaft, der religiös verklärten Ergebungsbereitschaft, die aber von den Kirchen weit hin nichts hören als die heimliche Bestätigung ihrer Verurteilung : Sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über dich hat! Ergib dich! Der Glauben kompensiert!

Vor allem aber ist die «Kultur des Schweigens» eine ergiebige Formel zur Kritik einer Bildungsklassengesellschaft, in der der Grundsatz «Wissen ist Macht» zum universalen, alle ideologischen Fronten unterwandernden Herrschaftsprinzip zu werden droht. Die Herrschaft der Wissenden ist darum so gefährlich, weil sie sich nicht allein über den gesellschaftlichen Status oder das Eigentum an Produktionsmitteln, sondern über ein selektives Sozialisations- und Bildungssystem aufrechterhält, das der unterworfenen Mehrheit das befreende Wissen nicht nur vorenthält, sondern schon die Fähigkeit, Freiheitswissen anzueignen, verkümmern läßt oder gar aufhebt. Sozialisationsforschung und Sozialpsychologie liefern für diese Vermutung erschreckende Beweise.

Man kann einem Kind seine Neugier und damit seine Lernfähigkeit schon in der Kinderstube abdrosseln, und das ist kaum mehr wiedergutzumachen.

In der Schule wird dann die erfahrene Sprache des Volkes, die Sprache der Unterdrückten systematisch abqualifiziert und durch die Kunstsprache der «Gebildeten» verdrängt. So bleibt Erfahrung sprachlos, Sprache wird sinnlos. Wenn es gelingt, die Volkssprache in die Kneipen, Küchen und Toiletten zu verbannen—zum Glück gelingt es nie ganz—, dann ist eine Mitsprache der Unterdrückten in den Interessenkonflikten und Entscheidungsprozessen der Gesellschaft nicht mehr zu befürchten. Freiheit ist dann nicht mehr diskutierbar, also auch nicht organisierbar.

Indem man das institutionelle Bildungswesen immer schon entsprechend dem Mythos von den begabten Eliten und den schwachbegabten Mehrheiten organisiert, erzeugt man, was man erwartet: begabte Eliten und schwachbegabte Mehrheiten.

Und die derart tradierte Kultur des Schweigens erlaubt es den Eliten, die «schweigenden Mehrheiten» jederzeit gegen sich selbst und ihre elementarsten Interessen aufzubieten: sie können sich nicht wehren, denn ihnen fehlt die Sprache und mit der Sprache die einzige unüberwindliche Waffe

der Freiheit.

Freires Entdeckung der Kultur des Schweigens ist nicht neu. Auch Theologie und Kirche haben spätestens seit D. Bonhoeffer den entscheidenden Hinweis: Dummheit, heißt es in «Widerstand und Ergebung», «ist eine besondere Form der Einwirkung geschichtlicher Umstände auf den Menschen, eine psychologische Begleiterscheinung bestimmter äußerer Verhältnisse. Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß jede starke äußere Machtentfaltung, sei sie politischer oder religiöser Art, einen großen Teil der Menschen mit Dummheit schlägt. Ja, es hat den Anschein, als sei das geradezu ein soziologisch-psychologisches Gesetz. *Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen.* Der Vorgang ist dabei nicht der, daß bestimmte – also etwa intellektuelle – Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern daß unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und daß dieser nun – mehr oder weniger unbewußt – darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden» (WE, S. 18).

Freires Verdienst ist es, für diese Einsicht im Schweigen der lateinamerikanischen Massen ein besonders eindrucksvolles Beispiel vorgeführt und vor allem die Mechanismen aufgezeigt zu haben, die die Unterdrückten zum Verstummen bringen. Zweifellos handelt es sich um ein weltweites Phänomen.

2. Erziehung ist niemals neutral

Die Entdeckung der Kultur des Schweigens führt Freire zum Grund-Satz seiner pädagogischen Theorie: «Erziehung kann niemals neutral sein. Entweder ist sie ein Instrument zur Befreiung des Menschen, oder sie ist ein Instrument seiner Domestizierung, seiner Abrichtung für die Unterdrückung.»

Ob sie das eine oder das andere ist, entscheidet sich nicht am guten Willen der Erzieher oder an der Liberalität ihrer Ideen. Es entscheidet sich im pädagogischen Verfahren, das freilich seinerseits begründet ist in der Parteinahme des Erziehers für die Herren oder die Sklaven, in seinen Vorentscheidungen hinsichtlich des Menschen und seiner Bestimmung.

«Depositäre Erziehung» (Freire: *educação bancária*) verläuft in der Weise eines Fütterungsvorgangs. In Lehrer und Schüler begegnen sich Wissen und Unwissen, Haben und Nichthaben, Fülle und Leere, Macht und Ohnmacht. Und nun wird der Zögling gefüttert, aufgefüllt mit den Wörtern, Vorstellungen, Urteilen und Vorurteilen des Erziehers bzw. des Systems, dem er dient. Je widerstandsloser der Zögling sich diese Fütte-

lung gefallen läßt, je bereitwilliger er verschlingt, was ihm vorgeworfen wird, desto erfolgreicher erscheint der Bildungsvorgang. Je mehr er sich der Auffüllung entzieht, weil das Futter ihm nicht schmeckt oder ihn nicht sattmacht, desto «ungebildeter» bleibt er. Das heißt aber: Bildung und Unterwerfung sind identisch. Man ist, im Sinne des Bildungssystems, um so erfolgreicher, je bereitwilliger man sich der Fremdbestimmung, der Programmierung mit fremdem Wissen, fremder Sprache, fremden Wertvorstellungen überläßt. Der Gebildete ist der Entfremdete.

Es ist deutlich, wie stark hier eine koloniale oder nachkoloniale Situation vorausgesetzt wird. Denn wo eine Gesellschaft aus ihrer eigenen lebendigen kulturellen Tradition heraus erzieht, da ist auch der depositärste Erziehungsvorgang nicht einfach Entfremdung. Was eingefüttert wird, ist ja immerhin die kollektive Erfahrung der eigenen Gruppe und insoweit ein realitätsgerechtes Wissen und Verhalten.

In der Situation politischer, wirtschaftlicher und technologischer Fremdherrschaft aber ist depositäre Bildung immer verbunden mit der Entwertung und Beseitigung dieser kollektiven Erfahrung der eigenen Gruppe, ja selbst ihrer kulturellen Identität, ihrer Sprache, und mit der Einpflanzung fremder Erfahrung, fremder Wörter, fremder Identitätsmerkmale.

Trotzdem würde Freire bestreiten, daß seine Analyse nur das koloniale oder postkoloniale Bildungswesen trifft. Denn auf jeden Fall ist Bildung als Fütterung status-quo-orientierte Bildung. Ihr Ziel ist auf jeden Fall die Anpassung der Lernenden an einen bestehenden gesellschaftlichen Zustand, an bestehende Herrschaftsverhältnisse. Auf jeden Fall wirkt sie der Emanzipation entgegen. Selbst da, wo liberale Ideen, ja revolutionäre Programme eingefüttert werden, ist der Erziehungsvorgang selbst ein Vorgang der Fremdbestimmung, ist er Programmierung in des Wortes heutiger sinistrester Doppelbedeutung.

Zudem: in einer Welt rascher Veränderungen in allen Lebensbereichen ist Programmierung weithin dysfunktional, macht sie auf Dauer nicht lebenstüchtig, sondern lebensuntüchtig, ist sie also selbst auf ihren eigenen Begriff hin betrachtet kontra-produktiv.

Gibt es eine Alternative zur «depositären Erziehung»? Freire bejaht diese Frage. Er nennt sein Modell «educação problematizadora», ihr Ziel «consientização» (Bewußtmachung, Konszentration). Lernen ist für ihn nicht das «Fressen» fremden Wissens, sondern die Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation als Problem und die Lösung dieses Problems in Reflexion und Aktion. Lehren ist entsprechend nicht Programmieren, sondern Problematizieren, nicht das Abkündigen von Antworten, sondern das Aufwerfen von Fragen, nicht Einnistung des Erziehers im Zögling, sondern Provokation des Zöglings zur Selbstbestimmung. Die pädagogi-

sche Lage, die Klassenzimmer-Lage verändert sich von Grund auf. Lehrer und Schüler stehen sich nicht mehr in unaufhebbarer Rollenverteilung gegenüber. Der «Lernstoff» ist ja die Lebenssituation des Schülers und seine Erfahrung von dieser Situation, sein Bewußtsein mit allen darin enthaltenen Widersprüchen: seine eigenen Wörter, Werte, Urteile und Vorurteile. Indem der Lehrer eben dieses Bewußtsein des Schülers zum Problem macht, wird er notwendig seinerseits zum Schüler des Schülers, wie der Schüler in gewisser Weise zum Lehrer des Lehrers wird, denn es geht ja um *seine* Erfahrung, um *seine* Probleme und ihre Lösung, die nur er selbst leisten kann. An die Stelle des pädagogischen Fütterungsvorgangs tritt ein dialogisches Lernen an der Lebenswirklichkeit der Schüler und ihrer Veränderung.

Freies Alphabetisierungsmethode ist ein kunstvoller und konsequenter Versuch, dieses Programm eines dialogischen Lernens auch in der Praxis ganz ernst zu nehmen und in jeder Phase des Lernvorgangs durchzuhalten.

Schon die Auffindung des Lernstoffs, der sogenannten «generativen Wörter» (Schlüsselwörter, die das Sprachuniversum des Schülers erschließen) und «generativen Themen» (Grunderfahrungen, von denen her die gesamte Welterfahrung der Lernenden sich organisiert) ist ein gemeinsames Projekt der Lehrenden und Lernenden: ein interdisziplinäres Team lebt wochenlang in der Gegend, in der ein Alphabetisierungsprogramm durchgeführt werden soll, und analysiert seine Beobachtungen von Anfang an mit Hilfe von Multiplikatoren am Ort. Die Methode hat sich bereits vielfach bewährt, und es spricht wohl für ihre Wirksamkeit sowohl, daß Freire in Brasilien nach dem ersten Militärputsch ins Gefängnis geworfen und dann ausgewiesen wurde, wie auch, daß in Chile, wo er mehrere Jahre lang als UNECSO-Beauftragter tätig war, seine Arbeit schon seit der Regierung Frei und erst recht unter Allende besonders geschätzt und vorangetrieben wird.

Trotzdem ist es sicher nicht leicht, diese Methode in andere Verhältnisse zu übertragen oder für sie auszuwerten. Sie bezieht einen guten Teil ihrer Faszinationskraft und ihrer Wirksamkeit aus den Eigenheiten der lateinamerikanischen Lage. Die gesellschaftlichen Widersprüche der postkolonialen Situation sind so offenkundig, so dramatisch, daß ein Lernimpuls, der diese Situation veränderbar zu machen verheißt, der den Menschen das Gefühl gibt, daß sie sich selbst helfen können, besonders leicht zündet. Außerdem kommt der Freireschen Methode sicherlich zugute, daß der Wunsch, lesen und schreiben zu lernen, und das politische Emanzipationsbedürfnis sich glücklich verschränken: eins fördert das andere. Das kulturelle Erfolgerlebnis erzeugt politische Spannkraft. Das politische Ziel und die politische Relevanz wiederum machen die technischen Schwierigkei-

ten der Alphabetisierung überwindbar. Ich lerne lesen und schreiben, um mich zu befreien. Ich befreie mich im Prozeß des Lesen- und Schreibenlernens, jedenfalls mache ich so die ersten Schritte in die Freiheit.

So schlüssig ist das Angebot in den sogenannten «entwickelten Ländern» nicht. Hierzulande können die Leute lesen und schreiben, und just diese Fertigkeiten machen sie unter bestimmten Bedingungen nur um so beherrschbarer, ablenkbarer von ihren Interessen, vergrößern ihre Manipulierbarkeit.

Die Grundeinsicht von der Unmöglichkeit der Neutralität des pädagogischen Vollzugs muß aber auch da und gerade da nachvollzogen werden, wo die elementaren Lern- und Befreiungsimpulse nicht zu Hilfe kommen. Man kann und muß das Problem vermutlich noch dramatischer stellen als Freire selbst. Freire ist Erwachsenenbildner. Er vernachlässigt die pädagogische Grundsituation, das Herrschaftsverhältnis zwischen Eltern und Kleinkind. Jeder Mensch beginnt sein Leben in einer Lage, in der Gefüttertwerden und Erzogenwerden nicht nur analog, sondern identisch sind. Bereits an der Mutterbrust muß er lernen, sich zu unterwerfen, Lust mit Gehorsam zu bezahlen, Liebe mit dem Verzicht auf die Durchsetzung eigener Wünsche. Auf diesem Grundmuster kann ein domestizierendes Bildungswesen immer schon aufbauen und sich die in der Kinderstube eingerierten Reaktionen und Reflexe zunutze machen. Jedes emanzipatorische Bildungskonzept muß mit dieser Hypothek rechnen, muß sie abtragen.

Freires Konzept thematisiert diese Frage nicht. Aber er gibt beiläufig einen wichtigen Hinweis. Wo Lehrer, die einer dialogischen Erziehung verpflichtet sind, auf das apathische Schweigen der Lernenden stoßen – und das passiert offenbar auch Freire und seinen Schülern –, da gibt es nur einen Weg, sagt der Brasilianer: man muß dieses Schweigen selbst zum ersten Problem, zum ersten Lerngegenstand machen. Und er zeigt, wie das geschehen kann. Entsprechend müßte es möglich sein, hierzulande die Unterwerfungsbereitschaft der Domestizierten selbst zum ersten Problem, zur ersten Lernthematik zu machen. Es gibt aufregende Erfahrungen mit dieser Technik (vgl. D. Damm, Antiautoritäre Lehrgangspraxis für Volkschüler, Deutsche Jugend, März 1970, S. 119ff.).

Für die Kirche ist die Einsicht, daß Erziehung niemals neutral sein kann, daß sich in ihrem Selbstverständnis und ihren Verfahren bereits entscheidet, ob sie domestiziert oder emanzipiert, von besonderer Bedeutung. Denn die Kirche ist schlimmer gefangen im Gegensatz der befreienen Inhalte und der repressiven Verfahren als jede andere Sozialisationsinstanz. Theologisch ist das Was wichtiger als das Wie, heißt es, der Kommunikationsinhalt schafft sich seine eigenen Kommunikationsbedingungen. Ob die These auch nur theologisch haltbar ist, kann hier dahingestellt bleiben. Naiv übertragen auf die zwischenmenschliche Kommunikation

und besonders auf die Sozialisation, ist sie ein gefährliches Mißverständnis, denn sie entwertet die Inhalte. Daß das Evangelium sich auf Freiheit reimt, wird sinnlos, wird unglaublich, wo die Kommunikationsbedingungen autoritär, repressiv, manipulativ sind. Daß das Christentum die Religion der Erwachsenen ist (E. H. Erikson), wird zur Lüge gemacht, wo es sich über die Techniken fröcklicher und kindlicher Dressur tradiert. Nur wenn man diesen Widerspruch mit Freiheit ganzernstnimmt, wird auch begreiflich, wie ausgerechnet die biblische Verheißungstradition, der Exodus-Impuls über Jahrhunderte hin zum wirksamsten Instrument der Status-quo-Erhaltung werden konnte. Die Väter mögen viel von Brüderlichkeit reden, – solange sie es in der Weise herrscherlicher Verfügungen (Freire sagt: *Communiqués*) tun, machen sie leere Worte, schlimmer noch, arbeiten sie an der Zerstörung der Sprache der Brüderlichkeit, zumindest an ihrer Entwertung und Entschärfung.

Ein Paulo Freire, der in dieser Weise theologisch ernstgenommen und aufgenommen würde, könnte werden, was er sicherlich gar nicht zu werden beabsichtigt: ein Lehrer der Kirche, ein Lehrer, der die Kirche sich selbst zum Problem macht als Kinderstube der Unterwerfung.

Seine Alphabetisierungsmethode ist sicher nicht ohne weiteres in einen europäischen kirchlichen Klartext zu übertragen. Aber ihr Grundmotiv – die Orientierung am sozialen Konflikt, nicht an irgendwelchen sakrosankten Traditionen, deren Relevanz sich ja auf jeden Fall am Konflikt erst erweisen kann – ist, wie mir scheint, auch für die kirchliche Bildungsarbeit hierzulande richtungweisend.

3. Pädagogische Kritik der Revolution

Daß Freire ein politischer Pädagoge im strengen Sinn des Wortes ist, kann nach alledem nicht wundernehmen. Auf ihn angewendet, ist der Ausdruck im Grunde eine Tautologie.

Es gibt keine andere als politische Pädagogik, und je unpolitischer eine Pädagogik sich versteht, desto gefährlicher sind ihre politischen, ihre herrschaftsstabilisierenden Wirkungen. Ob der Erzieher Politik macht, ob seine Bemühung politische Wirkungen hat, steht für ihn gar nicht zur Disposition. Es kann nur darum gehen, welche Politik ein Erzieher macht, die der Unterdrücker oder die der Unterdrückten.

Als Freire von Harvard zum Ökumenischen Rat der Kirchen nach Genf kam, um die neuerrichtete Abteilung für Bildungsfragen zu beraten, schrieb er, ganz ohne Pathos, nur gleichsam als Vorwarnung: «Sie müssen wissen, daß ich mich entschieden habe. Meine Sache, das ist die Sache der Armen auf dieser Erde. Sie müssen wissen, daß ich mich für die Revolution

entschieden habe.»

Ohne diese Entscheidung kann man Freire nicht verstehen. Seine ganze pädagogische Theorie ist revolutionär, nicht nur in dem Sinn, daß die Revolution eines ihrer zentralen Themen ist, sondern insofern, als sie jeden, der sich auf sie einläßt, unweigerlich in eine revolutionäre Bewegung bringt.

Es ist um so nötiger, das zu betonen, weil nun auf der anderen Seite gilt, daß diese Theorie eine verhaltene, aber höchst leidenschaftliche Kritik aller bisherigen Revolution sein möchte.

Freires Interesse ist dabei wieder ein ganz konkretes: die Revolution in Lateinamerika, die doppelte Umwälzung, die allein den Kontinent aus seiner ausweglosen Lage befreien kann. Der Kontinent muß die wirtschaftliche und politische Fremdherrschaft der Ersten Welt abschütteln. Und er muß das Regiment der feudalen Landbesitzer und der postkolonialen Bourgeoisie in den Städten abschütteln. Beides kann nur miteinander, in ein und demselben Befreiungsvorgang geschehen. Denn die inneren und äußeren Herrschaftsverhältnisse bedingen einander. Jede Revolution innerhalb eines lateinamerikanischen Staates muß zum Putsch verkommen, wenn sie die äußeren, die ökonomischen und politischen Herrschaftsverhältnisse nicht anzutasten wagt. Ein Abschütteln der äußeren Abhängigkeiten aber ist für sich allein nicht möglich, weil die Herrschaft der postkolonialen Bourgeoisie auf diesen Abhängigkeiten beruht.

Freires kritische Argumentation ist einfach und einsichtig. Die Revolution zielt auf die Befreiung der Unterdrückten, auf die Beseitigung der Bedingungen möglicher Unterdrückung. Eben darum ist sie ein Bildungsproblem im strengen Sinn. Denn es gibt objektive und subjektive Bedingungen von Unterdrückung. Und der Kampf gegen die äußeren, die ökonomisch-sozialen Ausbeutungsverhältnisse gelingt wegen des Phänomens der Kultur des Schweigens nur über die progrediente Beseitigung der inneren Dispositionen, die das Unterdrücktwerden ermöglichen.

Marxisten werden an dieser Stelle unruhig werden. Eine Kritik der Revolution, die so ansetzt, führt, wie es scheint, unweigerlich in den Revisionismus, in die Vertagung der Revolution auf den St. Nimmerleinstag. Revolutionäre Erziehung ist, so will es die Theorie und die Erfahrung, erst jenseits der Veränderung der Macht- und Eigentumsstrukturen, also nach der Revolution möglich.

Freire würde das nicht bestreiten. Ihm geht es nicht darum, die revolutionäre Veränderung durch emanzipatorische Erziehung zu ersetzen, sie von der Erfüllung seines Bildungskonzepts abhängig zu machen. Auch er hält das für eine Illusion. Ihm geht es um die Gleichzeitigkeit von Organisation und Konszentration. Denn die revolutionäre Veränderung gelingt ja nur im Einklang mit den Unterdrückten, nur durch Organisation der

Unterdrückten. Diese aber ist nur auf zwei Wegen möglich: durch Agitation oder durch «cultural action for freedom», (kulturelle Aktion in befreiernder Absicht; so auch der Titel einer 1971 in den USA erschienenen Broschüre Freires).

Agitation aber ist nach seiner Überzeugung den Revolutionären verboten. Sie gehört zu den Herrschafts- und Manipulationstechniken der Unterdrücker. Sie ist ein Fütterungsvorgang wie die domestizierende Bildung. Sie ersetzt nur eine Fremdbestimmung durch eine andere, eine Fremdsprache durch eine andere. Sie indoktriniert und manipuliert wie die bürgerliche Erziehung, wenn auch im Zeichen revolutionärer Ziele. Sie geht nicht aus von den Bedürfnissen und Wünschen des Volkes und von der Differenz zwischen seinen Bedürfnissen und seinen Wünschen, bei der die Freiresche Pädagogik einsetzt. Sie weiß nicht nur besser, was das Volk braucht, als das Volk selbst. Sie ist auch gar nicht interessiert am Wissen, an der freien Selbstbestimmung des Volkes, sondern nur an seiner Gefolgschaft. Um diese Entartung des revolutionären Vorgangs abzuweisen, beruft sich Freire auf Mao Tse-tung:

«Bei jeder Arbeit, die für die Massen geleistet wird, muß man von den Bedürfnissen der Massen ausgehen und nicht von irgendwelchen persönlichen Wünschen, und seien diese noch so wohlmeinend. Es kommt sehr oft vor, daß die Massen zwar objektiv bestimmter Reformen bedürfen, subjektiv aber sich dessen noch nicht bewußt sind, sich noch nicht entschlossen haben, oder noch nicht den Wunsch hegen, die Reformen vorzunehmen; dann müssen wir geduldig abwarten. Erst dann, wenn durch unsere Arbeit den Massen in ihrer Mehrheit das betreffende Bedürfnis zum Bewußtsein gekommen ist, wenn sie ihren Entschluß gefaßt haben und selbst den Wunsch hegen, die Reform durchzuführen, können wir an diese Arbeit schreiten; sonst könnten wir uns von den Massen loslösen ... Hier gibt es zwei Prinzipien. Das eine lautet: man muß von den realen Bedürfnissen der Massen ausgehen, nicht aber von solchen, die wir uns einbilden. Das andre: die Massen müssen es selbst wünschen, der Entschluß muß von den Massen selbst gefaßt werden, nicht aber von uns an ihrer Statt» (Mao Tse-tung, Ausg. Werke III, Peking 1969, S. 217).

Am Schulstreit der Revolutionäre ist Freire wenig gelegen. Er sucht sich seine Zeugen durchaus eklektisch, wo er sie findet. Sein ganzes Interesse gilt immer der lateinamerikanischen Szene und ihrem blutigen Hintergrund: fehlgeschlagene Rebellionen und Volksaufstände, revolutionäre Aktionen ohne Massenbasis, die unendliche Reihe der Militärputsche und der mit ihnen verbundenen Täuschungen und Enttäuschungen der Bevölkerung. Daraus gilt es die Konsequenzen zu ziehen. Befreiung kann nur mit dem Volk gelingen, nicht für das Volk. Eine Befreiung, bei der das Volk nur Objekt oder Zuschauer oder Mitleufer wäre, liefe nur auf einen Herr-

schaftswechsel hinaus. Grundbedingung aller gelingenden Befreiung ist das Vertrauen zum Volk («faith in the people») und zu seiner Fähigkeit zur vollen, uneingeschränkten Selbstbestimmung, zur schöpferischen Veränderung der Verhältnisse.

An dieser Stelle bietet Freire seine ganze lateinische Reflexionslust und Beredsamkeit auf:

Es ist des Menschen «ontologische» Bestimmung, in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt seine eigene Menschwerdung, sein unendliches «Mehr-Werden» zu bewirken. Er ist das «Grenz-Wesen», das «Praxis-Wesen», das in der unkündbaren Einheit von Aktion und Reflexion, weltentzschleierndem Wort und weltverändernder Tat seine Umwelt und damit sich selbst zu verändern genötigt und bestimmt ist.

Er ist das einzige Lebewesen, das seine Determination immer wieder zum Anlaß seiner Befreiung nehmen kann und muß, das die Grenzen überschreiten kann und muß, die ihm jeweils gesetzt sind, und das sich nur im Grenzüberschritt seiner Menschlichkeit vergewissern kann.

Er ist zugleich das «Dialogwesen», das mit seinen Mitmenschen über die Umwelt und mit der Umwelt durch den Dialog mit den Mitmenschen vermittelt ist.

Praxis und Dialog sind für dieses Wesen identisch. Es von der Praxis, von der Weltveränderung ausschließen heißt, es aus der zwischenmenschlichen Kommunikation ausschließen. Ihm die Sprache stehlen und damit den Dialog verwehren heißt, es an der Praxis hindern. So oder so wird dieses Lebewesen, das nur im Mehrwerden menschlich ist, weniger: ein Haustier. Die «kulturelle Invasion» der Unterdrücker, die die Unterdrückten sprachlos und praxislos macht, ist darum eine Art Genozid, Tötung des Menschlichen am Menschen, damit aber zugleich Selbsttötung, sozialer Suizid der Unterdrücker: auch sie sind ja Dialogwesen, und indem sie anderen den Dialog verwehren, zerstören sie ihre eigene Zukunft.

Die Herrschaft des Menschen über den Menschen ist die Zerstörung der Menschlichkeit des Menschen. Nur über die Zerstörung der Herrschaft ist darum «Entwicklung», Menschwerdung des Menschen realisierbar.

Das heißt: die Aktion zur Befreiung der Unterdrückten muß sich jeder, aber auch jeder Übernahme nekrophiler Herrschaftstechniken enthalten. Fütterung, Besetzung, Manipulation, kulturelle Invasion zerstören die Freiheitsmöglichkeiten des Volkes, auch wenn die Manipulatoren revolutionäre Ziele proklamieren. Revolution mit manipulativen Mitteln erzeugt mit Sicherheit ihre konterrevolutionäre Entartung. Denn ihr innerstes Motiv ist «Furcht vor dem Volk» oder «Mangel an Vertrauen zum Volk». «Wenn man aber dem Volk nicht trauen kann, dann besteht kein Grund zu seiner Befreiung.» (S. 148)

Vertrauen zum Volk, – Freire meint das durchaus nicht naiv. Im Gegen-

teil: gerade *weil* er die Kultur des Schweigens so ernst nimmt, die innere Besetzung der Unterdrückten durch die Unterdrücker, ihre «Besessenheit», besteht er auf der Notwendigkeit einer pädagogischen Verantwortlichkeit der Revolution. Das Bewußtsein der Unterdrückten ist ein beherrschtes, ein entfremdetes Bewußtsein. Also muß der Unterdrücker zunächst «exmittiert» werden aus dem Bewußtsein der Unterdrückten. Die Ambivalenz dieses Bewußtseins, die kranke Mischung von Leiden und Lust am Unterdrücker, von Liebe und Haß gegen die Herren muß aufgeklärt und aufgehoben werden. Denn sonst wird Befreiung immer nur äußerlich bleiben, die Unterwerfbarkeit des Menschen wird die politisch-soziale Revolution überleben, und die Herren werden *in den Sklaven* auferstehen.

Ohne den Dialog, ohne die Ausweisung der Herren aus dem Bewußtsein der Unterdrückten durch geduldige Problematisierung der widersprüchlichen Welterfahrung im Zustand der Unterdrückung kann es also keine Organisation der Massen für ihre Befreiung, keine verlässliche Kommunion der revolutionären Führer mit den Massen geben. Eine Revolution, die nicht pädagogisch ansetzt, muß fehlschlagen.

Sie muß auch darum fehlschlagen, weil ja nicht nur die Unterdrückten das Beherrschtein verinnerlicht haben. Auch ihre revolutionären Führer leiden an der entsprechenden Ambivalenz. Meist stammen sie aus der Oberschicht. Ihr Informationsvorsprung ist gewaltig, ihr politisches Bewußtsein den Massen weit voraus. Die Versuchung, die Unterdrückten in revolutionärer Absicht zu manipulieren, den Weg zur Revolution in dieser Weise abzukürzen, ist also außerordentlich groß. Die Herrenmentalität in den revolutionären Führern wartet geradezu darauf, wieder zum Zuge zu kommen.

Es geht also nicht nur um die Ausweisung der Unterdrücker aus dem Bewußtsein der Unterdrückten, sondern auch um ihre Ausweisung aus dem Bewußtsein der Avantgarden. Und beides gelingt nur in der «Kommunion» der Führer mit den Massen, im Dialog. Die Massen kommen nicht zur politischen Reife ohne die Führer. Die Führer aber kommen nicht zur revolutionären Demut ohne die Massen.

Alle bisherige Revolution, meint Freire, unterliegt an dieser Stelle der Kritik. Sie verzichtete auf eine revolutionäre Pädagogik oder sie vertagte sie. Und also überlebten im revolutionären Prozeß vorrevolutionäre Bewußtseinsstrukturen und Herrschaftstechniken. Und das führt mit Notwendigkeit zur Bürokratisierung der Revolution, zu ihrer Selbstzerstörung. Das konterrevolutionäre Potential im Bewußtsein der Massen und ihrer Führer ist viel zu groß. Der Feind, der rechts beseitigt ist, steht immer noch innen. Und die Konszentrisation, die befreende Erziehung, die vor der Revolution versäumt wurde, darf nun erst recht nicht riskiert werden:

sie würde, so scheint es, die Früchte der Umwälzung in Gefahr bringen. Das Vertrauen zum Volk, das vor der Revolution nicht aufgebracht wurde, bleibt auch nach der Revolution zu gefährlich: der Klassenfeind ist und bleibt omnipräsent, – im Bewußtsein der Befreiten.

Nur wenn der revolutionäre Prozeß mit dem Vertrauen zum Volk und also mit einer revolutionären Pädagogik anhebt und forschreitet, als «kulturelle Aktion für die Freiheit» vor dem revolutionären Akt, als Kulturrevolution danach, wird er hervorbringen, was hervorzubringen sein einziges und eigentliches Ziel ist: freie Menschen.

Dem europäischen Leser, sonderlich dem von kirchlicher Herkunft, ist das nahezu mystische Verhältnis Freires zur Revolution fremd und unheimlich. Die Geschichte der europäischen Revolutionen ist nicht durchweg ermutigend: allzu viele politische Bewegungen von ganz links nach ganz rechts haben hierzulande den Namen Revolution in Anspruch genommen, allzu zweideutig sind auch die Ergebnisse der Revolutionen von links. Gelegentlich scheint es, als habe die Revolution immer Erfolg, wo sie nicht revolutionär ist, und mißlinge dagegen, wo sie ihren Zielen treu bleibt.

Die Kirchen andererseits haben der Staatsgewalt so lange applaudiert und der revolutionären Gewalt so lange widersprochen, daß sie in einer revolutionären Welt fast orientierungslos sind.

Eben darum lohnt es sich, gerade für Kirchenleute, Freire geduldig zuzuhören. In ihm verbindet sich auf glückliche Weise das Pathos des Pädagogen, das man in den Kirchen versteht, mit dem Pathos der Rebellen, das man verstehen lernen muß. Eins hält das andere in Schach. Wo die Rebellen meinen, es genüge, die Eigentumsverhältnisse zu verändern, da widerspricht der Pädagoge Freire: ohne eine radikale Veränderung des Bewußtseins ist Umsturz für das Volk nur Gefängnistausch. Wo aber die Lehrer meinen, sie könnten die Revolution durch Pädagogik ersetzen, da ist Freires Einspruch noch schärfer: Entfremdete bilden – mit der Fütterungstechnik – heißt, ihre Entfremdung befestigen, sie zu Graduierten der Unterwerfbarkeit befördern. Emanzipatorische Pädagogik und gesellschaftliche Umwälzung gehören unlöslich zusammen.

Der kirchliche Leser in Europa wird sich der Argumentation Freires nicht ungestraft entziehen dürfen. Ist das Christentum, ist die Kirche eine Bildungsbewegung, eine Bewegung «zur Erziehung des Menschengeschlechts» – und es spricht vieles dafür, daß sie als gesellschaftliche Institution genau dies ist –, dann wird sie, um bei der Sache zu bleiben, ein anderes Verhältnis zur revolutionären Veränderung gewinnen müssen. Was sie braucht, ist nicht eine «Theologie der Revolution», als müsse jedes Stichwort, das sie sich bei der Weltentwicklung borgt, alsbald zum theologischen System ausgebaut werden. Was sie braucht, ist die Einsicht in die

Logik des Lernprozesses, der mit Abraham einsetzt und den sie fortsetzt: seine Konsequenz ist die immer neue Umwälzung, der immer neue Auszug aus dem Status quo. Die Christenheit ist keine revolutionäre Bewegung, sondern eine Lernbewegung. Aber Lernen – wo es mehr ist als Fütterung – ist ein revolutionärer Vorgang. Aussicht auf Erhaltung des Status quo besteht hinfällig nur noch da, wo man Menschen dazu bringt, das Lernen zu verlernen. Und eine Institution zum Verlernen des Lernens wird die Kirche niemals mehr sein dürfen, denn das wäre ihr Ende.

Weiterstadt, im August 1971

Ernst Lange

Einleitung

Diese Einleitung zur «Pädagogik der Unterdrückten» entstammt meinen Beobachtungen während der letzten sechs Jahre politischen Exils – Beobachtungen, die diejenigen angereichert haben, die aus meiner erzieherischen Tätigkeit in Brasilien erwuchsen.

Ich habe sowohl in Ausbildungskursen, die die Rolle der conscientização¹ analysierten, wie auch in aktuellen Experimenten mit einer echt befreienden Erziehung die Furcht vor der Freiheit kennengelernt, die im ersten Kapitel dieses Buches diskutiert wird. Nicht selten weisen Teilnehmer an Ausbildungskursen auf «die Gefahr der conscientização» in einer Weise hin, die ihre eigene Furcht vor der Freiheit offenbart. Kritisches Bewußtsein, so sagen sie, ist anarchisch. Andere fügen hinzu, daß kritisches Bewußtsein zu Unordnung führen könnte. Einige freilich bekennen: Warum es leugnen? Ich hatte Angst vor der Freiheit. Jetzt habe ich aber keine Angst mehr.

In einer solchen Diskussion debattierte die Gruppe einmal, ob die conscientização Menschen in einer bestimmten Situation der Ungerechtigkeit nicht dazu führen könnte, «destruktiv fanatisch zu werden» oder «zum Gefühl eines totalen Zusammenbruchs ihrer Welt». Mitten in der Diskussion sprach es ein Mann aus, der vorher viele Jahre Fabrikarbeiter war: «Vielleicht bin ich der einzige hier, der aus der Arbeiterklasse stammt. Ich könnte nicht sagen, daß ich alles verstanden habe, was ihr gerade gesagt habt, aber eines kann ich sagen: Als ich diesen Kurs anfing, war ich naiv, und als ich entdeckte, wie naiv ich war, fing ich an, kritisch zu werden. Aber diese Entdeckung hat mich nicht zu einem Fanatiker gemacht, und ich empfinde auch nicht irgendeinen Zusammenbruch.»

Zum Zweifel im Blick auf die möglichen Auswirkungen der conscientização gehört eine Voraussetzung, die der Zweifler nicht immer ausdrücklich macht: es ist für die Opfer der Ungerechtigkeit besser, sich nicht als solche zu erkennen. Tatsächlich führt jedoch die conscientização Menschen nicht zu «destruktivem Fanatismus». Im Gegenteil mobilisiert die conscientização die Menschen, weil sie es ihnen möglich macht, in den geschichtlichen Prozeß als verantwortliche Subjekte² einzutreten, das Streben nach Selbstbehauptung aufzunehmen und auf diese Weise gerade

1 Der Begriff conscientização bedeutet den Lernvorgang, der nötig ist, um soziale, politische und wirtschaftliche Widersprüche zu begreifen und um Maßnahmen gegen die unterdrückerischen Verhältnisse der Wirklichkeit zu ergreifen. (Vgl. dazu Kapitel III.)

2 Der Begriff des «Subjekts» bezeichnet den, der wissend handelt, im Gegensatz zum «Objekt», das man kennt und an dem gehandelt wird.

den Fanatismus zu vermeiden.

«Das Erwachen des kritischen Bewußtseins führt deswegen zum Ausdruck sozialer Unzufriedenheit, weil diese Unzufriedenheit die echten Komponenten einer unterdrückerischen Situation sind³.»

Furcht vor der Freiheit, die der von ihr Besessene nicht unbedingt erkennen muß, läßt Geister sehen. Ein solches Individuum nimmt in Wirklichkeit seine Zuflucht zu dem Versuch, Sicherheit zu erlangen, und zieht das den Risiken der Freiheit vor. Hegel sagt deshalb:

«Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit . . . bewährt wird . . . Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht⁴.»

Menschen geben selten ihre Furcht vor der Freiheit offen zu, möchten sie statt dessen – manchmal unbewußt – tarnen, indem sie sich als Verteidiger der Freiheit präsentieren. Sie geben ihrem Zweifel und ihrem Unbehagen die Atmosphäre tiefer Ernsthaftigkeit als rechte Wächter der Freiheit. Aber sie vermengen die Freiheit mit der Aufrechterhaltung des Status quo, so daß, wenn conscientização diesen Status quo in Frage zu stellen droht, damit zugleich die Freiheit selbst bedroht zu sein scheint.

Denken und Studium allein brachten die «Pädagogik der Unterdrückten» nicht hervor. Sie ist vielmehr aus konkreten Situationen erwachsen und beschreibt die Reaktionen von Arbeitern (Landarbeitern oder Industriearbeitern) sowie von Bürgerlichen, die ich unmittelbar im Verlauf meiner erzieherischen Arbeit beobachtet habe. Weitergehende Beobachtung wird mir die Möglichkeit geben, in späteren Studien die in diesem einleitenden Werk dargelegten Themen zu modifizieren oder zu verbessern.

Dieser Band wird vermutlich bei vielen Lesern negative Reaktionen hervorrufen. Einige werden meine Haltung gegenüber dem Problem der menschlichen Befreiung für rein idealistisch halten, oder gar die Diskussion über ontologische Berufung, über Liebe, Dialog, Hoffnung, Demut und Sympathie als reaktionäres «Blabla» bezeichnen. Andere werden (oder wollen) meine Verdammung des Zustandes der Unterdrückung, der die Unterdrücker erfreut, nicht akzeptieren. Dementsprechend wendet sich dieses zugegebenermaßen vorläufige Werk an Radikale. Ich bin sicher, daß Christen und Marxisten, auch wenn sie – ganz oder teilweise

3 Francisco Weffort im Vorwort zu Paulo Freire, *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro 1967.

4 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Philosophische Bibliothek Band 114, Hamburg⁶ 1952, S. 144.

– nicht mit mir übereinstimmen, es bis zum Ende lesen werden. Doch der Leser, der geschlossene «irrationale» Positionen dogmatisch vertritt, wird den Dialog ablehnen, den dieses Buch hoffentlich eröffnen wird.

Sektierertum, genährt von Fanatismus, wirkt immer kastrierend. Radikalisierung, genährt von kritischem Geist, ist immer schöpferisch. Sektierertum bildet Mythen und schafft dadurch Entfremdung, Radikalisierung kritisiert und wirkt dadurch befreidend. Zur Radikalisierung gehört eine immer tiefere Verpflichtung gegenüber der Position, die man gewählt hat, und damit ein immer größeres Engagement im Ringen um die Veränderung der konkreten objektiven Wirklichkeit. Sektierertum seinerseits verkehrt die Wirklichkeit in eine falsche und daher unwandelbare «Wirklichkeit», weil es mythisierend wirkt und irrational ist.

Sektierertum – wo immer es sich zeigt – steht der Befreiung der Menschheit im Weg. Seine rechtsgerichtete Version ruft leider nicht immer den natürlichen Widerpart auf den Plan: die Radikalisierung des Revolutionärs. Nicht selten werden Revolutionäre reaktionär, indem sie im Prozeß der Antwort auf das Sektierertum der Rechten ihrerseits dem Sektierertum verfallen. Diese Möglichkeit sollte jedoch den Radikalen nicht dazu verführen, ein gefügiges Werkzeug der Eliten zu werden. Engagiert am Prozeß der Befreiung, kann er angesichts der Gewalttat der Unterdrücker nicht passiv bleiben.

Andererseits ist der Radikale nie ein Subjektivist. Für ihn existieren subjektive Aspekte nur im Zusammenhang mit objektiven Aspekten (die konkrete Wirklichkeit als Objekt seiner Analyse). Subjektivität und Objektivität vereinigen sich so in einer dialektischen Einheit, wo Erkenntnis nur in Aktion entsteht und umgekehrt.

Der Sektierer hingegen, gleich welcher Richtung, begreift die Dynamik der Wirklichkeit nicht, oder kann sie nicht begreifen, oder er mißdeutet sie, von seiner Irrationalität verblendet. Falls er dialektisch denkt, dann nur in einer «domestizierten Dialektik». Der rechtsgerichtete Sektierer (den ich in einem anderen Zusammenhang einen «geborenen Sektierer»⁵ genannt habe) möchte den historischen Prozeß verlangsamen, die Zeit und damit auch den Menschen «domestizieren». Der linksgerichtete Sektierer geht vollkommen fehl bei dem Versuch, Wirklichkeit und Geschichte dialektisch zu interpretieren, und verfällt letzten Endes fatalistischen Positionen.

Der rechtsorientierte Sektierer unterscheidet sich von seinem linken Gegenspieler darin, daß ersterer den Versuch macht, die Gegenwart zu domestizieren in der Hoffnung, daß die Zukunft diese domestizierte Gegenwart reproduziert, während letzterer die Zukunft für vorher festge-

5 In: *Educação como Prática da Liberdade*.

legt hält – eine Art unausweichlichen Schicksals, Glücks oder Bestimmung. Für den rechtsgerichteten Sektierer ist das Heute mit der Vergangenheit verbunden, es ist etwas Gegebenes und Unbewegbares. Für den linken Sektierer ist das Morgen im voraus festgelegt, unerschütterlich vorherbestimmt. Ein solcher Rechtsgerichteter und ein solcher Linker sind beide reaktionär, weil sie beide von ihrem jeweiligen falschen Geschichtsverständnis aus Formen der Aktion entwickeln, die die Freiheit leugnen. Die Tatsache, daß der eine sich eine «wohlgeordnete» Gegenwart einbildet und der andere eine vorbestimmte Zukunft, heißt keineswegs, daß sie nun die Hände in den Schoß legen und zu Zuschauern werden (der erstere in der Erwartung, daß die Gegenwart sich fortsetzt, während der letztere auf das Eintreten der schon «bekannten» Zukunft wartet). Im Gegenteil: indem sie sich in «Zirkel der Gewißheit» einschließen, aus denen sie nicht entkommen können, «erzeugen» sie ihre eigene Wahrheit. Es ist dies nicht die Wahrheit von Menschen, die darum kämpfen, die Zukunft zu bauen und Risiken einzugehen, die mit diesem Aufbau verbunden sind. Es ist auch nicht die Wahrheit von Menschen, die Seite an Seite kämpfen und miteinander lernen, wie man diese Zukunft baut – die ja nicht von Menschen als gegeben empfangen wird, sondern vielmehr von ihnen zu schaffen ist. Indem sie beide die Geschichte als ihr Eigentum behandeln, landen beide Typen des Sektierers in einer Trennung vom Volk – was eine andere Form der Gegnerschaft zu ihm ist.

Indem er sich in «seine» Wahrheit einschließt, erfüllt der rechtsgerichtete Sektierer lediglich seine natürliche Rolle. Der Linke, der sektiererisch und unbeweglich wird, leugnet jedoch sein innerstes Wesen. Weil sich aber jeder um «seine» Wahrheit dreht, fühlt er sich bedroht, wo diese Wahrheit in Frage gestellt wird. Darum betrachtet er alles, was nicht «seine» Wahrheit ist, als Lüge. So sagte mir einmal der Journalist Marcio Moreira Alves: «Beide leiden an der Abwesenheit des Zweifels.»

Der Radikale, der der menschlichen Befreiung verpflichtet ist, wird nicht zum Gefangenen eines «Zirkels der Gewißheit», in den er auch die Wirklichkeit einsperrt. Im Gegenteil, je radikalerer ist, um so stärker steigt er in die Wirklichkeit ein, so daß er sie, je besser er sie kennt, desto besser verwandeln kann. Er fürchtet sich nicht davor, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, ihr zuzuhören, sie enthüllt zu sehen. Er fürchtet sich nicht davor, dem Volk zu begegnen oder in den Dialog mit ihm einzutreten⁶. Er

6 «Solange die theoretische Erkenntnis bloß das Privilegium einer Handvoll „Akademiker“ in der Partei bleibt, droht ihr immer die Gefahr, auf Abwege zu geraten.» – Rosa Luxemburg im Vorwort zu: Sozialreform oder Revolution? Berlin 1900. Wieder abgedruckt in: Rosa Luxemburg, Politische Schriften I, herausgegeben und eingeleitet von Ossip K. Flechtheim, Frankfurt/M. 1966.

betrachtet sich nicht als den Eigentümer der Geschichte oder der Menschen oder als Befreier der Unterdrückten. Er verpflichtet sich vielmehr dazu, in der Geschichte an ihrer Seite zu kämpfen.

Die Pädagogik der Unterdrückten, deren Anfangsgründe auf den folgenden Seiten entfaltet werden, ist eine Aufgabe für Radikale. Sie kann nicht von Sektierern praktiziert werden.

Ich werde völlig zufrieden sein, wenn Leser dieses Werkes kritisch genug sind, um Fehler und Mißverständnisse zu korrigieren, Behauptungen tiefer zu begründen und Aspekte zu zeigen, die ich noch nicht begriffen habe. Es ist möglich, daß manche mein Recht in Frage stellen werden, die revolutionäre Kulturaktion zu behandeln – ein Gegenstand, von dem ich keine konkrete Erfahrung habe. Die Tatsache jedoch, daß ich nicht persönlich an revolutionärer Aktion teilgenommen habe, schließt die Möglichkeit einer Reflexion über dieses Thema nicht aus. Darüber hinaus habe ich durch meine Erfahrung als Erzieher mit dem Volk, wo ich eine dialogische und problemformulierende Pädagogik angewendet habe, einen verhältnismäßig großen Reichtum an Material gesammelt, das mich dazu nötigte, die Thesen zu riskieren, die das vorliegende Werk enthält.

Ich hoffe, daß sich aus diesen Seiten mindestens dieses bewährt: mein Vertrauen in das Volk, mein Glaube an die Menschen und an die Schaffung einer Welt, in der es leichter sein wird, zu lieben.

An dieser Stelle möchte ich meine Dankbarkeit bekunden gegenüber Elsa, meiner Frau und «erstem Leser», für das Verständnis und die Ermutigung, die sie meiner Arbeit entgegengebracht hat, die auch die ihre ist. Ich möchte ebenso meinen Dank zum Ausdruck bringen gegenüber einer Gruppe von Freunden, die Anmerkungen zu meinem Manuskript gemacht haben. Auf die Gefahr hin, daß ich einige Namen auslasse, muß ich die folgenden erwähnen: João da Veiga Coutinho, Richard Shaull, Jim Lamb, Myra und Jovelino Ramos, Paulo de Tarso, Almino Affonso, Plínio Sampaio, Ernani Maria Fiori, Marcela Gajardo, José Luis Fiori und João Zaciarioti.

Die Verantwortung für die hier niedergelegten Thesen jedoch liegt selbstverständlich allein bei mir.

Paulo Freire

Kapitel I

Die Humanisierung war zwar in einem grundsätzlichen Sinne schon immer das Zentralproblem des Menschen – heute jedoch hat sie den Charakter einer unabsehbaren Fragestellung gewonnen¹. Nimmt man sich aber der Humanisierung an, so zeigt sich einem sogleich das Phänomen der Enthumanisierung und dies wiederum nicht nur als ontologische Möglichkeit, sondern als geschichtliche Wirklichkeit. Während der Mensch noch das Ausmaß der Enthumanisierung zu erfassen sucht, stellt er sich schon die Frage, ob Humanisierung eine echte Möglichkeit sei. In der Geschichte, in konkreten und objektiven Zusammenhängen sind Humanisierung und Enthumanisierung Möglichkeiten des Menschen – jenes unvollendeten Wesens, das sich seiner Unfertigkeit bewußt ist.

Nun sind zwar Humanisierung und Enthumanisierung echte Alternativen, aber nur erstere ist des Menschen wahre Berufung. Diese Berufung wird zwar beständig verneint, aber durch eben diese Verneinung bestätigt. Sie wird zerstört durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung, durch Unterdrückung und die Gewalt der Unterdrücker. Sie wird unterstrichen durch das Verlangen der Unterdrückten nach Freiheit und Gerechtigkeit und durch ihren Kampf, ihre verlorene Menschlichkeit wiederzugewinnen.

Die Enthumanisierung, die nicht nur die zeichnet, denen die Menschlichkeit gestohlen wurde, sondern auch (wenngleich in anderer Weise) die, die sie gestohlen haben, verfälscht die Berufung, die der vollkommeneren Menschwerdung gilt. Diese Verfälschung ereignet sich zwar in der Geschichte, ist aber keine geschichtliche Berufung. Wo man Enthumanisierung überhaupt für eine geschichtliche Berufung hält, führt dies zum Zynismus oder zur totalen Verzweiflung. Der Kampf um Humanisierung, um die Befreiung der Arbeit, um die Überwindung der Entfremdung, um

¹ Die gegenwärtigen Widerstandsbewegungen speziell unter der Jugend spiegeln natürlich die Eigentümlichkeiten der jeweiligen Umstände wieder, zeigen aber in ihrem Kern doch eben diese Besorgnis um den Menschen, um den Menschen als Menschen in der Welt und mit der Welt – die Besorgnis darum, was und wie der Mensch «sein» kann. Indem sie die Konsumzivilisation verurteilen, die Bürokratie jeder Observanz kritisieren, die Veränderung der Universität fordern (wobei es ihnen vor allem um die Veränderung der strengen Lehrer-Schüler-Beziehung geht wie auch darum, diese Beziehung in den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit zu stellen), die Veränderung der Wirklichkeit als solcher fordern, damit es zur Erneuerung der Universität auch wirklich kommt, veraltete Ordnungen und etablierte Institutionen angreifen, um zu versuchen, den Menschen als Subjekt seiner Entscheidung zu bestätigen, reflektieren alle diese Bewegungen den Stil unserer Zeit, der eher anthropologisch als anthropozentrisch zu nennen ist.

die Bestätigung des Menschen als Person wäre sinnlos. Dieser Kampf ist nur möglich, weil Enthumanisierung, wenngleich ein konkreter geschichtlicher Tatbestand, keine unausweichliche Bestimmung, sondern das Ergebnis einer ungerechten Ordnung ist, die in den Unterdrückern jene Gewalt erzeugt, durch die sie enthumanisiert werden.

So kommt es zu einer Verzerrung des vollkommeneren Menschseins, was die Unterdrückten früher oder später den Kampf gegen die aufnehmen läßt, die ihre Menschlichkeit ruinierten. Soll dieser Kampf einen Sinn haben, dann dürfen die Unterdrückten bei ihrem Versuch, ihre Menschlichkeit wiederzugewinnen (als Mittel, um sie zu schaffen), nicht ihrerseits Unterdrücker der Unterdrücker werden, sondern sie müssen vielmehr die Menschlichkeit beider wiederherstellen.

Das also ist die große humanistische und geschichtliche Aufgabe der Unterdrückten: sich selbst ebenso wie ihre Unterdrücker zu befreien. Die Unterdrücker, die Kraft ihrer Macht unterdrücken, ausbeuten und rauben, können in dieser Macht nicht die Kraft finden, die Unterdrückten oder sich selbst zu befreien. Nur die Macht, die der Schwäche der Unterdrückten entspringt, wird so stark sein, beide zu befreien. Jeder Versuch, die Macht der Unterdrücker aus Rücksicht gegenüber der Schwäche der Unterdrückten zu «versüßen», nimmt fast immer die Gestalt einer falschen Großmut an. Kein Versuch kommt eigentlich darüber hinaus. Um auf die Dauer ihre «Großmut» üben zu können, müssen die Unterdrücker ihre Ungerechtigkeit fortsetzen. Eine ungerechte Sozialordnung ist die unaufhörliche Quelle dieser «Großmut», die sich von Tod, Verzweiflung und Armut nährt. Daher geraten die Geber dieser falschen Großmut bei der leisesten Bedrohung ihres Ursprungs außer sich.

Wahre Großmut hingegen kämpft den Kampf, der die Ursachen beseitigt, von denen sich die falsche Barmherzigkeit nährt. Falsche Barmherzigkeit zwingt die Furchterfüllten und Unterdrückten, die «vom Leben Verworfenen», ihre zitternden Hände auszustrecken. Echte Großmut ringt darum, daß diese Hände – einzelner oder ganzer Völker – sich immer weniger in bittender Haltung ausstrecken müssen und statt dessen mehr und mehr menschliche Hände werden, die durch ihre Arbeit die Welt verändern.

Diese Lektion und diese Lehre muß jedoch von den Unterdrückten selbst und von denen kommen, die in echter Solidarität mit ihnen leben. Als einzelne oder als Völker werden sie im Kampf um die Wiederherstellung der Menschlichkeit zugleich versuchen, echte Großmut wiederherzustellen. Wer ist besser dafür präpariert, die entsetzliche Bedeutung einer unterdrückerischen Gesellschaft zu verstehen, als die Unterdrückten? Wer durchleidet die Auswirkungen der Unterdrückung mehr als die Unterdrückten? Wer kann die Notwendigkeit der Befreiung besser verstehen?

Diese Befreiung wird ihnen nicht zufällig zuteil, sondern durch die Praxis ihres Ringens darum, durch ihre Erkenntnis der Notwendigkeit, dafür zu kämpfen. Dieser Kampf aber wird durch die Absicht, die die Unterdrückten mit ihm verbinden, in Wahrheit ein Akt der Liebe sein, die sich der Lieblosigkeit widersetzt, die das Herzstück der Gewalttätigkeit der Unterdrücker bildet – auch dort, wo sie in falsche Großmut gekleidet ist.

Im ersten Stadium des Kampfes freilich drohen die Unterdrückten fast immer zum Tyrannen oder zum «Sub-Tyrannen» zu werden, statt um Freiheit zu kämpfen. Die innerste Struktur ihres Denkens ist geprägt von den Widersprüchen der konkreten existentiellen Situation, die sie geformt hat. Ihr Ideal ist es, Mensch zu sein. Aber für sie heißt Mensch sein: Unterdrücker sein. Das ist ihr Modell von Menschlichkeit. Diese Erscheinung leitet sich von der Tatsache her, daß Unterdrückte in einem bestimmten Augenblick ihrer existentiellen Erfahrung sich auf den Unterdrücker «einstellen». Unter diesen Umständen können sie ihn nicht mit hinreichender Klarheit «bedenken», um ihn zu objektivieren – ihn «außerhalb» ihrer selbst zu entdecken. Das muß nicht heißen, daß der Unterdrückte nicht wahrnimmt, daß er mit Füßen getreten wird. Aber die Wahrnehmung seiner selbst als Unterdrückter wird dadurch beeinträchtigt, daß er in die Wirklichkeit der Unterdrückung eingetaucht ist. Auf dieser Ebene ist seine Selbstwahrnehmung als Gegner des Unterdrückers noch nicht vom Engagement im Kampf zur Überwindung dieses Widerspruchs² gekennzeichnet. Der eine Pol strebt nicht nach der Befreiung von, sondern nach der Identifizierung mit seinem Gegenpol.

In dieser Lage sehen die Unterdrückten den «neuen Menschen» nicht als den, der aus der Auflösung dieses Widerspruchs heraus geboren werden muß, wobei die Unterdrückung der Befreiung Platz macht. Für sie bedeutet der neue Mensch, daß sie selbst zu Unterdrückern werden. Ihre Schau des neuen Menschen ist individualistisch. Auf Grund ihrer Identifizierung mit dem Unterdrücker haben sie kein Selbstbewußtsein als Person oder als Glied einer unterdrückten Klasse. Sie wollen die Agrarreform nicht, um freie Menschen zu werden, sondern um Land zu bekommen und um so Landeigentümer zu werden – genauer gesagt, Vorgesetzte über andere Arbeiter. Der Landarbeiter ist selten, der – einmal zum Aufseher «promoviert» – nicht ein ärgerer Tyrann gegenüber seinen früheren Kameraden wird als der Besitzer selbst. Das kommt daher, daß die ganze Lage des Landarbeiters in ihrem Zusammenhang, das heißt die Lage der Unterdrückung, unverändert bleibt. Im Rahmen unseres Beispiels muß der Aufseher,

2 Der Begriff des «Widerspruchs», wie er im ganzen Buch verwendet wird, bezeichnet den dialektischen Konflikt zwischen entgegengesetzten Sozialgruppen.

um seines Postens sicher zu sein, so hart sein wie der Eigentümer, ja noch härter. Das illustriert unsere frühere Behauptung, daß die Unterdrückten im ersten Stadium ihres Kampfes ihr Modell des «Menschseins» im Unterdrücker finden.

Selbst die Revolution, die eine konkrete Situation der Unterdrückung verändert, indem sie einen Prozeß der Befreiung in Gang setzt, muß sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen. Viele Unterdrückte, die direkt oder indirekt an der Revolution teilnehmen, möchten sie – bedingt durch die Mythen der alten Ordnung – zu ihrer privaten Revolution machen. Der Schatten ihres einstigen Unterdrückers liegt noch immer über ihnen.

Die «Furcht vor der Freiheit», die die Unterdrückten³ bedrängt – eine Furcht, die den Wunsch in ihnen erzeugen kann, die Rolle des Unterdrückers zu spielen, oder sie an die Rolle der Unterdrückten bindet –, müßte untersucht werden. Eine entscheidende Komponente im Verhältnis von Unterdrückern und Unterdrückten ist die Vorschrift. Jede Vorschrift bedeutet, daß die Entscheidung eines Menschen einem anderen aufgezwungen wird. Dabei wird das Bewußtsein des Menschen, dem man eine Vorschrift macht, in ein Bewußtsein verwandelt, das mit dem Bewußtsein dessen, der die Vorschrift erläßt, konform geht. Deshalb ist das Verhalten des Unterdrückten ein vorgeschriebenes Verhalten, folgt es doch den Richtlinien des Unterdrückers.

Da die Unterdrückten das Bild des Unterdrückers internalisiert und seine Richtlinien akzeptiert haben, fürchten sie sich vor der Freiheit. Freiheit würde verlangen, daß sie dieses Bild aus sich vertreiben und es durch Autonomie und Verantwortung ersetzen. Freiheit wird nur im Kampf errungen, sie wird uns nicht geschenkt. Man muß ihr fortwährend und in Verantwortung auf der Spur bleiben. Freiheit ist nicht ein Ideal, das außerhalb des Menschen angesiedelt wäre, sie ist auch keine Idee, die zum Mythos wird. Sie ist vielmehr die unverzichtbare Bedingung im Kampf um die Erfüllung des Menschen.

Um die Situation der Unterdrückung zu überwinden, muß der Mensch zunächst ihre Ursachen kritisch erkennen, damit er durch verändernde Aktion eine neue Situation schaffen kann, eine, die das Streben nach vollerer Menschlichkeit ermöglicht. Aber der Kampf darum, noch vollkommener Mensch zu sein, hat schon begonnen, wo in echter Weise darum gekämpft wird, die Situation zu verändern. Die Situation der Unterdrückung ist zwar eine enthumanisierte und enthumanisierende Totalität, die

3 Dieser Furcht vor der Freiheit begegnet man auch bei den Unterdrückern, wenn auch selbstverständlich in anderer Form. Die Unterdrückten fürchten sich davor, die Freiheit in die Arme zu schließen, die Unterdrücker fürchten sich davor, die «Freiheit» zur Unterdrückung zu verlieren.

auf die Unterdrücker ebenso wirkt wie auf die von ihnen Unterdrückten, aber es sind doch die letzteren, die aus ihrer zerstörten Menschlichkeit heraus den Kampf um vollkommeneres Menschsein für beide führen müssen. Der Unterdrücker, der selber enthumanisiert ist, weil er andere enthumanisiert, ist nicht in der Lage, diesen Kampf zu führen.

Die Unterdrückten, die sich der Struktur der Herrschaft, in der sie untergegangen sind, angepaßt und sich ihr ergeben haben, sind freilich so lange daran gehindert, den Kampf um die Freiheit zu führen, als sie sich nicht in der Lage fühlen, die Risiken einzugehen, die er erfordert. Ja mehr noch: ihr Kampf um die Freiheit bedeutet nicht nur für den Unterdrücker, sondern auch für ihre eigenen unterdrückten Kameraden, die sich vor noch größerem Druck fürchten, eine Bedrohung. Entdecken sie einmal in sich selbst das Verlangen, frei zu sein, so merken sie, daß dieses Verlangen nur in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann, wenn das gleiche Verlangen in ihren Kameraden wach wird. Solange sie aber noch von der Furcht vor der Freiheit beherrscht werden, weigern sie sich, an andere zu appellieren oder auf die Appelle der anderen zu hören, selbst auf die Appelle ihres eigenen Gewissens. Sie ziehen das Herdenleben echter Kameradschaft vor. Die Sicherheit der Konformität mit ihrem Zustand der Unfreiheit ist ihnen lieber als die schöpferische Gemeinschaft, die die Freiheit schafft, ja sogar als das Streben nach Freiheit.

Die Unterdrückten leiden an dem Zwiespalt, der sich in ihrem innersten Sein breit gemacht hat. Sie entdecken, daß sie ohne Freiheit nicht echt existieren können. Aber indem sie sich nach echter Existenz sehnen, fürchten sie sie. Sie sind zu ein und derselben Zeit sie selbst und der Unterdrücker, dessen Bewußtsein sie internalisiert haben. Der Konflikt liegt in der Wahl, entweder ganz sie selbst zu sein oder aber gespalten – entweder den Unterdrücker aus sich zu vertreiben oder ihn nicht zu vertreiben, entweder menschliche Solidarität zu üben oder Entfremdung zu erfahren, entweder den Vorschriften zu folgen oder freie Wahl zu besitzen, entweder Zuschauer oder selbst Handelnde zu sein, zu handeln oder die Illusion zu haben, als handle man durch die Aktion des Unterdrückers, zu reden oder zu schweigen, kastriert zu sein in ihrer Kraft, zu schaffen und neu zu schaffen – in ihrer Kraft, die Welt zu verwandeln. Das ist das tragische Dilemma der Unterdrückten, das eine Bildungsarbeit mit ihnen in Rechnung stellen muß.

Dieses Buch wird einige Aspekte dessen darstellen, was der Verfasser eine Pädagogik der Unterdrückten nennt, eine Pädagogik, die mit den Unterdrückten und nicht für sie (Individuen oder ganze Völker) im unablässigen Kampf um die Wiedergewinnung ihrer Menschlichkeit gestaltet werden muß. Diese Pädagogik macht die Unterdrückung und ihre Ursachen zum Gegenstand der Reflexion der Unterdrückten, und aus dieser

Reflexion heraus wird ihr notwendiges Engagement im Kampf um ihre Befreiung wachsen. Im Kampf wird diese Pädagogik immer neu geschaffen werden.

Das zentrale Problem heißt so: Wie können die Unterdrückten als gespaltene, unechte Wesen an der Entwicklung einer Pädagogik ihrer Befreiung mitwirken? Nur wenn sie sich selbst als «Behauser» des Unterdrückers erkennen, können sie am Hebamme Dienst ihrer befreien Pädagogik mitwirken. Solange sie noch in der Gespaltenheit leben, in der *Sein* bedeutet *Sein-Wie* und *Sein-Wie* heißt «wie der Unterdrücker» sein, ist ein derartiger Beitrag unmöglich. Die Pädagogik der Unterdrückten ist ein Instrument für ihre kritische Entdeckung, daß in ihnen und in ihren Unterdrückern die Enthumanisierung Gestalt angenommen hat.

So ist die Befreiung ein Geburtsvorgang, und zwar ein schmerzvoller. Der Mensch, der zur Welt kommt, ist ein neuer Mensch, der nur lebensfähig ist, sofern der Widerspruch Unterdrücker-Unterdrückter von der Humanisierung aller Menschen überholt wird. Oder anders ausgedrückt: die Lösung dieses Widerspruchs wird in den Wehen geboren, unter denen dieser neue Mensch zur Welt kommt. Dann ist er nicht länger ein Unterdrücker und auch nicht länger ein Unterdrückter, sondern ein Mensch im Vollzug seiner Freiheit.

Diese Lösung kann nicht in idealistischer Weise erreicht werden. Damit die Unterdrückten den Kampf um ihre Freiheit führen können, dürfen sie die Wirklichkeit der Unterdrückung nicht als eine geschlossene Welt betrachten, aus der es keinen Ausweg gibt, sondern als eine sie begrenzende Situation, die sie verändern können. Diese Betrachtungsweise ist eine notwendige, aber freilich keine ausreichende Bedingung der Befreiung. Sie muß zur motivierenden Kraft des befreien Handelns werden. Ebenso schafft die Entdeckung der Unterdrückten, daß sie in einem dialektischen Verhältnis zum Unterdrücker existieren, nämlich als seine Antithese, und daß ohne sie der Unterdrücker nicht existieren könnte⁴, noch nicht an sich die Befreiung. Die Unterdrückten können den Widerspruch, in dem sie gefangen sind, nur überwinden, wenn diese Einsicht sie in den Kampf einreicht, sich selbst zu befreien.

Das gleiche gilt im Blick auf den einzelnen Unterdrücker als Person. Entdeckt er sich selbst als Unterdrücker, so mag das beträchtliche Qualen erzeugen, aber es führt noch nicht notwendig zur Solidarität mit den Unterdrückten. Es genügt nicht, daß er seine Schuld durch eine paternalistische Behandlung der Unterdrückten rationalisiert, während er sie noch weiterhin in ihrer Lage der Abhängigkeit hält. Solidarität verlangt, daß man in die Situation derer eintritt, mit denen man solidarisch ist. Es geht

4 Vgl. Hegel, a. a. O., S. 146–150.

dabei um eine radikale Haltung. Wenn die Unterdrückten dadurch charakterisiert sind, daß sie dem Bewußtsein des Herren unterworfen sind, wie Hegel feststellt⁵, dann besteht echte Solidarität mit den Unterdrückten darin, an ihrer Seite zu kämpfen, um jene objektive Wirklichkeit zu verändern, die sie zu derartigen «Wesen für ein Anderes» gemacht hat. Der Unterdrücker ist mit den Unterdrückten nur solidarisch, wenn er die Unterdrückten nicht länger als abstrakte Kategorie betrachtet und sie statt dessen als Personen sieht, mit denen ungerecht umgegangen wurde, die ihrer Stimme beraubt und um den Lohn ihrer Arbeit betrogen wurden, wenn er aufhört, fromme, sentimentale und individualistische Gesten zu vollführen, und einen Akt der Liebe riskiert. Wahre Solidarität findet sich nur in der Fülle dieses Akts der Liebe, in seiner Existenzialität, in seiner Praxis. Zu behaupten, daß Menschen Personen sind und als Personen frei sein sollten, und doch nichts Greifbares zu unternehmen, um diese Behauptung in die Wirklichkeit umzusetzen, ist eine Farce.

Weil der Widerspruch Unterdrücker-Unterdrückte in einer konkreten Situation aufgerichtet wird, muß auch die Auflösung dieses Widerspruchs objektiv verifizierbar sein. Daraus folgt die radikale Forderung, sowohl für den Menschen, der sich als Unterdrücker entdeckt, als auch für die Unterdrückten, daß die konkrete Situation, die die Unterdrückung erzeugt, verändert werden muß.

Diese radikale Forderung nach objektiver Verwandlung der Wirklichkeit, nach einer Bekämpfung der subjektivistischen Immobilität (die die Erkenntnis der Unterdrückung in ein geduldiges Warten darauf, daß die Unterdrückung von selbst verschwindet, verkehren würde), bedeutet nicht, daß die Rolle der Subjektivität im Kampf um die Veränderung der Strukturen vernachlässigt wird. Man kann im Gegenteil keine Objektivität ohne Subjektivität feststellen. Keines kann ohne das andere existieren, und sie können auch niemals getrennt werden. Die Lösung der Objektivität von der Subjektivität, die Leugnung der letzteren in einer Analyse der Wirklichkeit oder bei einem Handeln an ihr wäre Objektivismus. Andererseits wäre die Leugnung der Objektivität bei Analyse oder Aktion im Ergebnis ein Subjektivismus, der zu solipsistischen Positionen führt und die Aktion selbst leugnet, indem er die objektive Wirklichkeit leugnet. Weder Objektivismus, auch nicht Psychologismus wird hier propagiert, sondern vielmehr die ständige dialektische Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität.

5 In seiner Analyse stellt ja Hegel «zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins» fest: «die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.» – Hegel, a. a. O., S. 146.

Würde man die Bedeutung der Subjektivität im Prozeß der Weltveränderung und der Geschichte leugnen, handelte man naiv und vereinfachend. Es hieße das Unmögliche einräumen: eine Welt ohne Menschen. Diese objektivistische Einstellung ist ebenso geistlos wie die des Subjektivismus, der Menschen ohne Welt postuliert. Welt und Mensch existieren nicht ohne einander, sie existieren nur in ständiger Beziehung aufeinander. Marx jedenfalls tritt für eine solche Spaltung nicht ein, und kein anderer kritisch-realistischer Denker tut das. Was Marx kritisierte und wissenschaftlich zerstörte, war nicht die Subjektivität, sondern der Subjektivismus und Psychologismus. Wie die objektive soziale Wirklichkeit nicht zufällig existiert, sondern als Produkt menschlichen Handelns, so wird sie auch nicht zufällig verwandelt. Wo Menschen eine soziale Wirklichkeit hervorbringen (die durch die «Inversion der Praxis» auf sie zurückkehrt und sie bedingt), ist die Verwandlung dieser Wirklichkeit eine historische Aufgabe, eine Aufgabe für Menschen.

Eine Wirklichkeit, die unterdrückerisch wird, endet bei der gegensätzlichen Unterscheidung von Menschen als Unterdrücker und Unterdrückten. Die letzteren, deren Aufgabe es ist, um ihre Befreiung zusammen mit denen zu kämpfen, die wahre Solidarität an den Tag legen, müssen zu einer kritischen Wahrnehmung der Unterdrückung durch die Praxis dieses Kampfes kommen. Eines der schwersten Hindernisse bei der Erreichung der Befreiung liegt darin, daß die unterdrückerische Wirklichkeit diejenigen verschlingt, die darin leben, und auf diese Weise die Wirkung hat, das Bewußtsein der Menschen zu überfluten⁶. Funktional gesehen wirkt Unterdrückung domestizierend. Will man nicht länger ihre Beute bleiben, muß man sich daraus erheben und gegen sie wenden. Dies kann nur mit Hilfe der Praxis geschehen: durch Reflexion auf die Welt und Aktion an der Welt, um sie zu verändern.

«Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert.»⁷

Wo «wirklicher Druck noch drückender» gemacht wird, «indem man ihm

6 «Befreiendes Handeln schließt notwendigerweise ein Moment des Begreifens und des Wollens ein. Ein solches Handeln geht diesem Moment sowohl voran, als es ihm auch folgt, insofern es zunächst als Prolog wirkt und daraufhin dazu dient, zu wirken und sich in der Geschichte fortzusetzen. Beherrschendes Handeln hingegen schließt diese Dimension nicht notwendigerweise ein, denn die Struktur der Herrschaft wird durch ihre eigene mechanische und unbewußte Funktionalität aufrechterhalten.» Aus einer unveröffentlichten Arbeit José Luiz Fioris, der freundlicherweise diesem Zitat zugestimmt hat.

7 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels Studienausgabe I, Fischer-Bücherei 764, S. 20.

das Bewußtsein des Drucks hinzufügt», entspricht das der dialektischen Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Echte Praxis ist nur in diesem Zusammenhang möglich, und ohne ihn ist es unmöglich, den Widerspruch Unterdrücker-Unterdrückte aufzulösen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen sich die Unterdrückten der Wirklichkeit kritisch stellen, müssen sie zur gleichen Zeit objektivieren und an ihr arbeiten. Eine bloße Wahrnehmung der Wirklichkeit, der nicht dieser kritische Eingriff folgt, wird nicht zu einer Verwandlung der objektiven Wirklichkeit führen—eben weil es sich nicht um eine echte Wahrnehmung gehandelt hat. Das ist der Fall, wo einer durch rein subjektivistische Wahrnehmung die objektive Wirklichkeit verfehlt und einen falschen Ersatz schafft.

Zu einer anderen Form verfälschten Verstehens kommt es, wo das individuelle oder kollektive Interesse des Verstehenden durch eine Veränderung der objektiven Wirklichkeit bedroht würde. Im ersten Fall kommt es zu keinem kritischen Eingriff in die Wirklichkeit, weil die Wirklichkeit fiktiv ist. Im zweiten Fall kommt es nicht dazu, weil ein Eingriff den Klasseninteressen des Verstehenden widersprechen würde. Im letzteren Fall tendiert der Verstehende dazu, «neurotisch» zu reagieren. Eine Tatsache ist gegeben, aber sowohl die Tatsache wie das, was daraus folgt, kann sich nachteilig für ihn auswirken. So entsteht die Notwendigkeit, die Tatsache zwar nicht gerade zu leugnen, aber sie «anders zu sehen». Diese Rationalisierung, die als Abwehrmechanismus dient, ist letztlich nichts anderes als Subjektivismus. Eine Tatsache, die zwar nicht geleugnet, aber deren Wahrheit rationalisiert wird, verliert ihre objektive Grundlage. Sie hört auf, konkret zu sein, und wird zu einem Mythos, der dazu geschaffen ist, die Klasse des Verstehenden zu verteidigen.

Hier liegt einer der Gründe, warum Verbote und Schwierigkeiten (die in Kapitel IV ausführlich zur Sprache kommen müssen) erfunden werden, um die Menschen davon abzubringen, kritisch in die Wirklichkeit einzutreten. Der Unterdrücker weiß sehr wohl, daß dieser Eingriff nicht in seinem Interesse liegen würde. Hingegen liegt es in seinem Interesse, daß die Menschen in einem Zustand der Überflutung weiterleben, ohnmächtig angesichts einer unterdrückerischen Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang ist die Warnung von Lukács an die revolutionäre Partei von Bedeutung:

«... sie muß, nach Marx' Worten, den Massen ihre eigenen Aktionen erklären, um auf diese Weise nicht nur die Kontinuität der revolutionären Erfahrungen des Proletariats zu bewahren, sondern auch die Weiterentwicklung dieser Erfahrungen bewußt und aktiv zu befördern.»⁸

8 Georg Lukács, Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, Wien 1924. Neuauflage: Neuwied und Berlin 1967, S. 33f.

Wenn er diese Notwendigkeit betont, dann stellt Lukács fraglos das Problem des kritischen Eingriffs zur Diskussion. Den Massen ihre Aktionen zu «erklären» bedeutet, diese Aktionen zu durchleuchten und zu klären, sowohl im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den objektiven Tatsachen, durch die sie hervorgerufen wurden, als auch im Hinblick auf ihre Ziele. Je mehr die Menschen diese herausfordernde Wirklichkeit enthüllen, die Gegenstand ihrer verwandelnden Aktion sein soll, um so mehr dringen sie kritisch in diese Wirklichkeit ein. Auf diese Weise «befördern sie bewußt und aktiv die Weiterentwicklung ihrer Erfahrungen». Es gäbe keine menschliche Aktion, wenn es keine objektive Wirklichkeit gäbe, keine Welt, die als «Nicht-Ich» des Menschen ihn herausfordert. Ebensowenig käme es zu menschlicher Aktion, wäre der Mensch nicht ein «Entwurf» – wäre er nicht imstande, sich selbst zu transzenden, seine Wirklichkeit zu begreifen und zu verstehen, um sie zu verwandeln.

Für das dialektische Denken sind Welt und Aktion eng aufeinander angewiesen. Aber Aktion ist nur dann menschlich, wenn sie nicht nur in einer Beschäftigung, sondern auch in einer Überlegung besteht, das heißt, wenn sie nicht von der Reflexion getrennt ist. Reflexion, für die Aktion wesentlich, wird von Lukács' Forderung eingeschlossen, «den Massen ihre eigenen Aktionen zu erklären», wie sie auch mit dem Ziel gesetzt ist, das er dieser Erklärung zuschreibt: dem Ziel, «die Weiterentwicklung dieser Erfahrungen bewußt und aktiv zu befördern».

Unsere Forderung heißt allerdings nicht, den Menschen ihre Aktion zu erklären, sondern vielmehr mit den Menschen über ihre Aktion zu reden. Jedenfalls verwandelt sich keine Wirklichkeit von selbst⁹, und die Pflicht, die Lukács der revolutionären Partei auferlegt, «den Massen ihre eigenen Aktionen zu erklären», trifft sich mit unserer Behauptung, es bestehe die Notwendigkeit eines kritischen Eingriffs der Menschen in die Wirklichkeit durch die Praxis. Die Pädagogik der Unterdrückten, bei der es sich um eine Pädagogik von Menschen handelt, die im Kampf um ihre Befreiung stehen, hat hier ihre Wurzeln. Die, die sich als Unterdrückte erkennen oder anfangen, sich als solche zu erkennen, müssen zu den Entwicklern dieser Pädagogik gehören. Keine Pädagogik, die im echten Sinne befreiend ist, kann sich von den Unterdrückten distanzieren, indem sie sie als Unglückliche behandelt und Modelle von seiten der Unterdrücker zur Nacheiferung liefert. Im Kampf um ihre Erlösung müssen die Unterdrückten ihr eigenes

9 «Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß.» – Friedrich Engels: Redigierte Thesen von Karl Marx über Feuerbach. Marx-Engels Studienausgabe I, Fischer-Bücherei 764, S. 142.

Vorbild sein.

Die Pädagogik der Unterdrückten, von echter, humanistischer (nicht humanitärer) Großzügigkeit beseelt, bietet sich als eine Pädagogik des Menschen dar. Setzt eine Pädagogik bei den egoistischen Interessen des Unterdrückers ein (einem Egoismus, der in die falsche Großmut des Patrialismus gehüllt ist) und macht aus den Unterdrückten Objekte ihres Humanitarismus, dann hält sie ihrerseits die Unterdrückung aufrecht und verkörpert sie. Sie ist dann ein Instrument der Enthumanisierung. Aus diesem Grund kann die Pädagogik der Unterdrückten nicht von den Unterdrückern praktiziert werden. Es wäre ein Widerspruch in sich selbst, würden die Unterdrücker eine befreende Bildung nicht nur verteidigen, sondern sogar anwenden.

Wenn aber die Verwirklichung einer befreien Bildung politische Macht verlangt und die Unterdrückten keine haben, wie läßt sich dann die Pädagogik der Unterdrückten ohne eine Revolution durchführen? Das ist die Frage von allergrößter Bedeutung, auf die wir mindestens eine vorläufige Antwort im letzten Kapitel entwerfen werden. Ein Aspekt der Antwort ist in der Unterscheidung zu sehen zwischen systematischer Bildung, die nur durch politische Macht verändert werden kann, und Bildungsprojekten, die man mit den Unterdrückten im Prozeß ihrer Organisierung durchführt.

Die Pädagogik der Unterdrückten, sofern sie eine humanistische und befreende Pädagogik ist, hat zwei klar unterschiedene Stufen. Auf der ersten Stufe enthüllen die Unterdrückten die Welt der Unterdrückung und widmen sich ihrer Veränderung durch die Praxis. Auf der zweiten Stufe, auf der die Wirklichkeit der Unterdrückung bereits verwandelt wurde, hört diese Pädagogik auf, den Unterdrückten zu gehören, und wird zu einer Pädagogik aller Menschen im Prozeß permanenter Befreiung. Auf beiden Stufen geht es immer darum, daß die Kultur der Herrschaft mit Hilfe durchgreifender Aktion kulturell konfrontiert wird¹⁰. Auf der ersten Stufe ereignet sich diese Konfrontation durch eine Veränderung der Weise, in der die Unterdrückten die Welt der Unterdrückung begreifen. Auf der zweiten Stufe dadurch, daß die Mythen vertrieben werden, die in der alten Ordnung geschaffen und entwickelt wurden und die die neue Ordnung, die sich aus der revolutionären Verwandlung heraus entwickelt, wie Gespenster verfolgen.

Die Pädagogik der ersten Stufe muß sich mit dem Problem des Unterdrückten-Bewußtseins und des Unterdrücker-Bewußtseins beschäftigen, mit dem Problem der Menschen, die unterdrücken, und derer, die die

10 Dies scheint der grundlegende Aspekt der maoistischen Kulturrevolution zu sein.

Unterdrückung erleiden. Sie muß ihr Verhalten, ihre Weltanschauung und ihre Ethik in Rechnung stellen. Dabei ist die Gespaltenheit der Unterdrückten ein besonderes Problem: sie sind widersprüchliche, gespaltene Wesen, geformt durch eine konkrete Situation der Unterdrückung und Gewalt und darin existierend.

Jede Situation, in der «A» «B» objektiv ausbeutet oder ihn daran hindert, seine Selbstbehauptung als verantwortliche Person zu verfolgen, ist eine solche der Unterdrückung. Eine derartige Situation schafft durch sich selbst Gewalt, auch dort, wo sie durch falsche Großmut versüßt wird, weil sie des Menschen ontologischer und historischer Berufung, noch vollkommener Mensch zu sein, im Wege steht. Mit der Errichtung eines Unterdrückerverhältnisses hat Gewalt bereits begonnen. Niemals in der Geschichte ist Gewalt von den Unterdrückten ausgegangen. Wie könnten sie die Initiatoren von Gewalt sein, wo sie doch selbst das Ergebnis von Gewalt sind? Wie soll es möglich sein, daß sie die Träger von etwas sind, dessen objektive Einführung ihre Existenz als Unterdrückte hervorgerufen hat? Es gäbe keine Unterdrückten, hätte es nicht zuvor eine Situation der Gewalt gegeben, die ihre Unterwerfung begründet hat.

Gewalt wird von denen angezettelt, die unterdrücken, die ausbeuten, die es versäumen, andere als Personen anzuerkennen – nicht aber von denen, die unterdrückt, ausgebeutet und nicht anerkannt sind. Es sind nicht die Ungeliebten, die die Abneigung schaffen, sondern die, die nicht lieben können, weil sie nur sich selbst lieben. Es sind nicht die Hilflosen, die dem Terror Unterworfenen, die den Terror anzetteln, sondern die Gewalttätigen, die mit Hilfe ihrer Macht die konkrete Situation schaffen, die die «vom Leben Verworfenen» zeugt. Es sind nicht die Tyrannisierten, die den Despotismus zeugen, sondern die Tyrannen. Es sind nicht die Verachteten, die den Haß hervorbringen, sondern die, die verachten. Es sind nicht die, denen die Menschlichkeit verweigert wird, die den Menschen ablehnen, sondern die, die diese Menschlichkeit verweigern (und damit ihre eigene genauso negieren). Gewalt wird nicht von denen angewendet, die unter der Vorherrschaft der Starken schwach geworden sind, sondern von den Starken, die sie zu Schwachen gemacht haben.

Für den Unterdrücker freilich sind es immer die Unterdrückten (die allerdings nie von «den Unterdrückten» reden, sondern – je nachdem, ob es sich um Landsleute handelt oder nicht – von «diesen Leuten da» oder von den «blindeten und neidischen Massen» oder «den Wilden» oder «den Eingeborenen» oder «den Subversiven»), die bösartig sind, gewalttätig, barbarisch, hinterhältig, kriegslüstern, wenn sie auf die Gewalt der Unterdrücker reagieren.

Dennoch läßt sich, so paradox es scheinen mag, eben in der Antwort der Unterdrückten auf die Gewalt ihrer Unterdrücker eine Geste der Liebe ent-

decken. Bewußt oder unbewußt kann der Vorgang der Rebellion durch die Unterdrückten (ein Vorgang, der immer oder fast immer ebenso gewaltsam ist wie die ursprüngliche Gewalt des Unterdrückers) Liebe auslösen. Während die Gewalt der Unterdrücker die Unterdrückten daran hindert, voll Mensch zu sein, ist die Antwort der letzteren auf diese Gewalt in dem Wunsch begründet, das Recht auf Menschsein zu verwirklichen. Indem die Unterdrücker andere enthumanisieren und ihre Rechte verletzen, werden sie selbst nicht weniger enthumanisiert. Bei ihrem Kampf darum, Mensch zu sein, die Macht des Unterdrückers, zu herrschen und zu unterdrücken, zu beseitigen, stellen die Unterdrückten die Humanität der Unterdrücker wieder her, die sie in der Ausübung der Unterdrückung verloren haben.

So sind es ausschließlich die Unterdrückten, die durch ihre Selbstbefreiung auch ihre Unterdrücker befreien können. Die letzteren können, als eine unterdrückerische Klasse, weder andere noch sich selbst befreien. Aus diesem Grund ist es so wesentlich, daß die Unterdrückten den Kampf um die Auflösung des Widerspruchs führen, in dem sie gefangen sind. Dieser Widerspruch aber wird aufgelöst werden durch das Erscheinen des neuen Menschen, der weder der Unterdrücker noch der Unterdrückte ist, sondern der Mensch im Prozeß der Befreiung. Wenn es das Ziel der Unterdrückten ist, vollkommener Mensch zu sein, dann werden sie ihr Ziel nicht dadurch erreichen, daß sie bloß die Elemente des Widerspruchs umkehren oder einfach die Pole vertauschen.

Das mag nach einer Vereinfachung aussehen, ist es aber nicht. Die Auflösung des Widerspruchs «Unterdrücker-Unterdrückte» schließt tatsächlich das Verschwinden der Unterdrücker als Klasse ein. Die Beschränkungen jedoch, die die zuvor Unterdrückten ihren Unterdrückern auferlegen, damit die letzteren nicht wieder ihre frühere Position erlangen können, schafften nicht Unterdrückung. Ein Vorgang ist nur dann unterdrückerisch, wenn er Menschen daran hindert, voller Mensch zu sein. Dementsprechend bedeuten diese notwendigen Beschränkungen nicht an sich, daß die gestern Unterdrückten die Unterdrücker von heute geworden wären. Vorgänge, die eine Wiederherstellung des unterdrückerischen Regimes verhindern, können niemals mit denen verglichen werden, die es schaffen und aufrechterhalten. Sie können auch nicht verglichen werden mit denen, durch die ein paar Menschen der Mehrheit ihr Recht, menschlich zu sein, verweigern.

In dem Augenblick jedoch, in dem sich das neue Regime zu einer herrschenden Bürokratie verhärtet¹¹, geht die humanistische Dimension des

11 Diese Härte sollte man jedoch nicht mit den Einschränkungen identifizieren, die man den ehemaligen Unterdrückern auferlegen muß, damit sie nicht ihre

Kampfes verloren, und man kann dann nicht länger von Befreiung sprechen. Aus diesem Grund bleiben wir dabei, daß die echte Lösung des «Unterdrücker-Unterdrückten»-Widerspruchs nicht in einer bloßen Umkehrung der Positionen liegt – darin, daß man einen Pol auf die andere Seite bringt. Sie liegt auch nicht in der Ersetzung der früheren Unterdrücker durch neue, die weiterhin die Unterdrückten unterjochen – alles im Namen ihrer Befreiung.

Aber auch wenn der Widerspruch in echter Weise aufgelöst ist, nämlich durch eine neue Situation, die von den befreiten Arbeitern geschaffen wurde, dann fühlen sich dennoch die früheren Unterdrücker nicht befreit. Sie empfinden sich im Gegenteil als solche, die unterdrückt sind. Bedingt durch die Erfahrung, andere zu unterdrücken, erscheint ihnen jede Situation, die anders ist als ihre vorhergehende, als Unterdrückung. Früher konnten sie essen, sich kleiden, Schuhe tragen, reisen und Beethoven hören – während Millionen nicht essen konnten, keine Kleider oder Schuhe hatten, weder studierten noch reisten und erst recht nicht Beethoven hörten. Jegliche Einschränkung dieser Lebensweise im Namen des Rechts der Allgemeinheit erscheint den früheren Unterdrückern als eine tiefe Verletzung ihrer individuellen Rechte – obgleich sie keinerlei Respekt gegenüber den Millionen empfanden, die litten und an Hunger, Schmerz, Sorge und Verzweiflung starben. Für die Unterdrücker bezieht sich «menschliches Wesen» nur auf sich selbst. Andere Menschen sind «Dinge». Für die Unterdrücker gibt es nur ein Recht: ihr Recht, in Frieden zu leben, gegenüber dem Recht der Unterdrückten, das nicht einmal immer beachtet, sondern höchstens zugestanden wird: zu überleben. Diese Konzessionen machen sie nur, weil die Existenz der Unterdrückten für ihre eigene Existenz notwendig ist.

Dieses Verhalten, diese Art, Welt und Menschen zu verstehen (die zwangsläufig dazu führt, daß die Unterdrücker der Errichtung eines neuen Regimes Widerstand leisten), erklärt sich aus ihrer Erfahrung als herrschende Klasse. Ist einmal die Situation der Gewalt und der Unterdrückung geschaffen, dann führt sie zu einer umfassenden Lebens- und Verhaltensweise für alle, die darin gefangen sind – für die Unterdrücker und die Unterdrückten gleichermaßen. Beide sind von dieser Situation überflutet, und beide tragen die Male der Unterdrückung. Eine Analyse existenzieller Situationen der Unterdrückung zeigt, daß ihr Beginn in einem Gewaltakt

frühere Unterdrückung erneuern können. Dies bezieht sich vielmehr auf den Umstand, daß eine Revolution stagniert und sich gegen das Volk wendet, wobei sie sich des alten, repressiven, bürokratischen Staatsapparats bedient (der drastisch in seine Schranken zu weisen wäre, wie Marx nicht müde wurde zu betonen).

liegt, vollzogen von denen, die Gewalt haben. Diese Gewalt wird als Prozeß von Generation zu Generation von Unterdrückern fortgesetzt, die ihre Erben werden und in ihrem Klima aufwachsen. Dieses Klima schafft im Unterdrücker ein starkes Besitzerbewußtsein – er besitzt Welt und Menschen. Abgesehen von dem direkten, konkreten und materiellen Besitz an Welt und Menschen kann sich das Bewußtsein des Unterdrückers nicht verstehen – es könnte nicht einmal existieren. Fromm sagt von diesem Bewußtsein, daß es ohne diesen Besitz «den Kontakt mit der Welt verlieren würde». Das Bewußtsein des Unterdrückers neigt dazu, alles um sich herum in ein Objekt seiner Herrschaft zu verwandeln. Die Erde, das Eigentum, Produktion, die Schöpfungen der Menschen, die Menschen selbst, die Zeit – all das wird auf den Status von Objekten reduziert, die ihm zur Verfügung stehen.

Bei ihrer hemmungslosen Leidenschaft zu besitzen entwickeln die Unterdrücker die Überzeugung, daß es ihnen möglich ist, alles in Objekte ihrer Erwerbsmacht zu verwandeln. Daher röhrt ihr streng materialistisches Konzept der Existenz. Geld ist das Maß aller Dinge und Profit das primäre Ziel. Für die Unterdrücker ist das einzig Wertvolle, mehr zu haben – immer mehr, selbst um den Preis, daß die Unterdrückten wenig oder gar nichts haben. Für sie ist *Sein* gleich *Haben*, und *Sein* bedeutet für sie, die Klasse der «Habenden» zu sein.

Als Nutznießer einer Situation der Unterdrückung können sich die Unterdrücker nicht vorstellen, daß, wenn *Haben* eine Bedingung des *Seins* ist, es dann eine notwendige Bedingung für alle Menschen ist. Darum ist ihre Großmut falsch. Menschlichkeit ist ein «Ding», und sie besitzen sie als exklusives Recht, als ererbtes Eigentum. Für das Bewußtsein des Unterdrückers ist die Humanisierung der «Anderen», des gemeinen Volkes, nicht gleichbedeutend mit der Erlangung von Menschlichkeit, sondern mit Subversion.

Die Unterdrücker verstehen nicht, daß ihr Monopol des *Mehrhabens* ein Vorrecht ist, das andere und sie selbst enthumanisiert. Sie vermögen nicht zu erkennen, daß sie bei der egoistischen Jagd, als besitzende Klasse zu *haben*, an ihren eigenen Besitztümern erstickten und nicht länger *sind*. Sie *haben* nur noch. Für sie ist *Mehrhaben* ein unveräußerliches Recht, ein Recht, das sie sich durch ihre «Anstrengung» erworben haben, durch ihren «Mut, Risiken einzugehen». Wenn andere nicht mehr haben, dann kommt es daher, weil sie inkompotent und faul sind. Das Schlimmste ist ihre ungerechtfertigte Undankbarkeit gegenüber den «generösen Gesten» der herrschenden Klasse. Eben weil sie «undankbar» und «neidisch» sind, werden die Unterdrückten zu potentiellen Feinden, auf die man aufpassen muß.

Es kann gar nicht anders sein. Wenn die Humanisierung der Unter-

drückten Subversion bedeutet, dann gilt dasselbe für ihre Freiheit. Aus diesem Grund müssen sie fortgesetzt kontrolliert werden. Je mehr aber die Unterdrücker die Unterdrückten kontrollieren, um so mehr verwandeln sie sie in unverkennbar seelenlose «Dinge». Diese Tendenz des Bewußtseins des Unterdrückers, alles und jedermann, dem es begegnet, zu «entseelen» bei seinem Eifer, zu besitzen, korrespondiert fraglos mit einer Tendenz zum Sadismus.

«Das Vergnügen an vollständiger Beherrschung einer anderen Person (oder einer sonstigen beseelten Kreatur) ist das innerste Wesen des sadistischen Hanges. Anders ausgedrückt: das Ziel des Sadismus liegt darin, einen Menschen in ein Ding zu verwandeln, etwas Beseeltes in etwas Seelenloses, weil durch die vollkommene und absolute Kontrolle jedes Lebewesens eine entscheidende Qualität des Lebens verliert – die Freiheit.»¹²

Sadistische Liebe ist eine pervertierte Liebe – sie ist Liebe des Todes und nicht des Lebens. Ein Charakteristikum des Unterdrücker-Bewußtseins und seiner nekrophilen Weltanschauung ist deshalb der Sadismus. Bei seinem Versuch, um der Herrschaft willen den Hang zum Suchen, die Unruhe und kreative Kraft, die das Leben kennzeichnet, zu unterdrücken, tötet das Bewußtsein des Unterdrückers alles Leben. Mehr und mehr benützen die Unterdrücker Wissenschaft und Technologie als unzweifelhaft machtvolle Instrumente für ihren Zweck: die Aufrechterhaltung der oppressiven Ordnung durch Manipulation und Repression¹³. Die Unterdrückten haben als Objekte, als «Dinge», keinen Zweck außer dem, den ihre Unterdrücker ihnen vorschreiben.

Setzt man den bisher beschriebenen Zusammenhang voraus, dann zeigt sich ein Problem von unzweifelhafter Bedeutung: die Tatsache, daß sich Angehörige der unterdrückerischen Klasse den Unterdrückten bei ihrem Kampf um Befreiung anschließen und so von einem Pol des Widerspruchs zum andern überwechseln. Sie spielen eine fundamentale Rolle und haben sie in der ganzen Geschichte dieses Kampfes gespielt. Aber während sie aufhören, Ausbeuter oder unbeteiligte Zuschauer oder einfach die Erben der Ausbeutung zu sein, und sich auf die Seite der Ausgebeuteten stellen, bringen sie fast immer die Male ihrer Herkunft mit sich: ihre Vorurteile und ihre Verbildungen, zusammen mit dem Mangel an Vertrauen in die Fähigkeit des Volkes, denken, wollen und wissen zu können. Dementsprechend laufen diese Anpäßlinge an die Sache des Volkes ständig Gefahr, einer Art von Großmut zu verfallen, die so teuflisch ist wie die der Unter-

12 Erich Fromm, *The Heart of Man*, New York 1966, S. 32

13 Beziiglich der «herrschenden Formen sozialer Kontrolle» vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967; ders., *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1965.

drücker. Die Großmut der Unterdrücker wird von einer ungerechten Ordnung genährt, die aufrechterhalten werden muß, um diese Großmut zu rechtfertigen. Andererseits wollen unsere Konvertiten wirklich die ungerechte Ordnung verändern. Aber auf Grund ihres Herkommens glauben sie, daß sie diejenigen sein müßten, die die Veränderung durchführen. Sie reden über das Volk, aber sie trauen ihm nicht. Dabei ist das Vertrauen in das Volk die unverzichtbare Vorbedingung für einen revolutionären Wandel. Ein echter Humanist ist eher an seinem Vertrauen in das Volk zu erkennen, das ihn an seinem Kampf teilnehmen läßt, als an tausend Handlungen zugunsten des Volkes ohne dieses Vertrauen.

Die, die sich wirklich dem Volk verschreiben, müssen sich ständig überprüfen. Diese Bekehrung ist so radikal, daß sie kein zwiespältiges Verhalten erlaubt. Sich feierlich für diese Hingabe zu erklären, sich aber gleichzeitig als Eigentümer der revolutionären Weisheit zu betrachten – die man dann dem Volk geben (oder aufnötigen) muß –, hieße weiterzumachen wie bisher. Der Mensch, der Ergebenheit gegenüber der Sache der Befreiung verkündigt, aber unfähig ist, mit dem Volk, das er weiterhin als völlig ignorant betrachtet, eine Gemeinschaft einzugehen, täuscht sich selbst aufs schwerste. Der Konvertit, der auf das Volk zugeht, aber bei jedem Schritt, den es unternimmt, bei jedem Zweifel, den es zum Ausdruck bringt, bei jedem Vorschlag, den es macht, unruhig wird und versucht, ihm seinen «Status» aufzunötigen, bleibt heimwehkrank gegenüber seiner Herkunft.

Konversion zum Volk verlangt eine tiefgreifende Wiedergeburt. Wer sich ihr aussetzt, muß eine neue Existenzform annehmen, er kann nicht mehr der bleiben, der er war. Nur in der Kameradschaft mit den Unterdrückten können die Konvertiten ihre besondere Lebensart und ihr Benehmen verstehen, das gelegentlich die Herrschaftsstruktur reflektiert. Ein Charakteristikum ist die bereits erwähnte existenzielle Gespaltenheit der Unterdrückten, die in ein und demselben Augenblick sie selbst als auch der Unterdrücker sind, dessen Bild sie internalisiert haben. So kommt es, daß sie bis zu dem Moment, in dem sie ihren Unterdrücker konkret «erkennen» und zugleich ihr eigenes Bewußtsein, fast immer fatalistische Einstellungen gegenüber ihrer Situation zum Ausdruck bringen.

«Der Landarbeiter fängt an, Mut zu gewinnen, seine Abhängigkeit zu überwinden, wenn er erkennt, daß er abhängig ist. Bis dahin schließt er sich dem Boss an und sagt: ‹Was kann ich tun? Ich bin nur ein Landarbeiter!›»

Bei oberflächlicher Analyse wird dieser Fatalismus manchmal als Fügsamkeit interpretiert, die zum Nationalcharakter gehöre. Fatalismus im

14 Ein Landarbeiter bei einem Interview mit dem Verfasser

Gewand der Fügsamkeit ist aber die Frucht einer historischen und soziologischen Situation und keineswegs ein Wesensmerkmal im Verhalten eines Volkes. Sie ist fast immer auf die Macht der Vorsehung oder des Schicksals oder des Glücks bezogen – unausweichliche Mächte – oder auf eine verkehrte Gottesvorstellung. Unter dem Einfluß von Magie und Mythos sehen die Unterdrückten (besonders die Landarbeiter, die fast immer in die Natur eingetaucht sind¹⁵) ihr Leiden – Folge der Ausbeutung – als Willen Gottes – als ob Gott der Schöpfer dieser «organisierten Unordnung» wäre.

In die Wirklichkeit eingetaucht, können die Unterdrückten die «Ordnung» nicht klar erkennen, die den Interessen der Unterdrücker dient, deren Bild sie internalisiert haben. Während sie sich an den Begrenzungen dieser Ordnung wundreiben, legen sie oft eine Art horizontaler Gewalt an den Tag und schlagen nach ihren Kameraden aus dem nichtigsten Grund.

«Der kolonisierte Mensch wird diese Aggressivität, die in ihn hineingelegt wurde, zuallererst seinen eigenen Leuten gegenüber praktizieren. Das ist dann die Zeit, in der die Nigger einander schlagen und die Polizei und die Behörden nicht wissen, was sie tun sollen, wenn sie sich der erstaunlichen Welle des Verbrechens in Nordafrika gegenübersehen . . . Während der Settler oder der Polizist das Recht haben, den lieben langen Tag den Eingeborenen zu schlagen, zu beleidigen und auf den Knien daherkommen zu lassen, kann man den Eingeborenen sehen, der beim geringsten feindseligen oder aggressiven Blick, den ihm ein anderer Eingeborener zuwirft, nach dem Messer greift, denn die letzte Zuflucht des Eingeborenen liegt darin, seine Personalität gegen seinen Bruder zu verteidigen.»¹⁶

Möglicherweise zeigen sie mit diesem Verhalten erneut ihre Zwiespältigkeit. Weil der Unterdrücker in ihren unterdrückten Kameraden lebt, greifen sie indirekt auch den Unterdrücker an, wenn sie ihre Kameraden angreifen.

Andererseits fühlen sich die Unterdrückten an einem bestimmten Punkt ihrer existenziellen Erfahrung vom Unterdrücker und seiner Lebensweise unwiderstehlich angezogen. Die Sehnsucht, diese Lebensweise zu teilen, wird übermächtig. In ihrer Entfremdung wollen die Unterdrückten um jeden Preis dem Unterdrücker gleichen, sie möchten ihn imitieren, sie möchten ihm nachfolgen. Dieses Phänomen herrscht besonders in der

15 Vgl. Cândido Mendes, *Memento dos vivos – A Esquerda católica no Brasil*, Rio 1966.

16 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York 1968, S. 52. Deutsch: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1966, auch als rororo-Taschenbuch 1209/10.

unterdrückten Mittelschicht vor, die danach verlangt, dem «hervorragenden» Menschen der oberen Klasse gleich zu sein. Albert Memmi geht in einer ausgezeichneten Analyse der «kolonisierten Mentalität» auf die Verachtung ein, die er gegenüber dem Kolonialisten empfand und die mit einer «leidenschaftlichen» Anziehung gemischt war.

«Wie könnte der Kolonialist nach seinen Arbeitern sehen und gleichzeitig immer wieder einen Haufen Kolonisierte niederknallen? Wie könnte der Kolonisierte sich selbst so grausam verleugnen und dennoch solche übertriebenen Forderungen stellen? Wie könnte er die Kolonialisten hasen und sie doch gleichzeitig so leidenschaftlich bewundern? (Auch ich selbst fühlte diese widerwillige Bewunderung).»¹⁷

Selbstniedrigung ist ein anderes Merkmal der Unterdrückten, das daher röhrt, daß sie die Meinung, die die Unterdrücker von ihnen haben, internalisiert haben. Sie hören so oft, daß sie zu nichts nutze sind, nichts wissen und unfähig sind, etwas zu lernen – daß sie krank sind, faul und unproduktiv –, so daß sie schließlich von ihrer eigenen Unfähigkeit überzeugt werden.

«Der Landarbeiter fühlt sich dem Boss unterlegen, weil der Boss der einzige zu sein scheint, der die Dinge kennt und weiß, wie man den Laden schmeißt.»¹⁸

Sie nennen sich selbst ignorant und sagen, der «Professor» ist der einzige, der etwas weiß und auf den man hören muß. Die Kriterien für Wissen, die man ihnen eingeprägt hat, sind die herkömmlichen. «Warum», fragte ein Landarbeiter, der in einem Kulturzirkel mitmachte¹⁹, «erklärst du nicht die Bilder zuerst? So ginge es viel schneller, und wir würden uns nicht den Kopf zerbrechen.»

Sie machen sich fast nie klar, daß auch sie die «Dinge kennen», die sie in ihrer Beziehung zur Welt und zu anderen Menschen gelernt haben. Stellt man die Verhältnisse in Rechnung, die ihre Zwiespältigkeit hervorgebracht haben, dann ist es nur natürlich, daß sie sich selbst nichts zutrauen.

Nicht selten beginnen die Landarbeiter bei Bildungsprojekten ein generatives Thema lebhaft zu diskutieren, halten dann plötzlich inne und sagen zum Lehrer: «Entschuldige, wir sollten ja eigentlich still sein und dich reden lassen. Du bist der, der das Wissen hat, wir wissen nichts.» Oft beharren sie darauf, daß zwischen ihnen und den Tieren kein Unterschied besteht. Wenn sie einen Unterschied zugeben, dann zugunsten der Tiere: «Sie sind freier als wir.»

17 Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Boston 1967, S. X.

18 Ein Landarbeiter bei einem Interview mit dem Verfasser

19 Vgl. Kapitel III S. 133 ff.

Es ist jedoch umwerfend, zu beobachten, wie diese Selbsternidrigung bei den allerersten Veränderungen in der Situation der Unterdrückung verändert wird. So hörte ich, wie ein Führer der Landarbeiter in einem «asentamiento»²⁰-Kreis äußerte: «Man hat immer gesagt, wir seien unproduktiv, weil wir faul und trunksüchtig seien. Lauter Lügen! Jetzt sind wir als Menschen respektiert, und da werden wir jedem zeigen, daß wir niemals Trunkenbolde oder Faulpelze waren. Wir waren ausgebeutet!»

Solange sie noch gespalten sind, zögern die Unterdrückten, Widerstand zu leisten, und es fehlt ihnen jedes Selbstvertrauen. Sie haben einen wirren magischen Glauben an die Unverwundbarkeit und Macht des Unterdrückers²¹. Die magische Kraft der Gewalt des Landbesitzers beherrscht besonders die ländlichen Gebiete. Einer meiner soziologischen Freunde erzählt von einer Gruppe bewaffneter Landarbeiter in einem lateinamerikanischen Land, die kürzlich ein Landgut übernahmen. Aus taktischen Gründen planten sie, den Landbesitzer als Geisel festzuhalten. Aber kein einziger Landarbeiter hatte den Mut, ihn zu bewachen. Schon seine Anwesenheit war furchteinflößend. Es ist auch möglich, daß der Vorgang des Widerstands gegen den Boss Schuldgefühle erzeugte. In Wahrheit aber war der Boss «in ihnen».

Die Unterdrückten müssen Beispiele für die Verwundbarkeit des Unterdrückers sehen, damit eine entgegengesetzte Überzeugung in ihnen allmählich wachsen kann. Bis dahin werden sie halbherzig, ängstlich und zerschlagen bleiben²². Solange die Unterdrückten der Ursachen ihrer Verhältnisse nicht gewahr werden, «akzeptieren» sie fatalistisch ihre Ausbeutung. Darüber hinaus neigen sie dazu, passiv und entfremdet zu reagieren, wenn sie mit der Notwendigkeit konfrontiert werden, für ihre Freiheit und Selbstbestimmung zu kämpfen. Nach und nach beginnen sie, Formen aufrührerischer Aktion zu probieren. Will man für die Befreiung wirken, darf man weder diese Passivität aus dem Auge verlieren, noch darf man den Augenblick des Erwachens übersehen.

Es hängt mit ihrer unechten Weltanschauung und Selbstanschauung zusammen, daß sich die Unterdrückten wie «Dinge» fühlen, die dem Unterdrücker gehören. Für den letzteren ist *Sein* gleich *Haben*, und zwar immer auf Kosten derer, die nichts haben. Für die Unterdrückten ist an einem bestimmten Punkt ihrer existenziellen Erfahrung *Sein* nicht gleich-

20 Asentamiento meint eine Produktions-Einheit im Chilenischen Landreform-Experiment.

21 «Der Landarbeiter hat eine fast instinktive Angst vor dem Boss.» – Interview mit einem Landarbeiter.

22 Vgl. Regis Debray, *Revolution in the Revolution?* New York 1967

bedeutend damit, dem Unterdrücker zu gleichen, sondern *unter ihm*, abhängig von ihm, zu sein. Deshalb sind die Unterdrückten emotional abhängig.

«Der Landarbeiter ist ein Abhängiger. Er kann nicht sagen, was er will. Ehe er seine Abhängigkeit entdeckt, leidet er. Er läßt zu Hause den Dampf ab, wo er seine Kinder anschreit, sie schlägt und zur Verzweiflung treibt. Er beklagt sich über seine Frau und meint, daß alles furchtbar sei. Er läßt nicht beim Boss den Dampf ab, weil er glaubt, daß der Boss ein höheres Wesen ist. Häufig gibt der Landarbeiter seinen Sorgen dadurch nach, daß er trinkt.»²³

Diese vollständige emotionale Abhängigkeit kann die Unterdrückten zu dem führen, was Fromm das nekrophile Verhalten nennt: zur Zerstörung des Lebens – ihres eigenen oder ihrer unterdrückten Freunde.

Erst wenn die Unterdrückten den Unterdrücker herausfinden und in den organisierten Kampf um ihre Befreiung hineingenommen werden, beginnen sie, an sich selbst zu glauben. Diese Entdeckung kann keine bloß intellektuelle sein, sondern muß Aktion einschließen. Sie kann andererseits auch nicht auf bloßen Aktivismus beschränkt bleiben, sondern muß mit ernsthaftem Denken verbunden sein: nur dann wird es Praxis sein.

Kritischer und befreiender Dialog, der Aktion voraussetzt, muß mit den Unterdrückten auf allen Stufen ihres Kampfes um Befreiung geführt werden²⁴. Der Inhalt dieses Dialogs kann und muß sich verändern, je nach den historischen Bedingungen und dem Maß, in dem die Unterdrückten die Wirklichkeit begreifen. An die Stelle des Dialogs jedoch Monolog, Schlagworte und Kommuniqués zu setzen, bedeutet den Versuch, die Unterdrückten mit dem Instrumentarium der Domestizierung zu befreien. Wer versucht, die Unterdrückten ohne ihre denkende Teilnahme am Akt der Befreiung zu befreien, behandelt sie als Objekte, die man aus einem brennenden Gebäude retten muß. Es heißt, sie in die populistische Falle führen und sie in Massen verwandeln, die man manipulieren kann.

In allen Phasen ihrer Befreiung müssen die Unterdrückten sich als Menschen erkennen, die der ontologischen und historischen Berufung arbeiten, vollkommener Mensch zu sein. Reflexion und Aktion werden unausweichlich, wo man nicht fälschlicherweise den Versuch macht, den Inhalt der Menschlichkeit von ihren geschichtlichen Formen zu lösen.

Wenn wir so nachdrücklich betonen, daß die Unterdrückten sich auf das Bedenken ihrer konkreten Situation einlassen sollen, dann heißt das nicht, daß wir eine Lehnstuhlrevolution ausrufen. Im Gegenteil führt Reflexion

23 Interview mit einem Landarbeiter

24 Selbstverständlich nicht öffentlich – das würde lediglich den Zorn des Unterdrückers hervorrufen und zu verschärfter Unterdrückung führen.

– echte Reflexion – zur Aktion. Andererseits bildet die Aktion, wo immer die Situation danach verlangt, nur dann eine echte Praxis, wenn ihre Konsequenzen zum Gegenstand kritischer Reflexion werden. In diesem Sinn ist die Praxis die neue *raison d'être* der Unterdrückten. Die Revolution aber, die den historischen Augenblick dieser *raison d'être* eröffnet, funktioniert nicht ohne gleichzeitige Beteiligung ihres engagierten Bewußtseins. Ohne das ist Aktion reiner Aktionismus.

Um jedoch diese Art von Praxis zu erreichen, ist es notwendig, den Unterdrückten und ihrer Fähigkeit zur Vernunft zu vertrauen. Wem dieses Vertrauen fehlt, dem wird es nicht gelingen, Dialog einzuleiten, beziehungsweise er wird ihn zusammen mit der Reflexion und der Kommunikation abschaffen, und er wird in Schlagworte, Kommuniqués, Monologe und Instruktionen verfallen. Oberflächliche Bekehrungen zur Sache der Befreiung bringen diese Gefahr mit sich.

Politische Aktion auf Seiten der Unterdrückten muß eine pädagogische Aktion im echten Sinn des Worts sein und also eine Aktion *mit* den Unterdrückten. Wer für die Befreiung wirkt, darf keinesfalls die emotionale Abhängigkeit der Unterdrückten ausnützen – eine Abhängigkeit, die die Frucht der konkreten Situation der Beherrschung ist, die sie umgibt und die ihre unechte Weltschau erzeugt hat. Wer ihre Abhängigkeit dazu benutzt, um noch größere Abhängigkeit zu schaffen, bedient sich einer unterdrückerischen Taktik.

Befreiendes Handeln muß in dieser Abhängigkeit einen schwachen Punkt erkennen und muß durch Reflexion und Aktion den Versuch unternehmen, sie in Unabhängigkeit zu verwandeln. Doch kann nicht einmal die von den besten Absichten erfüllte Führerschaft Unabhängigkeit als Geschenk bescheren. Die Befreiung der Unterdrückten ist eine Befreiung von Menschen, nicht von Dingen. Dementsprechend kann sich zwar keiner durch seine eigenen Anstrengungen allein befreien, aber er wird auch nicht von anderen befreit. Befreiung als menschliches Phänomen kann nicht von Halbmenschen vollbracht werden. Jeder Versuch, Menschen nur als halbmenschliche Wesen zu behandeln, enthumanisiert sie. Wo Menschen aber schon enthumanisiert sind auf Grund der Unterdrückung, die sie erdulden, da darf der Prozeß ihrer Befreiung nicht auch noch die Methoden der Enthumanisierung anwenden.

Die richtige Methode einer revolutionären Führung, um die Aufgabe der Befreiung zu lösen, besteht deshalb nicht in einer «Befreiungspropaganda». Die Führung kann auch nicht bloß in den Unterdrückten einen Glauben «einpflanzen» und annehmen, damit ihr Vertrauen zu gewinnen. Die richtige Methode liegt im Dialog. Die Überzeugung der Unterdrückten, daß sie um ihre Befreiung kämpfen müssen, wird ihnen nicht als Geschenk von der revolutionären Führung beschert, sondern ist das

Ergebnis ihrer conscientização.

Die revolutionären Führer müssen sich vergegenwärtigen, daß ihre eigene Überzeugung von der Notwendigkeit des Kampfes (eine unverzichtbare Dimension revolutionärer Weisheit) ihnen von niemand anderem gegeben wurde – wenn sie echt ist. Diese Überzeugung kann nicht abgepackt und verkauft werden, sie wird vielmehr mit Hilfe einer Einheit von Reflexion und Aktion erreicht. Nur das eigene Engagement der Führer in der Wirklichkeit, in einer geschichtlichen Situation hat sie dazu gebracht, diese Situation zu kritisieren, und hat in ihnen den Wunsch erzeugt, sie zu verändern.

So müssen auch die Unterdrückten (die sich dem Kampf nicht stellen, es sei denn, sie werden überzeugt, und die, sofern sie eine solche Verpflichtung nicht eingehen, der unverzichtbaren Bedingung für diesen Kampf im Wege stehen) diese Überzeugung als Subjekte und nicht als Objekte erreichen. Sie müssen darüber hinaus kritisch in die Situation eingreifen, in der sie sich befinden und deren Male sie tragen. Propaganda kann das nicht erreichen. Insofern die Überzeugung von der Notwendigkeit des Kampfes (ohne die der Kampf nicht durchführbar ist) für die revolutionäre Führung unverzichtbar ist (da es doch in Wirklichkeit diese Überzeugung ist, die die Führung hervorbrachte), ist sie auch für die Unterdrückten notwendig. Sie ist notwendig – es sei denn, man will die Veränderung für die Unterdrückten statt *mit* ihnen herbeiführen. Es ist meine Überzeugung, daß nur die letztere Weise der Veränderung Gültigkeit besitzt²⁵.

Das Ziel dieser Darlegungen besteht darin, den eminentpädagogischen Charakter der Revolution zu verteidigen. Die revolutionären Führer aller Zeiten, die betont haben, daß die Unterdrückten den Kampf um ihre Befreiung übernehmen müssen – was eine offenkundige Tatsache ist –, haben damit implizit den pädagogischen Aspekt dieses Kampfes anerkannt. Viele dieser Führer sind jedoch (vielleicht auf Grund natürlicher und verständlicher Abneigung gegenüber der Pädagogik) dabei gelandet, die «Bildungsmethoden» anzuwenden, die der Unterdrücker benutzt hat. Sie leugnen die pädagogische Aktion im Befreiungsprozeß nicht, aber sie benutzen Propaganda, um zu überzeugen.

Es ist für die Unterdrückten entscheidend, sich klarzumachen, daß sie, wenn sie den Kampf um die Humanisierung aufnehmen, von diesem Augenblick an auch die volle Verantwortung für den Kampf übernehmen. Sie müssen sich vergegenwärtigen, daß sie nicht nur um Freiheit vom Hunger kämpfen, sondern

«um die Freiheit, zu schaffen und zu bauen, zu staunen und zu wagen. Eine solche Freiheit verlangt, daß das Individuum aktiv und verantwort-

25 Diese Fragestellungen werden in Kapitel IV ausführlich behandelt.

lich ist, kein Sklave und kein geöltes Rädchen in der Maschine . . . Es reicht nicht, daß Menschen keine Sklaven sind: wenn die sozialen Verhältnisse die Existenz von Automaten fördern, dann wird das Ergebnis nicht die Liebe zum Leben, sondern die Liebe zum Tod sein.»²⁶

Die Unterdrückten, geformt vom todverherrlichenden Klima der Unterdrückung, müssen durch ihren Kampf hindurch den Weg zu einer das Leben betonenden Humanisierung finden, die nicht bloß darin besteht, mehr zu essen zu haben (obwohl sie zugleich bedeutet, daß man mehr zu essen hat – dieser Aspekt darf nicht fehlen). Die Unterdrückten sind eben darum vernichtet worden, weil ihre Situation sie zu «Dingen» reduziert hat. Um ihre Menschlichkeit wiederzugewinnen, müssen sie aufhören, Dinge zu sein, und als Menschen zu kämpfen. Das ist eine radikale Forderung. Sie können nicht als Objekte in den Kampf gehen, um später Menschen zu werden.

Der Kampf beginnt mit der Erkenntnis der Menschen, daß man sie vernichtet hat. Propaganda, Management, Manipulation – lauter Waffen der Beherrschung – können kein Instrumentarium ihrer Rehumanisierung sein. Das einzige wirksame Instrument ist eine humanisierende Pädagogik, durch die die revolutionäre Führung eine dauernde Beziehung des Dialogs mit den Unterdrückten setzt. In einer humanisierenden Pädagogik ist die Methode nicht länger ein Instrument, mit dessen Hilfe die Lehrer (in diesem Fall die revolutionäre Führung) die Schüler (in diesem Fall die Unterdrückten) manipulieren können, weil sie das Bewußtsein der Schüler selbst zum Ausdruck bringt.

«Die Methode ist in Wirklichkeit die äußere Form des Bewußtseins, das sich in Handlungen manifestiert, und die die fundamentale Eigenart des Bewußtseins annimmt – seine Intentionalität. Das Wesen des Bewußtseins besteht darin, mit der Welt zu sein, und dieses Verhalten ist dauernd und unausweichlich. Dementsprechend ist Bewußtsein seinem Wesen nach ein ‹Weg auf etwas zu›, abgesehen von ihm selbst, außerhalb seines Selbst, etwas, was es umgibt und das es mit Hilfe seiner ideenhaften Fähigkeit ergreift. Bewußtsein ist also seiner Definition nach eine Methode im allgemeinsten Sinn des Wortes.»²⁷

Dementsprechend muß eine revolutionäre Führung eine ko-intentionale Bildung praktizieren. Lehrer und Schüler (Führung und Volk), ko-inten-

tional gegenüber der Wirklichkeit, sind beide Subjekt nicht nur bei der Aufgabe, die Wirklichkeit zu enthüllen und dadurch zu ihrer kritischen Erkenntnis zu kommen, sondern in der Aufgabe, diese Erkenntnis neu zu schaffen. Indem sie durch gemeinsame Reflexion und Aktion zu dieser Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen, entdecken sie sich selbst als ihre dauernden Neuschöpfer. Auf diese Weise wird die Anwesenheit der Unterdrückten im Kampf um ihre Befreiung zu dem, was sie sein sollte: nicht zu einer Pseudopartizipation, sondern zu verpflichtendem Engagement.

26 Fromm, a. a. O., S. 52 f.

27 Alvaro Vieira Pinto, aus einem in Vorbereitung befindlichen Werk zur Philosophie der Wissenschaft. Ich halte den zitierten Abschnitt für außerordentlich bedeutsam im Blick auf das Verständnis einer problemformulierenden Bildungsarbeit (wie sie im Kapitel II dargestellt wird) und möchte Professor Pinto für die Erlaubnis danken, aus seinem Werk schon vor der Veröffentlichung zitieren zu dürfen.

Kapitel II

Eine sorgfältige Analyse des Schüler-Lehrer-Verhältnisses auf allen Stufen innerhalb oder außerhalb der Schule zeigt deutlich, daß es grundsätzlich übermittelnden Charakter besitzt. Die Beziehung besteht in einem übermittelnden Subjekt (dem Lehrer) und geduldig zuhörenden Objekten (den Schülern). Die Inhalte – ob es nun Werte oder empirische Dimensionen der Wirklichkeit sind – werden im Prozeß der Übermittlung leicht leblos und versteinert. Der Bildungsvorgang leidet unter der Übermittlungs-krankheit.

Der Lehrer redet von der Wirklichkeit, als wäre sie bewegungslos, statisch, abgezirkelt und voraussagbar. Oder aber er läßt sich über einen Gegenstand aus, der der existenziellen Erfahrung der Schüler völlig fremd ist. Seine Aufgabe besteht darin, sie mit den Inhalten seiner Übermittlung «zu füllen» – mit Inhalten, die von der Wirklichkeit losgelöst sind, ohne Verbindung zu jenem größeren Ganzen, das sie ins Leben rief und ihnen Bedeutung verleihen könnte. Worte sind ihrer Konkretheit entleert und werden zu einem hohlen, fremden und entfremdeten Wortschwall.

Das hervorstechende Charakteristikum dieser Übermittlungserziehung besteht daher im Schall der Worte, nicht aber in ihrer verwandelnden Kraft. «Vier mal vier ist sechzehn, die Hauptstadt von Pará ist Belém.» Der Schüler schreibt solche Phrasen, lernt sie auswendig und wiederholt sie, ohne sich klarzumachen, was vier mal vier wirklich bedeutet, oder sich zu vergegenwärtigen, welches die wahre Bedeutung von «Hauptstadt» ist in dem Satz «die Hauptstadt von Pará ist Belém», das heißt, was Belém für Pará und was Pará für Brasilien bedeutet.

Übermittlung, bei der der Lehrer als Übermittler fungiert, führt die Schüler dazu, den mitgeteilten Inhalt mechanisch auswendig zu lernen. Noch schlimmer aber ist es, daß sie dadurch zu «Containern» gemacht werden, zu «Behältern», die vom Lehrer «gefüllt» werden müssen. Je vollständiger er die Behälter füllt, ein desto besserer Lehrer ist er. Je williger die Behälter es zulassen, daß sie gefüllt werden, um so bessere Schüler sind sie.

So wird Erziehung zu einem Akt der «Spareinlage», wobei die Schüler das «Anlage-Objekt» sind, der Lehrer aber der «Anleger». Statt zu kommunizieren, gibt der Lehrer Kommunikés heraus, macht er Einlagen, die die Schüler geduldig entgegennehmen, auswendig lernen und wiederholen. Das ist das «Bankiers-Konzept» der Erziehung, in dem der den Schülern zugestandene Aktionsradius nur so weit geht, die Einlagen entgegenzunehmen, zu ordnen und aufzustapeln. Sie haben zwar die Möglichkeit, Sammler oder Katalogisierer der Dinge zu werden, die sie aufzustapeln. Aber letztlich sind es die Menschen selbst, die mangels Kreativität, Verände-

lung und Wissen in diesem bestenfalls mißgeleiteten System «abgelegt» werden. Denn ohne selbst zu forschen, ohne Praxis, können Menschen nicht wahrhaft menschlich sein. Wissen entsteht nur durch Erfindung und Neuerfindung, durch die ungeduldige, ruhelose, fortwährende, von Hoffnung erfüllte Forschung, der die Menschen in der Welt, mit der Welt und miteinander nachgehen.

Im Bankiers-Konzept der Erziehung ist Erkenntnis eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die sie als solche betrachten, die nichts wissen. Wo man anderen aber absolute Unwissenheit anlastet – charakteristisch für die Ideologie der Unterdrückung –, leugnet man, daß Erziehung und Erkenntnis Forschungsprozesse sind. Der Lehrer zeigt sich seinen Schülern als ihr notwendiger Gegensatz. Indem er ihre Unwissenheit für absolut hält, rechtfertigt er sein eigenes Dasein. Die Schüler, gleich dem Knecht in der Hegelschen Dialektik entfremdet, akzeptieren ihr Nichtwissen als die Rechtfertigung der Existenz des Lehrers – nur daß sie im Unterschied zum Knecht nie entdecken, daß sie den Lehrer erziehen.

Die *raison d'être* einer befreienden Bildungsarbeit liegt andererseits in ihrem Drang nach Versöhnung. Die Bildungsarbeit muß einsetzen bei der Lösung des Lehrer-Schüler-Widerspruchs, bei der Versöhnung der Pole des Widerspruchs, so daß beide gleichzeitig Lehrer und Schüler werden.

Diese Lösung ist im Bankiers-Konzept nicht zu finden. Im Gegenteil – die Bankiers-Erziehung erhält den Widerspruch mit Hilfe der folgenden Einstellungen und Praktiken aufrecht, die die unterdrückerische Gesellschaft als solche widerspiegeln:

- a) Der Lehrer lehrt, und die Schüler werden belehrt.
 - b) Der Lehrer weiß alles, und die Schüler wissen nichts.
 - c) Der Lehrer denkt, und über die Schüler wird gedacht.
 - d) Der Lehrer redet, und die Schüler hören brav zu.
 - e) Der Lehrer züchtigt, und die Schüler werden gezüchtigt.
 - f) Der Lehrer wählt aus und setzt seine Wahl durch, und die Schüler stimmen ihm zu.
 - g) Der Lehrer handelt, und die Schüler haben die Illusion zu handeln durch das Handeln des Lehrers.
 - h) Der Lehrer wählt den Lehrplan aus, und die Schüler (die nicht gefragt werden) passen sich ihm an.
 - i) Der Lehrer vermischt die Autorität des Wissens mit seiner eigenen professionellen Autorität, die er in Widerspruch setzt zur Freiheit der Schüler.
 - j) Der Lehrer ist das Subjekt des Lernprozesses, während die Schüler bloße Objekte sind.
- Es ist nicht überraschend, daß das Bankiers-Konzept der Erziehung

Menschen als anpaßbare, beeinflußbare Wesen betrachtet. Je mehr die Schüler damit beschäftigt sind, die Einlagen zu stapeln, die ihnen anvertraut sind, um so weniger entwickeln sie jenes kritische Bewußtsein, das entstehen würde, wenn sie in die Welt als Verwandler dieser Welt eingreifen würden. Je vollständiger sie die passive Rolle akzeptieren, die ihnen aufgenötigt wird, desto stärker neigen sie dazu, sich der Welt einfach so, wie sie ist, und der bruchstückhaften Schau der Wirklichkeit, die ihnen eingeschlagen wurde, anzupassen.

Die Möglichkeit der Bankiers-Erziehung, die kreative Kraft der Schüler zu minimalisieren oder zu vernichten und ihre Leichtgläubigkeit zu stimulieren, dient den Interessen der Unterdrücker, denen es darum geht, daß die Welt weder erkannt noch verwandelt wird. Die Unterdrücker benützen ihren «Humanitarismus», um eine gewinnbringende Situation zu erhalten. Darum reagieren sie fast instinktiv gegen jedes Experiment in der Erziehung, das die kritischen Gaben anregt und sich nicht zufrieden gibt mit einer Teilschau der Wirklichkeit, sondern stets nach den Zusammenhängen Ausschau hält, die einen Punkt mit dem anderen und ein Problem mit dem anderen verbinden.

In der Tat besteht das Interesse der Unterdrücker darin, «das Bewußtsein der Unterdrückten zu verändern, nicht aber die Situation, durch die sie unterdrückt werden¹». Je mehr nämlich die Unterdrückten dahin gebracht werden können, sich dieser Situation anzupassen, um so leichter lassen sie sich beherrschen. Um dieses Ziel zu erreichen, benützen die Unterdrücker das «Bankiers-Konzept» der Erziehung in Verbindung mit einem paternalistischen Sozialaktionsapparat, der den Unterdrückten den euphemistischen Titel von «Wohlfahrtsempfängern» verleiht. Sie werden als Einzelfälle behandelt, als Randerscheinungen, die von der allgemeinen Norm einer «guten, organisierten und gerechten» Gesellschaft abweichen. Die Unterdrückten werden als pathologische Fälle der gesunden Gesellschaft betrachtet, die deshalb diese «inkompetenten und faulen» Leute an ihre Verhaltensformen anpassen muß, indem sie ihre Mentalität verändert. Diese Randfiguren müssen in die gesunde Gesellschaft, die sie «im Stich gelassen haben», «integriert und inkorporiert» werden.

In Wahrheit sind jedoch die Unterdrückten keineswegs «Randerscheinungen», keineswegs Menschen, die «außerhalb» der Gesellschaft leben. Sie waren schon immer «innerhalb» – innerhalb der Struktur, die sie zu «Wesen für ein Anderes» (Hegel) machte. Die Lösung besteht nicht darin, sie in die Struktur der Unterdrückung zu «integrieren», sondern diese Struktur so zu verändern, daß sie «Wesen für sich selbst» werden können. Eine solche Veränderung würde natürlich die Absichten der Unterdrücker

1 Simone de Beauvoir, *La Pénée de Droite Aujourd'hui*, Paris

untergraben: daher ihr Gebrauch des Bankiers-Konzepts der Erziehung, um die Bedrohung einer conscientização der Schüler zu vermeiden.

So wird zum Beispiel der Bankiers-Ansatz in der Erwachsenenbildung den Schülern niemals nahelegen, die Wirklichkeit kritisch zu betrachten. Er wird sich vielmehr statt dessen mit solch lebenswichtigen Fragen beschäftigen, wie: ob Roger der Ziege grünes Gras gab, und auf der bedeutenden Feststellung beharren, daß Roger im Gegenteil den Hasen grünes Gras gab. Der «Humanismus» des Bankiers-Ansatzes verschleiert die Bemühung, Menschen in Automaten zu verwandeln – die absolute Verleugnung ihrer wesensmäßigen Bestimmung, vollkommener menschlich zu sein.

Die, die bewußt oder unbewußt den Bankiers-Ansatz benützen (es gibt zahllose wohlmeinende «Bankbeamten»-Lehrer, die sich nicht klar darüber sind, daß sie nur zur Enthumanisierung beitragen), bemerken gar nicht, daß die «Spar-Einlagen» in sich selbst Widersprüche hinsichtlich der Wirklichkeit enthalten. Früher oder später können diese Widersprüche zunächst passive Studenten dazu führen, sich gegen ihre Domestizierung und gegen den Versuch zu wenden, die Wirklichkeit zu domestizieren. Sie können nämlich durch existentielle Erfahrung entdecken, daß ihre gegenwärtige Lebensart unvereinbar ist mit ihrer Berufung, voll menschlich zu werden. Durch ihre Beziehungen zur Wirklichkeit können sie erkennen, daß die Wirklichkeit in Wahrheit ein Prozeß ist, der fortwährender Verwandlung unterworfen ist. Wenn Menschen Suchende sind und ihre wesensmäßige Bestimmung Humanisierung heißt, dann können sie früher oder später den Widerspruch erkennen, in dem die Bankiers-Erziehung sie festzuhalten sucht, und sich daraufhin im Kampf um ihre Befreiung engagieren.

Freilich kann der humanistische und revolutionäre Erzieher nicht warten, bis diese Möglichkeit Wirklichkeit wird. Von allem Anfang an muß seine Bemühung sich mit der seiner Schüler darin treffen, sich in kritisches Denken einzubüßen und das Ringen um gegenseitige Vermenschlichung zu wagen. Seine Bemühungen müssen von einem tiefen Vertrauen in die Menschen und in ihre schöpferische Kraft erfüllt sein. Um dies aber zu erreichen, muß er in seinem Verhältnis zu seinen Schülern ihr Partner werden.

Das Bankiers-Konzept erlaubt eine solche Partnerschaft nicht und ist darin auch konsequent. Es hieße die Macht der Unterdrückung untergraben und der Sache der Befreiung dienen, würde man den Lehrer-Schüler-Widerspruch auflösen und die Rolle des Einlegers, des Präzeptors, des Domestikators mit der Rolle des Schülers vertauschen.

Das Bankiers-Konzept beruht auf der Voraussetzung einer Spaltung zwischen Mensch und Welt: der Mensch ist nur *in* der Welt, aber nicht *mit*

der Welt oder *mit* anderen. Der Mensch ist Zuschauer, nicht Neuschöpfer. In dieser Sicht ist der Mensch nicht ein bewußtes Wesen (corpo consciente), vielmehr ist er Besitzer eines Bewußtseins: eines leeren «Sinnes», der dem Empfang von Einlagen an Wirklichkeit aus der Außenwelt passiv offensteht. Mein Schreibtisch zum Beispiel, meine Bücher, meine Kaffeetasse, alle Objekte vor mir – als Teile der Welt, die mich umgibt – wären «in mir» genauso, wie ich jetzt gerade in meinem Arbeitszimmer bin. Diese Schau unterscheidet nicht zwischen «dem Bewußtsein zugänglich sein» und «in das Bewußtsein eintreten». Auf diese Unterscheidung kommt aber alles an: die Gegenstände, die mich umgeben, sind meinem Bewußtsein einfach zugänglich, aber nicht in ihm aufbewahrt. Ich werde ihrer gewahr, aber sie sind nicht in mir.

Aus dem Bankiers-Verständnis des Bewußtseins folgt logischerweise, daß die Rolle des Erziehers darin besteht, die Art und Weise zu regulieren, in der die Welt in die Schüler eingeht. Es ist seine Aufgabe, einen Prozeß zu organisieren, der bereits spontan vor sich geht, nämlich die Schüler in der Weise «zu füllen», daß er Einlagen von solchen Informationen macht, die er zur Erzeugung echten Wissens für wesentlich hält². Und da die Menschen die Welt wie passive Wesen «empfangen», muß die Erziehung sie noch passiver machen und sie an die Welt anpassen. Der erzogene Mensch ist der angepaßte Mensch, denn er paßt besser in die Welt. In die Praxis übersetzt dient dieses Konzept in hervorragender Weise den Absichten der Unterdrücker, deren Ruhe davon abhängt, wie gut Menschen in die Welt passen, die die Unterdrücker geschaffen haben, und wie wenig sie sie in Frage stellen.

Je vollständiger die Mehrheit sich den Absichten anpaßt, die die herrschende Minderheit ihnen vorschreibt (womit sie sie ihres Rechtes beraubt, eigene Absichten zu haben), desto leichter kann die Minderheit weiterhin Vorschriften machen. Theorie und Praxis der Bankiers-Erziehung dienen diesem Ziel durchaus wirkungsvoll. Verbalistische Schulstunden, Leseverpflichtungen³, die Methoden, Wissen zu beurteilen, die Distanz zwischen Lehrer und dem Belehrten, die Kriterien für die Förderung: alles dient dazu, das eigene Denken auszuschalten.

2 Diese Auffassung entspricht dem, was Sartre das «Verdauungs»- oder «Ernährungs»-Konzept der Bildung nennt, demzufolge den Schülern die Erkenntnis vom Lehrer «gefüttert» wird, um sie zu «mästen». Vgl. Jean-Paul Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionalité», *Situations I*, Paris 1947. Deutsch: Jean-Paul Sartre, *Situations*, Reinbek 1965, S. 106–108.

3 So geben beispielsweise manche Professoren in ihren Leseratschlägen an, ein Buch solle von Seite 10–15 gelesen werden – und dieses Vorgehen soll den Studenten «helfen»!

Der Bankbeamten-Lehrer ist sich nicht klar darüber, daß ihm seine übersteigerte Rolle keine wirkliche Sicherheit gibt, daß er vielmehr versuchen muß, mit anderen in Solidarität zu leben. Man kann sich seinen Schülern nicht aufnötigen, ja man kann nicht einmal nur mit ihnen existieren. Solidarität verlangt echte Kommunikation. Das Konzept aber, das einen solchen Erzieher leitet, fürchtet die Kommunikation und schreibt sie zugleich vor.

Dennoch kann das menschliche Leben nur durch Kommunikation seinen Sinn erhalten. Das Denken des Lehrers gewinnt seine Echtheit nur durch die Echtheit des Denkens des Schülers. Der Lehrer kann nicht für seine Schüler denken, noch kann er ihnen sein Denken aufnötigen. Echtes Denken, ein Denken, das mit der Wirklichkeit zu tun hat, findet nicht im Elfenbeinturm der Isolierung statt, sondern nur im Vorgang der Kommunikation. Wenn es wahr ist, daß Denken nur Sinn hat, sofern es durch das Handeln an der Welt entsteht, dann wird die Unterordnung der Schüler unter die Lehrer unmöglich.

Weil die Bankiers-Erziehung von einem falschen Verständnis des Menschen als Objekt ausgeht, kann sie die Entwicklung dessen nicht fördern, was Fromm die «Biophilie» nennt, vielmehr produziert sie statt dessen das Gegenteil, die «Nekrophilie».

«Während das Leben durch strukturiertes und funktionales Wachstum gekennzeichnet ist, liebt der Nekrophile alles, was nicht wächst, alles, was mechanisch ist. Der Nekrophile wird von dem Verlangen getrieben, das Organische ins Anorganische zu verwandeln, das Leben mechanisch anzugehen, so als wären alle Lebewesen Dinge . . . Die Erinnerung statt der Erfahrung, Haben statt Sein ist es, was zählt. Der Nekrophile kann sich zu einem Gegenstand nur in Beziehung setzen – zu einer Blume oder zu einem Menschen – wenn er ihn besitzt. Darum ist die Bedrohung seines Besitzes eine Bedrohung seiner selbst. Wenn er Besitz verliert, verliert er Kontakt mit der Welt . . . Er liebt die Kontrolle, und im Akt der Kontrolle tötet er das Leben.»⁴

Unterdrückung – überwältigende Kontrolle – ist nekrophil. Sie wird von der Liebe zum Tod genährt, nicht vom Leben. Das Bankiers-Konzept der Erziehung, das den Interessen der Unterdrückung dient, ist ebenfalls nekrophil. Auf einer naturalistischen, statischen, mechanistischen, verräumlichten Schau des Bewußtseins begründet, verwandelt es die Schüler in empfangende Objekte. Es versucht, Denken und Handeln zu kontrollieren, führt Menschen dazu, sich der Welt anzupassen, und setzt ihre kreativen Möglichkeiten außer Kraft.

Wo ihre Bemühungen, verantwortlich zu handeln, frustriert werden,

4 Fromm, a. a. O., S. 41

wo sie sich unfähig sehen, ihre Gaben zu gebrauchen, da leiden Menschen. «Dieses Leiden, das der Ohnmacht zuzuschreiben ist, wurzelt eben darin, daß das menschliche Gleichgewicht gestört ist⁵.» Aber die Unfähigkeit zu handeln, die die Angst der Menschen hervorruft, bringt sie auch dazu, ihre Ohnmacht abzuschütteln, indem sie versuchen,

«ihre Fähigkeit, zu handeln, zu erneuern. Aber können sie das, und wie? Ein Weg besteht darin, sich einem Menschen oder einer Gruppe zu unterwerfen, sich mit denen zu identifizieren, die Macht haben. Durch diese symbolische Teilnahme am Leben eines Anderen haben die Menschen die Illusion des Handelns, wo sie in Wirklichkeit sich nur unterwerfen und ein Teil derer werden, die tatsächlich handeln.»⁶

Populistische Darstellungen verdeutlichen vielleicht am besten diesen Verhaltenstyp der Unterdrückten, die durch die Identifizierung mit charismatischen Führern das Gefühl bekommen, sie seien selbst aktiv und effektiv. Der Aufstand, den sie zum Ausdruck bringen, während sie sich in den historischen Prozeß einlassen, wird vom Wunsch bestimmt, wirkungsvoll zu handeln. Die herrschenden Eliten sehen das Heil darin, mehr Herrschaft und mehr Unterdrückung im Namen der Freiheit, der Ordnung und des sozialen Friedens (das heißt des Friedens der Eliten) zu praktizieren. So können sie – von ihrem Standpunkt aus logischerweise – «die Gewaltanwendung eines Streiks durch die Arbeiter verdammen und im gleichen Atemzug den Staat anrufen, Gewalt anzuwenden, um den Streik niederzuschlagen.»⁷

Bildung als Praxis der Herrschaft stimuliert die Leichtgläubigkeit der Schüler in der ideologischen Absicht (von den Erziehern oft gar nicht wahrgenommen), sie so zu indoctrinieren, daß sie sich der Welt der Unterdrückung anpassen. Dieser Vorwurf wird nicht in der naiven Hoffnung erhoben, die herrschenden Eliten schafften deshalb einfach diese Praxis ab. Er beabsichtigt vielmehr, die Aufmerksamkeit echter Humanisten auf die Tatsache zu lenken, daß sie in der Erziehungsarbeit nicht die Bankiers-Methoden benutzen können, wenn sie auf Befreiung aus sind, denn sie würden dann leugnen, was sie erreichen möchten. Auch eine revolutionäre Gesellschaft darf diese Methoden nicht von einer unterdrückerischen Gesellschaft übernehmen. Die revolutionäre Gesellschaft, die die Bankiers-Erziehung praktiziert, ist entweder fehlgeleitet, oder sie mißtraut den Menschen. Jedenfalls ist sie vom Gespenst der Reaktion bedroht.

Leider sind die, die die Sache der Freiheit zu der ihren gemacht haben,

5 a. a. O., S. 31

6 a. a. O.

7 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York 1960, S. 130

selbst von dem Klima umgeben und beeinflußt, das das Bankiers-Konzept erzeugt, und begreifen oft seine wirkliche Bedeutung oder seine entmenschlichende Macht nicht. Paradoxerweise benützen sie dann eben dieses Instrument der Entfremdung zu dem, was sie für eine Anstrengung der Befreiung halten. Tatsächlich brandmarken einige «Revolutionäre» diejenigen als «Naive», «Träumer» oder gar «Reaktionäre», die diese Erziehungspraxis angreifen. Aber man befreit Menschen nicht, indem man sie entfremdet. Echte Befreiung – ein Prozeß der Vermenschlichung – besteht nicht in einem weiteren Deposit, das man in Menschen einlagert. Befreiung ist ein Vorgang der Praxis: die Aktion und Reflexion von Menschen auf ihre Welt, um sie zu verwandeln. Die, die der Sache der Freiheit wirklich ergeben sind, können weder das mechanistische Bewußtseinskonzept akzeptieren, das von der Vorstellung eines leeren Gefäßes ausgeht, das es zu füllen gilt, noch den Gebrauch der Bankiers-Methoden der Beherrschung (Propaganda, Slogans-Einlagen) im Namen der Freiheit.

Die, die die Sache der Befreiung wirklich ernst nehmen, müssen das Bankiers-Konzept in seinem ganzen Umfang verwerfen und an seiner Stelle den Menschen als bewußtes Wesen und das Bewußtsein als ein Bewußtsein begreifen, das auf die Welt hin tendiert. Sie müssen mit dem erzieherischen Ideal aufräumen, als gelte es, Einlagen zu machen, und müssen an seine Stelle die Praxis setzen, daß Menschen ihre Probleme in ihrem Verhältnis zur Welt formulieren. «Problemformulierende Bildungsarbeit», die dem Wesen des Bewußtseins entspricht – nämlich seiner Intentionalität –, verwirft Kommunikqués und verwirklicht Kommunikation. Sie ist ein Ausdruck des besonderen Wesens des Bewußtseins: bewußt zu sein nicht nur als Intention auf Objekte hin, sondern ebenso als sich selbst zugewendet, in einem Jasperschen «Sprung» – Bewußtsein als Bewußtsein vom Bewußtsein.

Befreiende Erziehungsarbeit besteht in Aktionen der Erkenntnis, nicht in der Übermittlung von Informationen. Sie ist eine Lernsituation, in der das erkennbare Objekt (weit davon entfernt, Ziel des Erkenntnisaktes zu sein) die erkennenden Akteure vermittelt – den Lehrer einerseits und die Schüler andererseits. Dementsprechend bringt es die Praxis einer problemformulierenden Bildungsarbeit von allem Anfang an mit sich, daß der Lehrer-Schüler-Widerspruch aufgelöst wird. Dialogische Beziehungen – unerlässlich dafür, daß die Erkenntnisakteure in der Kooperation dasselbe Erkenntnisobjekt begreifen – sind sonst ausgeschlossen.

In der Tat kann eine problemformulierende Bildung, die mit den vertikalen Formen bricht, die für die Bankiers-Erziehung so charakteristisch sind, ihre Funktion als Praxis der Freiheit nur erfüllen, wenn sie den oben genannten Widerspruch zu überwinden vermag. Durch Dialog hört der Lehrer der Schüler und hören die Schüler des Lehrers auf zu existieren, und

es taucht ein neuer Begriff auf: der Lehrer-Schüler und die Schüler-Lehrer. Der Lehrer ist nicht länger bloß der, der lehrt, sondern einer, der selbst im Dialog mit den Schülern belehrt wird, die ihrerseits, während sie belehrt werden, auch lehren. So werden sie miteinander für einen Prozeß verantwortlich, in dem alle wachsen. In diesem Prozeß sind Argumente, die auf «Autorität» begründet sind, nicht länger gültig. Um wirken zu können, muß Autorität auf der Seite der Freiheit sein und nicht ihr Gegenüber. Hier lehrt niemand einen anderen, noch ist jemand selbst gelehrt. Vielmehr lehren Menschen einander, vermittelt durch die Welt, durch die Erkenntnisobjekte, die in der Bankiers-Erziehung vom Lehrer «besessen» werden.

Das Bankiers-Konzept (mit seiner Tendenz, alles zu zerlegen) unterscheidet zwei Stufen im Handeln des Erziehers. Auf der ersten Stufe erkennt er ein Erkenntnisobjekt, während er seine Unterrichtsstunden in seinem Arbeitszimmer oder Labor vorbereitet. Auf der zweiten Stufe erläutert er seinen Schülern dieses Objekt. Die Schüler werden nicht aufgefordert, zu erkennen, sondern die Inhalte zu lernen, die ihnen vom Lehrer mitgeteilt werden. Auch praktizieren die Schüler keine Erkenntnis-handlung, da das Objekt, auf das dieser Akt gerichtet sein müßte, Eigentum des Lehrers ist, nicht aber ein Medium, das die kritische Reflexion sowohl des Lehrers wie der Schüler erzeugt. So stehen wir vor einem System, das im Namen der «Erhaltung von Kultur und Wissen» weder wahre Erkenntnis noch wahre Kultur vermittelt.

Die problemformulierende Methode spaltet das Handeln des Lehrer-Schülers nicht: er ist nicht an einem Punkt «erkennend» und an einem anderen Punkt «mitteilend», er ist vielmehr immer «erkennend», ob er nun ein Projekt vorbereitet oder sich im Dialog mit den Schülern befindet. Er betrachtet Erkenntnisobjekte nicht als sein Privateigentum, sondern als Gegenstand der Reflexion durch ihn und seine Schüler. Auf diese Weise gestaltet der problemformulierende Pädagoge seine Reflexionen beständig in der Reflexion der Schüler um. Die Schüler – nicht länger brave Zuhörer – sind nunmehr die kritischen Mitforscher im Dialog mit dem Lehrer. Der Lehrer legt das Material den Schülern zur eigenen Überlegung vor und überlegt seine früheren Überlegungen neu, während die Schüler die ihren formulieren. Die Rolle des problemformulierenden Lehrers besteht darin, mit den Schülern zusammen die Bedingungen zu schaffen, unter denen Erkenntnis auf der Ebene der «doxa» durch wahre Erkenntnis auf der Ebene des «logos» überholt wird.

Während die Bankiers-Erziehung die schöpferische Kraft lähmt und hindert, löst die problemformulierende Bildungsarbeit eine fortwährende Enthüllung der Wirklichkeit aus. Die erstere versucht, die Überflutung des Bewußtseins aufrechtzuerhalten, die letztere kämpft um das Auftauchen des Bewußtseins und für den kritischen Eingriff in die Wirklichkeit.

Sovald die Schüler in zunehmendem Maß vor Probleme gestellt werden, die sich ihnen in der Welt und mit der Welt stellen, werden sie sich mehr und mehr herausfordert und verpflichtet fühlen, diese Herausforderung zu beantworten. Weil sie die Herausforderung innerhalb eines Gesamtzusammenhangs und als mit anderen Problemen verknüpft, aber nicht als theoretische Frage erkennen, neigt das daraus resultierende Begreifen dazu, mehr und mehr kritisch zu sein, und wird so immer weniger entfremdet. Die Antwort auf die Herausforderung schafft neue Herausforderungen, gefolgt von neuem Verstehen, und allmählich kommt der Schüler dazu, sich als verpflichtet zu begreifen.

Bildung als Praxis der Freiheit – im Gegensatz zu einer Erziehung als Praxis der Herrschaft – bestreitet, daß der Mensch abstrakt, isoliert, unabhängig und unverbunden mit der Welt existiert. Sie bestreitet auch, daß die Welt als Wirklichkeit abgesehen vom Menschen existiert. Echte Reflexion denkt weder über einen abstrakten Menschen noch über eine Welt ohne Menschen, sondern über Menschen in ihren Beziehungen mit der Welt. In diesen Beziehungen sind Bewußtsein und Welt simultan:

«Bewußtsein und Welt sind zugleich gegeben: wesensmäßig dem Bewußtsein äußerlich, ist die Welt ihm zugleich wesensmäßig relativ.»⁸

In einem unserer Kulturzirkel in Chile diskutierte die Gruppe (auf Grund einer Kodierung⁹) das anthropologische Konzept der Kultur. Mitte in der Diskussion sagte ein Landarbeiter, der, an Bankiers-Maßstäben gemessen, völlig ignorant war: «Jetzt sehe ich, daß es ohne Menschen keine Welt gibt.» Als der Lehrer erwiderte: «Laßt uns um des Arguments willen annehmen, daß alle Menschen auf der Erde sterben, aber daß die Erde selbst bliebe, mit ihren Bäumen, Vögeln, Tieren, Flüssen, Seen und Sternen, wäre das alles nicht eine Welt?» «Nein», antwortete der Landarbeiter nachdrücklich, «denn es gäbe ja dann keinen, der sagen würde, das ist eine Welt.»

Dieser Landarbeiter wollte den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß es dann am Bewußtsein der Welt fehlen würde, das die Welt des Bewußtseins notwendig einschließt. Ich kann nicht existieren ohne ein Nicht-Ich. Umgekehrt ist das Nicht-Ich abhängig von dieser Existenz. Die Welt, die das Bewußtsein ins Dasein bringt, wird die Welt dieses Bewußtseins. Deshalb gilt der vorhin zitierte Satz Sartres: «Bewußtsein und Welt sind zugleich gegeben.»

Wenn nun der Mensch, gleichzeitig auf sich selbst und auf die Welt reflektierend, den Radius seiner Erkenntnis vergrößert, beginnt er seine Beobachtungen auf zuvor durchaus unauffällige Phänomene zu richten:

8 Sartre, a. a. O., S. 106

9 Vgl. Kapitel III

«Im eigentlichen Wahrnehmen, als einem Gewahren, bin ich dem Gegenstande, z. B. dem Papier zugewendet, ich erfasse es als dieses hier und jetzt Seiende. Das Erfassen ist ein Herausfassen, jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund. Rings um das Papier liegen Bücher, Stifte, Tintenfaß usw., in gewisser Weise auch «wahrgenommen», perzeptiv da, im «Anschauungsfelde», aber während der Zuwendung zum Papier entbehrten sie jeder, auch nur sekundären Zuwendung und Erfassung. Sie erschienen und waren doch nicht herausgegriffen, für sich gesetzt. Jede Dingswahrnehmung hat so einen Hof von Hintergrundsanschauungen (oder Hintergrundanschauungen, falls man in das Anschauen schon das Zugewendetsein aufnimmt), und auch das ist ein «Bewußtseinserlebnis, oder kürzer, «Bewußtsein», und zwar von all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen «Hintergrund» liegt.»¹⁰

Was objektiv existierte, aber in seinen tieferen Implikationen noch nicht begriffen wurde (wenn es überhaupt begriffen wurde), beginnt «herauszustehen», nimmt den Charakter eines Problems und darum auch einer Herausforderung an. So beginnen Menschen Elemente aus ihrer «Hintergrundsanschauung» herauszugreifen und auf sie zu reflektieren. Nun sind diese Elemente Gegenstand menschlicher Überlegung und als solche Gegenstand des Handelns und der Erkenntnis.

In der problemformulierenden Bildung entwickeln die Menschen die Kraft, kritisch die Weise zu begreifen, in der sie in der Welt existieren, mit der und in der sie sich selbst vorfinden. Sie lernen die Welt nicht als statische Wirklichkeit, sondern als eine Wirklichkeit im Prozeß sehen, in der Umwandlung. Obwohl die dialektischen Beziehungen der Menschen zur Welt unabhängig davon existieren, wie diese Beziehungen begriffen werden (beziehungsweise ob sie überhaupt begriffen werden oder nicht), so ist es dennoch wahr, daß die Form der Aktion, die Menschen wählen, zu einem weiten Maß davon abhängt, wie sie sich selbst in der Welt begreifen. Deshalb reflektieren auch der Lehrer-Schüler und die Schüler-Lehrer gleichzeitig auf sich und die Welt, ohne diese Reflexion von der Aktion zu trennen, und gestalten so eine echte Form von Denken und Handeln.

Noch an einer anderen Stelle geraten die beiden Bildungskonzepte und -praktiken, die wir analysieren, in Konflikt miteinander. Die Bankiers-Erziehung versucht (aus offenkundigen Gründen), indem sie die Wirklichkeit mythisiert, bestimmte Tatsachen zu verbergen, die die Art und Weise erklären, in der Menschen in der Welt existieren. Andererseits stellt sich die problemformulierende Bildung die Aufgabe der Entmythologisierung.

10 Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana Band III, Haag 1950, S. 77.

Die Bankiers-Erziehung widersteht dem Dialog, die problemformulierende Bildungsarbeit betrachtet den Dialog als unerlässlich für den Erkenntnisakt, der die Wirklichkeit enthüllt. Die Bankiers-Erziehung behandelt die Schüler als Objekte von Unterstützung, während die problemformulierende Bildung sie zu kritischen Denkern macht. Die Bankiers-Erziehung verhindert Kreativität und domestiziert die Intentionalität des Bewußtseins (obgleich es sie nicht vollständig zerstören kann), indem sie das Bewußtsein von der Welt isoliert, womit sie dem Menschen seine wesensmäßige und geschichtliche Berufung bestreitet, voller Mensch zu werden. Die problemformulierende Bildung begründet sich auf Kreativität und stimuliert echte Reflexion und Aktion auf die Wirklichkeit, womit sie der Berufung des Menschen als Wesen antwortet, das nur echt ist, wenn es forschend und in schöpferischer Veränderung tätig ist. In summa: die Bankiers-Theorie und -Praxis als lehrende und fixierende Macht vermag nicht, den Menschen als historisches Wesen anzuerkennen, während die problemformulierende Theorie und Praxis des Menschen Geschichtlichkeit zum Ausgangspunkt nimmt.

Die problemformulierende Bildung bestätigt den Menschen als Wesen im Prozeß des Werdens – als unvollendetes, unfertiges Wesen in und mit einer gleicherweise unfertigen Wirklichkeit. In der Tat wissen die Menschen sich im Gegensatz zu anderen Lebewesen, die unfertig sind, aber nicht historisch, als unvollendet – sie sind ihrer Unfertigkeit gewahr. In dieser Unfertigkeit und in diesem Gewahrsein liegen die eigentlichen Wurzeln der Erziehung als ausschließlich menschlicher Ausdrucksform. Der unvollendete Charakter des Menschen und der Übergangscharakter der Wirklichkeit nötigen dazu, daß Erziehung und Bildung ein fortlaufender Vorgang ist.

Bildung wird so fortwährend in der Praxis neu gemacht. Um zu sein, muß sie werden. Ihre «Dauer» (in der Bergsonschen Bedeutung des Wortes) besteht im Zusammenspiel der Gegensätze von Dauer und Wandel. Die Bankiers-Methode betont die Dauer und wird reaktionär, die problemformulierende Bildung, die weder eine «wohlgeordnete Gegenwart» noch eine vorbestimmte Zukunft akzeptiert, wurzelt in der dynamischen Gegenwart und wird revolutionär.

Die problemformulierende Bildung ist revolutionäre Zukünftigkeit. Aus diesem Grund ist sie prophetisch (und als solche voll Hoffnung). Insofern korrespondiert sie der geschichtlichen Natur des Menschen. Insofern bestätigt sie auch den Menschen als Wesen, das sich selbst transzendierte, das sich nach vorwärts bewegt und vorausschaut, für das Immobilität eine fatale Bedrohung bedeutet, für das die Rückschau auf die Vergangenheit nur ein Mittel dazu sein könnte, noch klarer zu verstehen, was und wer es ist, so daß es die Zukunft noch weiser aufbauen kann. Daher auch identifi-

ziert sie sich mit der Bewegung, die den Menschen als Wesen engagiert, das sich seiner Unvollendetheit bewußt ist – einer historischen Bewegung, die ihren Ausgangspunkt, ihre Subjekte und ihr Ziel hat.

Der Ausgangspunkt der Bewegung liegt im Menschen selbst. Aber da der Mensch nicht abgesehen von der Welt existiert, abgesehen von der Wirklichkeit, muß die Bewegung mit der Mensch-Welt-Beziehung einsetzen. Dementsprechend muß der Ausgangspunkt immer beim Menschen im «Hier und Jetzt» sein, das die Situation konstituiert, in der er untergetaucht ist, aus der er sich erhebt und in die er eingreift. Nur indem er von dieser Situation ausgeht – die sein Verständnis davon bestimmt –, kann er sich in Bewegung setzen. Um dies in echter Weise zu tun, darf er seinen Zustand nicht als schicksalhaft und unwandelbar betrachten, sondern nur als begrenzend – und darum als herausfordernd.

Während die Bankiers-Methode direkt oder indirekt eine fatalistische Auffassung des Menschen von seiner Situation erzwingt, stellt die problemformulierende Methode eben diese Situation als Problem dar. Indem aber die Situation zum Gegenstand der Erkenntnis wird, weicht die naive oder magische Auffassung, die den Fatalismus schuf, einer Auffassung, die sich selbst begreifen kann, wie sie auch die Wirklichkeit begreift. So kann sie gegenüber dieser Wirklichkeit kritisch objektiv sein.

Ein vertieftes Bewußtsein seiner Situation führt den Menschen dazu, die Situation als eine historische Wirklichkeit zu begreifen, die der Verwandlung zugänglich ist. Resignation weicht dem Verlangen nach Veränderung und Erforschung, die von Menschen unter Kontrolle zu nehmen ist. Wenn Menschen, die sich als historische Wesen notwendigerweise mit anderen in einer Bewegung der Forschung befinden, diese Bewegung nicht kontrollieren würden, dann wäre das (und ist es) eine Verletzung der Menschlichkeit des Menschen. Jede Situation, in der einige wenige andere daran hindern, sich im Prozeß der Forschung zu engagieren, ist eine Situation der Gewalt. Die angewendeten Mittel sind nicht wesentlich – Menschen ihrer eigenen Entscheidung zu entfremden, heißt sie in Objekte zu verwandeln.

Diese Bewegung der Forschung muß auf Humanisierung gerichtet sein – des Menschen geschichtliche Berufung. Das Streben nach voller Menschlichkeit kann jedoch nicht in Isolation oder Individualismus vor sich gehen, sondern nur in Gemeinschaft und Solidarität. Sie kann sich deswegen nicht in den antagonistischen Beziehungen zwischen Unterdrücker und Unterdrückten entfalten. Keiner kann echt menschlich sein, während er andere daran hindert, dies zu sein. Wer in individualistischer Weise versucht, mehr Mensch zu sein, gerät in das egoistische Mehr-Haben: eine Form der Entmenschlichung. Nicht, daß es nicht fundamental wäre, zu haben, um menschlich zu sein. Sondern gerade weil es notwendig

ist, darf das Haben einiger weniger nicht dazu führen, daß andere nicht haben können, darf es nicht die Macht der ersteren stärken und dabei die letzteren zerstören.

Die problemformulierende Bildungsarbeit als humanistische und befreiende Praxis geht von der grundlegenden These aus, daß Menschen, die der Herrschaft unterworfen sind, für ihre Emanzipation kämpfen müssen. Für dieses Ziel befähigt sie Lehrer und Schüler, Subjekte des Erziehungsprozesses zu werden, indem sie Autoritarismus und entfremdenden Intellektualismus überwindet. Sie befähigt Menschen auch, ihre falsche Auffassung der Wirklichkeit zu überwinden. Die Welt – etwas, das man nicht länger mit täuschenden Worten beschreiben muß – wird zum Gegenstand jener verwandelnden Aktion durch Menschen, die in ihrer Humanisierung resultiert.

Eine problemformulierende Bildung wird nicht und kann nicht den Interessen des Unterdrückers dienen. Keine unterdrückerische Ordnung könnte es den Unterdrückten erlauben, zu fragen anzufangen: Warum? Zwar kann nur eine revolutionäre Gesellschaft diese Bildungsarbeit in systematischer Weise durchführen, das heißt aber nicht, daß die revolutionären Führer zuerst die volle Macht übernehmen müssen, ehe sie die Methode anwenden können. Im revolutionären Prozeß können die Führer die Bankiers-Methode auch nicht als Interims-Maßnahme anwenden, gerechtfertigt aus Gründen der Zweckmäßigkeit und mit der Absicht, später in echt revolutionärer Weise zu handeln. Sie müssen revolutionär sein, und das heißt, sie müssen von allem Anfang an dialogisch sein.

Kapitel III

Beim Versuch, den Dialog als menschliches Phänomen zu analysieren, entdecken wir, was das Wesen des Dialogs ausmacht: das Wort. Das Wort ist aber mehr als bloß ein Instrument, das den Dialog ermöglicht. Darum müssen wir seine konstitutiven Elemente ausfindig machen. Im Wort begegnen wir zwei Dimensionen: der «Reflexion» und der «Aktion» in so radikaler Interaktion, daß, wenn eines auch nur teilweise geopfert wird, das andere unmittelbar leidet. Es gibt kein wirkliches Wort, das nicht gleichzeitig Praxis wäre¹. Ein wirkliches Wortsagen heißt daher, die Welt verändern².

Ein unechtes Wort, ein Wort, das die Wirklichkeit nicht verändern kann, ergibt sich, wenn seine konstitutiven Elemente auseinandergerissen werden. Wenn ein Wort seiner Aktionsdimension beraubt wird, leidet automatisch auch die Reflexion. Da wird das Wort in leeres Geschwätz verkehrt, in Verbalismus, in ein entfremdetes und entfremdendes «Blabla». Es wird dann zu einem leeren Wort, das nicht mehr in der Lage ist, die Welt zu kritisieren, denn zur Kritik kann es nicht kommen, wo man nicht der Veränderung verpflichtet ist. Veränderung ohne Aktion gibt es nicht.

Andererseits wird, wo einseitig die Aktion auf Kosten der Reflexion betont wird, das Wort in Aktionismus verkehrt. Letzterer – als Aktion um der Aktion willen – leugnet die wahre Praxis und macht Dialog unmöglich. Jede Form von Spaltung schafft durch unechte Existenzformen auch unechte Formen des Denkens, die die vorangegangene Spaltung aufs neue erzwingen.

Menschliche Existenz kann nicht im Schweigen verharren, auch kann sie nicht von falschen Worten genährt werden, sondern nur von wirklichen Worten, mit denen Menschen die Welt verwandeln. Menschlich existieren heißt die Welt benennen, sie verändern. Einmal bei Namen benannt, erscheint die Welt wiederum den Benennern als Problem und verlangt von ihnen neue Benennung. Menschen wachsen nicht im Schweigen³, sondern im Wort, in der Arbeit, in der Aktion-Reflexion.

1 Aktion
Reflexion } Wort = Handeln = Praxis

Verzicht auf Aktion = Verbalismus
Verzicht auf Reflexion = Aktionismus

2 Einige dieser Überlegungen ergaben sich aus Gesprächen mit Professor Ernani Maria Fiori.

3 Natürlich beziehe ich mich hier nicht auf die Stille der tiefen Meditation, bei der der Mensch nur scheinbar die Welt verläßt, sich von ihr zurückzieht, um sie

Nun heißt zwar das wirkliche Wort sagen – was gleichbedeutend ist mit Arbeit, Praxis – die Welt verwandeln, aber dieses Wort sagen ist nicht Privileg einiger weniger Menschen, sondern das Recht eines jeden. Also kann keiner ein wirkliches Wort allein sagen, noch kann er es *für* andere sagen in einem präskriptiven Akt, der die anderen ihres Wortes beraubt.

Dialog ist die Begegnung zwischen Menschen, vermittelt durch die Welt, um die Welt zu benennen. Daher kann Dialog sich nicht ereignen zwischen solchen, die die Welt benennen wollen, und solchen, die eine solche Benennung nicht wünschen – zwischen solchen, die anderen Menschen das Recht, ihr Wort zu sagen, verwehren, und solchen, deren Recht zu reden ihnen verwehrt worden ist. Die, denen das Grundrecht verweigert wurde, ihr Wort zu sagen, müssen dieses Recht zunächst wiedergewinnen und die Fortsetzung dieses entmenschlichenden Übergriffs verhindern.

Wenn es also dadurch zu einer Verwandlung der Welt kommt, daß Menschen ihr Wort sagen und die Welt benennen, dann drängt sich der Dialog auf als die Weise, durch die Menschen ihrem Sinn als Menschen gerecht werden. So ist der Dialog eine existentielle Notwendigkeit. Da nun der Dialog jene Begegnung ist, in der die im Dialog Stehenden ihre gemeinsame Aktion und Reflexion auf die Welt richten, die es zu verändern und zu vermenschlichen gilt, kann dieser Dialog nicht auf den Akt reduziert werden, daß eine Person Ideen in andere Personen einlagert. Er kann auch nicht zum bloßen Austausch von Ideen werden, die die Diskutierenden konsumieren. Zunächst kann er auch kein feindseliges, polemisches Argumentieren zwischen Menschen sein, die nicht der Benennung der Welt, auch nicht der Suche nach Wahrheit, sondern der gegenseitigen Aufnötigung ihrer eigenen Wahrheit verpflichtet sind. Weil Dialog Begegnung zwischen Menschen ist, die die Welt benennen, darf er keine Situation bilden, in der einige Menschen auf Kosten anderer die Welt benennen. Vielmehr ist er ein Akt der Schöpfung. Er darf nicht als handliches Instrument zur Beherrschung von Menschen durch andere dienen. Die Herrschaft, die der Dialog impliziert, ist die Beherrschung der Welt durch die im Dialog Befindlichen. Er ist die Eroberung der Welt um der Befreiung der Menschen willen.

Dialog kann freilich nicht existieren, wo es an der tiefen Liebe für Welt und Menschen fehlt. Die Benennung der Welt als Akt der Schöpfung und Neuschöpfung ist nicht möglich, wo dieser Vorgang nicht von Liebe

in ihrer Totalität zu überdenken, und gerade so bei ihr bleibt. Freilich ist diese Form der «Retraite» nur echt, wo der Meditierende in Wirklichkeit «gebadet» ist – nicht aber, sofern die Retraite Verachtung für und Flucht vor der Welt bedeutet, was einer Art «historischer Schizophrenie» gleichkäme.



Niemand erwartet von einem Bettler . . .

... daß er eine Bürgschaft für jemanden leiste. Kein Mensch belästigt ihn mit Fragen über seine Religion oder politischen Ansichten. Er ist der einzige freie Mensch im Weltall. – So schrieb der englische Essayist Charles Lamb.

Der Bettler selbst mag anderer Ansicht sein. Er ist jedenfalls eines nicht: frei von Sorgen, frei von Not. Das mag einem Philosophen wenig bedeuten; dem gewöhnlichen Sterblichen aber liegt doch einiges an der Freiheit, sich kaufen zu können, was er wünscht.

Der Arme ist nie frei – schrieb Voltaire.

durchdrungen ist⁴. Liebe ist zugleich die Begründung des Dialogs und der Dialog selbst. Er ist darum zwangsläufig die Aufgabe verantwortlicher Subjekte und kann in einem Verhältnis der Herrschaft nicht existieren. Herrschaft offenbart die Pathologie der Liebe: den Sadismus im Beherrschenden und den Masochismus im Beherrschten. Weil Liebe ein Akt des Mutes und nicht der Furcht ist, ist sie Verpflichtung gegenüber anderen. Wo immer sich die Unterdrückten finden, besteht auf jeden Fall der Akt der Liebe in der Hingabe an ihre Sache – an die Sache der Befreiung. Insofern diese Hingabe in Liebe geschieht, ist sie dialogisch. Als Akt der Tapferkeit kann Liebe nicht sentimental sein, als Akt der Freiheit darf sie nicht als Vorwand der Manipulation dienen. Sie muß neue Akte der Freiheit hervorbringen, sonst ist sie nicht Liebe. Nur indem sie die Situation der Unterdrückung beseitigt, kann sie die Liebe wiederherstellen, die durch diese Situation unmöglich wurde. Wenn ich nicht die Welt liebe, wenn ich nicht das Leben liebe, wenn ich nicht die Menschen liebe, kann ich nicht in den Dialog eintreten.

Andererseits kann kein Dialog ohne Demut leben. Die Benennung der Welt, durch die Menschen diese Welt fortwährend neu schaffen, kann nicht als Akt der Anmaßung vor sich gehen. Dialog als Begegnung von Menschen, der gemeinsamen Aufgabe des Lernens und Handelns zugewandt, wird zerstört, wenn es den Teilnehmern, oder einem von ihnen, an Demut fehlt. Wie kann ich mich im Dialog engagieren, wenn ich fortwährend andere zu Unwissenden stempeln und meiner eigenen Unwissenheit nie gewahr werde? Wie kann ich mich im Dialog engagieren, wenn ich mich als Sonderfall gegenüber anderen betrachte – die ein bloßes «Es» sind, in denen ich kein anderes «Ich» erkennen kann? Wie kann ich mich

⁴ Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß echte Revolutionäre die Revolution aufgrund ihres schöpferischen und befreien Wesens als Akt der Liebe begreifen müssen. Für mich ist Revolution, die ohne eine Theorie der Revolution nicht auskommt – und daher nicht ohne Wissenschaft –, nicht unvereinbar mit der Liebe. Im Gegenteil: Revolution wird von Menschen gemacht, um ihre Vermenschlichung durchzusetzen. Welches tiefere Motiv gibt es eigentlich, das Menschen dazu treibt, Revolutionäre zu werden, wenn nicht die Entmenschlichung des Menschen? Daß die kapitalistische Welt das Wort «Liebe» verdorben hat, kann nichts daran ändern, daß Revolution ihrem innersten Wesen nach liebenden Charakter trägt, und kann auch nichts daran ändern, daß Revolutionäre ihre Liebe zum Leben betonen. Guevara scheute sich nicht davor (mit dem Eingeständnis, daß er «möglicherweise lächerlich erscheinen könnte»), dies zum Ausdruck zu bringen: «Ich möchte, selbst auf die Gefahr hin, lächerlich zu erscheinen, sagen, daß der echte Revolutionär von starken Gefühlen der Liebe geleitet wird. Es ist unmöglich, sich einen echten Revolutionär vorzustellen, der nicht diese Qualität besitzt.» Venceremos – The Speeches and Writings of Che Guevara, ed. John Gerassi, New York 1969, S. 398.

Pfandbrief und Kommunalobligation

Meistgekaufte deutsche Wertpapiere - hoher Zinsertrag - bei allen Banken und Sparkassen



im Dialog engagieren, wenn ich mich als Mitglied einer Kerngruppe sehe von reinen Menschen, Besitzern von Wahrheit und Wissen, für die alle Außenstehenden «die Leute da» sind oder «die fürchterlich Ungewaschenen»? Wie kann ich mich im Dialog engagieren, wenn ich von der Voraussetzung ausgehe, daß die Welt zu benennen Aufgabe einer Elite sei und die Anwesenheit des gemeinen Volkes in der Geschichte ein Zeichen der Dekadenz, die man deshalb vermeiden muß? Wie kann ich mich im Dialog engagieren, wenn ich mich gegenüber dem Beitrag der anderen verschließe – und vielleicht sogar durch ihn beleidigt bin? Wie kann ich mich im Dialog engagieren, wenn ich Angst habe, verdrängt zu werden, und mich die bloße Möglichkeit schon peinigt und schwächt? Selbstgenügsamkeit ist unvereinbar mit Dialog. Menschen, denen die Demut fehlt (oder die sie verloren haben) können das Volk nicht erreichen, können seine Partner in der Benennung der Welt nicht sein. Wer sich nicht selbst als ebenso sterblich wie jeder andere erkennt, hat noch einen weiten Weg vor sich, ehe er den Punkt der Begegnung erreichen kann. Dort, wo man sich begegnet, gibt es weder totale Ignoranten noch vollkommene Weise – es gibt nur Menschen, die miteinander den Versuch unternehmen, zu dem, was sie schon wissen, hinzuzulernen.

Dialog erfordert darüber hinaus einen intensiven Glauben an den Menschen, einen Glauben an seine Macht, zu schaffen und neu zu schaffen, zu machen und neu zu machen, Glauben an seine Berufung, voller Mensch zu sein (was kein Privileg einer Elite ist, sondern das Geburtsrecht aller Menschen). «Glauben an den Menschen» heißt die *apriori*-Forderung für den Dialog. Der «dialogische Mensch» glaubt an andere, noch ehe er sie von Angesicht zu Angesicht trifft. Dennoch ist sein Glaube nicht naiv. Der «dialogische Mensch» ist kritisch und weiß, daß es zwar in der Macht von Menschen liegt, zu schaffen und zu verwandeln; dennoch können in einer konkreten Situation der Entfremdung Menschen durch den Gebrauch dieser Macht korrumptiert werden. Sein Glaube an den Menschen wird aber dadurch keineswegs zerstört, vielmehr trifft ihn diese Möglichkeit als eine Herausforderung, auf die er antworten muß. Er ist überzeugt, daß die Macht, zu schaffen und zu verwandeln, auch wenn sie in konkreten Situationen korrumptiert wurde, wiedergeboren werden will. Diese Wiedergeburt kann sich dort ereignen, wo Sklavenarbeit von der emanzipierten Arbeit überholt wird, die dem Leben Würze gibt – sie geschieht nicht umsonst, sondern in und für den Kampf um Freiheit. Ohne diesen Glauben an den Menschen ist Dialog eine Farce, die unausweichlich zu paternalistischer Manipulation entartet.

Sich auf Liebe, Demut und Glauben begründend, wird der Dialog zu einer horizontalen Beziehung, aus der mit logischer Konsequenz gegenseitiges Vertrauen zwischen den im Dialog Stehenden erwächst. Es wäre ein

Widerspruch in sich selbst, wenn Dialog – liebend, demütig und voller Glauben – nicht dieses Klima gegenseitigen Vertrauens schaffen würde, das die im Dialog Stehenden in immer engere Partnerschaft bei der Benennung der Welt hineinführt. Umgekehrt fehlt freilich solches Vertrauen in den Antidialogen einer Bankiers-Methode der Erziehung. Während Glaube an den Menschen eine *apriori*-Forderung für den Dialog ist, wird Vertrauen durch den Dialog hindurch aufgebaut. Sollte es fehlen, dann zeigt sich daran, daß die Voraussetzungen fehlten. Falsche Liebe, falsche Demut und schwacher Glaube an den Menschen können kein Vertrauen schaffen. Vertrauen beruht auf der Evidenz, die eine Partei der anderen von ihren wahren und konkreten Absichten liefert. Es kann nicht existieren, wo die Worte des Partners nicht mit seinen Taten übereinstimmen. Etwas zu sagen und etwas anderes zu tun – seine eigenen Worte leichtzunehmen –, kann kein Vertrauen inspirieren. Demokratie zu verherrlichen und das Volk zum Schweigen zu bringen, ist eine Farce. Sich über Humanismus auszulassen und den Menschen zu verachten, ist eine Lüge.

Dialog kann aber auch nicht ohne Hoffnung existieren. Hoffnung wurzelt in der Unvollendetheit des Menschen, aus der er sich in beständigem Suchen herausentwickelt – in einem Suchen, das nur in Gemeinschaft mit anderen vollzogen werden kann. Hoffnungslosigkeit ist eine Form des Verstumms, der Weltverleugnung und der Weltflucht. Die Entmenschlichung, die sich aus einer ungerechten Ordnung ergibt, ist keine Sache der Verzweiflung, sondern der Hoffnung, denn sie führt dazu, beständig nach jener Humanität zu streben, die von der Ungerechtigkeit verweigert wird. Hoffnung besteht eben nicht darin, daß man die Arme übereinander-schlägt und wartet. Solange ich kämpfe, werde ich von Hoffnung bewegt, und wo ich in Hoffnung kämpfe, kann ich warten. Wo die Begegnung von Menschen darauf aus ist, voller Mensch zu sein, kann der Dialog nicht in einem Klima der Hoffnungslosigkeit geführt werden. Wenn die im Dialog Stehenden nichts von ihrer Mühe erhoffen, wird ihre Begegnung hohl und steril, bürokratisch und langweilig.

Schließlich kann es echten Dialog nicht geben, ohne daß sich die Dialogpartner auf kritisches Denken einlassen – auf ein Denken, das die unlösliche Solidarität zwischen Welt und Mensch entdeckt, das deren Spaltung nicht zuläßt, das die Wirklichkeit als Prozeß begreift, als Transformation und nicht als statische Größe – ein Denken, das sich nicht vom Handeln löst, sondern fortwährend in die Zeitlichkeit eintaucht, ohne Furcht vor den damit verbundenen Risiken. Kritisches Denken widerspricht dem nai-ven Denken, das «die historische Zeit wie ein Gewicht sieht, als die Verlän-gerung des Errungenen, als Wahrung der Vergangenheit⁵», aus der das

5 Aus dem Brief eines Freundes.

Gegenwärtige normalisiert und «wohlbehalten» hervorgehen soll. Für den naiven Denker ist das Wichtigste die Anpassung an dieses normalisierte «Heute». Für den Kritischen ist das Entscheidende die fortwährende Verwandlung der Wirklichkeit zugunsten der dauernden Humanisierung der Menschen:

«Das Ziel wird es nicht länger sein, die Risiken der Zeitlichkeit dadurch zu eliminieren, daß man sich an den garantierten Raum klammert, sondern vielmehr den Raum zu temporalisieren . . . Das Universum zeigt sich mir nicht als Raum, der eine massive Präsenzerzwingt, an die ich mich nur anpassen kann, sondern als Radius, als Domäne, die Gestalt annimmt, indem ich an ihr handle.»⁶

Für das naive Denken besteht das Ziel eben darin, diesen garantierten Raum festzuhalten und sich ihm anzupassen. Indem es so die Zeitlichkeit verleugnet, verleugnet es zugleich sich selbst.

Nur der Dialog, der kritisches Denken erfordert, ist auch in der Lage, kritisches Denken zu erzeugen. Ohne Dialog gibt es keine Kommunikation, und ohne Kommunikation kann es keine wahre Bildung geben. Bildung, die den Widerspruch zwischen Lehrer und Schüler zu überwinden vermag, vollzieht sich in einer Situation, in der beide ihren Erkenntnisakt dem Objekt zuwenden, durch das sie vermittelt sind. Sobeginnt der dialogische Charakter der Bildung als Praxis der Freiheit nicht dann, wenn der Lehrer-Schüler sich mit dem Schüler-Lehrer in einer pädagogischen Situation trifft, sondern vielmehr, wenn der erstere zunächst sich selbst fragt, worüber er mit dem letzteren in den Dialog treten will. Sich mit dem Inhalt des Dialogs beschäftigen heißt aber eigentlich, sich mit dem Programminhalt des Bildungsvorgangs zu beschäftigen.

Denn für den antidualistischen «Bankiers-Erzieher» ist die Frage des Inhalts ganz einfach die Frage nach dem Programm, mit dem er sich an seine Schüler wenden will, und indem er sein eigenes Programm organisiert, beantwortet er seine eigene Frage. Für die dialogischen, problemformulierenden Lehrer-Schüler ist der Programminhalt des Bildungsvorgangs weder eine Gabe noch eine Nötigung – Stücke von Informationen, die man in die Schüler einlagert –, sondern vielmehr die organisierte, systematische und entwickelte «Repräsentation» der Dinge gegenüber einzelnen, die über sie mehr wissen möchten.⁷

Echte Bildungsarbeit wird nicht von A für B oder von A über B vollzogen,

6 Pierre Furter, *Educação e Vida*, Rio de Janeiro 1966, S. 26f.

7 Im Verlauf einer langen Unterhaltung mit Malraux hat Mao Tse-tung erklärt: «Wie Sie wissen, habe ich seit langem verkündet: wir müssen die Massen das in Klarheit lehren, was wir von ihnen in konfuser Form empfangen haben.» André Malraux, *Anti-Memoiren*. Diese Feststellung enthält eine durch und durch dialogische Theorie darüber, wie der Programminhalt der Bildung aufzubauen ist,

gen, sondern vielmehr von A mit B, vermittelt durch die Welt – eine Welt, die beide Seiten beeindruckt und herausfordert und Ansichten oder Meinungen darüber hervorruft. Diese Ansichten, von Ängsten, Zweifeln, Hoffnungen oder Hoffnungslosigkeit durchsetzt, implizieren beachtliche Themen, auf deren Grundlage der Programminhalt des Bildungsvorgangs aufgebaut werden kann. In seinem Bemühen, ein Idealmodell des «guten Menschen» zu schaffen, übersieht ein naiv konzipierter Humanismus oft die konkrete, existentielle, gegenwärtige Situation des wirklichen Menschen. Echter Humanismus besteht nach Pierre Furters Worten «darin, das Heraufkommen der Wahrnehmung unserer vollen Menschlichkeit als Bedingung und Verpflichtung, als Situation und Entwurf zuzulassen».⁸ Wir können nicht einfach zum Arbeiter – in der Stadt oder auf dem Land⁹ – gehen, um ihm im Bankiers-Stil Kenntnisse zu vermitteln oder ihm das Modell des guten Menschen aufzunötigen, das in einem Programm enthalten ist, dessen Inhalt wir selbst organisiert haben. Viele politische und pädagogische Pläne sind gescheitert, weil ihre Autoren nur aus ihrer eigenen persönlichen Wirklichkeitsschau heraus geplant und den Menschen in der Situation überhaupt nicht in Rechnung gestellt haben (es sei denn als Objekt ihrer Aktion).

Für den echt humanistischen Erzieher wie den echten Revolutionär ist die Wirklichkeit, die von ihnen mit anderen Menschen zusammen verändert werden muß, Gegenstand des Handelns, nicht aber der Mensch selbst. Unterdrücker behandeln Menschen in der Absicht, sie zu indoktrinieren und einer Wirklichkeit anzupassen, die als solche unangetastet bleiben soll. Leider verfallen jedoch auch revolutionäre Führer oft dem Bankiers-Ansatz bei der Planung des Programminhalts von oben nach unten in ihrem Wunsch, die Unterstützung des Volkes für die revolutionäre Aktion zu gewinnen. Sie kommen zum Landarbeiter oder zu den Massen in den Städten mit Projekten, die vielleicht ihrer eigenen Sicht der Welt korrespondieren, nicht aber der des Volkes¹⁰. Sie vergessen, daß ihr entscheidend

den man nicht so ausarbeiten kann, daß man sich nach dem richtet, was der Pädagoge als das Beste für seine Schüler hält.

8 Furter, a. a. O., S. 165

9 Letztere, normalerweise in eine kolonialistische Umgebung eingetaucht, sind geradezu durch eine Nabelschnur an die Welt der Natur gebunden, der gegenüber sie sich eher als Bestandteile denn als Gestalter fühlen.

10 «Unsere Kultur-Arbeiter müssen dem Volk mit großer Begeisterung und Hingabe dienen und sich an die Massen binden, nicht sich von ihnen trennen. Zu diesem Zweck müssen sie in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen und Wünschen der Massen handeln. Alle Arbeit für die Massen muß von ihren Bedürfnissen ausgehen und nicht vom Wunsch eines Einzelnen, mag er noch so gute Absichten haben. Es passiert immer wieder, daß die Massen objektiv gesehen eine Veränderung brauchen, subjektiv sind sie sich aber dieses Bedürfnisses noch nicht

dendes Ziel darin besteht, mit dem Volk für die Wiedergewinnung der dem Volk gestohlenen Humanität zu kämpfen, nicht aber, «das Volk für sich zu gewinnen». Eine solche Phrase gehört nicht in den Wortschatz revolutionärer Führer, sondern in den der Unterdrücker. Die Rolle des Revolutionärs besteht darin, zu befreien und zusammen mit dem Volk befreit zu werden, nicht aber es «zu gewinnen».

In ihrer politischen Aktivität benützen die herrschenden Eliten das Bankiers-Konzept dazu, um die Passivität unter den Unterdrückten zu fördern, die dem «überfluteten» Zustand des Bewußtseins der letzteren entspricht, und sie benutzen diese Passivität, um ihr Denken mit Slogans zu füllen, die noch mehr Furcht vor der Freiheit schaffen. Diese Praxis ist mit einem wirklich befreien Handeln unvereinbar, das die Slogans der Unterdrücker in ihrer Problematik aufzeigt und so den Unterdrückten hilft, diese Slogans abzustoßen. Schließlich ist es gewiß nicht die Aufgabe der Humanisten, ihre Slogans gegen die Slogans der Unterdrücker zu erproben, wobei die Unterdrückten als Versuchskaninchen dienen, insofern sie die Slogans zuerst der einen und dann der anderen Gruppe «beherbergen». Die Aufgabe der Humanisten besteht im Gegenteil darin, darauf zu achten, daß die Unterdrückten die Tatsache erkennen, daß sie, solange sie die Unterdrücker in sich selbst als gespaltene Wesen «beherbergen», nicht wahrhaft menschlich sein können.

Diese Aufgabe bedeutet zugleich, daß revolutionäre Führer sich nicht an das Volk wenden, um ihm eine Heilsbotschaft zu übermitteln, sondern um im Dialog mit ihm die objektive Situation und sein Verständnis dieser Situation kennenzulernen – die verschiedenen Ebenen seines Selbstverständnisses und seines Verständnisses der Welt, in der und mit der es existiert. Man kann keine positiven Ergebnisse von einem pädagogischen oder politischen Aktionsprogramm erwarten, das die besondere Sicht der Welt nicht respektiert, die das Volk pflegt. Ein solches Programm ist nichts anderes als kulturelle Invasion¹¹.

Ausgangspunkt für die Organisierung des Programminhalts einer päd-

bewußt, sind auch noch nicht willens oder bereit, diese Veränderung vorzunehmen. In einem solchen Fall sollten wir geduldig warten. Wir sollten die Veränderung nicht vornehmen, bis die Mehrheit der Massen aufgrund unserer Arbeit ein Bewußtsein für dieses Bedürfnis entwickelt hat und willens und bereit ist, sie durchzuführen. Sonst werden wir uns von den Massen isolieren. Hier walten zwei Prinzipien: das eine sind die unmittelbaren Bedürfnisse der Massen gegenüber dem, was wir uns als ihre Bedürfnisse einbilden; das andere sind die Wünsche der Massen, die sich selbst entschließen müssen, statt daß wir uns für sie entschließen.» Aus den Ausgewählten Werken von Mao Tse-tung Bd. III «The United Front in Cultural Work» (30. Oktober 1944), Peking 1967, S. 186f.

11 Diese Frage wird in Kapitel IV ausführlich untersucht werden.

agogischen oder politischen Aktion muß die gegenwärtige existentielle und konkrete Situation sein. Sie muß also die Bedürfnisse des Volkes reflektieren. Indem man bestimmte grundlegende Widersprüche aufgreift, muß man diese existentielle, konkrete und aktuelle Situation dem Volk als Problem darstellen, das herausfordert und eine Antwort verlangt, nicht bloß auf der intellektuellen Ebene, sondern auf der Ebene des Handelns¹².

Wir dürfen nie bloß über die gegenwärtige Situation reden, wir dürfen nie den Menschen Programme überstülpen, die wenig oder nichts mit ihren eigenen Sorgen, Zweifeln, Hoffnungen und Befürchtungen zu tun haben – Programme, die manchmal die Furcht des unterdrückten Bewußtseins bloß noch vermehren. Es ist nicht unsere Aufgabe, zum Volk über unsere Sicht der Welt zu sprechen, erst recht nicht, zu versuchen, ihm diese Sicht aufzunötigen. Vielmehr besteht sie darin, mit dem Volk in einen Dialog über seine und unsere Auffassungen einzutreten. Wir müssen uns klarmachen, daß sich seine Sicht von der Welt in seinem Handeln vielfältig manifestiert, seine *Situation* sich in der Welt widerspiegelt. Pädagogisches und politisches Handeln, das dieser Situation nicht kritisch gewahr ist, läuft Gefahr, entweder nach Bankiers-Manier zu handeln, woran auch die besten Absichten nichts ändern, oder in der Wüste zu predigen.

Pädagogen und Politiker reden oft und werden nicht verstanden, weil ihre Sprache nicht der konkreten Situation der Menschen entspricht, an die sie sich wenden. Dementsprechend ist ihr Reden nichts als entfremdete und entfremdende Rhetorik. Die Sprache des Pädagogen oder des Politikers (und es scheint mehr und mehr klar, daß der letztere auch ein Pädagoge im weitesten Sinn des Wortes werden muß) wie auch die Sprache des Volkes kann nicht ohne Denken existieren. Weder Sprache noch Denken aber können existieren ohne eine Struktur, auf die sie sich beziehen. Um wirkungsvoll zu kommunizieren, muß der Pädagoge wie der Politiker die strukturellen Bedingungen verstehen, unter denen Denken und Sprache des Volkes dialektisch geformt werden.

Wollen wir den Programminhalt der Bildungsarbeit finden, dann müssen wir uns der Realität zuwenden, durch die Menschen vermittelt sind, wie auch der Auffassung dieser Realität, die von den Pädagogen und vom Volk vertreten werden. Die Untersuchung dessen, was ich als «thematisches Universum»¹³ des Volkes bezeichnet habe – der Komplex seiner «ge-

12 Für wirkliche Humanisten ist der Gebrauch der Bankiers-Methode genauso ein Selbstwiderspruch, wie er es für Rechtsgerichtete wäre, sich der problemformulierenden Bildungsmethode zu bedienen. (Letztere bleiben sich immer treu, sie wenden nie eine problemformulierende Pädagogik an).

13 Der Ausdruck «sinnvolle Thematik» wird im gleichen Sinne verwendet.

nerativen Themen» –, eröffnet den Dialog der Bildung als Praxis der Freiheit. Schon die Methodologie dieser Untersuchung muß dialogisch angelegt sein, sowohl um die Gelegenheit zu schaffen, die generativen Themen zu entdecken, wie auch um die Wahrnehmung der Menschen im Blick auf diese Themen zu fördern. Entsprechend dem befreienden Zweck der dialogischen Bildungsarbeit ist nicht der Mensch das Objekt der Untersuchung (als ob Menschen anatomische Gegenstände wären), sondern vielmehr die Denksprache, mit der Menschen sich auf die Wirklichkeit beziehen, die Ebenen, auf denen sie ihre Wirklichkeit begreifen, und ihre Sicht der Welt, in der sie ihre generativen Themen finden.

Ehe ich noch genauer beschreibe, was ein «generatives Thema» ist, wobei auch zu klären sein wird, was mit einem «minimalen thematischen Universum» gemeint ist, scheinen mir einige Vorbemerkungen unerlässlich. Das Konzept eines «generativen Themas» ist weder eine willkürliche Erfindung noch eine zu beweisende Arbeitshypothese. Wäre es eine zu beweisende Arbeitshypothese, dann ginge es bei der Eingangsuntersuchung nicht darum, das Wesen des Themas zu bestätigen, sondern vielmehr um die Existenz oder Nichtexistenz der Themen überhaupt. In diesem Fall müßten wir, ehe wir versuchen, das Thema in seinem Reichtum, in seiner Bedeutung, in seiner Vielfalt, in seinen Verwandlungen und in seiner geschichtlichen Komposition zu verstehen, zuerst nachweisen, ob es objektiv vorhanden ist oder nicht. Erst dann könnten wir den Versuch unternehmen, es zu begreifen. Obwohl eine Haltung kritischen Zweifels legitim ist, erscheint es doch möglich, die Wirklichkeit generativer Themen zu beweisen – nicht allein durch die eigene existentielle Erfahrung, sondern auch durch kritische Reflexion der Beziehung Mensch-Welt und der Beziehungen von Menschen untereinander, die in der ersten mitgegeben sind.

Dieser Punkt verdient noch mehr Aufmerksamkeit. Man darf wohl daran erinnern – so einfältig es auch scheint –, daß von den unvollendeten Wesen der Mensch das einzige ist, das nicht nur sein Handeln, sondern auch sein eigenes Selbst zum Gegenstand seiner Reflexion macht. Diese Fähigkeit unterscheidet ihn vom Tier, das sich nicht von seiner Aktivität lösen kann und darum auch unfähig ist, darauf zu reflektieren. Diese offenbar oberflächliche Unterscheidung beschreibt die Grenzen, die die Aktion jedes einzelnen in seinem Lebensraum begrenzen. Weil die Aktivität der Tiere eine Erweiterung ihrer selbst bildet, sind die Auswirkungen dieser Aktivität von ihnen selbst nicht zu trennen. Tiere können weder Ziele setzen noch ihrer Veränderung der Natur eine Bedeutung jenseits ihrer selbst verleihen. Darüber hinaus liegt die «Entscheidung», in bestimmter Weise zu handeln, nicht bei ihnen, sondern bei ihrer Art. Diese Tiere sind also grundsätzlich «Wesen in sich selbst.»

Unfähig, für sich selbst zu entscheiden, unfähig, sich selbst oder ihr Handeln zu objektivieren, ohne selbstgesetzte Ziele, in einer Welt, der sie keinen Sinn geben können, «überflutet» lebend, ohne ein «Morgen» oder ein «Heute», weil in einer überwältigenden Gegenwart existierend, sind Tiere ahistorisch. Ihr ahistorisches Leben spielt sich nicht in der «Welt» im strengen Sinn ab. Für das Tier ist die Welt nicht als Nicht-Ich konstruiert, von dem es ein «Ich» absetzen könnte. Die menschliche Welt, die historisch ist, dient als bloßer Antrieb zum «Sein in sich selbst». Tiere werden durch die Struktur, die ihnen begegnet, nicht herausgefordert, sie werden lediglich stimuliert. Ihr Leben ist nicht darauf angelegt, Risiken einzugehen, denn sie sind dessen nicht gewahr, daß es Risiken gibt. Risiken sind für sie nicht Herausforderungen, die auf Grund der Reflexion begriffen werden, sondern sie werden nur «gemeldet» von den Signalen, die sie anzeigen. Dementsprechend verlangen sie auch kein Entscheidungsecho.

So können Tiere auch keine Verpflichtung eingehen. Ihre ahistorische Beschaffenheit erlaubt ihnen nicht, das Leben «zu übernehmen». Weil sie es aber nicht «übernehmen», können sie es auch nicht bauen. Und weil sie es nicht bauen, können sie seine Struktur auch nicht verändern. So können sie sich auch nicht als solche kennen, die vom Leben zerstört werden, denn sie können ihre «Antriebs»-Welt nicht zu einer sinnvollen Symbol-Welt erweitern, die Kultur und Geschichte einschließt. Das hat zur Folge, daß Tiere ihre Struktur nicht «animalisieren», um sich selbst zu animalisieren – sie «entanimalisieren» sich auch nicht. Selbst im Wald bleiben sie «Wesen in sich selbst», dort genauso animalisch wie im Zoo.

Im Gegensatz zu den Tieren leben die Menschen nicht nur, sondern sie existieren – sie sind ihrer Aktivität in der Welt gewahr, in die sie gestellt sind, sie handeln im Hinblick auf die Ziele, die sie sich setzen. Ihre Entscheidungen liegen bei ihnen selbst, und in ihren Beziehungen mit der Welt und mit anderen durchdringen sie die Welt mit ihrer kreativen Gegenwart, durch die Veränderung, die sie an ihr zuwege bringen¹⁴. Ihre Existenz ist historisch. Tiere leben ihr Leben in einem zeitlosen, flachen, einförmigen Antrieb, Menschen existieren in einer Welt, die sie fortwährend umschaffen und verwandeln. Für die Tiere ist das «Hier» nur ein Lebensraum, mit dem sie in Verbindung treten, für Menschen bedeutet das «Hier» nicht nur physischen Raum, sondern auch historischen Raum.

14 Gelegentlich haben die Begriffe «leben» und «existieren» Sinnbedeutungen gewonnen, die im Widerspruch zu ihrem sprachlichen Ursprung stehen. In unserem Zusammenhang ist «leben» der grundlegendere Begriff, der einfach Überleben mit einschließt. «Existieren» bedeutet ein tieferes Verwickelt-Sein im Vorgang des «Werdens».

Genaugesprochen existieren «jetzt», «hier», «dort», «morgen» und «gestern» für das Tier nicht, dessen Leben mangels Selbstbewußtsein vollständig determiniert ist. Tiere können die Grenzen nicht überspringen, die vom «Hier», vom «Jetzt» oder vom «Dort» erzwungen werden.

Weil die Menschen jedoch ihrer selbst und so auch der Welt gewahr sind – sind sie doch bewußte Wesen –, existieren sie in einem dialektischen Verhältnis zwischen der Bestimmtheit durch ihre Grenzen und ihrer Freiheit. Dadurch, daß sie sich von der Welt lösen, die sie objektivieren – dadurch, daß sie sich von ihrem Handeln lösen, – dadurch, daß sie ihre Entscheidung in ihr Selbst und in ihre Beziehung zur Welt und zu anderen verlegen, überwinden Menschen die Situation, die sie begrenzt: die «Grenzsituation»¹⁵. Einmal von Menschen als Schranke begriffen, als Hindernis ihrer Befreiung, stehen diese Situationen reliefartig aus dem Hintergrund heraus und offenbaren ihr eigentliches Wesen als konkret historische Dimension einer gegebenen Wirklichkeit. Menschen begegnen der Herausforderung mit Aktionen, die Vieira Pinto «Grenzaktionen» nennt: eher gerichtet auf Verneinung und Überwindung als auf passive Annahme des Gegebenen.

So sind es nicht Grenzsituationen an und für sich, die ein Klima der Hoffnungslosigkeit schaffen, sondern vielmehr die Weise, wie sie von Menschen in einem bestimmten historischen Moment begriffen werden: ob sie nur als Schranken erscheinen oder als unüberwindbare Barrieren. Da sich kritisches Verständnis in Aktion verkörpert, entwickelt sich ein Klima von Hoffnung und Zuversicht, das die Menschen zu dem Versuch führt, die Grenzsituation zu überwinden. Dieses Ziel kann nur erreicht werden durch ein Handeln an der konkreten Wirklichkeit, in der sich die Grenzsituation historisch vorfindet. Während die Wirklichkeit verwandelt wird und diese Situationen überholt werden, tauchen neue auf, die ihrerseits neue Grenzakte erzeugen werden.

Die Triebwelt der Tiere kennt, entsprechend ihrem ahistorischen Charakter, keine Grenzsituationen. Den Tieren fehlt auch die Fähigkeit, Grenzakte zu vollziehen, die eine entscheidende Einstellung gegenüber der Welt verlangen: die Loslösung von der Welt und ihre Objektivierung zum Zwecke ihrer Veränderung. Organisch an ihren Trieb gefesselt,

15 Professor Alvaro Vieira Pinto untersucht in klärender Weise das Problem der «Grenz-Situationen», wobei er das Konzept ohne den pessimistischen Aspekt verwendet, der sich ursprünglich bei Jaspers findet. Für Vieira Pinto sind «Grenz-Situationen» nicht «unübersteigbare Grenzen, wo die Möglichkeiten enden, sondern vielmehr die realen Grenzen, wo alle Möglichkeiten erst beginnen». Sie sind nicht «jene Grenzlinie, die Sein vom Nichts trennt, sondern die Grenzlinie, die Sein vom Mehr-Sein trennt». Alvaro Vieira Pinto, *Consciencia e Realidade Nacional*, Rio de Janeiro 1960, Band II, S. 284.

unterscheiden die Tiere nicht zwischen sich und der Welt. So sind sie auch nicht durch Grenzsituationen begrenzt, die historisch sind, sondern vielmehr durch die Triebe selbst. Die angemessene Rolle der Tiere besteht nicht darin, sich zu ihren Trieben zu verhalten (in diesem Fall wären die Triebe eine Welt), sondern sich ihnen anzupassen. Wenn Tiere also ein Nest «produzieren», einen Bienenkorb oder einen Fuchsbau, dann schaffen sie nicht Produkte, die sich aus «Grenzakten» ergeben, das heißt aus verwandelnden Antworten. Ihre produktive Tätigkeit ist an die Befriedigung einer physischen Notwendigkeit gebunden, die bloß einfach anregend und nicht herausfordernd ist. «Sein (des Tieres) Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt.»¹⁶

Nur Produkte, die aus der Tätigkeit eines Wesens stammen, ohne zu seinem physischen Leib zu gehören (auch wenn diese Produkte sein Siegel tragen mögen), können dem Kontext einen Sinngrund geben, der so zur Welt wird. Ein Wesen, das einer solchen Produktion fähig ist (das dadurch auch notwendigerweise seiner selbst gewahr, ein «Wesen für sich selbst» ist), vermöchte nicht länger zu *sein*, wenn es nicht im Prozeß des Seins in der Welt befindlich wäre, auf die es sich bezieht, – wie auch die Welt nicht länger existieren würde, existierte dieses Wesen nicht.

Tiere, die (weil ihre Tätigkeit keine Grenzakte schafft) keine Produkte hervorzubringen vermögen, die von ihnen selbst losgelöst sind, und Menschen, die durch ihr Handeln an der Welt den Bereich der Kultur und Geschichte schaffen, unterscheiden sich dadurch, daß nur die letzteren Wesen der Praxis sind. Nur Menschen *sind* Praxis – die Praxis, die, wie Reflexion und Aktion wahrhaft die Wirklichkeit verwandelnd, die Quelle von Erkenntnis und Schöpfung ist. Tierische Aktivität, die ohne Praxis entsteht, ist nicht schöpferisch. Schöpferisch aber ist des Menschen verwandelndes Handeln.

Als verwandelnde und schöpferische Wesen bringen Menschen in ihrem ständigen Verhältnis zur Wirklichkeit nicht nur materielle Güter – berührbare Objekte – hervor, sondern auch soziale Institutionen, Ideen und Konzepte¹⁷. Durch ihre fortgesetzte Praxis schaffen sie gleichzeitig die Geschichte und werden sie historisch soziale Wesen. Weil sie – im Gegensatz zu den Tieren – die Zeit in die drei Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft gliedern können, entwickelt sich ihre Geschichte im Zusammenhang ihrer eigenen Schöpfungen als ständiger

16 Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, Marx-Engels Studienausgabe II, Fischer-Bücherei 765, S. 81.

17 Zu dieser Frage vgl. Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt/M. 1957.

Prozeß einer ständigen Verwandlung, innerhalb dessen epochale Einheiten zustande kommen. Diese epochalen Einheiten sind nicht geschlossene Zeitperioden, statische Größen, in denen Menschen eingeschlossen sind. Wäre das so, würde eine fundamentale Bedingung der Geschichte, nämlich ihre Kontinuität, verschwinden. Im Gegenteil sind die epochalen Einheiten untereinander durch die Dynamik historischer Kontinuität verbunden¹⁸.

Eine Epoche wird durch einen Komplex von Ideen, Konzepten, Hoffnungen, Zweifeln, Werten und Herausforderungen gekennzeichnet, die dialektisch mit ihrem jeweiligen Gegensatz verkehren und so nach dem Ganzen streben. Der konkrete Ausdruck vieler dieser Ideen, Werte, Konzepte und Hoffnungen, aber auch die Hindernisse, die sich der vollen Humanisierung des Menschen in den Weg stellen, bilden die Themen dieser Epoche. Diese Themen wiederum implizieren entgegengesetzte, ja antithetische Themen. Sie weisen aber zugleich auf anstehende Aufgaben hin. So sind historische Themen nie isoliert, eigenständig oder statisch. Sie beziehen sich stets dialektisch auf ihren Gegensatz. Sie sind nirgends anders als in der Mensch-Welt-Beziehung aufzufinden. Der Gesamtkomplex interagierender Themen einer Epoche bildet ihr «thematisches Universum».

Angesichts dieses «Universums von Themen» nehmen die Menschen in dialektischem Widerspruch gleichermaßen widersprüchliche Positionen ein: einige wirken auf die Erhaltung dieser Strukturen hin, andere auf ihre Veränderung. Während das Ringen zwischen den Themen als Ausdruck der Wirklichkeit sich steigert, entsteht eine Tendenz, daß die Themen, ja die Wirklichkeit selbst mythologisiert werden, so daß es zu einem Klima der Irrationalität und des Sektierertums kommt. Dieses Klima droht die Themen ihrer tieferen Bedeutung zu berauben und ihnen den für sie charakteristischen dynamischen Aspekt zu nehmen. In dieser Lage wird die mythologisierende Irrationalität selbst zu einem Grundthema. Das ihr entgegengesetzte Thema, die kritische und dynamische Schau der Welt, kämpft darum, die Wirklichkeit sichtbar zu machen, ihre Mythifizierung zu demaskieren und die volle Wahrnehmung des menschlichen Auftrags zu erreichen: die fortgesetzte Veränderung der Wirklichkeit um der Befreiung der Menschen willen.

Letztlich enthalten die Themen¹⁹ Grenzsituationen, wie sie auch selbst

18 Zur Frage historischer Epochen vgl. Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1956.

19 Ich habe diese Themen «generativ» benannt, weil sie (was immer sie auch enthalten und welche Aktion auch immer sie hervorrufen mögen) die Möglichkeit enthalten, in viele mögliche Themen weiter entfaltet zu werden, die ihrerseits nach der Durchführung neuer Aufgaben verlangen.

in Grenzsituationen enthalten sind. Die *Aufgaben*, die sie einschließen, erfordern *Grenzakte*. Werden die Themen durch die Grenzsituationen verschleiert und darum nicht klar begriffen, können auch die entsprechenden Aufgaben – die Antworten der Menschen in Gestalt historischer Aktion – weder echt noch kritisch erfüllt werden. Da sind Menschen dann unfähig, die Grenzsituation zu transzendieren, um zu entdecken, daß jenseits dieser Situation – und im Widerspruch zu ihr – eine *unerprobte Möglichkeit* liegt.

Zusammengefaßt: In Grenzsituationen ist die Existenz von Menschen mitgesetzt, denen diese Situation direkt oder indirekt dient, und von solchen, deren Existenzrecht durch sie bestritten wird und die man an die Leine gelegt hat. Begreifen letztere eines Tages diese Situation als Grenze zwischen Sein und Menschlicher-Sein und nicht mehr als Grenze zwischen Sein und Nichts, dann beginnen sie ihre zunehmend kritischen Aktionen darauf abzustellen, die unerprobte Möglichkeit, die mit diesem Begreifen verbunden ist, in die Tat umzusetzen.

Andererseits betrachten die, denen die Grenzsituation dient, die unerprobte Möglichkeit als bedrohende Grenzsituation, deren Verwirklichung man verhindern muß, und sie tun alles, um den Status quo aufrechtzuerhalten. Aus diesem Grund müssen befreiende Aktionen in einer geschichtlichen Umwelt nicht nur den generativen Themen entsprechen, sondern auch der Art und Weise, in der diese Themen begriffen werden. Mit dieser Forderung ist die andere gegeben: die Untersuchung sinnvoller Themen.

Generative Themen können in konzentrischen Kreisen angesiedelt sein und sich vom Allgemeinen zum Besonderen bewegen. Die weiteste epochale Einheit, die eine verschiedenartige Reihe von Einheiten und Unter-Einheiten umfaßt – kontinentale, regionale, nationale usw. –, enthält Themen von universellem Charakter. Das Fundamentalthema unserer Epoche ist meines Erachtens das der Herrschaft, das seinen Gegensatz, nämlich das Thema der Befreiung, mit setzt als das Ziel, das es zu erreichen gilt. Dieses schmerzliche Thema verleiht unserer Epoche den anthropologischen Charakter, von dem früher die Rede war. Um die Vermenschlichung zu erreichen – was die Eliminierung entmenschlichender Unterdrückung voraussetzt –, ist es absolut notwendig, die Grenzsituationen, in denen Menschen zu Dingen reduziert werden, zu überwinden.

Innerhalb des engeren Kreises begegnen wir Themen und Grenzsituationen, charakteristisch für Gesellschaften (im gleichen Kontinent oder auf mehreren Kontinenten), die durch diese Themen und Grenzsituationen einander historisch ähnlich sind. Zum Beispiel stellt die Unterentwicklung, die man, abgesehen vom Verhältnis der Abhängigkeit, nicht verstehen kann, eine Grenzsituation dar, die für die Gesellschaften der

Dritten Welt charakteristisch ist. Die Aufgabe, die in dieser Grenzsituation liegt, besteht darin, das widersprüchliche Verhältnis dieser «Objekt»-Gesellschaften zu den Weltmacht-Gesellschaften zu überwinden. In dieser Aufgabe liegt die unerprobte Möglichkeit der Dritten Welt.

Jede gegebene Gesellschaft innerhalb der weiteren epochalen Einheit enthält zusätzlich zu den allgemeinen kontinentalen oder historisch ähnlichen Themen ihre speziellen Themen, ihre besonderen Grenzsituationen. Im noch engeren Kreis lassen sich thematische Unterschiedlichkeiten in ein und derselben Gesellschaft finden, wenn man sie in Regionen und Teilländern aufgliedert, die alle auf die Gesamtgesellschaft bezogen sind. Diese bilden epochale Untereinheiten. So begegnet uns zum Beispiel innerhalb der gleichen nationalen Einheit der Widerspruch der «Koexistenz der Nicht-Gleichzeitigen».

Innerhalb dieser Untereinheiten können nationale Themen in ihrer wahren Bedeutung begriffen oder auch nicht begriffen werden. Sie können vielleicht bloß erahnt werden – manchmal nicht einmal das. Aber ein Nichtvorhandensein von Themen in den Untereinheiten ist absolut unmöglich. Die Tatsache, daß einzelne in einer bestimmten Gegend ein generatives Thema nicht empfinden oder es in einer verzerrten Weise empfinden, kann höchstens eine Grenzsituation der Unterdrückung deutlich machen, in die Menschen immer noch eingetaucht sind.

Im allgemeinen nimmt ein unterdrücktes Bewußtsein, das die Grenzsituation noch nicht in ihrer Gesamtheit erfaßt hat, nur ihre Nebenerscheinungen auf und überträgt auf letztere die hemmende Macht, die der Grenzsituation²⁰ eigentlich ist. Dieser Umstand ist von großer Bedeutung für die Untersuchung generativer Themen. Wo Menschen ein kritisches Verständnis ihrer Wirklichkeit fehlt und sie diese in Fragmenten begreifen, die sie nicht als gegenseitig aufeinander wirkende konstitutive Elemente des Ganzen sehen, können sie diese Wirklichkeit nicht wirklich kennen. Um sie wirklich zu kennen, müßten sie ihren Ausgangspunkt revidieren: sie müßten eine Gesamtschau des Zusammenhangs haben, um daraufhin seine konstitutiven Elemente voneinander zu trennen und zu

20 Angehörige der bürgerlichen Klasse demonstrieren häufig diese Haltung, wenn auch anders als der Landarbeiter. Ihre Furcht vor der Freiheit läßt sie Abwehrmechanismen und Rationalisierungen erfinden, durch die die grundlegende Wirklichkeit verhüllt, die zufällige betont und die konkrete geleugnet wird. Angesichts eines Problems, dessen Analyse zur unbequemen Erkenntnis einer Grenz-Situation führen würde, besteht bei ihnen eine Tendenz, die Diskussion an der Peripherie zu halten und jedem Versuch zu widerstehen, zum Kern der Frage vorzustoßen. Sie werden bereits verärgert, wenn jemand einen Vorschlag grundlegender Art macht, wodurch die zufälligen oder zweitrangigen Fragen als solche entlarvt werden, denen sie erstrangige Bedeutung zugemessen hatten.

isolieren und mit Hilfe dieser Analyse zu einer klareren Auffassung des Ganzen zu kommen.

Für die Methodologie der thematischen Untersuchung und für eine problemformulierende Bildungsarbeit ist dieses Vorgehen auch angemessen, wenn es darum geht, die entscheidenden Dimensionen, aus denen sich die kontextuale Realität eines Individuums zusammensetzt, herauszuarbeiten, deren Analyse es ihm ermöglicht, das Zusammenspiel der verschiedenen Komponenten zu erkennen. Gleichzeitig sollten die entscheidenden Dimensionen, die ihrerseits dadurch konstituiert werden, daß Teile in Interaktion treten, als Dimensionen einer umfassenden Wirklichkeit begriffen werden. So ermöglicht die kritische Analyse einer entscheidenden existentiellen Dimension eine neue kritische Haltung gegenüber Grenzsituationen. Auffassung und Verständnis der Wirklichkeit werden zurechtgerückt und gewinnen neue Tiefe. Wird die Untersuchung des generativen Themas, das im thematischen Minimal-Universum enthalten ist (wo die generativen Themen zusammenspielen), mit einer Methodologie der conscientização ausgeführt, dann leitet sie die Menschen zu kritischem Denken über ihre Welt an.

Wo jedoch Menschen die Wirklichkeit als festgefügten, undurchdringlich und abgeschlossen begreifen, ist es unerlässlich, die Untersuchung auf dem Weg der Abstraktion voranzutreiben. Diese Methode bedeutet nicht, daß das Konkrete auf das Abstrakte reduziert wird (denn damit würde ja seine dialektische Natur geleugnet), sondern vielmehr, daß beide Elemente als Gegensätze aufrechterhalten werden und sie sich im Akt der Reflexion dialektisch aufeinander beziehen. Diese dialektische Denkbewegung läßt sich an der Analyse einer konkreten, existentiellen, «kodierten», Situation²¹ vorzüglich zeigen. Ihre «Dekodierung» verlangt, daß man sich vom Abstrakten auf das Konkrete zu bewegt. Man muß also vom Teil zum Ganzen kommen und dann zu den Teilen zurückkehren. Dies wiederum verlangt, daß das Subjekt sich im Objekt wiedererkennt (die kodierte, konkrete, existentielle Situation) und das Objekt als die Situation erkennt, in der es sich selbst mit anderen Subjekten zusammenfindet. Wenn die Kodierung gelungen ist, dann führt diese Bewegung von Fluß und Rückfluß, vom Abstrakten zum Konkreten, die in der Analyse einer kodierten Situation entsteht, zur Überwindung der Abstraktion durch die kritische Auffassung des Konkreten, das damit bereits aufgehört hat, eine festgefügte, undurchdringliche Wirklichkeit zu sein.

21 Die Kodierung einer existentiellen Situation besteht in einer solchen Präsentation dieser Situation, die einige ihrer konstitutiven Bestandteile in ihrer Interaktion zeigt. Die Dekodierung besteht in der kritischen Analyse der kodierten Situation.

Wo das Individuum mit einer existentiellen Situation in verschlüsselter Form konfrontiert wird (einer Skizze oder einer Fotografie, die durch Abstraktion zur Konkretheit der existentiellen Realität führt), tendiert es dazu, diese kodierte Situation «aufzuspalten». Diese Trennung entspricht im Prozeß der Dekodierung jener Stufe, die wir «die Beschreibung der Situation» nennen, und erleichtert die Entdeckung der Interaktion unter den Teilen des aufgelösten Ganzen. Dieses Ganze (die kodierte Situation), ursprünglich nur diffus begriffen, beginnt Sinn anzunehmen, wodurch Denken aus den verschiedenen Dimensionen zu ihm zurückfließt. Da jedoch die Kodierung in der Darstellung einer existentiellen Situation besteht, vollzieht der «Dekoder» leicht den Schritt von der Darstellung zur konkreten Situation, in der und mit der er sich selbst vorfindet. So läßt es sich grundsätzlich erklären, warum einzelne sich im Blick auf eine objektive Wirklichkeit unterschiedlich benehmen, wenn diese Wirklichkeit einmal nicht mehr als Sackgasse erscheint und ihr wahres Gesicht zeigt: eine Herausforderung zu sein, der die Menschen begegnen müssen.

Auf all diesen Stufen der Dekodierung äußern Menschen ihre Sicht der Welt. In der Art und Weise, in der sie über die Welt denken und der Welt begegnen – fatalistisch, dynamisch oder statisch –, begegnet man ihren generativen Themen. Eine Gruppe, die ein generatives Thema nicht konkret zum Ausdruck bringt – was die Nichtexistenz von Themen bedeuten könnte –, legt im Gegenteil ein sehr dramatisches Thema nahe: *das Thema des Schweigens*. Das Thema des Schweigens läßt auf eine Struktur der Stummheit im Angesicht der überwältigenden Macht der Grenzsituationen schließen.

Ich muß noch einmal unterstreichen, daß sich das generative Thema nicht im Menschen abgesehen von der Wirklichkeit finden läßt, auch nicht in der Wirklichkeit abgesehen vom Menschen – noch viel weniger in einem «Niemandsland». Es ist nur innerhalb des Mensch-Welt-Verhältnisses erfaßbar. Wer nach dem generativen Thema sucht, fragt nach dem Denken des Menschen über die Wirklichkeit und nach seinem Handeln an der Wirklichkeit, worin seine Praxis beruht. Genau aus diesem Grund verlangt die vorgeschlagene Methode, daß Forscher und Volk (normalerweise als Objekt dieser Untersuchung betrachtet) gemeinsam als Forscher handeln müssen. Je aktiver die Menschen im Blick auf die Untersuchung ihrer Themen eingestellt sind, um so mehr vertiefen sie ihre kritische Wahrnehmung der Wirklichkeit und nehmen sie von ihrer Wirklichkeit Besitz, während sie diese Thematik formulieren.

Manche mögen es nicht für ratsam halten, «die Leute» als Forscher in die Suche nach der ihnen eigenen sinnvollen Thematik einzubeziehen: könnte doch ihr zudringlicher Einfluß (die «Zudringlichkeit» derer, die am meisten an ihrer eigenen Erziehung interessiert sind oder sein sollten) die

Ergebnisse «verfälschen» und damit die Objektivität der Untersuchung aufs Spiel setzen. Diese Anschauung geht fälschlicherweise davon aus, daß Themen in ihrer originalen objektiven Reinheit außerhalb der Menschen existieren – als wären Themen Dinge. Tatsächlich existieren Themen *im Menschen*, in seinen Beziehungen mit der Welt, im Hinblick auf konkrete Tatsachen. Die gleiche konkrete Tatsache kann unterschiedliche Komplexe generativer Themen in verschiedenen epochalen Untereinheiten erzeugen. Es besteht also eine Beziehung zwischen dem objektiven Tatbestand, der Auffassung, die Menschen von diesem Tatbestand haben, und den generativen Themen.

Menschen sind es, die eine sinnvolle Thematik artikulieren, und die Artikulation zu einem bestimmten Zeitpunkt wird sich von der eines früheren Zeitpunktes unterscheiden, sofern die Menschen ihre Auffassung der objektiven Tatbestände, auf die sie sich beziehen, geändert haben. Vom Standpunkt des Forschers aus kommt es darauf an, herauszufinden, von welchem Ausgangspunkt aus Menschen das «Gegebene» betrachten, und zu prüfen, ob sich im Lauf der Untersuchung die Weise verändert hat, in der die Wirklichkeit aufgefaßt wird. (Die objektive Realität bleibt natürlich unverändert. Wenn sich also die Auffassung dieser Realität im Lauf der Untersuchung ändert, berührt dieser Tatbestand die Gültigkeit der Untersuchung nicht.) Wir müssen uns vor Augen halten, daß die Hoffnungen, Motive und Ziele, die eine sinnvolle Thematik impliziert, menschliche Hoffnungen, Motive und Ziele sind. Sie existieren nicht irgendwo «draußen» als statische Größen, vielmehr ergeben sie sich. Sie sind so historisch wie die Menschen selbst. Dementsprechend können sie nicht abgesehen vom Menschen begriffen werden. Diese Themen begreifen und verstehen, heißt sowohl den Menschen verstehen, der sie verkörpert, wie auch die Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen. Aber eben, weil es nicht möglich ist, diese Themen abgesehen vom Menschen zu verstehen, ist es notwendig, daß auch die betreffenden Menschen sie verstehen. Thematische Untersuchung wird so zu einem gemeinsamen bemühen, die Wirklichkeit ebenso wie sich selbst wahrzunehmen, wodurch diese Untersuchung zum Ausgangspunkt für einen Erziehungsprozeß oder für kulturelle Aktion befreien Charakters wird.

Die eigentliche Gefahr der Untersuchung besteht nicht darin, daß die angeblichen Forschungs-«Objekte», die sich selbst als Forschungsteilnehmer entdecken, die analytischen Ergebnisse «verfälschen» könnten. Im Gegenteil liegt die Gefahr darin, daß möglicherweise der Brennpunkt der Untersuchung von den sinnvollen Themen auf die Leute selbst verlegt wird und dadurch die Leute als Untersuchungsobjekte behandelt werden. Da diese Untersuchung als Grundlage für die Entwicklung eines Bildungsprogrammes dienen soll, in dem der Lehrer-Schüler und die Schüler-Leh-

rer ihre Erkenntnis des gleichen Gegenstandes verbinden, muß die Untersuchung selbst ebenfalls auf der Wechselseitigkeit des Handelns gegründet sein.

Thematische Forschung, die sich im Bereich des Menschlichen abspielt, kann nicht auf einen mechanischen Akt reduziert werden. Als Prozeß des Suchens, des Erkennens und also der Schöpfung fordert sie, daß die Forscher die gegenseitige Durchdringung der Probleme in der Verknüpfung sinnvoller Themen entdecken. Die Untersuchung wird den stärksten erzieherischen Effekt dort haben, wo sie am kritischsten ist. Und sie wird am kritischsten sein, wo sie die enge Umschreibung einer partiellen, «brennpunktartigen» Schau der Wirklichkeit vermeidet und an der Einsicht in die totale Wirklichkeit festhält. So sollte im Prozeß der Suche nach sinnvoller Thematik das Anliegen einer Verknüpfung der Themen eingeschlossen sein – das Anliegen, diese Themen als Problem zu formulieren, wie auch das Anliegen, ihren historisch-kulturellen Kontext zu sehen. Wie der Erzieher kein Programm ausarbeiten darf, das er den Leuten präsentiert, so darf auch der Forscher, der das thematische Universum erforschen will, keine «Fahrpläne» ausarbeiten, indem er ausgeht von Ansatzpunkten, die er vorherbestimmt hat. Die Bildungsarbeit wie auch die Forschung, die auf ihre Unterstützung abgestellt ist, müssen «sympathische» Aktivitäten im etymologischen Sinn des Wortes bilden. Das heißt, sie müssen in der Kommunikation und in der gemeinsamen Erfahrung einer Wirklichkeit bestehen, die in der Komplexität ihres ständigen «Werdens» begriffen wird.

Der Forscher, der im Namen wissenschaftlicher Objektivität das Organische in Anorganisches verwandelt, das heißt ein Werdendes in ein Seiendes, Leben in Tod, ist ein Mensch, der den Wandel fürchtet. Er sieht in der Veränderung (die er nicht leugnet, aber die er auch nicht wünscht) kein Zeichen des Lebens, sondern ein Zeichen von Tod und Verwesung. Er möchte den Wandel studieren – aber um ihn aufzuhalten, nicht um ihn anzuregen oder zu vertiefen. Indem er jedoch den Wandel als Zeichen des Todes sieht und Menschen zu passiven Untersuchungsobjekten macht, um zu geschliffenen Modellen zu gelangen, verrät er seinen Charakter als Mörder des Lebens.

Ich wiederhole: Die Untersuchung einer Thematik schließt die Untersuchung des Denkens der Leute ein – eines Denkens, das sich nur in und unter Menschen begibt, die miteinander die Wirklichkeit zu ergründen suchen. Ich kann nicht *für andere*, auch nicht *ohne andere* denken, noch können andere *für mich* denken. Selbst wenn das Denken der Leute abergläubisch oder naiv ist, können sie sich nur ändern, wenn sie ihre Voraussetzungen im Handeln neu durchdenken. Die Erzeugung von Ideen und das Handeln auf ihrer Grundlage – nicht das Konsumieren von Ideen anderer – muß diesen Prozeß konstituieren.

Menschen finden sich als Wesen «in einer Situation», in zeitlich-räumlichen Bedingungen verwurzelt, die sie kennzeichnen und von denen sie auch gekennzeichnet werden. Sie neigen dazu, auf ihre eigene «Situationalität» in dem Maß zu reflektieren, in dem sie von ihr dazu herausgefordert sind, an ihr zu handeln. Menschen *sind*, weil sie *in einer Situation sind*. Und sie werden mehr sein, je mehr sie nicht nur kritisch auf ihre Existenz reflektieren, sondern kritisch an ihr handeln.

Reflexion auf «Situationalität» ist Reflexion über die eigentliche Bedingung der Existenz: kritisches Denken, mit dessen Hilfe Menschen einander als «in einer Situation» entdecken. Nur wo sich diese Situation nicht mehr als festgefügtes, sich abschließende Wirklichkeit oder als quälende Sackgasse präsentiert, wo Menschen anfangen können, sie als objektiv-problematische Situation zu begreifen – nur dort kann es Verpflichtung geben: Menschen tauchen aus ihrer Überflutung herauf und gewinnen die Fähigkeit, dort, wo sie enthüllt wird, in die Wirklichkeit einzutreten. Das *Eingreifen* in die Wirklichkeit – das historische Gewahrwerden im eigentlichen Sinn – stellt sich so dar als ein Schritt über das Auftauchen hinaus und ergibt sich aus der *Conscientização* der Situation. *Conscientização* ist gleichbedeutend damit, die Haltung des Wahrnehmens zu vertiefen, die allem Auftauchen eigentümlich ist.

Jede thematische Untersuchung, die historische Wahrnehmung vertieft, ist darum wirklich erzieherisch, während alle echte Erziehung das Denken erforscht. Je mehr Erzieher und Volk das allgemeine Denken erforschen und so miteinander gebildet werden, um so mehr treiben sie die Forschung voran. Bildung und thematische Untersuchung sind im problemformulierenden Konzept der Erziehung nichts als verschiedene Momente desselben Prozesses.

Im Gegensatz zur antidialogischen und nichtkommunikativen Art der Bankiers-Methode der Erziehung, «*Einlagen zu machen*», wird der Programminhalt der problemformulierenden Methode – dialogisch par excellence – konstituiert und organisiert durch die Schau des Schülers von der Welt, in der sich seine generativen Themen finden. Soerweitert und erneuert sich der Inhalt fortwährend. Der dialogisch orientierte Lehrer in einem interdisziplinären Team, das am thematischen Universum arbeitet, das sich ihrer Untersuchung eröffnet hat, muß dieses Universum den Leuten «re-präsentieren», von denen er es zuerst empfing – und zwar darf er es nicht als Vorlesung, sondern nur als ein Problem «re-präsentieren».

Nehmen wir beispielsweise an, eine Gruppe hat die Verantwortung, einen Plan für Erwachsenenbildung in einer Landarbeitergegend zu koordinieren, in der ein hoher Prozentsatz an Analphabetentum herrscht. Der Plan schließt eine Alphabetisierungskampagne und eine postalphabetische Phase ein. Während der ersten Stufe sucht die problemformulie-

rende Bildung die «generativen Worte» und untersucht sie. Auf der nach-alphabetischen Stufe sucht sie nach den «generativen Themen» und untersucht sie.

Hier soll zunächst nur die Untersuchung der generativen Themen oder der sinnvollen Thematik²² erwogen werden. Haben die Forscher einmal die Gegend festgelegt, in der sie arbeiten werden, und eine vorläufige Kenntnis durch Quellen zweiter Hand erlangt, dann lösen sie die erste Stufe der Untersuchung aus. Dieser Anfang (wie jeder Anfang einer menschlichen Aktivität) schließt Schwierigkeiten und Risiken ein, die bis zu einem bestimmten Punkt normal sind, obwohl sie in erstem Kontakt mit den Personen dieser Gegend nicht immer offenkundig werden. Bei diesem ersten Kontakt müssen die Forscher eine beträchtliche Anzahl von Personen für ein informelles Treffen gewinnen, bei dem sie über die Absichten ihres Aufenthaltes in der Gegend reden können. Bei dieser Zusammenkunft erläutern sie den Grund der Untersuchung, warum sie durchgeführt werden muß und welcher Gebrauch davon gemacht werden soll. Sie erklären darüber hinaus, daß die Untersuchung unmöglich sein wird ohne ein Verhältnis gegenseitigen Verstehens und Vertrauens. Stimmen die Teilnehmer sowohl der Untersuchung wie auch dem darauffolgenden Prozeß zu²³, dann sollten die Forscher Freiwillige unter den Teilnehmern finden, die als Assistenten helfen. Diese Freiwilligen werden eine Reihe notwendiger Daten über das Leben in der Gegend liefern. Noch von größerer Bedeutung jedoch ist die aktive Anwesenheit dieser Freiwilligen im Verlauf der Untersuchung.

Inzwischen beginnen die Forscher mit ihren eigenen Besuchen in der Gegend. Sie drängen sich dabei niemals auf, sondern handeln als einfühlsame Beobachter in einer Haltung des Verstehens gegenüber dem, was sie sehen. Natürlich kommen Forscher in einer Gegend mit Wertvorstellungen an, die ihre Auffassung beeinflussen. Das bedeutet aber nicht, daß sie die thematische Untersuchung in ein Instrument verkehren, das diese Wertvorstellungen anderen aufzwingt. Die einzige Dimension dieser Wertvorstellungen, die die Menschen, deren Thematik untersucht wird, hoffentlich teilen werden (dabei wird vorausgesetzt, daß die Forscher selbst diese Qualität besitzen), ist ein kritisches Begreifen der Welt. Das

22 Zur Untersuchung und zum Gebrauch «generativer Wörter» vgl. mein Buch «Bildung als Praxis der Freiheit».

23 Nach der brasilianischen Soziologin Maria Edy Ferreira ist, wie sie in einer unveröffentlichten Arbeit ausführt, thematische Untersuchung nur insofern gerechtfertigt, als sie dem Volk das zurückstattet, was ihm in Wahrheit gehört – nur insofern sie nicht einen Versuch darstellt, etwas über das Volk zu lernen, als vielmehr mit ihm die Wirklichkeit kennenzulernen, die seine Herausforderung bildet.

schließt eine korrekte Methode ein, die Wirklichkeit anzugehen, um sie aufzudecken. Kritisches Begreifen kann jedoch nicht erzwungen werden. So zeigt sich von Anfang an die thematische Untersuchung als erzieherisches Bemühen, als kulturelle Aktion.

Im Verlauf ihrer Besuches setzen die Forscher ihr kritisches «Ziel» für die Gegend, die sie untersuchen, wie wenn es ein enormer, einmaliger, lebendiger «Code» wäre, den es zu entziffern gilt. Sie betrachten die Gegend als Totalität – Besuch auf Besuch versucht, sie «aufzusplittern», indem die partiellen Dimensionen untersucht werden, die ihnen Eindruck machen. Mit Hilfe dieses Prozesses erweitern sie ihr Verständnis für die Interaktion der verschiedenen Teile, was ihnen später helfen wird, die Totalität selbst zu durchdringen.

Auf dieser Stufe der Entzifferung beobachten die Forscher bestimmte Momente im Leben der Gegend – manchmal direkt, manchmal mit Hilfe informeller Unterhaltung mit den Einwohnern. Sie halten alles in ihren Notizbüchern fest, auch scheinbar unwichtige Dinge: die Art, in der die Leute reden, ihren Lebensstil, ihr Verhalten in der Kirche und bei der Arbeit. Sie berichten die eigentümliche Sprache der Leute, ihre Ausdrücke, ihr Vokabular, ihren Satzbau (nicht etwa ihre inkorrekte Aussprache, sondern vielmehr die Art und Weise, in der sie ihr Denken konstruieren)²⁴. Es ist entscheidend, daß die Forscher die Gegend unter wechselnden Bedingungen beobachten: Arbeit in den Feldern, Zusammenkünfte einer örtlichen Vereinigung (wobei man das Benehmen der Teilnehmer, die dabei verwendete Sprache und die Beziehungen zwischen den Offiziellen und den Mitgliedern festhält), die Rolle, die die Frauen und die jungen Leute spielen, Freizeitstunden, Spiele und Sport, Unterhaltungen mit Leuten zu Hause (wobei man Beispiele des Verhältnisses von Ehemann und Ehefrau und Eltern-Kinder festhält). Keine Aktivität darf der Aufmerksamkeit der Forscher während der ersten Untersuchung der Gegend entgehen.

Nach jedem Beobachtungsversuch sollte der Forscher einen kurzen Bericht verfassen, der mit dem ganzen Team diskutiert werden muß, um so die vorläufigen Ergebnisse sowohl der professionellen Forscher wie auch der örtlichen Assistenten auszuwerten. Um die Teilnahme der Assistenten zu erleichtern, sollten die Auswertungszusammenkünfte in der

24 Der brasilianische Erzähler Guimarães Rosa bildet ein wunderbares Beispiel dafür, wie ein Schriftsteller zwar nicht die Aussprache oder die grammatischen Fehler, wohl aber die Syntax des Volkes in echter Weise einfangen kann: die innerste Struktur seines Denkens. In Wirklichkeit war Guimarães Rosa – was seinen außergewöhnlichen Rang als Schriftsteller keineswegs herabsetzen soll – der Investigator par excellence im brasilianischen Hinterland. Professor Paulo de Tarso arbeitet gegenwärtig an einem Aufsatz, der diesen wenig beachteten Aspekt der Arbeit des Autors von Grande Sertão untersucht.

Gegend selbst abgehalten werden.

Die Auswertungszusammenkünfte bilden eine zweite Stufe bei der Entzifferung des einen lebendigen Codes. Dadurch, daß jeder in seinem Dekodierungsbericht mitteilt, wie er ein bestimmtes Vorkommnis oder eine Situation auffaßte oder empfand, fordert seine Darstellung alle anderen «Decoder» heraus, indem ihnen die gleiche Wirklichkeit re-präsentiert wird, der sie selbst nachgingen. In diesem Augenblick «überdenken» sie an Hand der «Erwägungen» der anderen ihre eigene vorhergegangene «Erwägung». So bringt die Analyse der Wirklichkeit, die jeder individuelle «Decoder» vorgenommen hat, sie alle dialogisch zu dem auseinander-genommenen Ganzen zurück, das aufs neue zu einer Totalität wird. Diese wiederum fordert eine neue Analyse der Forscher, auf die ein neues auswertendes und kritisches Treffen folgt. Vertreter der Einwohnerschaft nehmen an allen Aktivitäten als Mitglieder des untersuchenden Teams teil.

Je mehr die Gruppe das Ganze gliedert und neu integriert, desto näher kommt sie dem Kern des primären und sekundären Widerspruchs, von dem die Einwohner der Gegend betroffen sind. Die Lokalisierung dieses Kerns der Widersprüche erlaubt es den Forschern schon auf dieser Stufe, den Programminhalt ihrer erzieherischen Aktion zusammenzustellen. Reflektiert nämlich der Programminhalt diese Widersprüche, dann dürfte er zweifellos die sinnvolle Thematik der Gegend beinhalten. Man kann ohne weiteres behaupten, daß eine Aktion, die auf diesen Beobachtungen gegründet ist, viel wahrscheinlicher Erfolghaben dürfte als eine, die «auf Entscheidungen von oben» begründet ist. Die Forscher sollten sich von dieser Möglichkeit jedenfalls nicht in Versuchung führen lassen. Grundlegend ist vielmehr, daß man untersucht, auf welcher Ebene die Einwohner diese Widersprüche wahrnehmen, indem man ausgeht von der ursprünglichen Auffassung dieser Widerspruchskerne (die den grundlegenden Widerspruch der Gesellschaft als weitere epochale Einheit einschließt).

Diese Widersprüche bilden die eigentlichen Grenzsituationen, sie schließen Themen ein und weisen auf Aufgaben hin. Wenn einzelne in diesen Grenzsituationen gefangen und nicht in der Lage sind, sich von ihnen zu lösen, dann ist ihr Thema im Blick auf diese Situation der *Fatalismus*, und die Aufgabe, die vom Thema impliziert wird, heißt *Mangel einer Aufgabe*. So muß man, obwohl die Grenzsituationen objektive Realitäten sind, die im einzelnen Bedürfnisse erzeugen, mit diesen einzelnen ihre Ebene der Wahrnehmung dieser Situationen untersuchen.

Eine Grenzsituation als konkrete Realität kann bei Menschen in unterschiedlichen Gegenden (und sogar in Teilgegenden der gleichen Gegend) ganz entgegengesetzte Themen und Aufgaben aus sich heraus setzen. So muß es das Grundailegen der Forscher sein, sich auf die Kenntnis dessen

zu konzentrieren, was Goldmann das «wirkliche Bewußtsein» und das «potentielle Bewußtsein» nennt.

«Wirkliches Bewußtsein ist das Ergebnis der vielfältigen Widerstände und Umwege. Es setzt die verschiedenen Faktoren empirischer Wirklichkeit in Widerspruch zueinander und gibt sie zur Verwirklichung an das potentielle Bewußtsein weiter²⁵.»

Wirkliches Bewußtsein schließt die Unmöglichkeit ein, die «unerprobte Möglichkeit» zu begreifen, die jenseits der Grenzsituation liegt. Aber während die unerprobte Möglichkeit auf der Ebene des «wirklichen (oder gegenwärtigen) Bewußtseins» nicht erreicht werden kann, läßt sie sich wahrnehmen mit Hilfe der «prüfenden Aktion», die ihre bisher unbegriffene Möglichkeit offenbart. Die unerprobte Möglichkeit und das wirkliche Bewußtsein hängen miteinander zusammen wie die prüfende Aktion und das potentielle Bewußtsein. Goldmanns Konzept des «potentiellen Bewußtseins» gleicht dem, was Nicolai die «unbegriffenen, praktikablen Lösungen»²⁶ nennt (unsere «unerprobte Wirklichkeit»), im Gegensatz zu den «begriffenen, praktikablen Lösungen» und den «gegenwärtig praktizierten Lösungen», die Goldmanns «wirklichem Bewußtsein» entsprechen. Dementsprechend ermächtigt die Tatsache, daß die Forscher den Komplex der Widersprüche begreifen, sie noch nicht dazu, mit dem Aufbau des Programminhalts einer Bildungsaktion zu beginnen. Denn diese Auffassung der Wirklichkeit ist immer noch die ihrige und nicht die der Leute.

Mit dem Verständnis des Komplexes der Widersprüche beginnt die zweite Stufe der Untersuchung. Die Forscher wählen – immer im Team – einige Widersprüche aus, damit sie die Kodierungen entwickeln können, die bei der thematischen Untersuchung angewandt werden sollen. Da die Kodierungen (Skizzen oder Fotografien²⁷) die Gegenstände sind, die die «Decoder» bei ihrer kritischen Analyse vermitteln, muß sich die Vorbereitung dieser Kodierung leiten lassen durch bestimmte Prinzipien, die von denen abweichen, die bei der Herstellung visueller Hilfen normalerweise in Anwendung kommen.

Das erste Erfordernis besteht darin, daß diese Kodierungen unbedingt Situationen darstellen müssen, die dem einzelnen vertraut sind, dessen

25 Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, London 1969, S. 118.

26 Vgl. André Nicolai, *Comportment Économique et Structures Sociales*, Paris 1960.

27 Die Kodierungen können auch mündlich erfolgen. In diesem Falle bestehen sie aus einigen Worten, die ein existentielles Problem beschreiben, worauf die Dekodierung folgt. Das Team des Instituto de Desarrollo Agropecuario (Institut für Agrarentwicklung) in Chile hat diese Methode bei thematischen Untersuchungen erfolgreich angewendet.

Thematik untersucht wird, so daß er die Situationen leicht erkennen kann (und damit zugleich seine eigene Beziehung dazu). Es ist unzulässig (sei es während des Untersuchungsprozesses, sei es auf der nachfolgenden Stufe, wenn die sinnvolle Thematik als Programminhalt dargeboten wird), Bilder einer Wirklichkeit vorzuführen, die den Teilnehmern nicht vertraut ist. Das letztere Vorhaben (das zwar dialektisch ist, weil die einzelnen, die eine fremde Wirklichkeit analysieren, sie mit ihrer eigenen vergleichen und die Grenzen beider entdecken könnten) darf keinesfalls dem primären Vorgang vorausgehen, der vom Zustand der Überflutung der Teilnehmer bestimmt wird, das heißt von dem Prozeß, in dem die einzelnen ihre eigene Wirklichkeit analysieren, ihrer vorgängigen falschen Auffassung gewahr werden und dadurch zu einer neuen Auffassung der Wirklichkeit gelangen.

Ein ebenso fundamentales Erfordernis für die Vorbereitung der Kodierung liegt darin, daß ihr thematischer Kern weder allzu explizit noch allzu rätselhaft sein darf. Das erstere kann zu bloßer Propaganda entarten, bei der keine wirkliche Dekodierung zu leisten ist, abgesehen von der Feststellung eines offensichtlich vorausbestimmten Inhalts. Die letztere läuft Gefahr, als Rätsel- oder Ratespiel zu erscheinen. Da sie existentielle Situationen darstellen, sollten die Kodierungen in ihrer Komplexität einfach sein und verschiedene Dekodierungsmöglichkeiten bieten, um die Gehirnwäschenendenzen der Propaganda zu vermeiden. Kodierungen sind keine Slogans, es sind erkennbare Objekte, Herausforderungen, denen die kritische Reflexion der «Decoder» gelten sollte. Um mehrere Möglichkeiten der Analyse beim Dekodierungsprozeß anzubieten, sollten die Kodierungen als «thematischer Fächer» angeordnet werden. Während die «Decoder» über die Kodierungen nachdenken, sollten sich die Kodierungen in Richtung anderer Themen öffnen. Diese Öffnung (die sich nicht ereignet, wenn der thematische Inhalt zu explizit oder zu rätselhaft ist), ist für das Verständnis des dialektischen Verhältnisses zwischen den Themen und ihren Gegensätzen unerlässlich. So müssen die Kodierungen, die eine existentielle Situation widerspiegeln, objektiv gesehen eine Totalität darstellen. Ihre Elemente müssen in der Herstellung des Ganzen miteinander verknüpft sein.

Beim Prozeß der Dekodierung stellen die Teilnehmer ihre Thematik heraus und machen dadurch ihr «wirkliches Bewußtsein» der Welt explizit. Dabei beginnen sie zu sehen, wie sie handelten, als ihnen die Situation in Wirklichkeit widerfuhr, die sie jetzt analysieren, und erreichen damit ein «Verstehen ihres vorhergehenden Verständnisses». Indem es zu dieser Wahrnehmung kommt, gewinnen sie ein anderes Verständnis der Wirklichkeit. Indem der Horizont ihrer Wahrnehmung verbreitert wird, entdecken sie in ihrer «Hintergrundsanschauung» (Husserl) leichter die dia-

lektischen Beziehungen zwischen den beiden Dimensionen der Wirklichkeit.

Indem sie das «Verstehen des vorhergehenden Verständnisses» und die «Erkenntnis der vorhergehenden Erkenntnis» stimuliert, stimuliert die Dekodierung das Auftauchen eines neuen Verständnisses und die Entwicklung neuer Erkenntnis. Das neue Verständnis und das neue Wissen werden systematisch fortgesetzt mit der Einführung des Bildungsplans, der die unerprobte Möglichkeit in prüfende Aktion verwandelt, wie auch das potentielle Bewußtsein das wirkliche Bewußtsein überholt.

Die Vorbereitung der Kodierungen erfordert darüber hinaus, daß sie so weit wie möglich Widersprüche re-präsentieren sollten «inklusive» anderer, die miteinander das System der Widersprüche bilden, die in der untersuchten Gegend bestehen²⁸. Bei der Vorbereitung dieser «inklusiven» Kodierungen sollten die anderen Widersprüche, die darin «enthalten» sind, ebenfalls kodiert werden. Die Dekodierung der ersteren wird durch die Dekodierung der letzteren dialektisch geklärt werden.

In diesem Zusammenhang hat Gabriel Bode, ein junger chilenischer Beamter in einer der bedeutendsten chilenischen Regierungsinstitutionen – im Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP)²⁹ –, einen sehr wertvollen Beitrag zu unserer Methode geleistet. Als er nämlich diese Methode auf der nachalphabetischen Stufe verwendete, beobachtete Bode, daß die Landarbeiter an der Diskussion nur zu interessieren waren, wenn die Kodierung sich auf ihre unmittelbaren Bedürfnisse bezog. Jeder Umweg in der Kodierung wie auch jeder Versuch des Lehrers, die Dekodierungsdiskussion in andere Bereiche zu lenken, erzeugte Stille und Gleichgültigkeit. Andererseits beobachtete er, daß selbst dort, wo sich die Kodierung³⁰ auf die von ihnen empfundenen Bedürfnisse konzentrierte, die Landarbeiter nicht in der Lage waren, sich systematisch auf die Diskussion zu konzentrieren, die deshalb oft dorthin abglitt, wo sich keine Synthese mehr erreichen ließ. Auch begriffen sie fast nie die Beziehung zwischen den von ihnen empfundenen Bedürfnissen und den direkten oder indirekten Ursachen dieser Bedürfnisse. Man könnte sagen, daß es ihnen nicht gelang, die unerprobte Möglichkeit zu begreifen, die jenseits der Grenzsituation lag, die ihre Bedürfnisse hervorrief.

Daraufhin entschloß sich Bode, mit einer gleichzeitigen Projektion verschiedener Situationen zu experimentieren. In dieser Technik liegt der

28 Diese Empfehlung stammt aus einem unveröffentlichten Manuskript von José Luis Fiori.

29 Bis vor kurzem wurde INDAP von dem Wirtschaftswissenschaftler und wirklichen Humanisten Jacques Chonchol geleitet.

30 Nach Fioris Definition waren diese Kodierungen nicht «inklusiv».

Wert seines Beitrags. Zunächst projizierte er eine ganz einfache Kodierung einer existentiellen Situation. Er nennt seine erste Kodierung die «wesentliche». Sie stellt den grundlegenden Kern dar und öffnet sich in einem thematischen Fächer, der sich zu «Hilfs»-Kodierungen erweitert. Nachdem die wesentliche Kodierung entziffert ist, hält der Erzieher das projizierte Bild als Bezugspunkt für die Teilnehmer fest und projiziert dann damit zusammen die Hilfskodierungen. Mit Hilfe der letzteren, die unmittelbar zur wesentlichen Kodierung in Bezug stehen, hält er das lebhafte Interesse der Teilnehmer wach, die dadurch in der Lage sind, eine Synthese zu erreichen.

Die große Leistung von Gabriel Bodeliegt darin, daß er mit Hilfe der Dialektik von wesentlicher Kodierung und Hilfskodierung erreicht hat, den Teilnehmern einen Sinn für das Ganze zu vermitteln. Einzelne, die in die Wirklichkeit eingetaucht waren und ihre Bedürfnisse bloß fühlten, tauchen aus der Wirklichkeit auf und begreifen die Ursachen ihrer Bedürfnisse. Auf diese Weise vermögen sie viel schneller, jenseits der Ebene des wirklichen Bewußtseins zu der des potentiellen Bewußtseins zu gelangen.

Sind einmal die Kodierungen vorbereitet und sind alle ihre thematischen Aspekte vom interdisziplinären Team untersucht, dann beginnen die Forscher mit der dritten Stufe der Untersuchung, damit, daß sie in die Gegend zurückkehren, um dekodierte Dialoge in «thematischen Forschungszirkeln³¹» einzuleiten. Diese Diskussionen, die das Material dekodieren, das auf der vorangegangenen Stufe vorbereitet wurde, werden für die nachfolgende Analyse vom interdisziplinären Team³² auf Band aufgenommen. Zusätzlich zum Forscher, der als Koordinator des Dekodierungsvorgangs fungiert, nehmen zwei andere Spezialisten – ein Psychologe und ein Soziologe – an den Zusammenkünften teil. Ihre Aufgabe

31 Jeder «Untersuchungs-Zirkel» sollte aus höchstens zwanzig Personen bestehen. Es sollte so viele Zirkel geben, daß man als Teilnehmer an der Untersuchung zehn Prozent der Bevölkerung der betreffenden Gegend engagiert.

32 Diese aufeinanderfolgenden analytischen Zusammenkünfte sollten mit den Freiwilligen der Gegend zusammen durchgeführt werden, die bei der Untersuchung mitgeholfen haben, sowie mit einigen Teilnehmern der «thematischen Untersuchungs-Zirkel». Ihr Beitrag ist einerseits ihr gutes Recht, andererseits eine unverzichtbare Hilfe für die Analyse der Spezialisten. Als Mit-Investigatoren der Spezialisten können sie die Interpretationen der letzteren zurechtrücken und/oder bestätigen. Unter dem methodologischen Aspekt liefert ihre Mitwirkung der Untersuchung (die von Anfang an auf einem Verhältnis der «Zuneigung» aufbaut) eine zusätzliche Absicherung: die kritische Anwesenheit von Repräsentanten des Volkes vom Anfang bis zur Endphase der thematischen Analyse, die sich in der Zusammenstellung des Programminhalts der Bildungsarbeit als befreende kulturelle Aktion fortsetzt.

besteht darin, die wichtigen (und auch die scheinbar unwichtigen) Reaktionen der «Decoder» niederzuschreiben und festzuhalten.

Während des Dekodierungsprozesses darf der Koordinator den einzelnen nicht nur zuhören, sondern er muß sie auch herausfordern, indem er sowohl die kodierte existentielle Situation als auch ihre Antworten als Probleme formuliert. Durch die reinigende Kraft der Methodologie stellen die Teilnehmer des thematischen Forschungszirkels eine Reihe von Gefühlen und Meinungen über sich selbst, die Welt und andere heraus, die sie vielleicht unter anderen Umständen nicht zum Ausdruck gebracht hätten.

Bei einer thematischen Forschungsarbeit³³, die in Santiago de Chile durchgeführt wurde, diskutierte eine Gruppe von Hochhausbewohnern eine Szene, die einen Betrunkenen zeigte, der auf der Straße lief, sowie drei junge Männer, die sich an der Ecke unterhielten. Die Gruppenteilnehmer bemerkten: «Der einzige, der da produktiv ist und nützlich für sein Land, ist der Kerl, der nach Hause zurückkehrt, nachdem er den ganzen Tag für einen geringen Lohn gearbeitet hat, und der sich um seine Familie sorgt, weil er ihre Bedürfnisse nicht befriedigen kann. Er ist der einzige echte Arbeiter und ein Säufer wie wir.»

Der Forscher³⁴ hatte beabsichtigt, Aspekte des Alkohols zu untersuchen. Er hätte wahrscheinlich die erwähnten Antworten nicht herausgeholt, hätte er den Teilnehmern einen Fragebogen vorgelegt, der von ihm entworfen war. Wenn er direkt gefragt hätte, hätten sie vielleicht sogar bestanden, selbst zu trinken. Aber mit ihren Bemerkungen zur Kodierung einer existentiellen Situation, die sie erkennen konnten und in der sie auch sich selbst erkennen konnten, sprachen sie aus, was sie wirklich fühlten.

Diese Äußerungen enthalten zwei wichtige Aspekte. Auf der einen Seite sprechen sie die Verbindung zwischen dem geringen Verdienst, dem Gefühl der Ausbeutung und dem Betrunkenwerden an – dem Betrunkenwerden als Flucht vor der Wirklichkeit und als Versuch, die Frustration der Ohnmacht zu überwinden, als eine letztlich selbstzerstörerische Lösung. Auf der anderen Seite weisen sie auf die Notwendigkeit hin, den Trunkenbold hoch einzustufen. Er ist «der einzige, der seinem Land nützt, weil er arbeitet, während die anderen nur schwätzen». Nachdem sie den Trunkenbold gelobt hatten, identifizieren sich die Teilnehmer mit ihm als Arbeiter, die auch trinken – «rechte Arbeiter».

Man stelle sich im Gegensatz dazu das Scheitern eines moralistischen Pädagogen³⁵ vor, der gegen den Alkoholismus predigt und als Beispiel der

33 Diese teilweise Untersuchung wurde leider nicht zu Ende geführt.

34 Der Psychiater Patrício Lopes, dessen Arbeit in meinem Buch «Bildung als Praxis der Freiheit» beschrieben ist.

35 Vgl. Niebuhr, a. a. O.

Tugend etwas vorstellt, was für diese Männer keineswegs eine Darstellung von Tugend ist. In diesem und anderen Fällen besteht das einzig richtige Vorgehen in der conscientiação der Situation, die vom Anfang der thematischen Untersuchung an versucht werden sollte. (Es ist klar, daß die conscientiação auf der Ebene der bloß subjektiven Auffassung einer Situation nicht aufhört, vielmehr bereitet sie durch Aktion hindurch Menschen für den Kampf gegen die Hindernisse ihrer Humanisierung vor.)

Ein anderes Mal, diesmal bei Landarbeitern, beobachtete ich, daß während der ganzen Diskussion einer Situation, die die Arbeit auf den Feldern zeigte, das ständige Motiv die Forderung nach einer Erhöhung der Löhne war sowie die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses zu einer Gewerkschaft, die diese besondere Forderung durchsetzen sollte. Dabei wurden drei verschiedene Situationen diskutiert, aber das Motiv blieb immer das gleiche.

Nun stelle man sich einen Pädagogen vor, der sein Bildungsprogramm für diese Männer organisiert hat, das darin besteht, «nützliche» Texte zu lesen, aus denen man lernt, daß «Wasser im Brunnen ist». Aber genau das ereignet sich dauernd in der Bildungsarbeit wie in der Politik, weil man sich nicht klarmacht, daß das dialogische Wesen der Erziehung bei der thematischen Untersuchung einsetzt.

Ist einmal die Dekodierung in den Zirkeln vollendet, dann beginnt die letzte Stufe der Untersuchung, auf der die Forscher eine systematische und interdisziplinäre Auswertung ihrer Ergebnisse in Angriff nehmen. Sie hören die Tonbänder ab, die während der Dekodierungssitzungen aufgenommen wurden, studieren die Nachschriften der Psychologen und Soziologen und beginnen dann die Themen untereinanderzuschreiben, die explizit und implizit in den Äußerungen enthalten sind, die während der Sitzung gemacht wurden. Diese Themen sollten nach sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten klassifiziert werden. Klassifizierung heißt nicht, daß, wenn das Programm ausgearbeitet ist, die Themen dann als zu isolierten Kategorien gehörig erscheinen, sondern heißt nur, daß ein Thema von jeder der Sozialwissenschaften, auf die es sich bezieht, in ihrer Weise betrachtet wird. So ist zum Beispiel das Thema «Entwicklung» besonders, wenn auch nicht ausschließlich, dem Feld der Wirtschaftswissenschaften zuzuschreiben. Dieses Thema würde aber auch von der Soziologie, der Anthropologie und der Sozialpsychologie ins Auge gefaßt (Bereiche, die mit kulturellem Wandel und der Veränderung von Einstellungen und Werten zu tun haben – Fragen, die für eine Philosophie der Entwicklung ebenso relevant sind). Die politische Wissenschaft könnte sich darauf konzentrieren (ein Bereich, in dem es um Entscheidungen geht, die Entwicklung einschließen), die Erziehungswissenschaft usw. Auf diese Weise werden die Themen, die ja eine Totalität ausmachen, nie auf starre Weise

angegangen. Es wäre vielmehr traurig, würden die Themen, nachdem sie im Reichtum ihrer gegenseitigen Verflechtung mit anderen Aspekten der Wirklichkeit untersucht worden sind, anschließend so behandelt, daß ihr Reichtum (und daher auch ihre Kraft) den Verengungen einer Spezialisierung zum Opfer fielen.

Ist einmal die thematische Abgrenzung vollzogen, schlägt jeder Spezialist dem interdisziplinären Team ein Projekt für die Aufgliederung seines Themas vor. Bei der Aufgliederung des Themas sucht der Spezialist nach den fundamentalen Ausgangspunkten, die, indem sie Lerneinheiten und Sequenzen bilden, eine allgemeine Sicht des Themas ergeben. Während jedes spezielle Projekt diskutiert wird, müssen die anderen Spezialisten Vorschläge machen. Sie können in das Projekt aufgenommen oder in kurzen Aufsätzen einbezogen werden, die zum Thema zu schreiben sind. Diese Aufsätze, denen bibliographische Vorschläge angehängt werden, sind wertvolle Hilfen bei der Ausbildung der Lehrer-Schüler, die in den «Kulturzirkeln» zu arbeiten haben.

Dabei wird das Team die Notwendigkeit erkennen, einige Fundamentalthemen aufzugreifen, die von den Leuten während der vorangegangenen Untersuchungen nicht direkt vorgeschlagen wurden. Die Einführung solcher Themen hat sich aber als notwendig erwiesen und entspricht auch dem dialogischen Charakter der Bildung. Wenn die Programmierung der Bildung dialogisch ist, dann hat auch der Lehrer-Schüler das Recht, sich durch die Aufnahme von Themen zu beteiligen, die ursprünglich nicht vorgeschlagen wurden. Ich nenne die letztere Art von Themen gemäß ihrer Funktion «Scharnierthemen». Sie können entweder die Verbindung zwischen zwei Themen in einer Programmeinheit erleichtern und eine mögliche Lücke zwischen dem allgemeinen Programminhalt und der Weltsicht illustrieren, die die Leute haben. Deshalb kann ein solches Thema auch am Anfang thematischer Einheiten stehen.

«Das anthropologische Konzept der Kultur» ist ein solches Scharnierthema. Es klärt die Rolle des Menschen in der Welt und mit der Welt als eines Wesens, das eher verändert als sich anpaßt³⁶.

Ist einmal die Aufgliederung der Thematik erfolgt³⁷, folgt die Stufe

36 Zur Wichtigkeit der anthropologischen Analyse der Kultur vgl. «Bildung als Praxis der Freiheit».

37 Man beachte, daß das ganze Programm eine Gesamtheit bildet, die aus miteinander verbundenen Einheiten besteht, die in sich selbst wiederum Gesamtheiten bilden. Die Themen sind in sich jeweils eine Gesamtheit, dann wiederum auch Bestandteile, die in Interaktion die thematischen Einheiten des gesamten Programms bilden. Die thematische Unterteilung zerlegt die gesamten Themen im Blick auf ihre grundlegenden Kerne, die die Teil-Elemente bilden.

ihrer «Kodierung»: man wählt den besten Kommunikationskanal für jedes Thema und seine Darstellung. Eine Kodierung kann einfach oder zusammengesetzt sein. Im ersten Fall gebraucht man entweder den visuellen (bildlichen oder schriftlichen, den fühlbaren oder hörbaren) Kanal, im letzteren Fall benutzt man verschiedene Kanäle zugleich³⁸. Ob man den bildlichen oder schriftlichen Kanal wählt, hängt nicht nur vom Material ab, das es zu kodieren gilt, sondern auch davon, ob die, mit denen man kommunizieren will, alphabetisiert sind oder nicht.

Ist die Thematik einmal kodiert, dann wird das didaktische Material (Fotografien, Dias, Filmstreifen, Plakate, Lesetexte usw.) vorbereitet. Das Team kann einige Themen oder Aspekte gewisser Themen anderen Spezialisten als Gegenstand von Interviews vorschlagen, die aufgenommen werden.

Nehmen wir zum Beispiel das Thema der Entwicklung. Das Team geht zu zwei oder mehreren Wissenschaftlern unterschiedlicher Schulen, berichtet ihnen von seinem Programm und bittet sie, ein Interview über den Gegenstand beizusteuern, in einer Sprache, die den Zuhörern verständlich ist. Stimmen die Spezialisten zu, dann wird ein Interview von 15–20 Minuten aufgenommen. Von dem Spezialisten kann ein Foto gemacht werden, während er redet. Wird das aufgenommene Interview dem Kulturstzirkel vorgespielt, dann erklärt eine Einleitung zunächst, wer jeder Sprecher ist, was er geschrieben hat, was er getan hat und was er jetzt tut. Mittlerweile wird sein Bild auf eine Leinwand projiziert. Ist der Redner zum Beispiel ein Universitätsprofessor, dann kann zur Einleitung eine Diskussion darüber gehören, was die Teilnehmer über Universitäten denken und was sie von ihnen erwarten. Der Gruppe wird im voraus gesagt, daß

Der Kodierungsprozeß versucht, das zerlegte Thema wieder zu einer Gesamtheit zu machen, um dadurch die existentiellen Situationen zu re-präsentieren.

Beim Dekodierungsvorgang zerlegen die Teilnehmer die Kodierung, um das implizite Thema bzw. die impliziten Themen zu begreifen. Hier endet jedoch der dialektische Dekodierungsprozeß keineswegs, vielmehr wird er vollendet mit der Wiederherstellung der Gesamtheit des zerlegten Ganzen, das nun klarer verstanden wird (was auch für seine Beziehung zu anderen kodierten Situationen gilt, die ja alle existentielle Situationen re-präsentieren).

38 Kodierung:

a) einfach: – visueller Kanal
bildlich
schriftlich
Tastsinn-Kanal
Hör-Kanal

b) zusammengesetzt: – Gleichzeitigkeit der Kanäle

das aufgenommene Interview diskutiert werden wird (wirkt es doch als auditive Kodierung). Daraufhin berichtet das Team dem Spezialisten die Reaktion der Teilnehmer während der Diskussion. Diese Technik verbindet intellektuelle, oft wohlmeinende, aber nicht selten von der Wirklichkeit der Menschen Entfremdete mit dieser Wirklichkeit. Sie gibt aber auch den Menschen Gelegenheit, das Denken von Intellektuellen kennenzulernen und zu kritisieren.

Einige Themen oder Themenkerne mögen mit Hilfe kurzer Dramen dargestellt werden, die nur das Thema enthalten – keine «Lösungen»! Das Schauspiel wirkt als Kodierung, als problemformulierende Situation, die es zu diskutieren gilt.

Solange sie einem problemformulierenden und keinem depositären Bildungsansatz dient, ist das Lesen und Diskutieren von Zeitschriften, Artikeln, Zeitungen und Buchkapiteln (wobei man mit Abschnitten anfängt) eine weitere didaktische Quelle. Wie im Fall der aufgenommenen Interviews wird der Autor eingeführt, ehe die Gruppe anfängt, und der Inhalt wird hinterher diskutiert.

Es liegt auf der gleichen Linie, daß es unerlässlich ist, den Inhalt von Zeitungsleitartikeln zu analysieren, die auf irgendein Ereignis folgen: «Warum geben verschiedene Zeitungen so unterschiedliche Interpretationen der gleichen Tatsache?» Diese Übung hilft einen Sinn für Kritik zu entwickeln, so daß die Menschen auf Zeitungen oder Nachrichtensendungen nicht mehr als passive Objekte von «Kommuniqués» reagieren, die an sie gerichtet werden, sondern statt dessen als Bewußtsein, das den Versuch macht, frei zu sein.

Mit all dem didaktischen Material, das nun vorbereitet ist und dem kleinen einführende Anleitungen hinzugefügt werden sollten, ist das Team der Erzieher bereit, dem Volk seine eigene Thematik in systematisierter und ausgebauter Form zu re-präsentieren. Die Thematik, die von den Leuten kam, kehrt zu ihnen zurück – nicht als Inhalte, die eingelagert werden, sondern als Probleme, die es zu lösen gilt.

Die erste Aufgabe des Grunderziehungslehrers besteht darin, das allgemeine Programm der Bildungskampagne vorzustellen. Die Leute werden sich in diesem Programm wiederfinden. Es wird ihnen nicht fremd sein, da es mit ihnen zusammen entstanden ist. Die Lehrer werden auch (aufbauend auf dem dialogischen Charakter der Erziehung) das Vorhandensein der «Scharnierthemen» im Programm und ihre Bedeutung erklären.

Fehlen den Lehrern ausreichende Geldmittel, um die vorläufige thematische Untersuchung wie beschrieben durchzuführen, können sie (mit einer Minimalkenntnis der Situation) einige Grundthemen auswählen, die als «Kodierungen für eine Untersuchung» dienen müssen. Dementsprechend können sie mit einleitenden Themen beginnen und damit gleichzei-

tig eine weitere thematische Untersuchung initiieren.

Eines dieser Grundthemen (und zugleich eines, das ich für zentral und unerlässlich halte) ist das anthropologische Konzept der Kultur. Seien die Menschen Landarbeiter oder Arbeiter in der Stadt, die lesen lernen oder in einem nachliterarischen Programm eingeschrieben sind, so ist doch die Debatte dieses Konzepts der Ausgangspunkt für ihr Streben, mehr zu wissen (im instrumentalen Sinn des Begriffs). Während sie die Welt der Kultur diskutieren, bringen sie ihre Ebene der Wahrnehmung der Wirklichkeit zum Ausdruck, die verschiedene Themen umfaßt. Ihre Diskussion berührt andere Aspekte der Wirklichkeit, die in zunehmend kritischer Weise begriffen wird. Diese Aspekte involvieren ihrerseits viele andere Themen.

Aufgrund der Erfahrung, die ich nunmehr hinter mir habe, kann ich bestätigen, daß das Konzept der Kultur, das in allen oder den meisten seiner Dimensionen mit Phantasie diskutiert wird, zahlreiche Aspekte eines Bildungsprogramms formen kann. Darüber hinaus können die Lehrer nach einigen Tagen des Dialogs mit den Teilnehmern der Kulturzirkel diesen direkt die Frage vorlegen: «Welche anderen Themen oder Gegenstände könnten wir außer diesen diskutieren?» Jedes wird niedergeschrieben und sogleich der Gruppe als Problem vorgelegt.

So kann zum Beispiel ein Gruppenmitglied sagen: «Ich würde gerne über Nationalismus reden.» «Schön», sagt der Lehrer, indem er den Vorschlag niederschreibt, und fügt dann hinzu: «Was heißt eigentlich Nationalismus? Warum ist eigentlich eine Diskussion über Nationalismus überhaupt von Interesse für uns?» Meine Erfahrung zeigt, daß sofort neue Themen erscheinen, wenn ein Vorschlag der Gruppe als Problem formuliert wird. Wenn in einer Gegend, wo zum Beispiel 30 Kulturzirkel am gleichen Abend zusammenkommen, alle «Koordinatoren» (Erzieher) in dieser Weise verfahren, wird das Zentralthema eine reiche Vielfalt thematischen Materials zu weiterem Studium erbringen.

Vom Standpunkt einer befreienen Bildungsarbeit aus ist es wichtig, daß die Leute das Gefühl der Herrschaft über ihr Denken entwickeln, indem sie das Denken und die Weltanschauungen diskutieren, die explizit oder implizit in ihren eigenen Äußerungen oder denen ihrer Kameraden sichtbar werden. Weil diese Sicht der Bildung bei der Überzeugung einsetzt, daß sie nicht ihr eigenes Programm präsentieren kann, sondern dieses Programm im Dialog mit den Leuten suchen muß, dient sie dazu, die Pädagogik der Unterdrückten einzuleiten, an deren Ausarbeitung die Unterdrückten selbst teilnehmen müssen.

Kapitel IV

Dieses Kapitel, das die Theorien der kulturellen Aktion analysiert, die auf dem Boden des antidialogischen bzw. dialogischen Denkens wachsen, wird sich verschiedentlich auf Fragestellungen beziehen, die in den vorhergegangenen Kapiteln erörtert wurden, teils um diese zu ergänzen, teils um neue Thesen zu klären.

Ich beginne mit der erneuten Unterstreichung, daß Menschen als Wesen der Praxis sich vom Tier als Wesen reiner Aktivität unterscheiden. Tiere bedenken nicht die Welt, sie sind in sie eingetaucht. Im Gegensatz dazu tauchen die Menschen aus der Welt auf, objektivieren sie, können sie damit verstehen und sie durch ihre Arbeit und Mühe verwandeln.

Tiere, die nicht arbeiten, leben in einem Zusammenhang, den sie nicht transzendieren können. Deshalb lebt auch jede Tiergattung in dem Umkreis, der ihr entspricht, und diese Lebenszusammenhänge ihrerseits können miteinander nicht kommunizieren, während sie für den Menschen offen sind.

Des Menschen Aktivität besteht aus Aktion und Reflexion: sie ist Praxis, sie ist Verwandlung der Welt. Als Praxis verlangt sie eine Theorie, die sie erhellt. Die Aktivität des Menschen ist Theorie und Praxis, sie ist Reflexion und Aktion und kann, wie ich in Kapitel II nachdrücklich festgestellt habe, weder auf Verbalismus noch auf Aktionismus reduziert werden.

Lenins berühmte Feststellung: «Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben»¹ bedeutet, daß eine Revolution weder durch Verbalismus noch durch Aktionismus, sondern vielmehr mit Hilfe von Praxis erreicht wird, das heißt mit Hilfe von Reflexion und Aktion, die darauf aus sind, Strukturen zu verändern. Im revolutionären Vorgang, der die Strukturen in radikaler Weise verändert, können nicht die Führer* als ihre Denker und die Unterdrückten als bloß *Handelnde* definiert werden.

Echte Verpflichtung gegenüber dem Volk schließt die Veränderung der Wirklichkeit ein, von der es unterdrückt wird. Dazu bedarf es einer Theorie der verändernden Aktion, die nicht darauf verzichten darf, dem Volk eine fundamentale Rolle beim Veränderungsprozeß zuzuschreiben. Die Führer* können die Unterdrückten nicht bloß als Aktivisten behandeln, die angeb-

¹ W. I. Lenin, *Was tun?*, in: *Ausgewählte Werke Band I*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin⁸ 1970, S. 161.

* Das im brasilianischen wie im amerikanischen Spanisch gebräuchliche englische Wort «leader» hat nicht die negative, mit Aristokratie assoziierte Bedeutung des deutschen Wortes «Führer», mit dem es hier übersetzt wird. (Anm. d. Red.)

lich nicht reflektieren können und nur zur Illusion des Handelns fähig sind, während sie in Wirklichkeit weiterhin manipuliert werden – in diesem Fall von den angeblichen Feinden der Manipulation.

Die Führer tragen vielmehr die Verantwortung für die Koordination und gelegentlich für die allgemeine Richtung der Aktion; Führer jedoch, die den Unterdrückten die Praxis vorenthalten, annullieren damit ihre eigene Praxis. Indem sie ihr Wort anderen aufnötigen, verfälschen sie dieses Wort, was zu einem Widerspruch zwischen ihren Methoden und ihren Zielen führt. Sind sie in echter Weise der Freiheit verpflichtet, kann ihre Aktion und Reflexion nicht ohne die Aktion und Reflexion anderer vor sich gehen. Revolutionäre Praxis muß der Praxis der herrschenden Eliten entgegengesetzt sein, denn sie sind von Haus aus antithetisch. Revolutionäre Praxis kann jene absurde Aufspaltung nicht tolerieren, in der die Praxis des Volkes bloß darin besteht, den Entscheidungen der Führer zu folgen – eine Aufspaltung, die die präskriptiven Methoden der herrschenden Eliten widerspiegelt. Vielmehr besteht die revolutionäre Praxis in einer Einheit, und die Führer können die Unterdrückten nicht als ihr Eigentum behandeln.

Manipulation, Schlagwortgebrauch, «Einlagen», Beherrschung und Vorschrift können nicht Komponenten revolutionärer Praxis sein, eben weil sie Komponenten der Praxis der Beherrschung sind. Um zu beherrschen, bleibt dem Herrschenden keine andere Wahl, als dem Volk echte Praxis zu verweigern, ihm das Recht zu verweigern, sein eigenes Wort zu sagen und seine eigenen Gedanken zu denken. Er kann nicht dialogisch handeln. Hieße dies doch für ihn, daß er entweder seine Macht zu herrschen aufgegeben und sich der Sache der Unterdrückten zugesellt hätte, oder daß er diese Macht durch falsche Kalkulation verloren hätte.

Umgekehrt haben revolutionäre Führer, die nicht dialogisch handeln, in ihrem Verhältnis zum Volk entweder die Charakterzüge des Herrschenden übernommen und sind nicht echt revolutionär, oder sie haben ihre Rolle total mißverstanden und sind als Gefangene ihrer eigenen Sektiererei ebenfalls nicht revolutionär. Sie können zwar an die Macht kommen. Aber der Wert einer Revolution, die aus einer antidiologischen Aktion erwächst, ist durchaus zweifelhaft.

Es ist absolut entscheidend, daß die Unterdrückten am revolutionären Prozeß mit einer zunehmend kritischen Wahrnehmung ihrer Rolle als Subjekte der Veränderung teilnehmen. Wenn sie als gespaltene Wesen in den Prozeß hineingezogen werden, teils sich selbst und teils den Unterdrücker in sich beherbergend, und an die Macht kommen, während sie die Zwiespältigkeit immer noch verkörpern, die ihnen durch die Situation der Unterdrückung aufgenötigt ist, so behaupte ich, daß sie sich nur einbilden,

an der Macht zu sein². Ihre existentielle Gespaltenheit dürfte sogar das Aufkommen eines sektiererischen Klimas begünstigen, das zur Errichtung der Bürokratie führt, die die Revolution untergräbt. Wenn die Unterdrückten dieses Zwiespalts im Verlauf des revolutionären Prozesses nicht gewahr werden, dann könnte dieser Prozeß mehr von einem revanchistischen als von einem revolutionären Geist³ bestimmt sein. Sie dürften dann die Revolution eher als Mittel der Beherrschung denn als Weg zur Befreiung herbeiführen.

Wenn revolutionäre Führer, die einen echten Humanismus verkörpern, Schwierigkeiten und Probleme haben, dann werden diese Schwierigkeiten und Probleme bei weitem größer sein bei Führern, die versuchen (selbst in bester Absicht), die Revolution *für* das Volk durchzuführen. Sie könnten gerade so gut eine Revolution *ohne* Volk durchführen, weil sie das Volk in den Prozeß mit den gleichen Methoden und Verfahrensweisen hineinziehen, mit denen es unterdrückt wird.

Dialog mit dem Volk ist für jede echte Revolution radikal notwendig. Das ist es eigentlich, was Revolution im Unterschied zu einem militärischen Staatsstreich zur Revolution macht.

Man erwartet bei einem Staatsstreich keinen Dialog – nur Täuschung (um Legitimität zu erzielen) oder Macht (um zu unterdrücken). Früher oder später muß eine echte Revolution einen mutigen Dialog mit dem Volk einleiten. Ihre wahre Legitimität begründet sich in diesem Dialog⁴. Sie darf das Volk, seinen Ausdruck, seine wirksame Teilnahme an der Macht nicht fürchten. Sie muß ihm Rechenschaft ablegen, sie muß ihm offen von ihren Leistungen, ihren Fehlern, ihren falschen Kalkulationen und Schwierigkeiten berichten.

Je früher der Dialog einsetzt, um so revolutionärer im echten Sinne wird

2 Diese Gefahr verlangt darüber hinaus, daß die revolutionären Führer der Versuchung widerstehen, die Handlungsformen der Unterdrücker nachzuahmen, die die Unterdrückten «breten» und von ihnen «behaußt» werden. Die Revolutionäre können in ihrer Praxis mit den Unterdrückten keinen Versuch unternehmen, in diesen «zu residieren». Im Gegenteil: wenn sie mit den Unterdrückten gemeinsam versuchen, die Unterdrücker «hinauszuwerfen», dann tun sie so, um mit den Unterdrückten, nicht in ihnen zu leben.

3 Wenn auch die Unterdrückten, die immer einem Regime der Ausbeutung unterworfen waren, verständlicherweise dem revolutionären Kampf eine revanchistische Dimension verleihen mögen, so darf doch die Revolution ihre Kräfte nicht in dieser Dimension verbrauchen.

4 «Mögen wir auch vom Zweifel einen gewissen Vorteil haben», sagte Fidel Castro dem kubanischen Volk, als er den Tod Guevaras bestätigte, «so haben doch Lügen, Furcht vor der Wahrheit, Komplizenschaft mit falschen Illusionen und Komplizenschaft mit Lügen niemals die Waffen der Revolution gebildet.» Zitiert in Gramma, 17. Oktober 1967.

die Begegnung sein. Dieser Dialog, der für die Revolution radikal notwendig ist, korrespondiert einem anderen radikalen Bedürfnis: dem des Menschen als eines Wesens, das nicht echt menschlich sein kann ohne Kommunikation, denn es ist seiner Natur nach ein kommunikatives Geschöpf. Kommunikation zu verhindern heißt, den Menschen in den Status eines Dings zurückzuversetzen, und das ist ein Geschäft für Unterdrücker, nicht für Revolutionäre.

Ich möchte unterstreichen, daß mein Eintreten für die Praxis keine Spaltung meint in dem Sinne, daß die «Praxis» in eine erste Stufe der Reflexion und eine folgende Stufe der Aktion aufgespalten werden könnte. Aktion und Reflexion spielen sich gleichzeitig ab. Dennoch kann eine kritische Analyse der Wirklichkeit zeigen, daß eine bestimmte Form der Aktion in einem gegebenen Zeitpunkt unmöglich oder unangemessen ist. Wer reflektierend die Undurchführbarkeit oder Unangemessenheit der einen oder anderen Form von Aktion erkennt (die dementsprechend verlegt oder ersetzt werden sollte), dem kann deshalb nicht der Vorwurf mangelnder Aktion gemacht werden. Auch kritische Reflexion ist Aktion.

Ich habe schon früher festgestellt, daß in der Bildungsarbeit der Versuch des Lehrer-Schülers, ein Erkenntnisobjekt zu verstehen, nicht in diesem Objekt aufgeht, weil sich sein Erkenntnisakt auf andere Schüler-Lehrer so ausweitet, daß das Erkenntnisobjekt ihre Fähigkeit zum Verstehen vermittelt. Das gleiche gilt für die revolutionäre Aktion. Das heißt, die Unterdrückten und die Führer sind gleichermaßen Subjekte der revolutionären Aktion, und die Wirklichkeit dient als Medium der transformierenden Aktion beider Gruppen. In dieser Aktionstheorie kann man nicht von einem Akteur und auch nicht von Akteuren reden, sondern vielmehr von Akteuren in Interkommunikation.

Diese Feststellung mag nach Spaltung, Trennung und Zerbrechen der revolutionären Kräfte klingen. Tatsächlich zielt sie aber genau auf das Gegenteil ab, nämlich auf ihre Gemeinschaft. Ohne diese Gemeinschaft haben wir Spaltung vor uns: die Führer auf der einen Seite, das Volk auf der anderen Seite – Spiegelbild der Beziehungen in der Unterdrückung. Wer die Gemeinschaft im revolutionären Prozeß bestreitet, wer den Dialog mit dem Volk unter dem Vorwand vermeidet, es organisieren zu wollen, die revolutionäre Macht zu stärken oder eine Einheitsfrontsicherzustellen, fürchtet sich in Wirklichkeit vor der Freiheit. Es ist Furcht vor dem Volk oder Mangel an Vertrauen in das Volk. Wenn man aber dem Volk nicht trauen kann, dann besteht kein Grund zu *seiner* Befreiung. In diesem Fall wird die Revolution nicht einmal für das Volk ausgeführt, sondern «durch» das Volk für die Führer: die totale Selbstnugierung.

Die Revolution wird weder von den Führern für das Volk noch vom Volk für die Führer gemacht, sondern von beiden, in gemeinsamem Handeln, in

unerschütterlicher Solidarität. Diese Solidarität wird nur dort geboren, wo die Führer durch ihren demütigen, liebevollen und mutigen Umgang mit dem Volk für sie Zeugnis ablegen. Nicht alle Menschen haben den Mut zu dieser Begegnung – aber wo Menschen diese Begegnung vermeiden, werden sie immobil und behandeln andere als bloße Objekte. Statt das Leben zu nähren, töten sie es, statt daß sie nach dem Leben streben, fliehen sie vor ihm – genau die Kennzeichen des Unterdrückers.

Mancher mag denken, es sei naiv und subjektiv idealistisch⁵, den Dialog – die Begegnung von Menschen in der Welt zum Zweck der Verwandlung der Welt – zu betonen. Es gibt jedoch nichts Realeres oder Konkreteres als Menschen in der Welt und mit der Welt, als Menschen mit anderen Menschen – und Menschen gegen andere, wie die unterdrückenden und die unterdrückten Klassen.

Echte Revolution macht den Versuch, jene Wirklichkeit zu verändern, die diesen enthumanisierenden Tatbestand erzeugt. Diese Veränderung kann nicht von denen kommen, deren Interessen durch diese Wirklichkeit gedient wird. Sie muß von denen zustande gebracht werden, die tyrannisiert werden – zusammen mit ihren Führern. Diese Wahrheit muß jedoch radikal konsequent werden: das heißt, die Führer müssen sie durch ihre Gemeinschaft mit dem Volk inkarnieren. In dieser Gemeinschaft wachsen beide Gruppen zusammen, und die Führer werden in ihrer Praxis mit der Praxis des Volkes ernannt und bestätigt, statt einfach selbsterannt zu sein.

Wer einer mechanistischen Sicht der Wirklichkeit verfallen ist, begreift nicht, daß die konkrete Situation der Menschen ihr Bewußtsein von der Welt bestimmt und daß dieses Bewußtsein umgekehrt ihre Haltung und ihre Art, mit der Wirklichkeit umzugehen, bedingt. Er glaubt, die Wirklichkeit könne mechanistisch verwandelt werden⁶, ohne daß das falsche Bewußtsein des Menschen zum Problem erhoben wird oder ohne solche revolutionäre Aktionen, in denen das falsche Bewußtsein mehr und mehr abgebaut wird. Es gibt keine historische Wirklichkeit, die nicht menschlich ist. Es gibt keine Geschichte ohne Menschen und keine Geschichte für

5 Ich möchte noch einmal wiederholen, daß sich diese dialogische Begegnung nicht zwischen Gegnern abspielen kann.

6 «Die Epochen, in denen sich die herrschenden Klassen in einem stabilen Zustand befinden, Epochen, in denen sich die Arbeiterbewegung gegen einen mächtigen Feind verteidigen muß, der gelegentlich bedrohlich wird und in jedem Fall fest im Sattel der Macht sitzt, bringen ganz natürlicherweise eine sozialistische Literatur hervor, die das «materielle» Element der Wirklichkeit unterstreicht, jene Widerstände, die überwunden werden müssen, sowie die armselige Wirksamkeit menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Handelns.» Goldmann, a. a. O., S. 80f.

Menschen. Es gibt nur Geschichte von Menschen, von Menschen gemacht und (wie Marx gezeigt hat) eine Geschichte, die umgekehrt auch sie macht. Nur wo Mehrheiten ihr Recht verwehrt wird, an der Geschichte als Subjekte teilzunehmen, werden sie beherrscht und entfremdet. Um also ihren Objektzustand durch den Status von Subjekten abzulösen – das Ziel jeder echten Revolution –, ist es notwendig, daß das Volk an der Wirklichkeit, die es zu verändern gilt, handelt und auch auf sie reflektiert.

Es wäre in der Tat idealistisch, zu behaupten, Menschen seien schon durch die bloße Reflexion auf eine unterdrückerische Wirklichkeit und durch die Entdeckung, daß sie den Status von Objekten erreicht haben, zu Subjekten geworden. Heißt das jedoch an und für sich noch nicht, daß Menschen zu Subjekten geworden sind, so heißt es doch, wie einer meiner Kollegen⁷ feststellte, daß sie «Subjekte in Erwartung» sind – einer Erwartung, die sie dazu bringt, ihren neuen Status zu stärken.

Auf der anderen Seite wäre die Annahme irrig, Aktionismus (der keine echte Aktion bedeutet) sei der Weg zur Revolution. Menschen werden im echten Sinn kritisch, wenn sie die Fülle der Praxis ausleben, das heißt, wenn ihr Handeln kritische Reflexion einschließt, die ihr Denken in zunehmender Weise organisiert und sie schließlich dazu bringt, sich von einer rein naiven Kenntnis der Wirklichkeit auf eine höhere Ebene zu begeben, wo sie imstande sind, die Ursachen ihrer Wirklichkeit zu begreifen. Wenn revolutionäre Führer dem Volk dieses Recht verweigern, zerstören sie ihre eigene Fähigkeit, zu denken oder mindestens richtig zu denken. Revolutionäre Führer können nicht *ohne* das Volk, auch nicht *für* das Volk, sondern nur *mit* dem Volk denken.

Die herrschenden Eliten andererseits können *ohne* das Volk denken – und tun das auch –, wobei sie sich allerdings nicht den Luxus leisten, das Nachdenken *über* das Volk zu versäumen, um es besser kennenzulernen und es wirkungsvoller beherrschen zu können. Folglich ist jeder angeblieche Dialog und jede Kommunikation zwischen den Eliten und den Massen in Wahrheit die Weitergabe von Kommuniqués, deren Inhalt sich domestizierend auswirken soll.

Warum aber erwachsen den herrschenden Eliten keine Nachteile, wenn sie nicht mit dem Volk denken? Weil letzteres ihre Antithese bildet, den wahren Grund ihrer Existenz. Wenn die Eliten mit dem Volk denken müßten, dann würde ja der Widerspruch überwunden – sie könnten nicht länger herrschen. In den Augen der Herrschenden aller Zeiten setzt richtiges Denken das Nicht-Denken des Volkes voraus.

«Ein Mister Giddy, der spätere Präsident der Royal Society, erhob Ein-

7 Fernando García, aus Honduras, während eines Kurses für Lateinamerikaner, Santiago 1967

wendungen, denen man in jedem Land begegnen kann: «Wie bestechend auch in der Theorie der Vorsatz sein mag, den arbeitenden Klassen der Armen eine Erziehung zuteil werden zu lassen, so könnte es doch für ihre Moral und für ihr Glück schädlich sein. Sie würde sie lehren, ihr Los im Leben zu verachten, statt sie zu guten Dienern in ländlichen und anderen Arbeitsbeschäftigungen zu machen. Statt ihnen Unterordnung beizubringen, würde sie sie aufsässig und widerspenstig machen, wie man in den industriellen Gegenden sehen kann. Sie würde sie in den Stand versetzen, verführerische Pamphlete zu lesen, tückische Bücher und Veröffentlichungen wider das Christentum, sie würde sie zur Frechheit gegenüber ihren Vorgesetzten verleiten, und in wenigen Jahren würde sich die Gesetzgebung vor die Notwendigkeit gestellt sehen, den starken Arm der Macht wider sie zu wenden.»⁸

In Wirklichkeit wollte Mister Giddy (und das wollen die Eliten auch heute, obwohl sie das öffentliche Bildungswesen nicht so zynisch und offen verurteilen), daß das Volk nicht denken sollte. Da die Mister Giddys aller Zeiten als Unterdrückerklasse nicht mit dem Volk denken können, können sie auch nicht das Volk für sich denken lassen.

Das gleiche gilt freilich nicht für die revolutionären Führer, denn wenn sie nicht mit dem Volk denken, verlieren sie ihre Vitalität. Das Volk ist ihre konstitutive Grundlage und nicht bloß Objekt, an das gedacht wird. Obwohl auch revolutionäre Führer über das Volk nachdenken müssen, um es besser zu verstehen, unterscheidet sich dieses Denken von dem der Elite. Indem sie nämlich über das Volk im Zug seiner Befreiung nachdenken (statt es zu beherrschen), geben die Führer ein Stück ihrer selbst ins Denken des Volkes. Im einen Fall geht es um das Denken des *Herren*, im anderen um das Denken des *Kameraden*.

Beherrschung verlangt ihrem Wesen nach nur einen herrschenden Pol und einen beherrschten Pol im antithetischen Widerspruch. Zur revolutionären Befreiung, die den Versuch macht, diesen Widerspruch aufzulösen, gehört nicht nur die Existenz der Pole, sondern auch eine Führungsgruppe, die bei diesem Versuch entsteht. Diese Führergruppe identifiziert sich entweder mit dem unterdrückten Zustand des Volkes, oder sie ist nicht revolutionär. Bloß über das Volk nachzudenken, wie die Herrschenden es tun, ohne sich in diesem Denken selbst preiszugeben – also zu versäumen, mit dem Volk zu denken –, ist der sicherste Weg, nicht mehr revolutionärer Führer zu sein.

Im Prozeß der Unterdrückung ernähren sich die Eliten vom «lebenden Tod» der Unterdrückten und finden ihre Autorisierung in der vertikalen Beziehung zwischen sich selbst und den letzteren. Im revolutionären Pro-

8 Niebuhr, a. a. O., S. 117f.

zeß dagegen gibt es nur einen Weg, auf dem die werdenden Führer Authentizität gewinnen: sie müssen «sterben», um durch die Unterdrückten und mit den Unterdrückten wiedergeboren zu werden.

Wir können mit Recht sagen, daß im Prozeß der Unterdrückung einer einen anderen unterdrückt. Wir können jedoch nicht sagen, daß im Prozeß der Revolution einer einen anderen befreit, auch nicht, daß einer sich selbst befreit, sondern höchstens, daß Menschen in Kommunion einander befreien. Diese Behauptung soll die Bedeutung revolutionärer Führer nicht herabsetzen, sondern sie soll im Gegenteil deren Wert unterstreichen. Was könnte wichtiger sein, als mit den Unterdrückten zu leben und zu arbeiten, mit den «vom Leben Verworfenen», mit den «Verdammten dieser Erde»? In dieser Gemeinschaft sollten die revolutionären Führer nicht nur ihre *raison d'être* finden, sondern einen Grund zur Freude. Getreu ihrem innersten Wesen vermögen die revolutionären Führer, was die herrschenden Eliten – aufgrund ihrer innersten Natur – nicht in echter Weise vermögen.

Jede Annäherung der Eliten an die Unterdrückten als Klasse wird in jene falsche Großmut eingewickelt, die in Kapitel I beschrieben wurde. Der revolutionäre Führer hingegen kann sich keine falsche Großmut leisten, noch kann er manipulieren. Während die unterdrückerischen Eliten dadurch gedeihen, daß sie das Volk unter ihre Füße treten, können revolutionäre Führer nur gedeihen in der Gemeinschaft mit dem Volk. Daher kommt es, daß das Handeln des Unterdrückers nie humanistisch sein kann, während das des wahren Revolutionärs es notwendigerweise ist.

Sowohl die Unmenschlichkeit des Unterdrückers wie der revolutionäre Humanismus machen Gebrauch von der Wissenschaft. Wissenschaft und Technik im Dienst der ersteren werden jedoch dazu benutzt, Menschen auf Dinge zu reduzieren, während sie im Dienst der letzteren dazu benutzt werden, Humanisierung zu fördern. Die Unterdrückten müssen jedoch Subjekte dieses Prozesses werden, wenn sie nicht weiterhin als bloße Objekte wissenschaftlichen Interesses gesehen werden sollen.

Wissenschaftlich revolutionärer Humanismus kann nicht im Namen der Revolution die Unterdrückten als Objekte behandeln, die analysiert werden müssen und denen man auf der Grundlage dieser Analyse Vorschriften für ihr Verhalten machen muß. Damit würde man einem Mythos der Unterdrückerideologie zum Opfer fallen: der Verabsolutierung der Ignoranz. Zu diesem Mythos gehört die Existenz eines Menschen, der die Ignoranz eines anderen predigt. Wer aber das predigt, definiert sich selbst und die Klasse, zu der er gehört, als die, die Erkenntnis besitzen oder zum Erkennen geboren sind. Er definiert damit zugleich die anderen als Fremde. Die Worte seiner eigenen Klasse werden zu den «wahren Worten», die er andern aufzwingt, oder aufzuzwingen versucht: den Unterdrückten,

denen ihr Wort gestohlen wurde. Die, die anderen das Wort stehlen, entwickeln einen tiefen Zweifel an den Fähigkeiten der andern und betrachten sie als inkompetent. Immer sagen sie ihr Wort, ohne das Wort derer zu hören, denen sie zu reden verboten haben, und wachsen so immer mehr hinein in die Gewohnheit der Macht und gewinnen Geschmack am Führen, Befehlen und Kommandieren. Sie können nicht mehr leben, ohne jemanden zu haben, dem sie befehlen können. Unter diesen Umständen ist Dialog ausgeschlossen.

Wissenschaftliche und humanistische Revolutionsführer dagegen können nicht an den Mythos der Ignoranz des Volkes glauben. Sie haben nicht das Recht, einen einzigen Moment daran zu zweifeln, daß dies nur ein Mythos ist. Sie können nicht glauben, daß sie und nur sie alles wissen – denn das hieße, am Volk zu zweifeln. Obwohl sie für sich selbst legitimerweise in Anspruch nehmen dürfen, entsprechend ihrem revolutionären Bewußtsein einen Grad revolutionärer Erkenntnis zu besitzen, der sich vom Grad empirischer Erkenntnis unterscheidet, den das Volk besitzt, können sie dennoch sich selbst und ihre Erkenntnis nicht dem Volk aufnötigen. Sie können das Volk nicht mit Slogans füttern, sondern müssen in einen Dialog mit ihm eintreten, so daß die empirische Erkenntnis der Wirklichkeit im Volk, von der kritischen Erkenntnis der Führer genährt, allmählich in eine Erkenntnis der Ursachen ihrer Wirklichkeit verwandelt wird.

Es wäre naiv, zu erwarten, daß unterdrückerische Eliten den Mythos verurteilen, der die Ignoranz des Volkes verabsolutiert. Es wäre ein Widerspruch in sich selbst, wenn revolutionäre Führer dies nicht täten, und es wäre noch widersprüchlicher, wenn sie nach diesem Mythos handeln würden. Es ist die Aufgabe revolutionärer Führer, nicht nur diesen Mythos als Problem zu formulieren, sondern auch allen andern Mythen, die die unterdrückerischen Eliten benutzen, um zu unterdrücken. Wenn statt dessen die revolutionären Führer weiterhin die Methoden der Unterdrücker zur Ausübung ihrer Herrschaft imitieren, dann kann das Volk auf doppelte Weise reagieren. Unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen können sie durch die neuen Inhalte domestiziert werden, die die Führer in sie einlagnern. Im anderen Fall können sie von einem «Wort» in Furcht getrieben werden, das den Unterdrücker bedroht, der in ihnen behaust ist⁹. In kei-

9 Manchmal wird «das Wort» nicht einmal gesagt. Die Gegenwart eines Menschen, der nicht einmal zu einer revolutionären Gruppe gehören muß, der aber den Unterdrücker bedrohen kann, der im Volk «behaust» ist, genügt schon, um letzteres zu veranlassen, eine destruktive Haltung einzunehmen.

Ein Student erzählte mir einmal, wie in einer bestimmten lateinamerikanischen Landarbeitergemeinde ein fanatischer Priester die Anwesenheit zweier «Kommunisten» in der Gemeinde verdammt hatte, die, wie er sagte, «den katholischen

nem Fall werden sie revolutionär. Im ersten Fall ist die Revolution eine Illusion, im zweiten Fall eine Unmöglichkeit.

Es gibt wohlmeinende, aber fehlgeleitete Menschen, die meinen, die Revolution müsse ohne Kommunikation mit Hilfe von Kommuniqués durchgeführt werden, wobei der dialogische Prozeß weitergehe¹⁰ (was nebenbei bemerkt gar nicht stimmt). Sei die Revolution einmal gewonnen, dann würden sie schon gründliche pädagogische Anstrengungen unternehmen. Sie wollen dieses Vorgehen außerdem mit der Behauptung rechtfertigen, Erziehung – befreende Erziehung – sei nicht möglich, ehe man die Macht in Händen habe.

Es lohnt sich, einige grundlegende Punkte der genannten Behauptung

Glauben gefährdeten». In jener Nacht vereinigten sich die Landarbeiter wie ein Mann, um die zwei einfachen Grundschullehrer lebendigen Leibes zu verbrennen, die die Dorfkinder erzogen hatten. Vielleicht hatte der Priester im Haus der Lehrer ein Buch gesehen, das einen bärtigen Mann auf dem Umschlag zeigte ...

10 Ich möchte noch einmal betonen, daß es keine Spaltung zwischen Dialog und revolutionärer Aktion gibt. Es handelt sich nicht um eine Stufe des Dialogs und um eine andere der Revolution. Im Gegenteil, der Dialog ist das innerste Wesen revolutionärer Aktion. In der Theorie dieser Aktion lenken die Akteure ihre Aktion intersubjektiv auf ein Objekt (nämlich die Wirklichkeit, durch die sie vermittelt werden) mit der Humanisierung des Menschen (die durch die Veränderung dieser Wirklichkeit erreicht werden soll) als ihrem Ziel.

In der Theorie der unterdrückerischen Aktion, die ihrem Wesen nach antidialogisch ist, wird das oben geschilderte Schema vereinfacht. Die Akteure haben als gleichzeitige Objekte ihrer Aktionen sowohl die Wirklichkeit als auch die Unterdrückten und die Erhaltung der Unterdrückung (durch die Erhaltung einer unterdrückerischen Wirklichkeit) zum Ziel.

THEORIE DER REVOLUTIONÄREN AKTION		THEORIE DER UNTERDRÜCKERISCHEN AKTION	
Subjekt-Akteure (revolutionäre Führer)	Subjekt-Akteure (revolutionäre Führer)	Akteure-Subjekte (Unterdrückte)	Akteure-Subjekte (herrschende Eliten)
Objekt das vermittelt	Wirklichkeit, die zu verändern ist	Objekt das vermittelt	Objekt – die Wirklichkeit, die es zu erhalten gilt
Ziel	für Vermenschlichung als dauernder Prozeß	das Ziel	Objekt – die Unterdrückten (als Bestandteil der Wirklichkeit) für das Ziel – die Erhaltung der Unterdrückung

zu analysieren. Ihre Verfechter (oder die meisten von ihnen) glauben an die Notwendigkeit des Dialogs mit dem Volk, glauben aber nicht, daß dieser Dialog durchführbar ist, ehe man die Macht übernommen hat. Leugnen sie aber die Möglichkeit, daß Führer in kritisch erzieherischer Weise auftreten können, ehe sie die Macht erlangt haben, leugnen sie die pädagogische Qualität der Revolution als kulturelle Aktion, die in die kulturelle Revolution übergeht. Andererseits vermengen sie die kulturelle Aktion mit der neuen Bildungsarbeit, die es einzuleiten gilt, wenn einmal die Macht übernommen ist.

Ich habe bereits erklärt, daß es tatsächlich naiv wäre, zu erwarten, die unterdrückerischen Eliten würden eine befreende Bildungsarbeit durchführen. Da aber die Revolution unzweifelhaft in dem Sinn erzieherischer Natur ist, daß sie nicht Revolution ist, es sei denn, sie befreit, so ist die Übernahme der Macht nur ein – wenn auch noch so entscheidender – Moment im revolutionären Gesamtprozeß. Als Prozeß ist das «vor» der Revolution noch in der unterdrückerischen Gesellschaft lokalisiert und nur dem revolutionären Bewußtsein offenbar.

Revolution wird als soziales Phänomen innerhalb der Unterdrückergesellschaft geboren. In dem Maß, in dem sie kulturelle Aktion ist, muß sie den Möglichkeiten der sozialen Wirklichkeit entsprechen, in der sie entsteht. Jede Wirklichkeit entwickelt sich in sich selbst (oder wird verwandelt) durch das Zusammenspiel ihrer Widersprüche. Äußerliche Bedingungen, die zwar notwendig sind, sind nur wirksam, wenn sie mit diesen Möglichkeiten zusammenfallen¹¹. Die Neuheit der Revolution wird in der alten unterdrückerischen Gesellschaft hervorgebracht. Die Übernahme der Macht stellt nur ein entscheidendes Moment im kontinuierlichen revolutionären Prozeß dar. Eine dynamische statt einer statischen Sicht der Revolution kennt kein absolutes «vor» oder «nach», wobei die Machtübernahme die Trennungslinie wäre.

Unter objektiven Bedingungen zustande kommend, sucht die Revolution die Situation der Unterdrückung zu überwinden, indem sie eine Gemeinschaft von Menschen im Prozeß fortwährender Befreiung eröffnet. Die erzieherische, dialogische Qualität der Revolution, die sie zu einer «kulturellen Revolution» macht, muß auf all ihren Stufen anwesend sein. Diese erzieherische Qualität ist eines der wirksamsten Instrumente, um die Revolution davor zu bewahren, sich zu institutionalisieren und in einer konterrevolutionären Bürokratie aufgelöst zu werden, denn die Konterrevolution wird von Revolutionären gemacht, die reaktionär werden.

Wäre es nicht möglich, mit den Menschen einen Dialog zu führen, schon ehe man die Macht übernimmt, weil sie angeblich keine Erfahrung mit

11 Siehe Mao Tse-tung, a. a. O.

dem Dialog haben, dann wäre es auch nicht möglich, daß das Volk an die Macht kommt, weil es ebenso unerfahren im Gebrauch der Macht ist. Der revolutionäre Prozeß ist dynamisch, und in dieser fortwährenden Dynamik, in der Praxis des Volkes mit den revolutionären Führern lernen das Volk und seine Führer sowohl den Dialog als auch den Machtgebrauch. (Das ist so klar wie der Satz, daß ein Mensch im Wasser schwimmen lernt und nicht in einer Bibliothek.)

Dialog mit dem Volk ist keine Konzession, auch kein Geschenk und noch viel weniger eine Taktik, die man als Mittel der Beherrschung anwendet. Dialog als Begegnung zwischen Menschen zur «Benennung» der Welt ist eine grundlegende Voraussetzung ihrer wahren Humanisierung. Mit den Worten Gajo Petrovics:

«Eine freie Aktion kann nur eine solche sein, in der der Mensch seine Welt und sich selbst verändert. Eine positive Bedingung der Freiheit ist die Erkenntnis der Grenzen des Zwangs, die Wahrnehmung der schöpferischen menschlichen Fähigkeiten. Der Kampf für eine freie Gesellschaft ist kein Kampf für eine freie Gesellschaft, solange er nicht ein immer wachsendes Maß individueller Freiheit schafft.»¹²

Wenn das stimmt, dann ist der revolutionäre Prozeß von eminent pädagogischem Charakter. So gehört also zum Weg in der Revolution Offenheit für das Volk, nicht aber Taubheit ihm gegenüber. Gemeinschaft mit dem Volk gehört dazu, nicht Mißtrauen. Lenin hat schon betont, daß, je mehr eine Revolution nach Theorie verlangt, um so mehr ihre Führer *beim Volk* sein müssen, um der Macht der Unterdrückung zu widerstehen.

Auf der Grundlage dieser allgemeinen Darlegungen wollen wir eine ausführlichere Analyse der Theorien der antidialogischen und der dialogischen Aktion vornehmen.

Unterwerfung

Das erste Charakteristikum der antidialogischen Aktion liegt im Zwang zur Unterwerfung. Der antidialogische Mensch geht in seinem Verhältnis zu anderen Menschen darauf aus, sie zu unterwerfen – zunehmend und mit allen Mitteln, vom härtesten zum raffiniertesten, vom unterdrückerischsten zum besorgtesten (Paternalismus).

Zu jedem Akt der Unterwerfung gehört ein Unterwerfer («Conquistador»!) und einer oder etwas, das unterworfen wird. Der Unterwerfer

12 Gajo Petrovic, «Man and Freedom» in: *Socialist Humanism*, herausgegeben von Erich Fromm, New York 1965, S. 274–276. Vom gleichen Autor vgl. *Marx in the Mid-Twentieth Century*, New York 1967.

drängt den Unterworfenen seine Ziele auf und erklärt sie zu seinem Besitz. Er formt die Unterworfenen nach seinen Konturen um, und sie internalisieren diese Form und werden zu zwiespältigen Wesen, die einen anderen «behausen». Der Akt der Unterwerfung, der die Menschen in den Status von Dingen versetzt, ist in seinem Ansatz nekrophil.

Ist die antidialogische Aktion eine Begleiterscheinung der wirklichen und konkreten Situation der Unterdrückung, so ist die dialogische Aktion für die revolutionäre Überwindung dieser Situation unerlässlich. Ein Mensch ist nicht in abstracta antidialogisch oder dialogisch, sondern in der Welt. Er ist nicht zuerst antidialogisch und dann ein Unterdrücker, er ist vielmehr beides gleichzeitig. In einer objektiven Situation der Unterdrückung ist der Antidialog für den Unterdrücker als Mittel weiterer Unterdrückung notwendig – nicht nur wirtschaftlich, sondern auch kulturell: die Unterdrückten werden ihres Wortes, ihres Ausdrucks, ihrer Kultur enteignet. Ferner wird der Antidialog unerlässlich, wenn es darum geht, eine Situation der Unterdrückung aufrechtzuerhalten, nachdem sie einmal zustande gekommen ist.

Weil die befreende Aktion ihrem Wesen nach dialogisch ist, kann der Dialog unmöglich ein a-posteriori dieser Aktion sein, vielmehr muß er sie begleiten. Und da Befreiung ein Zustand in Permanenz ist, wird der Dialog zu einem kontinuierlichen Aspekt befreien Handelns¹³.

Der Wunsch nach Unterwerfung (oder vielmehr der Zwang der Unterwerfung) ist in der antidialogischen Aktion ständig präsent. Deshalb versuchen die Unterdrücker, die Qualität der Menschen als «Be-Denker» der Welt zu zerstören. Da die Unterdrücker diese Zerstörung nicht ganz zuwege bringen, müssen sie die Welt *mythisieren*. Um dem Be-Denken der Unterdrückten und Unterjochten eine Welt der Täuschung zu präsentieren, die dazu bestimmt ist, Entfremdung und Passivität zu steigern, entwickeln die Unterdrücker Methoden, die jede Darstellung der Welt als Problem ausschließen und sie statt dessen als starre Größe zeigen, als etwas Gegebenes – etwas, dem sich Menschen als bloße Zuschauer anpassen müssen.

Die Unterdrücker müssen das Volk so behandeln, daß es mit Hilfe der Unterjochung passiv bleibt. Dieser Ansatz hat jedoch nicht zur Folge, daß sie *beim Volk* sind, und verlangt auch keine wirkliche Kommunikation.

13 Ist einmal eine Volksrevolution an die Macht gekommen, dann bedeutet die Tatsache, daß die neue Macht die ethische Verpflichtung hat, jeden Versuch zu unterdrücken, die alte unterdrückerische Macht wiederherzustellen, keinesfalls, daß die Revolution ihrem eigenen dialogischen Charakter widerspricht. Dialog zwischen den einstigen Unterdrückern und den Unterdrückten als gegnerischen Klassen war vor der Revolution nicht möglich. Er bleibt auch nachher unmöglich.

Diese wird vielmehr dadurch ersetzt, daß die Unterdrücker Mythen «einlagern», die für die Erhaltung des Status quo unerlässlich sind: Dazu zählt zum Beispiel der Mythos, daß die unterdrückerische Ordnung eine «freie Gesellschaft» sei – der Mythos, daß alle Menschen die Freiheit haben zu arbeiten, wo sie wollen, so daß, wenn sie ihren Vorgesetzten nicht mögen, sie ihn verlassen und sich nach einem anderen Job umsehen können – der Mythos, daß diese Ordnung die Menschenrechte respektiert und deshalb der Achtung wert ist – der Mythos, daß jeder Fleißige selbst ein Unternehmer werden kann – ja schlimmer noch, der Mythos, daß jeder Straßenhändler so viel sei wie ein Unternehmer oder der Besitzer einer großen Fabrik. Der Mythos des allgemeinen Rechts auf Erziehung, während von allen brasilianischen Kindern, die in die Grundschule eintreten, nur ein winziger Teil jemals die Universität erreicht. Der Mythos von der Gleichheit aller Menschen, während die Frage: «Weißt du eigentlich, mit wem du redest?» noch immer unter uns geläufig ist. Der Mythos vom Heldenhum der Unterdrückerklasse als Verteidiger der «westlichen christlichen Zivilisation» gegen die «materialistische Barbarei». Der Mythos von der Liebe und Großmut der Eliten, wobei sie eigentlich nichts anderes tun, als «gute Taten» selektiver Art zu fördern (später zum Mythos der «absichtslosen Hilfe» umgearbeitet, den auf internationaler Ebene Papst Johannes XXIII. scharf kritisiert hat¹⁴). Der Mythos, daß die herrschenden Eliten «in Erkenntnis ihrer Pflicht» die Entwicklung des Volkes fördern, so daß das Volk in einer Geste der Dankbarkeit die Worte der Eliten annehmen und sich zu ihnen bekehren sollte. Der Mythos, daß Aufstand eine Sünde wider Gott ist. Der Mythos vom Privateigentum als Grundlage persönlicher menschlicher Entwicklung (solange die Unterdrücker die einzig wahren menschlichen Wesen sind). Der Mythos vom Fleiß der Unterdrücker und der Faulheit und Unehrlichkeit der Unterdrückten und schließlich der Mythos der natürlichen Unterlegenheit der letzteren und der Überlegenheit der ersteren¹⁵.

14 «Darüber hinaus sollten die wirtschaftlich entwickelten Länder besondere Sorgfalt walten lassen, damit sie nicht bei ihrer Hilfe für die ärmeren Länder der Versuchung verfallen, die herrschende politische Situation zu ihrem eigenen Vorteil zu verändern, und sie unter ihre Herrschaft zu bringen versuchen.

Sollten gelegentlich solche Versuche gemacht werden, dann wäre das ganz klar nichts als eine andere Form des Kolonialismus, der, wenn er sich auch unter einem anderen Namen verbirgt, nur die frühere, jedoch überholte Herrschaft reflektiert, die jetzt von vielen Ländern abgeschafft worden ist. Wenn die internationalen Beziehungen in dieser Weise zerstört werden, dann ist der ordentliche Fortschritt aller Völker in Gefahr.» Papst Johannes XXIII., «Christentum und sozialer Fortschritt», aus der *Encyclica Mater et Magistra*, Artikel 171 und 172.

15 Memmi nimmt Bezug auf das Bild, das der Kolonialist vom Kolonisierten

All diese Mythen (und der Leser könnte weitere hinzufügen), deren Internalisierung für die Unterwerfung der Unterdrückten entscheidend ist, werden ihnen durch eine wohlorganisierte Propaganda von Slogans mit Hilfe der Massenkommunikationen mittel dargeboten – als ob eine derartige Entfremdung wirkliche Kommunikation herstellen würde¹⁶!

In Summa: Es gibt keine unterdrückerische Wirklichkeit, die nicht gleichzeitig zwangsläufig antidialogisch ist, wie es auch keinen Antidialog gibt, bei dem die Unterdrücker sich nicht unermüdlich der beständigen Unterwerfung der Unterdrückten widmen. Im alten Rom sprachen die herrschenden Eliten von der Notwendigkeit, dem Volk «Brot und Spiele» zu geben, um es «zu besänftigen» und die eigene Ruhe sicherzustellen. Die herrschenden Eliten unserer Tage haben es wie die Eliten aller Zeiten (in einer Version der «Erbsünde») weiterhin nötig, andere zu unterwerfen – mit oder ohne Brot und Spiele. Inhalt und Methoden der Unterwerfung verändern sich geschichtlich, was sich aber nicht verändert (solange es jedenfalls herrschende Eliten gibt) ist die nekrophile Leidenschaft zu unterdrücken.

Teile und herrsche

Hier begegnen wir einer weiteren Grunddimension der Theorie unterdrückerischer Aktion, die so alt ist wie die Unterdrückung selbst. Da die Unterdrückerminderheit eine Mehrheit unterwirft und beherrscht, muß sie sie teilen und zerteilt halten, um an der Macht zu bleiben. Die Minderheit kann sich den Luxus nicht leisten, die Einigung des Volkes zu dulden, weil sie zweifellos eine ernste Bedrohung der eigenen Vorherrschaft bedeuten würde. Dementsprechend unterbinden die Unterdrücker mit allen Mitteln (einschließlich dem der Gewalt) jede Aktion, die in den Unterdrückten auch nur anfangsweise das Bedürfnis nach Einheit erwecken könnte. Konzepte wie Einheit, Organisation, Kampf werden sofort als gefährlich angeprangert. Natürlich sind diese Konzepte tatsächlich gefährlich – für die Unterdrücker –, denn ihre Verwirklichung ist für Aktionen der Befreiung notwendig.

Es liegt im Interesse des Unterdrückers, die Unterdrückten immer weiter zu schwächen, zu isolieren, Spaltungen unter ihnen zu schaffen und zu

entwirkt: «Durch seine Anklage macht der Kolonialist den Kolonisierten ein für allemal zum Faulenzer. Er entscheidet, daß Faulheit im innersten Wesen des Kolonisierten konstitutiv ist.» Memmi, a. a. O., S. 81.

16 Es sind nicht die Medien an sich, die ich hier kritisieren, sondern die Art und Weise, in der sie benutzt werden.

vertiefen. Das läßt sich mit vielfältigen Mitteln erreichen, von der repressiven Methode der Regierungsbürokratie bis zu Formen kultureller Aktion, mit denen das Volk manipuliert wird, indem man ihm den Eindruck vermittelt, ihm werde geholfen.

Typisch für die unterdrückerische kulturelle Aktion – von dem begeisterten, aber naiven Professionellen, der dabei mitwirkt, kaum bemerkt – ist es, eine Betrachtungsweise zu fördern, die den Schwerpunkt eines Problems isoliert sieht, statt ihn als Dimension einer *Gesamtheit* zu erkennen. Je mehr bei «Gemeinschaftsentwicklungsprojekten» (community development) die Aufgliederung einer Region oder Gegend in «örtliche Gemeinschaften» erfolgt, ohne daß diese Gemeinschaften sowohl als Gesamtheiten in sich wie auch als Teile einer größeren Gesamtheit (der Gegend, der Region usw.) gesehen werden – die ihrerseits wieder Teile einer noch größeren Gesamtheit ist (der Nation als Teil einer kontinentalen Gesamtheit) –, um so mehr wird die Entfremdung gefördert. Je mehr entfremdet die Menschen aber sind, um so leichter ist es, sie zu spalten und sie in der Spaltung zu erhalten. Solche auf Isolierung ziellenden Aktionsformen verhindern, daß die Unterdrückten die Wirklichkeit kritisch begreifen, weil sie den bereits auf Isolierung angelegten Lebensstil der Unterdrückten (vor allem in ländlichen Bereichen) verstärken und sie von den Problemen unterdrückter Menschen in anderen Gebieten isoliert halten¹⁷.

Derselbe Trennungseffekt ergibt sich für «Führungskräfte» im Zusammenhang mit den sogenannten «Trainingskursen», die (obgleich von vielen Organisatoren ohne jede derartige Absicht durchgeführt) im letzten Grund entfremdend wirken. Diese Kurse basieren auf der naiven Annahme, daß man die Gemeinschaft fördern kann, indem man ihre Führer schult, als wären es die Teile, die das Ganze fördern, und nicht das Ganze, das, indem es gefördert wird, die Teile fördert. Diejenigen Glieder der Gemeinschaft, die genügend Führungsfähigkeit zeigen, um für diese Kurse ausgewählt zu werden, reflektieren natürlich die Wünsche von einzelnen in ihrer Gemeinschaft und bringen sie zum Ausdruck. Ihre Art, zu leben und über die Wirklichkeit zu denken, befindet sich in Übereinstim-

17 Diese Kritik bezieht sich natürlich nicht auf Aktionen in dialektischer Perspektive und die auf der Auffassung gründen, daß die örtliche Gemeinschaft sowohl eine Totalität in sich wie Teil einer größeren Totalität ist. Sie richtet sich gegen die, die sich nicht darüber klar sind, daß die Entwicklung der örtlichen Gemeinde nicht zustande kommen kann, es sei denn im gesamten Kontext, deren Teil sie ist, in der Interaktion mit anderen Teilen. Dieses Erfordernis schließt das Bewußtsein der Einheit in der Vielfalt ein, der Organisation, die Kräfte verteilt, sowie einer klaren Wahrnehmung der Notwendigkeit, die Wirklichkeit zu verändern. Das ist es, was verständlicherweise die Unterdrücker fürchten.

mung mit der ihrer Kameraden, selbst wenn sie besondere Fähigkeiten aufweisen, die ihnen den Status von «Führern» geben. Sobald sie den Kurs hinter sich haben und mit Möglichkeiten in die Gemeinschaft zurückkommen, die sie vorher nicht besaßen, benutzen sie diese Möglichkeiten entweder, um das überflutete und beherrschte Bewußtsein ihrer Kameraden zu kontrollieren, oder sie werden ihrer Gemeinschaft entfremdet, und ihre frühere Führungsposition ist dadurch bedroht. Um ihren Führer-Status nicht zu verlieren, werden sie wahrscheinlich dazu neigen, die Gemeinschaft in einer noch wirksameren Form weiterhin zu manipulieren.

Wo die kulturelle Aktion als umfassender Prozeß eine ganze Gemeinschaft angeht und nicht nur ihre Führer, kommt es zum entgegengesetzten Vorgang. Entweder wachsen die früheren Führer mit allen anderen zusammen, oder sie werden durch neue Führer ersetzt, die sich als Ergebnis des neuen sozialen Bewußtseins einer Gemeinschaft herausstellen.

Unterdrücker möchten nicht gerne die Gemeinschaft als Ganzes fördern, sondern lieber ausgewählte Führer. Der letztere Weg hält einen Zustand der Entfremdung aufrecht und verhindert das Heraufkommen eines Gesamt-Bewußtseins und einen kritischen Eingriff in eine Gesamt-wirklichkeit. Ohne diesen kritischen Eingriff aber ist es immer schwierig, die Einheit der Unterdrückten als Klasse zu erreichen.

Der Klassenkonflikt ist auch ein Konzept, das die Unterdrücker aufregt, weil sie sich nicht gerne als unterdrückerische Klasse betrachten. Zwar vermögen sie beim besten Willen die Existenz sozialer Klassen nicht zu leugnen, aber sie predigen die Notwendigkeit des Verstehens und der Harmonie zwischen denen, die kaufen, und denen, die gezwungen sind, ihre Arbeit zu verkaufen¹⁸. Der unverholene Antagonismus jedoch, der zwischen den beiden Klassen existiert, macht diese «Harmonie» unmöglich¹⁹.

18 Bischof Franic Split behandelt diese Frage ausführlich: «Wenn die Arbeiter nicht in irgendeiner Weise zu Eigentümern ihrer Arbeit werden, dann werden alle Strukturreformen wirkungslos bleiben. Das ist wahr, auch wenn die Arbeiter in einem Wirtschaftssystem einen höheren Lohn erhalten, aber mit diesen Erhöhungen nicht zufrieden sind. Sie möchten Eigentümer, nicht Verkäufer ihrer Arbeit werden... Gegenwärtig sind die Arbeiter in zunehmendem Maße dessen gewahr, daß die Arbeit einen Teil der menschlichen Person repräsentiert. Eine Person kann jedoch weder gekauft werden, noch kann sie sich verkaufen. Jeder Handel oder jeder Verkauf von Arbeit ist Form der Sklaverei. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft in dieser Hinsicht ist klar im Fortschreiten in einem System, von dem es heißt, daß es weniger verantwortlich sei als das unsere im Blick auf die Frage der menschlichen Würde, nämlich im Marxismus.» «15 Obispos hablan en pro del Tercer Mundo.» CIDOC Informa, Mexiko 1967, Doc. 67/35, S. I-II.

19 Im Blick auf die sozialen Klassen und den Kampf zwischen ihnen (für dessen Erfindung Karl Marx so oft verantwortlich gemacht wird) vergleiche Marx' Brief

Die Eliten rufen nach Harmonie zwischen den Klassen, als wären Klassen zufällige Ansammlungen von Individuen, die am Sonntagnachmittag neugierig in ein Schaufenster blicken. Die einzige Harmonie, die erreichbar und demonstrierbar ist, findet sich unter den Unterdrückern selbst. Obwohl sie auseinanderstreben und gelegentlich vielleicht über Gruppeninteressen in Streit geraten, vereinigen sie sich sofort, wenn sich eine Bedrohung der Klasse zeigt. Dementsprechend ist auch Harmonie unter den Unterdrückten nur möglich, wo ihre Glieder im Kampf um die Freiheit engagiert sind. Nur in Ausnahmefällen ist es nicht nur möglich, sondern für beide Klassen nötig, sich zu vereinigen und in Harmonie zu handeln. Wenn aber der Notfall, der sie vereinigt hat, vorüber ist, werden sie auf die Widersprüche zurückkommen, die ihre Existenz bestimmen und die niemals wirklich verschwunden waren.

Alle Aktionen der herrschenden Klasse zeigen, daß sie zerteilen muß, um so die Aufrechterhaltung des unterdrückerischen Zustandes zu erleichtern. Ihr Eingreifen in die Gewerkschaften, wo sie bestimmte «Repräsentanten» der beherrschten Klasse begünstigen (die faktisch den Unterdrücker, nicht aber ihre eigenen Kameraden repräsentieren), ihre Förderung einzelner, die Führungsqualitäten zeigen und darum eine Bedrohung bedeuten, sofern sie nicht auf diese Weise «besänftigt werden», ihre Verteilung von Wohltaten an einige und Strafen an andere: all das sind Wege der Spaltung zur Erhaltung des Systems, das die Elite fördert. Es sind Formen der Aktion, die direkt oder indirekt einen der schwachen Punkte bei den Unterdrückten ausnützt: ihre grundlegende Unsicherheit. Die Unterdrückten sind unsicher in ihrer Gespaltenheit als Wesen, das «den Unterdrücker behaust». Einerseits widerstehen sie ihm, andererseits werden sie auf einer bestimmten Stufe ihres Verhältnisses von ihm angezogen. Unter diesen Umständen kommt der Unterdrücker leicht zu positiven Ergebnissen aus seiner spalterischen Aktion.

Hinzu kommt, daß die Unterdrückten aus Erfahrung wissen, was es kostet, eine «Einladung» auszuschlagen, die mit der Absicht ausgespro-

an J. Weydemeyer vom 5. März 1852: «Was mich betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf untereinander entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie der Klassen dargestellt. Was ich neu tat, war, nachzuweisen: 1. daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte, historische Entwicklungskämpfe der Produktion gebunden sei, 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führe, 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bilde.» – Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Werner Blumenberg, Rowohlt's monographien 76, Reinbek 1962, S. 75.

chen wird, ihre Einheit als Klasse zu verhindern: sie verlieren ihre Arbeit und finden ihren Namen auf einer «schwarzen Liste», was verschlossene Türen bei anderen Arbeitsplätzen bedeutet – und das ist das Geringste, was geschehen kann. Ihre grundlegende Unsicherheit hängt so unmittelbar mit der Sklaverei ihrer Arbeit zusammen (die, wie Bischof Split betont hat, wirklich die Sklaverei ihrer Person einschließt).

Menschen kommen nur in dem Maß zu ihrer Erfüllung, in dem sie ihre Welt (welche eine menschliche Welt ist) zu schaffen, und zwar mit ihrer verändernden Arbeit zu schaffen vermögen. Die Erfüllung von Menschen als Menschen liegt also in der Erfüllung der Welt. Ist aber für Menschen Existenz in der Welt der Arbeit gleichbedeutend mit vollständiger Abhängigkeit, damit, daß sie unsicher und fortwährend bedroht sind – wenn ihre Arbeit ihnen nicht gehört –, dann können Menschen nicht erfüllt sein. Arbeit, die nicht frei ist, hört auf, ein erfüllendes Mühen zu sein, und wird zu einem Mittel der Entmenschlichung.

Jede Bewegung der Unterdrückten in Richtung auf Einheit bedeutet einen Hinweis auf andere Aktionen. Sie bedeutet, daß die Unterdrückten ihren Zustand der Entpersönlichung früher oder später begreifen und entdecken werden, daß sie, solange sie gespalten sind, immer eine leichte Beute der Manipulation und der Beherrschung sein werden. Einheit und Organisation können dazu beitragen, ihre Schwäche in eine Macht der Veränderung zu verwandeln, mit der sie die Welt neu schaffen und menschlicher machen²⁰. Die menschlichere Welt, die sie mit Recht herbeisehnen, ist jedoch die Antithese der «menschlichen Welt» der Unterdrücker – eine Welt, die sich im ausschließlichen Besitz der Unterdrücker befindet, die eine unmögliche Harmonie zwischen sich (die entmenschlichen) und den Unterdrückten (die entmenschlicht sind) predigen. Da sich Unterdrücker und Unterdrückte in Antithese befinden, dient das, was im Interesse der einen Gruppe liegt, nicht den Interessen der andern.

Zerspalten, um den Status quo zu erhalten, ist daher notwendigerweise ein grundlegendes Ziel in der Theorie der antidialogischen Aktion. Außerdem versuchen die Herrschenden, sich als Retter der Menschen hinzustellen, die sie entmenschlichen und spalten. Dieser Messianismus kann

20 Aus diesem Grund ist es für die Unterdrücker unerlässlich, die Landarbeiter von den Arbeitern aus der Stadt zu isolieren, gerade wie es auch unerlässlich ist, beide Gruppen von den Studenten zu isolieren. Das Zeugnis der Rebellion, das die letzteren gegeben haben (auch wenn sie im soziologischen Sinne keine Klasse bilden), macht sie in dem Augenblick zu einer Gefahr, in dem sie sich mit dem Volk vereinigen. Darum ist es notwendig, die unteren Klassen davon zu überzeugen, daß Studenten unverantwortlich und wider die Ordnung sind, daß ihr Zeugnis falsch ist, weil sie als Studenten studieren sollten, wie ja auch die Fabrikarbeiter und die Landarbeiter für «den Fortschritt der Nation» arbeiten sollten.

jedoch ihre wahre Absicht nicht verschleiern: sich selbst zu retten. Sie möchten ihre Reichtümer, ihre Macht, ihren Lebensstil retten: die Dinge, die es ihnen ermöglichen, andere zu unterjochen. Ihr Irrtum liegt darin, daß Menschen sich *nicht selbst* retten können, weder als Individuen noch als unterdrückerische Klasse (einmal ganz abgesehen davon, was man unter «Rettung» versteht). Rettung kann nur *mit anderen* zustande gebracht werden. In dem Maß jedoch, in dem die Eliten unterdrücken, können sie nicht *mit* den Unterdrückten sein, denn *gegen* sie zu sein ist das Wesen der Unterdrückung.

Eine Psychoanalyse unterdrückerischer Aktion dürfte die «falsche Großmut» des Unterdrückers (wie sie in Kapitel I beschrieben ist) als Dimension seines Schuldgefühls offenbaren. Durch diese falsche Großmut versucht er nicht nur eine ungerechte und nekrophile Ordnung zu erhalten, sondern auch Frieden für sich «einzukaufen». Nun zeigt sich aber, daß der Friede nicht gekauft werden kann. Friede wird erfahren in Solidarität und liebendem Handeln, was sich in der Unterdrückung nicht inkarnieren läßt. So unterstreicht das messianische Element in der Theorie der antidiologischen Aktion das erste Kennzeichen dieser Form der Aktion: den Zwang, zu unterwerfen.

Da man das Volk spalten muß, um den Status quo und damit die Macht der Herrschenden zu erhalten, ist es für die Unterdrücker entscheidend, die Unterdrückten daran zu hindern, ihre Strategie zu begreifen. So müssen die ersten die letzteren davon überzeugen, daß man sie gegen die dämonischen Handlungen von «Außenseitern, Rowdys und Feinden Gottes verteidigt» (mit diesen Bezeichnungen belegt man Leute, die das tapfere Streben nach Humanisierung des Menschen gelebt haben und noch leben). Um das Volk zu spalten und zu verwirren, nennen sich die Zerstörer Aufbauer und klagen sie die wahren Erbauer an, destruktiv zu sein. Die Geschichte hat es jedoch noch immer übernommen, diese Beschreibungen zu korrigieren.

Obwohl die offizielle Terminologie Tiradentes²¹ noch immer einen Verschwörer («inconfidente») und die Befreiungsbewegung, die er führte, eine Verschwörung («inconfidencia») nennt, ist der Nationalheld heute nicht der²², der Tiradentes einen «Banditen» nannte und den Befehl gab, ihn zu hängen, zu vierteilen und Teile des blutigen Leichnams als warnendes Beispiel auf die Straßen der Dörfer der Umgegend zu werfen. Tiradentes ist der Held, die Geschichte hat den «Titel» zerrissen, den ihm die Eliten

gegeben haben, und seine Aktion als das anerkannt, was sie war. Die Menschen, die zu ihrer Zeit Einheit für die Befreiung suchten, sind die Helden – nicht die, die ihre Macht gebrauchten, um zu teilen und zu herrschen.

Manipulation

Manipulation ist eine weitere Dimension in der Theorie der antidiologischen Aktion, und sie ist wie die Strategie der Teilung ein Instrument der Unterwerfung: jenes Ziel, um das alle Dimensionen der Theorie kreisen. Mit Hilfe der Manipulation versuchen die herrschenden Eliten die Massen ihren Zielen anzupassen. Und je größer die politische Unreife dieser Menschen (auf dem Land oder in der Stadt) ist, um so leichter können sie von denen manipuliert werden, die ihre Macht nicht verlieren möchten.

Die Menschen werden mit zahlreichen Mythen manipuliert, wie sie am Anfang dieses Kapitels beschrieben wurden, aber auch noch von einem anderen Mythos: die Bourgeoisie bietet dem Volk ein Modell ihrer selbst als Möglichkeit ihres eigenen Aufstiegs dar. Damit diese Mythen jedoch funktionieren, muß das Volk das Wort der Bourgeoisie akzeptieren.

Unter bestimmten historischen Bedingungen gelingt Manipulation mit Hilfe von Verträgen zwischen den Herrschenden und den beherrschten Klassen – Verträge, die, oberflächlich betrachtet, den Eindruck eines Dialogs zwischen den Klassen vermitteln könnten. In Wirklichkeit aber sind die Verträge kein Dialog, weil ihre wahren Ziele vom eindeutigen Interesse der herrschenden Klassen bestimmt sind. Im letzten Grund werden diese Verträge von den Herrschenden dazu benutzt, um ihre Ziele zu erreichen²³. Die Unterstützung, die das Volk der sogenannten «nationalen Bourgeoisie» bei der Verteidigung des sogenannten «nationalen Kapitalismus» lehrt, ist ein Beispiel für unser Thema. Früher oder später vertiefen diese Verträge immer die Unterjochung des Volkes. Sie werden nur vorgeschlagen, wenn das Volk (auch noch so naiv) beginnt, aus dem historischen Prozeß hervorzutreten, und durch dieses Hervortreten die herrschende Elite bedroht. Die Tatsache, daß das Volk im historischen Prozeß nicht länger als bloßer Zuschauer, sondern mit ersten Zeichen der Aggressivität anwesend ist, reicht als Beunruhigung aus, um die herrschenden Eliten so zu erschrecken, daß sie die Taktik der Manipulation verdoppeln.

In dieser geschichtlichen Phase wird die Manipulation zu einem ausschlaggebenden Instrument zur Erhaltung der Herrschaft. Vor dem Her-

21 Tiradentes war Führer einer fehlgeschlagenen Revolte für die Unabhängigkeit Brasiliens von Portugal 1789 in Ouro Preto im Staat Minas Gerais. Diese Bewegung wird historisch die Inconfidencia Mineira genannt.

22 Visconde de Barbacena, königlicher Verwalter der Provinz.

23 Verträge sind für die Massen nur gültig (und in diesem Fall sind es nicht länger Verträge), wenn die Ziele der vor sich gehenden Aktionen oder der sich entwickelnden Aktionen ihrer Entscheidung unterliegen.

vortreten des Volkes gibt es (genauer gesagt) keine Manipulation, sondern nur totale Unterdrückung. Sind nämlich die Unterdrückten fast völlig in die Wirklichkeit eingetaucht, dann ist es nicht nötig, sie zu manipulieren. In der antidualistischen Aktionstheorie ist die Manipulation die Antwort des Unterdrückers auf neue konkrete Umstände des Geschichtsprozesses. Durch Manipulation können die herrschenden Eliten das Volk in eine unechte Art von «Organisation» führen und dadurch die drohende Alternative vermeiden: die echte Organisation des hervorgetretenen und her-vortretenden Volkes²⁴. Dieses hat beim Eintritt in den historischen Prozeß nur zwei Möglichkeiten: entweder muß es sich in echter Weise für seine Befreiung organisieren, oder es wird von den Eliten manipuliert werden. Echte Organisation wird selbstverständlich nicht von den Herrschenden stimuliert. Sie ist die Aufgabe der revolutionären Führer.

Nun geschieht es, daß große Gruppen der Unterdrückten ein städtisches Proletariat bilden, vor allem in den mehr industrialisierten Zentren des Landes. Obwohl diese Gruppen immer wieder unruhig sind, fehlt ihnen doch das revolutionäre Bewußtsein, und sie betrachten sich als Privilegierte. Manipulation mit ihren zahlreichen Täuschungen und Versprechungen findet hier gewöhnlich einen fruchtbaren Boden.

Der Gegenpol zur Manipulation besteht in einer kritischen bewußten revolutionären Organisation, die dem Volk seine Stellung im historischen Prozeß als Problem formuliert, nämlich die nationale Wirklichkeit und die Manipulation selbst. Francisco Weffort sagt:

«Die gesamte Politik der Linken ist auf den Massen gegründet und hängt von ihrem Bewußtsein ab. Ist dieses Bewußtsein verwirrt, verliert die Linke ihre Wurzeln, und bestimmt ist ein Zusammenbruch unvermeidlich, auch wenn (wie im Falle Brasiliens) die Linke zu einem Denken verführt wird, als könne die Revolution mit Hilfe einer schnellen Rückkehr zur Macht erreicht werden.»²⁵

In einer Situation der Manipulierung wird die Linke fast immer durch eine «schnelle Rückkehr zur Macht» versucht und vergißt die Notwendigkeit, sich mit den Unterdrückten zu vereinigen, um eine Organisation zu

24 Bei der «Organisation», die sich aus manipulativer Tätigkeit ergibt, wird das Volk – als lediglich geleitetes Objekt – den Zielen der Manipulatoren angepaßt. Im Rahmen echter Organisation werden die Einzelnen im organisatorischen Prozeß aktiv, und die Ziele der Organisation werden nicht von anderen aufgezwungen. Im ersten Fall ist die Organisation ein Mittel zur «Massifizierung», im zweiten Fall wird sie zu einem Mittel der Befreiung. (In der brasilianischen politischen Terminologie bezeichnet Massifizierung den Prozeß, wodurch das Volk auf eine manipulierbare gedankenlose Agglomeration reduziert wird.)

25 Francisco Weffort, «Política de massas» Política e Revolução social no Brasil, Rio de Janeiro 1967, S. 187.

bilden. Sie gerät in einen unmöglichen «Dialog» mit den herrschenden Eliten und endet damit, daß sie von diesen Eliten manipuliert wird – und nicht selten verfällt sie selber einem elitären Spiel, das sich «Realismus» nennt.

Die Manipulation unternimmt ebenso wie die Unterwerfung, deren Ziele sie dient, den Versuch, das Volk zu betäuben, damit es nicht denkt. Denn wenn das Volk seiner Präsenz im historischen Prozeß kritisches Denken über diesen Prozeß hinzufügt, dann vollendet sich die Bedrohung seines Heraufkommens in der Revolution. Ob man dieses korrekte Denken «revolutionäres Bewußtsein» oder «Klassenbewußtsein» nennt – jedenfalls ist es eine unerlässliche Vorbedingung der Revolution. Die herrschenden Eliten sind dieser Tatsache so sehr gewahr, daß sie instinktiv jedes Mittel, einschließlich Gewalt, benützen, um das Volk vom Denken abzuhalten. Sie erfassen sehr scharfsinnig die Fähigkeit des Dialogs, eine Kraft zur Kritik zu entwickeln. Während einige revolutionäre Führer den Dialog mit dem Volk als «bourgeoisie und reaktionäre» Aktivität betrachten, sieht die Bourgeoisie im Dialog zwischen den Unterdrückten und den revolutionären Führern eine sehr reale Gefahr, die man vermeiden muß.

Eine Methode der Manipulation besteht darin, einzelne mit dem bourgeois Appetit für persönlichen Erfolg zu impfen. Diese Manipulation wird manchmal direkt von den Eliten ausgeführt, manchmal auch indirekt durch populistische Führer. Wie Weffort betont, dienen diese Führer als Zwischenträger zwischen den oligarchischen Eliten und dem Volk. Das Erscheinen des Populismus als Stil politischer Aktion trifft sich auf diese Weise ursächlich mit dem Hervortreten der Unterdrückten. Der populistische Führer, der aus diesem Prozeß hervorgeht, ist ein zwiespältiges Wesen, ein «Amphib», das in zwei Elementen lebt. Er pendelt zwischen dem Volk und den herrschenden Oligarchien hin und her und trägt die Male beider Gruppen.

Da der populistische Führer einfach manipuliert, statt für eine echte Volksorganisation zu kämpfen, dient dieser Typ des Führers der Revolution nur wenig – wenn überhaupt. Nur wenn er seinen zwiespältigen Charakter und sein gespaltenes Handeln ablegt und entschieden für das Volk optiert (womit er aufhört, Populist zu sein), entledigt er sich der Manipulation und kann sich der revolutionären Aufgabe der Organisation widmen. An diesem Punkt hört er auf, Zwischenträger zwischen Volk und Eliten zu sein, und wird zum Gegensatz der letzteren. Daraufhin werden die Eliten sich sofort zusammenstun, um ihn auszuschalten. Man beobachtet die dramatischen und letztlich eindeutigen Begriffe, in denen Getulio Vargas²⁶ bei einer 1.-Mai-Feier während seiner letzten Periode als Staatsober-

26 Getulio Vargas führte die Revolution an, die den brasilianischen Präsiden-

haupt zu den Arbeitern sprach:

«Ich möchte euch sagen, daß das gigantische Werk der Erneuerung, welches meine Regierung auszuführen beginnt, nicht erfolgreich vollen-det werden kann ohne die Unterstützung und die tägliche, ausdauernde Kooperation der Arbeiter.»²⁷

Vargas sprach dann von seinen ersten neunzig Tagen im Amt, die er als eine «Einschätzung der Schwierigkeiten und Hindernisse» bezeichnete, «welche hier und da im Widerstand gegen das Handeln der Regierung aufgebaut werden». Er sprach zum Volk ganz direkt darüber, wie tief er «die Hilflosigkeit, Armut, die hohen Lebenskosten, die niedrigen Löhne, die Hoffnungslosigkeit der Unglücklichen und die Forderungen der Mehrheit» empfand, die «in der Hoffnung auf bessere Tage leben».

Der Appell an die Arbeiter gewann dann objektivere Töne:

«Ich bin hierhergekommen, um zu sagen, daß die Regierung in diesem Augenblick nicht die Gesetze oder konkreten Instrumente hat, um die Wirtschaft des Volkes durch unmittelbare Aktionen zu verteidigen. Es ist deshalb notwendig, daß das Volk sich organisiert, nicht nur um seine eigenen Interessen zu verteidigen, sondern auch um der Regierung die Grundlage der Unterstützung zu geben, die sie braucht, um ihre Ziele zu erreichen. Ich brauche eure Einheit. Ich bin darauf angewiesen, daß ihr euch in Solidarität in Gewerkschaften organisiert. Ich bin darauf angewiesen, daß ihr einen starken und zusammenhängenden Block bildet, um neben der Regierung zu stehen, damit sie alle Kraft hat, die sie braucht, um eure Probleme zu lösen. Ich brauche eure Einheit, damit ihr gegen Saboteure kämpfen könnt und nicht den Interessen von Spekulanten und habgierigen Gau- nern zum Opfer fällt, zum Schaden der Interessen des Volkes... Die Stunde ist gekommen, an die Arbeiter zu appellieren: Vereinigt euch in euren Gewerkschaften als freie und organisierte Kräfte... Zur gegenwärtigen Zeit kann keine Regierung überleben oder über genügend Kraft verfügen, ihre sozialen Ziele zu erreichen, wenn sie nicht die Unterstützung der Arbeiterorganisationen besitzt.»²⁸

Zusammengefaßt appellierte also Vargas in dieser Rede mit Vehemenz an das Volk, sich zu organisieren und sich zur Verteidigung seiner Rechte zu vereinigen, und er berichtete ihnen als Staatschef von den Hindernissen, Widerständen und unzähligen Schwierigkeiten, die es in der Regierung gab. Von diesem Augenblick an begegnete seine Regierung zuneh-

ten Washington Luis 1930 stürzte. Er blieb als Diktator bis 1945 an der Macht. 1950 kehrte er als gewählter Präsident an die Macht zurück. Im August 1954, als die Opposition ihn stürzen wollte, beging er Selbstmord.

27 Rede im Vasco da Gama Stadion am 1. Mai 1950, O Governo Trabalhista no Brasil, Rio, S. 322–324.

28 a. a. O.

menden Schwierigkeiten bis zum tragischen Höhepunkt des August 1954. Hätte Vargas während seiner letzten Amtsperiode der Organisation des Volkes nicht soviel offene Ermutigung gezeigt, was mit einer ganzen Reihe von Maßnahmen zur Verteidigung der nationalen Interessen zusammenhing, hätten vermutlich die reaktionären Eliten nicht die extremen Maßnahmen ergriffen, zu denen es tatsächlich kam.

Jeder populistische Führer, der sich – und seies noch so diskret – in einer anderen Weise an das Volk wendet, als es ein Zwischenträger der Oligarchien tut, wird von den letzteren beseitigt werden – wenn ihre Macht ausreicht, ihn aufzuhalten. Solange sich aber der Führer auf Paternalismus und soziale Wohlfahrtsaktivitäten beschränkt, auch wenn es gelegentlich zu Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und oligarchischen Gruppen, deren Interessen berührt wurden, kommen mag, so sind doch tiefere Differenzen selten. Das hängt damit zusammen, daß Wohlfahrtsprogramme Instrumente der Manipulation sind und letzten Endes dem Ziel der Unterwerfung dienen. Sie wirken als Betäubungsmittel und lenken die Unterdrückten von den eigentlichen Ursachen und von konkreten Lösungen ihrer Probleme ab. Sie splitteln die Unterdrückten in Gruppen von einzelnen auf, die hoffen, daß sie ein wenig mehr Unterstützung für sich selber bekommen. Die Situation enthält allerdings auch ein positives Element: die einzelnen, die eine gewisse Hilfe erhalten, wollen immer mehr. Die, die keine Hilfe bekommen, sehen das Beispiel derer, die welche bekommen, werden neidisch und wollen auch Hilfe. Da die herrschenden Klassen nicht jedermann «helfen» können, geraten sie in eine verstärkte Unruhe der Unterdrückten.

Die revolutionären Führer sollten die Widersprüche der Manipulation benutzen und sie den Unterdrückten als Problem formulieren mit dem Ziel, sie auf diesem Wege zu organisieren.

Kulturelle Invasion

Die Theorie der antidialogischen Aktion besitzt eine letzte grundlegende Eigentümlichkeit: die kulturelle Invasion, die wie die spaltende Taktik und die Manipulation ebenfalls den Zielen der Unterwerfung dient. Bei diesem Phänomen handelt es sich darum, daß die Eindringlinge in den kulturellen Zusammenhang einer anderen Gruppe vordringen, ohne die Möglichkeiten der letzteren zu respektieren. Sie drängen ihre Sicht der Welt denen auf, bei denen sie eindringen, und blockieren die Kreativität der Überfallenen, indem sie ihre Ausdrucksmöglichkeiten lähmlegen.

Sie mag höflich oder grob vor sich gehen – kulturelle Invasion ist immer ein Akt der Gewalt gegen die Träger der überfallenen Kultur, die ihre Ori-

ginalität verlieren oder sie zu verlieren drohen. Im Verlauf der kulturellen Invasion (wie bei allen Formen der antidialogischen Aktion) sind die Eindringlinge die Autoren und die Akteure des Prozesses. Die, die sie überfallen, sind die Objekte. Die Eindringlinge formen; die Überfallenen werden geformt. Die Eindringlinge wählen; die Überfallenen folgen dieser Wahl oder sollen ihr folgen. Die Eindringlinge handeln; die Überfallenen haben nur durch die Aktion der Eindringlinge hindurch die Illusion, daß sie selbst handeln und aktiv sind.

Alle Herrschaft schließt Invasion ein, gelegentlich in physischer und offener Gestalt, gelegentlich in der Tarnung, daß der Eindringling die Rolle des helfenden Freundes annimmt. Im letzten Grund ist die Invasion eine Form wirtschaftlicher und kultureller Beherrschung. Invasion kann von einer Weltmacht-Gesellschaft gegen eine abhängige Gesellschaft geübt werden, oder sie kann zur Herrschaft einer Klasse über eine andere innerhalb derselben Gesellschaft gehören.

Kulturelle Unterwerfung führt zur kulturellen Verfälschung derer, die überfallen werden. Sie gehen nach und nach auf die Werte, Normen und Ziele der Eindringlinge ein. In ihrer Leidenschaft zu herrschen, andere nach ihrem Bild und ihrem Lebensstil zu formen, möchten die Eindringlinge wissen, wie die, die sie überfallen haben, die Wirklichkeit begreifen – denn nur so können sie sie wirkungsvoller beherrschen²⁹. Für die kulturelle Invasion ist es wesentlich, daß die Überfallenen ihre Wirklichkeit mit den Augen der Eindringlinge statt mit ihren eigenen sehen lernen. Je mehr sie die Eindringlinge nachahmen, um so stabiler wird deren Position.

Für einen Erfolg der kulturellen Invasion kommt es darauf an, daß die Überfallenen von ihrer absoluten Unterlegenheit überzeugt werden. Da alles seine Kehrseite hat, müssen die Überfallenen, sofern sie sich selbst als minderwertig betrachten, notwendigerweise die Überlegenheit der Eindringlinge anerkennen. Die Werte der letzteren werden dadurch zum Vorbild der ersteren. Je schärfer die Invasion akzentuiert ist und die Überfallenen vom Geist ihrer eigenen Kultur und von sich selbst entfremdet werden, um so mehr möchten die letzteren den Eindringlingen gleich werden. Sie möchten wie diese gehen, sich wie diese kleiden, wie diese reden.

Das soziale Ich der Überfallenen wird wie jedes soziale Ich von den sozio-kulturellen Beziehungen der Sozialstruktur geformt und reflektiert

29 Mit dieser Absicht benutzen die Eindringlinge immer mehr die Sozialwissenschaften und die Technologie und zu einem gewissen Grad die Naturwissenschaften, um ihre Aktion zu verbessern und zu verfeinern. Die Eindringlinge müssen unter allen Umständen die Vergangenheit und die Gegenwart derer kennen, bei denen sie eindringen, um die Alternativen zu entdecken, die die Zukunft der letzteren bestimmen, und müssen auf diese Weise versuchen, die Entwicklung dieser Zukunft so zu lenken, daß sie ihren eigenen Interessen entgegenkommt.

daher die Dualität der überfallenen Kultur. Diese Dualität (die früher beschrieben wurde) erklärt, warum überfallene und beherrschte Individuen sich in einem gewissen Augenblick ihrer existentiellen Erfahrung fast an das unterdrückende Du «angleichen». Das unterdrückte Ich muß mit dieser annäherungsweisen Angleichung an das unterdrückerische Du brechen und sich vom letzteren zurückziehen, um es mehr objektiv zu sehen, wobei es sich kritisch als im Widerspruch zum Unterdrücker erkennt. Dabei «be-denkt» es die Struktur, in der es unterdrückt ist, als eine enthumanisierende Realität. Dieser qualitative Wandel im Verständnis der Welt kann nur in der Praxis erreicht werden.

Kulturelle Invasion ist teils Instrument, teils Ergebnis von Herrschaft. Kulturelle Aktion mit Herrschaftscharakter ist also (wie andere Formen der antidialogischen Aktion) abgesehen davon, daß sie absichtlich und geplant ist, anders ausgedrückt Produkt einer unterdrückerischen Wirklichkeit.

So beeinflußt zum Beispiel eine harte und unterdrückerische Sozialstruktur zwangsläufig die Institutionen der Kindererziehung und der Bildung innerhalb dieser Struktur. Diese Institutionen formen ihr Handeln entsprechend dem Stil der Struktur und übermitteln ihre Mythen. Heime und Schulen (vom Kindergarten bis zur Universität) existieren nicht abstrakt, sondern in Raum und Zeit. Innerhalb der Strukturen der Herrschaft funktionieren sie weitgehend als Träger, die die Eindringlinge der Zukunft vorbereiten.

Das Eltern-Kind-Verhältnis im Elternhaus reflektiert gewöhnlich die objektiven kulturellen Bedingungen der umgebenden Sozialstruktur. Wenn die Verhältnisse, die das Elternhaus bestimmen, autoritär, hart und herrschaftlich sind, wird das Elternhaus das Klima der Unterdrückung verstärken³⁰. Indem die autoritären Beziehungen zwischen Eltern und Kindern zunehmen, internalisieren die Kinder in ihrer Kindheit zunehmend die elterliche Autorität.

30 Junge Menschen betrachten in zunehmendem Maße die Autorität von Eltern und Lehrern als ihrer eigenen Freiheit feindlich. Aus diesem Grund widerstehen sie in zunehmendem Maß Formen der Aktion, die ihre Ausdrucksfähigkeit minimalisieren und ihre Selbstbestätigung verhindern. Es ist genau dieses positive Phänomen, das nicht zufällig ist. Es ist vielmehr ein Symptom des historischen Klimas, das (wie schon in Kapitel I erwähnt) unsere Epoche als anthropologische Epoche charakterisiert. Aus diesem Grund kann man den Aufstand der Jugend nicht als bloßes Beispiel des traditionellen Generationenunterschieds sehen (es sei denn, man hat persönliches Interesse daran, dies zu tun). Es geht hier um etwas viel tiefer Gehendes. Die jungen Menschen verdammten mit ihrem Aufstand und mit ihrer Anklage das ungerechte Modell einer Gesellschaft der Herrschaft. Dieser Aufstand mit seiner besonderen Dimension ist freilich noch sehr jung. Die Gesellschaft ist weiterhin autoritär in ihrem Wesen.

Fromm analysiert (mit der ihm eigenen Klarheit) die objektiven Bedingungen, die einen Zustand erzeugen – sei es im Elternhaus (die Eltern-Kind-Beziehung im Klima der Indifferenz, der Unterdrückung, oder von Liebe und Freiheit) oder im sozial-kulturellen Kontext –, und formuliert dabei das Problem der Nekrophilie und der Biophilie. Wenn Kinder, die in einer Atmosphäre der Lieblosigkeit und Unterdrückung aufgezogen wurden, Kinder, deren Kraft frustriert wurde, während ihrer Kindheit nicht den Weg echten Aufstands zu gehen vermögen, dann werden sie entweder in die totale Indifferenz getrieben – durch Autoritäten und Mythen, die benutzt wurden, um sie zu formen, von der Wirklichkeit entfremdet –, oder sie engagieren sich in Formen zerstörerischer Aktion.

Die Atmosphäre des Elternhauses wird in der Schule verlängert, wo die Schüler bald entdecken, daß man sich, um eine gewisse Befriedigung zu erreichen, wie im Elternhaus an die Vorschriften anpassen muß, die von oben her festgesetzt wurden. Eine dieser Vorschriften lautet, nicht zu denken.

Diese jungen Menschen internalisieren aufgrund der harten Beziehungsstruktur die paternalistische Autorität, die von der Schule noch unterstrichen wird, und neigen dann als Fachleute dazu (wurde ihnen doch durch diese Beziehungen die Furcht vor der Freiheit eingeflößt), die harten Formen zu wiederholen, in denen sie fehlerzogen wurden. Dieses Phänomen erklärt vielleicht zusammen mit ihrer Klassenposition, warum so viele sich im Beruf der antidialogischen Aktion anschließen³¹. Durch welches Spezialistentum sie auch immer in Kontakt mit den Leuten kommen, so sind sie doch fast unerschütterlich davon überzeugt, daß ihr Auftrag darin besteht, diesen ihr Wissen und ihre Technik zu übermitteln. Sie sehen sich als «Förderer» der Leute. Ihr Aktionsprogramm (das von irgendeinem guten Theoretiker unterdrückerischer Aktion entworfen sein könnte) umfaßt ihre Ziele, ihre Überzeugungen und ihre Gedanken. Sie hören nicht auf die Leute, sondern planen statt dessen, wie diese zu lehren seien, «die Faulheit los zu werden, die zu Unterentwicklung führt». Diesen Fachleuten erscheint es absurd, die «Weltschau» respektieren zu sollen, die die Leute haben. Die Fachleute haben doch die «Weltschau». Ebenso absurd finden sie die Forderung, man müsse unbedingt die Leute konsultieren, wenn man den Programminhalt einer Bildungs-Aktion organisieren will. Sie halten die Ignoranz der Leute für so vollkommen, daß diese zu nichts anderem fähig sind, als die Belehrungen der Fachleute entgegenzunehmen.

31 Das erklärt vielleicht auch das antidialogische Verhalten von denen, die, obwohl sie von ihrer revolutionären Verpflichtung überzeugt sind, dennoch weiterhin dem Volk mißtrauen und die Kommunion mit ihm fürchten. Diese Leute erhalten unbewußt den Unterdrücker in sich selbst. Und weil sie den Meister «behäusen», fürchten sie die Freiheit.

Widersetzen sich die Überfallenen jedoch an einem bestimmten Punkt ihrer existentiellen Erfahrung dieser Invasion (der sie sich vielleicht in einem früheren Stadium angepaßt haben) auf alle mögliche Weise, dann erklären die Fachleute zur Rechtfertigung ihres Versagens, daß die Angehörigen der überfallenen Gruppe «minderwertig» seien, weil sie «festgefahren» sind, «ungeschickt», «gehindert» oder «Mischlinge».

Wohlmeinende Fachleute (die die «Invasion» nicht als gezielte Ideologie anwenden, sondern als Ausdruck ihrer eigenen Erziehung) entdecken vielleicht schließlich, daß manches an ihrem erzieherischen Versagen nicht der inneren Minderwertigkeit des «einfachen Mannes auf der Straße» zugeschrieben werden kann, sondern der Gewalttätigkeit ihres eigenen invasorischen Handelns. Wer diese Entdeckung macht, sieht sich einer schwierigen Alternative gegenüber: er empfindet die Notwendigkeit, die Invasion zu verurteilen, aber die Formen der Herrschaft haben sich so tief in ihn eingegraben, daß diese Verurteilung seine eigene Identität bedrohen würde. Die Invasion zu verurteilen wäre gleichbedeutend damit, den gespaltenen Zustand zwischen Beherrschten und Herrschenden zu beenden. Es hieße, alle Mythen abzuschaffen, die die Invasion fördern, und anzufangen, die dialogische Aktion zu inkarnieren. Aus eben diesem Grund hieße das, nicht länger *über* oder *in einem* zu sein (als Fremder), sondern *mit einem* zu sein (als Kamerad). So aber ergreift die Furcht vor der Freiheit diese Menschen. In diesem traumatischen Prozeß möchten sie natürlich gerne ihre Angst durch viele Ausflüchte rationalisieren.

Die Furcht vor der Freiheit ist noch stärker bei denjenigen Fachleuten, die noch nicht den invasorischen Charakter ihres Handelns erkannt haben, denen aber gesagt wird, daß ihre Aktion enthumanisierend wirkt. Es geschieht nicht selten, daß Teilnehmer eines Ausbildungskurses, besonders dort, wo es um die Dekodierung konkreter Situationen geht, den Koordinator irritiert fragen: «Wohin willst du uns eigentlich steuern?» Der Koordinator versucht gar nicht, sie irgendwohin zu «steuern». Es handelt sich vielmehr darum, daß die Teilnehmer bei dem Versuch, einer konkreten Situation als Problem zu begegnen, zu realisieren beginnen, daß sie bei einer Vertiefung ihrer Situationsanalyse entweder ihre Mythen ablegen oder sie bestätigen müssen. Sie abzulegen und zu verurteilen wäre in diesem Augenblick ein Akt der Selbstzerstörung. Andererseits käme die Bestätigung dieser Mythen einer Selbststoffenbarung gleich. Der einzige Ausweg (der als Abwehrmechanismus wirkt) besteht darin, ihre eigene Alltagspraxis auf den Koordinator zu projizieren: Steuerung, Eroberung, Invasion³².

32 Vergleiche meinen Aufsatz «Extansão ou Communicação?» in Introducción a la Acción Cultural, Santiago 1969.

Zur gleichen Distanzierung kommt es, wenn auch in kleinerem Maßstab, bei einfachen Leuten, die durch die konkrete Situation der Unterdrückung deprimiert und von der Barmherzigkeit domestiziert worden sind. Ein Lehrer des «Full Circle»³³, der in New York City unter der Leitung von Robert Fox ein wertvolles Bildungsprogramm durchführte, berichtet folgenden Vorfall: In einem New Yorker Ghetto wurde einer Gruppe eine kodierte Situation gezeigt, bei der ein riesiger Haufen Müll an einer Straßenecke zu sehen war – es war die gleiche Straße, in der die Gruppe zusammenkam. Ein Teilnehmer sagte sofort: «Ich sehe eine Straße in Afrika oder Lateinamerika.» «Warum nicht in New York?» fragte der Lehrer. «Wir sind doch in den Vereinigten Staaten, und das kann es hier nicht geben.» Zweifellos distanzierte sich der Mann mit den Kollegen, die ihm zustimmten, von einer Wirklichkeit, die so beleidigend für sie war, daß schon das Eingeständnis dieser Wirklichkeit bedrohend wurde. Die eigene Situation als objektiv ungünstig anzuerkennen scheint für einen Entfremdeten, der durch eine Kultur der Leistung und des persönlichen Erfolgs bedingt ist, die eigenen Erfolgsmöglichkeiten zu blockieren.

Die Macht der Kultur, die die Mythen entwickelt, die Menschen später internalisieren, ist im zitierten Fall wie in dem der Fachleute offenkundig. In beiden Fällen steht die Kultur der herrschenden Klasse einer Bestätigung von Menschen als Wesen der Entscheidung im Wege. Weder die Fachleute noch die Diskussionsteilnehmer in den New Yorker Slums reden und handeln aus sich selbst heraus als aktive Subjekte des historischen Prozesses. Keiner von ihnen ist Theoretiker oder Ideologe der Herrschaft. Im Gegenteil zeigen sie sich als Wirkungen, die ihrerseits zu Ursachen von Herrschaft werden. Hier liegt eines der ernstesten Probleme, mit denen sich die Revolution auseinandersetzen muß, wenn sie an die Macht kommt. Dieses Stadium verlangt ein Maximum an politischer Weisheit, Entscheidung und Mut von den Führern, die genau aus diesem Grund eine ausreichende Urteilskraft haben müssen, um nicht in irrationaler Weise sektiererischen Positionen zum Opfer zu fallen.

Fachleute, die sich irgendwo spezialisiert haben – seien es Akademiker oder nicht –, sind Menschen, die «von oben bestimmt sind»³⁴, von einer Kultur der Herrschaft, die sie selbst zu gespaltenen Wesen gemacht hat (kämen sie aus den Massen, wäre die Fehlerziehung dieselbe, wenn nicht schlimmer). Die Fachleute sind jedoch zur Reorganisation der neuen Gesellschaft notwendig. Und da viele von ihnen – die sich zwar vor der

33 Zur Aktivität dieser Institution vergleiche Mary Cole, *Summer in the City*, New York 1968.

34 Vergleiche Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1967, der ein ganzes Kapitel der «Dialektik der Überdetermination» widmet.

Freiheit fürchten und sich nur zögernd für humanisierende Aktionen in Anspruch nehmen lassen – eigentlich vor allem fehlgeleitet sind, können sie nicht nur, sondern sollten sie von der Revolution wieder beansprucht werden.

Diese Neubeanspruchung verlangt, daß die revolutionären Führer die «kulturelle Revolution» einleiten, ausgehend von dem, was vorher dialogische kulturelle Aktion war. An diesem Punkt überschreitet die revolutionäre Macht ihre Rolle als notwendigen Widerstand gegen die, die den Menschen leugnen wollen, und nimmt eine neue und kühnere Position ein, die verbunden ist mit einer klaren Einladung an alle, die am Wiederaufbau der Gesellschaft teilnehmen möchten. In diesem Sinn ist die «Kulturrevolution» die notwendige Fortsetzung der dialogischen Kulturaktion, die durchgeführt werden muß, ehe die Revolution an die Macht kommt.

«Kulturrevolution» hat den Wiederaufbau der gesamten Gesellschaft einschließlich aller menschlichen Tätigkeiten zum Ziel ihrer neuschaffenden Aktion. Die Gesellschaft kann nicht in mechanischer Weise wieder aufgebaut werden. Die Kultur, die durch die Revolution kulturell neu geschaffen wird, ist das fundamentale Instrument dieses Wiederaufbaus. «Kulturrevolution» ist die höchste Anstrengung des revolutionären Regimes im Rahmen seiner conscientização – sie sollte jeden erreichen, ganz gleich, welche Aufgabe er hat.

Demzufolge kann diese Bemühung der conscientização sich nicht mit dem technischen oder wissenschaftlichen Training von solchen zufriedengeben, die Spezialisten werden sollen. Die neue Gesellschaft wird in mehr als einer Hinsicht qualitativ anders als die alte³⁵. Eine revolutionäre Gesellschaft kann der Technologie nicht die gleichen Ziele zuschreiben, die ihr die vorhergegangene Gesellschaft zuschrieb. Dementsprechend muß sich auch die Schulung der Menschen in beiden Gesellschaften unterscheiden. Technisches und wissenschaftliches Training müssen der humanistischen Bildung nicht zuwiderlaufen, solange Wissenschaft und Technologie in der revolutionären Gesellschaft der beständigen Befreiung und der Humanisierung aller Menschen dienen.

Von diesem Standpunkt aus fordert die berufliche Schulung von Menschen (da alle Berufe in Zeit und Raum zu tun haben) das Verständnis (a) der Kultur als Superstruktur, die im Lauf eines revolutionären Wandels «Reste» der Vergangenheit³⁶ in der Substruktur lebendig erhalten kann, und (b) des Berufs selbst als Instrument der Verwandlung der Kultur. Während die Kulturrevolution die conscientização in der schöpferischen

35 Dieser Prozeß ereignet sich jedoch nicht plötzlich, wie mechanistische Denker in naiver Weise annehmen.

36 Althusser, a. a. O.

Praxis der neuen Gesellschaft vertieft, beginnen Menschen zu begreifen, warum mythische Reste der alten Gesellschaft in der neuen überleben. Menschen können sich dann schneller von diesen Gespenstern befreien, die die Errichtung einer neuen Gesellschaft hindern und dadurch schon immer ein ernstes Problem für jede Revolution gebildet haben. Diese kulturellen Überbleibsel benutzt die Unterdrückergesellschaft, um weiterhin Invasion zu betreiben – diesmal überfällt sie die revolutionäre Gesellschaft selbst.

Diese Invasion ist besonders schlimm, weil sie nicht von der herrschenden Elite gemacht wird, die sich als solche reorganisiert hat, sondern von Menschen, die an der Revolution teilgenommen haben. Weil sie den Unterdrücker «in sich beherbergen», widerstehen sie gerade so, wie es die letzteren getan haben könnten, den weiteren grundlegenden Schritten, die die Revolution tun muß. Als gespaltene Wesen akzeptieren sie (immer noch dank der Überbleibsel) auch die Macht, die zur Bürokratie wird und die sie gewaltsam unterdrückt. Umgekehrt läßt sich diese gewaltsame, repressive, bürokratische Macht durch das erklären, was Althusser die «Reaktivierung alter Elemente»³⁷ nennt, zu der es in der neuen Gesellschaft jedesmal dann kommt, wenn bestimmte Umstände es erlauben.

Aus all den genannten Gründen interpretiere ich den revolutionären Prozeß als dialogische kulturelle Aktion, die – ist die Macht einmal übernommen – durch die «Kulturrevolution» fortgeführt wird. Auf beiden Stufen ist eine ernsthafte und tiefgreifende Bemühung um conscientização notwendig, mit deren Hilfe Menschen durch echte Praxis den Status von Objekten überwinden, um den Status von geschichtlichen Subjekten anzunehmen.

Schließlich entwickelt die Kulturrevolution die Praxis des permanenten Dialogs zwischen Führern und Volk und festigt die Teilnahme des Volkes an der Macht. Während die Führer und auch das Volk ihre kritische Aktivität fortsetzen, läßt sich auf diese Weise die Revolution leichter gegen bürokratische Tendenzen verteidigen (die zu neuen Formen der Unterdrückung führen) wie auch gegen die Invasion (die immer dieselbe ist). Der Eindringling kann – in einer bourgeois wie in einer revolutionären Gesellschaft – Agronom, Soziologe, Wirtschaftler oder ein Mitarbeiter im Gesundheitswesen, ein Priester, ein Pfarrer, ein Erzieher, ein Sozialarbeiter oder ein Revolutionär sein.

Zur kulturellen Invasion, die den Zielen der Unterwerfung und der Aufrechterhaltung der Unterdrückung dient, gehört immer eine parochiale

³⁷ Dazu bemerkt Althusser: «Cette reactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de surdétermination.» Althusser, a. a. O., S. 116.

Schau der Wirklichkeit, eine statische Auffassung der Welt und die Aufnötigung einer Weltschau auf andere. Es gehört dazu die «Überlegenheit» des Eindringlings und die «Unterlegenheit» derer, die überfallen werden, wie auch der Vorgang, daß die ersteren den letzteren Werte aufnötigen, wobei ihnen doch die letzteren «gehören» und sie fürchten, sie zu verlieren.

Kulturelle Invasion heißt weiterhin, daß die Entscheidung für das Handeln der Überfallenen letztlich nicht bei ihnen liegt, sondern bei den Eindringlingen. Wo aber die Macht der Entscheidung nicht bei dem liegt, der entscheidet soll, sondern außerhalb seiner selbst, da hat er nur die Illusion der Entscheidung. Darum gibt es in einer gespaltenen, reflexiven, überfallenen Gesellschaft keine sozialökonomische Entwicklung. Damit Entwicklung zustande kommt, muß es (a) eine Bewegung des Strebens und der Kreativität geben, wobei die Entscheidung bei dem liegt, der strebt, und (b) muß diese Bewegung nicht nur im Raum, sondern auch in der existentiellen Zeit des bewußt Suchenden vor sich gehen.

Darum ist zwar alle Entwicklung Transformation, nicht aber alle Transformation Entwicklung. Die Transformation in einem keimenden Samenkorn ist keine Entwicklung. Gleicherweise ist die Transformation eines Tieres nicht Entwicklung. Die Verwandlung von Same und Tier wird von der Art bestimmt, der sie angehören, sie ereignet sich in einer Zeit, die nicht ihnen zugehört, denn Zeit gehört Menschen zu.

Menschen sind unter den unvollendeten Wesen die einzigen, die sich entwickeln. Ihre Verwandlung (Entwicklung), die historisch, autobiographisch, als «Wesen für sich selbst» vor sich geht, ereignet sich in ihrer eigenen existentiellen Zeit, niemals außerhalb dieser. Menschen, die konkreten Bedingungen der Unterdrückung unterworfen sind, unter denen sie «entfremdete Wesen für den anderen» werden, der ein «falsches Wesen für sich selbst» ist, von dem sie abhängen, können sich nicht in echter Weise entwickeln. Ihrer eigenen Macht der Entscheidung beraubt, die beim Unterdrücker liegt, folgen sie seinen Vorschriften. Der Unterdrückte fängt erst an, sich zu entwickeln, wenn er «Wesen für sich selbst» wird dadurch, daß er den Widerspruch, in dem er gefangen ist, überwindet.

Wenn wir die Gesellschaft als ein Wesen betrachten, dann ist klar, daß nur eine Gesellschaft sich entwickeln kann, die ein «Wesen für sich selbst» ist. Gespaltene Gesellschaften, «Reflex-Gesellschaften», Gesellschaften, die überfallen und von einer Weltmacht-Gesellschaft abhängig sind, können sich nicht entwickeln, denn sie sind entfremdet. Ihre politische, wirtschaftliche und kulturelle Macht der Entscheidung liegt außerhalb ihrer selbst in der Gesellschaft des Eindringlings. Letzten Endes bestimmt diese das Schicksal der ersteren: reine Verwandlung – denn an ihrer Verwandlung, nicht an ihrer Entwicklung ist die Weltmacht-Gesellschaft interes-

siert.

Es ist entscheidend, Modernisierung und Entwicklung nicht zu vermissen. Erstere ist, obwohl sie bestimmte Gruppen in der «Satellitengesellschaft» beeinflussen mag, fast immer induziert, und nur die Weltmacht-Gesellschaft zieht eigentlich Nutzen daraus. Eine Gesellschaft, die bloß modernisiert wird, ohne sich zu entwickeln, wird auch weiterhin – selbst wenn sie eine geringfügige delegierte Entscheidungsmacht übernimmt – vom fremden Land abhängen. Das ist das Schicksal jeder abhängigen Gesellschaft, solange sie abhängig bleibt.

Um zu bestimmen, ob eine Gesellschaft sich entwickelt oder nicht, muß man über die Kriterien hinausgehen, die sich auf das Pro-Kopf-Einkommen gründen (die, in statistischer Form, irreführend sind), wie auch über die, die sich auf das Studium des Nationaleinkommens stützen. Das grundlegende und entscheidende Kriterium besteht darin, ob die Gesellschaft ein «Wesen für sich selbst» ist oder nicht. Ist sie es nicht, dann signalisieren die anderen Kriterien Modernisierung statt Entwicklung.

Der grundlegende Widerspruch gespaltener Gesellschaften liegt im Verhältnis der Abhängigkeit zwischen ihnen und der Weltmacht-Gesellschaft. Ist der Widerspruch einmal überwunden, dann wird die Transformation, die bisher durch «Hilfe» erreicht wurde und die im wesentlichen der Weltmacht-Gesellschaft Nutzen brachte, zu echter Entwicklung, die das «für sich selbst sein» fördert.

Aus den obigen Gründen heraus bieten die rein reformistischen Lösungen, die diese Gesellschaften in Angriff nehmen (selbst wenn einige der Reformen die reaktionären Glieder der Elitegruppen erschrecken oder gar in Panik versetzen), keine Lösung ihrer äußeren und inneren Widersprüche. Fast immer induziert die Weltmacht-Gesellschaft solche reformistischen Lösungen als Antwort auf die Forderungen des historischen Prozesses und als neuen Weg zur Aufrechterhaltung ihrer Vorherrschaft. Es ist, als würde die Weltmacht-Gesellschaft sagen: «Wir wollen Reformen durchführen, ehe die Leute eine Revolution machen.» Um dieses Ziel zu erreichen, hat die Weltmacht-Gesellschaft keine anderen Möglichkeiten als die der Eroberung, Manipulation, der wirtschaftlichen, kulturellen (und manchmal militärischen) Invasion der abhängigen Gesellschaft – einer Invasion, bei der die Elitenführer der überfallenen Gesellschaft weitgehend bloß als Agenten der Führer der Weltmacht-Gesellschaft handeln.

Zum Abschluß dieser vorläufigen Analyse der Theorie der antidualistischen Aktion möchte ich noch einmal betonen, daß revolutionäre Führer nicht dieselben antidualistischen Verfahrensweisen benutzen dürfen, die die Unterdrücker anwenden. Im Gegenteil müssen die revolutionären Führer den Weg des Dialogs und der Kommunikation einschlagen.

Ehe wir dazu übergehen, die Theorie der dialogischen Aktion zu analysieren, ist eine kurze Erörterung darüber wichtig, wie die revolutionäre Führergruppe zustande kommt, sowie über einige historische und soziologische Konsequenzen für den revolutionären Prozeß. Gewöhnlich besteht diese Führergruppe aus Menschen, die auf diese oder jene Weise zur sozialen Schicht der Herrschenden gehört haben. An einem bestimmten Punkt ihrer existentiellen Erfahrung verurteilen sie unter bestimmten historischen Bedingungen die Klasse, zu der sie gehören, und vereinigen sich mit den Unterdrückten in einem Aktechter Solidarität (so möchte man jedenfalls hoffen). Diese Zuneigung mag einer wissenschaftlichen Analyse der Realität entspringen oder nicht, jedenfalls stellt sie (wenn sie echt ist) einen Akt der Liebe und der echten Hingabe dar³⁸. Den Unterdrückten sich zuzugesellen verlangt, daß man zu ihnen geht und mit ihnen kommuniziert. Die Menschen müssen sich in den werdenden Führern wiederfinden, und die letzteren müssen sich im Volk wiederfinden.

Die Führer, die sich herausentwickelt haben, reflektieren zwangsläufig den Widerspruch der herrschenden Eliten, der ihnen von den Unterdrückten weitergegeben wurde, die jedoch ihrerseits ihren Zustand der Unterdrückung noch nicht klar begreifen oder ihre antagonistische Beziehung zu den Unterdrückern nicht kritisch erkennen³⁹. Vielleicht sind sie immer noch in einer Position, die wir früher die «Anpassung» an den Unterdrücker genannt haben. Es ist andererseits möglich, daß sie dank bestimmter objektiver, historischer Bedingungen schon ein relativ klares Verständnis ihres Zustands der Unterdrückung erreicht haben.

Im ersten Fall gelingt es dem Volk infolge der Anpassung – oder teilweise Anpassung – an den Unterdrücker nicht (um Fanons zentralen Punkt zu wiederholen), diesen *außerhalb* seiner selbst festzustellen. Im zweiten Fall kann es den Unterdrücker feststellen und so auch sein antagonistisches Verhältnis zu ihm kritisch begreifen.

Im ersten Fall ist der Unterdrücker im Volk «behaust», und dessen darauf folgende Zwiespältigkeit erfüllt es mit Furcht vor der Freiheit. Es nimmt Zuflucht (stimuliert durch den Unterdrücker) zu magischen Erklärungen oder einem falschen Verständnis Gottes, auf den sie in fatalistischer Weise die Verantwortung für ihren unterdrückten Zustand schieben⁴⁰. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß diese sich selbst mißtrauen.

38 Die Gedanken Guevaras zu diesem Problem werden im vorhergehenden Kapitel angeführt. German Guzman sagt von Camilo Torres: «... er gab alles. Jederzeit behauptete er eine vitale Haltung der Hingabe ans Volk als Priester, als Christ und als Revolutionär.» Übersetzt aus German Guzman, Camilo – El Cura Guerrillero, Bogotá 1967, S. 5.

39 «Klassenzwang» ist eines – «Klassenbewußtsein» ist ein anderes.

40 Ein chilenischer Priester von qualifiziertem intellektuellem und morali-

enden, zu Boden getretenen, hoffnungslosen Menschen ihre eigene Befreiung suchen – einen Akt der Rebellion, den sie als unbotmäßige Verletzung des Willens Gottes betrachten würden, als unerlaubte Konfrontation mit dem Schicksal. (Daher die so oft betonte Notwendigkeit, die Mythen, die dem Volk von den Unterdrückern gefüttert werden, als Problem zu formulieren.) Im zweiten Fall, in dem das Volk ein relativ klares Bild der Unterdrückung gewonnen hat, wodurch es den Unterdrücker außerhalb seiner selbst feststellt, nimmt das Volk den Kampf zur Überwindung des Widerspruchs auf, in dem es gefangen ist. In diesem Augenblick überwindet es die Distanz zwischen «Klassenzwang» und «Klassenbewußtsein».

Im ersten Fall geraten die revolutionären Führer leider unabsichtlich in Widerspruch zum Volk. Im zweiten Fall empfangen die werdenden Führer die gefühlsmäßige und fast augenblickliche Unterstützung des Volkes, was während des revolutionären Handlungsprozesses eher noch zunimmt. Die Führer gehen auf das Volk in einer spontanen dialogischen Art zu. Es kommt zu einer fast unmittelbaren Gefühlsannäherung zwischen dem Volk und den revolutionären Führern: ihre gegenseitige Verpflichtung wird fast augenblicklich besiegt. In ihrer Gemeinschaft betrachten sie sich gleichermaßen als Widerspruch zur herrschenden Klasse. Von diesem Augenblick an ist die vorhandene Praxis des Dialogs zwischen Volk und Führern fast unerschütterlich. Dieser Dialog wird auch weitergehen, wenn die Macht errungen ist; und das Volk wird wissen, daß es selbst an die Macht gekommen ist.

Dieser gegenseitige Austausch dämpft keineswegs den Geist des Kampfes, des Mutes, die Fähigkeit zur Liebe oder den Wagemut, die man von den revolutionären Führern fordern muß. Fidel Castro und seine Freunde (die man damals «unverantwortliche Abenteurer» nannte) waren als eminent dialogische Führergruppe mit dem Volk, das die brutale Gewaltherrschaft der Batista-Diktatur erduldete, solidarisch. Diese Identifizierung war nicht leicht. Sie forderte auf Seiten der Führer die Tapferkeit, das Volk bis zur Selbstaufopferung zu lieben. Sie verlangte das mutige Zeugnis der Führer, nach jedem Unglück neu anzufangen, bewegt von der unzerstörbaren Hoffnung auf einen künftigen Sieg, der (weil er zusammen mit dem Volk errungen wurde) nicht den Führern allein gehören würde, sondern den Führern und dem Volk gemeinsam.

Fidel polarisierte allmählich den Anpassungsprozeß des kubanischen

schem Zuschnitt sagte mir bei einem Besuch in Recife 1966: «Als ein Kollege aus Pernambuco und ich Familien besuchten, die in «shanties» (Slum-Unterkünften) in unbeschreiblicher Armut lebten, stellte ich ihnen die Frage, wie sie dieses Leben ertragen könnten; die Antwort war stets dieselbe: «Was kann ich schon machen? Es ist Gottes Wille, und ich muß mich fügen.»»

Volkes, das dank seiner geschichtlichen Erfahrung schon dabei war, seine Anpassung an den Unterdrücker zu durchbrechen. Dieser «Abzug» vom Unterdrücker führte das Volk dahin, ihn zu objektivieren und sich selbst als seinen Widerspruch zu erkennen. So kam es, daß Fidel nie in Widerspruch zum Volk geriet (mit den gelegentlichen Desertionen oder Verrätereien, die Guevara in seinem *Relato de la Guerra Revolucionaria* festhielt – wo er auch auf die vielen zu sprechen kommt, die sich anpaßten –, mußte gerechnet werden).

Aufgrund bestimmter historischer Bedingungen ist so die Bewegung der revolutionären Führer zum Volk hin entweder eine horizontale, so daß Führer und Volk im Widerspruch zum Unterdrücker eine Einheit bilden, oder sie bildet ein Dreieck, wobei die revolutionären Führer die Spitze des Dreiecks im Widerspruch zu den Unterdrückern wie auch zu den Unterdrückten bilden. Wie wir gesehen haben, wird die letztere Situation den Führern dort aufgezwungen, wo das Volk noch zu keinem kritischen Verständnis der unterdrückerischen Wirklichkeit gefunden hat.

Fast niemals jedoch begreift eine revolutionäre Führergruppe, daß sie einen Widerspruch zum Volk darstellt. Diese Erkenntnis ist in der Tat schmerzlich, und der Widerstand dagegen mag als Abwehrmechanismus funktionieren. Schließlich ist es für Führer, die sich durch Verwachsensein mit den Unterdrückten herausgebildet haben, nicht leicht, sich als im Widerspruch zu denen befindlich zu erkennen, mit denen sie doch verwachsen sind. Es ist wichtig, diese Hemmung zu respektieren, wenn man bestimmte Formen des Verhaltens auf Seiten revolutionärer Führer analysiert, die unfreiwillig in Widerspruch zum Volk (wenn auch nicht als Kämpfer gegen das Volk) geraten.

Um die Revolution durchzuführen, wird von den revolutionären Führern zweifellos Verwachsensein mit dem Volk verlangt. Wo die Führer, die in Widerspruch zum Volk geraten, die Nähe suchen, statt dessen aber Distanz und Mißtrauen vorfinden, betrachten sie diese Reaktion oft als Hinweis auf einen Fehler, der beim Volk liegen müsse. Sie interpretieren einen bestimmten geschichtlichen Augenblick im Bewußtsein des Volkes als Beweis für seine innerste Krankheit. Da aber die Führer die Nähe zum Volk brauchen, damit die Revolution möglich wird (sie aber zugleich dem mißtrauischen Volk mißtrauen), sind sie versucht, sich des unterdrückerischen Vorgehens der herrschenden Eliten zu bedienen. Sie rationalisieren ihren Mangel an Vertrauen zum Volk und behaupten, es sei unmöglich, mit dem Volk in einen Dialog einzutreten, ehe man an der Macht sei. Damit wählen sie die antidiologische Theorie der Aktion. Von da aus versuchen sie, genauso wie die herrschenden Eliten, das Volk zu erobern: sie werden messianisch. Sie benutzen die Manipulation und praktizieren kulturelle Invasion. Auf diesem Weg aber, nämlich auf dem Weg der Unterdrück-

kung, werden sie keine Revolution machen, jedenfalls keine echte Revolution.

Die Rolle der revolutionären Führerschaft (und das gilt unter allen Umständen, besonders unter den erwähnten) besteht darin, ernstlich selbst beim Handeln die Gründe zu bedenken, die im Volk zu Mißtrauen führen. Darüber hinaus muß sie die wirklichen Wege der Kommunion mit ihm finden – die Wege, wie dem Volk geholfen werden kann, sich selbst zu helfen –, die Wirklichkeit kritisch zu begreifen, von der es unterdrückt wird.

Das beherrschte Bewußtsein ist gespalten, zwiespältig, voller Angst, mißtrauisch⁴¹. In seinem Tagebuch über den Kampf in Bolivien kommt Guevara mehrmals auf die mangelnde Mitwirkung der Landarbeiter zu sprechen.

«Eine Mobilisierung der Landarbeiter gibt es nicht, es sei denn im Blick auf informative Aufgaben, was uns zu einem gewissen Grad verärgert. Sie sind weder sehr schnell noch sehr wirkungsvoll, man kann sie neutralisieren... Es besteht ein vollständiger Mangel an Eingliederung der Landarbeiter, obwohl sie ihre Furcht vor uns verlieren und wir allmählich ihre Anerkennung gewinnen. Es ist eine langsame und Geduld erfordernende Aufgabe.»⁴²

Die Internalisierung des Unterdrückers im unterdrückten Bewußtsein der Landarbeiter erklärt ihre Furcht und ihre Wirkungslosigkeit.

Benehmen und Reaktionen der Unterdrückten, die den Unterdrücker zur Praxis der kulturellen Invasion führen, sollten beim Revolutionär eine andere Aktionstheorie bewirken. Was den revolutionären Führer von der herrschenden Elite unterscheidet, sind nicht nur die Ziele, sondern auch die Verfahrensweisen. Wenn sie in der gleichen Weise handeln, werden auch die Ziele identisch. Es ist für die herrschenden Eliten ebensoehr ein Widerspruch, die Mensch-Welt-Beziehungen als Problem zu formulieren, wie für das Volk, wenn seine revolutionären Führer das nicht tun.

Nun wollen wir die Theorie der dialogischen Kulturaktion analysieren und versuchen, ihre konstitutiven Elemente zu begreifen.

Kooperation

In der Theorie der antidualistischen Aktion gehört zur Eroberung (als ihrem ersten Charakteristikum) ein Subjekt, das eine andere Person erobert und sie in ein Ding verwandelt. In der dialogischen Aktionstherapie begegnen Subjekte einander in Kooperation, um die Welt zu verändern. Das antidualistische dominierende *Ich* verwandelt das beherrschte, eroberte *Du* in ein bloßes *Es*⁴³. Das dialogische *Ich* jedoch weiß, daß es eben das *Du* (das «Nicht-*Ich*») ist, das seine eigene Existenz ins Leben gerufen hat. Es weiß auch, daß das *Du*, das seine eigene Existenz ins Leben ruft, seinerseits ein *Ich* bildet, das in seinem *Ich* sein *Du* hat. Das *Ich* und das *Du* werden in der Dialektik dieser Beziehung zwei «*Du*», die zwei «*Ich*» werden.

Zur dialogischen Aktionstheorie gehört nicht ein Subjekt, das aufgrund der Eroberung herrscht, und ein beherrschtes Objekt. Vielmehr gibt es hier Subjekte, die sich zusammenfinden, um die Welt zu benennen, um sie zu verändern. Wenn in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick die Unterdrückten aus den oben beschriebenen Gründen ihre Bestimmung als Subjekte nicht erfüllen können, dann wird ihnen die Darstellung ihrer Unterdrückung als Problem helfen, diese Berufung zu ergreifen.

Das heißt nicht, daß es bei der dialogischen Aufgabe keine Rolle für revolutionäre Führerschaft gibt. Es heißt lediglich, daß die Führer – trotz ihrer wichtigen, grundlegenden und unerlässlichen Rolle – das Volk nicht als Besitz haben. Sie haben auch kein Recht, das Volk blind in die Rettung zu steuern. Eine solche Rettung wäre ein reines Geschenk der Führer ans Volk – ein Bruch des dialogischen Bandes zwischen ihnen und eine Reduzierung des Volkes von Mitverantwortlichen der befreien Aktion auf Objekte dieser Aktion.

Kooperation als Charakteristikum dialogischer Aktion ereignet sich nur zwischen Subjekten (die jedoch vielleicht unterschiedliche Funktionsebenen und damit auch Verantwortlichkeitsebenen haben können) und kann nur durch Kommunikation erreicht werden. Dialog, so wichtig wie Kommunikation, muß Grundlage jeder Kooperation sein. Die Theorie der dialogischen Aktion hat keinen Raum für eine Eroberung des Volkes im Namen der revolutionären Sache, sondern nur dafür, seine Nähe zu gewinnen. Dialog nötigt nicht auf, Dialog manipuliert nicht, Dialog domestiziert nicht, Dialog «sloganisiert» nicht. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Theorie der dialogischen Aktion nirgendwohin führt, es ist damit auch nicht gesagt, daß der dialogische Mensch keine klare Vorstellung von dem hat, was er will, oder von den Zielen, denen er verpflichtet ist.

41 Zu dieser Frage vgl. Erich Fromm: «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marxist Theory», in Socialist Humanism, New York 1966, und Reuben Osborn, Marxism and Psychoanalysis, London 1965.

42 Ché Guevara, The Secret Papers of a Revolutionary: The Diary of Ché Guevara, The Ramparts Edition, 1968, S. 105 f und S. 120.

43 Vgl. M. Buber, Ich und Du, Heidelberg 1958

Vielmehr ist die Verpflichtung der revolutionären Führer gegenüber den Unterdrückten zugleich eine Verpflichtung gegenüber der Freiheit. Diese Verpflichtung verbietet den Führern den Versuch, die Unterdrückten zu erobern, sie müssen statt dessen ihre Zuneigung zur Freiheit gewinnen. Erzwungene Zuneigung ist keine wirkliche Zuneigung, vielmehr ist es «die Zuneigung» des Eroberten zum Eroberer, der dem ersten die möglichen Alternativen vorschreibt. Echte Zuneigung ist freies Zusammentreffen von Wahlentscheidungen. Sie kann sich nicht ereignen ohne Kommunikation unter Menschen, vermittelt durch die Wirklichkeit.

So führt die Kooperation dialogische Subjekte dazu, ihre Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit zu konzentrieren, durch die sie vermittelt werden und die sie dadurch, daß sie als Problem formuliert wird, herausfordert. Die Antwort auf diese Herausforderung ist die Aktion dialogischer Subjekte auf die Wirklichkeit, um sie zu verändern. Ich möchte noch einmal betonen, daß die Wirklichkeit als Problem formulieren nicht heißt, sie sloganisieren; vielmehr: sie kritisch analysieren.

Gegenüber der mythisierenden Praxis der herrschenden Eliten erfordert die dialogische Theorie, daß die Welt enthüllt wird. Es kann jedoch keiner die Welt für einen anderen enthüllen. Obwohl ein Subjekt den Vorgang des Enthüllens für andere einleiten kann, müssen doch auch die anderen zu Subjekten dieses Vorgangs werden. Die Zuneigung des Volkes wird durch diese Enthüllung der Welt und seiner selbst in einer echten Praxis möglich gemacht.

Diese Zuneigung fällt zusammen mit dem Vertrauen, welches das Volk allmählich in sich selbst und in die revolutionären Führer setzt, insofern ersteres die Hingabe und Echtheit der letzteren begreift. Das Vertrauen des Volkes zu seinen Führern erwidert das Vertrauen der Führer zum Volk.

Dieses Vertrauen sollte jedoch nicht naiv sein. Die Führer müssen an die Möglichkeiten des Volkes glauben, das sie nicht als bloßes Objekt ihrer Aktion behandeln dürfen. Sie müssen daran glauben, daß das Volk in der Lage ist, am Ringen um Freiheit teilzunehmen. Sie müssen andererseits aber immer der Zwiespältigkeit unterdrückter Menschen mißtrauen, sie müssen dem Unterdrücker mißtrauen, den die letzteren «behauen». Darum verachtet Guevara keineswegs die grundlegende Bedingung der Theorie dialogischer Aktion, wenn er den Revolutionär ermahnt, immer mißtrauisch⁴⁴ zu sein. Er ist hier einfach Realist.

44 Guevara an El Patojo, einen jungen Guatimalteken, der Kuba verlassen wollte, um sich an dem Guerillakampf in seinem eigenen Land zu beteiligen: «Mißtraue – traue von Anfang an nicht einmal deinem eigenen Schatten, traue keinem freundlichen Landarbeiter, traue keinem Informator, keinem Führer, keinem Kontaktmann. Traue keinem und nichts, bis eine Zone völlig befreit ist.» Che Guevara, Episodes of the Revolutionary War, New York 1968, S. 102

Vertrauen ist zwar für den Dialog grundlegend, ist aber keine Apriori-Bedingung für diesen. Vertrauen entsteht vielmehr aus der Begegnung, in der Menschen in der Verurteilung der Welt Ko-Subjekte werden bei der Verwandlung der Welt. Solange jedoch der Unterdrücker «in» den Unterdrückten stärker ist als sie selbst, kann ihre natürliche Furcht vor der Freiheit sie dazu führen, die revolutionären Führer zu verurteilen! Die Führer dürfen nicht gutgläubig sein, sie müssen mit diesen Möglichkeiten rechnen. Guevaras «Episoden» bestätigen dieses Risiko: es gab nicht nur Desertion, sondern sogar Verrat der Sache. Er erkennt zwar die Notwendigkeit der Bestrafung des Deserteurs, um den Zusammenhalt und die Disziplin der Gruppe zu erhalten, aber erkennt in diesem Dokument auch zugleich auch gelegentlich bestimmte Faktoren, die die Desertion erklären. Ein Faktor, vielleicht der wichtigste, ist die Zwiespältigkeit des Deserteurs.

Aus dem Dokument von Guevara, das sich auf seinen Aufenthalt (nicht nur als Guerilla, sondern als Arzt) in einer Landgemeinde der Sierra Maestra bezieht und im Zusammenhang mit unserer Diskussion der Kooperation steht, ist der folgende Abschnitt außerordentlich eindrücklich:

«Als Ergebnis des täglichen Kontaktes mit diesen Leuten und ihren Problemen wurden wir stark von der Notwendigkeit einer vollständigen Veränderung im Leben unseres Volkes überzeugt. Der Gedanke der Agrarreform wurde kristallklar. Gemeinschaft mit dem Volk war nicht länger eine bloße Theorie, sondern mußte ein integrierender Teil unser selbst werden.

Guerillas und Landarbeiter begannen zu einer soliden Masse zusammenzuschmelzen. Niemand kann genau sagen, wann in diesem langen Prozeß die Ideen Wirklichkeit und wir ein Teil der Landarbeiterchaft wurden. Was mich betrifft, so verwandelte sich der Kontakt mit meinen Patienten in der Sierra von einer spontanen und in gewisser Weise lyrischen Entscheidung in eine ernsthaftere Kraft von völlig anderem Wert. Diese armen, leidenden, freundlichen Einwohner der Sierra können sich nicht einmal vorstellen, welch großen Beitrag sie für die Ausprägung unserer revolutionären Ideologie geleistet haben.»⁴⁵

Man beachte Guevaras Betonung, die Gemeinschaft mit dem Volk sei für die Veränderung einer «spontanen und in gewisser Weise lyrischen Entscheidung in eine ernsthaftere Kraft von völlig anderem Wert» entscheidend gewesen. Im Dialog mit den Landarbeitern wurde also Guevaras revolutionäre Praxis endgültig. Was Guevara vielleicht aus Bescheidenheit nicht erwähnt, ist, daß seine eigene Demut und Liebesfähigkeit seine Gemeinschaft mit dem Volk möglich machte. Und diese unbestreit-

bare dialogische Verbindung wurde zur Kooperation. Man beachte, daß Guevara (der die Sierra Maestra mit Fidel und seinen Freunden nicht als frustrierter Jugendlicher erkomm, um Abenteuer zu suchen) bemerkt, daß «seine Gemeinschaft mit dem Volk nicht mehr nur bloße Theorie war, sondern ein integrierender Teil seiner selbst werden mußte». Er betont, wie vom Augenblick dieser Gemeinschaft an die Landarbeiter zu «Prägern» seiner «revolutionären Ideologie» der Guerillas wurden.

Gerade Guevaras unverwechselbarer Stil, in dem er seine und seiner Freunde Erfahrungen erzählt, in dem er seine Kontakte mit den «armen, freundlichen» Landarbeitern in fast evangelistischer Sprache beschreibt, zeigt dieses bemerkenswerten Mannes tiefes Liebes- und Kommunikationsförmigkeit. Daraus erwächst auch die Kraft seines leidenschaftlichen Zeugnisses für das Werk eines anderen Liebenden: Camilo Torres, «des Guerillapiesters».

Ohne die Gemeinschaft, die echte Kooperation erzeugt, wäre das kubanische Volk bloßes Objekt der revolutionären Aktivität der Männer der Sierra Maestra geblieben, und als Objekt hätte es keine Zuneigung aufbringen können. Es hätte allenfalls zur «Gewöhnung» gereicht, aber nur als Komponente der Herrschaft, nicht der Revolution.

In der dialogischen Theorie kann die revolutionäre Aktion auf keiner Stufe Gemeinschaft mit dem Volk *erzwingen*. Kommunion ihrerseits bringt Kooperation hervor, die Führer und Volk zu jener *Vereinigung* föhrt, die Guevara beschrieben hat. Diese Vereinigung kann nur am Leben bleiben, wenn die revolutionäre Aktion wirklich menschlich, verständnisvoll, liebend, kommunikativ und demütig ist, damit sie befreiend wirkt.

Die Revolution liebt und schafft das Leben. Um Leben zu schaffen, kann man dazu verpflichtet sein, gewisse Leute abzuhalten, Leben zu behindern. Außer dem Leben-Tod-Zyklus, der für die Natur grundlegend ist, gibt es auch einen unnatürlichen, lebendigen Tod: ein Leben, dem seine Fülle bestritten wird⁴⁶.

Es dürfte an dieser Stelle nicht nötig sein, Statistiken vorzuführen, die zeigen, wie viele Brasilianer, ja Lateinamerikaner überhaupt «lebendige Leichname», «Schatten» menschlicher Wesen sind, Männer, Frauen und Kinder ohne Hoffnung, Opfer eines «endlosen, unsichtbaren Krieges⁴⁷»,

46 Zur Frage der Verteidigung des Menschen gegenüber seinem Sterben im Zusammenhang mit dem «Tod Gottes» im gegenwärtigen Denken vgl. Mikel Dufrenne, *Pour L'Homme*, Paris 1968.

47 «Viele (Landarbeiter) verkaufen sich selbst oder Glieder ihrer Familie in die Sklaverei, um (dem Verhungern) zu entkommen. Eine Zeitung in Belo Horizonte entdeckte sage und schreibe 50000 Opfer (die für 1500000 Dollar verkauft wurden), und ein Reporter kaufte – um die Sache zu beweisen – einen Mann und seine Frau für 30 Dollar. Ich sah manch einen guten Menschen am Hunger

in dem das letzte Leben von Tuberkulose, Wurmerkrankung (Schistosomiasis = Bilharziosis) und kindlicher Diarrhöe zerstört wird... von der Myriade von Krankheiten der Armut (von denen die meisten in der Terminologie der Unterdrücker «tropische Krankheiten» genannt werden).

Pater Chenu bemerkt im Blick auf mögliche Reaktionen auf so extreme Situationen:

*«Viele, sowohl unter den Priestern, die das Konzil besuchen, wie auch unter den informierten Laien fürchten, daß wir angesichts der Bedürfnisse und Leiden der Welt einfach zu einem emotionalen Protest greifen, um die Darstellungen und Symptome der Armut und Ungerechtigkeit abzuschwächen, ohne die Ursachen der letzteren zu analysieren und ein Regime zu verurteilen, das an dieser Ungerechtigkeit vorübergeht und diese Armut hervorruft.»*⁴⁸

Einheit zur Befreiung

Während in der antidualistischen Aktionstheorie die Herrschenden zwangsläufig die Unterdrückten spalten, um dadurch den Zustand der Unterdrückung um so mehr aufrechtzuerhalten, müssen die Führer in der dialogischen Theorie sich einer unermüdlichen Anstrengung widmen, um unter den Unterdrückten – und zwischen den Führern und den Unterdrückten – Einheit zu schaffen und so Befreiung herbeizuführen.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß diese Kategorie dialogischer Aktion (wie auch die anderen) nicht ohne Praxis Ereignis werden kann. Die Praxis der Unterdrückung fällt der herrschenden Elite leicht (oder mindestens nicht schwer), für die revolutionären Führer ist es aber nicht leicht, eine befreiende Praxis zu exerzieren. Die erstere Gruppe kann sich auf die Instrumente der Macht verlassen, letztere hat diese Macht gegen sich. Die erste kann sich frei organisieren und vereinigt sich angesichts jeder Bedrohung ihrer fundamentalen Interessen auch dort, wo sie schwere und unmittelbare Spaltungen erleiden muß. Die letztere Gruppe kann nicht ohne das Volk existieren, und eben das bildet das Haupthindernis für seine Bemühungen, sich zu organisieren.

Die herrschende Elite würde sich selbst widersprechen, erlaubte sie den

sterben», erklärte der Sklave, «so daß ich nichts dabei fand, mich zu verkaufen.» Als 1959 ein Sklavenhändler in São Paulo verhaftet wurde, gab er zu, daß er in Kontakt war mit Großgrundbesitzern von São Paulo, mit Kaffeefeldern und Bauprojekten des Rohstoffmarkts – mit Ausnahme von Teenager-Mädchen, die er an Bordelle verkaufte.» John Gerassi, *The Great Fear*, New York 1963.

48 M. D. Chenu, *Témoignage Chrétien*, April 1964, zitiert bei André Moine in *Christianos y Marxistas después del Concilio*, Buenos Aires 1965, S. 167.

revolutionären Führern, sich zu organisieren. Die innere Einheit der herrschenden Elite, die ihre Macht stärkt und organisiert, verlangt die Spaltung des Volkes. Die Einheit der revolutionären Führer existiert nur, wo die Einheit im Volk sowie zwischen ihnen und dem Volk existiert. Die Einheit der Elite leitet sich von ihrem Kampf gegen das Volk her. Die Einheit der revolutionären Führerschaftsgruppe wächst aus der Gemeinschaft mit dem (einigen) Volk heraus. Die konkrete Situation der Unterdrückung, die das Ich des Unterdrückten spaltet und ihn dadurch zwiespältig, emotional, unstabil und furchtsam gegenüber der Freiheit macht, erleichtert das spalterische Handeln der Herrschenden, weil sie die einigende Aktion hindert, die für die Befreiung der Unterdrückten unerlässlich ist.

Darüber hinaus wirkt Herrschaft an sich objektiv spaltend. Sie erhält das unterdrückte Ich in einer Haltung der «Gewöhnung» an eine Wirklichkeit, die allmächtig und überwältigend erscheint und die entfremdet, indem sie mysteriöse Mächte präsentiert, um diese Macht zu erklären. Das unterdrückte Ich ist teilweise in der Wirklichkeit lokalisiert, an die es sich «gewöhnt», teilweise ist es außerhalb seiner selbst in den mysteriösen Mächten lokalisiert, die es als für eine Wirklichkeit verantwortlich betrachtet, an der es doch nichts ändern kann. Es ist gespalten zwischen einer in sich identischen Vergangenheit und Gegenwart und einer Zukunft ohne Hoffnung. Es ist eine Person, die sich selbst nicht als im Werden befindlich begreift. Deshalb kann es keine Zukunft haben, die man in Einigkeit mit anderen bauen muß. Wenn es jedoch seine «Gewöhnung» durchbricht und die Wirklichkeit objektiviert, aus der es allmählich auftaucht, dann beginnt es sich als Subjekt (als ein Ich) zu integrieren, das ein Objekt (die Wirklichkeit) konfrontiert. In diesem Augenblick, in dem es die falsche Einheit seines gespaltenen Seins auflöst, wird es zu einem echten Individuum.

Um die Unterdrückten zu spalten, ist eine Ideologie der Unterdrückung unerlässlich. Im Gegensatz dazu bedarf die Erreichung ihrer Einigkeit einer Form kultureller Aktion, durch die sie das Warum und Wie ihrer Gewöhnung an die Wirklichkeit erkennen lernen – das erfordert Entideologisierung. Das Bemühen, die Unterdrückten zu einigen, bedarf daher nicht bloßer ideologischer «Slogans». Diese spaltet nämlich auch die kognitiven, affektiven und aktiven Aspekte der totalen, unteilbaren Personalität, indem sie die authentische Beziehung zwischen dem Subjekt und der objektiven Wirklichkeit verzerrt.

Das Ziel der dialogisch befreien Aktion besteht nicht darin, die Unterdrückten von einer mythologischen Realität «zu lösen», um sie an eine andere Realität «zu binden». Im Gegenteil besteht das Ziel dialogischer Aktion darin, den Unterdrückten die Entscheidung zur Veränderung einer ungerechten Wirklichkeit dadurch zu ermöglichen, daß sie ihre

Anpassung begreifen, das heißt, ein kritisches Bewußtsein entwickeln.

Da die Einheit der Unterdrückten Solidarität verlangt, ganz abgesehen von ihrem Status, erfordert diese Einheit fraglos Klassenbewußtsein. Das Untergetauchtsein in einer Wirklichkeit, das die Landarbeiter Lateinamerikas charakterisiert, bedeutet jedoch, daß das Bewußtsein, eine unterdrückte Klasse zu sein, der Bildung eines Bewußtseins, unterdrückte Einzelne⁴⁹ zu sein, vorhergegangen sein muß (oder mindestens davon begleitet sein muß).

Einen europäischen Landarbeiter dürfte es merkwürdig berühren, wenn ihm die Tatsache als Problem formuliert wird, daß er eine Person ist. Bei lateinamerikanischen Landarbeitern ist das freilich anders, denn deren Welt endet im allgemeinen an den Grenzen des Hofes, und ihre Gesten simulieren zu einem gewissen Grad die der Tiere und der Bäume, und sie betrachten diese oft als gleichrangig.

Menschen, die so an die Natur und an den Unterdrücker gebunden sind, müssen sich selbst entdecken lernen als Person, die daran gehindert wird, zu sein. Sich selbst entdecken heißt aber vor allem, sich als Pedro, als Antonio oder als Josefa zu entdecken. Diese Entdeckung schließt eine andere Auffassung vom Sinn der Bezeichnungen ein: die Worte Welt, Mensch, Kultur, Baum, Arbeit, Tier erlangen wieder ihre wahre Bedeutung. Jetzt sehen sich die Landarbeiter durch ihre schöpferische Arbeit als Veränderer einer Wirklichkeit (die zuvor eine mysteriöse Größe war). Sie entdecken, daß sie als Menschen nicht länger Dinge sein können, die von anderen besessen werden. Und sie können vom Bewußtsein ihrer selbst als unterdrückter Einzelner zu dem Bewußtsein einer unterdrückten Klasse weiterschreiten.

Jeder Versuch, die Landarbeiter auf der Grundlage aktivistischer Methoden, die sich auf «Slogans» stützen und die sich nicht mit diesen grundlegenden Aspekten beschäftigen, zu einigen, schafft lediglich eine Zusammenballung von Individuen und verleiht ihrer Aktion einen rein mechanistischen Charakter. Die Einigung der Unterdrückten vollzieht sich auf der menschlichen Ebene, nicht auf der von Dingen. Sie ereignet sich in einer Wirklichkeit, die in echter Weise nur in der Dialektik von Substruktur und Superstruktur erfaßt wird.

Damit sie sich vereinigen können, müssen die Unterdrückten zuerst einmal die Nabelschnur von Magie und Mythos durchtrennen, die sie mit der

49 Damit jemand ein kritisches Bewußtsein seines Status als Unterdrückter gewinnt, ist eine kritische Erkenntnis seiner Wirklichkeit als unterdrückerischer Wirklichkeit notwendig. Aus diesem Grund geht es um die «richtige Einsicht in das Wesen der Gesellschaft», was für Lukács «ein Machtfaktor allerersten Ranges, ja vielleicht die Waffe der Entscheidung schlechthin» ist. – Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 80.

Welt der Unterdrückung verbindet. Die Einheit, die sie aneinander bindet, muß von anderer Art sein. Um diese unerlässliche Einheit zu erreichen, muß der revolutionäre Prozeß von allem Anfang an in kultureller Aktion bestehen. Die Methoden, die zur Einigung der Unterdrückten angewendet werden, hängen von der historischen und existentiellen Erfahrung der letzteren in ihrer Sozialstruktur ab.

Landarbeiter leben in einer «geschlossenen» Wirklichkeit, mit einem bestimmten, klaren Zentrum unterdrückerischer Entscheidung. Die Unterdrückten in den Städten leben in einem ausgedehnten Zusammenhang, in dem das unterdrückerische Befehlszentrum plural und komplex ist. Landarbeiter leben unter der Kontrolle einer beherrschenden Figur, die das unterdrückerische System verkörpert. In urbanen Gegenden sind die Unterdrückten einer «unterdrückerischen Un-Persönlichkeit» unterworfen. In beiden Fällen ist die unterdrückerische Macht bis zu einem gewissen Grad «unsichtbar»: im ländlichen Bereich wegen ihrer Nähe zu den Unterdrückten, in den Städten wegen ihrer Zerstreuung.

Alle Formen kultureller Aktion in so unterschiedlichen Situationen wie diesen haben nichtsdestoweniger das gleiche Ziel: den Unterdrückten die objektive Situation zu klären, die sie an die Unterdrücker bindet, seien sie sichtbar oder nicht. Nur Formen der Aktion, die reines Reden und unwirkliches «Blabla» einerseits, mechanistischen Aktivismus andererseits vermeiden, können auch gegen die spalterische Aktion der herrschenden Eliten angehen und eine Bewegung auf Einigung der Unterdrückten hin anfangen.

Organisation

In der Theorie der antidialogischen Aktion ist die Manipulation für Eroberung und Herrschaft unerlässlich. In der dialogischen Aktionstheorie stellt die Organisation des Volkes das antagonistische Gegenteil dieser Manipulation dar. Organisation hängt nicht nur unmittelbar mit Einigkeit zusammen, sondern ist die natürliche Entwicklung dieser Einigkeit. Dementsprechend ist das Streben der Führer nach Einigkeit der notwendige Versuch, das Volk zu organisieren, der Zeugnis für die Tatsache ablegen soll, daß der Kampf um Befreiung eine gemeinsame Aufgabe ist. Dieses beständige, demütige und mutige Zeugnis, das sich aus der Kooperation gemeinsamen Bemühens heraus entwickelt – zur Befreiung der Menschen –, vermeidet die Gefahr antidialogischer Kontrolle. Die Form des Zeugnisses mag wechseln, abhängig von den historischen Bedingungen einer bestimmten Gesellschaft, das Zeugnis selbst jedoch ist unerlässliches Element revolutionärer Aktion.

Um das Was und Wie dieses Zeugnisses zu bestimmen, ist es deshalb entscheidend, ein zunehmend kritisches Wissen vom gegenwärtigen geschichtlichen Zusammenhang, von der Weltanschauung des Volkes, vom grundlegenden Widerspruch der Gesellschaft und dem grundlegenden Aspekt dieses Widerspruchs zu haben. Da diese Dimensionen des Zeugnisses geschichtlich, dialogisch und also dialektisch sind, kann das Zeugnis sie nicht einfach aus anderen Zusammenhängen übernehmen, ohne zuerst den eigenen zu analysieren. Geht man anders vor, dann verabsolutiert und mythologisiert man das Relative, Entfremdung wird dann unvermeidlich. Das Zeugnis ist in der dialogischen Aktionstheorie ein elementarer Ausdruck des kulturellen und erzieherischen Charakters, die echte Revolution kennzeichnet.

Zu den wesentlichen Elementen des Zeugnisses, die nicht historisch veränderbar sind, gehören: die Übereinstimmung von Wort und Tat – eine *Kühnheit*, die die Zeugen zwingt, ihre Existenz als fortwährendes Risiko wahrzunehmen – *Radikalisierung* (nicht Sektierertum), die die Zeugen wie ihre Adressaten immer stärker in die Aktion führt – *Mut zum Lieben* (alles andere als Anpassung an eine ungerechte Welt, vielmehr die Veränderung der Welt im Namen der fortschreitenden Befreiung der Menschen) – und *Glauben* an das Volk, denn ihm gilt dieses Zeugnis, obwohl das Zeugnis, das an das Volk gerichtet ist, aufgrund seines dialektischen Verhältnisses zu den herrschenden Eliten auch diese beeinflußt (die auf dieses Zeugnis natürlich in der üblichen Weise reagieren).

Zujedem echten (und das heißt kritischen) Zeugnis gehört der Mut zum Risiko, einschließlich der Möglichkeit, daß die Führer nicht immer die sofortige Zuneigung des Volkes gewinnen. Damit, daß ein Zeugnis nicht in einem bestimmten Augenblick und nicht unter bestimmten Bedingungen Früchte getragen hat, ist es noch nicht unfähig geworden, morgen Frucht zu bringen. Da das Zeugnis keine abstrakte Geste ist, sondern eine Aktion – nämlich Konfrontation mit Welt und Menschen –, ist es nicht statisch. Es ist ein dynamisches Element, das Teil des sozialen Kontextes wird, in dem es entstanden ist. Von dem Augenblick an hört es nicht mehr auf, diesen zu beeinflussen⁵⁰.

In der antidialogischen Aktion lähmt Manipulation das Volk und erleichtert seine Beherrschung. In der dialogischen Aktion wird Manipulation von authentischer Organisation überholt. In der antidialogischen Aktion dient Manipulation den Zielen der Eroberung. In der dialogischen

50 Wenn man es als Prozeß versteht, dann kann man echtes Zeugnis, das nicht augenblicklich Frucht zeigt, nicht als absolutes Versagen kennzeichnen. Die, die Tiradentes zerfleischten, konnten zwar seinen Leib vierteilen, sein Zeugnis aber konnten sie nicht zerstören.

Aktion dient wagemutiges und liebendes Zeugnis den Zielen der Organisation.

Für die herrschenden Eliten meint Organisation, daß man sich selbst organisiert. Für revolutionäre Führer meint Organisation, sich mit dem Volk zu organisieren. Im ersten Fall strukturiert die herrschende Elite in zunehmendem Maß ihre Macht, so daß sie noch wirkungsvoller herrschen und entpersonalisieren kann. Im zweiten Fall entspricht die Organisation ihrem Wesen und Ziel nur dann, wenn sie sich darstellt als die Praxis der Freiheit. Dementsprechend darf die notwendige Disziplin, die jede Organisation braucht, nicht mit Reglementierung verwechselt werden. Gewiß kann eine Organisation nicht ohne Führung, Disziplin, Bestimmung und Ziele – ohne Aufgaben, die es zu erfüllen, und Rechenschaft, die es abzulegen gilt – überleben, und revolutionäre Aktion würde sonst kaputtgemacht. Diese Tatsache kann jedoch nicht rechtfertigen, daß man das Volk als ein Ding behandelt, das es zu gebrauchen gilt. Das Volk ist schon entpersonalisiert von der Unterdrückung – wenn es nun auch noch von den revolutionären Führern manipuliert, statt daß auf seine conscientização hingearbeitet wird, dann widerspricht das dem eigentlichen Ziel der Organisation: der Befreiung.

Das Volk zu organisieren ist jener Prozeß, bei dem die revolutionären Führer, denen ja ihr eigenes Wort auch verboten ist⁵¹, den Erfahrungsprozeß einleiten, zulernen, wie man die Welt benennt. Darin besteht echte Lern-erfahrung, und darum ist sie dialogisch. So kommt es, daß die Führer ihr Wort nicht allein sagen können, sie müssen es mit dem Volk sagen. Führer, die nicht dialogisch handeln, sondern darauf bestehen, ihre Entscheidungen durchzusetzen, organisieren nicht, sondern manipulieren das Volk. Sie befreien nicht, sie sind auch nicht befreit, sie unterdrücken.

Damit, daß die Führer, die das Volk organisieren, nicht das Recht haben, ihr Wort willkürlich durchzusetzen, ist nicht gesagt, daß sie einen liberalen Standpunkt einnehmen müssen, der im Volk Zügellosigkeit ermuntert, weil es ja an Unterdrückung gewöhnt ist. Die dialogische Aktionstheorie widerspricht dem Autoritarismus wie der Zügellosigkeit und unterstreicht auf diese Weise Autorität und Freiheit. Es gibt keine Freiheit ohne Autorität, es gibt aber auch keine Autorität ohne Freiheit. Alle Freiheit enthält die Möglichkeit, daß sie in besonderen Verhältnissen (und auf unter-

51 Dr. Orlando Aguirre Ortiz, Direktor einer Klinischen Schule an einer kubanischen Universität, erzählte mir: «Die Revolution braucht drei «P»s – palavra, povo, polvora (das Wort, das Volk und das Pulver). Die Explosion des Pulvers klärt die Erkenntnis des Volkes über seine konkrete Situation und infolgedessen durch Aktion über seine Befreiung.» Die Beobachtung war von besonderem Interesse, wie stark dieser revolutionäre Arzt das Wort in dem Sinne betonte, in dem es in diesem Werk gebraucht wurde – als Aktion und Reflexion, als Praxis.

schiedlichen existentiellen Ebenen) zur Autorität wird. Freiheit und Autorität können nicht isoliert, sondern müssen im Verhältnis zueinander gesehen werden⁵².

Echte Autorität wird als solche nicht durch einen bloßen *Machtwechsel* bestätigt, sondern durch *Deligierung* oder einverständliche Zuneigung. Wo Autorität nur von einer Gruppe auf die andere übertragen oder aber der Mehrheit aufgezwungen wird, entartet sie in Autoritarismus. Autorität kann den Konflikt mit der Freiheit nur dort vermeiden, wo «Freiheit Autorität wird». Die Wucherung des einen erzeugt Unterentwicklung des anderen. Wie Autorität nicht ohne Freiheit existieren kann und umgekehrt, kann Autoritarismus nicht existieren, ohne daß Freiheit geleugnet wird, oder Zügellosigkeit, ohne daß Autorität bestritten wird.

In der Theorie dialogischer Aktion fordert Organisation Autorität, darum kann sie nicht autoritär sein. Sie erfordert Freiheit, darum kann sie nicht Zügellosigkeit sein. Organisation ist vielmehr ein in höchstem Maß erzieherischer Prozeß, bei dem Führer und Volk miteinander echte Autorität und Freiheit erfahren, die sie dann in der Gesellschaft aufzurichten versuchen, indem sie die Wirklichkeit verändern, die sie vermittelt.

Kulturelle Synthese

Kulturelle Aktion ist immer eine systematische und gezielte Form der Aktion, die auf die Sozialstruktur wirkt mit dem Ziel, diese Struktur entweder zu bewahren oder sie zu verändern. Als Form gezielter und systematischer Aktion hat alle kulturelle Aktion ihre Theorie, die ihre Ziele bestimmt und dadurch auch ihre Methode definiert. Kulturelle Aktion dient entweder (bewußt oder unbewußt) der Beherrschung oder der Befreiung des Menschen. Indem diese dialektisch einander entgegengesetzten Typen kultureller Aktion in und an der sozialen Struktur wirken, schaffen sie dialektische Beziehungen von Dauer und Veränderung.

Die soziale Struktur muß werden, um zu sein: anders ausgedrückt ist «werden» die Weise, in der soziale Struktur «Dauer» im Bergsonischen Sinn des Begriffs ausdrückt⁵³.

Dialogische kulturelle Aktion hat zum Ziel nicht das Verschwinden der

52 Ihr Verhältnis zueinander wird konfliktgeladen sein, wann immer die objektive Situation eine Situation der Unterdrückung oder der Kontrolle ist.

53 Was eine Struktur zu einer sozialen Struktur macht (und damit zu einer historisch-kulturellen Struktur), ist weder die Dauer noch der Wandel – im absoluten Sinn –, sondern die dialektische Beziehung der beiden. Letztlich ist das, was in der sozialen Struktur bleibt, weder die Dauer noch der Wandel, sondern die Dauer-Wandel-Dialektik selbst.

Dauer-Veränderung-Dialektik (ein unmögliches Ziel, da das Verschwinden dieser Dialektik das Verschwinden der Sozialstruktur selbst und damit der Menschen erforderlich machen würde), sie zielt vielmehr darauf ab, die antagonistischen Widersprüche der Sozialstruktur zu überwinden und dadurch die Befreiung der Menschen herbeizuführen.

Antidialogische kulturelle Aktion zielt andererseits auf die Mythifizierung solcher Widersprüche und hofft dabei, die radikale Veränderung der Wirklichkeit zu vermeiden (oder so weit wie möglich zu verhindern). Antidialogische Aktion zielt ausdrücklich oder implizit darauf ab, innerhalb der Sozialstruktur Situationen zu bewahren, die ihre eigenen Erzeuger begünstigen. Während letztere niemals eine Veränderung der Struktur akzeptieren würden, die radikal genug ist, um ihre antagonistischen Widersprüche zu überwinden, können sie Formen akzeptieren, die ihre Entscheidungsmacht über die Unterdrückten nicht beeinträchtigen. Deshalb schließt diese Art der Aktion die Eroberung des Volkes, seine Spaltung, Manipulation und kulturelle Invasion ein. Es geht da notwendigerweise und grundlegenderweise um induzierte Aktion. Dialogische Aktion jedoch wird charakterisiert von der Überwindung jedes induzierten Aspekts. Antidialogische kulturelle Aktion kann ihren induzierten Charakter deshalb nicht überwinden, weil ihr Ziel darin besteht: zu beherrschen. Daß kulturelle Aktion dialogisch zu sein vermag, hängt mit ihrem Ziel zusammen, das Befreiung heißt.

Bei der kulturellen Invasion ziehen die Akteure den thematischen Inhalt ihrer Aktion aus ihren eigenen Wertvorstellungen und ihrer Ideologie. Ihr Ausgangspunkt ist ihre eigene Welt, von der aus sie in die Welt jener eindringen, die sie überfallen. Bei der kulturellen Synthese handeln die Akteure, die «aus einer anderen Welt» in die Welt des Volkes kommen, nicht als Eindringlinge. Sie kommen nicht, um zu lehren oder etwas zu überbringen oder weiterzugeben, sondern vielmehr um mit dem Volk die Welt des Volkes kennenzulernen.

Bei der kulturellen Invasion drängen sich die Akteure (die nicht einmal selbst und persönlich in die überfallene Kultur gehen müssen – dementsprechend wird ihre Aktion in zunehmendem Maß von technologischen Instrumenten durchgeführt) dem Volk auf, dem die Rolle von Zuschauern und Objekten zugeschrieben wird. Bei der kulturellen Synthese werden die Akteure mit dem Volk integriert, das zu Mitautoren der Aktion wird, die sie beide an der Welt vornehmen.

Bei der kulturellen Invasion sind sowohl die Zuschauer wie auch die Wirklichkeit, die es zu bewahren gilt, Objekte der Aktion der Akteure. Bei der kulturellen Synthese gibt es keine Zuschauer, das Objekt der Aktion der Akteure ist die Wirklichkeit, die es um der Befreiung der Menschen willen zu verändern gilt.

Kulturelle Synthese ist also eine Form der Aktion, sich mit der Kultur auseinanderzusetzen als der erhaltenden Kraft eben der Strukturen, von denen sie geformt wurde. Kulturelle Aktion ist als geschichtliche Aktion ein Instrument zur Überwindung der herrschenden, entfremdenden und entfremdeten Kultur. In diesem Sinn ist jede echte Revolution Kultur-Revolution.

Die Untersuchung der generativen Themen des Volkes oder sinnvoller Themen, wie sie in Kapitel III beschrieben wurde, bildet den Ausgangspunkt für den Prozeß der Aktion als kultureller Synthese. Es ist eigentlich nicht wirklich möglich, diesen Prozeß in zwei getrennte Schritte aufzuspalten: 1. die thematische Untersuchung und 2. die Aktion als kulturelle Synthese. Eine solche Spaltung würde eine Eingangsstufe implizieren, bei der das Volk als passives Objekt studiert, analysiert und von den Untersuchern befragt würde – ein Vorgehen, das sich mit der antidialogischen Aktion deckt. Eine solche Spaltung würde zu der naiven Schlußfolgerung führen, daß Aktion als Synthese aus der Aktion als Invasion folgt.

Bei der dialogischen Theorie kann es nicht zu dieser Spaltung kommen. Die Subjekte der thematischen Untersuchung sind nicht nur die professionellen Befrager, sondern auch die Leute aus dem Volk, deren thematisches Universum gesucht wird. Befragung – das erste Moment der Aktion als kultureller Synthese – schafft ein Klima der Kreativität, das sich eigentlich immer in die darauffolgenden Stufen der Aktion hineinentwickelt. Ein solches Klima gibt es bei der kulturellen Invasion nicht, denn sie tötet durch Entfremdung den schöpferischen Enthusiasmus derer, die überfallen werden, und überläßt sie der Hoffnungslosigkeit und der Furcht gegenüber gefahrenreichem Experiment, ohne das es keine wirkliche Kreativität gibt.

Die Überfallenen – ganz gleich welcher Stufe – gehen selten über die Modelle hinaus, die die Eindringlinge ihnen vorschreiben. Bei der kulturellen Synthese gibt es keine Eindringlinge, daher gibt es hier auch keine aufgezwungenen Modelle. Statt dessen sind hier Akteure am Werk, die die Wirklichkeit kritisch analysieren (und diese Analyse nie von der Aktion trennen) und als Subjekte in den geschichtlichen Prozeß eingreifen.

Statt vorgefertigten Plänen zu folgen, schaffen die Führer und das Volk in gegenseitiger Solidarität gemeinsam die Leitlinien ihrer Aktion. In dieser Synthese werden beide gewissermaßen in neuem Erkennen und neuem Handeln wiedergeboren. Das Verständnis der entfremdeten Kultur führt zu verwandelnder Aktion und endet bei einer Kultur, die von Entfremdung befreit ist. Die aufgeklärtere Kenntnis der Führer wird durch das empirische Wissen des Volkes erneuert, während das letztere von der ersteren präzisiert wird.

In der kulturellen Synthese – und nur in der kulturellen Synthese – ist

es möglich, den Widerspruch zwischen der Weltschau der Führer und der des Volkes zur Bereicherung beider aufzulösen. Kulturelle Synthese leugnet nicht die Unterschiede zwischen beiden Anschauungen, sie ist vielmehr auf diese Unterschiede gegründet. Sie lehnt aber die Invasion des einen durch den anderen ab, bestätigt hingegen die unbestreitbare Unterstützung, die jeder vom anderen empfängt.

Revolutionäre Führer dürfen sich nicht ohne das Volk organisieren. Welcher Widerspruch zum Volk sich auch immer aus bestimmten historischen Bedingungen heraus ergeben mag, er muß gelöst werden und darf nicht durch die kulturelle Invasion einer aufgezwungenen Beziehung zementiert werden. Die kulturelle Synthese ist der einzige Weg dazu.

Revolutionäre Führer begehen darum viele Fehler und Fehlkalkulationen, weil sie so etwas Reales wie die Weltschau der Leute nicht in Rechnung stellen: eine Schau, zu der explizit und implizit ihre Anliegen gehören, ihre Zweifel, ihre Hoffnungen und ihre Art, die Führer zu sehen, ihre Auffassung von sich selbst und vom Unterdrücker, ihre religiösen Überzeugungen (die fast immer synkretistisch sind), ihr Fatalismus und ihre rebellischen Reaktionen. Keines dieser Elemente darf man isoliert sehen, denn sie wirken alle zusammen und bilden eine Gesamtheit. Der Unterdrücker ist nur insofern daran interessiert, diese Gesamtheit zu kennen, als es seiner Aktion der Invasion hilft, die Herrschaft zu erhalten oder zu errichten. Für den revolutionären Führer ist die Kenntnis dieser Gesamtheit für eine Aktion der kulturellen Synthese unerlässlich.

Kulturelle Synthese (eben weil es eine Synthese ist) bedeutet nicht, daß die Ziele revolutionärer Aktion sich in den Wünschen erschöpfen sollten, die in der Weltschau des Volkes ausgedrückt sind. In diesem Fall wären die revolutionären Führer (im Mantel des Respekts gegenüber dieser Schau) passiv an diese Sicht gebunden. Weder die Invasion der Führer und die Weltschau des Volkes noch die bloße Anpassung der Führer an die (oft nai-ven) Wünsche des Volkes sind akzeptabel.

Um konkret zu werden: Wenn in einem bestimmten historischen Augenblick die Grundhoffnung des Volkes nicht weitergeht als bis zur Forderung von Einkommenserhöhungen, dann können die Führer einen von zwei Fehlern machen: sie können ihre Aktion darauf begrenzen, diese eine Forderung zu stimulieren⁵⁴, oder sie können diesen Volkswunsch mißachten und etwas viel Weiterreichendes an seine Stelle setzen – etwas, was noch gar nicht ins Blickfeld der Aufmerksamkeit des Volkes getreten

54 Lenin griff die Tendenz der russischen Sozialdemokratischen Partei scharf an, die ökonomischen Forderungen des Proletariats als Instrument des revolutionären Kampfes zu unterstreichen. Diese Praxis bezeichnet er als «ökonomische Spontaneität». Vgl.: Was tun? a. a. O.

ist. Im ersten Fall folgen die revolutionären Führer einer Linie der Anpassung an die Wünsche des Volkes. Im zweiten Fall verfallen sie in kulturelle Invasion, weil sie die Wünsche des Volkes überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen.

Die Lösung liegt in der Synthese: die Führer müssen sich einerseits mit der Forderung des Volkes nach höherem Lohn identifizieren, während sie auf der anderen Seite den Sinn eben dieser Forderung als Problem formulieren müssen. Indem sie dies tun, formulieren die Führer eine wirkliche, konkrete und historische Situation als Problem, in dem die Lohnforderung nur eine Dimension darstellt. Es wird deshalb klar werden, daß Lohnforderungen allein keine endgültige Lösung bilden können. Der Kern dieser Lösung muß in der früher zitierten Erklärung von Bischöfen der Dritten Welt gefunden werden: «... wenn die Arbeiter nicht irgendwie zu Eigentümern ihrer eigenen Arbeit werden, dann werden alle Struktur-Reformen wirkungslos ... Sie müssen Eigentümer, nicht Verkäufer ihrer Arbeit werden ... Denn jeder Handel oder Verkauf von Arbeit ist eine Form der Sklaverei».

Ein kritisches Bewußtsein der Fakten zu erzielen – daß es notwendig ist, «Eigentümer seiner eigenen Arbeit» zu werden, daß Arbeit einen «Teil der menschlichen Person bildet» und daß «ein menschliches Wesen weder verkauft werden noch sich selber verkaufen kann» – ist gleichbedeutend mit einem Schritt über die Täuschung einer leichteren Lösung hinaus. Es bedeutet, sich in der echten Veränderung der Wirklichkeit zu engagieren, um durch Humanisierung dieser Wirklichkeit Menschen zu humanisieren.

In der antidualistischen Aktionstheorie dient die kulturelle Invasion den Zielen der Manipulation, die ihrerseits den Zielen der Eroberung dient, und Eroberung dient den Zielen der Beherrschung. Kulturelle Synthese dient den Zielen der Organisation, Organisation dient den Zielen der Befreiung.

Diese Arbeit beschäftigt sich mit einer ganz eindeutigen Wahrheit: Wie der Unterdrücker eine Theorie der unterdrückerischen Aktion braucht, um zu unterdrücken, so brauchen die Unterdrückten, um freizuerwerben, ebenfalls eine Aktionstheorie.

Der Unterdrücker bildet seine Aktionstheorie ohne das Volk aus, denn er steht ja gegen dieses. Auch das Volk kann – solange es zerschlagen ist, unterdrückt wird und das Bild des Unterdrückers internalisiert – die Theorie seiner befreien Aktion nicht aus sich selbst heraus konstruieren. Nur in der Begegnung des Volkes mit den revolutionären Führern – in ihrer Gemeinschaft, in ihrer Praxis – kann diese Theorie aufgebaut werden.

Paulo Freire gilt nicht zu Unrecht als bedeutendster Volkspädagoge der Gegenwart. Seine großangelegten Alphabetisierungskampagnen in den Slums und trostlosen Landarbeiteriedlungen Brasiliens haben die Machthaber aufgeschreckt, das Militärregime zögerte nicht, Freire zu verhaften und auszuweisen. Aber Freires pädagogische Praxis und sein Erziehungsprinzip der «Bewußtmachung» richten sich nicht nur gegen Armut und Ausbeutung, sie fordern genauso die traditionellen Bildungssysteme Europas wie die Revolutionsstrategien der Linken heraus. Seine Erziehung zur Selbstbefreiung will aus dem Lernen an und in der Lebenssituation des einzelnen die Einheit von Denken und Handeln entwickeln. Diese allein bewahrt vor der Entmündigung durch Lehrer, Agitatoren und Unterdrücker. Lehren ist dann Problematisieren, nicht Programmieren mit fremdem Wissen und Beschreiben fremder Wirklichkeit, Lernen ist dann Erkenntnisvorgang und Veränderung des Lebens.

BGE Abt. Erz.wiss.



2 001 640 245

4705444108507