

Staat oder Markt - Gesellschaft oder Individuum? Hintergründe und Perspektiven des Demokratisierungsprozesses in Vietnam¹

CLAUDIA PFEIFER

1 Vorbemerkungen

Im Bericht des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Vietnams an den 7. Parteitag, vorgetragen von Generalsekretär Nguyen Van Linh am 24. Juni 1991, war die künftige gesellschaftspolitische Entwicklung des Landes aus der Sicht der Führung bereits mit der Überschrift vorgegeben: Durch Fortführung des Erneuerungsprozesses vorwärts auf dem sozialistischen Weg! (Van Kien Dai Hoi 1991: 105) Fragen oder gar Zweifel sollten von Beginn an aus dem Weg geräumt werden.

Natürlich ist auch an Vietnams Ideologen der Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa nicht spurlos vorbeigegangen. Im Vorfeld dieses Parteitages gab es in den letzten zwei Jahren interessante Diskussionen über die gesellschaftlichen Perspektiven des Landes und über Wege und Methoden zur Bewältigung der immer umfassenderen Wirtschaftskrise. Ein Aufbruch aus der Entwicklungssackgasse schien greifbar: Nicht Sozialismus contra Kapitalismus, verstanden in ihrer jeweiligen dogmatischen Abstraktion, sondern Hinwendung zu den konkreten Problemen Vietnams waren auf der Tagesordnung. Eine Sicht, die im südlichen Landesteil ohnehin längst Realität mit bemerkenswerten Ergebnissen war. Auslöser für diesen Wandel in der gesellschaftlichen Strategie war die tiefe wirtschaftliche und gesellschaftspolitische Krise, in die das Land bis Mitte der achtziger Jahre geraten war. Ein verfehltes Wirtschaftskonzept für die Zusammenführung der sozialökonomisch unterschiedlichen Landesteile nach der Beendigung des Vietnamkrieges, eine

1 Leicht überarbeitete Version eines Vortrags, der auf der Arbeitstagung "Gesellschaftlicher Wandel in Südostasien" an der Humboldt-Universität zu Berlin im Oktober 1991 gehalten wurde (s. hierzu Vol. 22 [1991], No. 3-4, S. 389ff.). Aus drucktechnischen Gründen wurde auf die Ton- und Buchstabenzeichen bei der Umschrift vietnamesischer Wörter verzichtet.

abenteuerliche und letztlich nicht zu rechtfertigende Außen- und Sicherheitspolitik und die dadurch eintretende umfassende internationale Isolierung Vietnams in der Weltpolitik und auf dem Weltmarkt waren die Ursachen für die eingetretene Lage.

2 Wirtschaftliche Liberalität versus politisches Dogma

Ein "neues Denken" bei führenden Vertretern der größten sozialistischen Weltmacht erleichterte es vietnamesischen Politikern, auf anfänglich so radikal anmutende Reformen hinzusteuern. Ähnlich wie in anderen Umbruchsituationen der vietnamesischen Geschichte standen dabei am Beginn nicht sofort neue Theorien oder Konzepte. Ganz pragmatisch zielten die Richtlinien des Parteitages von 1986 auf die Lösung dringender Probleme, wie im "Dreierprogramm" (Van Kien Dai Hoi 1987: 153f.) durch die Prioritätensetzung Lebensmittel, Konsumgüter, Export sichtbar. Die Aussparung der politischen Sphäre und der Ideologie in den Erneuerungsrichtlinien erschien angesichts der wirtschaftlichen Krisensituation zunächst als notwendige Schwerpunktsetzung. Erst im Verlaufe der weiteren Entwicklung (nicht zuletzt auch infolge von Veränderungen in anderen ehemals sozialistischen Ländern) wurde sichtbar, daß die kommunistische Führung Vietnams auch weiterhin an einer strikten Trennung der wirtschaftlichen von der politischen Ebene des gesellschaftlichen Lebens festhielt. Diese Trennung war allerdings, wie bisher auch, nur in eine Richtung gedacht, denn das Primat der Politik schloß eine Indoktrination der Ökonomie nach vorgegebenen ideologischen Richtlinien ein.

Indessen konnte die Führung Vietnams nicht verhindern, daß unter Wissenschaftlern und Intellektuellen des Landes eine lebendige Diskussion einsetzte, die nicht bei pragmatischen Lösungsansätzen stehen blieb, sondern bis zu den wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Grundlagen des Gesellschaftskonzepts vorstieß. Das reichte von der schonungslosen Benennung des Ist-Zustandes der vietnamesischen Gesellschaft als sich bewußt abschließende Selbstversorgungswirtschaft (Danh Son 1986; Nguyen Trung 1990), über die grundlegende Kritik der politischen Maßnahmen bei Eigentumsveränderungen in den fünfziger Jahren im Norden und Mitte der siebziger Jahre in Südvietnam (Le Duc Thuy 1988; Dao Xuan Sam 1989; Tran Duc 1989) bis zur Erkenntnis des später gemäßregelten Mitglieds des Politbüros Tran Xuan Bach im Jahre 1989, daß die Krise in den osteuropäischen Ländern in erster Linie ei-

gene, innere Ursachen habe und auch Vietnam erreichen werde, wenn man nicht endlich davon abgehe, Kompetenz in der politischen Führung durch Autorität zu ersetzen und wirtschaftliche von politischen Reformen zu trennen (Changes of Socialism 1990; Pfeifer 1990).

Damit war in den Augen der Mehrheit der politischen Führung Vietnams die Grenze überschritten. Die Folge waren politische Repressalien gegen Kritiker des Reformkonzepts innerhalb und außerhalb der kommunistischen Partei und eine Rückkehr zu dogmatischen, sich auf Marx und Lenin berufenden Auffassungen über das "Wesen der sozialistischen Gesellschaft". Der vietnamesische Intellektuelle Nguyen Khac Vien beschrieb diesen Vorgang schon 1988 treffend: "Der Marxismus ist ein weitervererbtes Zauberbuch geworden, das alle Rezepte und Lösungen für alle Probleme beinhaltet. Es wird nicht mehr daran gedacht, selbst zu suchen und zu denken und eigene Gedanken, Meinungen, mit der Realität bzw. den Ideen anderer zu vergleichen, und bereit zu sein, eigene Vorstellungen zu verwerfen, sobald sie nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen." (Nguyen Khac Vien 1989)

Allen, die mit *Doi moi*² die Hoffnung verbanden, daß sich vielleicht diese regierende kommunistische Partei selbst erneuern und von überholten Lehrsätzen und Theorien trennen könnte, erteilte der Parteitag von 1991 eine deutliche Abfuhr. Gleich zu Beginn des Berichts heißt es im Rückgriff auf die eigene Geschichte: Es führt kein anderer Weg zu nationaler Unabhängigkeit, zu Freiheit und Glück für das Volk. Erneut wird auf das historische Versagen nationalistischer und bürgerlicher Kräfte in den dreißiger Jahren in Vietnam verwiesen. Folglich lautet das Credo: Es gibt keinen Grund für einen anderen als den sozialistischen Weg.

Oberflächlich betrachtet steht dieser Anspruch auf das sozialistische Ziel im Widerspruch zu der jahrzehntelang verfolgten Politik einer spezifischen Anwendung des Marxismus auf die konkreten vietnamesischen Verhältnisse. Das wirft verschiedene Fragen auf nach den Ursachen für diesen komplizierten Verlauf des Demokratisierungsprozesses in Vietnam. Insbesondere soll der Frage nachgegangen werden, welche hemmenden geistigen und politischen Traditionen noch heute in Vietnam wirken bzw., ob es nicht gerade auch in dieser Tradition Momente gibt, die, produktiv aufgegriffen, für Vietnam, aber auch für andere Länder eine Umkehr aus der entwicklungspolitischen Sackgasse der "Krise der Zivilisation" bedeuten könnten.

2 Doi moi - vietnamesisch: Erneuerung.

3 Geistige und politische Traditionen - Hemmnis oder Impuls?

Zu den, vor allem in den letzten Jahren eine eigenständige Entwicklung hemmenden Faktoren gehört zweifelsohne die spezifische Rezeption des *Marxismus-Leninismus* in Vietnam. Vietnamesische wie auch westeuropäische Experten haben mehrfach auf die gute Vereinbarkeit von konfuzianischen Traditionen und marxistischer Theorie verwiesen (Nguyen Khac Vien 1970; Chesneaux 1968; Dahm 1985). Die Hervorhebung der gesellschaftlichen Komponente bzw. der des Staates oder seiner Vertreter im Entwicklungsprozeß vor der individuellen, die wenig ausgeprägte juristische Bindung des einzelnen an das Eigentum und eine Betonung sozialetischer Merkmale eines Gemeinwesens vor denen einer wirtschaftlichen Effizienz unterstützten diese Sicht. Die zentralen Kategorien des originär Marxschen Entwicklungskonzepts zielten stets auf gesellschaftliche Komponenten. Selbst dort, wo das tätige Subjekt (wie in den Feuerbach-Thesen) im Mittelpunkt der theoretischen Abstraktion stand, ging es vorrangig um die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen individueller Selbstveränderung, d.h. um die tätige Praxis, die nach Marx'schem Verständnis nur gesellschaftlich zu begreifen war. Diese konkrete Form von Gesellschaftlichkeit ist allerdings bei Marx nicht ahistorisch abstrakt, sondern eine Entwicklungsperspektive, die sich aus den vorhandenen Voraussetzungen und Bedingungen ergibt. Diese Perspektive, die sich für ihn vor allem als Alternative zu den zu seiner Zeit bestehenden Verhältnisse ergab, ist nicht wahllos auf die Tagesordnung der Geschichte zu setzen. Die für archaische Gemeinwesen typische Isoliertheit, der innere Dualismus der noch vorhandenen Dorfgemeinden und der auch für das vorkoloniale Vietnam charakteristische zentrale Despotismus waren nach seiner Meinung eher Hemmnisse, denn Entwicklungsbedingungen für eine moderne Gesellschaft (Marx 1961, Bd. 19).

Kommt man auf die Fragestellung der spezifischen Rezeption des Gedankengutes der klassischen Theoretiker des Sozialismus durch vietnamesische Intellektuelle zurück, so muß man m.E. eine nur formal gute Aufnahmebereitschaft infolge des vorherrschenden konfuzianischen Gesellschaftsbildes konstatieren. Letztlich war diese Rezeption sehr einseitig und lückenhaft. Besonders die Schriften von Marx und Engels, die ja ohnehin lange Zeit nur über europäische Sprachen aufgenommen werden konnte, wurden nur insofern verarbeitet, wie man glaubte, daß sie den vietnamesischen Verhältnissen entsprachen. Welche Sicht vom Marxismus selbst kritische Intellektuelle, wie Nguyen Khac Vien, bis heute haben, zeigt die Tatsache, daß sie die gute Vereinbarkeit von

Marxismus und Konfuzianismus damit begründen, er sei ihnen nicht so fremd gewesen, wie die christliche Religion. Der Marxismus als Religion - das wiederum trifft genau die ideologische Situation der kolonial entmündigten Völker. Deren Erwartungen bezüglich der Möglichkeiten zur Beseitigung der fremden, oktroyierten ökonomischen und sozialen Strukturen wurden so befriedigt. Das sozialistische Entwicklungskonzept bot diesen Völkern eine Alternative nicht zuletzt in Ermangelung anderer Modernisierungskonzepte zu dieser Zeit.

Die Brüchigkeit der These von einer guten Vereinbarkeit von Marxismus und *Konfuzianismus* erweist sich jedoch auch noch aus einer anderen Sicht. Die gesellschaftlichen Entwicklungskonzepte der nordvietnamesischen und später gesamtvietnamesischen Führung nach dem zweiten Weltkrieg widerspiegeln eindeutig, daß man sich in diesen Jahren nur noch auf einen metaphysischen Marxismus berief. Auch in Vietnam setzte sich jene dogmatisch ökonomistische Variante durch, die sozialen Fortschritt als logische Folge einer Produktivkraftentwicklung und rasanten Industrialisierung verstand (Pfeifer 1991: 51f.) und die zweifellos im theoretischen Konzept von Marx und später Lenin bereits begründet ist. Die schon seit langem angemahnte Berücksichtigung der "subjektiven Vermittlung" bei der Ausprägung von Produktionsweisen (M. Weber) und der "kulturellen Erfahrungen" von Gesellschaften (A. Gramsci) blieb ausgespart.

Insgesamt stellt sich der stets erneuerte vietnamesische Verweis auf einen engen Zusammenhang konfuzianischer Werte und marxistischer Theorien zum heutigen Zeitpunkt immer mehr als ein ideologisches Vehikel der politischen Führung zur eigenen Legitimation heraus. Die Anwendung marxistisch-leninistischer Theorien gesellschaftlicher Entwicklung (was m.E. nicht identisch ist mit der Verwirklichung eines Gesellschaftskonzepts der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit) auf die konkreten Bedingungen in Vietnam ist besonders in den Jahren nach 1975 eher zum Hindernis für eine Suche nach Lösungsangeboten für die Modernisierung einer zwar dekolonisierten, jedoch immer noch unentwickelten Gesellschaft geworden, da dadurch genau jene ganz anderen kulturellen Erfahrungen unberücksichtigt blieben. Die Tragik nicht nur dieses ehemals kolonial abhängigen Landes besteht gerade darin, daß einzig jene Gesellschaftstheorie ihnen einen Weg zur Erringung ihrer nationalen Souveränität und Identität wiesen. Die politische Legitimität dieser Konzepte für diesen historischen Zeitabschnitt kann ihnen nach meiner Meinung auch nicht im Nachhinein aus der Sicht der heutigen Entwicklung abgesprochen werden. Nicht ausgearbeitet war jedoch im

Konzept der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung, wie für jene rückständigen und unentwickelten Länder der konkrete Prozeß der Modernisierung ihrer Gesellschaft bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der sozialen Ideale verlaufen sollte. Dieser Widerspruch trat in anderen ehemaligen Kolonien viel eher zutage, in Vietnam war er durch die langen Kriegsjahre verdeckt.

In engem Zusammenhang damit steht das Problem des tief verwurzelten und historisch begründeten vietnamesischen *Nationalismus*, der immer übergreifender Ansatzpunkt bei der Rezeption fremder bzw. der Erarbeitung eigener gesellschaftlicher Entwicklungskonzepte war. So wurde m.E. bisher wenig beachtet, daß die jahrzehntelange "gesellschaftliche Kohäsion" (Chesneaux 1968: 47) des vietnamesischen Volkes in erster Linie unter nationalen Gesichtspunkten entstand. Letztlich seit 1858 und bis 1975 wurden alle politischen, ideologischen, sozialen und wirtschaftlichen Konflikte in diesem Rahmen ausgetragen. Koloniale Abhängigkeit bis 1945 und Kriege gegen ausländische Aggressoren auch noch danach erzwangen das geradezu. Nach 1975 sind diese Konflikte innerhalb der nationalen Einheit des wiedervereinigten Landes neu aufgebrochen. Ideologische Diktatur, politische Macht und ökonomische Zwänge richteten sich von da an und zunächst fast ausschließlich nach innen. Der äußere Feind, genauer das Ziel und der Zweck gesellschaftlicher Kohäsion war entfallen - bis zum Einmarsch vietnamesischer Truppen in Kambodscha. Erneut "einte" der Kampf das vietnamesische Volk, diesmal gegen das Regime Pol Pots³. Neben den enormen materiellen und moralischen Verlusten war damit für lange Jahre auch die Chance vertan, die inneren Probleme und Konflikte des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses auf der Basis einer wissenschaftlichen Analyse und eines entsprechenden Konzepts auszutragen.

4 Politik- und Demokratieverständnis

Vor allem seit 1986 wirkte sich in wachsendem Maße das Selbstverständnis der politischen Führung von Politik und Demokratieentwicklung aus. Diese wurden nicht als Prozesse rezipiert, die auf der bewußten Austragung innerer gesellschaftlicher Widersprüche und Konflikte basie-

3 Auf Ursachen und Hintergründe der Entwicklung in Kambodscha kann hier nicht eingegangen werden. Das Regime Pol Pots ist nach meiner Auffassung auch nicht im Nachhinein durch den Einmarsch vietnamesischer Truppen zu rechtfertigen.

ren. Politik verstand und versteht man als Mittel zur Herstellung eines Zustandes der uniformen, möglichst konfliktfreien Homogenität der Gesellschaft. Diese Herangehensweise steht sowohl in der Tradition des metaphysischen Marxismus als auch der des konfuzianischen Harmoniebedürfnisses. Der Begriff der "nationalen Einheit des vietnamesischen Volkes" spiegelt das deutlich wider. Zur Rechtfertigung wird oftmals die Tatsache herangezogen, daß die Propagierung dieser nationalen Einheit für die Erreichung bestimmter politischer Ziele - so z.B. im Krieg - sehr motivierend war. Das ist nicht zu leugnen. Jedoch in der Gegenwart ist ein übergreifender Nationalismus, der innere soziale wie politische Widersprüche bewußt verschleiert, einer Modernisierung der Gesellschaft auf allen Ebenen eher hinderlich. Es ist einfach nicht vereinbar, daß die vietnamesische Führung ihr Konzept der mehrsektoralen Wirtschaftsstruktur, das verschiedene Eigentums- und Wirtschaftsformen bewußt fördert, als Verkörperung der Demokratie in der Wirtschaft ansieht, auf der anderen Seite jedoch im Bereich der Politik und Kultur genau jene pluralen Formen als antidemokratisch kennzeichnet (Nguyen Van Linh 1989). Bleibt die vietnamesische Führung bei dem eingeschlagenen Wirtschaftskurs, der in den wichtigsten Grundfragen kaum noch auf sozialistischen Prinzipien basiert, und angesichts des Zusammenbruchs der Wirtschaftssysteme ehemaliger Verbündeter gibt es auch keine andere Alternative, so gesellt sich zum Zauberbuch auch der Zauberlehrling: die Geister, die ich rief ... Plurale Wirtschaftsformen fördern und gleichzeitig plurale Politikformen unterbinden, ist auf Dauer nicht möglich. Offen bleibt allerdings der Preis, den die vietnamesische Bevölkerung dafür zu zahlen hat.

Die Spezifik von Sozialisierungsprozessen und die Kompliziertheit von Demokratiefaltung in einigen Ländern Ost- und Südostasiens ist wohl unbestritten. Diese Prozesse verlaufen offensichtlich sehr verschieden von denen Westeuropas oder Nordamerikas. Die Trennlinie verläuft dabei allerdings nicht entlang der gängigen ideologischen Klischees: Daß Vietnam oder Nordkorea keine demokratischen Staaten sind, scheint aus westeuropäischer Sicht, wo in der Regel nur die eigene historische und geistige Tradition zum Maßstab aller Bewertung gemacht wird, ohnehin klar. Aber Südkorea oder Singapur sind es dann genauso wenig und auch die Umgangsformen im taiwanischen Parlament kann man, verglichen mit der weithin üblichen politischen Kultur, als entwicklungsfähig ansehen. Die eigentliche Frage scheint zu sein, mit welcher Legitimität die konkreten Formen der historischen Entwicklung politischer Systeme westlicher Staaten zum allgemeinverbindlichen Maßstab gemacht wer-

den. Zumal gerade auch dort Individualität, Pluralismus und Vielfalt der Politikformen und Demokratiesysteme dringend hinterfragt werden müßten. Bis heute scheint es keine Lösung dafür zu geben, die Andersartigkeit von Gesellschafts- und somit auch von Politikentwicklung zu akzeptieren. Die bisherige geschichtliche Entwicklung verlief stets so, daß sich eine bestimmte Sozialform durchsetzte und zwar in der Regel in Abhängigkeit des Niedergangs der unterlegenen. Der augenblickliche Sieg des einen Wirtschaftssystems in der bipolaren Auseinandersetzung führt scheinbar auch zu einer Bekräftigung eines unilinearen Entwicklungsverständnisses. Daß sich das als entwicklungspolitische Sackgasse erweisen kann, ist nur ein, wenn auch nicht zu unterschätzender Aspekt der aufgeworfenen Fragestellung. In diesem Zusammenhang soll jedoch knapp thematisiert werden, welche Chancen aus einer positiven Rezeption der Andersartigkeit von Sozialentwicklung in ostasiatischen Ländern in praktischer und theoretischer Hinsicht entstehen könnten. Dazu ist es aus meiner Sicht notwendig, das spezifische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eingebettet in den konkreten Geschichtsverlauf näher zu beleuchten.

5 Entwicklungsperspektiven: Kontinuität und/oder Diskontinuität

Jeder, der sich mit der Geschichte oder Geistesgeschichte ost- bzw. südostasiatischer Länder beschäftigt, weiß um die zentrale Bedeutung des Begriffs der Kontinuität. Besonders in den in der konfuzianischen Tradition stehenden Ländern ist der historische Prozeß überhaupt nur in einer Kontinuitätslinie vorstellbar, die Gegenwart baut immer auf der Vergangenheit auf, historische Brüche bringen nur Unruhe und Unordnung. Diese Kontinuitätsbetonung hat jedoch einen starken konservativen Charakter, im Sinne von einmal bestehende Verhältnisse konservierend. Existierende Machtstrukturen sollen unter Ausnutzung der übergreifende Werte nationaler Identität und Geschichtlichkeit moralisch gerechtfertigt werden. Ist dies einmal gelungen, wird auch nur jene Politik auf breiter Ebene akzeptiert, die sich diesen moralischen Werten verpflichtet sieht. Veränderungen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind dann eigentlich nur noch als reformerischer Wandel, als Anpassung und Ausgleich vorstellbar.

So scheint die vietnamesische Ideologieggeschichte in diesem Jahrhundert mehr damit beschäftigt zu sein, den "revolutionären Bruch" nach 1945 und damit die damalige Berufung auf die Leninsche Revolutions-

theorie im Sinne dieser übergreifenden Wertvorstellungen zu erklären. Dabei kommt ihr zugute, daß koloniale Abhängigkeit als Fremdbestimmung nur abrupt beseitigt werden konnte. *Dieser* Bruch diente der Rückkehr zu nationaler Identität und entsprechenden Wertvorstellungen. Diese Hervorhebung von Kontinuität durch Anpassung in der Geschichte hat aber auch noch eine andere Seite. Die historische Entwicklung kommt damit letztlich ohne Sieger und Besiegte aus, allerdings nur im nationalen Rahmen. - Dies erklärt, warum das eingangs genannte Zielobjekt "gesellschaftlicher Kohäsion" stets nach außen, also auf andere Länder oder Nationalisten verlagert werden muß. - Verbleibt man jedoch innerhalb des nationalen Gesichtsprozesses, so wird in der Regel auch dem Verlierer die Chance eingeräumt, das Gesicht zu wahren, gegebenenfalls durch Anpassung, Umerziehung, Entschädigung etc. Die vietnamesische Geschichte nach 1945 kennt dafür viele Beispiele. Für jemanden, der in der Tradition der europäischen Geistesgeschichte verwurzelt ist, sind die dabei ablaufenden Formen von Anpassung oft schwer nachvollziehbar oder zu akzeptieren. Sie erscheinen ihm als Verletzung von Individualität und subjektiver Freizügigkeit, die bis zur Selbstaufgabe gehen kann. Dabei wird übersehen, daß diese "asiatische" Vergangenheitsbewältigung, die auf den dort gültigen Wertorientierungen aufbaut, offenbar einen sachbezogeneren und handhabbareren Umgang mit der nationalen Geschichte ermöglicht, als es in einigen europäischen Ländern der Fall zu sein scheint. Gerade deren historische Scheingefechte lassen sie ihre eigene Vergangenheit nicht bewältigen.

Individualität und/oder Gesellschaftlichkeit

Innerhalb dieses, übergreifend die Kontinuität betonenden Geschichtsverlaufs vor allem der konfuzianisch tradierten Länder Ostasiens spielt nun wiederum das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eine besondere Rolle. Um auf die Verschiedenheit des Ansatzpunktes in der Geistestradiation des westeuropäisch bürgerlichen und des ostasiatisch konfuzianischen Denkens zu verweisen, ist es m.E. nicht bedeutsam, ob dem Individuum Gruppen, Klassen oder die gesamte Gemeinschaft gegenüber gestellt werden. Der bürgerliche Denkansatz - maßgeblich durch Aufklärung und französische Revolution geprägt - sieht stets im Individuum (im Subjekt) den Ausgangspunkt, um zum Wohle der Gemeinschaft (Gesellschaft) zu kommen. Das Wohl, der Reichtum, die Fähigkeiten, die Leistungen, die Individualität, das Talent des einzelnen

führt in der Summierung zum Wohle der Gesellschaft. In der konfuzianischen Denktradition ist der Ansatzpunkt, um zum Wohle der Gemeinschaft zu kommen, stets sie selbst. Dabei ist es in diesem Zusammenhang nebensächlich, auf welcher Ebene diese Gemeinschaft angesiedelt ist: als Staat, als soziale Schicht oder als Dorfgemeinde. Die Gemeinschaft als übergreifende Einheit ist die tragende Säule für Wohlfahrt und Entwicklung. Dieses bleibt auch dann noch der Fall, wenn sich in ihr sozial unterschiedliche Gruppierungen, die auf ökonomischen Abhängigkeiten basieren, herausgebildet haben. Das wiederum hat zur Voraussetzung, daß innerhalb der Gemeinschaft eine festgefügte Hierarchie, und zwar unabhängig von den tatsächlichen Fähigkeiten oder Leistungen des einzelnen oder einzelner Gruppen, existiert. Diese verschiedenen, entgegengesetzten Ausgangspunkte für soziale Entwicklung sind m.E. bis heute bedeutsam für das Verständnis der Verschiedenartigkeit von Politik, politischer Kultur, politischen Systemen, Rechtssystemen und konkreten Formen von Demokratisierungsprozessen in den genannten Regionen.

Genauso wichtig ist es aber auch, diese verschiedenen Denkansätze als Widerspiegelung ganz unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungen zu betrachten (Richter/Waligora 1989). Der bürgerliche Individualisierungsprozeß und die ihn aufgreifenden Gesellschaftskonzepte sind Ergebnis des Wirkens der konkreten Formen des Zusammenspiels von Individuum und Gesellschaft. Die über Interessen vermittelten Beziehungen des einzelnen zur Gemeinschaft werden ursächlich auf jenem Gebiet hergestellt, das Begegnungsstätte unterschiedlicher Individuen mit ihren spezifischen Interessen, Bedürfnissen und Fertigkeiten und deren Austausch untereinander ist. Seit alters her ist das der Markt. Mit der Fähigkeit des Menschen für den Austausch zu produzieren, entsteht dieser notwendig als Begegnungsstätte und bei allen Wandlungen, die der Markt in Jahrhunderten erfahren hat, ist seine entscheidende Existenzbedingung stets die gleiche geblieben: Er setzt Individualität, Unterschiedlichkeit und Verschiedenheit voraus, wenn er funktionieren soll. Wenn alle die gleichen Interessen, Bedürfnisse oder Fähigkeiten haben, findet kein Austausch statt. Markt und damit Warenwirtschaft bedürfen der Verschiedenheit der einzelnen Subjekte, so wie diese wiederum den Austausch über den Markt zur Existenzgrundlage haben.

Was aber in Gesellschaften, wo Warenproduktion und Marktbeziehungen nicht entwickelt waren oder teilweise bis heute nicht entwickelt sind? Hier besteht zunächst gar keine Notwendigkeit für die Herausbildung verschiedener individueller Interessen und Fertigkeiten, da die

übergreifende Gemeinschaft, auch in ihrer hierarchisch gegliederten Form, der Träger von Interessenvermittlung und Bedürfnisbefriedigung ist. Auf der politischen Ebene bedeutet das die Legitimierung der zentralen Hierarchie, die sich im Laufe der Zeit nur als repressive Despotie, nicht aber als Demokratie entfalten kann.

Unilinearität und/oder Multilinearität

Der historische Rückgriff und Vergleich zeigt neben den Ursachen für die heute so komplizierte Entwicklung auch, daß hier eigentlich zwei ganz verschiedene sozialökonomische Entwicklungsstufen und entsprechend auch deren verschiedene Widerspiegelung in Ideologie oder Philosophie miteinander verglichen werden. Führte oder führt nun aber die Entfaltung von marktwirtschaftlichen Verhältnissen, zu denen es offensichtlich keine Alternative gibt, auch in den entsprechenden asiatischen Ländern zu den gleichen Politikulturen oder Demokratiesystemen wie in Westeuropa? Ist damit doch westeuropäische und nordamerikanische Geistes- und Kulturgeschichte der verbindliche Maßstab für Weltentwicklung? Zur Beantwortung dieser Fragen bedarf es einer sozio-kulturellen Politikwissenschaft oder einer Philosophie des Kulturvergleichs, die endlich den Denkansatz überwindet, im anderen nur sich selbst zu suchen. Der Anspruch der europäischen Kulturgeschichte gründet sich auf Rationalität, Humanismus und Freiheit. Sie hat ihn, wenn überhaupt nur in ihren eigenen Grenzen behaupten können. Durch vertiefende Ausgrenzung der großen Mehrheit der Welt ist man gerade dabei, die eigentlichen Zivilisationsprobleme vom Tisch zu wischen.

Natürlich ist es auch Aufgabe kritischer europäischer Sozialwissenschaftler, die sich mit der sogenannten Dritten Welt beschäftigen, dies nicht zuzulassen. Mehr noch stehen hier diese Länder selbst in der Pflicht. Welche Chancen bieten Entwicklungskonzepte, die die Freiheit des Individuums nicht ausschließlich von seiner subjektiven Seite betrachten, die übergreifende, gemeinschaftliche sozial-ethische Werte zum Ausgangspunkt für Individualentwicklung in wohlverstandener Vielfalt nehmen? Hier hätten auch vietnamesische Sozialwissenschaftler viel einzubringen, wenn es gelänge, verkrustete Strukturen und Denkansätze aufzubrechen. Die Ansätze dafür sind in einigen Veröffentlichungen unverkennbar. Politiktragend in größerem Umfang wurde das allerdings noch nicht.

Literatur

- Changes of Socialism as seen by Vietnamese Press, in: Vietnam-Courier, Hanoi 4/1990
- Chesneaux, J., Geschichte und Ideologie des Widerstandes, Frankfurt/Main 1968
- Dahm, B., Die kommunistische Bewegung in Vietnam, Laos und Kambodscha, in: Indochina - der permanente Konflikt, Hamburg 1985
- Danh Son, May suy nghi ve thuc trang quan ly kinh te va huong giai quyet, in: Nghien cuu kinh te, Ha Noi 6/1986 (Einige Gedanken über die reale Lage in der Wirtschaftsleitung und Lösungsrichtungen, in: Zeitschrift für ökonomische Forschungen)
- Dao Xuan Sam, Dac diem qua trinh phat trien nen kinh te nuoc ta theo con duong xa hoi chu nghia, in: Tap chi cong san, Ha Noi 1/1989 (Besonderheiten im Entwicklungsprozeß der Wirtschaft unseres Landes auf dem Weg zum Sozialismus, in: Kommunistische Zeitschrift)
- Le Duc Thuy, Ban ve chien luoc co cau cac thanh phan kinh te trong thoi ky qua do o nuoc ta, in: Nghien cuu kinh te, Ha Noi 3/1988 (Über die Strategie der Mehrsektorenstruktur in der Übergangsperiode in unserem Land)
- Marx, K., Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch, in: Marx-Engels-Werke Bd. 19, Berlin 1962
- Nguyen Khac Vien, Confucianisme et marxisme au Vietnam, in: Experiences Vietnamiennes, Paris 1970
- Nguyen Khac Vien, Intellektuelle und der Marxismus in Vietnam, in: Vietnam-Kurier, Düsseldorf 2/1989, S. 9
- Nguyen Trung, Ban ve duong phat trien kinh te nuoc ta, in: Nghien cuu kinh te, Ha Noi 1/1990 (Zum ökonomischen Entwicklungsweg unseres Landes)
- Nguyen Van Linh, Rede auf der 6. Tagung des ZK der KPV 1989, in: Nhan dan v. 31.3.1989
- Pfeifer, C., Ideologie contra Reformen, in: Horizont international, Berlin 7/1990
- Pfeifer, C., Konfuzius und Marx am Roten Fluß. Vietnamesische Reformkonzepte nach 1975, Unkel 1991, S. 51f.
- Richter, St.; Waligora, M., Die Religionssoziologie Max Webers - ein kulturhistorischer Vergleich?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 4/1989
- Tran Duc, Doi moi trong hop tac xa va quoc doanh: con duong di toi, in: Tap chi cong san, Ha Noi 9/1989 (Erneuerung in Genossenschaften und Staatsfarmen)
- Van kien Dai hoi Dai bieu toan Quoc lan thu VI., Ha Noi 1987 (Dokumente des VI. Parteitages)
- Van kien Dai hoi Dai bieu toan Quoc lan thu VII., Ha Noi 1991 (Dokumente des VII. Parteitages)