

Lau Kin Chi

Unzeitgemäße Betrachtungen über Modernisierung in China

Bestandsaufnahme des „Notwendigen“

Wohl die meisten, wenn nicht gar alle werden zustimmen, dass die Zukunft Chinas untrennbar mit seinen Modernisierungsprojekten verknüpft ist. Nicht allein ist die Entwicklungsbahn der Modernisierung für China unvermeidlich und unumkehrbar geworden – sie hat auch entscheidende Bedeutung gewonnen, will China sich einen Platz in einer zunehmend globalisierten Welt sichern. Sicher war China gezwungen, sich zu modernisieren, um seine Würde und Souveränität gegen die rücksichtslose Ausplünderung und Ausbeutung von Natur und Menschen zu schützen, die mit der Expansion kapitalistischen Unternehmertums einhergehen. Doch der Zwang zur Modernisierung, dem China unterlag, bedeutete zugleich, dass seine Würde und Souveränität allein dadurch bewahrt werden konnten, dass es zum Anderen in seiner „besten“ Form wurde, also die Kriterien, Normen und Werte des Entwicklungsparadigmas¹ übernahm, das den Westen so „erfolgreich“ hatte werden lassen. Aus den Niederlagen gegen die überlegenen Kriegsschiffe der westlichen Mächte und später Japans folgte als Konsequenz der Aufbau eines modernen Nationalstaates durch die Entwicklung der Wissenschaft mit dem Ziel der Industrialisierung und Militarisierung. Trotz des Sturzes der Qing-Dynastie und der Gründung der Republik China wurde das Unternehmen des Aufbaus eines starken modernen Staates durch die Herrschaft der Kriegsherren (*warlordism*), die japanische Invasion und den Bürgerkrieg unterbrochen. Der Machtantritt der Kommunistischen Partei bedeutete die Proklamation der Geburt eines neuen chinesischen Staates. Seither hat China sich Strategien der Modernisierung verschrieben, um den „Fortschritt“ von einem Land der Dritten Welt zur Weltmacht zu ermöglichen. Inzwischen ist ein halbes Jahrhundert vergangen, und China wird dafür beglückwünscht, dass es sich auf einen guten Weg der Modernisierung von Staat und Gesellschaft begeben und Anerkennung als eine der führenden Weltmächte erlangt hat, die über das Schicksal aller Wesen auf der Erde mitentscheiden. Doch gerade zu einem solchen Zeitpunkt, wo es als

so offenkundig erscheint, dass Würde und Souveränität für China Wirklichkeit geworden sind, ist es notwendig, neu darüber nachzudenken, was die meisten Menschen als gut und als Grund zum Stolz betrachten. Deshalb benutze ich Friedrich Nietzsches Bezeichnung des „Unzeitgemäßen“.

Nietzsche schreibt in „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, seine Betrachtung sei unzeitgemäß, „weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ... hier einmal als Schaden, Gebrechen und Mangel der Zeit zu verstehen versuche.“ Er fügt hinzu, unzeitgemäß zu sein bedeute, „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit zu wirken“ (Nietzsche 1968: 189)

Auf ähnliche Weise geht auch Michel Foucault über die Logik binärer Gegensätze hinaus:

„Ich suche nicht zu behaupten, alles sei schlecht, sondern alles sei gefährlich... Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir eben stets etwas zu tun. ... Ich glaube, dass die ethisch-politische Wahl, die wir alle Tage treffen müssen, die ist, zu bestimmen, welches die Hauptgefahr ist“ (Foucault 2005a: 465).

Die „erzwungene“ Modernisierung Chinas ist mehr als eine Therapie mit extrem destruktiven Nebenfolgen. Sie ist in einer Weise destruktiv, dass Menschen, die sich darauf einlassen, veranlasst werden, ihre Destruktivkraft aus den Augen zu verlieren, weil ihnen jegliche Bezugspunkte außer denen genommen werden, die durch die herrschenden Mächte der Modernisierung legitimiert sind. Daher ist das Unzeitgemäße angesichts der Autorität des Gebührligen das Ungebührlige. Doch Nietzsche sieht das Unzeitgemäße nicht im Gegensatz zum Zeitgemäßen, sondern es ist selbst die zeitgemäße Reflexion darauf, was notwendig und unvermeidlich ist, so dass wir auf uns selbst „zugunsten einer kommenden Zeit“ einwirken können.

Die gefährlichen Aspekte der Modernisierung in China sind heute offensichtlich, solange man sich nicht mit den Kriterien, Normen und Werten des Entwicklungsparadigmas identifiziert und damit zulässt, dass die eigene Erlebnisfähigkeit und Vorstellungskraft durch Konzepte und Bilder des linearen Fortschritts und der wohlthätigen Kraft von Wissenschaft und Technik ernstlich eingeschränkt werden. Ich möchte hier die gefährlichen Aspekte nicht systematisch behandeln; dazu liegen bereits Arbeiten vor.² Das Ziel dieses Beitrages ist bescheiden: Er unternimmt nur erste Schritte in der Auseinandersetzung mit der „Hauptgefahr“ des Alltagslebens im Hinblick auf einen Aktivismus, der sich nicht in den politischen Dichotomien von Oppositionspolitik erschöpft. Foucaults genealogische Praxis³ ist Teil einer solchen Anstrengung. In seiner Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ zeigt Foucault in emphatischer Weise auf, dass in den historischen Ereignissen der

Aufklärung sich ein philosophisches Ethos herausbildete, „das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte“. Es handelt sich um permanente Kritik, weil sie nicht auf einem einfachen Ja oder Nein im Hinblick auf „Erfolg“ oder „Misserfolg“ bei der Konstituierung des Selbst als autonomes Subjekt in der Aufklärung beruht. Das heißt in den Worten Foucaults „die Zurückweisung dessen, was ich die ‘Erpressung’ zur *Aufklärung* nennen möchte“ (Foucault 2005b: 699).

In ähnlicher Weise besteht das, was wir mit unserer unzeitgemäßen Betrachtung tun müssen, darin, die „Erpressung“ der Modernisierung zurückzuweisen und das Ethos dieser Kritik „auf die ‘aktuellen Grenzen des Notwendigen’ hin aus(zu)richte(n): das heißt auf das hin, was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist“ (Foucault 2005: 700).

Es ist heute Allgemeingut, dass die Souveränität Chinas und seiner Menschen vom Aufbau von Staat und Gesellschaft zu modernen Einheiten abhängt, denen die amerikanische Militär- und Wirtschaftsmacht Modell steht. Die Vorstellung eines solch schizophrenen Strebens ist sicherlich stark materiell bestimmt. Nicht nur wächst die Kluft zwischen den Mächtigen und den Machtlosen beständig angesichts von ungezügelter Korruption und Machtmissbrauch, die jene Maschine befeuern, deren Produkte sich als hohes Wachstum darstellen lassen; die chinesische Gesellschaft ist im Zuge der Globalisierung auch zunehmend zwischen arm und reich polarisiert.

Ungeachtet jedoch der ungehemmten Zunahme gesetzeswidriger Praktiken, gleichgültig gegenüber dem Wohlergehen anderer und desinteressiert an ihren Leiden oder sogar ihrem Sterben; ungeachtet des regelmäßigen Zusammenbruchs des Alltagslebens wegen Unterbrechungen der Energie aufgrund struktureller Unzulänglichkeiten der Kohleversorgung; ungeachtet der zunehmenden Unzufriedenheit unter der Bevölkerung, die verstreut zu Formen des Widerstandes und Protestes führt – die oberen und mittleren Schichten der chinesischen Gesellschaft scheinen sich entweder durch all diese Spannungen und Risse nicht beirren zu lassen, oder sie finden all das erträglich und sprechen herablassend ihr Mitgefühl gegenüber den „Unglücklichen“ aus, die die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen und an den Folgen der Modernisierungsprozesse zu leiden haben.

Wenn diese sozialen Schichten „blind“ dafür sind, was es kostet, ein modernes und damit „zivilisiertes“ Subjekt (als Staat oder Einzelperson) zu werden, so liegt das daran, dass ihr Blick auf etwas anderes „fixiert“ ist. Mit anderen Worten, man muss die Herausbildung ihrer Subjektivität im Zusammenhang der Prozesse der Globalisierung verstehen, die China immer intensiver einbeziehen. Um das zu leisten, möchte ich im ersten Teil dieses Beitrags den Film *Nicht eines weniger* analysieren. Dieser Film wirft Licht auf einige theoretische Fragen, die als Vorstufen für ein Konzept pragmatischer Intervention dienen können, wel-

ches den homogenisierenden, hegemonialen Kräften der Globalisierung entgegen kann, anstatt einfach die binäre Logik der diskursiven Praxis von Orientalismus und Kolonialismus zu wiederholen, die diese Kräfte mit pauschaler Ablehnung oder Zustimmung belegen.

Durch die Auseinandersetzung mit dem Film nähere ich mich Repräsentationen von „Hindernissen“ an, die durch Modernisierung überwunden werden sollen. Das wichtigste im Film dargestellte Hindernis ist „Armut“. Sie wird als spezifisch ländliches Problem gesehen, das durch moderne Bildung gelöst werden kann. Der Film arbeitet mit einem Strukturprinzip, das aus binären Paaren wie städtisch/ländlich, modern/traditional, fortschrittlich/rückständig, findig/arm besteht. Dagegen weicht er einer Befassung mit den Strukturbeziehungen zwischen Modernisierung und ländlicher Armut in China aus. Vielmehr scheint die Botschaft zu sein, das Heilmittel gegen Armut sei eine höhere Dosis Modernisierung.

Indem der Film anscheinend Armut durch ihr eigenes empirisches Vorhandensein erklärt, lässt er die historischen Konstitutionsbedingungen von Armut, zumal von ländlicher Armut verschwinden. Anstelle einer Vorstellung von Armut als universeller Erscheinung in allen Gesellschaften zu allen Zeiten können wir, wenn wir den Wegen der Modernisierung Chinas folgen, sehen, dass die ländlichen Gebiete durch das Projekt struktureller Transformation im Zuge der Modernisierung/Globalisierung notwendig geopfert und marginalisiert wurden. Ob es um den ländlichen Bankrott der 1920er und 1930er Jahre unter dem KMT⁴-Regime oder um den gnadenlosen Abzug von Mehrprodukt aus dem Land in den 1950er bis zu den späten 1970er Jahren unter dem KPCh-Regime geht – sie alle sind die Konsequenzen und Effekte von Chinas unablässigem Streben nach Industrialisierung und Urbanisierung, damit es zur „modernen“ wirtschaftlichen, politischen und militärischen Macht werde. Die Verweigerung der sozialen Mobilität für die Landbevölkerung insgesamt lässt sich nicht dadurch abtun, dass man die Ausnahme betont, die es einer kleinen Minderheit ermöglichte, durch Bildung dem Schicksal der Bauern zu entkommen. Die moderne Bildung hat mit ihrer städtischen Schlagseite zur Auflösung und weiteren Marginalisierung des ländlichen Raumes beigetragen, anstatt diese abzumildern.

Ironischerweise besteht in der Enthistorisierung der ländlichen Armut, die der Film vornimmt, indem er die in spezifischen Zusammenhängen zu verstehenden Aspekte der Armut ausspart, gerade die Formel, mit der sich die Herzen und Köpfe der städtischen Intellektuellen und der Mittelklasse gewinnen lassen. Das hat zur Folge, dass die Mobilisierung von Sympathie für die Unterprivilegierten zugleich mit der bestätigenden Darstellung eines modernen Selbst einhergeht, dessen Erlebnisfähigkeit mehr und mehr von medialen Darstellungen in Form binärer Gegensatzpaare abhängt.⁵

Das Schrumpfen des modernen Selbst

Felix Guattari zeigt in *Drei Ökologien*, dass die intensive Anwendung moderner Wissenschaft und Technologie bei der modernen Entwicklung nicht nur die Erde ruiniert und das ökologische Gleichgewicht zerstört, was zunehmend nicht zu bearbeitende und unvorhersehbare Racheakte der Natur hervorruft, sondern dass auch das moderne Selbst immer weiter eingeschrumpft wird:

„Parallel zu diesen Umwälzungen entwickeln sich die individuellen und kollektiven Lebensgewohnheiten des Menschen im Sinne einer zunehmenden Verschlechterung. Die verwandtschaftlichen Beziehungen neigen zu einer Beschränkung auf das Minimum, das häusliche Leben wurde durch den Konsum von Massenmedien zerrüttet, Ehe und Familienleben sind oft durch eine Art von Standardisierung des Verhaltens starr geworden, die nachbarschaftlichen Beziehungen sind im allgemeinen auf ein armseliges Niveau abgesunken ... So finden sich die Bezüge zwischen der Subjektivität und ihrer Ausdrucksform – seien sie sozialer, tierischer, pflanzlicher oder kosmischer Natur – in etwas wie einem allgemeinen Implosionsvorgang und einer regressiven Infantilisierung verfangen“ (Guattari 1994: 11f).

Auch Walter Benjamin spricht von etwas Ähnlichem, wenn er auf die Beziehung zwischen dem Niedergang der Erfahrung und den Prozessen der Modernisierung verweist. In der Interpretation von John McCole bezieht sich der Verfall der Erfahrung auf die Gefangenschaft des Selbst in der Sphäre des „unmittelbaren Erlebnisses“, die mit „einer grundlegenden Veränderung des Arbeitsprozesses“ verknüpft ist. McCole erklärt, Benjamins Verständnis vom Niedergang der Erfahrung in der Form der Verstümmelung des unmittelbaren Erlebnisses werde der Form der Erfahrung gegenübergestellt, die durch das Geschichtenerzählen verkörpert wird, das als „Medium zum Austausch und zur Weitergabe von Erfahrung“ geschildert wird. McCole versteht Benjamins Begriff der Erfahrung als „Anhäufung integrierter, ‘lebendiger’ Erlebnisse“ (McCole 1993: 272).⁶ Demnach bilden die beiden Formen der Erfahrung eine Kette gegenseitiger Wechselwirkungen, und daraus erklären sich Offenheit und Reichtum intersubjektiv konstituierter Erfahrung.

Mit der Intensivierung der Modernisierung jedoch

„rufen Fabrikarbeit und Straßenleben eine ganz andere Erfahrungsstruktur hervor, in deren Zentrum die Abwehr von Schocks steht. Das begünstigt schnelle Reaktionsfähigkeit, die gegen jenen ‘Assimilationsprozess, der sich in der Tiefe abspielt’ abschottet, von dem integriertes Gedächtnis und Geschichtenerzählen abhängig sind. In ähnlicher Weise verbreiten moderne Kommunikationsformen isolierte Informationen, aber die Anforderungen an ‘Frische, Kürze’ und unmittelbaren Konsum stellen sich ihrer Assimilation entgegen. Daher gedeiht das *Erlebnis* auf Kosten der *Erfahrung*. Anders gesagt ist die Exklusivität beider Arten von Erfahrung

sozial konstruiert und historisch variabel und kein den Dingen natürlich innewohnender Mangel. Manche Formen gesellschaftlicher Organisationen erleichtern eine Verschmelzung der beiden, während andere der Spaltung förderlich sind“ (McCole 1993: S. 275f).⁷

Das Zusammenschrumpfen des modernen Selbst ist eine Konsequenz aus dem expansiven Charakter des kapitalistischen Strebens nach Kontrolle und Herrschaft über sein Anderes, wobei Wissenschaft und Technologie zur Förderung der kapitalistischen Organisation gesellschaftlicher Produktion und Konsumtion eingesetzt werden. Sollen die Modernisierungsprozesse in China also effektive Interventionen sein, die auf das Zusammenschrumpfen des Selbst hinwirken, das wiederum zur Legitimierung der Gewaltausbrüche der Modernisierung beiträgt, so müssen sie als unauflöslich eingewoben in den „Integrierten Weltkapitalismus“ (IWK) verstanden werden.

Das heißt, man kann Modernisierung nicht einfach als heimische Lösung heimischer Probleme verstehen. Man muss sie, wie Stuart Hall argumentiert, im Zusammenhang von Kolonisierung und Globalisierung sehen.⁸ Hall bezeichnet dieses Neubedenken von Kolonisierung und Globalisierung als Denken am Rand. Es handelt sich nämlich um ein Denken, das von Randpositionen aus im vollen Bewusstsein der Einschreibungseffekte der Kolonisierung die Notwendigkeit erkennt, pragmatisch mit ihnen umzugehen. Bei Einschreibungseffekten geht es hier um Folgen für die Art und Weise, wie wir denken und erfahren, also um Folgen für das Selbst. Genauer handelt es sich um Denken und Erfahrung aufgrund binärer Formen der Repräsentation, von denen dank der Intensivierung von Globalisierungsprozessen immer deutlicher wird, dass sie der Aufgabe nicht gewachsen sind, Globalisierung zu verstehen, ganz zu schweigen davon, den Bedürfnissen jeglicher pragmatischer Intervention gerecht zu werden.

Gewöhnlich werden Repräsentationen von Kolonisierung und Globalisierung mit der Unterscheidung wir/sie, innen/außen bezeichnet. Damit wird ein Befehlszentrum konstituiert, das für Handlungen verantwortlich ist, die anderen, die das im Außen beheimatete Andere repräsentieren, auferlegt werden. In einem solchen Bezugsrahmen werden Widerstand gegen Herrschaft und Opposition oft als Oppositionspolitik verstanden, der es vordringlich um die Besetzung des autoritativen Zentrums zu tun ist. Stuart Hall, Homi Bhabha und andere haben anhand der Widersprüche und Spannungen, die mit dem Kampf um Souveränitätsansprüche in kolonialen Momenten einhergehen, auf die Anwendung binärer Formen der Repräsentation zur Domestizierung von Alterität hingewiesen, die zu ein und derselben Zeit das Andere ausschließen und inkorporieren. Dies ist nur möglich durch die Aufspaltung des Selbst und des Anderen, die durch binäre Paarbegriffe wie modern/traditional, rational/irrational, zivilisiert/unzivilisiert naturalisiert und legitimiert wird.

Partha Chatterjee hat gezeigt, dass die Unabhängigkeitsbewegungen und Souveränitätsansprüche der antikolonialen Nationalismen in Asien und Afrika sich auf binäre Repräsentationsformen stützten, um die bereitwillige Übernahme der Modernisierung zu naturalisieren und zu legitimieren, die ihnen durch die gewaltsamen Prozesse unter dem Druck der beständigen Globalisierung des Kapitalismus aufgezwungen wurde. Nach Chatterjee besteht ein Grundzug dieser Prozesse darin, dass sie die Aufgabe des Aufbaus eines unabhängigen modernen Staates als Vorgehen an zwei Fronten darstellen, die dadurch bestimmt sind, dass „die Welt gesellschaftlicher Institutionen und Praxen in zwei Bereiche geteilt wird – in den materiellen und den spirituellen“ (Chatterjee 1993: 6). Wirtschaft, Staatskunst, Wissenschaft und Technologie gehören zum materiellen Bereich, wo die Überlegenheit des Westens gegenüber dem Osten anerkannt wird. Dagegen wird der spirituelle Bereich als der intime Ort betrachtet, wo es um kulturelle Identität geht. Chatterjee fährt fort:

„Die Unterscheidung zwischen materiell und spirituell wurde zu einer analogen, ideologisch aber weit mächtigeren Dichotomie konzentriert: der zwischen Außen und Innen. Die nationalistischen Autoren behaupteten, der materielle Bereich liege außer unser selbst – etwas lediglich externes, das uns beeinflusst, uns konditioniert, uns zu Anpassungen zwingt. Letztlich ist es unwichtig. Das Spirituelle, das drinnen ist, ist unser wahres Selbst; dies ist es, was wirklich fundamental wichtig ist. Daraus folgte, dass Indien, solange es nur dafür sorgte, die spirituellen Besonderheiten seiner Kultur zu bewahren, all die notwendigen Kompromisse eingehen und die erforderlichen Anpassungen vollziehen konnte, um sich auf die Anforderungen der modernen materiellen Welt einzurichten, ohne seine wahre Identität zu verlieren“ (Chatterjee 1993: 120).

Die frühen chinesischen Nationalisten vertraten ähnliche Positionen, wenn sie betonten, dass die Reformierung Chinas keine Abweichung von der Substanz der chinesischen Kultur (d.h. der offiziellen Elitenkultur) zulassen dürfe, und westliche Wissenschaft und Technologie nur auf dieser Grundlage in China eingeführt werden dürften. Die Krise des bevorstehenden Zusammenbruchs gegenüber destabilisierenden Kräften im Inneren wie von außen ebenso wie ihre Lösung wurden daher entlang der Grenzziehung zwischen Selbst und Anderem gedacht, wobei das Selbst aufgespalten wurde in jenen hochgehaltenen, unveränderlichen Teil, der die wesentlichen Bestandteile der kulturellen Identität enthielt, sowie jenen Teil, der einerseits durch die Zeit korrumpiert war und der Reform bedurfte, während das Andere sich aufteilte in das, was moralisch verkommen und das, was technologisch fortgeschritten war. Das konfliktgeladene Beziehungsnetzwerk, das aus dieser Hassliebe hervorging und mit der Aufspaltung in Erscheinung trat, war keineswegs nur ein Problem der Reformen. Bei den chinesischen Kommunisten waren die Begriffe, die zur Konstituierung der Grenze zwischen Selbst (in-

nen) und Anderem (außen) benutzt wurden, „ausländischen“ Ursprungs – Kommunismus gegenüber Kapitalismus.

Die Schaffung des kommunistischen China auf der Grundlage einer solchen Grenzlinie gegen die Kolonialmächte draußen ebenso wie gegen die Reformer drinnen bedeutet, dass die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen nur auf der Grundlage binärer Paare wie modern/traditional (feudal), neu/alt vollzogen werden kann, wobei die alleinige Herrschaft der Kommunistischen Partei als die einzige Garantie der Unabhängigkeit Chinas und damit seines chinesischen Charakters erscheint. Den kolonisierenden Kräften der Modernisierung, die die ständig expandierenden Prozesse der Globalisierung anheizten, wurde daher eine positive Rolle beim Aufbau einer neuen Gesellschaft, eines neuen Staates und eines neuen Volkes zugeschrieben.

Es ist klar, dass die oben angesprochenen antikolonialen Anstrengungen auf der Grundlage von Positionen und Beziehungen erfolgten und organisiert wurden, die ihrerseits in der Form binärer Repräsentationen und durch sie hindurch konstituiert waren. Aus der Sicht dieser Positionen wird Kolonisierung als direkte koloniale Besetzung und Herrschaft verstanden, die in keiner Weise ohne Bezug auf imperialistisch-kapitalistisches Ausgreifen gesehen werden kann. Dies hindert jedoch nicht daran, dass Formen moderner Entwicklung, welche die kapitalistische Organisation gesellschaftlicher Produktion und Konsumtion hervorgebracht hat, als neutral betrachtet und sogar als Schlüsselement für den Aufbau eines neuen modernen Staates gesehen werden, der in der Lage ist, seine Souveränität in einer Welt immer umfangreicherer Verflechtungen zu bewahren.

Wenn Hall die Denkweisen problematisiert, die den Systemen binärer Repräsentation eingeschrieben sind, lässt sich Globalisierung nicht allein in der Dimension vertikaler Bewegungen verstehen, sondern daneben auch in der Dimension der horizontalen Bewegung „transnationaler“ oder „transkultureller“ Durchdringungsbeziehungen. Die Dimension transversaler Interaktionen zwischen Globalisierungsprozessen bedeutet, dass die Folgen der Kolonisierung nicht allein als Problem territorialer Besetzung und Herrschaft verstanden werden können,

„nicht nur der vertikalen Beziehungen zwischen Kolonisator und Kolonisierten, sondern auch im Hinblick darauf, wie diese und andere Formen von Machtverhältnissen *immer* durch andere Gruppen von Vektoren verschoben und dezentriert wurden – durch die transversalen Verbindungen zwischen nationalstaatlichen Grenzen und über sie hinweg sowie durch die *global/lokalen* Zusammenhänge, die nicht einfach im Muster des Nationalstaates aufgehen“ (Hall 1996: 250).

Hall geht es hier um die Unterbrechung der epistemischen Gewalt, die von den Systemen binärer Repräsentation ausgeht; denn diese legitimieren Machtverhältnisse, die Kräfte der Kolonisierung aufrechterhalten und ihren Kreislauf sichern.

Die Gewalt der Kolonisierungsprozesse, von der man sich lösen möchte, liegt nicht einfach in vertikalen Beziehungen, denn sie formt auch Subjektivitäten und Kulturen um, indem sie transversal vorgeformte Grenzen einreißt und aufbricht. Die Einführung von Praxen der Industrialisierung, Urbanisierung, Erziehung und Bildung, Medizin, Regierung und Verwaltung nach dem Entwicklungsmuster moderner westlicher Staaten ist nicht einfach die Übernahme neutraler Instrumente, die lediglich den Aufbau eines „unabhängigen modernen Staates“ unterstützen. Kurz, Modernisierung nach dem Modell der Kolonialmächte spielt eine Schlüsselrolle bei der Kolonisierung des Selbst und bewirkt eine immer stärkere Identifikation mit den Werten, Sicht- und Denkweisen, die durch die Praxen und die Repräsentation westlicher Modernisierungsformen naturalisiert und legitimiert werden.

Halls Problematisierung der binären Repräsentationen öffnet einen Raum, in dem sich die Frage nach der Kolonisierung des Selbst in der alltäglichen Lebenserfahrung in einer Weise stellen lässt, die das Anliegen der oben angeführten Zitate von Benjamin and Guattari aufnimmt. Wir haben es hier mit Auswirkungen spezifisch lokaler Art zu tun, d.h. mit Folgen für die Art und Weise, wie wir im Rahmen der Repräsentation und durch sie hindurch denken, sehen und Erfahrungen machen. Es ist sicherlich für jede pragmatische Intervention von entscheidender Bedeutung, sich mit Folgen für die Strukturierung von Subjektivitäten auseinanderzusetzen, will man sich den Begrenzungen entziehen, die von der Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen ausgehen. Es ist aber auch wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass die Aufmerksamkeit für solche Folgen bedeutet, Kritik vom Rand her zu praktizieren, indem man sich von dem Anspruch befreit, man befinde sich in der autoritativen Zentralposition und könne eine allumfassende Darstellung eines allgemeinen Problems und dessen generelle Lösung anbieten. Der Film *Nicht eines weniger* behandelt das Problem der Armut und die vorgeschlagene Lösung in einer derart übergreifenden Weise, dass die dargestellte Erfahrung der Armut verrät, dass der „Erfolg“ des Filmes in hohem Maß vom „Erfolg“ der Modernisierung und Globalisierung dabei abhängt, die durch die Armut der Erfahrung gekennzeichneten Subjektivitäten des Publikums zu strukturieren.

In parallelen Anstrengungen, sich von der beherrschenden Macht des Zentrums loszumachen, ist es für pragmatische Intervention auch wichtig, Praxen und Denksystemen nachzugehen, deren spezifisch lokale Bewahrung und Ausarbeitung die Möglichkeit eines anderen Modernisierungspfades aufzeigt, um ein „Draußen“ innerhalb des ständig expandierenden IWK zu schaffen.

Im zweiten Teil dieses Beitrages betrachte ich daher Praxen, die sich von den Folgen der „Dissemination“ und „Überdeterminierung“ (Hall 1996: 249) unterscheiden, welche die Globalisierung auf den Modernisierungsweg Chinas ausübt.

Teil 1: Folgen der Globalisierung für die Neustrukturierung von Subjektivitäten

Der Film *Nicht eines weniger* gewann auf der Biennale in Venedig 1999 den Goldenen Löwen. Der Regisseur Zhang Yimou bezeichnet ihn als „sub-dokumentarisch“. Der Film wurde auch zur Spendensammlung für das *Project Hope*, eingesetzt, das größte Wohltätigkeitsprojekt in China⁹; das Kindern auf dem Lande den Schulbesuch ermöglichen soll.

Die Handlung ist einfach: In einer elenden Landschule in der Provinz Hebei, wird die 13jährige Wei Minzhi beauftragt, alle Kinder in der Schule zu beaufsichtigen. Sie soll ein Gehalt von 60 Yuan (1 US\$=8.3 Yuan) erhalten, wenn sie dafür sorgt, dass von den Kindern „nicht eines weniger“ in der Schule ist, wenn die eigentliche Lehrerin zurückkommt. Deshalb hindert sie einen vielversprechenden Leichtathleten daran, ein Rennen zu bestreiten und sie geht in die Stadt, um den 9jährigen Zhang Huike zurückzuholen, der die Schule verlassen hat, weil die Familie Geld braucht. Nach einigem Hin und Her wird das Problem mit Hilfe von Leuten aus der Stadt gelöst, als Wei Minzhi vor zigtausenden von Zuschauern in Tränen aufgelöst im Fernsehen erscheint und den Jungen bittet, nach Hause zu kommen. Am Ende des Films begleitet ein Fernsehteam Wei und den Jungen nach Hause aufs Land.

Der Film erhielt für seine „bewegende“ Handlung viel Lob. Das Bild der Zentralfigur Wei Minzhi erregte die Zuneigung eines großen Publikums im Westen ebenso wie in China selbst. Als Wei willkürlich dazu ausersehen wird, Ersatz-Lehrerin zu sein, und als sie in die Stadt geht, um Zhang zu suchen und dort auf gleichgültige Leute trifft, gibt sie trotz ihrer Frustration nicht auf. Doch mit allen bis ans Ende ihrer Kräfte gehenden Anstrengungen scheint sie dieselbe Person geblieben zu sein, die durch ihre hart erkämpfte Erfahrung nicht erkennbar verändert wurde, sondern nur die Kraft ihres „natürlichen“ weiblichen Instinktes zurückerhielt. Ihre Bemühungen werden zwar als wenig zielgerichtet dargestellt, doch dank ihrer Hartnäckigkeit kann die Qual am Ende überwunden werden. Es ist ein glückliches Zusammentreffen zwischen dem blinden Eigensinn und der Hilflosigkeit des Teenagers vom Lande einerseits und der mitfühlenden, überlegenen städtischen Kraft andererseits, die in Gestalt des männlichen, über Macht und Ressourcen verfügenden Patriarchen in einem kalten Meer der Gleichgültigkeit wohnt. Nicht zufällig steht hier ein Landmädchen für Eigensinn und Hilflosigkeit, während ein reifer Mann aus der Stadt Güte und Verantwortungsbewusstsein repräsentiert. Ebenso wenig kommt es von ungefähr, dass der Zugang zu dieser freundlichen Kraft von einer zufälligen Begegnung abhängt. Damit wird unversehens auf Verhältnisse der Ungleichheit verwiesen, die in der chinesischen Gesellschaft bestehen und die der Film dadurch zu übertünchen sucht, dass er Wei Minzhi

darstellt, als sei sie durch ihre erschütternde Erfahrung nicht verändert, sondern am Ende einer märchenartigen Reise mit selbstheilenden Kräften ausgestattet.

Bei ihrem Auftreten ist die bäuerliche Figur der Wei Minzhi eine Kombination aus kultureller Minderwertigkeit der traditionellen Vergangenheit und Vulgarität der Jagd nach Geld während der Reformära. Wei ist nicht aus idealistischem Bildungsstreben Ersatz-Lehrerin, sie ist ganz ungebildet, kann nicht einmal kopfrechnen. Ihrem anfänglichen Eigensinn geht es darum, die 60 Yuan zu verteidigen – nicht einen Yuan weniger. Ihre Aufgabe ist nicht die einer Lehrerin, sondern die einer Wächterin der (angeblich ungebärdigen und wilden) Kinder, damit die Schulbesuchsquote nicht gefährdet wird.

Im weiteren Verlauf der Geschichte wird ihr Eigeninteresse aufgeweicht und ihre Rolle als Frau ausgedehnt. Sie soll für die Unzulänglichkeiten anderer Frauen aufkommen: Zhang Huike geht in der Stadt verloren, seine Mutter ist krank und kann ihre Elternrolle nicht ausfüllen, die Verwandte in der Stadt ist indifferent und selbstsüchtig. Die Bedrängnis, in der sich ein hilfloser Junge befindet, beschwört daher bei Wei Minzhi die große Mutterliebe, die sie auf ihre Such-Reise führt.

Den Wandel von Selbstsucht zu Altruismus vollzieht Wei Minzhi in einer Ambivalenz, die keinerlei Erklärung erfordert, weil sie auf „natürlichen“ weiblichen Instinkten und Rollen beruht. Zugleich haften Wei die Ignoranz und Idiotie an, die mit ländlich/weiblich/jugendlich assoziiert werden. Ihr Eigensinn ist unvernünftig, grobschlächtig, negativ. Um das Fahrgeld für den Bus zu bekommen, zwingt sie alle Kinder, ihre Taschen zu leeren. In der Annahme, sie habe mehr als genug für die Fahrkarte, kauft sie zwei Dosen Coca Cola, damit alle Schulkinder einen Schluck von diesem modernen Luxusgut bekommen können. Weil sie sich verrechnet und jetzt nicht genug Geld für das Ticket hat, versucht sie, zu mogeln und umsonst zu fahren. Dann gibt sie ihr letztes Geld für Papier und Tinte aus und schreibt unleserliche Handzettel zur Suche nach dem Jungen, die vom Wind verweht werden, als sie auf der Straße einschläft. All ihre Handlungen werden als unvermittelt und unbedacht dargestellt, doch weil sie sich in keiner Weise ihrer eigenen Grenzen noch ihrer aktuellen Umgebung bewusst ist, zeigt sie große Entschlossenheit bei der Verfolgung ihrer Ziele. Das Happy End ist einfach die Folge von Glück – das Treffen auf einen Mann, der Macht hat.

Die Hilfesuchende verfügt zwar über physische Kraft, doch weder über Weisheit noch Wissen. Und wie Zhang Yimou sagt, verkauft sich der Film gerade aufgrund der „Rohheit“ seiner Machart, seiner Sprache und seiner Handlung. Weis „Rohheit“ bedient gewisse festgelegte Ansichten und Einstellungen, und sie entspricht der Konvention von Diskriminierung und Vorurteil. Mitleid ist eine Spende von Überlegenen an „Schwache“: von Männern an Frauen, Erwachsenen an Junge, Stadtbewohnern an Bauern, Reichen an Arme, Gebildeten an Unwis-

sende, fortgeschrittenen Regionen und Ländern an das rückständige China. Das Geben ist einseitig: Es beruht auf dem Eingeständnis und der Hinnahme von „Abständen“ und hat diese zur Folge. So normalisiert es ungleiche gesellschaftliche Verhältnisse. Es besteht keine Möglichkeit, neue Verhältnisse herzustellen.

Die benachteiligten Gruppen in der gesellschaftlichen Hierarchie – Frauen, Junge, Bauern, Arme, Analphabeten – sind dadurch gekennzeichnet, dass sie jeweils das binäre Gegenteil der privilegierten Gruppen sind. Geschlechtsbezogene Vorurteile dienen dazu, Unterschiede des sozialen Geschlechts (*gender*) zu naturalisieren und legitimieren weitere binäre Gegensätze. Damit werden die spezifischen historischen Bedingungen und Machtverhältnisse verschleiert, die den Unterschieden und Widersprüchen zugrunde liegen. Die komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse und Realitäten des ländlichen China sind vernebelt, so dass am Horizont nur das Gebäude einer Grundschule auf einem trostlosen Hügel und die Hilf- und Orientierungslosigkeit eines halbwüchsigen Mädchens bleiben, das allein die Verantwortung für die Aufsicht über die Schulkinder trägt.

Die von Zhang Yimou herausgestellten „universellen menschlichen Gefühle“, die die Menschen dazu anregen sollen, Gutes zu tun, wirken daher so, dass sie Werte, die Menschlichkeit aufgrund eines bestimmten Modells des Menschseins definieren, zu ursprünglichen, universellen Werten machen. So werden Fragen und Lösungen unhinterfragt auf globale Weise vorgebracht. Im Film werden Armut und Landleben auf der Grundlage der stereotypen Darstellung des ländlichen China gleichermaßen als rückständig gegenüber dem Entwicklungsstand der „entwickelten“ Länder gesehen. Man glaubt daher, dass Bildung das Heilmittel sei, um die verhängnisvolle Identität aufzubrechen und den Kindern eine Zukunft zu geben; Philanthropen können Geld und materielle Güter spenden, um dafür zu sorgen, dass die Landkinder in die Schule gehen und so die Probleme gelöst werden können.

Hier handelt es sich um die Reduktion der Komplexität der wirklichen Situation, denn das Erziehungssystem, um das es hier geht, ist das durch Konkurrenz belastete System, das ein paar Sieger kürt, während die Mehrheit zu Versagern gestempelt wird.¹⁰ Für die städtische Elite („wir“) ist die Landbevölkerung („sie“) unkultiviert, eine dunkle Macht, die man fürchten und meiden muss. Oder der Unterschied zwischen Land und Stadt wird nicht als Gegenüber dargestellt, sondern als unüberbrückbare Kluft: Dem Land fehlt etwas, über das die städtische Elite bereits verfügt, aber „wir“ können „ihnen“ helfen, es zu erwerben, und „sie“ können sich „uns“ annähern und vielleicht sogar eines Tages zu „wir“ werden. Hier wird der Unterschied zwischen Stadt und Land und zwischen Reich und Arm als etwas Fehlendes und Bedrohliches in „ihnen“ verstanden. Die Bestätigung für „uns“ wird möglich gemacht durch die Aneignung von „ihnen“.

Mit anderen Worten, alles funktioniert auf der Ebene von Berechnung und Festlegung. Nichts untergräbt grundlegend die Gewohnheiten und die Welt des Gebers, des „wir“, oder stellt die Beziehungen zwischen „unseren“ Gewohnheiten, „unserer“ Welt und „ihren“ Dilemmata in Frage. Denn um diese Fragen zu denken, muss man über die eigene gewohnte rationale und affektive Welt hinausgehen und versuchen, ein Territorium des Anderen zu betreten, das nicht mehr der eigenen Kontrolle und Manipulation unterliegt.

Natürlich kann der Film nicht ohne die Komplizenschaft der Zuschauer funktionieren. Wenn sich die Zuschauer von der Handlung des Filmes anrühren lassen oder wenn sie glauben, sich der „Wirklichkeit“ des ländlichen China anzunähern, leitet der Film sie einerseits bewusst dahin, andererseits beruht es auf habituellen Vorstellungen der Zuschauer vom Land, von Frauen, von Armut und Rückständigkeit. Solche Vorstellungen bieten ein Echo für die Bilder und Abstraktionen, die der Film vorführt.

Sehen, das ausschließt

Es ist interessant, *Nicht eines weniger* mit einem Dokumentarfilm zu einem ähnlichen Thema zu vergleichen. Im April 2000 zeigte Phoenix TV¹¹ eine Dokumentation von 30 Minuten mit dem Titel *Tontopf und Eisentopf*.

Der Schauplatz war die Shangwan-Primarschule in einem Dorf unweit von dem Ort, wo *Nicht eines weniger* gedreht wurde. Die 19jährige Ersatzlehrerin Jia Nai und der Schüler Zhang Dawei aus der vierten Primarklasse werden interviewt. Jia Nai vermittelt, ohne zu übertreiben oder sich selbst herabzusetzen, ihre Ansichten über ihre Arbeit, die Lage ihrer Schülerinnen und Schüler und die ländliche Bildung. Zhang Daweis Vater hat sich als Wanderarbeiter verletzt und ist daher zur Genesung zu Hause. Die Familie hat sich wegen der Kosten für die teure Medizin verschuldet, und deshalb steht Zhang Dawei unmittelbar vor dem Schulabbruch. Zhang hilft nach der Schule auf dem Feld aus. Er sagt, sein Ziel sei es, auf die Universität zu gehen, aber er spricht auch abgeklärt über die Lage seiner Familie. Die Kommentatorin fügt hinzu: „Die Kinder der Armen übernehmen in sehr jungen Jahren Verantwortung für die Familie“. Im Gegensatz zu der blassen und abstrakten Welt der Kinder in *Nicht eines weniger* wird hier die Lebenssituation der Armen, die gegenseitige Fürsorge der Familienmitglieder, die Abhängigkeit von der eigenen Hände Arbeit dargestellt.

Die Kamera zeigt Bilder eines kaputten Klassenzimmers: Fenster ohne Glas, nur Zeitungsfetzen, die im Wind flattern. Die Kinder bringen von zu Hause ihre eigenen Tische und Stühle mit. Das einzige Eigentum der Schule besteht in einem Holzkohlenbrenner, um den Raum zu heizen. Die Kinder fürchten, ihn einzubüßen und machen nacheinander Dienst: Sie bauen den Brenner nach der Schule ab, bringen ihn über Nacht nach Hause und am nächsten Tag wieder in die Schule. Doch der miserable Zustand des Klassenzimmers und der materielle Mangel vermitteln keinerlei Mitleid oder Trostlosigkeit. Vielmehr kommt

ein Gefühl des Lebensmutes und der Würde auf, wenn die Kinder unter Anleitung von Jia Nai das Kapitel *Tontopf und Eisentopf* aus einem chinesischen Schulbuch vortragen. Dieser Vortrag wiederholt sich im Verlauf der Dokumentation. Im Text wird der Tontopf vom Eisentopf verspottet, weil er zerbricht, wenn er angeschlagen wird. Aber der Tontopf sagt, wir sind dazu gemacht, Dinge aufzunehmen und nicht dazu gegeneinander zu schlagen. Nach dem Wechsel von Dynastien und Epochen wird der Tontopf aus den Ruinen ausgegraben und glänzt noch immer, wenn er gesäubert worden ist.

Eisentopf und Tontopf symbolisieren zwei unterschiedliche Formen, miteinander in Beziehung zu treten: Der eine ist das willige Objekt der Modernisierung, der andere wird in den Modernisierungsprozess hineingezogen, teilt aber nicht dessen Geist unablässigen Fortschritts durch die Unterwerfung anderer. Die gängigen Figuren, die diesen Unterschied verkörpern, sind Stadt und Land, die zwei unterschiedliche Kulturen und Welten darstellen. Die Eisentopf-Kultur kreist um das Niederwerfen von Rivalen, um die Eliminierung der Schwachen, um das Angeben mit ruhmreichen Eroberungen, um harte Konkurrenz. Der Tontopf-Kultur geht es nicht um die Unterwerfung des Anderen, sondern um Selbst-Verwirklichung; ihr ewiger Wert besteht darin, Dinge zu bewahren. Doch sie befindet sich ständig in Gefahr, vom Eisentopf zerschlagen zu werden. Wenn man in einem kaputten Klassenzimmer einen Text rezitiert, der die Position des Tontopfs einnimmt, so stellt dies offenkundig einen bewussten Versuch dar, die negativen Folgen aufzulösen, welche die diskriminierenden Unterschiede zwischen Stadt und Land, dem Modernen und dem Traditionalen für die eigene Psyche haben. Es ist auch ein Versuch, sich zu weigern, das zu vergessen, wovor die Welt des Eisentopfes die Augen verschließen möchte – sie sucht im Namen des Fortschritts den „Abfall“ der Geschichte zu vergessen und zu verdrängen, denn der „Abfall“ als das Andere des Fortschritts legt die Absurdität, den Wahnsinn und die Gewalt der Abstraktion des Fortschritts offen, die seinen Begierden und Visionen zugrunde liegen.

Der laute Vortrag, der in der kleinen Welt der ländlichen Schule wiederhallt, zeigt, dass die Kinder dazu erzogen werden, ihre Würde und ihren Glauben daran zu verteidigen, dass die Tontopf-Kultur ewig ist. Doch verbirgt die Dokumentation nicht den Druck und die Spannungen, die von der Eisentopf-Welt ausgehen. Außerhalb des Klassenzimmers, in der wirklichen Welt, gibt es unweigerlich Bestrebungen in Richtung auf die Welt des Eisentopfes: Zhang Daweis jüngere Schwester mag die Schule nicht, zeichnet aber gerne das Bild eines populären Fernsehstars; Zhang Daweis Klassenkamerad entzieht sich listig den Gemeinschaftspflichten beim Brennholzsammeln und sieht seine Zukunft in der Stadt. Doch zu gleicher Zeit erinnert einen das Rezitieren des Textes daran, dass selbst wenn man das vergisst, was der Eisentopf einen vergessen machen will, die Probleme doch nicht gelöst und das Schicksal der Armut nicht umgekehrt werden

können, weil der Erfolg, auf den der Eisentopf zielt, auf der Konstruktion hegemonialer, normativer Kriterien beruht. Die Logik des Eisentopfes ist eine Logik der Polarisierung, und der vom Eisentopf gelobte Erfolg beruht genau auf seiner Achtlosigkeit und Blindheit.

Wenn die Tontopf-Welt sich weigert, Selbstachtung, Würde und gegenseitige Unterstützung im Rahmen einer gewissen traditionellen ländlichen Kultur zu vergessen, so sieht sie sich doch der Bedrohung gegenüber, in Stücke geschlagen und beiseite gefegt zu werden, von einer Wirklichkeit, die vom Einfluss und den Auswirkungen der materiellen „Zivilisation“ des Eisentopfes und von individualistischen Werten geprägt ist. Es lässt sich sagen, dass unter der entwicklungsorientierten Diskurs-Hegemonie von Modernisierung, Wissenschaft und Technologie die Bauern in ihrer ländlichen Welt der Tontopf sind, der Rückständigkeit, Sturheit und Unwissen symbolisiert. Sie sind daher natürlicherweise arm und warten darauf, zu modernen Staatsbürgern kultiviert und durch „Bildung“ gefördert zu werden. Ihre Opferung im Zuge der Modernisierung erscheint dann nicht mehr diskussionswürdig, denn diesen Weg hat das allgemeine Rad der Geschichte vorherbestimmt.

Im Rahmen dieser Diskurs-Hegemonie erscheint die „Rohheit“, die in *Nicht eines weniger* zum Ausdruck kommt, als die „Rohheit“ der Tontopf-Welt, eine Tugend und ein Vorteil (sonst kann man keinen internationalen Preis gewinnen). Doch ist der Tontopf offenkundig weniger wert. Er legt Zeugnis ab von seiner Armut und Unwissenheit, seinem Unvermögen, die eigene Lage zu verändern, seiner Verletzlichkeit, vom Eisentopf zerschlagen zu werden. Er kann nicht der Eisentopf werden, aber er übernimmt die Werte von Zivilisation und Fortschritt, für die der Eisentopf steht, ganz gleich, wie wenig es zusammenpasst, wenn man farbige Kreide in einem kaputten Klassenzimmer findet. Im Film ist der Tontopf, der unmöglich gegen den Eisentopf bestehen kann, das arme Land, die unwissende Frau, das rückständige China. Der einzige Ausweg, der dem Tontopf bleibt, liegt im hartnäckigen Bitten um das Mitleid und die Hilfe anderer.

Zhang Yimou appelliert im Namen des Anderen dadurch, dass er abstrakte Begriffe auftürmt. Das lässt sich als kolonialistischer Diskurs des Eisentopfes verstehen, der den Tontopf aneignet, um die eigene Identität zu befestigen. Die Stärke und Echtheit des Anderen, die von der konkreten Welt der Bauern abgetrennt sind, haben keine organische Verbindung zur Welt des Tontopfes. Obwohl der Film dem Anschein nach die Probleme der Armut und der Bildung behandelt, weicht er ihnen in Wirklichkeit aus. Das abstrakte Verständnis der Armut wird durch ein globales Verständnis ermöglicht, das Armut als allgemeines Problem darstellt, wobei die davon Betroffenen unter einem Problem leiden, das für alle dasselbe ist. So wird Armut allgemein als Mangel an Mitteln und Ressourcen beschrieben, die anderen oberhalb der Armut zugänglich sind, während die all-

gemeine Lösung des Armutproblems Bildung ist. Also geht es im Wesentlichen um einen Mangel in den Fähigkeiten einer Person, der sich durch Bildung beheben lässt. Diese Sicht des Alltagsverständes auf Armut wird durch binäre Gegensätze verstetigt, die der von Ideologien und Institutionen der Modernisierung geprägten Mentalität zugrunde liegen. Die offenkundigsten binären Gegensätze sind die Gegenüberstellung des Modernen gegen das Traditionelle, von Fortschritt gegen Rückständigkeit, Vernunft gegen Unvernunft, Wissenschaft gegen Aberglauben.

Nicht eines weniger geht daher den folgenden Fragen nicht nach: Welche komplexen Beziehungen und Institutionen beherrschen die Welt der Armut? Wie leben die „normalen Menschen“ und wie erhalten sie unter den herrschenden Verhältnissen und Institutionen ihre Kraft aufrecht? Wie können wir unsere Vorstellungen von Armut und Bildung hinter uns lassen, die Frage der Subjektivität aus Sicht der Lebensweise der Armen betrachten und die Beziehung zwischen dem bestehenden Bildungssystem und der Logik der Polarisierung neu durchdenken? Wie können wir unsere Position reflektieren, die Selbstgerechtigkeit der städtischen Elite hinterfragen und lernen, uns dem Anderen zu nähern und in die Welt von Ungewissheit und Ambivalenz einzutreten?

Wir müssen die lokalen Besonderheiten und komplexen Beziehungen (be-)achten, um nicht allzu leicht durch die binären Gegensätze überrollt zu werden, die der Mentalität des *othering* zugrunde liegen, wie sie durch die Modernisierung geprägt ist. Gewiss sind die Kräfte, die für Situationen der Armut verantwortlich sind, global, zumal unter dem Einfluss des Hereinbrechens der Globalisierung. Doch können diese Kräfte nur durch Institutionen und Menschen wirken, die spezifische Orte bewohnen. Dies verleiht dem Problem der Armut jeweils eine Spezifität, die sich durch keinerlei generellen Lösungsvorschlag einholen lässt. Solange das vorherrschende Alltagsverständnis auf binäre Gegensätze festgelegt ist, die das moderne Subjekt bestimmen, lässt sich die konkrete Situation der Armut als Ergebnis komplexer, miteinander verwobener Beziehungen zwischen globalen Kräften und lokalen Institutionen und Praxen nicht sinnvoll erfassen. Doch nur ein Verständnis der spezifischen komplexen Verhältnisse ermöglicht eine sinnvolle Beteiligung der Menschen selbst an der Bearbeitung der Probleme, wie sie sich spezifisch für sie selbst stellen.

Es liegt in unserer Verantwortung, Haltungen zurückzugewinnen, um die in den Repräsentationsformen wurzelnde Schließung aufzubrechen. Diese funktioniert mit Hilfe allgemein akzeptierter Wahrheiten, die ihrerseits in einem System binärer Gegensätze wurzeln, das für die Definition des „Anderen“ verantwortlich ist. Die Forderung, die Besonderheiten der lokalen Praxis als Folgen konflikativer Beziehungen und Spannungen in der Verknüpfung zwischen Globalem und Lokalem zu (be-)achten, widersetzt sich der jeder generellen Formel innewoh-

nenden Gewalt. Der Grund liegt darin, dass ein Aufbrechen binärer Repräsentationsformen und der mit ihnen verbundenen Schließung einen heterogenen Raum eröffnet. Hall drückt das so aus:

„Das ‘Postkoloniale’ verweist [in der postkolonialen Kritik] auf die Vervielfältigung von Geschichtsbildern und Zeitorientierungen, das Eindringen von Differenz und Spezifität in die generalisierenden und eurozentrischen Großen Erzählungen im Gefolge der Aufklärung, die Vielzahl lateraler und dezentrierter kultureller Zusammenhänge, Bewegungen und Migrationen, die die Welt von heute ausmachen“ (Hall 1996: 248).

Die spezifischen Verknüpfungen zwischen Globalem und Lokalem bringen somit disparate Lokalitäten mit unterschiedlichen Geschichtsbildern und Zeitorientierungen hervor. Auf der einen Seite gibt es gewiss globale Formen der Herrschaft, die durch globale und staatliche Institutionen und Praxen in Verbindung mit ihren totalisierenden Diskursen bestimmt sind. Doch andererseits verhalten sich die unterschiedlichen Geschichtsbilder und Zeitorientierungen in ihrer Dispartheit und Diskontinuität zu der Zeitorientierung der universellen Geschichte des Fortschrittes, aus der sich die Prozesse der Globalisierung und Modernisierung konstituieren, widerständig gegenüber jeglichem Projekt der Unterwerfung und Formierung.

Kurz, die spezifische Verknüpfung von Globalem und Lokalem ist eine spezifische Konfiguration zwischen Komplizenschaft und Widerstand. Im zweiten Teil will ich einigen spezifische Formen von Komplizenschaft und Widerstand nachgehen, um so nach den disparaten Möglichkeiten zu suchen, ein Äußeres von Innen heraus auszuhandeln. Der fragmentarische Charakter des Widerstands gegen lokale Folgen ist nicht einfach eine empirische, zu überwindende Tatsache. Es handelt sich vielmehr um eine notwendige Struktur des Widerstandes angesichts pragmatischer Interventionen, die versuchen, nicht die Position des Anderen einzunehmen, sondern der Logik der Kräfte der Homogenisierung des IWK zu entkommen, aus ihr auszutreten.

Teil 2: Die Spezifität von Widerstand gegen die Folgen der Globalisierung

Der Begriff „Globalisierung“ ist heute in China Teil der Alltagssprache geworden. Seitdem trotz Bedenken gegenüber den negativen Auswirkungen für die Entwicklung Chinas mit Deng Xiaoping am Steuer 1978 die Reform eingeleitet worden war, wurde diese Entwicklungsrichtung in Aussagen der offiziellen Medien und aus den großstädtischen Zentren insgesamt begrüßt, weil China so sein „globales Bürgerrecht“ wiedergewinne, wahrscheinlich den Status einer Welt-

macht erreiche und möglicherweise die Gesellschaft liberalisiert werde. Dies scheint bestätigt durch Chinas Wachstumsrate von jährlich 9 % ebenso wie durch die Entstehung einer beachtlichen Mittelklasse, deren Werte und Lebensstile sich an den Vorstellungen von westlichen Formen modernen Lebens orientieren und China eine vielversprechende Zukunft durch den Aufstieg zur Modernität verheißen. Zugleich können die Medien aber ihre Besorgnis über die sich verschärfenden gesellschaftlichen Polarisierungen nicht verbergen, dass Probleme wie *san-nong*, die „drei ländlichen Dimensionen“, unverändert bestehen, also Probleme im Zusammenhang mit der Landbevölkerung (Bauern), der ländlichen Produktion (Landwirtschaft) und dem ländlichen Raum (Land).¹²

Im folgenden möchte ich mich bei der Erforschung von Widerstandsformen gegen die durch Mächte von oben und von außen angeführte Globalisierung auf die ländlichen Dimensionen konzentrieren. Wenn wir die Formen der ländlichen Marginalisierung und Not untersuchen, können wir die Prozesse aufdecken, durch die große Bevölkerungsteile zur Bedeutungslosigkeit verurteilt und natürliche, menschliche und Kapital-Ressourcen weiter aus den ländlichen Gebieten herausgezogen werden. Es gilt, Alternativen zu erforschen, um sie der Logik der Entwicklung selbst entgegenzustellen.

Viele Diskurse des Widerstandes gegen Globalisierung identifizieren die Ursache der Probleme vor allem in der Politik der mächtigen G7-Staaten oder einflussreicher Instanzen wie WTO, Weltbank, IMF und multinationale Konzerne. Widerstand wird gegen diese Schuldigen organisiert, von den Protesten in Seattle oder Genua bis zu den Forderungen nach Änderungen der Politik des IMF oder nach Neustrukturierung der UN-Institutionen. Nun sind Veränderungen der Institutionen und Regelwerke auf dieser hohen Ebene gewiss wünschenswert und haben auch günstige Auswirkungen auf dieser Stufenleiter, aber die einfachen Leute sind aus ihrer Lage und Perspektive von solchen Interventionen auf hoher Ebene sehr weit entfernt, oder sie halten sie für sich unwichtig, weil sie sich nie unmittelbar solchen mächtigen Institutionen und Politik auf so hoher Ebene gegenübersehen. Vielmehr müssen sie sich mit Konsequenzen von Globalisierungsprozessen herumschlagen, die durch lokale Netzwerke von Machtverhältnissen und Institutionen vermittelt sind. Ihre alltäglichen Aushandlungsstrategien erscheinen als fragmentarisch und unzusammenhängend, enthalten aber innovative Widerstandsformen. Da diese von den vermittelten Folgen der Globalisierung ausgehen, müssen wir berücksichtigen, dass die in Denken und Handeln aufgebaute alternative Logik sich nicht von den lokalen Orten und Machtbeziehungen ablösen lässt. Solche innovativen Reaktionen und Initiativen beleuchten Möglichkeiten unterschiedlicher Handlungsformen beim Bestreben nach Selbstorganisation als Gruppe oder Gemeinschaft jenseits der Beschränkungen, die Mentalitäten und Praxen der Globalisierung der Vorstellungskraft setzen.

Die übergreifende staatliche politische Orientierung, die seit 1978 die Strategien wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung bestimmte, war die Reform. Der Wendepunkt bestand in der Einführung des Systems der Verantwortlichkeit der Haushalte in der Landwirtschaft mit der Auflösung der Volkskommunen und der Neuverteilung von Land und anderen Ressourcen, anfangs nach einer Pro-Kopf-Quote und später unter Zulassung der Konzentration in Händen einer sogenannten „kompetenten“ Minderheit, um so die Produktivität zu steigern. Es ist aber festzuhalten, dass das System der Verantwortlichkeit der Haushalte nicht nur aufgrund von Initiativen der Zentrale zu staatlicher Politik wurde. Das Dorf Xiaogang in der Provinz Anhui wird heute allgemein als innovatives Praxisbeispiel gelobt, mit dem die spätere staatliche Politik der Verantwortlichkeit der Haushalte bereits 1978 vorweggenommen wurde. Die zwanzig Familien schworen einen geheimen Eid, dies unter Gefahr von Gefängnisstrafen zu praktizieren, in dem Geist, einen Weg für den optimalen Einsatz von Arbeitskraft und Ressourcen sowie von gegenseitiger Unterstützung als Gemeinschaft zu finden. So betraf der Eid auch die Verpflichtung, sich um Familienmitglieder eines jeden und einer jeden zu kümmern, die verfolgt werden würden.¹³

Wie bei vielen politischen Veränderungen bestanden auch hier lokale Praxen, die sich gegen die obsoleete Politik wandten, bevor diese Praxen anerkannt oder sogar zur staatlichen Politik erklärt wurden. Doch gerieten im Prozess der Institutionalisierung wesentliche Elemente wie der kooperative Geist und die angemessene Arbeitsteilung zwischen den Familien ins Abseits. Das Kind – die kommunale Kooperation und das gegenseitige Vertrauen – wurde mit dem dreckigen Badewasser ausgeschüttet – dem staatlich aufgezwungenen Abzug ländlicher Ressourcen im Namen des Kollektivismus und mittels des Instruments der Volkskommune.

Man muss betonen, dass der Druck der Globalisierung während der letzten beiden Jahrzehnte stärker wurde, sich aber bereits vor der Reform auf China ausgewirkt hat. Die ersten drei Jahrzehnte, als China den „Sozialismus in einem Land“ praktizierte, wurden zwar als Entscheidung für das Vertrauen auf die eigenen Kräfte dargestellt, beruhten jedoch weniger auf einer Wahlentscheidung als auf den Umständen der Isolierung durch die USA und der Feindschaft der UdSSR. Die Abschottung, die 1978 anscheinend mit ihrem Scheitern endete, war selbst eine Reaktion auf die Herausforderung der Globalisierung, aber es handelte sich nicht notwendig um Widerstand, ganz zu schweigen von effektivem Widerstand, gegen das, was Globalisierung eigentlich ist, nämlich Modernisierung. Industrialisierung, Urbanisierung und Militarisierung, die China zu einer starken Macht machen sollen, folgen der Logik von Modernisierung und Globalisierung. Die Befürwortung von Eigeninteresse und Habgier und die Verwandlung von persönlichen Beziehungen in monetäre Kalkulation, wie sie während der letzten beiden Jahrzehnte seit der Reform legitimiert und gefördert wurden, sind nur eine ekla-

tantere Form des nacheifernden Strebens nach den Werten und kulturellen Inhalten der Modernisierung. Was bei diesem kühnen Marsch zur Modernisierung dem Vergessen anheim fiel, sind traditionelle Kulturinhalte, die Gemeinschaften zusammenhalten: Geben, Reziprozität, Toleranz, gegenseitige Hilfe, Kollektivität und Nachhaltigkeit.

Widerständigkeit gegen Globalisierung lässt sich an Orten aufspüren, wo die Logik der Modernisierung ins Leere läuft oder auf Gegenkräfte stößt. Auch wenn die übergreifende staatliche Politik die gewaltigen Wellen der Globalisierung und der Modernität fördert, von den Bildern des modernen Lebens zusammen mit den Wünschen und Phantasien, die es umfasst, bis hin zur Anwendung von Wissenschaft und Technologie zum Aufbau militärischer Macht, so ist es doch wichtig wahrzunehmen, dass die Kolonisierung gesellschaftlicher Prozesse durch Prozesse der Globalisierung sich über ganz China hinweg in sehr unterschiedlichem Maß und in unterschiedlicher Form Bahn bricht und an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Reaktionen hervorruft. Die Spannungen und Einsprüche verweisen auf die Zwänge ebenso wie auf die Möglichkeiten für Formen des Widerstandes.

Kollektives Landmanagement und ländliche Finanzen

Bei den ersten beiden Erfahrungen, die hier betrachtet werden sollen, geht es um unterschiedliche Stufenleitern. Das Konzept der doppelten Bodennutzung betrifft die Nutzung von Land, der Ländliche Kooperativfonds ländliche Finanzen. Beide haben ihren Ursprung nicht in staatlicher Politik, sondern entwickelten sich als Initiative auf lokaler Ebene, bei Versuchen, lokale Bedürfnisse zu befriedigen. In beiden Fällen zeitigte die Propagierung der jeweiligen Erfahrung an anderen Stellen unterschiedliche Folgen, und dies führte zur Intervention der Zentralregierung, die beide Initiativen während der 1990er Jahre verbot. Dennoch stellen sie eine alternative Vorstellung von Möglichkeiten kollektiver Ressourcennutzung und für die freiwillige Beteiligung von Menschen am gesellschaftlichen Leben dar. Diese Initiativen begannen als Anstrengungen von Menschen, Wege aus den Notlagen zu finden, die sich aus von oben aufgezwungenen Direktiven und Arrangements ergaben, wie sie den Ideen und Vorstellungen im Dienste der Zielsetzung von Modernisierung in Konkurrenz zum „Westen“ entsprechen. Sie enthalten daher stets Elemente einer neu belebten Tradition ländlicher Gemeinschaften. Es sind diese Elemente, die einmal in den Wissensbeständen und Praxen der Menschen verankert waren, die Widerstand dagegen begründen können, vollständig in die Bewegungen der Globalisierung eingeschrieben zu sein und die zu Öffnungen für Alternativen führen, indem in der Auseinandersetzung mit dem Alltagsleben solche Elemente in einem neuen Zusammenhang wie-

derbelebt werden. Das bedeutet, dass die innovativen Initiativen der Menschen weder traditionell noch modern, sondern gleichzeitig sind. Um die innovativen Widerstandsaktivitäten der Menschen zu erfassen, müssen wir daher, wie Frantz Fanon gezeigt hat, in der Lage sein, die Gleichzeitigkeit der Menschen zu erfassen (Lloyd 1995: 260f).

Der Fall des Bezirks Pingdu in der Provinz Shandong in Nordost-China ist eine gute Illustration dieser beiden Erfahrungen. Pingdu hat eine Bevölkerung von einer Million. Hier verzögerte sich die Durchführung des Reformdekrets zur vertraglichen Übergabe von Land an individuelle Haushalte, weil die bestehenden Kollektivwirtschaften vor der Reform ziemlich gut entwickelt waren. 1984, als die Durchführung des Systems der Verantwortlichkeit der Haushalte politisch als Zeichen für die Loyalität gegenüber der Reform unausweichlich war, wurde dieses System im gesamten Bezirk eingeführt, aber einige in kollektivem Eigentum befindliche Verarbeitungsbetriebe, Obstgärten und Felder blieben weiter kollektiv.

Ab 1986 begannen Distriktsverwaltungen in Pingdu mit einer experimentellen Politik. Anstelle einer mehr oder weniger gleichen Verteilung von Ackerland erhielten die Dorfbewohner „Subsistenz-Land“ von 3,2 ar pro Kopf. Das reicht normalerweise für 350 kg Getreide pro Person die Aufzucht von zwei Schweinen und zehn Hühnern pro Haushalt. Die übrigen zwei Drittel des Landes wurden nach Fruchtbarkeitsgrad eingestuft und auf dieser Grundlage Pläne für ihre unterschiedliche Nutzung als Gemüseanbau oder Obstgärten formuliert. Das Land wurde dann in einem offenen Prozess als „Kontrakt-Land“ versteigert, wobei die Rente auf 35-50 % des bei der vorgesehenen Nutzung zu erwarteten Nettoprofits angesetzt wurde und im Voraus in einen kollektiven Entwicklungsfonds eingezahlt werden sollte. Im Durchschnitt erhielt jede Arbeitskraft 8-12 ar bei einer Vertragslaufzeit von fünf Jahren. Es gab zusätzliche Bedingungen: So sollten je 3,2 ar Kontrakt-Land zwei Schweine und fünf Hühner aufgezogen werden. Diese Verbindung von Ackerbau und Tierzucht erwies sich als Abwehrmechanismus gegen die negativen Folgen von Marktschwankungen.¹⁴ Zugleich wurde so organischer Dünger produziert und damit der *circulus vitiosus* vermieden, dass die Bauern später dem Kollektiv ausgelaugtes Land zurückgeben. Es zeigte sich, dass dieses Konzept der doppelten Bodennutzung mit Subsistenz-Land und Kontrakt-Land zum einen individuelle Subsistenz, kollektives Einkommen und gerechte Einkommensverteilung sicherte und zum anderen auch für die Bodennutzung kollektive Planung, individuelle Durchführung und größere Effizienz erreichte.¹⁵

Als die Erfahrung von Pingdu mit dem Konzept der doppelten Bodennutzung als Erfolg propagiert wurde, zeigte sich, dass in vielen anderen Gebieten die Traditionen oder Bedingungen für kollektives Wirtschaften und Beteiligung nicht vorhanden waren. Das Konzept wurde dort von den lokalen Behörden häufig als Vorwand genutzt, um den Bauern ein Minimum an Subsistenz-Land zu geben und den Rest des Landes einer kleinen Minderheit zu übertragen. Um diese Entwicklung zu stoppen, erließ die Zentralregierung 1997 ein Verbot des Konzeptes, und auch Pingdu musste die Praxis beenden.

Am Fall von Pingdu lässt sich eine andere Praxis von Kollektivismus beobachten als die vom kommunistischen Regime erzwungene, die darauf hinauslief, alle Unterschiede auf das niedrigste Niveau einzuebnen. Dieser Kollektivismus wurde als Arznei gegen die Ungerechtigkeit des kapitalistischen Individualismus verordnet. Wenn man aber Unterschiede, die sich aus der unvermeidlichen Heterogenität eines Kollektivs ergeben, ableugnet und Beziehungen der Gleichheit, die auf Konsens aufbauen und durch intersubjektive Aushandlung entstehen können, auf Beziehungen numerischer Gleichheit zwischen atomartigen Individuen reduziert, so öffnet man eine Hintertür, durch die sich die übelste Form des Individualismus einschleichen kann – ausgeliefert dem neidvollen Geist, die anderen nicht mehr bekommen zu lassen, als man selbst kriegen kann. Durch solch kalkulierende gegenseitige Kontrolle erstickte der Geist des Gebens und der Großzügigkeit, der in den kommunalen Traditionen von Reziprozität und gegenseitiger Hilfe auf der Grundlage der Anerkennung von Differenz großgeworden war.

Der Fall Pingdu lässt sich als Experiment verstehen, die Kunst weiterzuentwickeln, ein Kollektiv zu schaffen, das am Prinzip der Gleichheit aller seiner Mitglieder festhält ohne deren Unterschiede zu leugnen. Das Experiment besteht darin, eine Formel zu finden, nach der ein Minimum an numerischer Gleichheit die materielle Existenz eines jeden Mitgliedes des Kollektivs garantiert und als sichere Ausgangsbasis dient, auf der die Unterschiede zum Wohl aller zur Geltung kommen können. Das Spiel der Differenz ist ein in hohem Maß pädagogischer Prozess, was von den Dorfbewohnern gut verstanden wird. Es geht darum, die Unterschiede der Ressourcen vom Land auf die Menschen zu beziehen, die Unterschiede und Fähigkeiten der anderen anzuerkennen und Risiken auf sich zu nehmen. Das ist auch ein pädagogischer Prozess zur Kultivierung einer offenen Einstellung, die durch einen gebenden und großzügigen Geist ermöglicht und nicht durch selbstzentriertes Maulen über Unterschiede heruntergezogen wird, die in anderen Personen wahrgenommen werden, die man sowohl begehrt als auch ablehnt.

Was in dieser experimentellen Initiative ausprobiert wird, ist eine Vorstellung von der Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv, in der keine Seite Priorität genießt. Das Recht eines individuellen Mitgliedes auf Leben wird sowohl als Bedingung als auch als Mittel dafür gesehen, dass sich das Kollektiv in Harmonie erhalten kann. So werden in dieser experimentellen Existenzform die organischen Beziehungen der Kollektivmitglieder zueinander und zu den natürlichen Ressourcen aufrechterhalten und genährt, im Gegensatz zur Aneignung oder Enteignung des Kollektivs im Dienste blinden, egoistischen Strebens nach Produktivität oder Profit, beide versklavt an die Ausbeutung des Anderen, seien es natürliche Ressourcen oder Menschen, gefangen in der Entwicklung einer immer

intensiveren Mentalität der Kalkulation, die übermäßige Habgier und Besitzindividualismus angenehmer findet als irgendetwas anderes.

Was ländliche Finanzen angeht, so hatten sich die Landwirtschaftsbanken aus dem Landwirtschaftssektor zurückgezogen, und die staatlichen Investitionen in die Landwirtschaft waren sehr niedrig. Deshalb musste man andere Wege finden, um lokal Finanzen zu erschließen und zu akkumulieren. Anfang der 1980er Jahre entwickelten sich angesichts dieses Bedürfnisses nach Kreditmöglichkeiten auf dem Lande Ländliche Kooperativfonds (LKF). Mit Billigung der Zentralregierung wurden kollektive Eigentumstitel aus der Zeit der Volkskommunen in diese Fondsorganisationen als Kreditgrundlagen übernommen, die auch Einlagen von Kollektiven und individuellen Haushalten annahmen. Die Kooperativfonds wurden anfangs auf Basisebene in vorwiegend agrarischen Provinzen gefördert. In Pingdu wurden LKF ab 1988 organisiert und 1992 waren sie bereits formell eingerichtet. Die Einlagen der gesamten Mitgliedschaft betragen 263 Mio. Yuan, davon 12 Mio. Yuan von Dorfkollektiven und 66 Mio. Yuan von Bauernhaushalten. 83 % des Fonds gingen in Investitionen in die Agrarproduktion, die agrarische Infrastruktur und Maschinerie sowie in die Elektrizitätserzeugung. So konnte die künstlich bewässerte Fläche in Pingdu auf 64 % der gesamten Kulturfläche ausgeweitet werden. Dieses Beispiel eines in der Gemeinschaft verankerten LKF bedeutet die Selbstverwaltung kollektiven Eigentums. 1992 verfügten in ganz China 17.400 Distrikte und 112.500 Dörfer über Kooperativfonds als wichtigste Finanzinstitution. Das entsprach 36,7 % der Distrikte und 15,4 % der Dörfer in China und einem Gesamtkapital von 16,5 Mrd. Yuan (Wen 2003: 106).

Nach 1992 standen die LKF auf Dorfebene zwar meist unter der kollektiven Aufsicht der Dorfbewohner, und Investitionen waren auch weiterhin hauptsächlich auf die landwirtschaftliche Produktion bezogen, doch die auf Distriktebene organisierten Fonds wurden meist von den Distriktbehörden kontrolliert und genutzt, um ländlichen Unternehmen die Rückzahlung ihrer Schulden zu ermöglichen. Das gesamte Land wurde von einem fieberhaften spekulativen Wirtschaftswachstum erfasst, was im Finanzsektor Chaos und notleidende Kredite hervorrief. Untersuchungsergebnisse zeigen, dass 1997 in sieben Provinzen der durchschnittliche Schuldenstand für Distriktverwaltungen bei 2 Mio. Yuan und für Dorfverwaltungen bei 0,2 Mio. Yuan lag; die Gesamtschulden der Distrikt- und Dorfverwaltungen betragen 1999 mehr als 30 Mrd. Yuan. Angesichts dieser unkontrollierbaren Situation entschloss die Zentralregierung sich Ende 1996 zur politischen Intervention und schloss 21.000 LKF auf Distrikt- und 24.000 LKF auf Dorfebene. Das Gesamtkapital belief sich auf 150 Mrd. Yuan. Die formelle Auflösung der LKF wurde im Januar 1999 durch den Staatsrat bekanntgegeben.

Ausgangspunkt der LKF war das Bedürfnis nach einem Kapitalfluss innerhalb des wirtschaftlichen Kontextes der Gemeinden; sie waren ihrem Charakter nach kooperativ, boten Dienstleistungen und Anleitung für produktive Tätigkeiten und wurden nach demokratischen Grundsätzen verwaltet. Die dörflichen LKF wurden jedoch dem gleichen Schicksal anheimgegeben wie die LKF auf Distriktebene.

Diese beiden Erfahrungen werfen Schlaglichter auf das, was an Ort und Stelle geschieht. Die Reform wird auf politischen Druck hin eingeleitet, aber die Lage an verschiedenen Orten ist sehr unterschiedlich und wird von einem komplexen Wechselspiel verschiedener Akteure und Kräfte bestimmt. Unterschiedliche Autoritätsebenen intervenieren auf alle mögliche Weise, und das führt zu unterschiedlichen Konsequenzen. Dieselbe politische Leitlinie, das Konzept der doppelten Bodennutzung zu verbieten, kann in Pingdu bedeuten, dass ein gutes Verfahren abgewürgt wird, andernorts aber auf die Verteidigung der Bodenrechte von Bauern gegen die Gefahr der Enteignung hinauslaufen. Es ist wichtig, die Zwänge anzuerkennen, und sich doch über die Tausende von alternativen Möglichkeiten im Klaren zu sein, die sich auf lokaler Ebene entwickeln. Man muss auch dem kulturellen Faktor Aufmerksamkeit schenken, um zu verstehen, ob bestimmte Verfahrensweisen sich zu Komplizen der Globalisierung machen oder ihr Widerstand leisten.

Patriarchale Autorität und Widerstand

Das Dorf Nanjie in der Provinz Henan mit seinen 3.000 Einwohnern wird von einheimischen und internationalen Medien als alternative Praxis propagiert.¹⁶ Nanjie wurde als „mini-kommunistische Gemeinde“ bezeichnet und stellt anscheinend den Fall einer dauerhaften Nische dar, in der sich gemeinschaftliches Eigentum und gemeinschaftliche Verteilung trotz der Flutwellen der Privatisierung und Atomisierung gehalten haben. Jedes Jahr kommen 300.000 Besucher in das Dorf, die sich für seine Erfahrung interessieren.

Wie in ähnlich gelagerten Fällen ist auch die Erfahrung von Nanjie untrennbar verknüpft mit einem herausragenden charismatischen Führer. Wang Hongbin, der Parteisekretär des Dorfes, befolgte 1981 die staatliche Politik, Land an die Haushalte zu verteilen und Betriebe an Einzelpersonen zu verpachten. Innerhalb weniger Jahre sah er sich Beschwerden über soziale Polarisierung und Ungerechtigkeit gegenüber. 1984 begann die Parteileitung des Dorfes nach Konsultationen mit den Dorfbewohnern, die dörflichen Unternehmen zu pachten und das Land wieder kollektiver Planung zu unterwerfen. Ihr Motto lautete: „Straffe die innere Disziplin und runde die Außenbeziehungen ab!“ Intern handelt es sich um ein einziges großes Kollektiv, in dem alle als Lohnabhängige beschäftigt sind und Landarbeiter an die Stelle von Kleinbauern treten. Ausgehend von einer Ziegelei und einer Mühle ist die Zahl der Unternehmen auf 26 im Bereich der Nahrungsmittelverarbeitung und damit zusammenhängenden Dienstleistungen gestiegen. Der Wert des Ausstoßes hat sich jedes Jahr fast verdoppelt und stieg von 0,7 Mio. Yuan 1984 auf 14 Mio. 1988, 110 Mio. 1991, 1,42 Mrd. 1999 – eine Zunahme auf das 2000fache innerhalb von 15 Jahren.

Während die Belegschaft von 12.000 zu fast 90 % aus Wanderarbeitern besteht, die keinen Anteil an den Vorteilen haben, derer sich die Dorfbewohner von Nanjie erfreuen, genießen diese Einwohner von Nanjie ein Leben des „kommunistischen“ egalitären

Teilens: Von der Wiege bis zur Bahre sorgt das Kollektiv für alles, einschließlich kostenloser Ausbildung, Wohnung mit Elektrogeräten, Gesundheitsversorgung, Versicherungen, tägliche Nahrung und Festtagszuschläge. Arbeitsplatzsicherheit ist garantiert. Einkommen und Zuschläge für Führungspersonen entsprechen strikt denen einfacher Dorfbewohner. Doch es gibt strenge ideologische Kontrollen: Das maoistische Denken bestimmt alles, die maoistischen Schriften werden täglich studiert und per Funk verbreitet, das Privatleben wird genau überwacht, Ehe und Familienplanung müssen von der Führung genehmigt werden, und abweichendes Verhalten wird auf Massenversammlungen heftig kritisiert. Abweichende oder anpassungsunwillige Dorfbewohner haben das „Recht“, das Kollektiv zu verlassen, doch werden sie selbst und ihre Familien von allen Wohlfahrtsleistungen ausgeschlossen.

Im Hinblick auf die „Abrundung“ der Außenbeziehungen hat Nanjie sich als erfolgreiches Unternehmen bewährt und hält sich an alle Regeln des einheimischen und globalen Spiels von Markt, modernem Management und Kapitalakkumulation. Dabei wird die Entscheidungsmacht von einer Gruppe ausgeübt, die Parteiautorität, Dorfverwaltung und Unternehmertum in sich vereint. So wechseln Kader etwa einander beim Mahjong-Spielen ab, um japanische Besucher in einem besonderen Gästehaus zu unterhalten, während im Dorf jede Form des Glücksspiels verboten ist. Damit sind ideologische Kontrolle und Arbeitsdisziplin für die Kapitalakkumulation entscheidende Bedingungen, aber der wirtschaftliche „Erfolg“ von Nanjie ist auch nicht ohne materielle Grundlage. Das Dorf hat sich seit den 1950er Jahren durch die Mobilisierung kollektiver Anstrengungen eine stabile wirtschaftliche Grundlage geschaffen, daher auch die entschiedene Reaktion der meisten Dorfbewohner gegen die 1981-1984 auftretende Ungleichheit. Doch verrät die Tatsache, dass der massenhafte Gerechtigkeits- und Gleichheitssinn sich in fraglose Unterordnung unter bestehende Autorität verwandeln ließ, die Ironie des egalitären Geistes im Dorf: Das Kollektiv, das sich durch die jahrzehntelang praktizierte Zurückweisung einer offenen Rückkehr zum Individualismus selbst geprägt hat, ist auf einem heimlichen Individualismus aufgebaut, der durch eine missgünstige Einstellung gegenüber Unterschieden und dagegen bestimmt ist, weniger zu haben als andere. Es liegt in der Ironie eines solchen numerischen Kollektivs, das durch die Aggregation numerisch Identischer gebildet wird, dass ihre Welt nur aufrechterhalten werden kann, wenn sie sich unter die eiserne Hand einer absoluten Autorität begeben.

Absolute Autorität, wie sie in Nanjie anzutreffen ist, ist keineswegs einzigartig. Zwei andere Erfahrungen, die häufig als Parallelen zu Nanjie genannt werden, sind das Dorf Huaxi in der Provinz Jiangsu und das Dorf Daqiu im Stadtdistrikt Tianjin. Diese drei werden häufig gemeinsam erwähnt, weil es sich um Schaustücke des Erfolgs der Kapitalakkumulation bei gleichzeitiger egalitärer

Verteilung unter den Dorfbewohnern handelte oder noch handelt und weil sie streng genommen modernisierte Satelliten in einem ländlichen Umfeld sind.

Der Dorf-Parteisekretär Wu Renbao führte das Dorf Huaxi auf den Weg akkumulierter fester Vermögenswerte im Wert von 4 Mrd. Yuan und eines Pro-Kopf-Einkommens von 6.000 US\$ für die 2.000 Dorfbewohner. Seine Autorität kann nur absolutistisch genannt werden. Nach 48 Jahren als Parteisekretär trat Wu 2003 in den Ruhestand und übergab seine Macht an seinen Sohn. Er hatte sein Dorf genauso geleitet wie seine Familie mit fünf Kindern: Er entschied über ihre gesamte Ausbildung und ihre Heirat. Es wird berichtet, dass die Dorfbewohner keine Wochenenden und keine Feiertage außer den ersten beiden Tagen des chinesischen Neujahrs haben. Alltäglich dauert die Regelarbeitszeit von 7 bis 11 Uhr vormittags und 13 bis 17 Uhr nachmittags. Abweichenden Dorfbewohnern wird das Wohnrecht im Dorf entzogen.¹⁷

Aufstieg und Niedergang des Dorfes Daqiu illustrieren jedoch die Brüchigkeit solcher Dorfkollektive.

Yu Zuomi führte seine Dorfbewohner seit 1976 auf den Weg des Reichtums. 1992 war das Dorf zum reichsten im ganzen Land geworden. Als Yu beschuldigt wurde, den Sozialismus zu untergraben und den Weg zum Kapitalismus zu gehen, antwortete er: Es gibt nur Kapital, es gibt keinen -ismus. 1993 jedoch wurde Yu unter der Anklage des Mordes festgenommen und kam ins Gefängnis, wo er 1999 starb. Daqiu entwickelte sich ein paar Jahre in seiner Abwesenheit weiter und erreichte seinen Höhepunkt 1997, als die Stahlverarbeitungskapazität 4 Mio. Tonnen und das Finanzeinkommen 90 Mio. Yuan erreicht hatten.¹⁸ Doch das Fehlen der eisernen Hand des Patriarchen zusammen mit den Folgen der Asienkrise im Finanzsektor für ein hochgradig von Bankkrediten abhängiges Kollektiv führten nach 1997 zum Niedergang der einst florierenden dörflichen Unternehmen und des Kollektivs. Jetzt wurde fast das gesamte kollektive Vermögen privatisiert. Die absolute Macht, die eine egalitäre Reichtumsverteilung garantiert hatte, löste sich auf, und an ihrer Stelle finden wir nun atomisierte Haushalte, soziale Polarisierung und für einige den Rückfall in elende Armut. Ist das System der numerischen Identität einmal erschüttert, so schlägt es um in sein Anderes. Das ist alles andere als zufällig, sondern legt vielmehr die verleugnete Rolle offen, die das Andere in seiner Konstituierung spielt.

Partha Chatterjee versteht dies als die Kehrseite des Orientalismus. In seiner Auseinandersetzung mit der Kritik Gandhis an der durch die „Kultur“ des modernen Westens beherrschten Modernisierungsweise befürwortet er den Aufbau eines modernen unabhängigen Nationalstaates – „in kolonialen Ländern beruht Nationalismus auf dem Gegensatz zur Fremdherrschaft ... durch eine westliche Macht“ (Chatterjee 1984: 155). Chatterjee verweist darauf, dass ein solcher Gegensatz in den Bezugsrahmen des Wissens eingeschrieben ist, das der Orientalismus über den „Osten“ hervorgebracht hat. Das bedeutet, dass die Nationalisten es wissentlich oder unwissentlich zulassen, selbst in den Diskurs der Scheidung

zwischen „Westen“ und „Osten“ eingeschrieben zu werden, der von den totalisierenden binären Paarbegriffen diktiert wird, wie der „Orientalismus“ sie anwendet. Aus diesem Grund sind auch ihre Revolten noch von den binären Begriffen in der Form diktiert, dass die Definitionen der Anderen zurückkehren. Also: „Er ist nicht passiv, nicht-teilnehmend. Es zeigt sich, dass er eine ‘Subjektivität’ besitzt, die er selbst ‘herstellen’ kann“ (ebd.).

Der Gegensatz zum „Westen“ besteht in China vor allem darin, seinen Anspruch als souveränes Subjekt geltend zu machen. Er wird leicht mit einer tief verwurzelten kulturellen Praxis verbunden: mit der Institutionalisierung öffentlicher Autorität in Gestalt des Patriarchen, der von spezifischen Individuen verkörpert wird. Das Vorherrschen einer solchen hierarchischen Struktur lässt sich auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers in China erkennen. Der Patriarch wird teilweise durch die Verpflichtung legitimiert, sich für das Wohlergehen der Menschen einzusetzen. Doch mit der Verwandlung öffentlicher Autorität in ihm verfügbares Privateigentum kommt es zu einer strukturellen Transformation: Die Stelle der öffentlichen Autorität wird von der Stelle des Patriarchen usurpiert. Wird der Patriarch aus dem Zentrum entfernt, so kommt es nicht notwendig zur Desintegration der hierarchischen Struktur, solange die Struktur der Usurpation nicht angetastet wird. Der oben angesprochene Fall Daqiu zeigt, dass ein Dezentrieren des Patriarchen lediglich zu de-zentrierenden Bewegungen der Usurpation führt, also zu einer Vervielfachung der Machtzentren anstelle des Zentrums, das einmal über umfassende Befehlsgewalt verfügte.

Die Möglichkeit, dass ein „egalitäres“ Kollektiv durch den Zwang des einstigen Patriarchen aufrechterhalten wird, lässt sich nicht einfach durch die insgesamt hierarchische Struktur Chinas erklären. Auch hier spielt wieder das konstituierte Außen eine wichtige Rolle, denn wenn den Menschen der „Kollektivismus“ auferlegt wird, so dient dies der wichtigen Funktion, sie zu instrumentalisieren, also sie im Austausch gegen Privilegien in Produktionsinstrumente für den Weltmarkt zu verwandeln. Die Vervielfachung der Zentren, die nach wie vor durch die Usurpation der Stelle öffentlicher Autorität durch die Stelle des Patriarchen und damit durch die instrumentellen Beziehungen zum Außen definiert sind, kann nicht wirklich eine effektive Widerstandsposition gegenüber dem „Westen“ darstellen. Um einen Blick auf eine solche Möglichkeit zu werfen, wollen wir uns nach Heilongtan (Schwarzer Drachenteich) im Kreis Yulin, Provinz Shaanxi wenden.

Nach der Volkslegende wohnt der Schwarze Drache in einer natürlichen Quelle und gibt dieser Gegend, wo die Niederschläge nur 300 mm im Jahr betragen, seinen Segen. Jahrhundertlang erhielt der Tempel des Schwarzen Drachen Tribut von Pilgern, besonders vom 10. bis 14. Tag des 6. Monats im Mondkalender. Doch als 1966 während der Kulturrevolution die Roten Garden den Tempel zerstörten, versiegte die Quelle. Als Dorfbe-

wohner 1980 am Flussufer ein Ritual durchführten, belebte die Quelle sich wieder. Neun Dörfer in der Umgebung von Schwarzer Drachenteich beteiligten sich 1981 an der Renovierung des Tempels und der Organisation der Rituale, und der Ort zieht jedes Jahr zum Fest des Schwarzen Drachen 200.000 Besucher an. Freiwillige Spenden von Dorfbewohnern und Besuchern beliefen sich bis 1996 auf eine Million Yuan. Diesen Reichtum haben die Gemeinden für soziale Investitionen genutzt, etwa zum Bau von Fernsehsendestationen, die Einrichtung von Stipendien für herausragende oder arme Schüler, den Bau einer Sekundar- und die Renovierung mehrerer Primarschulen, die Förderung der Erwachsenenbildung, von Opernaufführungen, Sportveranstaltungen und einem Altenklub sowie schließlich für Arbeiten an der landwirtschaftlichen Infrastruktur wie Bewässerungsanlagen, Straßen und Elektrizität. All dies taten die Dorfbewohner unter der Leitung des Tempel-Architekten Wang Kehua außerhalb der staatlichen Verwaltungsstruktur.¹⁹ Die Behörden machten reichlich Schwierigkeiten, etwa mit dem Zwang, die Religion des Tempels festzulegen; am Ende entschied man sich für den Taoismus, eine der fünf in China offiziell anerkannten Religionen.

Die Erfahrung von Schwarzer Drachenteich ist nicht nur durch die Art und Weise bedeutsam, wie die Volkskultur eine Rolle spielt, wenn es um die Organisation des Lebens in der Gemeinde geht, sondern sie ist auch wegen ihrer Umweltaspekte bekannt geworden. Seit 1988 wurden ohne jede staatliche Unterstützung, sondern durch Beiträge des Tempels, Freiwilligenarbeit und Beratung durch Experten in dieser ariden Gegend 120 ha mit einer beachtlichen Vielfalt von Bäumen bewahrt und weiterentwickelt. Das hat im In- und Ausland Aufmerksamkeit erregt.²⁰

Der Schwarze Drache als Hüter der Gemeinschaft steht für das Wohlergehen eines jeden Mitglieds der Gemeinde, doch ohne sie in der Weise zu repräsentieren, wie die Partei beansprucht, das Volk zu repräsentieren. Er ist kein Akteur wie die Partei, der etwa Dinge im Namen der Menschen tun könnte. Die öffentliche Autorität, die er den Menschen gegenüber besitzt, ist eher ein leerer Raum, der frei ist für Vorschläge, Visionen und Diskurse, die an ihn gerichtet werden, um Leitung für die Sicherung des Wohlergehens der Gemeinde sowie des Wohlergehens von Individuen zu erhalten, die sich in der Gemeinschaft verwurzelt sehen, welche ihrerseits Sinn durch den Volksglauben an den Schwarzen Drachen erhält. Damit wird die Autorität des Schwarzen Drachens dialogisch und kollektiv begründet. Das bedeutet weiter, dass Menschen, die sich an den Schwarzen Drachen nicht einfach als Besucher gebunden fühlen, die individuell und aus Eigeninteresse kommen, auch an den Lebenszusammenhang des Schwarzen Drachen und an die Gemeinschaft gebunden sind, die von sich behauptet, von ihm beschützt zu werden. Die Autorität des Schwarzen Drachen wird daher mit höherer Wahrscheinlichkeit Kräfte der Bewahrung mobilisieren als rücksichtslose Kräfte der Modernisierung, die Traditionen und Gemeinschaften unter dem Einfluss der Gewalt der Globalisierung zerstören. Was der Schwarze Drache vor dem blinden Kleben an der Globalisierung behütet, sind die Sprachen, das Wis-

sen und die Erfahrungen nachhaltiger Lebensformen, die organisch mit den Lebenszusammenhängen verbunden sind, aus denen sie hervorgehen. Doch die überlebensgroße Form der Autorität, die ihm von den Menschen zuerkannt wurde, erlaubt es ihm, mitten aus den Menschen in der Form eines leeren Raumes aufzutreten, der nur dialogisch innerhalb der Grenzen eines Kollektivs eingesetzt werden kann. Soll Widerstand gegen die Globalisierung effektiv werden, so muss diese Art eines Phantoms von Öffentlichkeit anerkannt und respektiert werden.

Der leere Raum, der durch diese Form öffentlicher Autorität aufrechterhalten wird, ermöglicht den dialogischen Raum des Kollektivs, das in seinem Umkreis Zusammenhalt findet, und der dialogische Charakter schützt seinerseits gegen seine Usurpation durch jeglichen Patriarchen und gegen die Verwandlung der Autorität in privates Eigentum, das nur privaten Interessen nutzt. Hier liegt das Potenzial „traditioneller“ kultureller Praxen zum Widerstand gegen die Komplizenschaft hierarchischer Gesellschaftsstrukturen mit dem Streben nach Modernisierung, wie er dem Diskurs des Orientalismus eingeschrieben ist. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass das Potenzial „traditioneller“ kultureller Praxen nicht in irgendwelchen wesensmäßigen Eigenschaften liegt, die ihnen zugeschrieben werden könnten, sondern vielmehr von seiner Einbindung in einen gesellschaftlichen Raum abhängt, der durch die Kräfte geformt ist, welche am Streben nach Modernisierung beteiligt sind. Dieses Potenzial liegt daher in der Ablösung von einem hierarchisch strukturierten Zusammenhang, in den diese Praxen einmal eingebettet waren und ihre Neubestimmung im Rahmen einer anderen Konfiguration hierarchischer Beziehungen, die mit den alten Machtformen bricht und daher nicht mit ihnen verbunden ist. Die Ablösung von dem aufgebrochenen Machtsystem eröffnet einerseits einen leeren Raum. Doch weil er noch immer als verbunden mit Traditionen gesehen wird, die sich vom Aufbau des modernen Staates unterscheiden, ist dieser leere Raum nicht offen für die Usurpation durch die Stelle des Patriarchen im Namen des modernen Volkes von China, solange er in den Poren des Machtsystems, das die Konturen des Gesamtzusammenhanges bestimmt, eine Nische finden kann.

In dieselbe Richtung weist die Mobilisierung des Wertes der Mutterschaft, der den patriarchalischen Verhältnissen entgegengestellt wird und die Solidarität innerhalb der Gemeinschaft fördern soll.

Die Kooperative Frauen-Kreditvereinigung *Wanli Luxia* im Distrikt Baishui, Provinz Jiangxi wurde 1994 im Rahmen eines Projekts im alternativen Handel mit Lilienzwiebeln zusammen mit dem *China Social Services and Development Research Centre* (CSD) gegründet, einer freiwilligen Vereinigung in Hongkong. Alle Frauen der beiden Dorfgemeinden Wanli und Luxia schlossen sich freiwillig als Mitglieder an, und die Gruppe hat versucht, sich nach Regeln der Partizipation zu verwalten. Ihr Verwaltungskomitee

aus fünf Mitgliedern wird alle zwei Jahre gewählt, und die Frauen haben unterschiedliche Wahlmodi ausprobiert, um Gerechtigkeit zu garantieren. Sie experimentierten auch mit verschiedenen Gemeinde-Projekten, etwa mit der Pacht eines Stücks Hügelland für kollektiven organischen Ackerbau, mit der Verbesserung der Trinkwasserquellen, mit dem Betrieb arbeitssparender Dreschmaschinen, mit Lese- und Schreibkursen für die Mitglieder, einem Kindergarten und Vorsorgeuntersuchungen für Frauen und Kinder.

Im Kampf gegen die übermächtigen Tendenzen der Eigensucht, des Individualismus und der Berechnung hat die Gruppe es geschafft, zu überleben – freilich nicht ohne Schwierigkeiten. Nur durch große Anstrengung lässt sich ein Gleichgewicht zwischen individualistischer Berechnung und kollektivem Wohlergehen aushandeln. Zum Beispiel befasst sich die Gruppe mit der Produktion organischer Lilienzwiebeln für das alternative Handelsprojekt CSD. Zwar haben die Dorfbewohner schon seit Jahrhunderten Lilienzwiebeln angebaut, doch wurden während der letzten beiden Jahrzehnte viel chemischer Dünger und Pestizide eingesetzt. Die Rückkehr zur organischen Produktion ist keine leichte Aufgabe, denn es muss organischer Dünger besorgt und Zusatzarbeit geleistet werden. Mit den Jahren verbesserten die Frauen die Produktion der Lilienzwiebeln. Als die Arbeit in einer einzigen großen Gruppe nicht effizient funktionierte, probierten sie es mit Quoten für Einzelpersonen, aber dabei war es schwierig, Qualitätskontrollen durchzuführen. Als demnach keine der beiden Methoden Qualität, Effizienz und die Vorstellungen von Gleichheit und Gerechtigkeit eingelöst hatte, fand man schließlich einen Mittelweg. Weil von den 100 Mitgliedern einige als Wanderarbeiterinnen in den Städten arbeiten, bleiben im Dorf etwa 50 Frauen im arbeitsfähigen Alter. Sie teilen sich in fünf Arbeitsgruppen auf, von denen jede die richtige Größe für gegenseitige Unterstützung und Kontrolle sowie für die Aufteilung von Arbeit und Verantwortlichkeiten besitzt. Also betreut jede Arbeitsgruppe ein Stück Land mit organischen Lilienzwiebeln, während die Verarbeitung nach der Ernte, die Verpackung und Vermarktung vom gesamten Kollektiv erledigt werden. Das Individualinteresse ist so an das Kollektiv gebunden und wird von ihm kontrolliert. Zugleich verfolgt das Kollektiv Projekte, die den Mitgliedern zugute kommen, aber von ihnen auch freiwillige Arbeitsleistungen verlangen. Eine besondere Gesundheitsuntersuchung aller Frauen und Kinder in der Gemeinde ergab, dass Fehlernährung ein ernstes Problem darstellte. Um dagegen anzugehen, hat die Gruppe während der letzten Jahre Spenden von Mehl und Eiern von CSD bekommen und freiwillige Arbeit unter den Müttern mobilisiert, die abwechselnd für alle Kinder in der Gemeinde das Frühstück machen (Lau 2002). Ein dreistöckiges Haus für die Gruppenaktivitäten, das die Frauen bauten, ist steinerner Zeuge für die Hartnäckigkeit, mit der die Gruppe einen Raum für Frauen in einer männlich-chauvinistischen Gesellschaft geschaffen hat.

Dies ist ein weiteres Beispiel für die Gleichzeitigkeit der Menschen. Mutterschaft bedeutet in der chinesischen Tradition immer Unterwürfigkeit von Frauen im Rahmen einer patriarchalischen Ordnung; die Rolle von Frauen ist durch das Haus und das Land ihres Mannes definiert. Nach 1949 wurde die patriarchalische Ordnung auf verschiedene Weise angegriffen, vor allem durch den Eintritt von Frauen in Bildung und Beruf, aber die Unterordnung von Frauen wurde auf unterschiedliche Weise aufrechterhalten.²¹ Aber die Frauen der Kreditvereinigung

erfüllen ihre Aufgaben als Mütter kollektiv außerhalb des Heims. So entsteht ein öffentlicher Ort, wo die Frauen ihre Handlungskompetenz im Dialog durch Interventionen wie Kooperation und gegenseitige Hilfe ausüben und so einen autonomen Raum für Praxen herstellen, die sich von denen unterscheiden, welche die Jagd nach Reichtum und Erfolg diktiert, wie die herrschende Wahrnehmung sie als das Wesen und das Versprechen der Globalisierung betrachtet.

Ländlicher Neuaufbau für einen anderen Weg der Modernisierung

Abschließend möchte ich auf eine Erfahrung hinweisen, wie mit mehr Selbstbewusstsein Widerstand gegen die kolonisierenden Folgen der Globalisierung geleistet wurde.

Der Begriff „ländlicher Neuaufbau“ ist in den letzten Jahren in China zum Gegenstand einer Debatte geworden. Die Popularität dieser Bezeichnung belegt die Zuspitzung der ländlichen Probleme und die Notwendigkeit, sich mit ihnen zu befassen. 2003 bezeichnete die Eröffnung des *James Yen Institute for Rural Reconstruction* die Zusammenführung von Anstrengungen zum ländlichen Neuaufbau.²² Das Institut soll die historische Forschung ländlicher Entwicklungsanstrengungen in China während des letzten Jahrhunderts ebenso fördern wie den praktische ländlichen Neuaufbau in der Welt von heute. Es liegt auf 12 ha in der Nachbarschaft des Dorfes Zhaicheng, Provinz Hebei, wo James Yen während der 1920er Jahre mit seinen Experimenten begann. Das Institut soll Ausbildungsprogramme für Bauern und andere Lernwillige sowie Experimente mit organischem Ackerbau, ökologischer Architektur und angepasster Technologie durchführen.

Die Anfänge des ländlichen Neuaufbaus fallen in die Zeit der Krise und des politischen und gesellschaftlichen Zusammenbruchs Chinas unter dem Ansturm der modernen Mächte des Westens. Viele Intellektuelle glaubten, die Aufgabe bestehe in der Schaffung eines modernen China und in der Formung der Bevölkerung zu Bürgern der modernen Zivilisation. Zwar mag der herrschende Diskurs auch Leute wie James Yen, Liang Shuming und Tao Xingzhi beeindruckt haben, doch hatten sie genügend Kontakt mit den Nöten und Leiden der Menschen, um nicht völlig von dem Anliegen beherrscht zu werden, einen neuen chinesischen Staat zu schaffen, der ausreichend bewaffnet wäre, um sich zu verteidigen. Ihnen ging es stattdessen um die Menschen, und sie erblickten ihre Aufgabe darin, die Menschen in Stand zu setzen, auf lokaler Ebene an der Selbstverwaltung teilzunehmen. Das bedeutete die Wiederbelebung von Traditionen, die durch das Eindringen der Kräfte des Westens verschleudert und zerrissen worden waren. Sie erkannten also, dass die spezifische Lage Chinas es erforderte, dass jegliche sinnvolle Transformation Chinas von der lokalen Ebene ausge-

hen müsse und dass der Entwicklungsweg der Modernisierung des Westens sich nicht einfach nach China verpflanzen ließ.

Bevor ihre Anstrengungen durch die Invasion japanischer Truppen in den 1930er Jahren unterbrochen wurden, konnten sie nahezu zwei Jahrzehnte lang im Rahmen der Volksbildung arbeiten. Obwohl sie aus unterschiedlichen Verhältnissen stammten, und die drei sich schematisch durch die Prägung jeweils durch Christentum, Neokonfuzianismus/Buddhismus bzw. Marxismus einordnen lassen, war ihnen das gleiche Programm gemeinsam wie Tausenden von Intellektuellen ihrer Zeit. Sie engagierten sich für Erziehung und Machtzuwachs für normale Leute, in dem sie mit ihnen und über sie lernten. Wie Tao Xingzhi 1927 über die „moderne Erziehung“ bemerkte, die damals in China eingeführt wurde:

„Unser jetziges Erziehungssystem ist auf dem völlig verkehrten Weg. Es bringt den Leuten bei, ihre Heimat zu verlassen und in die Stadt zu gehen. Es lehrt sie, Reis zu essen ohne Reis anzubauen, Kleider zu tragen ohne Baumwolle anzubauen, Häuser zu bauen ohne Bäume zu pflanzen. Es lehrt die Menschen, sich nach Wohlstand zu sehnen und den Ackerbau zu verachten ... Es lehrt die Kinder von Bauern, Bücherwürmer zu werden ... Es ist wahnsinnige Traumtänzeri, eine solche Erziehung zu propagieren ... Wir müssen nach einem Weg suchen, zu leben, und was ist dieser Weg. Er besteht darin, eine lebendige Erziehung zu schaffen, die dem wirklichen Leben auf dem Lande entspricht“ (Tao 1927: 336).

Damals teilte Tao seine Vorstellungen mit vielen Zeitgenossen, unter ihnen Mahatma Gandhi, mit dem er im August 1938 diskutierte; sein Aufsatz „Die Bewegung für ländliche Volkserziehung in China“ erschien in indischen Zeitungen (Zhou 1988: 172ff). Die Bewegung für ländlichen Neuaufbau von James Yen betonte die Transformation sowohl von Intellektuellen wie Bauern und bewog mehr als hundert Promovierte, ihre Jobs in der Stadt aufzugeben und mit dem Ziel ländlicher Entwicklung bei Bauern zu leben.²³ Liang Shuming behielt trotz der Kritik Mao Zedongs an seinem „Reformismus“ den Glauben an ländliche Erziehung und ländliche Selbstverwaltung mit der Bewahrung der Gemeinschaftsethik und der Verbindung buddhistischer und konfuzianistischer Vorstellungen bei.²⁴ Es gab noch andere dynamische Anläufe, Intellektuelle mit Bauern in Verbindung zu bringen und einen Entwicklungsweg zu entwerfen, der eine Alternative zur Logik der Modernisierung bot.

Heute teilen Bemühungen, ihre Erfahrung neu zu bewerten, dieselben Einsichten, dass der Expresszug der Globalisierung für die Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung Chinas die Katastrophe bedeutet. Es geht darum, ländliche Gemeinschaften in den Stand zu setzen, ökologisch sinnvolle Beziehungen sowohl zwischen den Menschen selbst als auch zwischen Mensch und Natur zu unterhalten. Der Neuaufbau der ländlichen Gesellschaft, wo die Mehrzahl des chinesischen Volkes lebt, ist entscheidend, sollen Vertrauen, gegenseitige Hilfe, Kooperation

und Reziprozität wiederhergestellt werden, die durch Chinas Geschichte gewalttätiger Modernisierung zerrüttet wurden, soll die Polarisierung der Gesellschaft abgemildert werden und sollen die Wunden geheilt werden, die die Polarisierungen den Menschen geschlagen haben. Erforderlich ist also die Form des Widerstandes gegen Globalisierung, die sich nicht unmittelbar gegen das Machtzentrum der Globalisierung richtet und vielleicht sogar weit davon entfernt ist, sondern eher in der Form bescheidener Anstrengungen auftritt, mit den Menschen ihr Alltagsleben zu gestalten.

„Bescheiden“ steht hier nicht für eine Rhetorik der Demut und ist auch kein nur deskriptiver Begriff. Es wäre vielmehr nicht übertrieben, es als Prinzip der Geduld und des Mutes zu bezeichnen, die an dem überaus gefährlichen Grat notwendig sind, an dem der Abgrund von Hoffnungslosigkeit und Zynismus nur einen Schritt weit entfernt ist. Angesichts der monströsen Maschine der Modernisierung werden Millionen von Familien in Existenzbedingungen hineingestoßen, die sie von der übrigen Bevölkerung abschneiden und die in der Lage ist, auf die eine oder andere Weise von den drastischen gesellschaftlichen Veränderungen zu profitieren, welche die Prozesse der Modernisierung in China unter dem immer weiter vordringenden Einfluss der Globalisierung hervorgebracht haben. Die zunehmende Isolierung dieser Familien von unterstützenden Netzwerken und ihre zunehmende Einbindung in eine Gesellschaft, die ihnen praktisch keine Mobilitätsmöglichkeiten bietet, um ihrer Not zu entkommen, sie dafür aber immer abhängiger werden lässt, stellt eine düstere Zukunft dar.

Bei der Kritik an der Naturalisierung von Entwicklung als „westliche“ Modernisierung, die zugleich ein Prozess zunehmender Integration in den Weltmarkt ist, stehen wir daher häufig vor Situationen, die als hoffnungslos erscheinen. Darin besteht unsere Sorge. Diese Sorge entspringt gewiss ethischer Verantwortung. Aber es treibt uns noch mehr um, das sie sich nicht angemessen in Worte fassen lässt. Mit Bezug auf Walter Benjamins Sicht auf den *chiffonnier* als die Figur des Historikers bemerkt Wohlfarth, dass Benjamin ähnlich wie Nietzsche im *chiffonnier* die provozierendste Gestalt menschlicher Armut erblickt, „Zeichen eines subversiveren Potenzials“, das es zu retten gelte: „Es ist jedoch die Logik der Rettung, dass – trotz Nietzsche – nur die Entstellten die Entstellung der Welt heilen können. ‘Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben’“ (Wohlfarth 1986: 147, zit. Benjamin 1980a: 201).

In diesem Zusammenhang könnte es nützlich sein, Benjamins entschiedene und prägnante Formulierung als Hinweis an uns zu verstehen, dass wir am ehesten durch die Zurückgebliebenen, Marginalisierten und Ausgeschlossenen die Mentalität der Definition als Anderes erfassen können, die Marginalisierung und Exklusion ebenso zum Normalfall macht wie die Gewalttätigkeit und die exzessiven Kosten des Strebens der Erfolgreichen. Wichtiger noch: Erfassen wir die

Mentalität, das Andere zu definieren, so kann dies auch unsere Augen öffnen und uns ermöglichen, aus der Perspektive der Ausgestoßenen, Zurückgewiesenen und Unbedeutenden einen Blick auf Gesten zu werfen, die auf andere Wertvorstellungen und eine andere Logik der Beziehung der Menschen untereinander und zur Natur hindeuten, um eine andere Welt möglich zu machen.

Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen: Reinhart Kößler

Anmerkungen

- 1 Unter dem Entwicklungsparadigma (engl. *developmentalism*) lässt sich „das Ensemble der Mythen von Anthropozentrismus und linearem Fortschrittsdenken“ (Bowers 2001: 4) verstehen. Es handelt sich um einen kolonialen Diskurs der Alterisierung moderner westlicher Kulturen, der durch die Einschreibung binärer Beziehungen ermöglicht wird. Vgl. auch de Certeau 1986.
- 2 S. etwa die Beiträge von Huang Ping, Wen Tiejun, Dai Jinhua und anderen in Lau & Huang 2003.
- 3 Mitchell Dean hat Foucaults Position griffig formuliert: „Das kritische Ethos der Genealogie lässt sich positiv als Anreiz beschreiben, Form und Konsequenzen von Universalien in bestimmten historischen Situationen und in Praxen zu beschreiben, die in Problemen wurzeln, die sich aus dem Verlauf bestimmter sozialer und politischer Kämpfe ergeben“ (Dean 1999: 42).
- 4 Gängige Abkürzung für Guomindang, die Nationalpartei, die ab Mitte der 1920er Jahre die Republik China beherrschte und 1949 nach Taiwan vertrieben wurde, d.Ü.
- 5 Nach Stuart Hall besteht die Beherrschung des Denkens durch binäre Konzepte wie die „simplifizierende und übergreifende binäre Opposition, ‘der Westen und der Rest’“ (Hall 1996: 249) in den „überdeterminierenden Folgen“ der „Globalisierung“, die für ihn gleichbedeutend ist mit den unterschiedlichen Prozessen der Kolonisierung: „Durch ‘Kolonisierung’ bezieht sich das ‘Postkoloniale’ auf mehr als direkte Herrschaft über bestimmte Weltgegenden durch imperiale Mächte“ (ebd.: 249). „Es ... bezeichnet die Ausbreitung von Geschichtlichkeiten und Zeitlichkeiten, das Eindringen von Differenz und Spezifität in die generalisierenden und eurozentrischen großen Erzählungen im Gefolge der Aufklärung, die Vielfältigkeit lateraler und dezentrierter kultureller Verbindungen, Bewegungen und Migrationen, die heute die Welt ausmachen und die alten metropolitanen Zentren oft liegen lassen“ (ebd.: 248). „... man musste es damals und muss es sicherlich heute verstehen nicht nur im Sinne der vertikalen Beziehungen zwischen Kolonisator und Kolonisierten, sondern auch in dem Sinne, wie diese und andere Formen von Machtverhältnissen immer durch eine andere Gruppe von Vektoren verdrängt und dezentriert wurden – die transversalen Kopplungen zwischen und über nationalstaatliche Grenzen hinweg und die *globalen/lokalen* gegenseitigen Beziehungen, die im Muster des Nationalstaates nicht aufgehen“ (ebd.: 250).
- 6 Im Original steht im Anschluss an McCole sowohl für „Erlebnis“ als auch für „Erfahrung“ „experience“; vgl. Benjamin 1980b; d.Ü.
- 7 zit. Benjamin 1980b: 446; kursivierte Begriffe im Original deutsch; d.Ü.
- 8 „‘Global’ bedeutet hier nicht universell, sondern ist nicht nations- oder gesellschaftsspezifisch. Es geht dabei darum, wie die lateralen und transversalen, einander überkreuzenden Beziehungen dessen, was Gloy (1994) als ‘diasporisch’ bezeichnet, das Verhältnis von Zentrum und Peripherie ergänzen und es gleichzeitig verrücken und wie das Globale und Lokale sich gegenseitig neu organisieren und umformen“ (Hall 1996: 247).
- 9 Seit 1989 betreibt die hauptsächlich vom Kommunistischen Jugendbund Chinas organisierte *China Youth Development Foundation* das *Project Hope*.

- 10 Die neunjährige Schulpflicht für alle Kinder ist heute staatliche Politik, und obwohl dies in einigen abgelegenen Gegenden nicht vollständig durchgeführt ist, ist eine Grundbildung (wenn auch unterschiedlicher Qualität) insgesamt für die Bevölkerung garantiert. Doch der unterschiedliche Zugang zu höherer Bildung lässt die schwerwiegenden Unterschiede zwischen Stadt und Land erkennen. Die Zeitung *Xinhua* vom 13. Februar 2005 enthält die folgenden Zahlen aufgrund der Ergebnisse eines staatlichen Projekts zur Bildungsforschung in der Zeit des zehnten Fünfjahresplans: Während der Anteil der städtischen Bevölkerung mit Schulbildung oberhalb des 9. Schuljahres 51,3 % betrug, lag er auf dem Land bei 7 %. Der Anteil der städtischen Bevölkerung, die eine Berufs- oder Hochschulausbildung erhielt, betrug 30,3 %, auf dem Land waren es nur 1 %. Der Anteil derer mit Universitätsausbildung lag in der Stadt bei 5,63 % und auf dem Land bei 0,02 %. Der Anteil der Städter, die auf die Universität gingen, lag 281,55 mal höher als der der ländlichen Regionen, und im Postgraduierten-Studium 323 mal so hoch.
- 11 Phoenix TV wurde 1996 in Hongkong gegründet und hat Sendekanäle in Südostasien, Europa und Nordamerika, doch sein größtes Publikum ist in Festland-China.
- 12 Dr. Wen Tiejun hat als einer der ersten Wissenschaftler Ende der 1990er Jahre auf die drei Dimensionen aufmerksam gemacht und betont, dass es notwendig ist, die Not großer Teile der Landbevölkerung und die Verschlechterung der Situation auf dem Land herauszustellen, damit sich die Öffentlichkeit nicht ausschließlich um die Wirtschaft kümmert (Wen 2001: 287-295)
- 13 s. etwa Wu Xiang 2001: 131-138.
- 14 Seit 1989 hatte es in der Tat große Schwankungen bei den Marktpreisen von Chilis, Ingwer, Kohl, Hühner-, Schweine- und Rindfleisch sowie anderen landwirtschaftlichen Produkten gegeben.
- 15 Wen 2000: 301ff, 498-501; s. auch „Seminar über alternative Ansätze zu ländlichen Problemen“. In: *Materialien für die Abteilung für Nachhaltigkeit*, Januar 2003, S.178ff (chinesisch).
- 16 In China sind mehrere Bücher erschienen, die die Erfahrung von Nanjie darstellen und sich damit auseinandersetzen. Es gab auch Berichte zu Nanjie in der *New York Times*, im *Economist*, in der BBC usw.
- 17 *Nanfanzhoumo (Südliches Wochenende)*, 8. August 2003 (chinesisch).
- 18 ebd.
- 19 www.yulin-window.com/heilongtan/hlt.htm
- 20 Vgl. Luo 2000: 210-228, 255; s. auch die Diskussion über die Erfahrung von Schwarzer Drachenteich im Seminar über alternative Ansätze zu ländlichen Fragen, *Materialien für die Schule der Nachhaltigkeit, Materialien für die Abteilung der Nachhaltigkeit*, Januar 2003, S.183-185 (chinesisch)
- 21 Während der Kulturrevolution, als angeblich alle gleich waren, wurden die Arbeitspunkte für Frauen in der Landwirtschaft, obwohl sie so hart schufteten wie die Männer, mit 70 % der Männer angerechnet.
- 22 S. die website www.yirr.ngo.cn
- 23 James Yen verließ das Land 1949 und gründete das *International Institute on Rural Reconstruction* in den Philippinen; er kehrte 1985 zu einem Besuch nach China zurück. Seine engen Verbindungen mit US-Politikern und der Einfluss aus den USA waren von den chinesischen Behörden verurteilt worden; s. Hayford, 1990.
- 24 Liang Shuming sagte 1980 in einem Interview mit dem amerikanischen Wissenschaftler Guy S. Alitto, er stehe in seiner Lebensweise dem Konfuzianismus nahe, neige in der Tiefe seines Denkens aber zum Buddhismus; beide schließen einander nicht aus (Wang Shaojun 1999: 126-7). Zu Liangs Bewertung seiner öffentlichen Auseinandersetzung mit Mao Zedong 1953 s. Wang Donglin 1988: 136-153.

Literatur

- Bowers, C.A. (2001): *Educating for Eco-Justice and Community*. Athens: University of Georgia Press.
- Benjamin, Walter (1980a): „Goethes Wahlverwandtschaften“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I.2, Frankfurt a.M., S. 123-201.

- Benjamin, Walter (1980b): „Der Erzähler“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II.2, Frankfurt a.M., S. 438-465.
- Chatterjee, Partha (1984): „Gandhi and the critique of civil society“. In: Guha, Ranajit (Hg.): *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University, S. 153-195.
- Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University.
- CSD u.a. (Hg.) (2003): *Resource Materials for the School on Sustainability*. Beijing: China Reform.
- de Certeau, Michel (1986): *Heterologies: Discourse on the Other*. Manchester: University of Minnesota.
- Dean, Mitchell (1999): *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- Foucault, Michel, (2005a): „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“. In: ders.: *Schriften. Dits et Ecrits*. Bd. 4, Frankfurt a.M., S. 461-498.
- Foucault, Michel, (2005b): „Was ist Aufklärung?“ In: ders.: *Schriften. Dits et Ecrits*. Bd. 4, Frankfurt a.M., S. 687-707.
- Guattari, Felix (1994): *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen.
- Hall, Stuart (1996): „When was ‘the post-colonial’? Thinking at the limit“. In: Chambers, Iain; Curti, Lidia (Hg.) *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London/ New York: Routledge, 242-260.
- Hayford, Charles W (1990): *To the People: James Yen and Village China*. New York: Cambridge University.
- Lau Kin Chi (2002): „Pedagogical working on place: women’s economic activism in rural China“. In: *Development*, Bd.45, Nr.1, March, S. 84-87.
- Lau Kin Chi; Huang Ping (Hg.) (2003): *Asian Exchange: China Reflected*. Hong Kong: ARENA.
- Luo Hongguang (2000): *Exchange of Unequal Values: Wealth Around the Work and Consumption*. Hangzhou: Zhejiang People’s Press (chinesisch)
- Lloyd, David (1995): „Nationalisms against the state“. In: *Gender and Colonialism*. Galway: Galway University, S. 256-281,
- McCole, John (1993): *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. New York: Cornell.
- Nietzsche, Friedrich (1968): „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. In: *Nietzsche Studienausgabe* Bd. 1, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 188-251.
- Wang Donglin (1988): *Interview with Liang Shuming*. Hong Kong: Joint Publishers.
- Wang Shaojun (1999): *Liang Shuming: Ein Heiligenleben*. Hong Kong: Chung Hua. (Chinesisch)
- Wen Tiejun (2000): *Untersuchung der grundlegenden Wirtschaftsinstitutionen des ländlichen China*. Beijing: China Economic Press (Chinesisch).
- Wen Tiejun (2001): „Centenary reflections on the ‘three dimensional problems’ of rural China“. In: *Inter-Asia Cultural Studies*, 2(2), S. 287-295.
- Wen Tiejun (2003): „The rise and demise of the Rural Cooperative Fund: 1984-1999“. In: Lau & Huang 2003, S. 96-122.
- Wen Tiejun (2004): *Was wollen wir denn wirklich?* Beijing: Huaxia (Chinesisch)
- Wohlfarth, Irving (1986): „Et Cetera? The Historian as Chiffonnier“. In: *New German Critique*, Ithaca (NY), S. 142-168.
- Wu Xiang (2001): *Die Wahrheit über die ländliche Reform in China*. Hangzhou: Zhejiang Renmin (Chinesisch).

Anschrift der Autorin

Lau Kin Chi

laukc@ln.edu.hk