

Vol. 23 N° 2 1997

Schweizerische
Zeitschrift
für Soziologie

Revue suisse
de sociologie

Swiss Journal
of Sociology

Multikulturalismus
Utopie oder Realität?

Le multiculturalisme
Utopie ou réalité ?

Schweizerische Zeitschrift für Soziologie

Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie
mit Unterstützung der
Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Revue suisse de sociologie

Publiée par la Société suisse de sociologie
avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales

Vol. 23

N° 2

1997

Inhalt / Sommaire

World Sociology: The History of Sociology in the American Context	225
Charles Camic: Uneven Development in the History of Sociology	227-233
Multikulturalismus / Multiculturalisme	235
Olivier Tschannen: Vorwort / Présentation	237-245
Richard Münch: Individualismus versus Multikulturalismus. Paradigmenwechsel der gesellschaftlichen Inklusion?	247-258
Marie-Claire Caloz-Tschopp: Une aporie du multiculturalisme éclairée par la philosophie politique de Hannah Arendt: l'action plurielle et le mouvement dans l'espace public plutôt que la logique de la différence	259-282
Regina Bormann: „Multikulturalität“? Die sozialwissenschaftliche Kulturforschung angesichts des Umlaufs ihrer Kategorien	283-302
Fernando Luís Machado: Des cultures-îles à la société-archipel: critique de la conception multiculturaliste de la différenciation sociale et culturelle	303-327

Cristina Allemann-Ghionda: Schule und Migration in der Schweiz: Zwischen dem Ideal der Integration und der Versuchung der Separation	329–357
Cíntia Meier-Mesquita: Überlegungen zu Rasse, Hautfarbe und Sexualität	359–373
Martine Abdallah-Pretceille: Du bon usage des malentendus culturels: pour une pragmatique de la culturalité	375–388
Carmel Camilleri: Les implications théorétiques de la formation à l'interculturel	389–400
Kommentare und Antworten / Commentaires et réponses	401
Thomas Schwinn: Replik auf Richard Münch	403–411
Buchbesprechungen / Recensions critiques	413–436
Dieter Bögenhold, Das Dienstleistungsjahrhundert: Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Wirtschaft und Gesellschaft (Dirk Tänzler)	413
Daniel Mercure, Les temporalités sociales (Carole Maystre) ...	415
Andreas Diekmann und Carlo C. Jaeger, Umweltsoziologie (Manuel Eisner)	418
Riccardo Lucchini, Sociologie de la survie: l'enfant dans la rue (Cléopâtre Montandon)	421
Hubert Knoblauch, Kommunikative Lebenswelten: Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft (Sighard Neckel)	425
Sandro Cattacin, Barbara Lucas et Sandra Vetter, Modèles de politique en matière de drogue: une comparaison de six réalités européennes (Dominique Hausser)	429
Geneviève Cresson, Le travail domestique de santé (Françoise Osiek-Parisod)	432
Zusammenfassungen / Résumés	437–448

Swiss Journal of Sociology
Schweizerische Zeitschrift für Soziologie
Revue suisse de sociologie

Published by the Swiss Sociological Association with the support of the
Swiss Academy of Social Sciences and Humanities

Contents of Volume 23, Number 2 (1997)

Contents

World Sociology: The History of Sociology in the American Context	225
Charles Camic: Uneven Development in the History of Sociology	227-233
Multiculturalism	235
Olivier Tschannen: Presentation	237-245
Richard Münch: Individualism vs. Multiculturalism: Change of Paradigm in Social Inclusion?	247-258
Marie-Claire Caloz-Tschopp: An Aporia of Multiculturalism Straightened Out by the Political Philosophy of Hannah Arendt: Plural Action and Movement in the Public Space rather than the Logic of Difference	259-282
Regina Bormann: "Multiculturalism"? Cultural Social Studies and the Transformation of their Categories	283-302
Fernando Luís Machado: From Island Cultures to the Archipelago Society: A Critique of the Multiculturalist Conception of Social and Cultural Differentiation	303-327
Cristina Allemann-Ghionda: School and Migration in Switzerland: Between the Integrative Ideal and the Enticement of Separation	329-357
Cíntia Meier-Mesquita: Reflections on Race, Skin Color, and Sexuality	359-373

Martine Abdallah-Pretceille: On the Good Use of Cultural Misunderstandings: Towards a Pragmatics of Multi- culturality	375-388
Carmel Camilleri: The Theoretical Implications of Intercultural Education	389-400
Comments and Replies	401
Thomas Schwinn: A Reply to Richard Münch	403-411
Book Reviews	413-436
Abstracts	437-448

ISSN 0379-3664

Erscheint dreimal jährlich.
Paraît trois fois par an.
Published three time a year.

Verwaltung/Administration: Seismo Verlag, CH-8028 Zürich
Printed in Switzerland, Druckerei Schüler AG, CH-2501 Biel

Swiss Journal of Sociology

Texte français au revers de la dernière page de la couverture
Deutscher Text auf der Umschlaginnenseite

Purpose of the Journal

The aim of the *Swiss Journal of Sociology* is to provide a means of collecting data and analyses relating to Switzerland and thus reflect research in the social sciences in that country. Notwithstanding this priority, the Journal is fully open to foreign authors, regardless of whether their work is connected with Switzerland.

The Journal neither favours nor excludes any research orientation. Articles are chosen for publication by the Editorial Committees assisted by referees.

Manuscripts submitted to the *Swiss Journal of Sociology* should not be simultaneously offered to other journals.

Notes for Contributors

The publisher and Editor of the *Swiss Journal of Sociology* request authors to follow the guidelines below when preparing manuscripts. The Editor may return manuscripts not in accordance with these guidelines so that the necessary modifications may be made.

1. Articles submitted for publication should not exceed 70'000 characters, footnotes and references included. They should be accompanied by an abstract of approximately 650 characters.
2. Four typed copies should be submitted. A diskette, with indication of the type of word processing used, should also be sent, but only *after acceptance* of the article and any necessary changes.
3. The first name and surname of the authors as well as their institutional affiliation(s) and addresses, and the title of the article, should appear on a separate page. The authors should not be identifiable in the body of the article, even from footnotes or references. The abstract should be submitted on a separate page, preceded by the title of the article and the name(s) of the author(s).
4. The bibliographical references should be cited within the text (not in the form of footnotes) along with the relevant page numbers, according to the following style: ... Durkheim ... ([1897] 1930, 23–38) or (Phelan et al., 1995, 130 f.; Haferkamp, 1987a, 150 ff.).
5. In the bibliography, at the end of the manuscript, all references mentioned in the text, and these only, should be listed with full details.

Each reference should include, in the following order, the surnames and forenames of all authors, the year of publication, the title of the book or periodical in italics, and the town and name of the publisher, according to the examples below:

Books: Durkheim, Emile ([1897] 1930), *Le suicide*, Paris: PUF.

Articles from journals: Phelan, Jo; Bruce G. Link, Ann Stueve and Robert E. Moore (1995), Education, Social Liberalism, and Economic Conservatism, *American Sociological Review*, 1/60, 126–140.

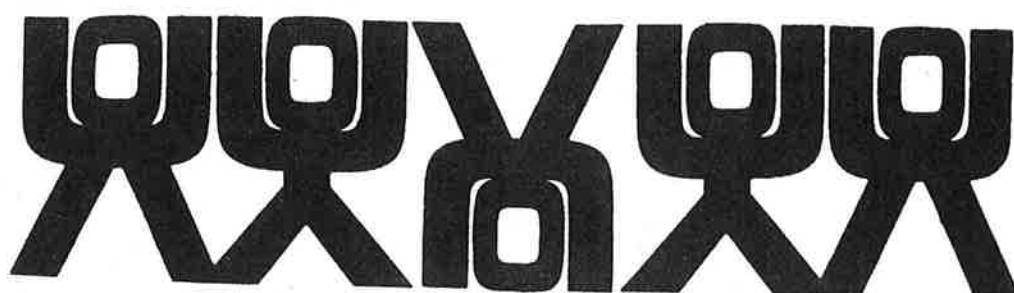
Articles from collective works: Haferkamp, Hans (1987a), Angleichung ohne Gleichheit, in: Bernhard Giessen and Hans Haferkamp, Ed., *Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 146–188.

6. Footnotes, numbered continuously, should be used only for brief comments and not for bibliographical references, nor for tables or illustrations.

Editorial address

Contributions and books for review should be sent to:

Olivier Tschannen, Editor of the *Swiss Journal of Sociology*, Institute of Sociology, University of Neuchâtel, Pierre-à-Mazel 7, CH-2000 Neuchâtel.



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Recherches Sociologiques, VOL. XXVIII, 1997/1
SOMMAIRE/CONTENTS

Où va la Belgique ?

Textes réunis et présentés par Albert VERDOODT, de l'UCL

Chantal KESTELOOT, du Centre de Recherches et d'Études historiques de la Seconde Guerre mondiale, spécialiste de l'histoire du mouvement wallon

Où vont les Wallons et les francophones ?

Lode WILS, Département d'histoire, Katholieke Universiteit Leuven

Où vont les néerlandophones ?

Hubert JENNIGES, Historien, chef de la rédaction de politique intérieure de la *Belgische Rundfunk und Fernsehen*, à Bruxelles

Où vont les germanophones ?

Maurice-Pierre HERREMANS, politologue, président honoraire du CRISP
(Centre de recherches et d'Informations Socio-Politiques)

Le fait bruxellois

Benoît RIHOUX et Michel MOLITOR, de l'UCL

*Les nouveaux mouvements sociaux en Belgique francophone :
l'unité dans la diversité*

André DELOBELLE

La Nation n'est pas l'État

Jacques COENEN-HUTHER

*La sociologie de Tönnies, les formes de sociabilité et l'École sociologique
de Bruxelles*

Lectures critiques

À propos de livres

500 FB

ISBN 2-930207-00-0 ISSN 0771-677 X

EDITEUR : Recherches Sociologiques, Collège Jacques Leclercq
Place Montesquieu 1/10, B.1348 Louvain-La-Neuve
Tél. 32 10 47 42 04 Fax 32 10 47 46 03 E. Mail wery@usoc.ucl.ac.be

**WORLD SOCIOLOGY:
THE HISTORY OF SOCIOLOGY IN THE AMERICAN CONTEXT**

In this issue of our journal, we publish the first reaction to the papers by Monique Hirschhorn and Bernard Valade on the history of sociology, which appeared in our latest issue (Vol. 22, N° 1, March 1997). Charles Camic (University of Wisconsin at Madison) points to the main differences between the European and the American contexts as far as the history of sociology, as a subdiscipline, is concerned.

Neu im Sommer '97 Sozialwissenschaften

Olaf Asbach, Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft
Die Kritische Theorie Max Horkheimers (1920-1927)
331 S. Kart.
64,- DM/ 58,- SFr/467 ÖS

Gary Bente/Bettina Fromm Affektfernsehen
Schriftenreihe Medienforschung der LfR NRW, Bd. 23. 463 S. Kart. 78,- DM/71,- SFr/569 ÖS

**Heinrich Best
Ulrike Becker (Eds.)
Elites in Transition**
250 S. Kart.
54,- DM/49,- SFr/394 ÖS

Jan Robert Bloch, Utopie: Ortsbestimmung im Nirgendwo
Kieler Beiträge zur Politik und Sozialwissenschaft, Band 13
120 S. Kart.
28,- DM/26,- SFr/204 ÖS

**Wilhelm Bürklin
Hilke Rebenstorf (Hrsg.)
Eliten in Deutschland**
482 S. Kart. 72,- DM/65,50 SFr/526 ÖS

**Jens S. Dangschat (Hrsg.)
Modernisierte Stadt – gespaltene Gesellschaft**
Ca. 260 S. Kart.
Ca. 36,- DM/33,- SFr/263 ÖS

**Florence Giust-Desprairies
Burkhard Müller (Hrsg.)
Im Spiegel der Anderen**
120 S. Kart.
24,80 DM/23,- SFr/181 ÖS

Jugend '97
Zukunftsperspektiven – Gesellschaftliches Engagement – Politische Orientierungen
Die 12. Shell Jugendstudie.
Herausgegeben vom Jugendwerk der Deutschen Shell
460 S. Kart.
19,80 DM/19,- SFr/145 ÖS

**Siegfried Lamnek (Hrsg.)
Soziologie und Politische Bildung**
Schr. z. polit. Didaktik, Bd. 28
319 S. Kart.
39,- DM/36,- SFr/285 ÖS

**Ilse Lenz
Michiko Mae (Hrsg.)
Getrennte Welten, gemeinsame Moderne?**
Geschlechterverhältnisse in Japan
Geschlecht u. Gesellschaft, Bd. 4
317 S. Kart.
39,- DM/36,- SFr/285 ÖS

**Walter Müller (Hrsg.)
Soziale Ungleichheit**
Sozialstrukturanalysen 9
348 S. Kart.
48,- DM/44,50 SFr/350 ÖS

**Ulrike Nagel
Engagierte Rollendistanz**
Biographie & Gesellschaft, Bd. 26
247 S. Kart.
48,- DM/44,50 SFr/350 ÖS

**Gerhard Reiter
Entscheidungsverhalten deutscher und türkischer Manager**
Studien u. Arbeiten des Zentrums f. Türkeistudien, Bd. 20
Ca. 160 S. Kart.
Ca. 26,80 DM/25,- SFr/196 ÖS

**Leopold Rosenmayr
Baobab – Geschichten aus Afrika**
204 S. mit vielen Zeichnungen von Josef Pillhofer. Kart.
44,- DM/41,- SFr/321 ÖS

**Gerhard Schmidtchen
Wie weit ist der Weg nach Deutschland?**
Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt
2. durchgesehene Auflage 475 S. Kart. 39,- DM/36,- SFr/285 ÖS

**Mathilde Schmitt
Landwirtinnen**
Chancen und Risiken von Frauen in einem traditionellen Männerberuf. 256 S. Kart.
39,- DM/36,- SFr/285 ÖS

**Beate Seitz
Tarifizierung von Weiterbildung**
Neue Informationstechnologien u. flex. Arbeitssysteme 14. 217 S. Kt. 48,- DM/44,50 SFr/350 ÖS

*Information:
Verlag Leske + Budrich
Pf. 30 05 51 • 51334 Leverkusen*

**Vera Sparschuh/Ute Koch
Sozialismus und Soziologie**
Die Gründergeneration der DDR-Soziologie
302 S. Kart.
62,- DM/ 56,50 SFr/453 ÖS

**Annette Treibel
Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart**
Einführungskurs Soziologie III
UTB Große Reihe
4. Auflage. 280 S. Kart.
32,80 DM/30,50 SFr/239 ÖS

**Gabrielle Varro/Gunter Gebauer
Zwei Kulturen – eine Familie**
Paare aus verschiedenen Kulturen und ihre Kinder am Beispiel Frankreichs und Deutschlands
Ca. 280 S. Kart.
Ca. 39,- DM/36,- SFr/285 ÖS

Zeitschriften aktuell:

Gruppendynamik
Schwerpunktthema Heft 2/97
Deutsch-deutsche Vereinigung
Deutschland auf dem west-östlichen Diwan • Vom Nutzen der Unterschiede • Ost- und West-Führungskräfte im Managementtraining • Blitzlichter aus dem deutsch-deutschen Vereinigungsprozeß • Ostdeutsch, westdeutsch oder deutsch? • Ost/West-Unterschiede bei Sprachreisen

BERLINER JOURNAL FÜR SOZIOLOGIE
Schwerpunktthema Heft 4/96:
Norbert Elias zum 100. Geburtstag

Jörg Hackeschmidt, Norbert Elias als Vordenker der zionistischen Jugendbewegung

Wolfgang Engler, Zivilisation und Globalisierung. Fragen an Elias' Zivilisationstheorie

Heinz Bude, Die Wir-Schicht der Generation

Reinhard Blomert, Der junge Elias. Breslau, Heidelberg, Frankfurt

Sighard Neckel, Etablierte, Außenseiter und die macht des Dritten. Eine Rekonstruktion der deutschen Vereinigung

Leske + Budrich • Opladen

UNEVEN DEVELOPMENT IN THE HISTORY OF SOCIOLOGY

Charles Camic

University of Wisconsin-Madison

Among those who study the history of sociology, it is commonplace to distinguish the institutional history of the discipline from the history of sociological ideas and to recognize the importance of disjunctures between the two domains: most strikingly, of instances where the cultivation of fruitful ideas was impeded by the absence of institutional structures to sustain them and support their further development. Historians of sociology have reflected often on such cases. Ironically, they have rarely classified their own speciality area as an instance-in-the making of this same kind of disparity – or so the area presently appears when viewed from an American point of view.

Judged in terms of its quality and quantity, scholarship on the history of American sociology, as well as work by American scholars on historical developments in sociology abroad, has attained an all-time high in the space of the last ten or so years with the appearance of several dozen major studies. On the subject of American sociology itself, these have included: studies of the development of theoretical, methodological, and political ideas in the discipline at large during key periods (Bannister 1987, 1992; Converse 1987; Hinkle 1994; Platt 1996; Ross 1991; Smith 1994; Vidich and Lyman 1985); work on institutional patterns in the discipline (Turner and Turner 1990); research on particular academic departments (notably Chicago [Bulmer 1984; Fine 1995; Harvey 1987]; Columbia [Camic and Xie 1994; Turner 1991; Wallace 1989]; and Harvard [Nichols 1992]) and research projects (Bulmer et al. 1991; Gillispie 1991); and treatments of pivotal figures ranging from G. H. Mead (Cook 1993; Joas 1985; Shalin 1988) and Talcott Parsons (Buxton 1985; Camic 1989, 1991; Gerhardt 1993; Wearne 1989) to Jane Addams (Deegan 1988) and Jessie Bernard (Bannister 1991) (see also Brick 1986; Johnston 1995; Laslett 1991; Swedberg 1991). American scholars have also made valuable contributions to the historiography of sociology in Europe with: studies of thinkers as diverse as Comte (Pickering 1993), Spencer (Haines 1988), and Max Weber (Kahlberg 1994; Scaff 1989; Sica 1988; Turner and Factor 1994) (among many others); original efforts to enlarge this “canon” of thinkers (Lemert 1993; Seidman 1994); and a sweeping comparative analysis of the intellectual foundations (inter alia) of the British, French, Italian, and German sociological traditions (Levine 1995). At the same time, the Heritage of Sociology Series (University of Chicago Press) has continued to bring out volumes on past and more

contemporary historical figures, recently expanding its list to include entries on Maurice Halbwachs, Max Scheler, Martin Buber, Everett Hughes, Morris Janowitz, Paul Lazarsfeld, and Robert Merton.

This vast outpouring of historical scholarship has been without precedent in American sociology, but it has paradoxically produced nothing analogous to the current situation in France, as Valade and Hirschhorn characterize it. Valade reports that "histories of sociology ... are required reading for every student of the discipline" in France; and Hirschhorn observes that "far from [any longer] giving the history of sociology a marginal status, [French] sociologists now seem to be infatuated by it", taking the view that "the real sociologist is not just someone who is versed in the theories, concepts and techniques, but is also someone who knows how Mauss is related to Durkheim, is familiar with the young sociologists who went to the United States after the war, and has heard of Le Play."

Nothing could be further from the situation in America, where the "real sociologist" knows virtually nothing of his or her discipline's history (let alone about the foreign academic travels of previous generations), and where most histories of sociology remain unread – not only by nearly "every student", whether undergraduate or graduate, but also by the majority of professional sociologists. Indeed, in many cases, these histories go unread even by other scholars engaged in research on the history of sociology itself. In this country, the history of sociology is an area in which most colleges and universities neither offer courses nor seek to recruit faculty members; an area with no journal of its own, nor any one particularly receptive to its subject matter (despite valiant efforts, several years back, to float *The History of Sociology*); and an area with no national professional organizations, regular conferences, newsletters, etc. (though, as of this writing, plans seem finally underway to establish a "history of sociology" section of the American Sociological Association). At the present time, active contributors to the literature in the history of sociology remain an unorganized miscellany: those cited above hail from different disciplines, different countries, and on the whole display little if any sense of involvement in a collective intellectual enterprise, of working in mutual awareness on different aspects of more-or-less shared questions and problems, or of participating together in ongoing substantive and methodological debates. No wonder then that scholarship in this field often remains unnoticed even by those in the field – and largely invisible to the profession at large. As an area, the history of sociology lacks the institutional foundations that – as historians of sociology know perfectly well – make for a successful academic field. In this sense, despite its very substantial recent intellectual achievements,

the history of sociology still exists in the United States as an academic backwater, relegated to the "marginal status" which Hirshhorn no longer observes in France.

Why is this so? A variety of factors have been involved, but, in the present context, there is one that especially bears notice. This is the continuing effects of the alliance forged, in the period between the two world wars, between sociological theory, on the one side, and the history of sociology, on the other, with the latter field brought on as the junior partner in the arrangement. The best known early American accounts of sociology's past were put forth by sociologists who were simultaneously attempting to advance distinctive theoretical agendas for the discipline: most notably, Parsons in *The Structure of Social Action* (1937), but also Park and Burgess (1921) and Sorokin (1928), among others. Seeking to legitimate their own theoretical positions by appeals to the past, these works grafted the study of the history of sociology onto contemporary theoretical debates – and to this day the history of sociology has yet to liberate itself institutionally. Even now, theorists constitute the largest single group of American scholars writing on the history of sociology; and whatever knowledge the practicing American sociologist may possess of the history of his/her discipline consists largely of what he or she happened to learn about past thinkers during one or two "theory courses". Emblematic of this situation is the contrasting status of "sociological theory" and the "history of sociology" within the International Sociological Association (ISA) and the American Sociological Association (ASA): in the ISA, the Research Committee on the History of Sociology is a long-established, distinguished body (and, in the absence to date of their own national-level organization, the only regular forum for American historians of sociology), from which the Committee on Sociological Theory is a very recent offshoot; in the ASA, the Section on Sociological Theory is the longstanding unit, from which (as noted above) a group focused on the history of sociology is only now beginning to emerge.

Of course, following its American start in the interwar period as theory's junior partner, the history of sociology might subsequently have taken other institutional paths. The area could, for example, have been incorporated (along with the study of the history of the other social sciences) into history of science programs; or, once sociological interest in history soared in the early 1970s, research on the history of sociology could have become part of the burgeoning field of "historical sociology". But the reluctance of the latter field to focus on intellectual-historical developments (as opposed to economic and political changes), combined with the resistance of history of science programs to regarding social science as science, closed off these possibilities, leaving sociological theory as still the most receptive niche for the history of sociology.

This particular institutional alliance has had serious intellectual consequences, which continue to be felt. It has made concerns that in themselves are fundamentally ahistorical the measure of a field of historical inquiry, imposing on studies in the history of sociology the recurrent "presentist" demand: how does this work contribute to theoretical debates in contemporary sociology? In raising this demand, theorists in the U.S. tacitly accept the instrumentalist standard of sociologists outside the theory area who likewise expect direct present-day payoffs from historical scholarship. But the difficulties and dangers of attempting to conduct historiographic research in a context where this research is valued *not* for its actual historiographic contribution, but mainly for its superadded contemporary messages have increasingly been demonstrated. As a result of the "historicist" challenge forcefully launched by Jones (1977), it has been established that studies driven by predominately presentist concerns often produce, *inter alia*, severely anachronistic accounts of the very thinkers and conditions that scholarship on the history of sociology seeks to understand (see also Camic 1987, 1992; Jones 1986, 1994). Theorists, though, have generally been slow to accept this historicist critique, preferring in some cases simply to continue the historiographic example of Parsons and make use of the past to legitimize new theoretical projects (e. g., Alexander 1982–82, 1987). Indeed, the persistence among theorists of this practice has served, in recent years, to keep some historically-minded historians of sociology away from work emanating from the theory area – thereby exacerbating, rather than overcoming, the institutional fragmentation that characterizes the history of sociology as a field.

We come here to one of the central underlying dilemmas currently confronting this field in the United States: if the historian of sociology cleaves to the theory area, s/he preserves the institutional niche that his/her field has established but is then faced with ahistorical, presentist standards, instead of historicist criteria suited to the study of the past; but if, in the interest of the past, the same scholar opts for historicism over presentism, s/he risks eroding the field's traditional theory constituency, reducing the slender institutional base that already disadvantages the history of sociology. In short, s/he must frequently choose between the institutional and the intellectual-historical poles of the field, with little hope of aligning the two – or of ironing out the current uneven development between ideas and institutional conditions. This dilemma is more than an abstraction. I have elsewhere argued, for example, that a number of open questions about the formation of American sociology might be resolved if scholars abandoned their concentration on historical developments that were internal to the discipline of sociology and nationally-uniform across universities and, instead, gave attention to the interdisciplinary context from which American sociology emerged under different local university conditions (Camic 1994, 1996). Judged in terms of direct payoffs for contemporary sociological theory,

however, this shift in focus from the disciplinary and the national to the interdisciplinary and the local is an unjustifiable detour, whatever its merit from the historiographic viewpoint.

From their brief papers, it is not entirely clear where Hirschhorn and Valade stand with respect to this fundamental dilemma, or whether the tension between presentism and historicism is even a salient issue for French historians of sociology. The particular way in which Valade cites Giovanni Busino's remarks implies an affinity with an historicist position, while Hirschhorn seems rather closer to the immediate instrumentalism of presentism when she writes that "the history of sociological thought finds its justification ... not [as] an end in itself, but [in serving] the development of the discipline" by finding "resources" useful for the contemporary task of drafting "a new analytical framework".

On the basis of these few statements, however, I may well be misclassifying these scholars. After all, the belief (to quote Hirschhorn) that "the history of the discipline can contribute to its development" is not one that necessarily entails any objectionable presentism. Indeed, among the staunchest historicists, there are few who would not strongly agree with the position to which Busino seems to give voice: viz., that by examining past ideas in their own terms and by investigating the contingent historical processes by which certain forms of knowledge were institutionalized at the expense of others, the history of sociology "frees us from the present" and breaks our "self-centered focus on our own knowledge" – thus yielding, in due course, the expanded *presentday* benefits that emerge when, and only when, the horizon of alternatives is broadened beyond the bounds of present possibilities. In the United States, however, long-range benefits of this sort are difficult to pursue given the uncertain institutional position that continues to characterize the history of sociology and to demand from the field short-run theoretical payoffs. Realizing the large intellectual promise of the history of sociology, as the recent growth of scholarship in the area has begun to do, still requires substantial institutional work, lest uneven development claim another casualty.

REFERENCES

- Alexander, Jeffrey C. (1982–83), *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols., Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1987), *Twenty Lectures*, New York: Columbia University Press.
- Bannister, Robert C. (1987), *Sociology and Scientism*, Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.
- Bannister, Robert C. (1991), *Jessie Bernard: The Making of a Feminist*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- Bannister, Robert C. (1992), *Principle, Politics, Profession: American Sociologists and Fascism, 1930-1950*, in: Stephen P. Turner and Dirk Käsler, eds., *Sociology Responds to Fascism*, London: Routledge.
- Bulmer, Martin (1984), *The Chicago School of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bulmer, Martin, Kevin Bales, and Kathryn Kish Sklar, eds. (1991), *The Social Survey in Historical Perspective, 1880-1940*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brick, Howard (1986), *Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Buxton, William (1985), *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, Toronto: University of Toronto Press.
- Camic, Charles (1987), The Making of a Method, *American Sociological Review*, 52, 421-39.
- Camic, Charles (1989), Structure after 50 Years, *American Journal of Sociology*, 95, 38-107.
- Camic, Charles, ed. (1991), *Talcott Parsons: The Early Essays*, Chicago: University of Chicago Press.
- Camic, Charles (1992), Reputation and Predecessor-Selection, *American Sociological Review*, 57, 421-45.
- Camic, Charles (1994), Reshaping the History of American Sociology, *Social Epistemology*, 8, 9-18.
- Camic, Charles (1996), Three Departments in Search of a Discipline, *Social Research*, 62, 1003-33.
- Camic, Charles and Yu Xie (1994), The Statistical Turn in American Social Science, *American Sociological Review*, 59, 773-805.
- Converse, Jean M. (1987), *Survey Research in the United States*, Berkeley: University of California Press.
- Cook, Gary A. (1993), *George Herbert Mead*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Deegan, Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School*, New Brunswick, New Jersey: Transaction.
- Fine, Gary A., ed. (1995), *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gerhardt, Uta, ed. (1993), *Talcott Parsons on National Socialism*, New York: Aldine.
- Gillespie, Richard (1991), *Manufacturing Knowledge: A History of the Hawthorne Experiments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haines, Valerie A. (1988), Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?, *American Journal of Sociology*, 93, 1200-23.
- Harvey, Lee (1987), *Myths of the Chicago School of Sociology*, Aldershot: Avebury.
- Hinkle, Roscoe C. (1994), *Developments in American Sociological Theory, 1915-1950*, Albany: State University of New York Press.
- Joas, Hans (1985), *G. H. Mead*, Cambridge: Polity Press.
- Johnston, Barry (1995), *Pitirim A. Sorokin*, Lawrence, Kansas: University of Kansas Press.
- Jones, Robert Alun (1977), On Understanding a Sociological Classic, *American Journal of Sociology*, 83, 279-391.
- Jones, Robert Alun (1986), Durkheim, Frazer, and Smith, *American Journal of Sociology*, 92, 596-627.
- Jones, Robert Alun (1994), Ambivalent Cartesians, *American Journal of Sociology*, 100, 1-39.
- Kalberg, Stephen (1994), *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

- Laslett, Barbara (1991), *Biography as Historical Sociology: The Case of William Fielding Ogburn*, *Theory and Society*, 20, 511–38.
- Lemert, Charles, ed. (1993), *Social Theory*, Boulder, Colorado: Westview.
- Levine, Donald N. (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nichols, Lawrence T. (1992), The Establishment of Sociology at Harvard, in: Clark A. Elliott and Margaret W. Rossiter, eds., *Science at Harvard University*, Bethlehem, Pennsylvania: Lehigh University Press.
- Park, Robert E., and Ernest W. Burgess (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (1937), *The Structure of Social Action*, New York: Mc-Graw-Hill.
- Pickering, Mary (1993), *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platt, Jennifer (1996), *A History of Sociological Research Methods in America, 1920–1960*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, Dorothy (1991), *The Origins of American Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scaff, Lawrence (1989), *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley: University of California Press.
- Seidman, Steven (1994), *Contested Knowledge*, Oxford: Blackwell.
- Shalin, Dmitri (1988), G. H. Mead, Socialism and the Progressive Agenda, *American Journal of Sociology*, 93, 913–51.
- Sica, Alan (1988), *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley: University of California Press.
- Smith, Mark C. (1994), *Social Science in the Crucible*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Sorokin, Pitirim A. (1928), *Contemporary Sociological Theories*, New York: Harper and Row.
- Swedberg, Richard (1991), *Joseph A. Schumpeter*, Cambridge: Polity.
- Turner, Stephen P. (1991), The World of the Academic Quantifiers, in: Martin Bulmer, Keven Bales and Kathryn Kish Sklar, *The Social Survey in Historical Perspective, 1880–1940*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Stephen P., and Regis Factor (1994), *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, London: Routledge.
- Turner, Stephen P., and Jonathan H. Turner (1990), *The Impossible Science*, Newbury Park, California: Sage.
- Vidich, Arthur J., and Stanford M. Lyman (1985), *American Sociology*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Wallace, Robert B. (1989), *The Institutionalization of a New Discipline: The Case of Sociology at Columbia University, 1891–1931*, unpublished dissertation: Columbia University.
- Wearne, Bruce C. (1989), *The Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951*, Cambridge: Cambridge University Press.

Author's address:

Charles Camic,
University of Wisconsin-Madison,
8128 Social Science Bldg,
1180 Observatory Drive, USA-Madison, WI 53706-1393

Klaus
ARMINGEON
Pascal
SCIARINI
(Hg.)

Deutschland, Österreich und die Schweiz im Vergleich

Deutschland, Österreich und die Schweiz teilen einige historische Wurzeln und eine gemeinsame Sprache. Dennoch wurden die politischen Systeme der drei Länder nur selten vergleichend analysiert. Dieser Band versammelt ausgewählte Beiträge einer ersten gemeinsamen Konferenz im Januar 1996, die von den fachwissenschaftlichen Vereinigungen der drei Ländern getragen wurde. Einige der Arbeiten sind vergleichend, andere konzentrieren sich nur auf ein Land – Deutschland, Österreich oder die Schweiz. Die Analysen identifizieren Gemeinsamkeiten und Unterschiede der politischen Kultur, der Institutionen oder der Staatstätigkeiten in diesen Ländern.

Alle Beiträge sind in deutscher Sprache.

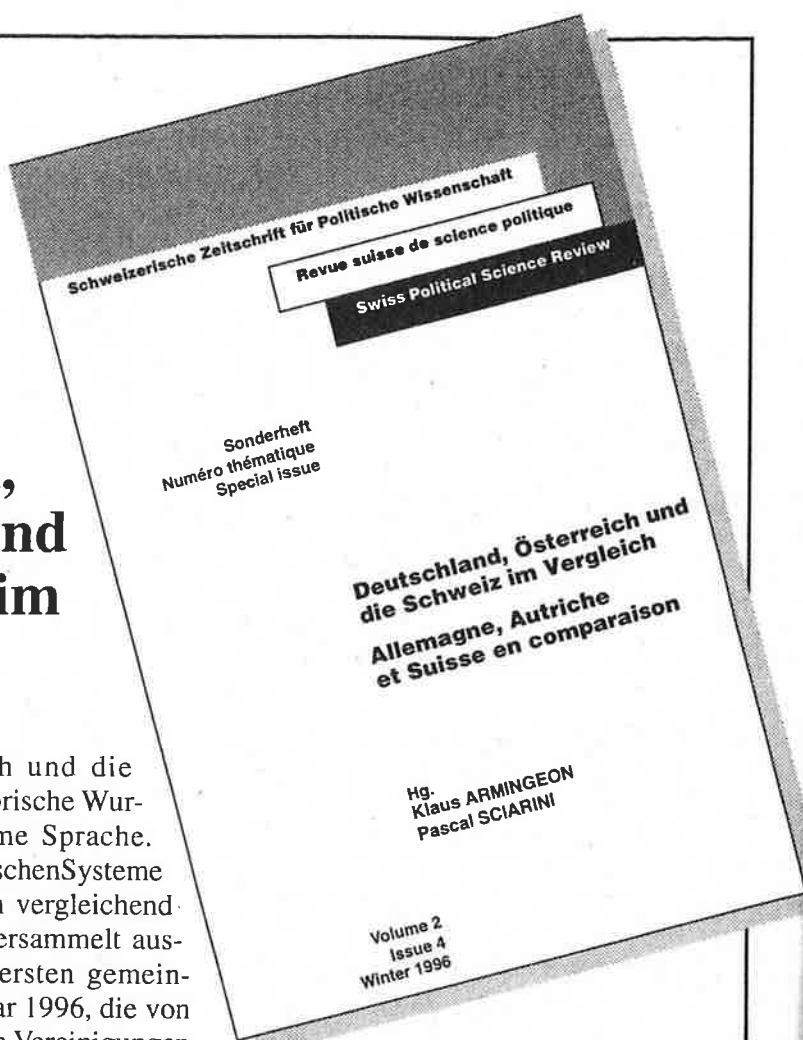
Autoren

Klaus ARMINGEON, Rudolph BAUER, Markus FREITAG, Bernhard KITTEL, Stefan KÖRBER, Andreas LADNER, Gerhard LEHMBRUCH, Sigrid LEITNER, Hans J. LIETZMANN, Wolf LINDER, Herbert OBINGER, Anton PELINKA, Volker RONGE, Pascal SCIARINI, Uwe WAGSCHAL, Elisabeth WOLF-CSANÁDY

Sonderheft der *Schweizerischen Zeitschrift für Politische Wissenschaft*
Vol. 2, Heft 4. ISBN 3-908239-56-7, 361 Seiten, 40 FS/50 DM/320 ÖS.

Erhältlich im Buchhandel oder direkt bei:
Seismo Verlag, Rämistrasse 69, P.O. Box 313, CH-8028 Zürich.
Fax: +41-1-251 11 94; E-mail: peruso@soziologie.unizh.ch

URL der Zeitschrift: <http://www.unige.ch/ses/spo/rssp>



**MULTIKULTURALISMUS
MULTICULTURALISME
MULTICULTURALISM**

Olivier Tschannen

Richard Münch

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Regina Bormann

Fernando Luís Machado

Cristina Allemann-Ghionda

Cíntia Meier-Mesquita

Martine Abdallah-Pretceille

Carmel Camilleri

WIDERSPRUCH

Beiträge zur
sozialistischen Politik

32

WIDERSPRUCH

Beiträge zur
sozialistischen Politik

31

Globalisierung – Arbeit und Ökologie

Wohlfahrt durch globale Kostenabwälzung, Weltkapitalismus, Arbeitslosigkeit, Wohlfahrtsstaat; 'Maastricht'-Monetarismus, Austeritätspolitik - Ende der Tarifpolitik? Ökonomisierung der Umweltpolitik: Nachhaltigkeit, Effizienzrevolution, Ökosteuer; soziale Verteilungspolitik statt Sparpopulismus

M. Massaral, E. Altwater, B. Mahnkopf, K. Dräger,
H. Baumann, E.-L. Laux, M. Schnepf, M. R. Krätke,
T. Heim, W. Brüggli, R. Steppacher, H. Gabathuler,
R.H. Strahm, P. Bosshard

Diskussion

M. Madrin: Arbeit und Einkommen - feministische Bilanz
A. Reger: Arbeitszeitpolitik und Gewerkschaften
H. Rüh: Neue Zeitzökonomie
C. Knöpfel: Zweiter Arbeitsmarkt / Soziale Ökonomie
H. Lindenmeyer: Arbeitslose orientieren

Marginalien / Rezensionen

2. Auflage

220 S., Fr. 18.-- / DM 20.--
zu beziehen im Buchhandel oder bei
WIDERSPRUCH, Postfach, CH - 8026 Zürich
Probeheft anfordern Tel./Fax 01 / 273 03 02

Streit um Geschichte, Antisemitismus, Rassismus

Geschichtsrevisionismus, Auschwitz-Leugner, Le Pens Front National, Haiders FPÖ; Postzionismus in Israel; Goldhagen-Kontroverse, C.G. Jungs Faschismus, Katholisch-konservativer Antisemitismus; Huntingtons „Kampf der Kulturen“; Nationalismus, Religion und Krieg

B. Bailer-Galanda, H. Stutz, L. Baler, W. Pross,
H. Hofbauer, M. Zimmermann, D. Claussen, R. Kühn,
H. Gess, J. Lang, Ch.P. Scherrer, A. Müller, A. Künzli

Diskussion

G. Trepp: Wirtschaftskollaboration mit Nazi-Deutschland
S. Elam: Nazi-Fluchtgeld in der Schweiz
J. Picard: Schweizer „Judenpolitik“ aufarbeiten
M. König: Zweiter Weltkrieg, Raubgold, Hehlerdienste
M.C. Caloz-Tschopp: Rassistische Ausländer- und Asylpolitik

Marginalien / Rezensionen / Zeitschriftenschau

2. Auflage

196 Seiten, Fr. 20.-- / DM 20.-- (Abonnement 32.-- 36.--)
zu beziehen im Buchhandel oder bei
WIDERSPRUCH, Postfach, CH - 8026 Zürich
Probeheft anfordern Tel./Fax 01 / 273 03 02

VORWORT

Ist Multikulturalismus mehr als nur eine Utopie idealistischer Intellektueller oder naiver Aktivisten? Diese Frage steht im Mittelpunkt der Beiträge zu dieser Sonderausgabe der *Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie*.

Zunächst geht es darum zu klären, ob eine multikulturelle Gesellschaft überhaupt im Bereich des Möglichen liegt. *Richard Münch* erinnert daran, dass die meisten modernen Staaten durch die Integration verschiedener Regionen und Kulturen zu einem homogenen Ganzen entstanden sind. Ein solches nationales Gefüge ist nur dann von Dauer, wenn die Rechte des Individuums respektiert werden, denn auf diese Weise wird für periphere Kulturen die Unterwerfung unter die Befehle der Zentralgewalt erträglich. Dieses über Jahrhunderte aufgebaute Gefüge wird durch den Multikulturalismus in Frage gestellt, der angesichts der Tatsache, dass die angestrebte Integration des Individuums teilweise fehlgeschlagen ist, nun Rechte nicht mehr nur für Personen, sondern auch für Kulturen und Gemeinschaften fordert. Ist eine solche Forderung vereinbar mit den Geboten sozialer Integration? Besteht hier nicht die Gefahr, dass sie zu einem Auseinanderbrechen der Nationalstaaten führt? Die gleiche Frage stellt *Marie-Claire Caloz-Tschopp*, formuliert sie jedoch etwas anders. Für sie liegt das Hauptproblem in dem logischen Widerspruch, der dann entsteht, wenn Multikulturalismus mit dem Begriffspaar Identität/Differenz konzipiert wird: auf der einen Seite die Rechte des Einzelnen, auf der anderen die Rechte von Kulturen und Gemeinschaften. Die Autorin analysiert zwei Beispiele aus der Schweiz, die aufgrund dieses Widerspruchs eine neue Praxis der Ausgrenzung begründen, und befasst sich sodann mit der Aporie, wobei sie sich auf Hannah Arendt stützt.

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft taucht in verschiedenen Formen auch in den meisten anderen Beiträgen dieses Bandes auf. Einen der Schlüssel für die Lösung des Problems liefern die multikulturalistischen Theorien und insbesondere die Sozialwissenschaften. Doch sind unsere theoretischen Ansätze in bezug auf den Multikulturalismus angemessen? *Regina Borman* stellt die Frage nach den *sozialen Auswirkungen* einschlägiger soziologischer und anthropologischer Ansätze. Zunächst erinnert sie an die Geschichte des Kulturbegriffs in der Anthropologie. Während der Kolonialzeit war die Kultur verdinglicht und mit Konnotationen wie Totalität, Kollektivität, Geschlossenheit, Tradition und Territorialität versehen worden. Seit der postmodernen linguistischen Wende hingegen wird Kultur als Produkt aufkommender sozialer Konstrukte betrachtet, die ständig in Frage gestellt werden und immer vorläufig sind. Dieser konstruktivistische Relativismus der „reflexiven“ Anthropologie verbietet es

den Sozialwissenschaften, in der öffentlichen Debatte eine andere Position zu beziehen als die, jeglicher Kultur ihre jeweils eigene Legitimität zuzuerkennen. Auf diese Weise kann man den oben angesprochenen Fragen zur Beziehung zwischen Multikulturalismus und Staat sowie die zum Umgang mit Ungleichheiten, die nicht rein „kultureller“ Art sind, ausweichen. Auch *Fernando Luís Machado* setzt sich sehr kritisch mit dem Multikulturalismus auseinander. Seiner Ansicht nach beruht er auf einer grob vereinfachenden Vorstellung von Ungleichheit, denn er reduziert sie auf ethnische und kulturelle Aspekte und unterschlägt damit andere und wichtigere Schichtungsvektoren. Des weiteren ignoriert der Multikulturalismus sowohl Erscheinungen wie Vermischung und Akkulturation als auch Differenzierungsfaktoren innerhalb der betreffenden Kulturen, die fälschlich als homogen und nicht reduzierbar betrachtet werden. So bringt die „multikulturelle Ideologie“ letztlich eine „organisierte und überwachte“ kulturelle Vielfalt hervor, die die Fähigkeit und das Recht des Individuums leugnet, eigenständig die kulturellen Elemente auszuwählen, mit denen es sein Leben gestalten will. Im Grenzfall kann die These aufgestellt werden, dass der multikulturelle Diskurs die gleiche Grundlage hat wie der rassistische Diskurs, denn er postuliert die Unreduzierbarkeit kultureller Differenzen.

Zwei neuere Untersuchungen zum Umgang der Schule mit den durch Multikulturalismus verursachten Problemen beleuchten diese Fragen. Gegenstand der ersten Untersuchung ist die Entwicklung des schweizerischen Schulsystems angesichts des zunehmenden Multikulturalismus. *Cristina Allemann-Ghionda* weist nach, dass die Kluft zwischen dem offiziellen Anspruch, die Integration und die Respektierung der Sprachen und Kulturen der Migranten zu fördern, und der Realität einer im schulischen Bereich zunehmend deutlichen Segregation immer grösser wird. Anhand einer vergleichenden Analyse dreier Kantone der drei Sprachräume der Schweiz zeigt die Autorin einige Faktoren auf, die erklären, weshalb Theorie und Praxis in den verschiedenen Kantonen die jeweilige Form annehmen. Parallel hierzu erläutert *Cintia Meier-Mesquita* auf der Grundlage von Gesprächen mit Lehrern die sozialen Modalitäten der Entstehung des alltäglichen Rassismus. Sie beschäftigt sich insbesondere mit der sozialen Bedeutung der Hautfarbe, jener Eigenschaft also, die heute in der Schweiz als wichtigstes Merkmal des Andersseins gilt, und mit deren Beziehung zu den „schwarzen“ (also „unreinen“) Menschen zugeschriebenen sexuellen Eigenschaften, die als Gegenteil der im Westen von einer puritanischen Kultur geprägten Werte gelten. Die Autorin formuliert in ihrer Arbeit implizit die Voraussetzungen einer wirklich antirassistischen und multikulturellen Erziehung. Dieses Thema ist dann Gegenstand der beiden letzten Beiträge dieser Ausgabe.

Nach Auffassung von *Martine Abdallah-Pretceille* sind Probleme in Beziehungen zwischen Personen verschiedener Kulturen nicht auf kulturelle Unterschiede, sondern auf Dysfunktionen in der Beziehung zurückzuführen. Der Kulturalismus, „Kinderkrankheit“ der kulturellen Vielfalt, bietet eine Reihe von Instrumenten, die – aufgrund besserer Kenntnis der Kultur des Anderen – in interkulturellen Situationen eine reibungslose Kommunikation ermöglichen. Anhand zahlreicher Beispiele aus dem medizinischen Bereich und der Arbeitswelt zeigt die Autorin, dass das Ziel des kulturalistischen Paradigmas jedoch nicht so sehr eine reibungslose Kommunikation mit dem Anderen ist, sondern vielmehr dessen Beherrschung: Wenn ich die Kultur des Anderen beherrsche, kann ich sie instrumentalisieren, um seine Freiräume zu reduzieren und damit meine Macht über ihn zu erweitern. Wirkliche interkulturelle Kommunikation hingegen findet dort statt, wo die gesamte *Kommunikationssituation* von allen Beteiligten beherrscht wird. Die Voraussetzungen einer Erziehung zu authentischer Interkulturalität werden von *Carmel Camilleri* formuliert. Er unterscheidet zwischen „Multikulturalität“ als einfachem Nebeneinander verschiedener Kulturen und „Interkulturalität“ als einer Form des Gesprächs zwischen den Kulturen, die der Zersplitterung der Gesellschaft entgegenwirken kann. Will man Angehörige verschiedener Kulturen in die Lage versetzen, sich auszutauschen und aufeinander einzugehen, dann muss man ihnen von der Grundschule an anthropologische Informationen bieten, die es ihnen erlauben, Kulturen *in situ* zu verstehen und die psychologischen Mechanismen, die die Dynamik der Fremdenfeindlichkeit in Gang setzen, zu begreifen. So kann man zu einem Toleranzrelativismus gelangen, der es möglich macht, den Wert der eigenen Kultur zu bejahen, ohne die Kultur des Anderen zu verachten.

Olivier Tschannen

Übersetzung: Cornelia Kerkhoff

PRÉSENTATION

Le multiculturalisme est-il autre chose qu'une utopie d'intellectuels idéalistes et de militants naïfs ? C'est autour de cette question centrale que sont organisées les contributions à ce numéro spécial de la *Revue suisse de sociologie*.

Dans un premier temps, il s'agit de poser les conditions de possibilité d'une société multiculturelle. C'est ce que fait *Richard Münch*, qui rappelle que la plupart des Etats modernes se sont construits par l'intégration de régions et de cultures différentes en un ensemble homogène. La solidité de cet ensemble national repose sur la garantie des droits individuels, qui rend supportable la soumission des cultures périphériques aux injonctions centrales. C'est cette construction séculaire qui est remise en question par le multiculturalisme qui, face à l'échec partiel du programme d'inculcation individualiste, revendique l'attribution de droits, non plus seulement aux personnes, mais encore aux cultures et aux collectivités. Une telle revendication est-elle compatible avec les impératifs d'intégration sociale ? Ne risque-t-elle pas de mener à l'éclatement des Etats nationaux ? La même question est reposée, en des termes différents, par *Marie-Claire Caloz-Tschopp*. Pour elle, le problème fondamental est celui de la contradiction logique qui semble surgir lorsqu'on tente de penser le multiculturalisme autour de la paire «identité-différence» : d'un côté, les droits des personnes, de l'autre, les droits attachés aux cultures et aux communautés. Après avoir analysé deux exemples suisses qui, en prenant prétexte de cette contradiction, fondent une nouvelle pratique de l'exclusion, elle s'attaque à l'aporie en s'appuyant sur Hannah Arendt.

Cette question des conditions de possibilité d'une société multiculturelle refait surface, sous des formes différentes, dans la plupart des autres textes de ce recueil. L'une des clés pour la résolution du problème est celle fournie par les théories multiculturalistes, et notamment par le discours des sciences sociales. Mais notre approche théorique du multiculturalisme est-elle adéquate ? *Regina Borman* pose la question des *effets sociaux* du discours sociologique et anthropologique en la matière. Pour ce faire, elle rappelle d'abord le destin de la notion de culture en anthropologie. L'époque coloniale concevait la culture sous une forme réifiée, en y attachant les connotations de totalité, de collectivité, de fermeture, de tradition et de territorialité. Depuis le tournant linguistique postmoderne, la culture est au contraire comprise comme le produit de constructions sociales émergentes, toujours contestées et temporaires. Ce relativisme constructiviste de l'anthropologie «réflexive» interdit aux sciences sociales de prendre dans le débat public d'autre position que celle qui reconnaît à toute culture, quelle qu'elle soit, sa propre légitimité. Ainsi sont éludées les questions précédemment évoquées du rapport entre multiculturalisme et Etat,

ainsi que celles relatives au traitement des inégalités en des termes autres que purement «culturels». *Fernando Luís Machado* propose lui aussi une évaluation assez critique du discours multiculturaliste. D'une part, celui-ci repose sur une conception simpliste de l'inégalité, puisqu'il la réduit à des dimensions ethniques et culturelles, ignorant ainsi d'autres vecteurs de stratification plus importants. D'autre part, il ignore aussi bien les phénomènes de métissage et d'acculturation que les facteurs de différenciation internes aux cultures en question, abusivement considérées comme des tous homogènes et irréductibles. En fin de compte, l'«idéologie multiculturaliste» débouche sur une diversité culturelle «organisée et surveillée», qui nie la capacité et le droit des individus à choisir eux-mêmes les ressources culturelles qu'ils mettent en oeuvre dans leur vie. A la limite, le discours multiculturaliste repose sur les mêmes bases que le discours raciste, puisqu'il postule l'irréductibilité des différences culturelles.

Deux recherches récentes sur la manière dont le système scolaire gère les problèmes posés par le multiculturalisme apportent sur ces questions un éclairage concret. La première porte sur l'évolution de l'école en Suisse face à la montée du multiculturalisme. *Cristina Allemann-Ghionda* met en évidence une contradiction croissante entre, d'une part, le discours officiel visant à promouvoir l'intégration et le respect des langues et cultures des migrants et, d'autre part, la réalité d'une ségrégation de plus en plus marquée au niveau scolaire. A travers une analyse comparative dans trois cantons des trois régions linguistiques de la Suisse, elle met en évidence quelques-uns des facteurs expliquant la forme que prennent, dans les différents cantons, les discours et les pratiques en la matière. Parallèlement, dans une analyse basée sur une série d'entretiens approfondis avec des enseignants, *Cíntia Meier-Mesquita* met en évidence les modalités sociales de construction du racisme ordinaire. Elle s'attache notamment à la signification sociale de la couleur de la peau, caractéristique la plus prégnante dans la définition de l'altérité telle qu'elle est conçue actuellement en Suisse, et à ses liens avec les caractéristiques sexuelles attribuées aux personnes «noires» (donc «impures»), censées être aux antipodes de celles inculquées en Occident par une culture imprégnée de calvinisme. Par ce travail, elle énonce implicitement les conditions d'une éducation authentiquement antiraciste et multiculturelle, sujet sur lequel reviennent plus explicitement les deux derniers auteurs de notre recueil.

Selon *Martine Abdallah-Pretceille*, les difficultés liées aux relations entre personnes de cultures différentes doivent être attribuées, non pas aux différences culturelles, mais aux dysfonctionnements relationnels. Le culturalisme, «maladie infantile» de la diversité culturelle, propose une série d'outils qui permettent, par la connaissance que l'on acquiert de la culture de l'autre, de maîtriser la communication en situation d'interculturalité. Par de multiples exemples

empruntés au domaine médical et au monde de l'entreprise, elle montre que l'objectif du paradigme culturaliste n'est pas tant d'assurer la communication que de maîtriser autrui, dans une perspective instrumentale : en maîtrisant la culture d'autrui, je réduis sa marge de liberté et j'augmente dans la même proportion mon pouvoir. L'apprentissage véritable de la communication interculturelle repose au contraire sur la capacité à maîtriser la *situation de communication* dans sa globalité. De son côté, Carmel Camilleri énonce les conditions permettant la mise en place d'une véritable formation à l'interculturel à partir d'une distinction entre le «multiculturel», simple juxtaposition de cultures, et l'«interculturel», forme de dialogue entre cultures qui permet de parer au danger de morcellement de la société. Si l'on veut doter les membres de cultures différentes des outils permettant l'échange et l'adaptation mutuelle, il faut leur proposer, dès la scolarité obligatoire, les informations anthropologiques leur permettant de comprendre les cultures *en situation*, et leur donner les moyens de comprendre les mécanismes psychologiques à l'origine de la dynamique de l'hétérophobie. Ainsi, on pourra déboucher sur un «relativisme de tolérance» permettant de maintenir la conviction de la supériorité de sa culture sans pour autant mépriser celle d'autrui.

Olivier Tschannen

PRESENTATION

Is multiculturalism anything other than a utopia of idealistic intellectuals and naive militants? That is the central question addressed by a series of authors in this special issue of the *Swiss Journal of Sociology*.

The first aspect considered has to do with the preconditions for a multicultural society. *Richard Münch*, who takes this up, notes that most modern states were built by the incorporation of different regions and cultures into a homogeneous whole. The stability of this national whole is founded upon the guarantee of individual rights, which makes the subordination of the peripheral cultures to central dictates tolerable. This secular construction is challenged by multiculturalism which, in view of the partial failure of the individualistic programme of inclusion, calls for rights to be granted not only to individuals, but to cultures and groups as well. Is such a demand compatible with the imperatives of social integration? Does it not risk to lead to the break-up of nation States? The same question is posed in different terms by *Marie-Claire Caloz-Tschopp*, for whom the fundamental problem is that of the apparent logical contradiction that arises when approaching multiculturalism from the standpoint of the "identity-difference" dichotomy: on the one hand, the rights of individuals, and on the other, the rights of cultures and communities. Analysing two Swiss examples which use this contradiction as a pretext for a new exclusionary practice, she deals critically with the above paradox, and cites Hannah Arendt to support her argument.

This question of the preconditions for a multicultural society reappears in different forms in most of the other texts in this issue. One of the keys to resolving the problem is that provided by multiculturalist theories, and notably by the discourse of the social sciences. But is our theoretical approach to multiculturalism appropriate? *Regina Borman* raises the aspect of the *social impact* of sociological and anthropological discourse on the subject. She begins by examining the history of the notion of culture in anthropology. The colonial period saw culture in a reified form, attaching to it connotations of totality, the collective, exclusion, tradition and territoriality. Since the postmodern "linguistic turn", culture is regarded, on the contrary, as the product of emerging social constructions, which are always contested and temporary. This constructivist relativism of "reflexive" anthropology makes it impossible for the social sciences to take any other position in the public debate than one which recognizes for any culture, regardless of which, its own legitimacy. Thus, the above-mentioned questions concerning the relation between multiculturalism and the State as well as issues relating to the treatment of inequalities in other than purely "cultural" terms are avoided. *Fernando Luís Machado* is also rather critical in

his assessment of the multiculturalist discourse: for one thing, it is based on a simplistic notion of inequality, which it reduces to ethnic and cultural dimensions, thereby disregarding other more important vectors of stratification. For another, it ignores not only phenomena of intermarriage and acculturation but also factors of differentiation within the cultures in question, which are all incorrectly regarded as homogeneous and insurmountable wholes. Ultimately, the "multicultural ideology" leads to an "organized and supervised" cultural diversity which denies the capacity and the right of individuals to choose for themselves the cultural resources they use in their lives. Taken to its extreme, the multicultural discourse is founded on the same premise as the racist discourse, because it postulates the insurmountability of cultural differences.

Two recent studies on the manner in which the problems posed by multiculturalism are being handled within the school system help provide a concrete understanding of this question. One study examines how schools in Switzerland have responded to the advent of multiculturalism. *Cristina Allemann-Ghionda* focuses on a growing contradiction between, on the one hand, the official discourse, which promotes integration and respect for the language and culture of migrants, and, on the other, the reality of an increasingly pronounced segregation at the school level. Drawing upon a comparative analysis conducted in three cantons from three different language regions in Switzerland, she identifies some of the factors which contribute to explaining how discourse and practice in these cantons differ on this point. In the other study, an analysis based on a series of in-depth interviews with teachers, *Cíntia Meier-Mesquita* illustrates the social patterns upon which everyday racism is built. In particular, she focuses on the social significance of skin colour, the decisive element in defining otherness as perceived in Switzerland today, and its links with sexual characteristics attributed to "black" (and thus "impure") persons, deemed to be the antipode of Westerners, who are imbued with Calvinist culture. In her work, she implicitly sets forth conditions for a genuinely anti-racist and multicultural education, a subject which the last two contributors to this special issue address more explicitly.

According to *Martine Abdallah-Preteille*, the difficulties associated with relations between different persons and cultures should not be attributed to cultural differences but to relational malfunctions. Culturalism, the "childhood disease" of cultural diversity, provides a series of tools which make it possible, through the knowledge that one acquires about the culture of others, to master communication in an intercultural situation. Citing many examples from the medical domain and from the world of business, she shows that the objective of the culturalist paradigm is not so much to assure communication as it is to deal with others for an instrumental purpose: by controlling the culture of

others, I reduce their margin of freedom and increase my own power proportionally. A genuine mastery of intercultural communication is based, on the contrary, on the ability to contend with the *communication situation* in its entirety. *Carmel Camilleri*, for his part, sets out conditions for real intercultural training and starts by drawing a distinction between "multicultural", a simple juxtaposition of cultures, and "intercultural", a form of dialogue between cultures which enables the danger of a disintegration of society to be avoided. If the members of other cultures are to be given the tools needed for a mutual exchange and adaptation, they must be provided, as early as the stage of compulsory schooling, with the anthropological information required to understand cultures *in situation* and the means to comprehend the psychological mechanisms at work behind the fear of diversity. It will then be possible to attain a "relativism of tolerance" which allows for having a sense of superiority about one's own culture without feeling contempt for the culture of others.

Olivier Tschannen

Translation: John Bisk

Journals from SAGE

social compass

INTERNATIONAL REVIEW OF SOCIOLOGY OF RELIGION

Director **F Houtart**, edited by **A Bastenier** *University of Louvain*

Each issue of *Social Compass* is devoted to a thematic debate on a key area of current social research on religion in society. Recent topics covered include:

44:2 The Enlightenment and Religion • **44:1** Religion-State/Religion-Politics • **43:4** The Emergence of a Feminist Sociology of Religion • **43:3** Chilean Sociology of Religion • **43:2** Religious Dynamics in Black Africa • **43:1** The Regulation by Religion of Nature and the Body • **42:4** Non-Verbal Religious Practices • **42:3** Religions in Vietnam • **42:2** 20 Years On: Changes in NRMs • **42:1** ISSR 22 (Part II) • **41:4** Religion and Politics in Brazil • **41:3** Teaching and Research in the Sociology of Religion • **41:2** Socio-religious Research in Cuba • **41:1** Religion, Culture and Identity (ISSR 22) • **40:4** State Reconstruction of the Religious Field • **40:3** The Sacred and Society • **40:2** The Geography of Religions - Modern and Historical Perspectives • **40:1** ISSR 21 (Part II)

Social Compass (ISSN: 0037-7686)

Quarterly: March, June, September, December

Order Form for New Subscribers - Subscribe at the Introductory Rate



SAGE Publications, 6 Bonhill Street, London EC2A 4PU, UK
Call our Subscription Hotline on +44 (0)171 330 1266

USA orders to be sent to:
PO Box 5096, Thousand Oaks, CA 91359

Name _____

Address _____

7J16

- ☐ I want to subscribe to *Social Compass* starting with Vol.44 (1997)
- ☐ **Introductory Rate for Individuals**
£26/US\$42 (Usual Rate £33/US\$53)
- ☐ **Institutional Rate** £105/US\$168
- ☐ Please send me a brochure on the journal

Methods of Payment

- ☐ I enclose a cheque (made payable to SAGE Publications) for:

Please invoice my credit card

☐ Mastercard ☐ Visa Amount: _____

Card No:

Expiry Date:

Signature: _____ Date: / /

INDIVIDUALISMUS VERSUS MULTIKULTURALISMUS. PARADIGMENWECHSEL DER GESELLSCHAFTLICHEN INKLUSION?

Richard Münch
Universität Bamberg

1. Das individualistische Inklusionsprogramm des Nationalstaats

Die Entwicklung der ersten europäischen Nationalstaaten – Spanien, Frankreich, Großbritannien – hat aus kulturell heterogenen Regionen politische Einheiten geschweißt und die ursprüngliche Heterogenität mehr und mehr beseitigt. Ihr multikultureller Ursprung ist immer unkenntlicher geworden. Kriegerische Konflikte haben die Abgrenzung nach außen und die innere Homogenisierung vorangetrieben. Die Entfaltung der Arbeitsteilung über die Regionen hinweg, die rechtliche Vereinheitlichung und politische Zentralisierung, einheitliche Amtssprache, nationales Wohlfahrtssystem, industrielle Massenproduktion und Massenkonsum, Massenmedien und Massenkultur haben für eine fortschreitende kulturelle Homogenisierung und auch solidarische Vereinigung gesorgt (Deutsch, 1966; Anderson, 1988; Gellner, 1991).

Im Nationalstaat ist auf diesem Wege der Homogenisierung eine solidarische Einheit mit gemeinsam geteilten Vorstellungen vom guten Leben gewachsen, innerhalb derer die dynamischen Kräfte der wirtschaftlichen Konkurrenz, der politischen Konfliktaustragung, der wissenschaftlich-technischen Innovation und der intellektuellen Auseinandersetzung kontrolliert werden konnten. Moral, Ethik und Recht konnten auf dieser Basis im Einklang gehalten werden. Wirtschaft, Technik und Wissenschaft haben zwar über die politisch-solidarischen Grenzen des Nationalstaats hinausgereicht, diesen aber noch nicht unter den heute eklatant gewordenen globalen Konkurrenzdruck gestellt, der den Einklang von Moral, Ethik und Recht zerbricht (Münch, 1993b; Guéhenno, 1994).

Die innere Homogenisierung der Nationalstaaten ist keineswegs konfliktfrei verlaufen. In der Regel verband sich damit die Durchsetzung einer Zentrums-kultur – Sprache, Religion, Rechtstradition, Lebensführung – gegen die unterlegenen Kulturen in der Peripherie, bis hin zu einer Unterwerfung der Peripherie unter die Herrschaft des Zentrums, die als innere Kolonisierung bezeichnet wird (Hechter, 1975). Aus dieser einseitig und zwanghaft verlaufenen Homo-

genisierung resultierten Spannungen, die bis heute Anlaß für Konflikte, bis hin zu terroristischer Gewalt, sind. Das Baskenland und Spanien, Korsika und Frankreich, Nordirland und Großbritannien sind die bekannten Beispiele für die gewaltsame Austragung dieses Konflikts (Nohlen, 1980; Gerdes, 1980; Schultze, 1980; Clark, 1984; Waldmann, 1991; Bishop und Mallie, 1987; Mulhaupt, 1988).

Der Konflikt zwischen Peripherie und Zentrum zielt auf Separation versus Inklusion, wobei die Form der Inklusion Anlaß zum Streit gibt. De jure bindet der Nationalstaat die Bürger als Individuen durch die Gewährung individueller Rechte an sich, unabhängig von ihrer Herkunft und Gruppenzugehörigkeit. Die Entwicklung ist dahin gegangen, daß die Gewährung der Rechte von den zivilen Rechten (Eigentum, Vertrag, Vereinigung, Rechtssicherheit, Rechtsgleichheit) über die politischen Partizipationsrechte und die sozialen Wohlfahrtsrechte bis zu den kulturellen Rechten (Religion, Information, Bildung) ausgedehnt wurde. Darüber hinaus ist der Kreis der Berechtigten stets erweitert worden. Ursprünglich eine Sache der männlichen Eigentumsbesitzer, haben im Verlaufe der Entwicklung Arbeiter, Frauen und zahlreiche Minderheiten erfolgreich die formelle Gewährung gleicher Rechte erstritten (Marshall, 1964; Parsons, 1971).

Die materielle Realisierung der Rechte ist bis heute ein nicht abgeschlossener Prozeß, bei dem es um das Ausräumen von Hindernissen der Wahrnehmung formell gewährter Rechte geht. De facto ist die Inklusion der Bürger in das Gemeinwesen immer unvollständig und deshalb Anlaß für Inklusionskonflikte gewesen, die zugleich als Zeichen für mangelnde soziale Integration gedeutet werden können, wenn durch die Konfliktaustragung keine Inklusionsgewinne erzielt werden. In diesem Fall wird der Inklusionsmangel von einem Loyalitätsdefizit begleitet, weil die Ausgegrenzten dem Gemeinwesen, aus dem sie sich ausgegrenzt sehen, ihre volle Loyalität nicht geben können.

2. Die Doppelstruktur von Inklusion: Teilhabe an individuellen Rechten versus Kolonisierung

Integrationsdefizite wegen Inklusionsmangel machen sich vor allem dann in heftigen Konflikten bis hin zu terroristischer Gewalt bemerkbar, wenn die mangelnde Inklusion ganze Gruppen trifft, die zur Organisation von politischem Widerstand fähig sind. Je besser sie sich organisieren und die Verfahren der Konfliktaustragung nutzen können, um so eher erreichen sie auch Inklusionsgewinne. Arbeiterbewegung, Frauenbewegung und Bürgerrechtsbewegungen für die Rechte von Minderheiten sind auf diesem Wege zum Erfolg gekom-

men. Neben ihrer Organisations- und Konfliktfähigkeit hat auch die Übereinstimmung ihres Inklusionsanliegens mit dem Inklusionsprogramm zu ihrem Erfolg beigetragen. Jedes Mal handelte es sich um die Gewährung individueller Rechte und den Abbau von Schranken, die den Zugang zu diesen Rechten aufgrund von Gruppenzugehörigkeiten verhindern. Das ist am leichtesten gefallen, soweit es sich um den Abbau *formeller* Schranken handelte, z. B. die Zulassung zu Wahlen, zu Schulen, Hochschulen und Positionen in Behörden. Schwieriger war es beim Abbau *materieller* Schranken – z. B. durch gezielte Förderungsprogramme –, weil hier die Grenze von der Gewährung individueller Rechte, *unabhängig* von der Herkunft und Gruppenzugehörigkeit, zur Gewährung individueller Rechte *aufgrund* von Herkunft oder Gruppenzugehörigkeit überschritten werden kann. Deshalb ist die Verteilung von Studienplätzen oder beruflichen Positionen nach Quoten bis heute heftig umstritten. Sie sprengt den Rahmen des ursprünglich geltenden Inklusionsprogramms und stellt es von der Gewährung individueller Rechte auf die Zuteilung von Rechten an Gruppen um. Während es zuvor dem offenen Wettbewerb überlassen bleibt, wer wieviel von seinen formellen Rechten in Anspruch nehmen kann, wird dieser Wettbewerb jetzt auf die Wahrnehmung der Chancen innerhalb der zugeteilten Quoten beschränkt. Welche Gruppen in die Quotenverteilung überhaupt aufgenommen werden, ist dabei ein ungelöstes Problem. In der Regel hängt dies wieder von der Organisations- und Konfliktfähigkeit der Gruppen ab. Nur solche, die genug Macht mobilisieren können, finden bei der Quotenverteilung Berücksichtigung (Glazer, 1975; Grass, 1977; Sindler, 1978).

Ein besonders schwer zu lösendes Inklusionsproblem stellen diejenigen Gruppen dar, die nicht nur für ihre individuellen Mitglieder formell oder materiell den Zugang zu an sich weithin gewährten individuellen Rechten erstreiten, sondern als ganze Gruppen Rechte erwerben wollen, z. B. das Recht auf Anerkennung ihrer Sprache als (eventuell zweite) Amtssprache, die Unterrichtung ihrer Sprache in den Schulen, Schulunterricht in ihrer eigenen Religion, Geschichts- und Literaturunterricht in ihrer Herkunftskultur, politische Selbstverwaltung, eigene Gerichtsbarkeit, eigenes Schulsystem und dergleichen. Je weiter diese Forderungen reichen, um so mehr sind sie ein Zeichen für das Scheitern des individualistischen Inklusionsprogramms, entweder in formeller oder zumindest in materieller Hinsicht. Ein Grund dafür kann z. B. die interne Kolonisierung von peripheren Regionen sein. In diesem Fall haben zugewanderte Vertreter der Zentrumskultur die Führung in der Modernisierung einer peripheren Region übernommen und auf diesem Wege die einheimische Bevölkerung in abhängige und untergeordnete Rollen sowie in die vergleichsweise schlechtere materielle Situation gedrängt. Das ist z. B. im spanischen Baskenland und in Nordirland geschehen (Nohlen, 1980; Schultze, 1980). Inklusion ist dort de jure als formelle Teilhabe an den individuell gewährten Rechten erfolgt, be-

deutete aber de facto die Unterwerfung der peripheren Kultur unter die Zentrums-kultur und die materielle Beschränkung des Zugangs der peripheren Bevölkerung zu wirtschaftlichem Wohlstand, politischer Macht und gesellschaftlichem Einfluß. Während die Zentrums-kultur eine privilegierte Verbindung mit dem de jure neutralen Verfassungsstaat eingegangen ist, muß die periphere Kultur mit einem Platz in der zweiten Reihe vorlieb nehmen, wodurch sich die Träger der peripheren Kultur benachteiligt sehen, obwohl ihnen als Individuen formell dieselben Rechte gewährt werden wie den Trägern der Zentrums-kultur. Ihnen werden *unabhängig* von ihrer Herkunft die gleichen Rechte wie allen anderen zuerkannt. Das ist die formelle Seite des individualistischen Inklusionsprogramms. Die materielle Seite sagt jedoch, daß sie gerade *aufgrund* ihrer Herkunft nicht die gleichen Chancen wie die Träger der Zentrums-kultur haben, die formell gleichen Rechte auch in materielle Gewinne umzusetzen. Die gleichen Rechte stehen zwar in der Verfassung, können aber nicht realisiert werden.

3. Multikulturalismus als Antwort auf das Scheitern des individualistischen Inklusionsprogramms

„Inklusion“ kann also zweierlei bedeuten: einerseits die wachsende Teilhabe an individuellen Rechten, andererseits die Durchdringung peripherer Kulturen durch die Zentrums-kultur mit der Folge der internen Kolonisierung der Peripherie durch das Zentrum (Hechter, 1975). „Inklusion“ ist dann gleichbedeutend mit „Landnahme“. Je mehr die eine Seite der Inklusion im Formellen stehenbleibt, jedoch die zweite Seite dominiert und eine materielle Ausgrenzung der peripheren Bevölkerung zur Folge hat, um so mehr wird sich der Konflikt vom Erstreiten individueller Zugangsrechte zum Kampf um das Eigenrecht der peripheren Kultur und die Souveränität der peripheren Bevölkerung verlagern. Wenn einzelnen Mitgliedern der peripheren Kultur der Aufstieg ins Zentrum gelungen ist, dann kann sich dies positiv auf die Inklusion der Zurückgebliebenen auswirken, aber nur in dem Maße, in dem die Aufsteiger in enger Verbindung mit den Zurückgebliebenen bleiben und als Leitfiguren die Zentrums-kultur in der Peripherie verankern. Diese Entwicklung ist dann erfolgreich abgeschlossen, wenn die Zukurzgekommenen ihre Situation nicht mehr auf ihre Herkunft zurückführen. Sobald die Aufsteiger den Kontakt zu ihrer Herkunftsgruppe verlieren, machen sie jedoch Platz für radikale Antworten auf die Benachteiligung der peripheren Gruppe. Ohne Kontakt zu den Aufsteigern, liegt die letzte Chance der Peripherie in der radikalen Opposition gegen die Unterwerfung unter das Zentrum. Wenn die Herkunft den Zugang zum Zentrum verhindert und der Weg des individuellen Aufstieg mangels

Kontakt zu den Aufsteigern versperrt ist, dann erscheint die Aufwertung und das Eigenrecht der peripheren Kultur als der einzige Ausweg aus der Benachteiligung und Unterdrückung. Die homogenisierende Wirkung des individualistischen Inklusionsprogramms stößt hier an ihre Grenzen und macht einer Entwicklung zurück zum Multikulturalismus Platz.

Die gegenwärtige Bewegung hin zum Eigenrecht der Herkunftskulturen in den Nationalstaaten ist als ein Scheitern des individualistischen Inklusionsprogramms zu verstehen, das zu einer neuen Realität des Multikulturalismus führt, die nach der Theorie des individualistischen Inklusionsprogramms als ein Rückfall auf die längst überwundenen multikulturellen Anfänge erscheint. Allerdings ist diese Entwicklung nicht überall im gleichen Maße im Gange. Dem individualistischen Inklusionsprogramm wird vor allem dort das neue Programm eines anerkannten Multikulturalismus entgegengesetzt, wo das alte Programm zumindest partiell wegen der anhaltenden Ausgrenzung organisations- und konfliktfähiger Gruppen gescheitert ist oder wo Immigration nicht zur individuellen Inklusion geführt hat und die Immigranten jetzt als ganze Gruppe Rechte in Anspruch nehmen möchten.

Am heftigsten ist die Debatte über den Multikulturalismus als neuem Paradigma der Inklusion in den USA geführt worden. In ihrem Ursprung ist die Kultur der USA von den weißen, angelsächsischen und protestantischen Siedlern geprägt worden (Daniels, 1991; Gordon, 1964; Lipset, 1979). Die Abschaffung der Sklaverei und die Inklusion der Schwarzen, der Ureinwohner sowie der Zuwanderer aus allen Regionen der Welt erfolgte nach dem Muster der Gewährung individueller Rechte. Die Bürgerrechtsbewegung hat in ihren Anfängen auf die formelle Gewährung gleicher Rechte hingearbeitet, im weiteren Verlauf aber auch auf den Abbau materieller Hindernisse und die Herstellung materieller Chancengleichheit. Das Programm der *Affirmative Action* wurde darauf ausgerichtet (Münch, 1993a, 416–452; Kluger, 1975; Sheehan, 1984; Geschwender, 1971; Chafe, 1981; Sindler, 1978; Glazer, 1975; Grass, 1977). Trotz aller Erfolge dieses Programms konnten die Chancenungleichheiten nicht völlig abgebaut werden. Innerhalb der Gruppe der Schwarzen ist es zu einer Spaltung zwischen der aufgestiegenen Mittelklasse und der in den innerstädtischen Ghettos zurückgebliebenen Unterklasse gekommen (Blauner, 1989; Landry, 1987). Die Konsequenz dieser Situation ist die Radikalisierung der Bürgerrechtsbewegung und ein Paradigmenwechsel ihrer Programmatik von der individualistischen zur kollektiven Inklusion und zum Kampf um die Anerkennung des Eigenrechts der verschiedenen Herkunftskulturen außerhalb der weißen, angelsächsischen und protestantischen Zentrumskultur. Das Paradigma des anerkannten Multikulturalismus soll für alle bisher peripheren Kulturen einen Platz in der amerikanischen Gesellschaft sichern (Asante, 1987;

Minow, 1990; Ostendorf, 1994; Ravitch, 1990; Walzer, 1992; Taylor, 1992a; Hettlage, 1996; Rex, 1996; Puhle, Shell, Schreyer, Fischer und Wersich, 1994).

Die radikalen Protagonisten aller Gruppen haben das neue multikulturelle Paradigma aufgegriffen und fordern eine Repräsentation der verschiedenen Kulturen und ihrer Träger in den Schulbüchern, in der Lehrerschaft, in den Massenmedien und in den politischen Organen. Auch Repräsentantinnen der Frauenbewegung haben diesen Paradigmenwechsel mitvollzogen und verstehen den Feminismus nicht mehr als Kampf um die individuellen Rechte von Frauen, sondern um die angemessene gesellschaftliche Repräsentation des Weiblichen als eine vom Männlichen zu unterscheidende Kultur mit Eigenrecht. Gemeinsames Ziel der multikulturellen Bewegung ist die Befreiung der Kultur von der Vorherrschaft der *dead white men*, von Sokrates, Platon und Aristoteles bis William James, John Dewey und Karl Popper. Vor allem die Schulbücher sollen von dieser Hegemonie befreit und auf multikulturelle Ausgewogenheit umgestellt werden.

4. Multikulturalismus versus universalistischer Individualismus. Zwei Inklusionsprogramme im Widerstreit

Das neue Inklusionsparadigma des Multikulturalismus hat heftige Gegenwehr seitens des Liberalismus hervorgerufen (Schlesinger, 1992; Beer, 1993). Logischerweise beschwören die Gegner des Multikulturalismus das Auseinanderbrechen der Gesellschaft in Teilgruppen, die sich in einem Hobbeschen Kampf aller gegeneinander das Leben schwermachen. Darüber hinaus sehen sie das Ende des modernen Individualismus kommen und mit ihm den Rückfall in die Unterwerfung des Individuums unter seine Herkunftsgruppe. Für sie ist das individualistische Inklusionsprogramm der Garant für die gleichzeitige Steigerung von individueller Freiheit und sozialer Integration, eine Errungenschaft der Moderne, die durch das Programm des Multikulturalismus wieder aufgegeben wird. Für die Vertreter des Multikulturalismus handelt es sich bei dieser Errungenschaft jedoch um eine in die scheinbare Neutralität der Verfassung verpackte Hegemonie der weiß-angelsächsisch-protestantisch-männlichen Zentrumskultur über die anderen, in die Peripherie abgedrängten Kulturen, mit der Folge ihrer systematischen Benachteiligung. In dem Maße, in dem die benachteiligten Gruppen ihre Situation erkennen und den Weg der individuellen Inklusion versperrt sehen, sind in den Augen der Multikulturalisten die individuellen Freiheiten nur ein Schein, und auch die soziale Integration ist nicht gewährleistet.

Wie läßt sich dieser Widerspruch auflösen? Ist der 'einen Seite zu Lasten der anderen Seite recht zu geben? Oder läßt sich zwischen beiden Positionen noch vermitteln? Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen ist zunächst zu konstatieren, daß das individualistische Inklusionsprogramm gewiß als die theoretisch eleganteste Lösung des Problems der Verknüpfung von individueller Freiheit und sozialer Integration gelten kann (Hartz, 1955; Rawls, 1993). Es erkaufte diese Eleganz allerdings um den Preis genau derjenigen Realitätsblindheit, die der Multikulturalismus aufdeckt. Das individualistische Inklusionsprogramm setzt nämlich voraus, daß sich alle Individuen in gleicher Weise von ihrer Herkunft lösen und sich in der gegenseitigen Respektierung ihrer Rechte völlig neu verbinden und daß es dabei keine Bevor- und Benachteiligten und keine vorgängige Liaison zwischen der formal-liberalen Verfassung und einer materiellen Kultur gibt. Da indessen jede Gesellschaft historisch gewachsen ist und in ihrer materiellen Kultur von den Gründern und ihren Nachfahren geprägt worden ist, läßt sich die Liaison dieser materiellen Kultur mit der formal-liberalen Verfassung und die entsprechend ungleiche Verteilung von Chancen auf die Wahrnehmung individueller Rechte überhaupt nicht vermeiden (so auch Habermas, 1993, 164). Das individualistische Inklusionsprogramm beruht insofern auf einer Fiktion, der eine ganz anders geartete Realität gegenübersteht. Darauf verweisen die Multikulturalisten zu Recht.

Die individualistisch-universalistische Kritik am Multikulturalismus hat jedoch auch ihre Berechtigung. Das Programm des Multikulturalismus ist nur in dem Maße ohne Schaden für die individuellen Freiheiten und die soziale Integration realisierbar, in dem es selbst in den Rahmen einer formal-liberalen Verfassung eingebettet wird und diesen nicht sprengt. Innerhalb dieses Rahmens kann der Multikulturalismus für eine Bereicherung der Kultur sorgen und die Vereinheitlichungstendenzen der Elitenkultur und der Massenkultur durchbrechen. Er verbessert außerdem die Chancen der Träger peripherer Kulturen, mit ihrem Denken an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens teilzunehmen. Der Multikulturalismus kann so diejenigen Inklusionsdefizite ausgleichen, die das individualistische Programm hinterläßt und die soziale Integration der Gesellschaft fördern. Zugleich bietet sich den Trägern der Zentrums-kultur die Chance, ihre eigenen blinden Flecken durch Lernen von den neu belebten peripheren Kulturen zu erkennen und zu einer ausgewogenen Entwicklung der Gesellschaft zu gelangen (Taylor, 1992b).

Wo befindet sich aber die Grenze, jenseits derer die Gewinne an sozialer Integration in ihr Gegenteil umschlagen und die Gesellschaft im Kampf der Kulturen zerbricht? Sicherlich ist diese Grenze noch nicht erreicht, wenn amerikanische Schulkinder neben der englischen Hauptsprache auch Spanisch und

vielleicht eine asiatische Sprache lernen müssen und auch mit Literatur aus anderen Kulturen als der angelsächsischen vertraut gemacht werden. Die Grenze, jenseits derer die individuellen Freiheiten und die soziale Integration in Gefahr geraten, wird dort erreicht, wo jede Gruppe ihre eigene Schule mit eigenem Curriculum, einen eigenen Sitz in der Regierung oder gar ein eigenes Territorium bekommen soll. Diese Form des Multikulturalismus würde das Ende des Individuums und der großräumigen sozialen Integration bedeuten. Es würde den Menschen an seine Herkunftsgruppe fesseln und zwischen die Gruppen eine tiefe Kluft reißen.

Die soziale Integration nach dem individualistischen Programm ergibt sich gerade dadurch, daß das Individuum – wie Georg Simmel deutlich gemacht hat – zu einem Schnittpunkt einer Vielzahl sozialer Kreise wird (Simmel, 1992, 456–511). Nur wenn die kulturelle Herkunftsgruppe einer unter vielen anderen Kreisen ist, denen der Mensch angehört, kann er seine Individualität entfalten. Zugleich verfügt die Gesellschaft in den Individuen über jene unverzichtbaren Schnittstellen, durch die das große Spektrum ihrer Gruppierungen zusammengehalten wird. Diese Lektion darf bei aller Anerkennung des Multikulturalismus nicht verlernt werden. Ohne Rückfall in die Vormoderne ist er deshalb nur als multikultureller Pluralismus im Rahmen einer formal-liberalen Verfassung denkbar.

Im Rahmen eines multikulturellen Pluralismus können sich ethnisch-kulturelle Gruppen genauso organisieren und ihre Interessen vertreten wie andere Gruppen – Gewerkschaften, Unternehmerverbände, Kirchen, Frauen, Behinderte usw. – und wie diese Gruppen ein wichtiges Bindeglied zwischen dem einzelnen Individuum und dem Staat bilden. In dieser Form würden sie für die Inklusion ihrer Mitglieder und ihrer Kultur in die Gesellschaft sorgen und die Inklusionsmängel des rein individualistischen Programms ein Stück weit beheben können.

Insoweit wäre der multikulturelle Pluralismus nichts anderes als eine Ergänzung des individualistischen Universalismus zur Behebung von kulturell verursachten Inklusionsmängeln. Gerade dort, wo sich diese kulturell verursachten Inklusionsprobleme aufstürmen – in den ausgegrenzten Peripherien und Ghettos ethnisch-kulturell diskriminierter Gruppen – greifen die klassischen Inklusionsmuster über Gewerkschaften, Kirchen und Wohlfahrtsverbände nicht. Das ist besonders markant an der schwarzen Unterklasse der innerstädtischen Ghettos in den USA und an den „beurs“ in den zerfallenden Vorstädten von Paris zu sehen (Blauner, 1989; Dubet und Lapeyronnie, 1994). Hier zeigt sich ein völlig neuer Bedarf der sozialen Integration, bei dem eine angemessene Organisation der ethnisch-kulturellen Gruppen als Bindeglied zum Staat eine wichtige Rolle spielen kann. In der notwendigen Relativierung wird man des-

halb dem Paradigmenwechsel der Inklusion durch den Multikulturalismus die gebührende Beachtung widmen müssen. Im Prinzip ist diese Einschätzung des Multikulturalismus ganz ähnlich zu verstehen wie die Anerkennung des Kommunitarismus als Relativierung, jedoch nicht Ersetzung des Liberalismus. Insofern als individuelle Freiheiten nur in dem Maße aufeinander abgestimmt werden können, in dem die Individuen gemeinsame Vorstellungen vom guten Leben teilen, miteinander solidarisch umgehen und sich gegenseitig respektieren, bedarf es der Unterfütterung des formal-liberalen Verfassungsgerüsts durch die Einbindung des Individuums in Gemeinschaften und die Einbindung der Gemeinschaften in die Gesellschaft, wobei dem Individuum wieder eine besondere Bedeutung als Schnittstelle einer Vielzahl von Gemeinschaften zukommt (Münch, 1993b, 202–211; Etzioni, 1995; Honneth, 1993).

5. Multikultureller Pluralismus

Sprechen wir von einer „multikulturellen“ Gesellschaft, dann meinen wir etwas anderes als moderne „pluralistische“ Gesellschaften. Letztere stützen sich auf den gemeinsamen Glauben an individuelle Rechte und ihre gegenseitige Anerkennung. Sie gründen in diesem Sinne in einer gemeinsam geteilten Kultur des Individualismus. Gepflegt wird diese Kultur in einem reichhaltigen Assoziationsleben, an dem der einzelne Bürger in vielfältiger Form teilnimmt. Je mehr Bürger in das Vereinsleben einbezogen sind und je größer die Zahl der Vereinigungen ist, an denen sie als Mitglieder teilhaben, und je mehr die Vereinigungen an der Gestaltung des öffentlichen Lebens bis hin zum politischen Entscheidungsprozeß mitwirken, um so dichter ist das Netzwerk der sozialen Integration moderner pluralistischer Gesellschaften geknüpft. Wenn jeder einzelne im Sinne Georg Simmels (1992, 456–511) im Schnittpunkt einer Vielzahl sozialer Kreise steht, sind alle miteinander verflochten und jeder hat die Möglichkeit, sich in die Situation jedes anderen hineinzusetzen. Soziale Konflikte kumulieren sich in diesem Fall nicht, und sie können leichter bewältigt werden.

Wenn Multikulturalismus etwas anderes sein will als Pluralismus, dann kann die multikulturelle Gesellschaft nicht ohne weiteres auf die bewährten Formen der sozialen Integration der Kultur des Individualismus zurückgreifen. Die Frage ist dann, ob sie dennoch als Ganze soziale Integration erreichen kann. Vom Pluralismus unterscheidet sich der Multikulturalismus darin, daß er Rechte nicht Individuen zuschreibt, sondern Kollektiven. Die Herkunftskulturen von Kollektiven sollen in der multikulturellen Gesellschaft als solche anerkannt und nicht durch die Kultur des Individualismus verdrängt werden. Kon-

sequent zu Ende gedacht, müßte ein solches Programm jede Herkunftskultur eines Kollektivs unter einen besonderen Schutz stellen und dementsprechend zu einem Nebeneinander relativ geschlossener Gemeinschaften führen, für die es immer schwerer würde, in Schule, Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft überhaupt gemeinsam zu entscheiden und gemeinsam zu handeln. Die Gesellschaft müßte letztendlich auseinanderbrechen.

Eine nach sozialer Integration strebende multikulturelle Gesellschaft kann deshalb keinen anderen als den von pluralistisch-individualistischen Gesellschaften vorgezeichneten Weg gehen, allerdings mit einem besonderen Augenmerk auf die bewußte Verständigung zwischen den verschiedenen Herkunftskulturen und den Aufbau eines Netzwerks von Vereinigungen mit überkreuzenden, kulturübergreifenden Mitgliedschaften. Dazu gehört sicherlich auch ein Verzicht der Zentrumskultur auf den Anspruch, ihre Lebensweise für die beste und einzig richtige zu halten.

In diesem Sinne wird in einer zusammenwachsenden Welt die westliche Kultur des Individualismus nur dann mit nicht-westlichen Kulturen, so vor allem mit dem Islam, friedlich zusammenleben können, wenn sie deren Vorstellungen vom „guten“ Leben ernstnimmt und bereit ist, gegebenenfalls selbst von der ihr fremden Kultur zu lernen. Insofern als sich die Kultur des Individualismus auf einen blanken Hedonismus und Materialismus zubewegt, kann ihr ein offener Diskurs mit nicht-westlichen Kulturen nicht schaden. Wir dürfen nämlich die formale Struktur der pluralistischen Gesellschaft und ihre Idee nicht mit ihrer konkreten Ausgestaltung durch den Hedonismus und Materialismus der Gegenwart verwechseln. Ein Großteil der Ablehnung der nicht-westlichen Kulturen im Namen des westlichen individualistischen Pluralismus geschieht jedoch fatalerweise aufgrund dieser Verwechslung von guter Idee und schlechter Realität.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict (1988), *Die Erfindung der Nation*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Asante, Molefi K. (1987), *The Afrocentric Idea*, Philadelphia: Temple University Press.
- Beer, Samuel (1993), *To Make a Nation*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University.
- Bishop, Patrick und Eamonn Mallie (1987), *The Provisional IRA*, London: Heinemann.
- Blauner, Bob (1989), *Black Lives, White Lives. Three Decades of Race Relations in America*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Chafe, William H. (1981), *Civilities and Civil Rights. Greensboro, North Carolina, and the Black Struggle for Freedom*, New York: Oxford University Press.
- Clark, Robert P. (1984), *The Basque Insurgents. ETA 1952–1980*, Madison und London: University of Wisconsin Press.

- Daniels, Roger (1991), *Coming to America. A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, New York: Harper Collins Publishers.
- Deutsch, Karl W. ([1953] 1966), *Nationalism and Social Communication*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- Dubet, François und Didier Lapeyronnie (1994), *Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Etzioni, Amitai (1995), *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Gellner, Ernest (1991), *Nationalismus und Moderne*, Berlin: Rotbuch.
- Gerdes, Dirk (1980), Frankreich – Vielvölkerstaat vor dem Zerfall?, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 12, 3–17.
- Geschwender, James A., Hrsg. (1971), *The Black Revolt. The Civil Rights Movement, Ghetto Uprisings, and Separatism*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Glazer, Nathan (1975), *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, New York: Basic Books.
- Gordon, Milton M. (1964), *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York: Oxford University Press.
- Grass, Barry R., Hrsg. (1977), *Reverse Discrimination*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Guéhenno, Jean-Marie (1994), *Das Ende der Demokratie*, München und Zürich: Artemis und Winkler.
- Habermas, Jürgen (1993), Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor, Hrsg., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Fischer, 147–196.
- Hartz, Louis (1955), *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt: Brace & World.
- Hechter, Michael (1975), *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hettlage, Robert (1996), Multikulturelle Gesellschaft zwischen Kontakt, Konkurrenz und „accommodation“, *Berliner Journal für Soziologie*, 6, 163–179.
- Honneth, Axel, Hrsg. (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Kluger, Richard (1975), *Simple Justice. The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality*, New York: Vintage.
- Landry, Bart (1987), *The New Black Middle Class*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Lipset, Seymour Martin ([1963] 1979), *The First New Nation*, New York: Norton.
- Marshall, Thomas H. (1964), *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Minow, Martha (1990), *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mulhaupt Wulf, Friedrich (1988) Die Irisch Republikanische Armee. Geschichte, Ziele und Aktivitäten, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 45, 35–46.
- Münch, Richard ([1986] 1993a), *Die Kultur der Moderne*, 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Münch, Richard (1993b), *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nohlen, Dieter (1980), Regionalismen in Spanien, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 12, 39–60.
- Ostendorf, Berndt, Hrsg. (1994), *Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika?* München: Fink.

- Parsons, Talcott (1971), *Das System moderner Gesellschaften*, München: Juventa.
- Puhle, Hans-Jürgen, Kurt L. Shell, Söhnke Schreyer, Ulrike Fischer und Rüdiger Wersich (1994), *Probleme der Institutionalisierung des Multikulturalismus in den USA*, ZENAF Arbeits- und Forschungsbericht, Frankfurt a.M.
- Ravitch, Diane (1990), E pluribus plures?, *The American Scholar*, 59, 337–354.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rex, John (1996), Multikulturalismus in Europa und Nordamerika, *Berliner Journal für Soziologie*, 6, 149–161.
- Schlesinger, Arthur M. Jr. (1992), *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York: Norton.
- Schultze, Rainer-Olaf (1980), Neo-Nationalismus in Großbritannien. Erklärungsansätze und Ursachenanalyse, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 12, 19–37.
- Sheehan, J. Brian (1984), *The Boston School Integration Dispute. Social Change and Legal Maneuvers*, New York: Columbia University Press.
- Simmel, Georg ([1908] 1992), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sindler, Alla P. (1978), *Bakke, De Funis, and Minority Admissions*, New York: Longman.
- Taylor, Charles, Hrsg. (1992a), *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1992b), The Politics of Recognition, in: Charles Taylor, Hrsg., *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 25–73.
- Walzer, Michael (1992), *What it Means To Be An American*, New York: Marsilio Publishers.

Adresse des Autors:

Prof. Dr. Richard Münch,
Lehrstuhl für Soziologie II, Universität Bamberg,
Feldkirchenstr. 21, D-96045 Bamberg

**UNE APORIE DU MULTICULTURALISME ÉCLAIRÉE
PAR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT.
L'ACTION PLURIELLE ET LE MOUVEMENT DANS L'ESPACE
PUBLIC PLUTÔT QUE LA LOGIQUE DE LA DIFFÉRENCE**

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Université de Genève

*Le monde s'ouvre différemment à chaque
homme selon la position qu'il y occupe.*

(H. Arendt, Phil. et pol., 87)

1. Introduction

Un des enjeux fondamentaux du thème «multiculturalisme : utopie ou réalité» pour la philosophie politique (et pas seulement pour elle), est la démocratie en tant que régime, projet et imaginaire¹ (Castoriadis, 1986), impliquant la possibilité d'appartenance, de «*vita activa*», d'action, de pluralité, de mouvement dans la construction de l'espace public (au sens où H. Arendt définit ces termes). Ces conditions fondamentales et les questions, problèmes, choix, en rapport à ce qu'un autre philosophe a appelé les «frontières de la démocratie» (Balibar, 1994), sont les conditions fondamentales du et de la politique qu'il faut considérer à la lumière du multiculturalisme et de ses difficultés.

La tentative de penser les difficultés du multiculturalisme en tant qu'utopie et réalité contient des antinomies – contradictions – voire des apories – difficultés rationnelles paraissant sans issue – autour de la paire *identité-différence*, quant à la construction conjointe de la liberté, de l'égalité, de la paix à la base de l'action humaine dans la pluralité et l'espace public, dont des philosophes aussi divers que Tugendhat, Castoriadis, Bobbio, Rawls, Habermas, Taylor, Walzer se sont fait l'écho. Un des enjeux théoriques et politiques en est une délégitimation de l'égalité, une remontée des théories anti-égalitaristes, dans laquelle s'inscrit la théorie de la différence (Marcil, 1994). Les apories se compliquent quand la liberté et l'égalité des humains apparaissent de plus en plus liées historiquement au respect de la vie, de la survie de l'humanité et de la nature. Il semblerait alors que la coexistence des deux termes de l'aporie devient impossible, impensable.

¹ Et non seulement comme procédure formelle (travaux d'Habermas).

1.1 *Cassandre, sans Etat, au coeur de notre Cité, la planète*

Il est vrai, ce que souligne Arendt, «que le monde s'ouvre différemment à chaque homme selon la position qu'il y occupe» (Phil. et pol., 87) dans les rapports de pouvoir et dans le monde. Reste à savoir ce que la position indique sur l'être humain, sur l'acteur politique sur le et la politique en rapport au multiculturalisme. Ainsi il n'est pas identique d'être en position d'employeur, de chercheur, juriste, policier ou requérant d'asile (Caloz-Tschopp, 1995). Au moment d'écrire, nous avons en mémoire la situation de millions de personnes sans droits, clandestines à travers l'Europe, invisibles du point de vue de leur appartenance à la politique, en d'autres termes absentes de la citoyenneté ou alors criminalisés avant d'être refoulées (loi sur les mesures de contrainte en Suisse et dans d'autres pays).

Dans l'espace Schengen qui se réclame pourtant de la référence à l'Etat de droit, on assiste à l'augmentation de personnes mises en position de sans statut, ou avec des bouts de statuts précaires ou avec des statuts «gris». Ces millions de personnes matérialisent les sans Etat, exilés, apatrides, réfugiés. Ce sont des «criminels sans crime», personnages emblématiques du XXème siècle décrits dans l'oeuvre de H. Arendt. Cassandre a leur visage. Bien qu'invisible, clandestine, elle est aujourd'hui au coeur de la Cité, la planète. Mais que dit-elle sur la ville de Troie contemporaine que nous ne pouvons pas voir ni entendre ? Arendt nous fournit des indices avec la signification qu'elle retire de l'émergence et de la position paradoxale des sans Etat au XXème siècle, dans une des parties les plus puissantes qu'elle ait écrites dans les *Origines du totalitarisme*, dans *La Tradition cachée* et dans *Qu'est-ce que la Politique* ?

1.2 *Une aporie et la logique de la différence*

Une des apories autour de la paire identité-différence est la coexistence de deux exigences apparemment inconciliables dans le cadre et les conditions politiques actuelles : la généralité des droits à la base de l'unité du genre humain, d'un monde commun, et la singularité à la base des droits de la personne. Elle prend des formes très diverses dans le débat historico-politique actuel, exprimant les divers lieux et noeuds de conflits dans les rapports sociaux. Elle est, par exemple, exprimée comme une antinomie entre «l'universalisme concernant les êtres humains et l'universalisme concernant les 'cultures' les institutions imaginaires de la société» (Castoriadis, 1987) ou encore comme deux pluralismes inconciliables entre individus et communautés (Walzer, 1995). Au-delà des singularités de son expression, on peut l'énoncer sous forme d'une question qui permet de formuler un problème général, celui de la logique des rapports de pouvoir au coeur de l'aporie. Comment un mouvement de pouvoir

autour de la paire identité-différence, où coexistent les exigences de généralité et de singularité, peut-il être amené à nier ou à effacer l'un des deux termes au profit de l'autre ? Quelle est la forme fondamentale que prend une telle action ?

L'aporie exprime peut-être le lieu de la fracture politique majeure de notre temps. Elle a tendance à se modeler dans l'ensemble des rapports de pouvoir depuis les Lumières par le biais de la logique de la différence, basée sur l'idée de Nature servant à hiérarchiser, à approprier, à utiliser sans limites, à tuer parfois. Les catégories de race, de sexe, d'ethnie, de culture et même de civilisation deviennent alors autant de catégories «naturelles», immuables construisant, définissant l'opposition nature-culture, si «naturelle» qu'elles ont tendance à en devenir inquestionnables. C. Guillaumin précise bien que ces catégories fonctionnent autant dans la pensée théorique et doctrinale (sciences naturelles, politique, médecine, religions, une partie des sciences sociales, etc.) que dans les conceptions quotidiennes et le bon sens populaire. «Sexisme, racisme sont des naturalismes en ce qu'ils mettent en oeuvre une foi, préverbale et proformelle, en l'origine 'viscérale' ou 'programmée' des conduites humaines. Ainsi celles-ci seraient inscrites dans la nature et jailliraient d'une différence d'avant l'histoire, précédant les relations réelles entre groupes» (Guillaumin, 1992, 10).

La logique de la différence en oeuvre dans la pensée et les pratiques scientifiques, politiques, administratives et de sens commun produit une relation inégalitaire spécifique : l'appropriation de certains groupes par d'autres groupes (ex. esclavage, sexage, exploitation de la force de travail dans l'immigration, rejet absolu d'une appartenance et de l'accès au droit). L'enjeu du rapport de pouvoir est clair. «La possession d'autres êtres humains implique qu'on en fait usage : leur appropriation n'est pas une péripétie juridique, encore que les lois l'expriment, c'est un usage corporel d'abord. Cet usage peut prendre plusieurs formes, de la libre exploitation (l'exploitation sans limites) de la force de travail, physique bien sûr mais aussi mentale et affective, jusqu'au libre usage (l'usage sans limites) du corps lui-même» (Guillaumin, 1992, 10). Aujourd'hui, l'appropriation, l'usage sans limites peut aller, dans sa négativité, jusqu'à la fabrication de «l'homme jetable» (Ogilvie, 1995), ce qui n'est pas le moindre des paradoxes.

En réfléchissant à la violence, F. Héritier montre le rapport entre le consensus sur l'humanité de tout être humain et les nouvelles formes de la logique de la différence, ainsi que son enjeu concret : la dénégation du statut d'êtres humains à des humains.² Il est vrai que les conséquences ultimes de formes prises dans

2 «Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la tendance actuelle à la mondialisation ne s'est pas accompagnée corrélativement d'une parfaite extension du champ et de la définition de la collectivité des humains. Elle s'est accompagnée au contraire, en dépit d'un consensus

le passé par la logique de la différence ont déjà été inscrites dans la mémoire historique. Dans des conditions historiques spécifiques, comme l'a bien montré H. Arendt dans son étude du système totalitaire, le déni de l'unité du genre humain et la logique de la différence appliquée jusqu'au bout à des humains ou catégories d'humains a commencé par la privation des droits pour aller jusqu'à la «fabrication industrielle de cadavres», rejetant ainsi des humains, non seulement hors de toute communauté politique, mais dans le néant, dans une situation d'acosmie. Et son avertissement est loin d'être caduque, dans la mesure où Arendt montre que les formes totalitaires ne sont pas forcément de l'ordre d'une histoire passée et révolue.³ En ce sens, il y a assurément des liens entre les pratiques d'immigration du droit d'asile actuel et la logique des camps de concentration et d'extermination, même si ces liens ne peuvent être ramenés à des liens de causalité simple.⁴

Arendt nous le rappelle en posant l'exigence d'une rupture radicale par une sorte de refondation du pouvoir – une des notions centrales de la philosophie politique – envisagé en tant qu'action de liberté et de pluralité. Arendt a un intérêt existentiel, politique, intellectuel pour la «*vita activa*», pour les conditions de l'action politique – qui est le pouvoir dans sa face positive⁵ – et pour la présence civique active (intérêt pour les Conseils, exercice plein et entier, sans restrictions au niveau de la citoyenneté). C'est ce que nous allons présenter dans la deuxième partie de cet article.

Au-delà de ces enjeux, à première vue, l'aporie semble nous indiquer qu'une impossibilité logique existerait au sein de la pensée et de la pratique politique confrontée au multiculturalisme de faire coexister le général et le singulier et que le clivage serait indépassable. Centrons-nous donc sur l'aporie dans ses rapports à la multiculturalité qui est la question centrale de cet article.

difficilement acquis sur l'humanité de tout être humain, d'un renouveau des particularismes, c'est-à-dire de la résurgence de barrières et hiérarchies entre des catégories définies par différents critères (religieux, politiques, ethniques, liés aux différents niveaux d'autochtonie, etc.). Les autres ne se voient plus dénier par pétition de principe leur caractère d'être humain, mais leur différence peut autoriser à les traiter comme s'ils ne l'étaient pas, c'est-à-dire et délibérément comme des animaux ou des êtres dénués de droits» (Héritier, 1995, 22).

3 Nous ne pouvons pas discuter ici la question très importante de l'articulation entre système totalitaire et systèmes, situations post-totalitaires, en terme de genèse, de traces dans les régimes politiques, dans la pensée, dans le jugement, dans les actions, dans la présence diffuse et protéiforme d'éléments dissociés du système totalitaire dans le monde d'après le IIIe Reich et l'Etat stalinien. Voir à ce propos, notamment, (Brossat, 1996).

4 Approfondir cette question impliquerait de discuter la conception de l'histoire que sous-entend une telle hypothèse, ce que nous ne pouvons faire ici, mais qui renvoie à discuter la conception de l'histoire de H. Arendt.

5 La face négative étant le pouvoir en tant que «domination totale», telle qu'elle la décrit dans son analyse du système totalitaire.

1.3 Deux exemples suisses pour nourrir la réflexion sur l'aporie du multiculturalisme

Rappelons brièvement tout d'abord que dans le rapport politique entre l'Etat et les étrangers, l'aporie au coeur de l'Etat (nation) et de son territoire (sol) parfois exprimée aussi en terme d'ethnie (sang) a pris, par exemple, la forme surdéterminée d'une différence irréductible entre le «national» et le «non national» ou «étranger» à laquelle s'articulent d'autres critères, dont le cas français est un des exemples frappants comme l'a bien montré un chercheur (A. Sayad, 1991). Une telle barrière inscrite dans le cadre de la politique, du territoire et des droits, vise pour la communauté politique par ce mode, à définir une frontière infranchissable entre un «dedans» et un «dehors» par le biais du critère national, à empêcher aux «non nationaux» tout accès au territoire, à la citoyenneté et aux droits, et à installer une logique du provisoire pour les seuls droits acquis. Nous avons décrit ailleurs comment une telle logique influence la construction des représentations de l'espace dans la politique d'immigration et du droit d'asile (Caloz-Tschopp, 1988).

La logique de la différence est à l'oeuvre dans les pratiques scientifiques et dans les pratiques politiques, administratives et policières en Suisse en matière d'étrangers. Dans ce domaine, la différence naturelle a tendance depuis peu à s'articuler, à se fixer sur la différence culturelle. Nous décrivons ci-dessous certaines des spécificités dans deux exemples de pratiques.

Le premier exemple fait partie de la pratique scientifique et le second fait partie de la pratique administrative et politique de la politique d'immigration. Ce ne sont pas des faits isolés. Ils font partie d'un processus que nous pouvons observer en Suisse et aussi dans les aléas de la mise en place de l'espace Schengen (Caloz-Tschopp, 1991; 1993). Avec d'autres chercheurs, nous avons pu constater, en observant les changements politiques autour du travail, du chômage, de l'immigration et du droit d'asile dans l'espace Schengen et en Suisse, ce que résume bien la formule d'un chercheur : «la police remplace le politique» (Busch, 1994).

Sans entrer ici dans une explication détaillée (Caloz-Tschopp, 1997a), nous pensons à ce qu'un juriste a défini en terme d'installation d'un «Etat social sécuritaire» (Tafelmacher, 1996) et ce que nous nommons le passage d'une *démocratie libérale* à une *démocratie sécuritaire*, dans les politiques d'immigration et dans d'autres secteurs touchant les citoyennes et citoyens suisses. Sans pouvoir nous attarder sur ce point important, soulignons brièvement, que dans un tel passage, la sécurité répressive guerrière, au nom de la soi-disant «efficacité» du mythe de la dissuasion, devient une *sécurité négative* (il ne s'agit pas des conditions de la paix mondiale, mais d'autre chose). Elle prend

le pas sur la liberté, l'égalité et même sur la vie. Pour en comprendre le sens, il faudrait analyser un tel phénomène en considérant la signification de l'usage d'une violence extrême généralisée qui met en cause la possibilité même de la politique, comme l'explique bien E. Balibar (1996).

1.3.1 *L'exemple des «chances et des risques de la société multiculturelle»*

En matière de société multiculturelle, la logique de la différence se cristallise dans des propositions de chercheurs⁶ autour d'un noyau dur se mêlant aux autres différences déjà inscrites historiquement dans les rapports sociaux pour légitimer, cimenter un nouveau racisme institutionnel : une soi-disant différence «culturelle» basée sur «la dichotomie assimilation *versus* maintien de l'identité culturelle» (Bolzman, 1993, 387), d'où découlent les notions de «cultures incompatibles»⁷ (Hoffmann-Novotny, 1992, 26) et de risques découlant d'une impossibilité d'intégration⁸ des immigrants non européens.

En effet, dans un récent travail sociologique commandé par le Conseil Suisse de la Science, la logique de la différence culturelle apparaît par le biais d'une formule rhétorique binaire, les «chances et [les] risques de la société multiculturelle». Le sociologue H.-J. Hoffmann-Novotny, évaluant ainsi que le risque est supérieur à la chance quant à l'opportunité de prendre en compte les nouvelles migrations, préconise une politique d'exclusion de certains immigrants non européens de la politique d'immigration et une politique d'assimilation culturelle pour les admis (homogénéité dans la sphère publique et hétérogénéité réservée à la sphère privée). Il ne formule aucune proposition en faveur de l'accès à l'immigration des nouveaux immigrants, de l'intégration politique des immigrants et de mesures destinées à lutter contre la discrimination. Les deux seules solutions à l'aporie qui nous intéresse, résident dans un paradoxe, comme le relève un autre sociologue (Castells, 1993, 375) : «le seul moyen de garder nos sociétés 'ouvertes', c'est de fermer les frontières». Le paradoxe est résolu par le choix de l'assimilation : assimiler l'Autre au Même en le faisant disparaître dans la société «d'accueil». C. Bolzman (1993, 398 f.), rappelle à juste titre les liens entre les thèses assimilationnistes et la pensée fonctionnaliste nord-américaines (Parsons, Gilder) dans une telle approche.

6 Une telle position est loin de faire l'unanimité dans la communauté scientifique et chez les sociologues spécialistes de l'immigration.

7 Il faudrait discuter ici la définition de «culture» qui est utilisée et où n'est pas abordé le caractère historique, multidimensionnel et dynamique de la culture.

8 Il faudrait discuter ici le fait que, dans certains cas, la diversité contribue à l'intégration structurelle plutôt qu'à l'entraver. «Les sociétés européennes n'ont pas le monopole de la culture de la modernité», écrit encore Castels (1993, 382).

1.3.2 L'exemple du modèle dit des «trois cercles»

Le modèle de recrutement de main d'oeuvre dit «des trois cercles» a été rendu public dans un rapport du Conseil fédéral sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés (1991). Depuis lors un autre texte du Conseil fédéral à propos du racisme en fait aussi mention (Conseil fédéral, 1992).

Il nous est impossible ici de procéder à une analyse fine de la logique argumentative, de la rhétorique, des contradictions présentes dans ces deux textes dont l'objet et l'enjeu est finalement la définition du genre humain, des rapports sociaux et des rapports politiques mondiaux. Tenons-nous à l'essentiel.

Le Conseil fédéral précise que le modèle s'inscrit dans le cadre de principes directeurs : «La sauvegarde des principes vitaux économiques et écologiques, le maintien de la paix sociale et de notre identité nationale, l'orientation des activités de l'Etat selon des principes éthiques et humanitaires ainsi que l'intégration de la Suisse dans le futur espace européen sont autant de prémisses de la politique future à l'égard des étrangers et des réfugiés, prémisses auxquels tous les intérêts particuliers devront être subordonnés» (CF, 1991, 30). Il est présenté dans le troisième chapitre concernant les objectifs et mesures «à l'égard des étrangers» (distincts de la politique d'asile). Le Conseil fédéral pose deux priorités, «l'ouverture européenne» et «maîtriser la pression migratoire croissante du Sud vers le Nord et de l'Est vers l'Ouest», ainsi que trois objectifs; un «rapport équilibré entre Suisses et étrangers», «maîtriser la pression migratoire», «conserver ses avantages en tant que place économique» (CF, 1991, 12). Pour mettre en oeuvre l'ouverture, il hiérarchise le droit à la libre circulation et à l'immigration de travail (libre circulation, circulation restreinte, circulation interdite en direction de la Suisse et de l'Europe, sauf rares exceptions), selon trois cercles, le «cercle intérieur» (pays CE aujourd'hui UE et AELE), le «cercle médian» (USA, Canada, Japon, dans le futur certains pays de l'Europe centrale et de l'est) et le «cercle extérieur» («tous les autres Etats»).

En résumé, par une politique de limitation (flexible ou stricte) de la libre circulation de la main d'oeuvre en direction de la Suisse, le modèle introduit une fracture dans la matérialité des rapports politiques et dans la représentation du réel. On trouve à peu près la même logique de pensée dans les textes fondamentaux de Schengen.⁹ Le modèle divise le réel en deux, entre un *dedans* et un *dehors*, (cercle intérieur et extérieur), en prévoyant des conditions d'accès au cercle intérieur par la libre circulation de la main d'oeuvre de manière sélective et hiérarchisée en fonction des besoins économiques et des choix

⁹ Nous avons montré à propos des textes de base de l'Europe de Schengen comment se mettait en place dans la pensée cette même logique du dedans et du dehors divisant le «sud» et le «nord». Voir Caloz-Tschopp, 1991.

politiques intérieurs et internationaux de la Suisse. En élaborant ainsi un outil de gestion de l'immigration, les autorités suisses concernées construisent un outil de violence matérielle et une frontière dans l'imaginaire de la division économique et politique du monde (par exemple, l'Algérie est-elle plus éloignée que les USA ?) Les travailleurs immigrants et les réfugiés, ainsi que leur pays d'origine sont de fait classés en deux zones qui (dé)construisent un espace «nord» et «sud» (avec une zone «médiane» de passage, de négociations).

Pour en saisir les enjeux en rapport à l'aporie, je résume ici les conclusions d'une analyse développée dans un autre travail à propos du modèle des trois cercles (Caloz-Tschopp, 1997b). Tout d'abord, le modèle, tout en se présentant avec une fin pragmatique et d'efficacité (l'est-il ?), inscrit une vision du monde de séparation entre des êtres, des groupes humains et même des sociétés. Ce qui n'est pas nouveau dans la politique d'immigration suisse bâtie sur la différence entre «nationaux» et «étrangers» (nationalisme) et plus tard sur la distinction entre «pays proches» et «pays éloignés» (colonialisme déguisé pour un pays comme la Suisse qui n'a pas de passé colonial direct). Ensuite, ce qui est nouveau, c'est que le modèle est une des formes d'expression d'une nouvelle pensée institutionnelle raciste à l'égard d'une nouvelle catégorie d'étrangers classés dans le «cercle extérieur», de pays hors de la civilisation dominante (nouveau racisme). Il met en scène une division des êtres et des groupes humains, des pays, des civilisations, en les désignant, non plus seulement comme étrangers, mais comme essentiellement *différents*, au nom d'une *différence culturelle* qui a un contenu tout particulier. Le mot *culture* s'articule à la différence nationale et prend tout d'abord le relais de celui de *race*, pour s'amalgamer ensuite avec la différence ethnique et raciale. Finalement, une autre nouveauté intervient dans le discours d'exclusion sur les «étrangers». La hiérarchisation raciale s'installe au creux d'un nouveau fossé : la séparation entre une «civilisation» dominante et le reste du monde pour des motifs de vie et de survie (humains, nature).¹⁰

Le modèle des trois cercles s'inscrit dans ce que F. Bayard (1996) appelle «la bêtise identitaire». Il ne s'agit plus d'un racisme ordinaire fixé sur les différences biologiques, ethniques, nationales ou même sur la différence culturelle. Il s'agit d'un amalgame entre un racisme s'appuyant sur des critères nationaux, ethniques, culturels et même de race (lisible dans le message du Conseil fédéral argumentant l'adhésion à la Convention contre le racisme, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes). Ce qui est nouveau dans le racisme institutionnel actuel, c'est que tous ces critères s'articulent à une hiérarchie entre «civilisations» inscrite dans une idéologie de «chocs des civilisations» préparant une guerre entre civilisations. Dans le modèle des trois cercles, le

¹⁰ Les théories du développement, du rattrapage sont bien loin !

choc n'est pas représenté explicitement comme une guerre entre l'Islam et l'Occident (on pense au livre de Samuel Huntington), mais entre des riches du «nord» et les pauvres, les affamés du «sud», au nom de la survie des riches du «nord» et de la planète.

Dans le modèle des trois cercles apparaît aussi une mise en cause de l'humanisme, mais d'une manière autre qu'avec l'écologie posant la question de savoir si l'homme est le seul sujet de droit ou si, au contraire, le seul sujet de droit est la biosphère, l'écosphère autrefois appelé le cosmos. Dans une telle perspective, l'homme n'est en effet ontologiquement, politiquement, juridiquement et éthiquement plus le centre de l'univers, mais un élément parmi d'autres qui, par son mode de présence (hubris, démesure) met en cause l'équilibre de l'ensemble des éléments. Or dans le modèle des trois cercles, par l'entremise de la question de la survie non seulement de l'humanité mais également du cosmos, est posé, non l'urgence d'un rééquilibrage du rapport entre les humains et le cosmos, mais la suprématie d'une infime partie des humains sur la grande majorité des humains et du cosmos, pour leur survie et la survie des ressources dont ils ont besoin pour continuer à vivre dans la même civilisation, mais sans remise en cause du rapport de destruction du cosmos par l'homme.

1.3.3 Le retour à l'aporie

Dans le rapport incriminé, du point de vue de la philosophie politique, on voit que la question du multiculturalisme montre les manières de définir l'Etre de la politique et les modes d'exister permises à des sujets dans la politique d'où découlent la définition des droits à des humains reconnus ou niés en tant que sujets politiques. Le rapport du sociologue en question ne résout pas l'aporie, mais s'y installe, en y situant les termes irréconciliables entre la communauté politique, les anciennes migrations européennes d'une part et les pays, les nouvelles migrations non européennes d'autre part.

Le modèle des trois cercles et sa logique de la différence qui entremêle les catégories de nation, ethnie, race, culture, civilisation, ne résout pas non plus l'aporie mais l'approfondit plutôt, dans la mesure où pour sauvegarder une certaine référence à une certaine généralité (survie de la planète en tant que ressource commune appropriée par certains) qui ne s'applique qu'à certains groupes sociaux, il hiérarchise finalement les humains et les «civilisations» du «nord» et du «sud» en excluant la majorité des humains de la civilisation dominante, des ressources disponibles et donc de leur survie, de leur vie. De là, à imaginer qu'en cas de changement de régime politique, il est envisageable qu'interviennent de nouvelles formes «d'élimination industrielle de cadavres» qui ont pris auparavant la forme «d'hommes jetables», il n'y a qu'un pas ...

Les deux exemples se situent à peu près dans les mêmes termes et dans les mêmes lieux de l'aporie, montrant que parfois la frontière entre les discours et les pratiques scientifiques, administratives et politiques ne sont pas étanches, comme le faisait remarquer C. Guillaumin à propos du racisme.

2. Hannah Arendt face à l'aporie

Au-delà de la conjoncture suisse récente, l'éclairage original de Arendt bouscule la pensée et déplace le débat avec un retour à la politique. Nous nous proposons de réfléchir à l'aporie à la lumière de son oeuvre¹¹. Nous allons voir par quelle démarche théorique Arendt parcourt l'aporie et ce qu'elle en retire pour la philosophie et la politique.¹²

En résumé, Arendt part d'un constat historique quand elle étudie les origines du totalitarisme. Puis elle réfléchit à sa signification philosophique et politique. Lorsqu'on considère sa démarche, on constate qu'elle dépasse l'aporie de l'identité et de la différence par une pensée mêlant ontologie et politique. En construisant ainsi la figure des sans Etat, comme une figure positive et active, elle se donne les bases pour créer une pensée politique originale au coeur de l'aporie. Avec cette figure, loin de revendiquer un quelconque droit à la différence pour les sans Etat (donc des droits particuliers, des privilèges, des exceptions), elle pose l'exigence de l'appartenance et de l'action humaine et politique pour chaque être humain, indiquant ainsi une ouverture vers une philosophie de l'action et du mouvement pour penser les droits à la fois dans leur généralité et dans leur singularité. Elle enrichit ainsi la réflexion sur «l'utopie et la réalité de la société multiculturelle».

11 Nous avons défendu (juin 1996) un doctorat à l'Institut d'Etudes Politiques à Paris (Titre : Les sans Etat dans la philosophie politique de Hannah Arendt. Privation du politique, de la pensée ou appartenance et action politique).

12 Il ne s'agit pas bien sûr de s'installer dans une prétendue évidence ou nécessité transcendentale principielle, par exemple des droits de l'homme ou autres normes, qui feraient disparaître la matérialité des rapports de pouvoir comme par enchantement. Il s'agit de parcourir l'aporie. A ce propos, on pense à une remarque de Castoriadis concernant les bases du racisme et qui peut éclairer le cadre de la démarche : «Le racisme est un rejeton, ou un avatar, particulièrement aigu et exacerbé, je serais même tenté de dire : une spécification monstrueuse, d'un trait empiriquement presque universel des sociétés humaines. Il s'agit de l'apparente incapacité de se constituer comme soi sans exclure l'autre – et de l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et, finalement, le haïr» (Castoriadis, 1987). Une fois ce fait reconnu, il reste cependant à décrire les formes que prend le rapport de pouvoir et la manière de le combattre.

2.1 *L'enchaînement d'un processus : Homelessness, Statelessness, Worldlessness*

Pour cerner la privation du et de la politique en tant que possibilité d'action, Arendt commence par la description d'un processus qui va de la perte d'une résidence d'origine à la privation des droits et de la politique, puis à l'acosmie. Le parcours est effectué à partir d'événements décrits dans *Les origines du totalitarisme* : la situation tragique des millions de sans Etat en Europe dans une période historique donnée (1914–1945), «qui fondait la citoyenneté sur la naissance davantage que sur la loi»¹³. Arendt distingue deux moments historiques dans son analyse : 1. la perte de résidence (dislocation d'Empires-Etats); 2. la privation des droits de nationalité par le régime national-socialiste à partir d'un fait hautement symbolique intervenu en 1933 en Allemagne : les lois de Nuremberg, leur distinction entre citoyens du Reich (citoyens à part entière) et nationaux (citoyens de deuxième classe privés de droits politiques). En rapport à la déliquescence du politique et ses dangers, elle lance un avertissement majeur. Elle décrit le long processus qui, dans un système totalitaire, a abouti à la totale privation des droits et a conduit à la *Solution finale*, à une remise en cause, non seulement des droits politiques, mais du droit à la vie et à une place dans le monde (Arendt, OTII, 280).

2.2 *Un retour aux Grecs et le dépassement de l'aporie*

Sans reprendre son argumentation en détail, rappelons que Arendt retourne aux Grecs du Vème siècle pour trouver le sens de l'action en tant que commencement (révolution), au moment où elle compare la révolution américaine et la révolution française. Cette réflexion s'ajoute à une autre réflexion qui traverse presque toute son oeuvre, la réflexion sur le pouvoir, sur sa privation ou sur sa jouissance. On y trouve des oppositions qui structurent son oeuvre : privé/public, politique/social, pouvoir/violence, unité/pluralité, autorité/souveraineté, être/apparence, libération/liberté, dominants/dominés. On y voit apparaître un étroit rapport entre la liberté et l'égalité. Sa référence pour la liberté et l'égalité est la Grèce.

Dans le premier chapitre de son *Essai sur la révolution*,¹⁴ elle traite du sens de la révolution, en articulant les notions de liberté et d'égalité mises en oeuvre

¹³ Phrase citée par J.Cl. Eslin, L'événement de penser, *Esprit* 42, 7–17; avec la référence suivante : Arendt, Hannah (1980), *The Origins of Totalitarianism*, New York : Harcourt, 231.

¹⁴ «La liberté en tant que phénomène politique date de l'essor des Etats-cités grecs du Ve siècle. Depuis Hérodote, elle a été conçue en tant qu'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble en dehors de l'autorité, sans division entre gouvernés et gouvernants. Cette opposition entre autorité et action politique s'exprimait par le mot d'isonomie, caractérisée parmi les formes de gouvernements énumérées par les Anciens, définie justement par ceci que

ensembles par la pluralité grâce à un espace public institutionnalisé artificiellement par l'action sur le lieu public de la politique – l'agora. Elle assimile la liberté à l'isonomie ce qui la fait privilégier la non autorité, la construction d'un consensus par le partage du pouvoir et non le conflit apparaissant plus tardivement dans le mot *démocratie*. Puis Arendt, sur la base de sa distinction entre nature/social/politique, du primat qu'elle accorde au politique, qui sert à sa comparaison entre la révolution française et la révolution américaine, introduit sa fameuse distinction entre égalité sociale et égalité politique, qu'elle développera encore dans sa critique des Droits de l'Homme et aussi dans sa critique de la modernité, où l'Etat, loin d'être un cadre du et de la politique, devient un Etat social qui envahit le privé alors que s'effondre l'espace public-politique. L'égalité, pour Arendt comme pour Tocqueville,¹⁵ est politique et seulement politique. Arendt pose ainsi une opposition tranchée entre l'ordre du politique et l'ordre du social, entre l'égalité politique et l'égalité sociale.¹⁶ En montrant que la privation de la politique pour les sans Etat est allée finalement

la notion d'autorité (l' '-archie' dans monarchie et oligarchie, ou la '-cratie' autorité dans démocratie) en était absolument absente. La *polis* était censée être une isonomie non une démocratie. Le mot démocratie exprimant même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulaient dire : ce que vous appelez l'autorité de personne n'est en fait qu'une autre domination, la pire des gouvernements, *Demos* au pouvoir» (Arendt, ER, 39).

15 «L'égalité, écrit Arendt, selon une intuition de Tocqueville (elle a déjà développé l'idée d'une confusion entre l'égalité sociale et l'égalité politique, dans le chapitre sur *Les Juifs et la société*, OTII, 125 et suiv.), est souvent appréhendée comme un péril pour la liberté. A l'origine elle équivalait presque à celle-ci. Mais cette égalité dans le champ de la Loi que le terme d'isonomie sous-entend n'était pas une égalité de condition – même si cette égalité était dans une certaine mesure la condition de toute activité politique dans le monde antique où n'avaient voix au chapitre que les propriétaires de biens et d'esclaves – mais l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs. L'isonomie garantissait l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes par nature, ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de son existence les rend égaux. L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées. On ne saurait trop insister sur la différence qui existe entre cette conception de l'égalité et la nôtre, celle de l'être par le jeu des institutions sociales et politiques, oeuvre de l'Homme. L'égalité, l'isonomie, était l'attribut de la *polis*, non des hommes, qui recevaient l'égalité par le fait de la citoyenneté, non par droit de naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature de l'Homme, ni l'une ni l'autre n'étaient données par la Nature et grandissant d'elles-mêmes; elles étaient artificielles, filles de la convention, produit de l'effort humain, qualités du monde issu de la main de l'Homme» (Arendt, ER, 40).

16 Rappelons brièvement ici les critiques de Lefort à ce propos : 1. quand le politique s'invente en Grèce, quel est le contenu des conflits, quel rôle jouent les intérêts économiques dans ces conflits; comment se prenaient effectivement les décisions politiques quand les intérêts économiques étaient en jeu; 2. l'échange de parole est-il en soi égalitaire ?; 3. quant à son interprétation de la révolution française, comment est-il possible de distinguer dans les luttes de l'Ancien Régime la part des intérêts économiques et des intérêts strictement politiques ? Les effets du politique n'ont-ils pas eu d'effet social ? (Lefort, 1986, 70).

jusqu'à leur élimination du monde, elle met l'accent sur la matérialité du et de la politique pour les humains, dans certaines circonstances historiques.¹⁷

On voit clairement que l'égalité politique, telle que la conçoit Arendt à partir de la notion d'isonomie des Grecs, est basée sur la reconnaissance de paires distincts et qu'elle implique la construction d'un espace public commun. Ce qui intéresse Arendt c'est l'origine et la construction d'une communauté politique, d'un espace public sur la base de la distinction, de la pluralité. Elle affirme ainsi une distinction entre la diversité privée des individus et l'institutionnalisation publique d'une communauté de paires à la fois égaux et distincts dans un espace public. En conjuguant la distinction et l'égalité dans l'espace public, Arendt, dépasse ainsi logiquement l'aporie.

Mais elle effectue un pas de plus pour, pourrions-nous dire, dynamiser l'aporie tout en la dépassant, en construisant, à d'autres endroits de son oeuvre la figure des sans Etat. A partir d'un réseau notionnel très critique par rapport à la tradition philosophique où elle discute les notions de pouvoir, de puissance, de force, d'autorité, de violence, elle oppose le pouvoir comme violence au pouvoir comme action positive (liberté et pluralité). Elle dynamise ainsi l'aporie en l'inscrivant dans l'action politique, l'espace et le mouvement. Ce qui est décisif pour la liberté politique, c'est en effet qu'elle est liée à la présence de chaque être humain distinct dans un espace public (les Grecs, Kant) pour qu'existe et se construise la relation politique (la pluralité). L'espace public, politique ou *inter-esse*, est pour Arendt un espace d'apparence où la parole est une forme privilégiée d'action politique (dialogue, négociation, délibération)¹⁸ (Ladrière, 1992). C'est un espace artificiel et symbolique construit par l'action des êtres humains sans restriction, qui permet à la fois l'action et le jugement.

Pour Arendt un tel espace n'est donc pas assimilable au territoire de l'Etat-nation, d'où les sans Etat sont exclus. Les droits ne sont ainsi pas limités à un espace qui serait le territoire de l'Etat-nation. Ils ne sont pas réservés aux seuls citoyens «nationaux». Ils restent rattachés à la personne distincte agissant avec d'autres humains dans la construction de l'*inter-esse* en tant qu'elle est personne active et en mouvement avec d'autres. Les êtres humains concrets qui sont symboliquement porteurs de la mise en oeuvre de cette idée de la politique

¹⁷ Nous ne pouvons discuter ici la remise en cause par Arendt de la distinction entre les sphères sociale, économique et politique et la suprématie pour elle de la sphère politique à propos des sans Etat. On peut abonder dans le sens des critiques de C. Lefort, ou au contraire prolonger la discussion et s'interroger sur la pertinence, dans les processus historiques de privation radicale des droits, du fait que le et la politique deviennent des faits aussi matériels que l'exploitation économique. A certains moments, l'absence de droits peut être aussi tragique que l'absence de pain.

¹⁸ Nous ne pouvons pas discuter ici le rapport entre espace public, consensus, éthique de la discussion (Habermas) et démocratie.

et de l'action sont les sans Etat, lorsqu'ils n'acceptent pas leur situation, mais luttent pour sauvegarder ou récupérer leur capacité d'action individuelle et plurielle. En le faisant, ils contribuent à la construction de la communauté politique en tant qu'espace public-politique.

2.3 *Le «droit d'avoir des droits» et la construction de la figure des sans Etat*

Arendt considère la privation de pouvoir, de l'action et de la possibilité de la politique c'est-à-dire sous son aspect de privation de résidence, d'appartenance nationale et de citoyenneté. Elle montre des acteurs dominés (parvenus) ou alors engagés dans des actions de résistance (parias) à une situation de privation de droits. En ce qui concerne la privation de la politique, un premier texte écrit en 1944¹⁹ apparaît comme un condensé d'idées qu'elle développera en écrivant *Les origines du totalitarisme* (le chapitre V, du troisième tome intitulé *L'Impérialisme*). En 1945, dans un autre texte intitulé *The Stateless People*, elle avait décrit littéralement un «peuple sans Etat», ce qui signifie pour elle un peuple sans résidence, sans appartenance politique, donc privé de droits et privé de possibilité d'action individuelle et plurielle.

Nous ne pouvons développer ici l'analyse de H. Arendt sur la genèse des sans Etat avec le parcours tragique (Homeless, Statelessness, Worldlessness) avec le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'homme.²⁰ Pas plus que nous ne pouvons reprendre sa description de la survie avant d'agir, développée dans son texte de 1943 *Nous autres réfugiés*,²¹ ni plusieurs textes sur la lutte pour l'appartenance politique, en abordant cette question sous divers angles : armée juive, «juifs d'exception», la condition de réfugié, l'alternative parvenu-paria, la culture de diaspora comme moyen de résistance. Nous ne pouvons pas reprendre non plus son analyse de la double situation parvenu-paria et l'émergence du paria «rebelle et conscient» qui est le renversement positif de la situation de sans Etat, et sa construction en figure exemplaire positive à partir de la situation d'être sans Etat. On voit dans l'oeuvre que les sans Etat acquièrent une validité exemplaire pour l'affirmation de la généralité du, de la politique lorsque Arendt parle à l'imaginaire politique en renversant une privation en une potentialité, en une réalité à atteindre en récupérant la possibilité d'action par la lutte. Pour Arendt, dans la figure positive du sans Etat, il n'y a de paria que conscient et rebelle, c'est-à-dire comme être de lutte, pensant, imaginant et jugeant quand il agit. Avec le statut que Arendt donne à l'imagination en

19 Voir Arendt, AJ, 135-138. Texte publié originairement le 15.12.1944.

20 Voir Arendt, OTII, chapitre V.

21 Voir Arendt, 1987, TC.

rapport au jugement dans d'autres parties de *La vie de l'esprit*, elle ouvre une brèche pour que la liberté de pensée accompagne l'exercice de la liberté, de la pluralité et de l'égalité dans l'action politique.

Pour Arendt, le sans Etat n'est donc pas un pauvre, ni un réfugié, ni un nouveau barbare au sein de la civilisation, ni même un assisté des marchés humanitaires.²² A travers le paria rebelle et conscient (ce qui suppose une pleine capacité de pensée et de jugement), avant-garde de tous les êtres humains privés d'appartenance politique, il acquiert un statut ontologique et politique positif. La résidence, l'appartenance politique deviennent, par sa présence, la matrice et le pivot du politique et de l'action dans l'espace public-politique.

Nous avons vu à l'œuvre dans les textes de Arendt le double mouvement entre la destruction et la création, entre la perte, la privation et la résistance, la lutte qui est désir de vie et d'action. Le mouvement physique dans l'espace physique et le mouvement d'action et de résistance sont apparemment inconciliables. Nous avons vu la figure exemplaire des sans Etat – parvenu et paria – pris entre le déterminisme du drame de son destin historique et la liberté par l'action, la résistance, la lutte.

Dans une démonstration magistrale qui a pris le chemin de la démonstration du manque politique de résidence et d'appartenance politique, puis en dégagant sa signification philosophique et politique et ses conséquences, Arendt a posé la résidence en tant que *matrice* du politique puisque le politique et l'espace fini de la planète sont indissolublement liés, et l'appartenance à la politique en tant qu'action, «le droit d'avoir des droits» en tant que *pivot* du politique pour créer une communauté politique à naître, au-delà de la logique d'appropriation du pouvoir par la nation et du sol par l'Etat-nation territorialisé. C'est par cette brèche que la contradiction, entre l'espace public-politique confiné à l'espace du système d'Etat-nations et l'exigence de résidence et d'appartenance politique pour que tout être humain ait la possibilité d'agir, a été dépassée. Les sans Etat ne sont plus dès lors vus comme des pauvres, des victimes passives ou comme des objets du marché de l'humanitaire. Au même titre que n'importe quel être humain, ils sont devenus des sujets politiques à part entière. C'est là que Arendt ouvre une brèche importante pour dénationaliser et déterritorialiser les droits, et qu'elle renouvelle profondément le débat sur la citoyenneté. C'est là qu'elle nous permet de comprendre l'importance des deux revendications – la résidence et l'appartenance politique – centrale de la société multiculturelle d'aujourd'hui.

²² Elle a des phrases ironiques très critiques sur un tel phénomène observable déjà à son époque dans des développements plus artisanaux que ceux que nous connaissons aujourd'hui.

La figure des sans Etat est donc une figure tragique et centrale de l'oeuvre, ce qu'Arendt appelle «l'opiniâtre lutte des sans Etat ... l'existence d'un peuple nouveau et de plus en plus nombreux, composé de personnes privées d'Etat» (Arendt, OTII, 253). Arendt décrit leur situation tout en construisant une figure exemplaire, parlant ainsi à notre imaginaire politique. Les sans Etat sont bien un des signifiants privilégiés de la politique. Ils ont une «validité exemplaire» et «mémorable», selon les propres mots de Arendt. Les sans Etat, ces parias du et de la politique, structurent ainsi l'oeuvre, la démarche de Arendt et ses résultats.²³

La résidence et l'appartenance politique en tant que «condition d'attribution réciproque», que «droit d'avoir des droits» que les êtres humains se donnent librement, loin d'être des droits pré-politiques, particuliers, des privilèges octroyés provisoirement à quelqu'un au nom d'une différence, sont constitutifs de la généralité du, de la politique en tant que matérialité. En ce sens l'appartenance interroge la nature du, de la politique c'est-à-dire le cadre – *Etat, Etat-nation*, cette «maladie incurable» – le régime – *démocratie* – et le pouvoir en tant que domination et action. Cette découverte renouvelle profondément, à notre avis, le débat sur la citoyenneté.

2.4 *La démarche de pensée de Hannah Arendt pour dynamiser l'aporie*

Arendt ne pense pas en terme de solution définitive à apporter à l'aporie, mais elle la parcourt en s'aidant de la tradition (grecque, révolution américaine), d'une manière originale. A l'exemple grec, elle articule l'analyse des sans Etat et dégage la signification philosophique et politique de leur présence. En ce sens, elle nourrit la pensée sans nous enfermer dans un mode de pensée causaliste et déterministe.²⁴

Résumons brièvement sa démarche de pensée. Le sens de la politique est la liberté. La liberté, la pluralité et l'isonomie sont les trois piliers de la politique et de la philosophie politique. Nous la voyons réfléchir à l'aporie de la généralité à la base d'un monde commun et de la singularité à la base des droits de la personne et dénoncer l'illusion d'une logique de privilèges de l'Ancien régime pour tenter de sortir de l'aporie dans une pratique des droits. A aucun moment

23 Il n'est pas sans signification que dans son allocution lors de la cérémonie officielle de l'Université de Bâle pour la mort de Jaspers, elle disait qu'il «savait que citoyenneté et nationalité n'ont pas besoin de coïncider». En 1969, à 65 ans, 10 ans avant sa mort, elle rappelait ainsi un des fils rouges de sa réflexion politique qui est au coeur de la présence des sans Etat.

24 Il faudrait parler ici de sa notion d'événement pour saisir sa critique d'une vision causaliste et déterministe de l'histoire.

dans son oeuvre, quand Arendt décrit le paria et le parvenu, les sans Etat, l'antisémitisme, on la surprend à entrer dans une logique de différenciation dans des critères qu'elle aurait appliqués à des groupes à part dans le et la politique. Arendt réfléchit à la politique dans ce qu'elle a de plus général pour l'ensemble du genre humain et pour chaque être humain, et non à partir d'une logique de droits particuliers, de privilèges, d'exceptions.

En arrière plan des trois piliers de la politique et de la philosophie politique de Arendt, on retrouve l'aporie centrale de la paire identité-différence analysée par G. Fraisse en ce qui concerne la différence des sexes.²⁵ Au premier abord l'opposition semble logiquement irréductible, même si elle est interprétée en tant que symptôme politique dans le débat sur la différence des sexes. Impossible de se revendiquer du général et du particulier à la fois. Les deux termes sont irréductibles. Il y a forcément superposition, assimilation de la différence, du particulier à l'identité. Arendt construit un chemin propre de pensée pour dépasser l'aporie identité-différence quand elle réfléchit à l'isonomie à l'origine de la démocratie, à l'appartenance et à l'action politique pour les sans Etat. Ce qui lui permet de le faire, c'est qu'elle raisonne à la fois au niveau ontologique (identité-différence) et au niveau politique (liberté, isonomie, pluralité en tant que praxis, action) et qu'elle conceptualise le pouvoir en articulant les deux niveaux et donc en dynamisant l'activité de penser (tout le contraire d'une essentialisation).

Alors, elle ne raisonne pas en terme d'opposition, mais de conjonction des deux niveaux pour dépasser l'aporie. Il faut à la fois le général au niveau ontologique (l'unité du genre humain, la généralité du monde commun), l'égalité, la pluralité, la diversité de chaque individu au niveau politique, à partir de l'exigence de l'appartenance politique, base de la possibilité d'action. Il n'y a pas à choisir une alternative. La généralité, l'irréductibilité de l'unité du genre humain s'inscrit dans l'ordre ontologique. L'affirmation de l'appartenance politique se situe au niveau de la généralité de la politique. En ce sens, elle est imprescindible sous peine de verser dans l'inhumain. Mais elle est mise en oeuvre matériellement dans la politique, les rapports politiques. Penser politiquement les droits à partir de la liberté, la pluralité et la distinction des individus tout en ancrant les droits dans cette généralité ontologique est une question politique. L'appartenance politique, les droits pour Arendt ont un ancrage ontologique, mais sont surtout une question politique quand ils s'inscrivent matériellement dans le mouvement de l'histoire et dans l'espace, dans les rapports politiques.

25 Voir Fraisse, 1996.

Dans la conjonction dynamique des deux niveaux s'effectue la construction d'un objet, la politique, c'est-à-dire le pouvoir politique en tant que cadre, qu'action et espace public. Ainsi s'effectue le dépassement de la domination totale qui, dans son infinitude de destruction, a pour Arendt un poids pseudo-ontologique qui a besoin à la fois du cadre de l'ontologie et de la politique pour ne pas déborder le réel et tout détruire. En d'autres termes, la domination totale a l'air réelle, mais elle détruit le réel. Il faut donc opposer l'ontologique et le politique au pseudo-ontologique (le mouvement de destruction totalitaire). Tout en confinant le mouvement dans le cadre temporel (mortalité) et spatial du réel, elle effectue ainsi le passage de la fixité²⁶, où sont assignés les sans droits, au mouvement qu'elle inscrit au coeur de la politique, de l'histoire, de l'espace. L'action par définition est mouvement. En suivant sa perspective, on comprend dès lors pourquoi elle est fermement opposée à toute logique de l'exception, de la différence, qui ramènerait une question politique sur un terrain métaphysique, où elle serait essentialisée, figée. De sujets de droits, les sujets deviendraient alors des objets, des choses, voire des déchets s'inscrivant dans l'ordre de la nature, de l'a-temporalité, du nulle part, en étant ainsi exclus de la sphère de la politique et même du monde (acosmie). Alors l'action humaine inscrite dans le temps (histoire) et l'espace en tant que pouvoir et dans la pluralité humaine n'aurait plus de prise sur la métaphysique. Le déterminisme remplacerait la liberté.

Contrairement aux recherches sur la différence de sexe,²⁷ Arendt échappe à la logique paradoxale qui consisterait à conceptualiser la situation des sans Etat à partir de leur différence en les essentialisant. Quand elle décrit la situation des sans Etat, elle se pose en même temps la question du sens ontologique et du sens politique des faits qu'elle décrit. Quand elle décrit les sans Etat, c'est le cadre ontologique de l'appartenance politique et c'est le système des rapports politiques dans une histoire qu'elle pose et pense ensemble. Elle prend, en effet, un tout autre chemin que celui de la différence, avec un objet central : «qu'est-ce que la politique ?». Elle construit la figure exemplaire des sans Etat qui montre l'invention, la construction d'un nouveau concept positif du pouvoir à partir de la privation de la politique et des droits. En renversant la privation des droits, elle érige les sans Etat en une figure exemplaire montrant quelque chose de l'ordre du général et aussi du particulier pour chaque individu distinct

26 Notons en passant que la question de l'assignation à résidence, la fixation, les freins non seulement à la liberté de mouvement, mais au mouvement tout court, ne concernent pas seulement les sans Etat, mais les femmes, les ouvriers, etc.

27 C'est la thèse de G. Fraisse : «La conceptualisation de la différence des sexes se ferait donc au prix d'un paradoxe : grâce à l'affirmation d'une historicité plutôt qu'à l'invention d'un nouveau concept; avec l'aide de l'histoire quand le propre du concept est d'être an-historique», (Fraisse, 1996, 76).

dans la politique – la liberté s'exerçant dans le pouvoir comme action et construisant l'égalité – concernant la généralité du genre humain et chaque être humain, se développant dans son individualité et dans la pluralité.

Pour ce faire, Arendt ne se centre pas sur l'altérité²⁸ mais s'ancre plutôt dans la pluralité, que nous nommerions dans un langage plus contemporain la *relation*, qui a un caractère à la fois ontologique et politique. L'Etre en tant qu'Etre est relation avec lui-même et avec autrui. C'est sur cette base ontologique et politique que se construit l'action politique. Arendt installe la pluralité depuis la pensée la plus intime²⁹ jusqu'à l'action la plus publique dans l'espace public-politique en imbriquant les deux niveaux, qui ainsi se dynamisent, intègrent le mouvement de la politique, tout en se donnant la liberté, la possibilité de le contrôler en posant des limites. La pluralité fait en effet partie intrinsèque de chaque activité humaine – pensée, action. La politique n'est pas essence figée de l'homme, mais elle est relation de liberté, d'action, à tous les niveaux des activités et par la construction fragile, jamais achevée, d'un espace public et politique entre les êtres humains pour qu'ils puissent agir et parler ensemble. L'égalité en rapport étroit avec la liberté ne peut donc être confinée à un débat sur l'égalité sociale ou encore à une logique de la différence de groupes avec des droits à part ou des privilèges.

Elle le rappelle notamment à propos de l'antisémitisme³⁰ quand elle montre le paradoxe de l'émancipation des Juifs qui a consisté à demander l'égalité sous forme de privilèges, et aussi quand elle analyse la situation politique des sans Etat.

La manière dont Arendt pose le lien entre liberté, espace public et position dans l'espace public permet de commencer à saisir en quoi la résidence et l'appartenance politique font partie de la généralité du politique et ne sont pas de simples droits particuliers des sans Etat, ou d'autres catégories réduites à n'être que des catégories particulières et donc exclues à différents degrés du et de la politique. Ils font partie de la généralité du politique dans la mesure où

28 G. Fraisse voit la possibilité, en se centrant sur l'altérité, de poser le lien entre l'égalité et la différence. Voir le dernier chapitre, 1996, 113-123.

29 Il faudrait parler ici de sa critique de la conception de la philosophie de Platon et de Heidegger qu'elle effectue dans son livre *La vie de l'esprit*, en posant notamment le concept de pluralité au coeur de la pensée.

30 Dans son analyse de l'antisémitisme, elle a montré avec brio combien des lois particulières, établies et valables uniquement pour une partie des citoyens, visent au premier plan à améliorer leur statut, non en tant qu'individus mais en tant que groupe à part. Un tel groupe est de ce fait homogénéisé à partir d'une «nature différente» avec des droits et des devoirs spécifiques et de ce fait ne fait plus partie de l'humanité commune. Voir Arendt, OT I, chap. II.

nous admettons avec Arendt que «le sens de la politique est la liberté».³¹ La résidence et l'appartenance politique ne sont pas deux droits de plus à ajouter au catalogue des droits. Ils sont à la base du et de la politique en tant qu'exercice de la liberté pour chaque humain.

On retrouve Arendt dans le débat sur l'égalité lorsqu'elle réfléchit à la révolution américaine tout en critiquant la révolution française et qu'elle y rejette la logique de la différence et des privilèges en articulant liberté et pluralité par le biais de l'isonomie et de l'altérité, tout en critiquant une égalité uniformisante qui ferait fi des individus. Lorsqu'elle construit la figure des sans Etat elle le fait sans ériger leur différence à partir d'une supposée exception en appartenance paradoxale, mais au contraire en montrant les sans Etat en parias humains, rebelles et conscients, désignant la résidence et l'appartenance de chaque humain en rapport à la généralité du politique en tant que réalité matérielle. Elle rejoint là des débats féministes et aussi des débats sur les droits conçus non tant comme droits sociaux mais comme droit à la politique conçue comme une réalité matérielle – terme qui n'est de loin pas réductible à l'économie pour Arendt – et donc comme appartenance au monde.

3. En guise de conclusion

Une certitude d'ordre ontologique a émergé, non théorisée par Arendt qui, rappelons-le, n'est pas une philosophe de système. Arendt a ouvert des brèches pour intégrer le mouvement dans l'Etre du politique, en tant qu'il est *relation, mouvement*, à partir du double mouvement du pouvoir (domination du système totalitaire-action des sans Etat et au-delà de tout humain). Dans le sens commun et peut-être aussi dans le champ scientifique, le mouvement des populations a été fantasmé comme une masse déferlante, d'une nature essentialisée et déterministe, à «maîtriser». Il n'a pas été imaginé et pensé en tant que constituant l'Etre du politique, en tant qu'action et action plurielle. Arendt nous invite à

31 Retranscrivons ici son argumentation de base :

«Il existe un espace de la liberté et était libre celui qui y était admis, et inversement celui qui en était exclu n'était pas libre. Le droit de pénétrer dans cet espace, et par conséquent la liberté, était un bien pour l'individu, tout aussi déterminant pour son existence que l'étaient la fortune et la santé.

Ainsi, la liberté était-elle, pour la pensée grecque, elle-même enracinée, liée à une position et délimitée spatialement, et les limites de l'espace de la liberté coïncidaient avec les remparts de la ville, de la *polis*, ou, plus exactement encore, avec l'*agora* qu'elle circonscrivait. A l'extérieur de ces limites se trouvaient d'une part l'étranger où l'on ne pouvait pas être libre, parce qu'on n'y était plus un citoyen ou mieux un homme politique; et, d'autre part, le foyer domestique où l'on ne pouvait pas non plus être libre parce qu'il manquait d'autres égaux, qui ensemble seulement constituaient l'espace de la liberté» (Arendt, QP, 107).

nommer, penser ce mouvement, non en tant qu'il serait naturel (les sans Etat seraient alors des barbares) mais politique, pour imaginer la *dénationalisation* et la *déterritorialisation* du et de la politique.³²

Il ne faut pas chercher chez Arendt un développement approfondi des conditions politiques de la démocratie comme régime, projet, imaginaire. Si elle met l'accent sur le commencement, la naissance, l'événement, l'instant historique révolutionnaire et sa perte (sa fameuse métaphore du «trésor perdu» qu'elle emprunte au poète René Char pour en parler dans la préface de la *Crise de la culture*), elle ne pose pas cependant le rapport entre l'exigence de la prise en compte de millions de personnes en mouvement, et la reformulation des exigences d'ouverture, d'imagination et aussi d'auto-limitation, de *phronesis* (mot mal traduit par prudence, d'Aristote) qui reste une tâche encore et toujours à mettre en oeuvre par les acteurs de la démocratie confrontée à l'aporie du multiculturalisme.

Il ne faut pas chercher chez Arendt des solutions théoriques et pratiques quant à l'Etat-nation constitutionnel d'aujourd'hui confronté à la société dite «multiculturelle». Dans ses réflexions sur l'Etat et sur l'Etat-nation, Arendt n'a pas pensé jusqu'au bout l'espace hors du territoire, ni la durée, ni l'institutionnalisation du politique.³³ Elle a été à la fois enrichie et déterminée par la tradition philosophique grecque, par son époque (dissolution de l'empire austro-hongrois et débats d'Otto Bauer, conseils de soldats des spartakistes allemands, République de Weimar, puis nazisme, stalinisme, Conseils hongrois aussi). Chez Arendt, bien qu'elle souligne la nécessité d'un cadre politique qui soit l'Etat, tout en oscillant entre un modèle de Conseil et d'Etat constitutionnel de la révolution nord-américaine – où les questions de création de l'Etat prennent plus de place que celle de son organisation –, l'action politique est surtout action de création des acteurs/spectateurs, avant d'être institution et action de l'Etat et d'un système d'Etats-nations confronté aux nouveaux défis, dont notamment ce qui est appelé aujourd'hui le «choc des cultures» dont nous parlent diversement Samuel Huntington, John Rawls et E. Gellner, par exemple.

La richesse d'une oeuvre ne se réduit à une simple confrontation avec le catalogue des questions que nous avons à résoudre. Au-delà de ses limites, il y a dans l'oeuvre de Arendt quelque chose qui dépasse la démonstration et continue à faire penser. La résidence et l'appartenance politique, rendue visible par la figure des sans Etat, le pouvoir comme action méritaient d'être vus pour

32 Sans y parvenir elle-même tout à fait puisqu'elle laisse les sans Etat hors de la révolution des Conseils dans son *Essai sur la Révolution*.

33 Notons encore que si elle s'est distancée du sionisme, et a affirmé l'importance d'un Etat pluraliste à propos de l'Etat d'Israël, elle n'en a pas théorisé les principes et les implications.

voir avec d'autres yeux l'aporie, c'est-à-dire considérer le, la politique et la citoyenneté dans le mouvement et reconsidérer la notion de frontière. A sa manière, elle a déplacé, bousculé l'aporie en pointant l'exigence d'une prise en compte de l'appartenance et de l'action en mouvement dans le et la politique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Arendt, Hannah (1966), *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris : Gallimard. (EJ)
- Arendt, Hannah (1967), *Essai sur la révolution*, Paris : Tel-Gallimard. (ER)
- Arendt, Hannah (1972), *La crise de la culture*, Paris : Gallimard. (CC)
- Arendt, Hannah (1982), Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'Homme, in: Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme* (tome 2), Paris : Points-politique. (OTII)
- Arendt, Hannah (1982), *Les origines du totalitarisme*, Tome I, II, III, Paris : Points-politique, 280. (OTI, II, III)
- Arendt, Hannah ([1961] 1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy. (CHM)
- Arendt, Hannah (1986), Philosophie et politique, *Les Cahiers du GRIF*, 33, 85-100. (Phil. et Pol.)
- Arendt, Hannah (1987), *La tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois. (TC)
- Arendt, Hannah (1991), *Auschwitz et Jérusalem*, Paris : Deux Temps Tierce. (AJ)
- Arendt, Hannah (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Seuil. (QP)
- Auer, A. (1996), *Constitution et politique d'immigration : la quadrature des trois cercles*, Avis de droit, Université de Genève.
- Balibar, Etienne (1994), *Les frontières de la démocratie*, Paris : La Découverte.
- Balibar, Etienne (1994b), Qu'est-ce qu'une frontière ?, in: M.C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot et M.-P. Tschopp (éds.), *Asile - Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève, 335-343.
- Balibar, Etienne (1996), Emancipation, transformation, civilité, *Les Temps modernes*, no, 587, mai, 409-449.
- Balibar, Etienne (1996b), Exclusion de la politique, politique de l'exclusion ou politique des exclus, in: Groupe de Genève, *Violence et droit d'asile en Europe*, Paris 3-4-02.1996. Disponible au GGE.
- Bigo, D. (1996), Sécurité, immigration et contrôle social. L'archipel des polices, *Le Monde diplomatique*, octobre, 9.
- Bolzmann, Claudio (1993), Construction européenne, assimilationisme et citoyenneté, in: Coordination Asile Suisse et al., *Europe ! Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève : CETIM, 385-395.
- Brossat, Alain (1996), *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, Paris : Albin Michel.
- Busch, Nicolas (1994), Police ou politique ?, in: M.C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot et M.-P. Tschopp (éds.), *Asile - Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève, 391-407.

- Caloz-Tschopp, Marie-Claire; Axel Clévenot et Maria-Pia Tschopp (1994), *Asile – Violence – Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève.
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1988), Des transformations de l'Espace-monde, par l'Etat-nation et les exilés. Constats concernant la dynamique des représentations de l'espace dans le domaine du droit d'asile, *Espaces et Sociétés*, 201–240.
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1991), La «Communauté politique» européenne et les groupes «intergouvernementaux» (Schengen, etc.). Une logique d'action et de pensée à l'oeuvre dans l'édification des nouvelles frontières européennes, *Revue Suisse de Sociologie*, 1, 49–80.
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1993), A propos de sécurité intérieure. Le rêve d'une démocratie sécuritaire et la manipulation de l'angoisse, in: Coordination Asile Suisse, *Europe : montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève : CETIM, 193–218.
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1995), *A propos de l'usage d'un modèle dans la pratique juridique. Décrire, motiver, inventer à partir d'une position*, Université de Louvain, faculté de droit (à paraître).
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1996a), *Une philosophie politique du mouvement ou du pouvoir en tant qu'action politique*, Frauenrat, août, Olten (à paraître; le texte a été traduit en allemand; il est en cours de traduction en serbo-croate).
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1996d), *Les sans Etat dans la philosophie politique de Hannah Arendt. Privation du politique, de la pensée ou appartenance et action politique*. Thèse Institut d'Études Politiques, Paris (à paraître).
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1997a), On the Detention of Aliens: The Impact on Democratic Rights, *Journal of Refugee Studies*, Vol. 10, 2.
- Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1997b), A propos du «modèle des trois cercles». Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir, *Transeuropéennes*, n° 9, 31–41 (*Widerspruch*, 32, 151–162, en allemand).
- Castels, Stephen (1993), Un point de vue sociologique. Lecture critique du rapport Nowotny, in: Coordination Asile Suisse et al., *Europe ! Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève : CETIM, 370–385.
- Castoriadis, Cornélius (1987), Notations sur le racisme, *Connexions*, 48.
- Castoriadis, Cornélius (1986), La polis grecque et la création de la démocratie, *Domaines de l'homme*, 261–307.
- Castel, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris : Fayard.
- Coordination Asile Suisse, MODS, SOS-ASILE VAUD (1993), *Europe ! Montrez patte blanche ! Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève : CETIM.
- Fraisse, Geneviève (1996), *La différence de sexes*, Paris : PUF.
- Guillaumin, Colette (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris : côté-femmes.
- Héritier, Françoise (1995), *De la violence*, Paris : Odile Jacob.
- Ladrière, Paul (1992), Espace public et démocratie, *Raisons pratiques*, 3, 19–43.
- Lefort, Claude (1986), *Essais sur le politique. XIX–XXème siècles*, Paris : Seuil.
- Marcil, Louise (1994), Les avatars de l'égalité dans la réflexion contemporaine, *Cahiers de recherche éthique*, 9–37.

- Olgivie, Bertrand (1995), Violence et représentation. La production de l'homme jetable, *Lignes*, 26, 113-142.
- Sayad, Abdelmalek (1991), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : de Boeck.
- Tafelmacher, Christophe (1996), Assignation, armée, arrêtés fédéraux urgents : émergence d'un Etat social autoritaire, in: Groupe de Genève, *Violence et droit d'asile en Europe*, Paris 3-4-02.1996. Disponible au GGE.
- Walzer, Michael (1995), Individus et communautés : les deux pluralismes, *Esprit*, juin, 103-113.

SOURCES

- Conseil fédéral (1991), Rapport du Conseil fédéral sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés du 15 mai 1991, Berne (no. 91.036).
- Conseil fédéral (1992), Message concernant l'adhésion de la Suisse à la Convention internationale de 1965 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale et la révision y relative du droit pénal du 2 mars 1992 (no. 92.029), Berne.
- Hoffmann-Novotny, H.-J. (1992), *Chancen und Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschaften*, Conseil suisse de la science, FER-Bericht no. 119, Berne.

Adresse de l'auteure:

Marie-Claire Caloz-Tschopp,
Université de Genève, FPSE,
9, route de Drize, CH-1227 Carouge-Genève

„MULTIKULTURALITÄT“? DIE SOZIALWISSENSCHAFTLICHE KULTURFORSCHUNG ANGESICHTS DES UMLAUFS IHRER KATEGORIEN

Regina Bormann

Institut für Soziologie, Universität Regensburg

Seit Anfang des Jahres 1994 ist das Kölner Nachtleben um eine Attraktion reicher: In der Domstadt wurde die größte türkische Diskothek Deutschlands, das „Bodrum“, eröffnet. ZEIT-Reporter haben die Diskothek an einem Samstagabend besucht: „Im ‚Bodrum‘ erinnert nur noch das Kölsch aus dem Faß an Köln. Wer blond ist, wirkt wie ein verlorener Nebensaison-Tourist in Istanbul. Neunzig Prozent der Gäste sind Türken, die aus ganz Nordrhein-Westfalen kommen, 1500 am Abend. Sie tanzen zu einer Musik, die nach Pop klingt, aber zugleich nach Türkei, nicht nur wegen des türkischen Gesangs. Die Gäste tanzen gemäß der Schule von Michael Jackson [...], doch dabei lassen sie die Arme über den Köpfen schweben, wie sie es für ihre Volkstänze gelernt haben [...]. An den Theken ist Ayran im Angebot, der türkische Trinkjoghurt [...]. Plakate künden Live-Konzerte an, von Sängern aus der Türkei versteht sich. An eine Wand ist eine Landschaft gemalt, aus der Minarette ragen. [...]“ (Gaserow und Heitmann, 1995, 17 f.).

Es sind Szenen wie diese, die mit dem Begriff der „multikulturellen“ Gesellschaft assoziiert werden. Seit Jahren schon bildet der Topos der „Multikulturalität“ festen Bestandteil öffentlicher Diskurse. Im Bestand des Alltagswissens vieler Menschen ist er mittlerweile zur unhinterfragten Wahrnehmung und Beschreibung sozialer Welt sedimentiert. Seine soziale Wirkungskraft und politische Brisanz stehen außer Zweifel: Steht vielleicht zu befürchten, daß die Minarette, die bislang nur die Wände des „Bodrum“ schmücken, bald die Skyline deutscher Städte mitbestimmen?

So ist Vorstellung von „Multikulturalität“ Projektionsfläche für Ängste, aber auch für sozialutopische Hoffnungen. Erscheint sie den einen als sozialer und politischer Sprengstoff und als Gefahr für die eigene, national oder ethnisch definierte Identität, wird sie von anderen als Chance zur Einübung von Welt-offenheit und Toleranz begrüßt oder als Verheißung eines internationalisierten Waren- und Erlebnisangebots in einer grenzenlosen bunten Konsumwelt angepriesen.

Was sich jedoch im gängigen Sprachgebrauch als soziale Zustandsbeschreibung darstellt, nämlich das innergesellschaftliche Mit- oder Neben-

einander unterschiedlicher „Kulturen“, wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive längst kritisch hinterfragt. In einem kurzen Überblick sollen die Positionen der sozialwissenschaftlichen Kulturforschung gegenüber dem „Multikultur“-Diskurs in drei Schritten erläutert werden:

1. Neuere selbstreflexive und „konstruktivistische“ Ansätze betonen die Verschränkung gesellschaftlicher Diskurse und (sozial-)wissenschaftlicher Theoriebildung. Sie liefern die theoretische Begründung, weshalb der Topos der „Multikulturalität“ als ein Beispiel für den „Umlauf“ (Giddens) sozialwissenschaftlicher Kategorien anzusehen ist.
2. Sozialwissenschaftliche Kulturbegriffe bilden wesentliche Konstitutionselemente des „Multikultur“-Diskurses. Die betreffenden Konzepte aber, nämlich der klassische holistische Kulturbegriff der Ethnologie und seine postmodernistischen Nachfolgekonzptionen, sind fachintern seit langem umstritten und dürfen, zumindest was das erstgenannte betrifft, als revidiert gelten. Die Entwicklung und Neufassung des Kulturbegriffs wird kurz umrissen und begründet.
3. Anschließend wird dargestellt, welche sozialen und politischen Implikationen der Umlauf spezifischer Kulturkonzepte besitzt und welche Konsequenzen den Sozialwissenschaften sowohl in analytischer Hinsicht als auch in der Perspektive ihrer gesellschaftspolitischen Verantwortung daraus erwachsen.

1. Die gesellschaftlichen Konsequenzen sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung

Das Selbstverständnis der Sozialwissenschaften hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte gewandelt und mit ihm die Vorstellungen über die Verfaßtheit sozialer Welt. Früher betrachteten sich die Sozialwissenschaften vielfach als gewissermaßen extra- oder supra-soziales neutrales Instrument der Beschreibung, Analyse und Evaluation vorgefundener sozialer Realitäten. Die soziale Welt erschien durch klar abgegrenzte Totalitäten wie „Gesellschaften“, „Gruppen“ oder „Kulturen“ gegliedert, die über je spezifische handlungs- und vorstellungsleitende Strukturen verfügten, deren Entstehung, Funktion und Wirkungsweise es zu ermitteln galt. Zu einer Korrektur dieser Sichtweise trugen ganz unterschiedliche intellektuelle Strömungen bei: Wissenssoziologie und Diskurstheorien Foucaultscher Provenienz, aber auch strukturalistische und sog. „poststrukturalistische“ Ansätze verwiesen gleichermaßen auf die symbolische, auch und vor allem sprachlich vermittelte, Konstruktion von Welt. Kategorien, Klassifikationen und Begriffe verloren ihre epistemologische

Unschuld, da sie nun nicht mehr als mehr oder weniger exakte Repräsentationen „realer“ Phänomene gelten konnten. Stattdessen rückte ins Blickfeld, auf welche Weise sie als Ordnungsinstrumente sozialer Welt fungieren, wie sie über die Erzeugung von Differenzen die Wahrnehmung strukturieren und Deutungsangebote liefern, an denen sich gesellschaftliches Handeln ausrichtet. Damit büßten auch die Sozialwissenschaften selbst ihre epistemologisch privilegierte Position ein: Wissens- und wissenschaftssoziologische und -historische Untersuchungen machten deutlich, daß einerseits Herausbildung und Inhalte wissenschaftlichen Wissens nicht unabhängig von historischen Kontexten und sozialen und politischen Machtfeldern gedacht werden können, andererseits die Wissensinhalte im Gegenzug diese Kontexte wiederum beeinflussen und umgestalten.

Diese „konstruktivistische“ Wende brachte nicht nur eine Politisierung und Soziologisierung, sondern auch eine „Entheroisierung“ (Vester) der Sozialtheorie mit sich. Der Anspruch auf Extraktion von objektiven Wahrheits- oder feststehenden Sinngehalten aus der Beschreibung von sozialen „Realitäten“ wurde durch die Einsicht relativiert, daß „Wahrheit“ oder „Sinn“ „keine Qualität von Phänomenen, sondern Produkt einer konstruktiven Leistung“ ist (Stenger, 1993, 136). Die Konzepte der Sozialwissenschaften sind unter diesem Blickwinkel ebenso kulturelle Konstruktionen wie die Weltbilder der von ihnen untersuchten sozialen Subjekte, die sich als „concept-bearing and concept-inventing agents“ in ihrer alltäglichen Lebenswelt gleichfalls gewissermaßen als „social theorists“ betätigen (Giddens, 1987, 70; 1993, 5).

Nun sind jedoch die Sozialwissenschaften keine isoliert neben anderen stehende Sinnprovinz. Zwar genießen sie – nach dem internen Selbstverständnis der genannten sozialtheoretischen Ansätze – keine epistemologische Privilegierung, wohl aber eine privilegierte Position der Deutungsmacht innerhalb moderner Gesellschaften. Über die zunehmende Bedeutung wissenschaftlichen Wissens in fortgeschrittenen Industriegesellschaften herrscht weitreichender Konsens. Theorien reflexiver Modernisierung untersuchen unter dem Begriff der „reflexive[n] Verwissenschaftlichung“ das unsere Gesellschaften prägende „Verhältnis von Wissenschaft, Praxis und Öffentlichkeit“ (Beck, 1986, 254). Diesen Zusammenhang beschreibt Giddens mit dem Begriff des „Umlaufs“ (sozial-) wissenschaftlichen Wissens (Giddens, 1995, 60), wobei er die Schlüsselstellung der Sozialwissenschaften bei der Konstitution sozialer Welt hervorhebt. Ihre Diskurse, Begriffe und Theorien, gespeist aus spezifischen sozialen Kontexten, finden ihrerseits wieder Eingang in eben diese Kontexte, werden dort von sozialen Akteuren reinterpretiert und zur Grundlage von Praxen gemacht und bilden in dieser Form wiederum den Gegenstand sozialwissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Dieser Prozess läßt sich an Kategorien

wie „Nation“, „Ethnos“ oder, wie im vorliegenden Fall, „Kultur“ deutlich nachvollziehen, die sich bei der Konstruktion sozialer Identitäten als außerordentlich wirksam erwiesen haben. Die Konstruktion eines sozialwissenschaftlichen Untersuchungsgegenstands ist von beträchtlicher Suggestivkraft, da sie Ordnungskategorien schafft, die nicht ohne Einfluß auf Wahrnehmung und Handeln bleiben (Dittrich und Radtke, 1990, 13). Das heißt nun nicht, daß die Sozialwissenschaften als alleinige Schöpfer von Diskursen oder gesellschaftlich wirksamen Topoi – wie dem der „Multikultur“ – betrachtet werden können. Vielmehr sind sie selbst Teil eines umfassenderen diskursiven Feldes ihrer jeweiligen historischen Epoche, deren Ideen sie filtern, positionieren und werten, wobei sie als Verstärker und Legitimatoren bestimmter Vorstellungen wirken.¹

So gelten Soziologie und Ethnowissenschaften nicht zu Unrecht als „Identitätswissenschaften“ der Moderne: Die Soziologie naturalisiert normative Vorstellungen wie „Gesellschaft“, die Ethnowissenschaften konstituieren Identität durch die Konstruktion von Alterität, die Selbstdefinition gegenüber und in Abgrenzung von fremden „Kulturen“ ermöglicht. Beide Begriffe – „Kultur“ und „Gesellschaft“ – sind im Spannungsfeld zwischen Normativität und Faktizität angesiedelt: Als Faktum konzipiert, sind sie doch Ausdruck der Utopie und Aufgabe sozialer Kohäsion und Integration (Markus, 1993, 22).

2. Der sozialwissenschaftliche Input in den „Multikultur“-Diskurs: Kulturkonzepte und ihre Korrektur

Die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirksamkeit sozialwissenschaftlicher Theoriebildung bedingte eine erhöhte Sensibilität bei der Konzeptionalisierung von Kategorien und Begriffen. Dies betrifft insbesondere den Kulturbegriff: Der „Multikultur-Diskurs“ ist nur ein prominentes Beispiel unbeabsichtigter gesellschaftlicher Folgen der gängigen diskursiven Verknüpfung von Kultur, Identität und Differenz. Das Unheil im Gefolge von Ethnisierungsprozessen, neuen Nationalismen und Rassismen, also von sozialen Schließungsprozessen, die unter Berufung auf kulturelle Besonderheiten vollzogen werden, ist mittlerweile allgegenwärtig.

¹ In diesem Sinn warnt Trouillot vor der Überschätzung des Einflusses anthropologischer Begriffsbildung auf die Leitkonzepte abendländischen Denkens: Vgl. Trouillot (1991).

2.1 Die Konstitution von „Kultur“ als sozialer Tatsache

Die traditionelle Arbeitsteilung innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplinen wurde lange Zeit auch nach geographischer Kriterien vorgenommen. Wandte sich die Soziologie den eigenen, modernen westlichen Gesellschaften zu, so galt das Interesse der Ethnowissenschaften, also der Kultur- und Sozialanthropologie und Ethnologie, der Untersuchung geographisch entlegener und, falls doch in der westlichen Hemisphäre angesiedelt, sozial exotischer Gruppierungen und Völkern. Die vergleichende Beschreibung und Erklärung zunächst als „primitiv“, später, nach dem Abrücken von einem evolutionistischen Verständnis von Kultur, neutral als fremd oder andersartig klassifizierter Lebensweisen bildete erklärtes Anliegen der Ethnowissenschaften. Im Zuge der Fachgeschichte verselbständigte sich die Idee der „Kultur“ zu einer Leitkategorie der Disziplin und materialisierte sich gleichzeitig als Untersuchungsgegenstand. Grund dafür war die dem Kulturbegriff bereits seit Herder innewohnende Doppeldeutigkeit: Kultur bezeichnete nämlich einerseits die universale, den Menschen auszeichnende Fähigkeit zur intentionalen intellektuellen und materiellen Gestaltung von Welt, andererseits die partikularen Hervorbringungen dieser Fähigkeit, nämlich die territorial spezifischen, als „Kulturen“ zu verstehenden Lebensweisen, denen sich nun das ethnowissenschaftliche Interesse zuwandte.

Eine derartige – als „Kultur“ zu verstehende – Lebensweise galt als mehr oder weniger „komplexes Ganzes“² von interdependenten Sozialbeziehungen, Werten und Normen, Wirklichkeitsdeutungen, Handlungspraxen und materiellen Schöpfungen. In diesem Kulturbegriff waren spezifische Vorstellungen angelegt, die bis in die jüngere Vergangenheit hinein die Kulturtheorie bestimmen sollten, und die bis heute in gesellschaftlichen Diskursen wie dem der „Multikultur“ nachwirken: „Kultur“ wurde substantialisiert (erschien als objektivierbarer Gegenstand), essentialisiert (erschien als „wesenhafte“ Prägestkraft von Denken und Verhalten) und totalisiert (erschien als strukturell und funktional bestimmbares Ganzes, in das sich alle sozialen Phänomene einfügen lassen). Nach diesem Verständnis weckte der Begriff „Kultur“ Konnotationen von Homogenität, Kollektivität, Geschlossenheit, Kontinuität und nicht zuletzt Territorialität. Diese Konzeptionalisierung von „Kultur“ hatte ihre Ursache im Untersuchungsgegenstand der Ethnowissenschaften, nämlich auf den ersten Blick fremdartig erscheinende, räumlich begrenzte und in der Regel geographisch abgelegene soziale Konstellationen, und in der spezifischen Position der Forschenden gegenüber den zu analysierenden Subjekten als Fremde in

2 Vgl. die berühmte Definition von Tylor, E. B. ([1871] 1958), *Primitive Culture (I): The Origin of Culture*, New York: Harper & Row, S. 1. Er bezeichnete dort Kultur als „[...] the complex whole which included knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.“

ungewohnten Lebens- und Denkszusammenhängen. Sie bewirkte einerseits eine „exaggeration of cultures“ (Boon, 1982, 3; Appadurai, 1988), eine Exotisierung im Sinne einer Überbetonung der Differenz zur eigenen Lebensweise, ein Vorgang, der heute mit der modischen Vokabel des „othering“ umschrieben wird. Andererseits resultierte sie in einem „[...] overburdening of the generalized concept of culture, cramming it full of explanatory logics, levels, and heuristic enforcement systems until it appears as the very metaphor of ‚order‘“ (Wagner, 1981, 29). Analogien zu systemischen Konzepten von „Gesellschaft“ sind nicht zu übersehen.

2.2 *Die Problematisierung des holistischen Kulturbegriffs*

Eine Reihe von Entwicklungen führte schließlich zur Abkehr von derartigen Konzeptionalisierungen: Die Intensivierung wirtschaftlicher und politischer Globalisierung nahm der Vorstellung inselartig isolierbarer und systemisch geschlossener „Kulturen“ ihre Plausibilität. Globale kulturelle Interaktionsprozesse und Migrationsbewegungen machten ein begriffliches Instrumentarium notwendig, das der Heterogenisierung, Differenzierung und Deterritorialisierung kultureller Phänomene Rechnung zu tragen vermochte. Zudem bezogen im Zuge der Entkolonisierung, des Niedergangs westlicher Vormachtstellung und der zunehmenden Selbstbestimmung bislang marginalisierter Gruppen und Völker die vormals stummen Subjekte anthropologischer Forschung vermehrt selbst Stellung zu westlich-wissenschaftlichen Fremddefinitionen.

Innerhalb der Ethnowissenschaften mündete das Unbehagen an den klassischen Formulierungen des Konzepts und Untersuchungsgegenstands „Kultur“ bereits Ende der sechziger Jahre in die Forderung nach einem „Reinventing Anthropology“ (Hymes, 1974a)³. Ihre Grundlage bildete die kritische Rückbesinnung auf die historischen und politischen Kontexte anthropologischer Forschung sowie die Forderung nach verstärktem politischen und ethischen Engagement angesichts globaler Ungleichheitsrelationen. Die Umsetzung erfolgte sowohl in Gestalt einer Anthropologisierung der Anthropologie,⁴ als auch einer marxistisch orientierten sog. „Kritischen Anthropologie“ auf der Basis von Theorien Politischer Ökonomie.⁵ Nun rückte die Verstrickung der Disziplin in die ungleichen Machtbeziehungen zwischen dem Westen und der

3 Diese Aufsatzsammlung versammelt damalige Überlegungen zu einer fachlichen Neuorientierung.

4 Programmatisch dazu der Sammelband Nencel und Pels (1991).

5 Ein Beispiel bieten die Arbeiten von Jonathan Friedman. Einen Überblick gibt die Aufsatzsammlung Friedman (1994). Zur Verbindung von Kritischer und „Postmoderner“ Anthropologie vgl. Ulin (1991).

Dritten Welt ins Blickfeld, in der die Untersuchungsfelder vorrangig beheimatet waren, sowie die ungleiche Verteilung und die politische Verwendung des Wissens über fremde Lebensweisen,⁶ konzentriert im Vorwurf des „scientific colonialism“ (Hymes, 1969, 49).⁷ Gleichzeitig wurde die Einbettung anthropologischer Theoriebildung in politische und historische Kontexte der eigenen Gesellschaften thematisiert. So verknüpfte beispielsweise Wolf in einer frühen „sociology of anthropological knowledge“ (Wolf, 1974, 251) das Vorherrschen spezifischer theoretischer Modelle in der amerikanischen Kulturanthropologie mit bestimmten soziopolitischen Konstellationen der Gesellschaft in den USA und kam zu dem Resümee, daß „problems of the day enter into how we construct the picture of reality around which we organize our common understandings“ (Wolf, 1974, 253). Damit war die Problematisierung dessen eingeleitet, was in den achtziger Jahren als „ethnographische Repräsentation“ die Debatten bestimmten sollte: Das Interesse wandte sich der Frage zu, auf welche Weise westliche Denkweisen und Kategorien sowohl die Auswahl und theoretische Behandlung der anthropologischen Untersuchungsgegenstände als auch deren Wahrnehmung und Objektivierung in ethnographischen Texten bestimmen, aber auch der Tatsache, daß scheinbar neutrale sozialwissenschaftliche Beschreibung implizit immer auch politische Ideologien transportiert.

2.3 Die Epistemologisierung des Kulturbegriffs

Das Nachdenken über sozialwissenschaftliche Repräsentationspraxis wurde jedoch nicht allein durch die Einsicht befördert, daß hegemoniale Praktiken in die Konstitution eines Untersuchungsgegenstandes mittels spezifischer Rhetoriken und klassifikatorischer und taxonomischer Vorgehensweisen eingeschrieben sind. Der Boden für diese Überlegungen war bereits durch die interpretativ-hermeneutische Tradition der Symbolischen Anthropologie bereitet. Maßgeblich war hier insbesondere das Werk Clifford Geertz', der im Zuge seiner Reflexionen über den Vorgang des Fremdverstehens die ethnographischen Arbeitsweise als Textproduktion problematisiert hatte: Da der Mensch seiner Umwelt stets als Interpretierender gegenübersteht, geben auch sozialwissenschaftliche Untersuchungen nicht Daten und Fakten wider, sondern „unsere Auslegungen davon [...], wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen“ (Geertz, 1991b, 15), also Interpretatio-

6 Wegweisend dazu: Asad, Talal, ed. (1975), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca; sowie Said, Edward W. (1981), *Orientalismus*, Frankfurt: Ullstein. Vgl. auch Hymes (1974b).

7 Hymes greift hier einen Begriff von Galtung auf.

nen zweiter, dritter oder noch höherer Ordnung (Geertz, 1991c, 22 f.). Insofern ist anthropologisch/ethnologische Analyse eigentlich keine Methode, sondern eine Form des Wissens, wie Geertz anhand des Vorgangs ethnographischen Schreibens aufzeigt. Sie besteht nämlich nicht „in der begrifflichen Verarbeitung entdeckter Tatsachen“ oder in der „gedankliche[n] Rekonstruktion bloßer Realität“ (Geertz, 1991b, 29). Beobachten, Verschriftlichung und Analyse sind keine autonomen Handlungen, vielmehr ist es nicht möglich, „eine Grenze zwischen Darstellungsweise und zugrundeliegendem Inhalt zu ziehen“ (Geertz, 1991b, 24): Auf dem Wege der Verschriftlichung wird das Beobachtete erst konstituiert. Damit kommt Geertz zu der Kernaussage späterer reflexiver Ansätze, nämlich der Charakterisierung von Ethnographien als „Fiktionen, und zwar in dem Sinn, daß sie ‚etwas Gemachtes‘ sind, ‚etwas Hergestelltes‘ [...]“ (Geertz, 1991b, 23).

In den achtziger Jahren entstand aus der Verknüpfung von Diskurselementen aus Kritischer und Symbolischer Anthropologie und dekonstruktivistischer Literaturkritik Derridascher Prägung ein neues Feld meta-anthropologischer Reflexion, die vielfach als „postmodern“ etikettierte „Reflexive Anthropologie“. Sie erhob die Konstitution und Legitimation anthropologischer Repräsentation zum Gegenstand der Untersuchung. Nicht mehr den „Anderen“ und ihren Lebens- und Vorstellungswelten galt nun die Analyse, sondern der Offenlegung der rhetorischen Strategien des „Writing Culture“,⁸ der textuellen Konstruktion des Untersuchungsgegenstands „Kultur“, sowie der rhetorischen Modalitäten der Etablierung und Legitimierung ethnographischer Autorität, des „nicht in Zweifel gezogene[n] Anspruch[s] des Verfassers, im Text als Wahrheitslieferant aufzutreten“ (Clifford, 1993, 114). Die noch bei Geertz vorausgesetzte Unterscheidbarkeit von Realität und Interpretation wurde damit aufgegeben. Stattdessen galten nun Repräsentationen als interpretative Handlungen, nämlich als Akte des „Othering“, der Konstitution des „Anderen“. Diese sollten auf ihre Ausführung, auf Akteure und Publikum und auf ihre Machtkontexte und strategischen Intentionen hin befragt werden. Neben die „Dekonstruktion“ ethnographischer Darstellungen trat die Frage nach Möglichkeit und geeigneter Form interkultureller Repräsentation. Die Antworten darauf divergierten beträchtlich: Experimentelle Ethnographie, dialogisches Schreiben oder gar der Abschied von Ethnographie überhaupt zugunsten von „evocation“ waren Gegenstand der Diskussion.⁹

8 So der Titel der wegweisenden Arbeit von Clifford, James und George Marcus, eds. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press. Einige Aufsätze dieses Bandes finden sich in deutscher Übersetzung in: Berg, Eberhard und Martin Fuchs, Hrsg., (1993).

9 Einen Überblick hierzu bietet der Aufsatzband von Eberhard Berg und Martin Fuchs, Hrsg., (1993).

Zwar hatte sich die Reflexive Anthropologie neben dem Aufweis von Wissenschaft als einem sozialen Prozess auch die Formulierung eines neuen Verständnisses von Kultur zum Ziel gesetzt: „[...] culture is not an object to be described, neither is it a unified corpus of symbols and meanings that can be definitely interpreted. Culture is contested, temporal, and emergent“ (Clifford, 1986, 19). In der Praxis mündeten die neuen Ansätze jedoch in eine postmodernistisch inspirierte Überbetonung von Differenz. Ihr „epistemologischer Relativismus“ (Spiro, 1992),¹⁰ die radikalisierte Form des vormaligen Kulturrelativismus, betonte nunmehr in krassester Form das Partikulare gegenüber dem Universalen, hob die Inkompatibilität von Lebens- und Denkformen hervor und trug damit, entgegen der erklärten Absicht, erst recht zu einer Essentialisierung von „Kultur“ bei.¹¹ Auch Ersatzbegriffe wie „Diskurs“, „Praxis“ oder die Beschränkung auf „Ethnographien des Partikularen“ ohne Anspruch auf verallgemeinerbare Erkenntnisse bieten kein Entkommen aus diesem Dilemma, weil auch hier die Vorstellung zugrundeliegt, jeder Akt der Repräsentation sei zugleich ein Akt der Repression.¹² Damit aber entfällt jede Grundlage für soziale Kommunikation und Konsensfindung, wird kulturelle Differenz absolut gesetzt.

2.4 *Für eine prozessuale und relationale Sicht von Kultur*

Jenseits von Textkritik und metatheoretischen Erörterungen abendländischer Denkstile, jenseits auch von der Propagierung modischer Neuverpackungen des alten Kulturbegriffs scheint sich in den letzten Jahren eine Verständigung über eine sinnvolle Anwendung der viel geschmähten und oft mißbrauchten Kategorie abzuzeichnen. Die Verknüpfung kulturanthropologischer Einsichten mit soziologischen Makrotheorien globaler Prozesse weist dabei den Weg zu einer Entlastung des Kulturkonzepts von holistischen und essentialistischen Implikationen.¹³ In einer konzeptionellen Bewegung „von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität“ (Wicker, 1996) wird der Begriff wieder verstärkt zu vielschichtigen sozialen Prozessen in modernen Gesellschaften in Beziehung gesetzt. Gleichzeitig wird er – in deutlicher Nähe zu Wissenssoziologie und Ethnomethodologie – wieder auf den symbolischen Bereich verengt: „Kultur“ bezeichnet nun Konstitutionsweisen und Inhalte von Wissens-

10 Spiro ist einer der schärfsten Kritiker der Reflexiven Anthropologie. Seine Einwände sind programmatisch dargelegt in Spiro (1992).

11 Dazu auch Keesing (1994), Wicker (1996). Zum Problem der Differenz: Schiffauer (1996).

12 Für ein Abrücken vom Konzept der „Kultur“ plädiert Abu-Lughod (1991). Zur Kritik des Substituts „Diskurs“ vgl. Wimmer (1996). Zur Kritik von „Praxis“-Konzepten vgl. Kahn (1989).

13 Dies fordert z. B. Marcus (1986), (1989), (1992), (1994).

formen und das sozial positionierte „management of meaning“ von Gruppen und Individuen.¹⁴ „Kultur“ ist damit nicht mehr „ubiquitous, encompassing, all-explanatory“ (Strathern, 1995, 155), sondern ein relationaler Begriff, der nur im Zusammenhang mit Prozessen sozialer Interaktion, sozialstrukturellen und ökonomischen Gegebenheiten, mit Formen von politischer Macht und Verteilungswegen von Wissensbeständen behandelt werden kann.¹⁵

Mit der Betonung des Prozesscharakters von Kultur und ihrer konzeptuellen Kopplung an Konstitutionsmechanismen, Formen und Inhalte von Wissen wird eine Korrektur vormaliger Leitvorstellungen der Kulturtheorie eingeleitet:

- „Kultur“ erscheint nicht mehr als kollektiv geteiltes Merkmal von „communities“. Vielmehr stellt sich die Frage, in welchen situativen Kontexten und durch welche symbolischen Markierungen ein derartiges Konstrukt kollektiver Identität Menschen mit unterschiedlichen und multiplen Orientierungen plausibel erscheint.¹⁶
- „Kultur“ definiert sich nicht mehr über Strukturen wie Codes, Verhaltensmuster oder symbolische Systeme, sondern der Blick richtet sich auf das Spannungsfeld unterschiedlicher Interessenslagen und Orientierungen, das den Hintergrund für Auseinandersetzungen um und für Aushandlungsprozesse von symbolischen Ordnungen bildet. Damit werden Aspekte von zielgerichtetem Handeln, Optionalität und Akteursbezogenheit betont.
- Vorstellungen von Kontinuität, von historischen Ursprüngen oder Herkunftsn „kultureller“ Gemeinschaften werden als Ergebnisse einer „invention of tradition“ betrachtet. „Tradition“ erscheint als kontextuell motivierte reflexive Selektion symbolischer Elemente, die in bezug auf aktuelle Bedingungen und Anliegen reinterpretiert und zu einer zweckdienlichen Konfiguration zusammengefügt werden.¹⁷
- Mit der Frage nach kulturellen Konstruktionsprozessen wird die konnotative Dreieinigkeit von Kultur, Identität und Territorialität entkoppelt. Territoriale Bezüge werden in ihrer Funktion als symbolische Markierungen kollektiver Identitäten sichtbar gemacht (Gupta, Ferguson 1992; Appadurai, 1986).

Angesichts der gesellschaftlichen Wirksamkeit sozialwissenschaftlicher Konzeptionalisierungen bietet die Einengung des Kulturbegriffs auf den Prozess

14 Der Begriff des „management of meaning“ stammt aus Hannerz, Ulf (1992), *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press, der damit ein umfassendes Konzept zur Untersuchung von Kultur in komplexen Gesellschaften vorstellt. Zu einem wissenssoziologisch orientierten Konzept von Kultur vgl. Barth (1995). Zur Verbindung von Kulturanalyse und Ethnomethodologie vgl. Watson (1991).

15 Damit wird zugleich eine Rückbesinnung auf Positionen der Sozialanthropologie vollzogen.

16 Zur Neukonzeption von „community“ vgl. Cohen, Anthony B. (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London, New York: Tavistock.

17 Wegweisend hier z. B. Linnekin (1992); Handler und Linnekin (1984); Hanson (1989).

des Umgangs mit und auf die Hervorbringung von Bedeutungen den Vorteil, daß er sich in dieser Form der Instrumentalisierung – nämlich als Mittel zur Essentialisierung von Differenz – widersetzt. Zugleich wird er durch seine Wiederverankerung in einem umfassenderen Handlungskonzept als analytisches Werkzeug handhabbarer, was durch frühere, umfassende und dadurch notwendigerweise vage und ungreifbare Konzepte nicht gewährleistet war. Zugleich könnte ein so konzipierter Kulturbegriff eine für Soziologie und Ethnowissenschaften gleichermaßen akzeptable Basis des interdisziplinären Erkenntnisinteresses bieten, nämlich zur Analyse sozialer Strukturierungsmechanismen beitragen.

Während jedoch die Sozialwissenschaften „Kultur“ als Leitkategorie zurückweisen und die Einbettung kultureller Prozesse in sozialer Interaktion betonen, wird gegenwärtig in außerwissenschaftlichen Diskursen zunehmend der Status des Kulturellen als Ordnungsinstrument gesellschaftlichen Lebens hervorgehoben.

3. Der außerwissenschaftliche „Multikultur“-Diskurs: Kontexte, Inhalte und Gefahren

Im Zuge vielschichtiger Globalisierungsprozesse unterliegen weltweit soziale und ökonomische Topographien beträchtlichen Umstrukturierungen. Zu den komplexen, vielfach sich überlappenden, ergänzenden und auch widerstreitenden Komponenten einer globalisierten politisch-ökonomischen Konstellation¹⁸ gehören neben transnationalen flows von Technologien, Kapital und medial vermittelten Bildern, Symbolen und Vorstellungen auch Wanderungsbewegungen von Menschen. Diese globalen „ethnoscapes“¹⁹ umfassen zeitlich befristete Arbeitsmigration ebenso wie Ein- und Auswanderungsbewegungen, Flucht oder Exil, Tourismus oder auch in internationalen Arenen tätige, kosmopolitisch²⁰ orientierte Berufsgruppen sogenannter „global players“. Die Auswirkungen dieser vielfältigen Wanderungsbewegungen haben auch die sozialen Land-

18 Es sei hier dahingestellt, ob es sich um ein „Weltsystem“ im Sinne Immanuel Wallersteins handelt, in das globale Prozesse funktional eingebunden sind, oder ob „disjunctures and differences“ das Wesen globaler Prozesse bestimmen, eine Auffassung, wie sie etwa Arjun Appadurai vertritt (Appadurai 1992).

19 Appadurai unterscheidet verschiedene Dimensionen von Globalisierung, die er als Deterritorialisierungsbewegungen, als transnationale „flows“, konzeptioniert und die in globale Konfigurationen münden: Neben den sog. „ethnoscapes“ sind dies „technoscapes“, „finanscapes“, „mediascapes“ und „ideoscapes“, globalisierte Begriffe, Ideen und Kategorien, die weltweit als Konstitutionselemente sozialer Identitäten und als Werkzeuge politischer Strategien dienen (Appadurai 1992).

20 Zum Konzept des Kosmopoliten: Hannerz (1990).

schaften der fortgeschrittenen Industriestaaten verändert. Diese Veränderungen werden im Sinne eines „metasozialen Kommentars“ (Geertz) als „Multikulturalisierung“ wahrgenommen und beschrieben.

Massenmigration und hohe Mobilität stellen aber weder ein neues Phänomen noch einen historischen Ausnahmefall dar.²¹ Beispielsweise war nicht nur die europäische Siedlungskolonisation nach Übersee, sondern der gesamte Prozess der Industrialisierung und Urbanisierung von großräumigen Wanderbewegungen begleitet. Allerdings lassen sich als Folge zunehmender globaler Integration neue Tendenzen gegenwärtiger Migrationsprozesse benennen (Castles und Miller, 1993, 8 f.): Migration unterliegt der Globalisierung, das heißt fast jedes Land ist heute, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, zugleich Ziel- und Herkunftsland von Migration. Europa hat sich dabei in den letzten Jahrzehnten vom traditionellen Auswanderungs- zum „Einwanderungskontinent wider Willen“ (Fassmann und Münz, 1996, 9) gewandelt. Insgesamt ist eine quantitative Zunahme und eine Diversifizierung von Wanderungsbewegungen festzustellen. Die besonders in Deutschland und der Schweiz lange vorherrschende Verengung der Perspektive auf den Typus des „Gastarbeiters“, also auf temporäre Arbeitsmigration mit der Intention zur Rückkehr, wurde diesen neuen Entwicklungen bei weitem nicht gerecht. De facto sind heute alle westlichen Industrieländer Einwanderungsländer, auch wenn vielerorts die jeweiligen gesellschaftspolitischen Diskussionen den neuen Realitäten noch weit hinterher hinken. Entsprechend dem jeweiligen historischen und politischen Selbstverständnis der einzelnen Staaten weist der „Multikultur“-Diskurs national unterschiedliche Ausprägungen auf.²² Der Begriff „Multikultur“ wurde zuerst in klassischen Einwanderungsländern wie Kanada und Australien verwendet, wenn auch mit unterschiedlicher Zielsetzung: In Kanada ging es um Strategien der politischen Integration französischsprachiger Separatisten, in Australien um die Steuerung von Einwanderung aus dem asiatischen Raum. In den USA wiederum wurde und wird der Diskurs vielfach von Fragen der Einwanderung abgekoppelt und von verschiedenen ethnischen Gruppen als Plattform im Kampf um wohlfahrtsstaatliche Ressourcen genutzt. Auch in Europa stehen vielfach, so zum Beispiel in Deutschland, Fragen der konkreten Regelung von Einwanderung im „Multikultur“-Diskurs eher im Hintergrund zugunsten eines vordergründig moralisch-pädagogischen Plädoyers für die Akzeptanz

21 Fassmann und Münz (1996), S. 14. Zu dieser Frage auch Sassen (1996) und Castles und Miller (1993).

22 Zur Einwanderungspolitik in verschiedenen Staaten vgl. Fassmann und Münz (1996) und Castles und Miller (1993). Zu unterschiedlichen Multikulturdiskursen: Radtke (1992), (1994); Rex (1996). Zum Vergleich des deutschen und amerikanischen Multikulturdiskurses: Welz (1996), S. 99–120. Zur amerikanischen Multikulturdebatte: Ostendorf (1994b) und Lenz (1994). Zur deutschen Multikulturdebatte: Bade (1996).

„multikultureller“, das heißt multiethnischer Vielfalt. Ebenso wie in den USA sind hier die Hauptträger des Diskurses nicht Sozialpolitiker, denen es um Minderheitenfragen oder Einwanderungskonzepte geht, sondern die wesentlichen Produzenten und Akteure stammen aus den Bereichen der Erziehung und Bildung und zunehmend der Kulturpolitik. Die Grundlage der Vorstellung einer „multikulturellen Gesellschaft“ ist jedoch trotz aller nationalen Unterschiede identisch. Sie besteht in der Annahme, daß jeder Mensch Mitglied einer exakt abgrenzbaren „Kultur“ sei, also einer Gemeinschaft, die sich durch kollektiv geteilte Handlungsweisen und Weltansichten auszeichnet, und deren Merkmale sich definitorisch im Sinne etwa von „Kulturmustern“ ermitteln ließen. Nach dieser Vorstellung besitzt jede „Kultur“ historische Kontinuität („Tradition“), Kohärenz und Verbindlichkeit für ihre Mitglieder. „Kultur“ erscheint als ein geschlossenes System von Werten, Normen, Vorstellungen und Handlungsweisen, das Mentalitäten und Lebensweisen seiner Mitglieder prägt. Beim „Multikultur“-Diskurs wird in der Regel „Kultur“ mit „Ethnos“ gleichgesetzt, nämlich „ein Zur-Deckung-Kommen von sozialer Gruppe, Kultur und Identität postuliert“ (Welz, 1994, 66). Eine noch weitergehende Auslegung von „Multikulturalität“ vertreten US-amerikanische Diskurse, in denen in Anlehnung an postmodernistische Philosophie die soziale Welt als Feld des Widerstreits inkommensurabler Lebensformen konzipiert wird und Dissens und Differenz zu ihren Leitkategorien hochstilisiert werden.²³ Dieser postmodernistische „Multikultur“-Diskurs zieht die Frontlinien „kultureller“ Unvereinbarkeit nicht nur zwischen Ethnien, Rassen und den Geschlechtern, sondern schafft Raum für unendliche potentielle Schließungsprozesse etwa entlang sozialstruktureller Lagen, Lebensstilen, sexueller Präferenzen oder Altersgruppen.

Die sozialwissenschaftliche Kulturforschung betrachtet diese Entwicklungen als kulturelles Phänomen, nämlich als einen „Wechsel der Semantik, eine Umstellung der Codes, in denen die Gesellschaft sich selbst beschreibt“ (Radtke, 1994, 230), und damit als Instrument der Reorganisation von Wahrnehmung und Interpretation sozialer Welt. Es hat seinen Ursprung in spezifischen politischen und ökonomischen Prozessen und schafft seinerseits neue soziale Realitäten. Aus diesem Ansatz ergeben sich zwei analytische Zielrichtungen:

- Das Interesse gilt nicht mehr der vorgeblichen „multikulturellen“ Verfaßtheit sozialer Welt, sondern den Bedingungen ihrer Erfahrbarkeit, den Kontexten,

23 Einflußreich war hier insbesondere das Werk Jean-Francois Lyotards. Vgl. Derselbe (1987), *Der Widerstreit*, München: Wilhelm-Fink-Verlag. In Anlehnung an Wittgenstein beschreibt Lyotard die soziale Welt als Kosmos widerstreitender Sprachspiele, die er mit Lebensformen gleichsetzt. Weit stärker als Wittgenstein betont er den Aspekt des Kampfes und der Inkommensurabilität der Sprachspiele.

in denen sie Realitätscharakter gewinnt.²⁴ Zur Erklärung dieser veränderten ökonomischen, politischen und sozialen Kontexte dienen beispielsweise Theorien eines postfordistischen „disorganized capitalism“, die eine als umfassende Kulturalisierung begriffene Entdifferenzierung aller gesellschaftlichen Sphären konstatieren (Lash und Urry 1987, 1994; Featherstone, 1995).

- „Multikultur“-Diskurse werden von bestimmten Akteuren initiiert und von Vermittlungsagenturen weiterverbreitet. Sozialwissenschaftliche Fragestellungen zielen daher auf deren Motivationen, Interessenslagen und Zielvorstellungen und die Art und Weise, in der die Konstruktion „Kultur“ in der öffentlichen Wahrnehmung naturalisiert wird. Neue Forschungen untersuchen zum Beispiel die Rolle von „Multikultur“-Diskursen als „neokompensative Strategien“ (Welz, 1996, 15) zur Durchsetzung und Legitimierung ökonomischer Restrukturierung.²⁵

Bezogen auf das Eingangsbeispiel mit der türkischen Diskothek in einer deutschen Großstadt bedeutet das: Es kann nicht mehr darum gehen zu ermitteln, durch welche spezifischen „kulturellen“ Merkmale sich zum Beispiel türkische Jugendliche von deutschen unterscheiden. Die Frage lautet vielmehr: Wer definiert in welchen Interessenslagen Menschen als Angehörige einer „Kultur“? Welche Unterscheidungsmerkmale werden aufgegriffen und wie werden diese bewertet? Unter welchen Bedingungen werden „kulturelle“ Zugehörigkeiten geglaubt, unter welchen Bedingungen sind sie umstritten oder wandeln sich?

Durch diese „konstruktivistische“ Herangehensweise wird bewußt vermieden, den Topos der „Multikulturalität“ unkritisch als soziale „Realität“ zu übernehmen. Das hieße nämlich, eine einmal vorgenommene Konstruktion von Wirklichkeit („Kulturen“) gewissermaßen zu verdoppeln und in ihrer Wirkung zu bestärken, indem sie durch wissenschaftliche Autorität sanktioniert würde (Radtke, 1993, 81). Die Wirkungen dieses Diskurses sind in der Tat bedenklich und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens könnten sie in politischer Hinsicht zu einer Unterminierung des demokratischen Rechtsstaats beitragen. Zweitens bergen sie für die Sozialtheorie die Gefahr, daß ökonomische oder soziale Disparitäten zugunsten der Annahme vermeintlicher „kultureller Andersheit“ vernachlässigt werden.

24 Diese Fragestellungen entwirft Stenger (1993), S. 135, als Programm für konstruktivistische Forschungsansätze.

25 Welz untersucht aus vergleichender Perspektive „Multikultur“-Arbeit und -Politik in New York und Frankfurt. Auch Radtke betrachtet den „Multikultur“-Diskurs als Sozialtechnologie: Vgl. Radtke (1994).

3.1 „Multikulturalität“ als Bedrohung des demokratischen Rechtsstaats

Aus der Perspektive der „Multikulturalität“ erscheint die Gesellschaft als Mosaik primordialer Gemeinschaften, nämlich ethnisch definierter „Kulturen“. Nach dieser Prämisse müssen deren Interaktionsweisen, deren Stellung zueinander und zum Staat und deren Umgang miteinander definiert, gesteuert und pädagogisch eingeübt werden. Experten aus Sozial- oder Kulturwissenschaft und Pädagogik liefern dafür das erforderliche Spezialwissen.²⁶ Dies geschieht jedoch innerhalb eines Feldes ungleicher Machtbeziehungen und konkurrierender Ansprüche auf die Deutungsmacht über soziale Ein- und Ausschlußprozesse und über die Setzung von Regeln und Normen „interkulturellen“ Miteinanders. Da sich Nationen stets auch kulturell definieren, also eine Dominanz beanspruchende „Mehrheitskultur“ angenommen wird, tritt konsequenterweise die Frage in den Vordergrund, wieviel „Fremdheit“ eine „Kultur“ auf ihrem Territorium sowohl in quantitativer (Wieviel „Fremde“ dürfen es sein?) als auch in qualitativer Hinsicht (Wie „fremd“ dürfen „Anderskulturelle“ sein?) verträgt. Das politische Programm manch einer populistischen Partei in europäischen Staaten ist allein um diese Fragestellungen zentriert. Die vielerorts zu beobachtenden Eruptionen von Fremdenhass zeigen, zu welchen Auswüchsen eine solche Haltung führen kann.

Aber auch der postmodernistische, auf die Anerkennung „kultureller“ Eigenheit zielende „Multikultur“-Diskurs birgt fatale politische Implikationen. Nach diesem sozialutopischen Entwurf wird jeder Gruppe gemäß einer postmodernistischen Ethik und Politik der Differenz nahezu schrankenlose „kulturelle“ Selbstentfaltung zugestanden, während Konsens und Kompromiß in die Nähe von Unterdrückung und Herrschaftsausübung gerückt werden. Die politischen Folgen dieser Form des „Multikulturalismus“ sind gegenwärtig in den USA zu beobachten. Dort droht eine unheilige Allianz von kultur- und sozialwissenschaftlich propagiertem Differenz-Denken mit der von ethnischen Interessensgruppen dominierten „Multikulturalismus“-Bewegung den einst emanzipatorischen Gedanken der Anerkennung von Differenz in ein Instrument zur Paralisierung politischer Handlungsfähigkeit und zur Erosion sozialen Zusammenhalts zu verwandeln. Bereits seit langem wird dort vor der Unvereinbarkeit einer kulturell definierten Politik der Differenz mit den Grundlagen eines demokratischen Rechtsstaats gewarnt (Taylor, 1993).

26 Eine empirische Untersuchung über das Zusammenspiel politischer, ökonomischer und wissenschaftlicher Akteure bei der Propagierung und Institutionalisierung von „Multikulturalität“ bietet Welz (1996). Auch Radtke betont die Rolle des „Multikultur“-Diskurses als Mittel zur „aktiven Professionalisierung“ und Legitimierung bestimmter Wissenschaftsdisziplinen und Berufsgruppen: Vgl. Radtke (1992).

Obwohl sich in Europa „Multikultur“-Diskurse ausschließlich auf ethnische Differenzen beziehen, und sich die gesellschaftspolitischen Kontexte und historischen Voraussetzungen erheblich von denen der USA unterscheiden, birgt die neue Wahrnehmung von „Multikulturalität“ hier das gleiche Gefahrenpotential für demokratisch verfaßte Gemeinwesen. Mit Blick auf die europäischen Staaten betont Habermas, daß ein demokratischer Rechtsstaat nur auf den Rechten des Individuums gründen kann. Dem einzelnen Menschen muß die Freiheit der Entscheidung für bestimmte Lebens- und Denkweisen offenstehen, aber „[...] der Schutz von identitätsbildenden Lebensformen und Traditionen soll ja letztendlich der Anerkennung ihrer Mitglieder dienen; er hat keineswegs den Sinn eines administrativen Artenschutzes. Der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten läßt sich nicht auf Kulturen übertragen“ (Habermas, 1993, 173). Mit Recht wird betont, daß mit der Forderung nach Anerkennung von „Multikulturalität“ nicht nur die anscheinend unbequeme Tatsache permanenter gesellschaftlicher und kultureller Transformation übersehen, sondern auch versucht wird, Entscheidungsfreiheit und kulturelle Kreativität des Individuums durch normative Festlegungen zu leugnen und zu beschneiden. Hier sind die Sozialwissenschaften aufgefordert, politische Modelle zu entwickeln, die ein Höchstmaß an Differenz zulassen, ohne den sozialen Zusammenhalt zu gefährden.²⁷

3.2 *Die Kulturalisierung sozialer Disparitäten*

Auch mit Blick auf sozialpolitisch notwendige Maßnahmen gibt der „Multikultur“-Diskurs Anlaß zur Sorge. Ein Beispiel ist die Frage nach der – möglichst transnationalen – Regelung und Steuerung von Einwanderung. Die „Kulturalisierung“ sozialer und politischer Fragen behindert vielerorts die längst überfällige Auseinandersetzung mit den demographischen Folgeerscheinungen globaler Restrukturierungsprozesse. Darüber hinaus geraten durch die Betonung kultureller Differenz nur allzuleicht soziale Disparitäten und ungleiche Zugangsmöglichkeiten zu gesamtgesellschaftlichen Ressourcen aus dem Blick (Kaschuba, 1995; Radtke, 1993). Um noch einmal die Kölner Türken-Disko „Bodrum“ zu bemühen: Bei näherem Hinsehen fällt auf, daß sie kaum als Paradigma für kulturelle Differenzen taugt. Warum zieht es allabendlich Hunderte junger Türiinnen und Türken dorthin? Wollen sie aufgrund ihrer kulturellen Prägung lieber unter sich sein, dort in ihrer Landessprache sprechen, türkische statt amerikanische Rockmusik hören, Ayran statt Bier trinken, auf traditionelle Weise tanzen? Der Besitzer der Diskothek hat eine ganz andere, lapidare Erklärung: Seine Diskothek sei die Antwort auf das Gefühl vieler Türken, in

27 Eine Diskussion verschiedener „Multikulturalismus“-Modelle findet sich in Hettlage (1996).

Deutschland nicht mehr gut aufgehoben zu sein. „In deutsche Diskotheken“, bestätigt ein Gast, „kommt man als Türke nicht hinein.“ Es geht also nicht um „kulturelle“ Unvereinbarkeiten, sondern schlicht um das Fehlen oder das Versagen sozialpolitischer Konzepte. Darin liegt eine weitere Herausforderung an die Sozialwissenschaften, nämlich der gegenwärtigen kulturalistischen Wiederverzauberung der Welt durch Strategien einer sozialverträglichen Steuerung und Abfederung der Folgen globaler Restrukturierungsprozesse entgegenzuwirken.

LITERATURVERZEICHNIS

- Abu-Lughod, Lila (1991), Writing against Culture, in: Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology*, Santa Fe: School of American Research Press, 137–162.
- Appadurai, Arjun (1986), Theory in Anthropology: Center and Periphery, *Comparative Studies in Society and History*, 28, 356–361.
- Appadurai, Arjun (1992), Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, London, Newbury Park, New Delhi: Sage, 295–310.
- Bade, Klaus J., Hrsg. (1996), *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*, München: Beck.
- Barth, Frederic (1995), Other Knowledge and Other Ways of Knowing, in: *Journal of Anthropological Research*, 51, 65–68.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berg, Eberhard und Martin Fuchs, Hrsg. (1993), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boon, James A. (1982), *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Studies of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge, London et al.: Cambridge University Press.
- Borofsky, Robert, ed. (1994), *Assessing Cultural Anthropology*, New York et al.: McGraw-Hill.
- Castles, Stephen und Mark J. Miller (1993), *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Houndmills et al., London: Macmillan.
- Clifford, James (1986), Partial Truths, in: James Clifford und George E. Marcus, eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1–26.
- Dittrich, Eckard J. und Frank-Olaf Radtke, Hrsg. (1990), *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Fassmann, Heinz und Rainer Münz, Hrsg. (1996), *Migration in Europa. Historische Entwicklung, aktuelle Trends, politische Reaktionen*, Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Featherstone, Mike (1995), *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Fox, Richard G., ed., (1991), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Friedman, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

- Gaserow, Vera; Andreas Heitmann et al. (1995), Die Freundschaft zersplittert, in: *DIE ZEIT*, 14, (31.03.), 18.
- Geertz, Clifford ([1987] 1991a), *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1991b), Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Derselbe, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–43.
- Geertz, Clifford (1991c), „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: Derselbe, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 202–260.
- Giddens, Anthony (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony ([1976] 1993), *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, 2nd ed., Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1995), *Die Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gupta, Akhil und James Ferguson (1992), Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, 7/1, 6–23.
- Habermas, Jürgen (1993), Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. von Amy Gutmann, Frankfurt a. M.: Fischer, 147–196.
- Handler, Richard und Jocelyn Linnekin (1984), Tradition, Genuine or Spurious? *Journal of American Folklore*, 97/385, 273–290.
- Hannerz, Ulf (1990), Cosmopolitans and Locals in World Culture, *Theory, Culture and Society*, 7, 237–251.
- Hanson, Allan (1989), The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist*, 91/4, 890–902.
- Hettlage, Robert (1996), Multikulturelle Gesellschaft zwischen Kontakt, Konkurrenz und „accomodation“, *Berliner Journal für Soziologie*, 6/2, 163–179.
- Hymes, Dell, ed. ([1969] 1974a), *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage.
- Hymes, Dell (1974b), The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal, in: Derselbe, ed., *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage, 3–79.
- Kahn, Joel (1989), Culture. Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology*, 9, 5–25.
- Kaschuba, Wolfgang (1995), Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs, in: Derselbe, Hrsg., *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin: Akademie-Verlag, 11–30.
- Keesing, Roger M. (1994), Theories of Culture Revisited, in: Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York et al.: McGraw-Hill, 301–310.
- Lash, Scott und John Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison, Wisc., Oxford: University of Wisconsin Press.
- Lash, Scott und John Urry (1994), *Economies of Signs and Space*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Lenz, Günter H. (1994), American Culture Studies: Multikulturalismus und Postmoderne, in: Bernd Ostendorf, Hrsg., *Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika?* München: Wilhelm-Fink-Verlag, 167–187.
- Linnekin, Jocelyn (1992), On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific, in: *Oceania*, 62, 249–263.

- Marcus, George E. (1986), Ethnography in the Modern World System, in: James Clifford and George Marcus, eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 165–193.
- Marcus, George E. (1989), Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate itself, *Critique of Anthropology*, 9/3, 7–30.
- Marcus, George E. (1992a), Past, Present and Emergent Identities, in: Scott Lash and Jonathan Friedman, eds., *Modernity and Identity*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 309–330.
- Marcus, George E., ed. (1992b), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham and London: Duke Univ. Press.
- Marcus, George E. (1994), After the Critique of Anthropology: Faith, Hope, and Charity, But the Greatest of these is Charity, in: Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York et al.: McGraw-Hill, 40–52.
- Markus, Gyorgy (1993), Culture: The Making and the Make-up of a Concept, *Dialectical Anthropology*, 18, 3–29.
- Nencel, Lorraine and Peter Pels, eds. (1991), *Constructing Knowledge. Authority and Critique in Social Science*, London, Newbury Park, New Delhi: Sage.
- Ostendorf, Bernd, Hg. (1994a), *Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika?* München: Wilhelm-Fink-Verlag.
- Ostendorf, Bernd (1994b), Einwanderung – Ethnizität – Multikulturalismus: Modell Amerika? in: Mechthild M. Jansen und Sigrid Baringhorst, Hrsg., *Politik der Multikultur. Vergleichende Perspektiven zu Einwanderung und Integration*, Baden-Baden: Nomos, 87–97.
- Radtke, Frank-Olaf (1992), Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus, in: H. Elcin Kürsat-Ahlers, Hrsg., *Die multikulturelle Gesellschaft: Der Weg zur Gleichstellung?* Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 129–141.
- Radtke, Frank-Olaf (1993), Politischer und kultureller Pluralismus. Zur politischen Soziologie der „multikulturellen Gesellschaft“, in: Caroline Y. Robertson-Wensauer, Hrsg., *Multikulturalität – Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*, Baden-Baden: Nomos, 79–95.
- Radtke, Frank-Olaf (1994), Multikulturalismus: Ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus? in: Bernd Ostendorf, Hrsg., *Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika?* München: Wilhelm-Fink-Verlag, 229–235.
- Radtke, Frank-Olaf (1996), Fremde und Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft, in: Hans-Rudolf Wicker; Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman et al., Hrsg., *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo, 333–352.
- Rex, John (1996), Multikulturalismus in Europa und Nordamerika, *Berliner Journal für Soziologie*, 6/2, 149–161.
- Sassen, Saskia (1996), *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Schiffauer, Werner (1996), Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie, *Zeitschrift für Volkskunde*, 92/1, 20–31.
- Spiro, Melford E. (1992), Cultural Relativism and the Future of Anthropology, in: George E. Marcus, ed., *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, London: Duke Univ. Press, 124–151.
- Stenger, Horst (1993), Kulturelle Kontexte und die Konstruktion von Sinnstrukturen, in: Wolfgang Bonß; Rainer Hohlfeld und Regine Kollek, Hrsg., *Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaft*, Hamburg: Junius, 135–147.

- Strathern, Marilyn, ed. (1995), The nice thing about culture is that everyone has it, in: Dieselbe, *Shifting Contexts. Transformations In Anthropological Knowledge*, London, New York: Routledge, 153–176.
- Taylor, Charles (1993), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. von Amy Gutmann, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Trouillot, Michel-Rolph (1991), Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness, in: Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 17–58.
- Ulin, Robert C. (1991), Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and Postmodernism in Anthropology, *Critique of Anthropology*, 11/1, 63–89.
- Wagner, Roy (1981), *The Invention of Culture*, (revised and expanded edition), Chicago, London: Chicago University Press.
- Watson, Graham (1991), Rewriting Culture, in: Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 73–92.
- Welz, Gisela (1994), Die soziale Organisation kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie, in: Helmut Berding, Hrsg., *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 66–81.
- Welz, Gisela (1996), *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Wicker, Hans-Rudolf (1996), Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität, in: Derselbe et al., Hrsg., *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo, 373–392.
- Wimmer, Andreas (1996), Kultur: Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48/3, 401–425.
- Wolf, Eric W. (1974), American Anthropologists and American Society, in: Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage, 251–283.

Anschrift der Autorin:

Regina Bormann,
Breslauer Str. 25,
D-71717 Beilstein

DES CULTURES-ÎLES À LA SOCIÉTÉ-ARCHIPEL. CRITIQUE DE LA CONCEPTION MULTICULTURALISTE DE LA DIFFÉRENCIATION SOCIALE ET CULTURELLE

Fernando Luís Machado
CIES-ISCTE (Lisbonne)

1. Le multiculturalisme mis en question

La problématique du multiculturalisme, discutée durant les deux dernières décennies dans les pays européens récepteurs d'immigrants, n'est pas nouvelle. Les questions de fond sont les mêmes que celles qui ont été débattues dans les sciences sociales et dans les milieux politiques nord-américains tout au long du XXe siècle. Dans un cadre de grande différenciation ethnique et raciale, ce qui a été en cause jusqu'à ce jour est essentiellement les tensions et le croisement de deux logiques de structuration sociale : l'assimilation ou le pluralisme culturel (Gordon, 1975), notion qui a intrinsèquement la même signification que l'idée de «multiculturalisme» ou de «société multiculturelle».

L'idéologie du «melting pot», désignation tirée d'une pièce de théâtre du même nom, représentée pour la première fois à New York en 1908, avec grand succès, cherchait justement à dépeindre le processus généralisé d'assimilation et fusion culturelle vécu par les nombreux contingents d'immigrants européens fixés aux U.S.A., et dont les familles, au bout de deux ou trois générations, incluaient fréquemment des personnes ayant des origines nationales très diverses.

Mais si ce processus a été réel pour de nombreuses personnes, il n'en est pas moins vrai que pour beaucoup d'autres les filiations ethniques, associées ou non à des conditions de défavorisation sociale, sont demeurées des traits distinctifs d'identité culturelle. Le livre de Nathan Glazer et Daniel Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, publié en 1963, rend parfaitement compte de la vigueur permanente de l'appartenance ethnique, aussi bien en termes d'expression qu'en termes instrumentaux. Le concept d'ethnicité, considérée comme l'un des plus importants clivages, sinon le plus important de tous, dans le contexte de la société américaine (Glazer et Moynihan, 1975), se généralise donc dans la sociologie de langue anglaise, où a eu et a encore lieu, du reste, une grande part du débat sur le multiculturalisme et d'autres questions qui y sont associées.

En Europe occidentale, la question du multiculturalisme commença à émerger au cours des années 70, à mesure qu'il devenait évident que les populations immigrées, qui affluèrent dans les pays les plus riches à partir des années 50, étaient pratiquement sédentarisées, y compris une deuxième ou troisième génération déjà loin d'être immigrante. C'est en grande partie la situation sociale de ces nouvelles générations qui lance la conscience publique et politique dans un nouveau cadre d'hétérogénéité culturelle et d'exclusion sociale, et conduit à la prise de mesures dans des domaines tels que celui de l'école. Au cours de la décennie suivante, tandis qu'une nouvelle vague d'immigration venant de l'Est se rendait dans l'ouest du continent, les pays d'Europe du Sud, jusque-là exclusivement exportateurs de main d'oeuvre vers le centre de l'Europe et d'autres régions développées, devinrent eux-mêmes des pays d'immigration (Barsotti et Lecchini, 1989; Actis, 1993).

Dans le cas du Portugal, bien que l'émigration continue à atteindre un chiffre qui n'est pas négligeable, l'arrivée de dizaines de milliers de personnes originaires des anciennes colonies africaines, du Brésil et d'autres provenances (Esteves, 1991) change clairement le positionnement du pays dans le contexte des migrations internationales. Durant la seconde moitié des années 80 et les premières années 90 ces arrivées se sont poursuivies à une forte cadence, la présence étrangère officiellement enregistrée s'élevant actuellement à plus de 2%.

L'immigration la plus ancienne et sédentarisée ainsi que les nouvelles immigrations, légales ou clandestines, aussi bien dans les pays centraux que dans ceux du Sud, se sont traduites par l'augmentation générale de l'hétérogénéité ethnique, raciale et culturelle en Europe, et on ne peut nier que, même avant l'immigration, des pays tels que le Royaume-Uni ou l'Espagne étaient déjà des États-nation où coexistaient des populations culturellement différenciées et, dans ce cas, porteuses de revendications d'autonomie politique spécifiques (Miles, 1993, 116-118).

Après plusieurs décennies de migrations, en Europe comme dans la société nord-américaine, on peut parler en général de la coexistence d'une logique d'assimilation et d'une logique de pluralisme, un point que les approches multiculturalistes tendent bien souvent à ignorer. La pleine incorporation dans les sociétés d'accueil et l'adoption de la nationalité respective par de nombreux immigrés, surtout les plus anciens, va de pair avec la reproduction d'identités spécifiques par d'autres secteurs, surtout dans les cas où les contrastes culturels en termes religieux, linguistiques ou de modes de vie sont plus accentués.

En termes comparatifs, il y a de toute façon une profonde différence, non seulement quantitative mais aussi qualitative, entre la situation européenne et

la situation américaine. Il suffit de dire que, seulement depuis 1971, alors que les pays européens commençaient à imposer de sérieuses restrictions à l'immigration, plus de 17 millions d'immigrants entrèrent aux U.S.A., et que des prévisions officielles annoncent près d'un million de nouvelles arrivées annuelles à moyen terme (Parrillo, 1996, 163; 177). Dans aucun pays européen, même dans ceux qui peuvent être tenus pour de grands récepteurs d'immigrants, n'ont pas été atteints, ou n'est prévisible que soient atteints, les niveaux de diversité culturelle qui caractérisent la société nord-américaine.

Tant en Europe qu'aux U.S.A. le multiculturalisme est maintenant l'objet d'une évaluation assez critique. La polémique s'engage, d'une part, sur les limites de la lecture multiculturelle de la complexité des sociétés contemporaines et, d'autre part, sur les présupposés et les résultats des politiques d'inspiration multiculturaliste au sujet de l'intégration de minorités ethniques, dont l'expression la plus significative, dans le cadre européen, est la «race relations industry» anglaise.

En résumé, l'interprétation multiculturaliste est cantonnée dans un double limite : une conception unidimensionnelle de la différenciation sociale et une conception fixiste de la différenciation culturelle. C'est à la lumière de cette double limite que peuvent être compris les équivoques et les effets pervers de quelques mesures et discours politiques qui ont été axés sur des populations immigrées. Il en existe des exemples dans certains discours anti-racistes et dans l'éducation multiculturelle.

2. Une conception unidimensionnelle de la différenciation sociale

Qualifier les sociétés modernes de «sociétés multiculturelles» implique l'idée que la différenciation sociale et culturelle qui caractérise ces sociétés doit être attribuée, exclusivement ou prioritairement, à la diversité ethnique et raciale observable dans sa composition. Ce serait donc, plus que tout autre facteur de diversité, le trait distinctif de ces sociétés.

En plus d'être fort contestable, en termes strictement quantitatifs, du moins dans tous les cas où plus de 90% de la population présente la même appartenance ethnique ou raciale, cette position est surtout discutable parce qu'elle ignore d'autres vecteurs de différenciation structurelle également importants ou même plus encore. Des facteurs tels que la classe sociale, en dépit de ceux qui cycliquement en prédisent la mort (Pakulski et Waters, 1996), le genre, la région, entre autres, continuent à contribuer décisivement à la configuration des structures sociales et des identités qui s'articulent avec elles, même lorsqu'il

Il y a une très grande diversité ethnique et raciale au sein d'une société donnée. Ces facteurs se combinent d'une façon complexe et l'importance que chacun d'eux assume dans ce jeu d'ensemble varie avec les circonstances historiques.

La lecture simpliste de certains théoriciens marxistes orthodoxes, quand ils disaient que toutes les inégalités sociales étaient dues à des facteurs de classe, est à présent adoptée par ceux qui considèrent qu'elles résultent fondamentalement de facteurs ethniques et raciaux. En isolant la diversité ethnique et raciale d'un contexte plus ample de différenciation structurelle, et en excluant ou en sous-valorisant d'autres vecteurs qui sont à la base de cette différenciation, la perspective multiculturaliste se livre à des explications unidimensionnelles sur la structuration des sociétés contemporaines. En dehors de la classe ou du genre, des variables telles que le temps de résidence et la nationalité ont également leur importance quant au mode d'insertion des populations d'origine migrante dans ce cadre global de structuration sociale.

Par conséquent, chaque minorité ethnique ou raciale, et probablement la propre population majoritaire, sont vues comme des communautés socialement homogènes, définies du dedans et du dehors par leurs cultures propres. Une société multiculturelle serait, à la limite, la résultante globale de la juxtaposition d'un nombre variable de communautés différentes entre elles et régies par quelque chose ressemblant fort à une logique de solidarité mécanique. On perd ainsi de vue l'idée que les divers facteurs cités traversent les populations considérées minoritaires, en introduisant la différenciation interne et le conflit.

L'un des effets de cette lecture homogénéisante est l'immédiate occultation du profil de classe de ces populations, de l'ample éventail de trajectoires sociales de leurs membres, de leurs différences en termes de valeurs et de styles de vie. Cependant, il s'avère que le prolongement du temps de résidence et la succession des générations se traduisent généralement en processus de différenciation sociale interne, ceux-ci résultant, entre autres, du plus grand ou plus faible volume de mobilité ascendante.

Dans une phase ultérieure du cycle migratoire «les nouvelles populations sont fortement différenciées, malgré le fait qu'elles puissent être désignées, voire stigmatisées, par des catégories globales d'appréhension, que ce soit à cause de la nationalité d'origine, de la couleur de la peau ou de certains traits culturels ou religieux» (Dassetto, 1990, 33). Ceux qui constituent ces populations tendent donc, à terme sinon dès le départ, à occuper des positions assez hétérogènes dans un espace social à trois dimensions (Bourdieu, 1979) ou dans une structure multidimensionnelle de localisations de classe (Wright, 1985).

Des localisations de classe semblables et durables tendent à créer des affinités à divers niveaux entre des individus de différentes appartenances ethniques ou

raciales, tandis que des individus faisant partie d'une même population minoritaire, mais de classes différentes, peuvent maintenir une distance sociale effective entre eux. Il est évident que les affinités et les distances de classe, quelles que soient les conditions et dans tous les milieux, ne supplantent pas toujours celles qu'engendrent les cercles d'identité ethnique. Les identités de classe peuvent être plus fortes dans un contexte de classe moyenne que parmi les classes populaires, par exemple. Mais ce qu'il importe de souligner est exactement la combinaison complexe et variable de ces deux dimensions identitaires.

Un problème semblable peut se poser à propos des questions de genre. La caractérisation de la société en termes avant tout ethniques ou en termes de dichotomies raciales laisse dans l'ombre les inégalités, très souvent profondes, entre les hommes et les femmes d'une minorité donnée. Comme le font remarquer les critiques féministes, qui bien souvent n'échappent pas elles-mêmes à la pensée dichotomique, la mise en cause des inégalités sociales entre les sexes peut même être perçue comme divisionniste dans le cadre d'un mouvement de lutte pour des droits ethniques (Stasiulis, 1995, 27). Dans la même ligne, une étude sur le rapport entre le fondamentalisme religieux, le multiculturalisme et le statut social des femmes au Royaume-Uni rend compte de la confluence perverse des deux premiers, au nom de la culture et de la tradition, pour le maintien des femmes dans une position subalterne (Yuval-Davis, 1992).

Par suite de cette conception unidimensionnelle de la différenciation sociale, et comme il advient dans bon nombre d'analyses de l'ethnicité, la perspective multiculturaliste tend, a priori, à définir tous les rapports entre personnes de catégories ethniquement différenciées comme des rapports interethniques. Il s'agit en fait d'une théorie de l'identité implicite qui considère que, dès l'instant où la société est ethniquement ou racialement hétérogène, l'appartenance ethnique acquiert une sorte de «primauté épistémologique» sur toutes les autres appartenances pour l'explication des rapports sociaux. Il est vrai que, dans un cadre d'hétérogénéité ethnique, il y a diverses situations où les acteurs, aussi bien que les contextes dans lesquels ils se meuvent, définissent leurs rapports comme des rapports interethniques, qu'il s'agisse de rapports de coopération ou de conflit, d'acceptation ou de rejet. Mais on voit mal pourquoi les pratiques et les représentations des membres d'une minorité ou majorité donnée, ne pourraient pas, dans bien d'autres situations, être d'abord attribuées à la classe, la profession, la nationalité, le genre, la filiation politique, le lieu de résidence ou le groupe d'âge.

La détermination multiple et complexe des identités qui caractérise la vie sociale moderne est clairement décrite dans la formulation simmélienne du «croisement des cercles sociaux». Plus les cercles d'appartenance de chaque

individu sont nombreux plus il est improbable que d'autres personnes présentent une même combinaison de groupes, de sorte que l'individualité est d'autant plus marquée que le nombre de ces appartenances sociales est élevé. Pour Simmel, l'équilibre entre la dimension individuelle et la dimension collective de la vie sociale est ainsi assuré : d'une part, chacun trouve une communauté pour ses inclinations et ses efforts, celle-ci lui en facilitant la satisfaction et donnant à ses activités une forme expérimentée dans la pratique, de même que tous les avantages d'appartenir à un groupe; d'autre part, ce qui est spécifique de l'individualité est garanti par la combinaison de cercles, qui peut varier de cas en cas (Simmel, 1989, 577).

Les filiations ethniques n'ont pas toujours une importance sociale décisive, et elles n'en ont que lorsque un ensemble de conditions économiques, sociales, culturelles et politiques se conjugent pour créer ce que j'appelle des «situations d'ethnicité forte». Une ou plusieurs minorités sont dans une situation d'ethnicité forte quand s'établissent de forts contrastes sociaux et culturels entre celles-ci et la population majoritaire ou avec d'autres minorités, autrement dit, lorsque dans une même minorité de forts contrastes entre conditions socio-économiques, niveaux de scolarité, localisation résidentielle et structure démographique s'ajoutent à de forts contrastes en termes religieux, linguistiques, de modes de vie ou de normes matrimoniales. Des conditions de nature spécifiquement politique, telles que le positionnement de l'État face aux minorités et la capacité de mobilisation de celles-ci, interviennent également pour que les situations d'ethnicité forte se politisent pleinement (Machado, 1992). Enfin, il faut également tenir compte du contexte économique global dans lequel se déroulent ces processus. Si dans une conjoncture de crise économique et de compétition accrue par la maigreur des ressources, les filiations groupales peuvent être actionnées instrumentalement pour maximiser les stratégies, par contre, ces filiations ont moins de sens dans les périodes de croissance économique où plus de ressources sont accessibles à tous.

En Europe, on a déjà assisté à des épisodes de conflictualité sociale violente, dont sont l'exemple les émeutes qui ont éclaté dans des villes telles que Londres, Paris ou Bruxelles, ou autres, comme la «guerre des voiles» ou l'«affaire Rushdie», à l'occasion desquels les positions culturelles et politiques se sont durcies. Ces épisodes sont justement le résultat de situations d'ethnicité forte dans certains secteurs des populations immigrées. Mais la majeure partie des immigrés et de leurs descendants sont dans des situations d'ethnicité faible ou de non-ethnicité, c'est-à-dire dans des situations où l'origine ethnique ou nationale commune n'a pas d'importance spéciale pour leur projets personnels et pour leur intégration sociale. Se trouvent dans cette situation, entre autres, la plupart des immigrants intra-européens fixés dans divers pays de l'Union

européenne. C'est pourquoi il serait absurde de penser aux Portugais qui résident en France ou aux Anglais qui se sont fixés au Portugal en termes de «minorités ethniques».

Mais même en les considérant indépendamment d'autres facteurs de différenciation sociale, comme la classe ou le genre, les filiations ethniques et raciales ont en soi des contours plus complexes que ce qui est généralement sous-entendu dans la perspective multiculturaliste.

En premier lieu, parce que très souvent, lorsqu'elles s'installent dans les sociétés d'accueil, les populations immigrantes d'une même origine nationale ne sont pas ethniquement homogènes et se différencient plutôt en termes linguistiques, religieux et de sous-filiations ethniques. Et si la présence dans un pays étranger peut aider à renforcer des liens d'identité basés sur une origine nationale commune, les différenciations internes existant au départ peuvent se maintenir, bien que ce fait puisse ne pas être perçu par la société qui les environne. Il en est de même lorsque des origines nationales différentes sont plus importantes en tant que critère d'auto-identification qu'une même appartenance raciale, comme c'est le cas pour des immigrés noirs originaires de pays ou continents différents.

En second lieu, parce que vivent dans les sociétés d'immigration de plus en plus d'individus et de familles auxquels ne peut pas être attribuée une unique appartenance ethnique ou raciale, en raison des taux croissants de mariages et unions libres mixtes et, par conséquent, de l'augmentation constante du nombre d'enfants et jeunes à double filiation. En 1994, vivaient aux U.S.A. plus de 3 millions d'enfants biraciaux, un nombre qui a tendance à augmenter vu que le pourcentage de mariages inter-raciaux s'accroît chaque année, ce qui met même en cause le maintien des actuelles catégories ethno-raciales à usage officiel (Parrillo, 1996, 184 f.). Pour la première fois dans l'histoire de ce pays, le nombre de naissances biraciales – près d'un million entre 1989 et 1996 – est en train de s'élever à un taux supérieur à celui des bébés monoraciaux (Root, 1996, xiv; xv). En France, dans une phase où le nombre total de mariages diminue, les mariages mixtes sont passés de 6,2% en 1980 à 10,7% en 1990, auxquels vient s'ajouter un nombre non déterminable d'unions libres et mixtes (Barbara, 1993, 22).

Des études sur l'identité culturelle de jeunes d'ascendance mixte viennent justement démontrer que ces identités sont structurées d'une manière très complexe. L'une de ces études montre que les autodéfinitions, les réseaux de sociabilité, les pratiques quotidiennes et l'expérience vécue du racisme par des jeunes d'ascendance blanche et noire au Royaume-Uni peuvent tout aussi bien suivre un modèle à double référence solide que s'orienter préférentiellement

vers l'un des côtés de la double filiation, le facteur classe sociale ayant une importance décisive pour la formation de ces modèles (Tizard et Phoenix, 1993).

Un troisième facteur, qui introduit une différenciation interne chez des populations extérieurement perçues comme homogènes, est le processus de naturalisation d'une grande partie des immigrés à mesure que le temps de résidence se prolonge (Dupaquier et Vejarano, 1986). L'obtention de la nationalité du pays d'immigration, même lorsqu'elle n'a pas d'autres effets immédiats en termes sociaux et culturels, modifie l'un des aspects les plus importants pour la vie de l'immigrant, à savoir celui du rapport avec l'État.

3. Une conception fixiste de la différenciation culturelle

La notion de culture implicite dans la perspective multiculturaliste renferme une contradiction de fond. Si, d'une part, il est considéré à juste titre que l'entrée de populations immigrantes de provenances très diverses se traduit par l'accroissement de la différenciation culturelle des sociétés d'accueil, il est estimé, d'autre part, que ces populations demeurent culturellement étanches dans le contexte de cette différenciation élargie. Ou, si tel n'est pas le cas, cela est attribué à des processus d'acculturation forcée ou d'imposition culturelle de la part de la société et de l'État dans lequel elles se trouvent.

En connotant négativement toute acculturation ou assimilation comme impositions de la part d'une culture majoritaire ou dominante, l'idéologie multiculturelle propose un modèle-ideal de société – la société multiculturelle – basé sur le principe selon lequel chaque individu a une communauté, chaque communauté une culture et chaque culture un espace propre et des frontières inviolables. Reprenant la formulation simmélienne mentionnée plus haut, les diverses cultures seraient donc comme des cercles sociaux qui ne se croisent nulle part.

Pourtant, de la même façon qu'elle apporte une différenciation sociale interne, la sédentarisation des populations immigrantes et de leurs descendants se traduit également par une différenciation culturelle croissante. Les cultures immigrées n'introduisent pas seulement de la différenciation culturelle dans la société où elles s'implantent. Elles sont elles-mêmes traversées par des processus de différenciation. Avec le temps, les références d'identité de l'immigrant changent considérablement par rapport à son cadre culturel de départ, et ce, dans la mesure même où cet immigrant le devient chaque fois moins et que ses

descendants, nés ou élevés dans la société d'accueil, ne le sont déjà plus en fait.

L'extension et la profondeur de ce processus de modification culturelle varie évidemment selon les conditions concrètes d'intégration, selon le caractère plus ou moins accentué des contrastes culturels entre la population immigrante et la société d'accueil, et il peut concerner des secteurs plus ou moins amples de cette population. Mais, de toute façon, ce qu'il importe de ne pas oublier est que les phénomènes migratoires sont, par définition, des phénomènes de changement social et culturel. Ce qui en fait l'illustration par excellence est, comme il l'a été dit plus haut, la constitution de couples et descendances mixtes dans le contexte des sociétés d'immigration.

Contrairement à ce qui semble être donné pour acquis dans la perspective muticulturaliste, la socialisation des immigrés dans les sociétés d'accueil ne se réalise pas seulement à l'intérieur des frontières de la «communauté» formée par des personnes d'origine nationale ou appartenance ethnique commune. Il faut dire, du reste, que le propre degré de cohésion d'une communauté d'immigrés au pays d'accueil est très variable. Mais, même dans les cas où ces communautés se forment, et où il y ait une certaine reproduction des structures familiales, des modes de vie et des systèmes de valeurs, facilité du fait de leur concentration habitationnelle, il y a toujours une socialisation externe, croisée, à partir des contacts à différents niveaux avec la culture du pays d'accueil, avec les cultures d'autres minorités, et avec des éléments culturels cosmopolites et décontextualisés, véhiculés par d'autres sources de socialisation.

Ce qui est en question n'est pas l'existence ou non de la socialisation externe. Elle est inévitable et l'extension de ses effets est un problème de recherche empirique. Même en termes strictement fonctionnels, dans la phase initiale du processus de fixation il n'y a pas d'insertion possible sans l'adoption de certains traits de la culture environnante. Le bilinguisme généralisé des populations immigrées en est l'exemple et, s'il a en grande partie un caractère instrumental immédiat, ses effets ne s'arrêtent pas là, car il représente tout d'abord un élément profond de socialisation interculturelle. Dans le même sens on peut évoquer l'exemple, à moyen terme dans ce cas, de l'évolution des taux de fécondité et de natalité parmi les populations immigrées. Leur régression progressive, qui les rapproche des taux moyens de la société d'accueil et les éloigne de ceux relevés dans les pays d'origine, représente une forme d'acculturation «démographique» ayant d'importantes répercussions culturelles.

Dans sa théorie sur les cycles migratoires, Dassetto démontre comment le processus migratoire est un processus de changement et de re-socialisation progressive des immigrés : «parachuté dans une société par le biais du travail,

l'immigrant entre par progression plus ou moins lente dans l'espace et le temps de celle-ci» (Dassetto, 1990, 13).

Dans un premier temps, leur insertion a lieu strictement dans le cadre des rapports salariaux, qui les insèrent pleinement dans la sphère économique, mais les laissent dans une position marginale par rapport à l'espace institutionnel et politique; ensuite, dans une phase de stabilisation, qui coïncide avec le regroupement familial et l'entrée des enfants à l'école, et où le contact avec la société environnante n'est plus seulement réalisé par un individu isolé mais par les divers membres de la famille, il s'opère, selon l'auteur, un processus d'«enculturation» qui leur permet d'acquérir une série d'éléments et de règles relatives au langage, à la conception du temps et du travail ou au comportement dans les espaces collectifs; le troisième temps est celui où, en plus de se poser la question de la participation politique, il se produit une forte différenciation de ces populations et de leurs projets migratoires. C'est le moment où la référence à l'espace d'origine dans la vie privée et communautaire coïncide avec l'adaptation à l'espace d'accueil dans la vie professionnelle, sociale et politique.

J'ajouterai que c'est également dans cette phase que se pose la question du rapport entre la mobilité sociale et l'identité culturelle des immigrés. En admettant que la structure de la société d'accueil soit suffisamment ouverte pour permettre des flux plus ou moins considérables de mobilité ascendante intra- ou intergénérationnels, il faut alors se demander si ces trajectoires n'impliquent pas nécessairement l'acculturation et la formation d'une distance de classe entre les immigrés qui ont cette expérience de mobilité et ceux qui ne l'ont pas, ou face à ceux qui, arrivés plus récemment, traversent une autre étape du cycle migratoire. La réduction des contrastes sociaux entre les immigrés et la population de la société d'accueil, horizon souhaitable pour l'intégration de ces immigrés, sera probablement accompagnée aussi, dans la plupart des cas, par la diminution des contrastes culturels qui existaient au départ.

Avec un regard de longue portée sur les processus migratoires dans le contexte européen, déjà possible en ce qui concerne les populations de l'Europe du Sud qui, dans les années 50 ou 60, se sont fixées dans les sociétés centrales, on en conclut que, dans la plupart des cas, leurs descendants d'une ou deux générations, si ce n'est les immigrés de la première génération, ont connu un processus généralisé d'intégration et d'assimilation.

On peut se demander, ainsi que Rex, jusqu'à quel point une société, qui à un moment donné renferme une diversité de groupes immigrés culturellement distincts, peut, au cours du temps, effectivement continuer à être une société multiculturelle. Prenant l'exemple du Royaume-Uni, où les Irlandais sont passés

par un processus identique d'assimilation, Rex cite les immigrés Indiens comme un cas-test. Quoique ne prévoyant pas un processus d'assimilation semblable au bout de trois ou quatre générations, il considère que, à mesure que les cas de succès individuel des membres de ces communautés se multiplient, il faut s'attendre à voir bientôt surgir une génération pour qui l'idéal multiculturel ne sera nullement attrayant (Rex, 1986, 134).

Mais, revenant sur la question de la re-socialisation des immigrés, il vaut la peine de souligner que ce processus se déroule presque exclusivement dans des contextes urbains, vastes et complexes, avec ce que cela signifie en termes d'ambiance culturelle. D'ailleurs, plus que d'une «Europe multiculturelle», généralisation qu'il est courant d'utiliser sans en préciser le contenu, il serait plus exact de parler d'une Europe qui renferme quelques grandes métropoles «multiculturelles» telles que Paris, Londres, Bruxelles, Amsterdam ou Francfort, où plus de 20% des habitants sont des étrangers (Therborn, 1995, 48-51), et Lisbonne, Madrid ou Naples, où ce pourcentage est bien moindre, mais quand même significatif. En dehors de ces métropoles et d'autres grandes agglomérations urbaines la diversité ethnique et raciale est considérablement plus faible, et il y a de nombreuses régions, même dans les pays où les populations immigrées s'élèvent à plusieurs millions d'individus, où cette présence est minime.

Si les grandes villes européennes peuvent donc être considérées comme des espaces de pluralisme culturel par excellence, un pluralisme dont les discontinuités spatiales et culturelles des «quartiers ethniques» sont l'exemple le plus évident, elles sont, en même temps, le lieu de références croisées, de socialisations syncrétiques et d'identités complexes, cet aspect restant habituellement hors du champ de perception de la perspective multiculturaliste. Le cosmopolitisme, que la propre hétérogénéité de l'immigration ne fait qu'augmenter, y est généralement plus accentué que les phénomènes plus ou moins crispés de repliement et de juxtaposition de cultures. C'est justement aux grandes métropoles modernes que Simmel pensait lorsqu'il a formulé la notion de croisement de cercles sociaux. Dans un de ses textes les plus notoires, «La métropole et la vie mentale», Simmel signale l'étonnante force socialisatrice de la vie urbaine et souligne l'«individualisation de traits mentaux et psychiques» ainsi que la «quantité et qualité de liberté personnelle» qu'elle permet. La variété, l'intensité et l'autonomie des stimuli auxquels chaque individu est exposé seraient même à l'origine de l'«attitude blasée», profil psychologique typique de la vie métropolitaine (Simmel, 1979).

Parmi les jeunes descendants d'immigrés, porteurs en général de beaucoup plus d'expériences et références croisées que leurs parents, on peut trouver actuellement de nombreux comportements et modes d'expression spécifiques

qui, loin d'être une pure et simple reproduction de la «culture» de leurs parents, résultent essentiellement du syncrétisme culturel urbain. Dans le domaine musical, le phénomène «rap» en est un bon exemple. Originaire des grandes villes nord-américaines, le «rap» a eu une rapide diffusion dans l'espace européen, même en dehors du milieu culturel et linguistique anglo-saxon, et il en a surgi des «répliques» locales dans divers pays. Au Portugal, des jeunes gens originaires des anciennes colonies africaines ainsi que quelques-uns d'origine portugaise, se sont joints dans des formations musicales, ont organisé des festivals, enregistré des disques à succès, et certains ont même eu un protagonisme public et politique (Machado, 1994, 128-130).

Il faut ajouter que la même logique de syncrétisme est présente dans le processus de globalisation culturelle ou de «culture globale», questions qui suscitent un ample débat ces dernières années, principalement dans la sociologie de langue anglaise (Featherstone, 1990; Robertson, 1992), et dont les implications pour l'analyse des migrations devront être encore amplement discutées. Au fond, il s'agit de savoir comment se configurent les dimensions spécifiquement culturelles dans un processus de globalisation, dont les retombées économique et politique ont une évidence immédiate dans le cadre d'un réseau de plus en plus dense de relations sociales à l'échelle mondiale, où les grandes métropoles occupent justement des positions-clé.

L'idée de formation d'une culture globale a encore en elle-même des contours mal définis et discutables. La question est de savoir, notamment, jusqu'à quel point on peut parler de culture globale au singulier, de quelle façon elle s'articule ou est reléguée au second plan par les propres affirmations culturelles des États-nations luttant pour des positions hégémoniques dans ce processus, dans quelle mesure cette globalisation peut se traduire par l'imposition de modèles uniques à l'échelle mondiale et, dans ce dernier cas, s'il ne pourrait pas se produire des réactions généralisées de repliement «ethnique» en réponse à une menace virtuelle d'homogénéisation culturelle (Smith, 1990).

Mais un aspect qui est consensuel est la constatation que de plus en plus de gens ont, en face à face ou décontextualisés, des contacts avec plus d'une culture, dont résultent des modes d'hybridation transnationaux, qui relient globalement différentes populations et cultures sans s'enraciner vraiment dans aucun territoire particulier. L'un des plus significatifs indicateurs de ce processus est le développement d'une «industrie de prévention de chocs culturels», basée sur l'importance croissante de la communication interculturelle comme domaine de recherche, formation et divulgation, visant non seulement les classiques utilisations politiques et diplomatiques, mais aussi de nouvelles demandes économiques, professionnelles ou de loisirs (Hannerz, 1990).

C'est justement ce point qui met directement en cause, et sur une plus vaste échelle, la conception multiculturaliste de la pure et simple juxtaposition de cultures et l'idée de ce que des groupes d'appartenance donnés, dans ce cas ethniques et raciaux, sont toujours le principal ou même l'unique groupe de référence pour ceux qui en font partie. Les groupes de référence augmentent, non seulement au strict niveau des espaces nationaux où les populations d'origine migrante sont implantées, mais aussi au niveau global.

Face à ces processus de différenciation culturelle à divers niveaux, qui traversent et redéfinissent les contours des différentes cultures et rendent plus vaste et complexe le champ où se jouent les appartenances et références culturelles, ce que je tiens à souligner est les limites au principe multiculturaliste selon lequel chaque individu a une communauté et chaque communauté une culture, de même que son corollaire selon lequel toutes les formes d'acculturation ou d'assimilation culturelle sont involontaires et imposées par une culture dominante à une ou diverses cultures dominées.

Sans tenir compte de la complexité actuelle des définitions de culture, et sans admettre non plus la possibilité de ce que les options culturelles puissent tout aussi bien se faire au dehors qu'au dedans d'un groupe d'appartenance, autrement dit, qu'il existe des formes volontaires d'acculturation ou miscigénération culturelle, l'idéologie multiculturaliste finit par renvoyer non pas à un système ouvert, tolérant en matière de filiations et défiliations croisées ou même de refus de toute filiation, mais à un système fermé, dans lequel chaque culture réagit négativement à toute orientation de ses membres vers des normes extérieures. À la limite, un tel modèle de société ne serait pas celui du respect pour la diversité culturelle, mais tout au contraire, celui d'une *diversité de cultures organisée et surveillée*.

On comprend ainsi la difficulté ou l'embarras qu'il y a, à partir d'un point de vue multiculturaliste, à accepter le fait de ce que les normes culturelles des sociétés d'accueil puissent être libératrices et non pas dominatrices, c'est à dire qu'elles puissent *constituer une option de culture* pour ceux qui, dans le contexte de «leur» minorité, sont sujets à des formes de discrimination ou de restriction de leur liberté individuelle. C'est dans cette situation que se trouvent nombre de jeunes filles qui, dans certains secteurs des minorités musulmanes en Europe, sont freinées dans leurs projets autonomes de développement personnel, soit en termes de prolongement de la scolarité ou bien d'entrée dans le marché de travail, parce que cela va à l'encontre de la tradition et de la culture qui leur sont imposées.

Dans une critique incisive et judicieuse de l'hypervalorisation de l'identité culturelle au détriment de la liberté individuelle, Finkelkraut dénonce ce qu'il

appelle le «droit à la servitude» : «existe une culture où l'on inflige aux délinquants des châtiments corporels, où la femme stérile est répudiée et la femme adultère punie de mort, où le témoignage d'un homme vaut pour celui de deux femmes, où une soeur obtient la moitié des droits de succession attribués à son frère, où se pratique l'excision, où les mariages mixtes sont interdits et la polygamie autorisée ? L'amour du prochain ordonne expressément le respect pour ces coutumes. L'asservi doit pouvoir bénéficier du fouet, l'en priver serait mutiler son être, attenter contre sa dignité d'homme, faire preuve de racisme, en somme» (Finkielkraut, 1988, 112).

4. Équivoques et limites politiques du multiculturalisme

L'un des champs où sont bien en évidence les équivoques et les limites politiques de cette conception réductionniste de la différenciation sociale et culturelle contemporaine est celui de la lutte contre le racisme, telle qu'elle est protagonisée par le mouvement anti-raciste d'inspiration multiculturaliste.

L'analyse de l'évolution des discours racistes au long du XX^e siècle (Taguieff, 1987, 1991) montre que leurs fondements et contours ont été progressivement modifiés, et que les arguments basés sur le déterminisme biologique d'inégalité entre les races ont été abandonnés au cours des deux dernières décennies, les nouvelles formes de racisme en étant venues à invoquer des raisons d'ordre culturel pour fonder leurs positions.

Dans un contexte politique marqué par l'émergence de la nouvelle droite en France, et tout particulièrement par les succès électoraux du Front National, Taguieff montre que cette reconfiguration du racisme se base sur une triple opération conceptuelle : le remplacement de la notion de race par la notion de culture, l'idée de pureté raciale faisant place à l'idée d'identité culturelle authentique; la substitution de la notion d'inégalité par celle de différence, et il ne s'agit plus de mépriser ceux qui sont considérés inférieurs, mais de refuser les mélanges pour sauvegarder les différences; le passage d'énoncés hétérophobes, de refus de la différence, à des énoncés hétérophiles, où celle-ci est valorisée et défendue comme un droit.

Le discours d'exaltation de l'identité culturelle, élevée plus haut que toutes les autres valeurs, est emparé par les théorisations néo-racistes qui passent à défendre, de la même façon que de nombreux militants du champ anti-raciste, «la norme d'une préservation inconditionnelle des entités communautaires telles qu'elles sont avec toutes leurs caractéristiques particulières», sur la base du diagnostic commun «d'un effacement de la diversité du monde humain, d'un

passage insensible et irréversible de la bonne hétérogénéité culturelle et ethnique à la crépusculaire homogénéité des individus et des cultures» (Taguieff, 1987, 15). Les défenseurs de l'idéal multiculturaliste se trouvent donc proches, involontairement dans la plupart du temps mais d'une manière beaucoup moins innocente dans le cas des défenseurs de la branche «séparatiste» du multiculturalisme (Parrillo, 1996, 159 f.), de la doctrine dominante dans le racisme actuel.

La même confluence perverse entre des discours politiques de champs opposés se produit au Royaume-Uni. Mais une donnée supplémentaire y est toutefois présente, du fait que «anti-racisme» et «multiculturalisme» s'y profilent en tant que positions idéologiques distinctes, elles-mêmes en opposition, principalement à partir du virage que constituèrent les épisodes de violente conflictualité dans diverses villes anglaises, en 1981.

Ayant comme toile de fond, avant tout, le problème des orientations à privilégier en matière éducative, le mouvement anti-raciste, en se situant dans le «radicalisme de gauche», prend ses distances de ce qu'il estime être l'orientation libérale prévalant dans le multiculturalisme (Rattansi, 1992; Gilroy, 1992). Ainsi, les militants anti-racistes reprochent-ils au multiculturalisme, parmi d'autres choses, de ne s'attaquer qu'aux préjugés et aux attitudes, en négligeant le racisme en tant que réalité inscrite dans les structures et institutions elles-mêmes, de survaloriser la notion de culture et de ne focaliser que les aspects les plus superficiels et les plus folklorisants de la diversité culturelle, sans mettre en cause le plus important, à savoir la hiérarchisation sociale permanente des différentes cultures en termes de pouvoir et de légitimité.

Néanmoins, en dépit des différences de discours, il y a une même attitude essentialiste dans ce que les deux positions entendent par identités culturelles. Du côté du multiculturalisme, cet essentialisme est ethnique et se traduit plus généralement par la défense d'un modèle additif et définitif de la diversité culturelle. Du côté de l'anti-racisme, l'essentialisme, qui passe en partie par la propre négation de l'idée d'ethnicité, se présente sous la forme d'objectification de la notion de «communauté noire» et de «lutte des noirs» et relègue au second plan les différences ethniques, de classe et de genre, considérées comme des facteurs d'affaiblissement sur le terrain de la lutte politique principale. La catégorie «noir» ou «communauté noire» cesse d'avoir seulement un sens politique de lutte contre le racisme, mais opère en tant que «catégorie culturelle» et désigne les «expériences particulières et la construction particulière d'une unité à l'entour de ces expériences» (Rattansi, 1992, 39 f.).

De cette façon, l'idéologie anti-raciste finit par subir une déviation qui la rapproche des nouveaux discours racistes, dépourvus, du moins en termes

explicites, de toute idée de supériorité ou infériorité biologiques. L'une comme l'autre, ces idéologies s'accrochent à des définitions de «race» en termes d'identité et de culture. D'un côté, sont invoquées la spécificité et l'irréductibilité de «l'expérience noire», réduite à la lutte anti-raciste, et de l'autre, la notion de race s'associe à celles de nationalisme et de patriotisme, en défense d'un projet de nation en tant que communauté *culturellement* unifiée (Gilroy, 1992, 53; 60).

Un autre domaine où l'idéologie et la pratique d'inspiration multiculturaliste ont engendré de nombreux effets pervers est celui de la scolarisation. Nombre de mesures mises en pratique dans les écoles au long du dernier quart de siècle, dans le cadre de ladite «éducation multiculturelle», tant aux U.S.A. que dans quelques pays de l'Europe occidentale, sont passées à côté ou ont même contribué négativement à la réalisation de leur objectif de l'égalité des chances des enfants d'origine immigrante et/ou appartenant à des minorités ethniques ou raciales.

Les plus importantes critiques dont l'éducation multiculturelle a été l'objet ne sont pas celles qui proviennent des secteurs radicaux de gauche, surtout au Royaume-Uni (disons au passage que la classification des critiques à l'éducation multiculturelle en «radicales» ou «conservatrices» est assez simpliste). Pour ces critiques l'éducation multiculturelle n'est rien de plus qu'un palliatif pour contenir les minorités opprimées dans les limites du système en vigueur. Le véritable centre de la question se situe au niveau des rapports de pouvoir et du racisme institutionnalisé, qui maintiennent certaines minorités dans des positions invariablement subalternes et que, dans la mesure où ils n'y sont pas remis en cause, la propre école contribue à reproduire (Banks, 1986). Il s'agit au fond de l'application à un nouveau champ de la même critique circulaire et fataliste, que d'autres ont faites sur la base de lectures simplistes du rapport entre école et reproduction des inégalités de classe. Cette critique conduit, en dernière analyse, à la sous-valorisation et à l'irresponsabilisation du rôle de l'école et du professeur pour la promotion de l'égalité des chances.

Par ailleurs, la question n'est pas la mise en cause du fait que l'école doive convenir à tous les publics, qu'elle doive faire connaître, et non pas dévaloriser, la diversité sociale et culturelle existant en deça et au delà des frontières nationales, qu'elle doive éduquer contre l'ethnocentrisme et le racisme, principes que l'éducation multiculturelle aime à faire siens mais qui font partie de la philosophie de l'école démocratique moderne, quoique pas toujours de sa pratique.

Le principal problème de l'éducation multiculturelle réside, à mon avis, dans la transposition dans le contexte scolaire de la conception réductionniste

de la différenciation sociale et culturelle identifiée plus haut. En partant de l'image d'une pluralité de minorités ethniques totalement distinctes les unes des autres ainsi que de la société d'accueil, chacune d'elles dotée d'un haut degré d'homogénéité sociale et de cristallisation culturelle internes, on conclut que chaque enfant appartient à un unique univers de références bien identifié – «sa» minorité. Chacun de ces enfants est donc rangé dans une culture, et, à travers cette opération générale d'étiquetage, constitue la cible fixe que doivent atteindre les messages multiculturels.

Les théoriciens de l'éducation multiculturelle finissent eux-mêmes par se sentir prisonniers de cette logique de collage d'étiquettes qui imprègne leurs modèles. Ce n'est pas par hasard que l'un des principaux points qui n'est pas encore résolu et qui suscite le plus de débat entre eux est, selon les mots d'une autorité en la matière, celui de savoir «quels sont les groupes ethniques, raciaux, de classe, et culturels spécifiques», que l'éducation multiculturelle se doit d'inclure (Banks, 1986, 226).

Dans ce contexte, les pratiques scolaires mises en application dans le cadre de l'éducation multiculturelle glissent fréquemment vers l'archétype et la folklorisation. Sur la base de ce qui a déjà été désigné par «pédagogie couscous-paëlla» (Seksig, 1991, 96), certains aspects plus perceptibles des cultures en présence sont reproduits dans les curriculums ou dans des activités circum-scolaires, donnant l'idée que les cultures minoritaires sont essentiellement ceci : quelques traits fragmentés qui éveillent une curiosité momentanée ou qui peuvent être mis en relief pour leur exotisme, et c'est à peu près tout. La complexité des «formations culturelles ethniques» est réduite à des formules qui gravitent autour de «fêtes, religions, visions du monde et styles de vie» (Rattansi, 1992, 39).

Ainsi, l'objectif particulariste de préservation à travers l'école de ce qui est supposé être, d'une manière bien souvent équivoque, la culture d'origine de chaque enfant, peut même finir par se superposer et par compromettre l'objectif universaliste de doter tous les enfants, indépendamment de leur filiation sociale, ethnique, religieuse, raciale ou culturelle, des instruments essentiels de connaissance pour leur intégration dans la société environnante.

Un type de pratiques considéré particulièrement désavantageux, dans le cas français, est justement l'aménagement de classes et d'heures de leçons spécifiquement destinées à enseigner des éléments de la langue et de la culture supposées, selon cette perception fixiste, être la langue et la culture d'enfants appartenant à des minorités. À part l'équivoque de cette attribution linéaire d'identité à des enfants qui sont déjà nés dans la société où ils vivent, ces classes se transforment souvent en classes-ghettos, dissociées de la dynamique

scolaire générale, en espaces où sont enseignées à des immigrants des langues d'immigrants, ce qui finit par dévaloriser, aux yeux de tous, ce qu'il était souhaité de valoriser. De plus, ces cours privent bien souvent ceux qui les suivent d'autres activités scolaires, comme dans les situations particulièrement injustes où, en même temps, tous les autres élèves, autrement dit la majorité, sont en train d'apprendre l'informatique ou de faire de la gymnastique ou de la natation. Les effets de discrimination qui en résultent poussent de plus en plus de parents à retirer leurs enfants de ces classes (Seksig, 1991).

D'ailleurs, la position des populations immigrés quant à la langue de communication de leur enfants est fréquemment différente, pour ne pas dire contraire, à celle que prône l'éducation multiculturelle. L'apprentissage de la langue de la société d'accueil par les enfants est estimée prioritaire et l'usage en est stimulé ou même exigé dans le contexte familial, tant en vue de résultats scolaires que d'intégration sociale. Sans manquer d'être bilingues, nombre de descendants d'immigrés déjà nés dans cette société en adoptent la langue en tant que premier véhicule d'expression (Machado, 1995, 59 f.; Parrillo, 1996, 170).

Un cas de discrimination particulièrement grave dans le système éducatif, et d'ordre plus général, est celui qui résulte, au Royaume-Uni, du profit que les chefs religieux fondamentalistes tirent du multiculturalisme et de la tradition de l'État de soutien financier aux écoles confessionnelles, pour revendiquer la généralisation de l'enseignement séparé pour le sexe féminin. Quoique les plus ostensibles soient celles de quelques secteurs islamiques, ces revendications sont également partagées par des juifs ultra-orthodoxes, des adventistes du septième jour et certains groupes sikhs et hindous. Ces revendications ont même gagné l'appui du parti Travailliste, qui les a estimées justes au nom de l'égalité de droits, et a accusé ses opposants de racisme.

Le résultat virtuel d'une réponse politique positive à ces exigences est manifeste dans ce qui est déjà la réalité des écoles privées islamiques, presque exclusivement unisexes : ces écoles «préparent nettement les jeunes filles à devenir des épouses et des mères zélées», enseignent les théories créationnistes dans les cours de sciences et n'offrent pas de moyens adéquats pour l'obtention de grades universitaires (Yuval-Davis, 1992, 285 f.).

Deux problèmes additionnels se posent encore quant aux modèles d'éducation multiculturelle existants. L'un est le manque de solution pour les enfants d'ascendance mixte. La rigueur des définitions de culture sous-jacentes à ces modèles ne prévoit pas les cas de double filiation qui, toutefois, comme je l'ai signalé plus haut, s'accroissent rapidement dans les pays d'immigration, spécialement aux U.S.A.. Là, la classification en vigueur de la population en

cinq grands groupes ethniques force les enfants biraciaux à rejeter une part significative de leur héritage culturel, de nombreuses publications scolaires multiculturelles étant également critiquées pour avoir créé une fausse dichotomie, qui place les blancs d'un côté et les personnes de couleur de l'autre (Wardle, 1996, 382 f.).

L'autre est l'omission généralisée de la variable «classe sociale» dans la philosophie multiculturelle et dans sa mise en pratique dans les écoles. Tout se passe comme si les populations scolaires étaient homogènes du point de vue de l'origine de classe, et qu'elles ne se différenciaient qu'en termes d'origine culturelle. Cependant, on sait que les enfants de minorités ethniques en possession d'un solide capital économique et culturel obtiennent généralement de bons résultats, identiques en tous points à ceux d'enfants du même statut social qui font partie de la population majoritaire, même sans recevoir l'éducation multiculturelle. On sait également que les enfants de minorités appartenant aux segments les plus précarisés des classes populaires connaissent fréquemment l'échec scolaire, même s'ils sont immergés dans des curriculums multiculturels. Il ne s'agit pas ici de dire que seul compte le facteur classe, et bien moins encore de nier que le milieu éducatif et les curriculums doivent refléter la différenciation culturelle des enfants. Je tiens seulement à souligner que le facteur classe ne peut pas être ignoré comme si cette variable avait cessé d'exister.

Une étude récente sur les stratégies familiales de socialisation des enfants d'immigrés cap-verdiens au Portugal conclut que le clivage de classe est ce qui produit une plus grande différenciation dans ces stratégies, et met en lumière «la fragilité de l'idée selon laquelle les identités structurées autour d'une appartenance ethnique particulière constituent un obstacle à l'adaptation et aux progrès scolaires». En mettant l'accent sur cette idée, on court le risque de ne pas s'attaquer à la question de fond, qui ne porte pas sur une filiation ethnique donnée, mais sur l'appartenance à «des groupes sociaux dans lesquels le processus de socialisation familiale s'éloigne le plus du processus de socialisation scolaire» (Seabra, 1994, 97 f.). Il faut néanmoins ajouter que dans les cas d'appartenance commune aux secteurs les plus défavorisés des classes populaires, les enfants de minorités ethniques peuvent vivre une situation doublement difficile dans les rapports avec l'école.

Les contradictions des discours anti-racistes militants et les équivoques et effets pervers de nombreuses pratiques d'éducation multiculturelle sont deux exemples qui nous permettent de comprendre, en termes plus généraux, les limites politiques du multiculturalisme. Ces effets pervers se multiplieraient à tous les niveaux si on voulait transposer dans la sphère de la représentation et de la participation politiques la même conception réductionniste de la

différenciation sociale et culturelle sous-jacente à la perspective multiculturelle. Le principe selon lequel correspond à chaque individu une communauté, à chaque communauté une culture, à chaque culture son lieu fixe et inviolable, aurait pour corollaire un modèle d'organisation politique qui ferait de la société une sommation de cultures. Les détenteurs de droits et devoirs de citoyenneté ne seraient pas des individus égaux devant la loi, mais des individus considérés en tant qu'uniques membres d'un nombre donné de cultures, formellement reconnues comme politiquement légitimes, encore faudrait-il savoir «par qui» et «comment» serait défini ce cadre politique «pluriel».

Ce scénario d'utopie négative, celui du «multiculturalisme séparatiste» poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, sert seulement à délimiter, par exclusion d'absurdes, les questions réelles que le multiculturalisme soulève en termes politiques plus amples. John Rex, l'un de ceux qui a le plus réfléchi sur ce thème dans le cadre européen, attire bien l'attention sur le fait que les problèmes politiques soulevés par les minorités ne se réduisent pas à l'attitude que l'État peut avoir ou non à leur égard. Il ne s'agit pas seulement de savoir si les autorités publiques d'un pays donné décident ou non de prendre des mesures politiques d'ordre multiculturel. Il faut examiner l'autre côté de la question, c'est-à-dire si les minorités ethniques peuvent constituer en elles-mêmes, et cela s'est déjà produit en divers moments et lieux, des bases de mobilisation collective réelle dans la lutte pour des objectifs politiques (Rex, 1995, 32). Si la différenciation ethnique n'est pas nécessairement le principal et encore moins l'unique vecteur de différenciation et de politisation des sociétés complexes, l'ethnicité politisée est l'un des paramètres à prendre en considération dans l'ordre politique.

Quels sont donc les problèmes politiques que la sédentarisation des immigrants soulève dans les sociétés occidentales actuelles ? Le problème central est la pleine intégration – dans les États-nation – des personnes appartenant à des populations définies comme minoritaires et culturellement distinctes de la population d'accueil (distinction qui est variable, non seulement dans le temps, mais aussi de cas en cas) ou, en d'autres termes, l'existence de conditions prévenant l'exclusion sociale et politique de ces populations.

Sur ce point, les adeptes du multiculturalisme défendent la mise en place (dans les pays tels que le Portugal, confrontés très récemment avec l'immigration), le maintien et, surtout, la généralisation de politiques spécifiques visant directement les minorités, avec le double objectif de leur promotion sociale et de la préservation culturelle. Ce projet rencontre cependant deux obstacles de fond. L'un est la difficulté pour le «multiculturalisme» à trouver place dans la logique culturelle et politique des États-nation en général, et des

européens en particulier, l'autre réside dans les contradictions internes du programme multiculturaliste.

L'idée d'inscrire formellement le multiculturalisme dans l'ordre culturel et politique des sociétés occidentales sous-estime la force de l'État-nation en tant que construction historique, territoriale et civique, ainsi que de l'identité nationale qui s'y rattache. Comme le dit Smith, il n'y a jusqu'à présent aucune évidence significative, dans de nombreux pays européens, d'une érosion réelle des identités populaires nationales focalisées dans l'État-nation en faveur de communautés régionales ou de communautés ethniques immigrées, ni d'un quelconque mouvement important en direction d'une conception multiculturelle ou «plurielle» de l'État-nation. En dépit de son «côté noir», l'idée de nation et nationalisme est l'unique base socio-culturelle réaliste sur laquelle puisse reposer l'ordre mondial moderne, et la notion d'identité nationale demeure la source qui satisfait efficacement aux nécessités de réalisation culturelle, d'enracinement, de sécurité et de fraternité de la plupart des gens (Smith, 1995, 108-111; 159 f.).

Quant au double objectif du programme multiculturaliste, le fait est que mobilité sociale et préservation culturelle sont deux objectifs qui tendent à se contredire. Non pas par les effets d'une politique active d'assimilation forcée, qui obligerait les immigrés à troquer «leur» culture contre la promotion sociale, mais, comme nous l'avons vu plus haut, parce que l'expérience de la mobilité sociale et la propre sédentarisation, dans le contexte d'une société ouverte et complexe, changent la façon dont nombre d'immigrés et leurs descendants se voient eux-même culturellement. C'est pourquoi le fait de porter aux nues une politique de préservation des différences culturelles, définies d'une manière simpliste et fixiste, qui en viendrait à marquer politiquement des individus pour un traitement différent et supposé plus favorable, peut finir par avoir l'effet exactement contraire, c'est-à-dire par troquer «l'identité culturelle» contre l'intégration sociale.

Rex suggère, comme solution pour concrétiser simultanément ces deux objectifs, l'idée de la compatibilisation de deux «domaines culturels» distincts. L'un est celui de la culture politique publique, régi par la logique de l'égalité des chances et par la garantie d'un minimum de bénéfices sociaux pour tous, ce qui correspond au modèle de l'État-providence qui prédomine dans les démocraties occidentales; l'autre est le domaine de la vie privée, où est reconnu aux minorités le droit à l'usage de leur langue propre en famille et dans les contextes communautaires, le droit de pratiquer leur propre religion, de conserver leurs coutumes et d'organiser leur vie familiale et domestique à leur manière. La conciliation des deux logiques configurerait alors le modèle souhaitable de société multiculturelle dans lequel, sans mettre en cause l'unité politique de la

nation, les minorités conserveraient leurs différences, sans être forcées à s'assimiler dans une unique culture nationale homogène (Rex, 1986, 119-135; Rex, 1995).

En dehors du fait qu'il est très difficile d'établir une démarcation nette entre ces deux sphères, on ne voit pas, à cause de cela même, comment la sauvegarde de ce domaine privé pourrait être l'objet de politiques publiques spécifiques, d'autant plus que les droits qui sont réclamés, notamment en matière religieuse, sont déjà garantis par le principe de la liberté d'expression caractéristique des démocraties occidentales. Par ailleurs, l'absence d'une protection politique à l'égard des spécificités culturelles ne signifie pas que l'unique option possible soit alors l'assimilation forcée des minorités. Entre ces deux situations limite il y a une troisième possibilité, qui est en définitive la plus avantageuse pour tous, et que le même Rex identifie clairement lorsqu'il dit que la création d'une société multiculturelle doit «comporter un élément de volontarisme», ce qui revient à dire que les processus forcés de multiculturalisme ou d'assimilation sont inacceptables les uns comme les autres (Rex, 1986, 134).

Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que, dans un pays où une politique expresse «de minorités ethniques» a été mise en pratique depuis plus longtemps et avec une plus ample portée, comme les Pays-Bas, il a été fait un bilan critique de cette expérience et qu'actuellement une correction de stratégie est en cours. Le centre d'intérêt a cessé d'être les minorités ethniques elles-mêmes, pour se reporter sur l'intégration de leurs membres, en termes d'égalité de chances avec tous les autres citoyens. Le passage d'une politique à l'autre est dû au fait que les autorités hollandaises se sont rendues compte que les notions d'égalité et de pluralisme culturel se contredisent. À mesure que le processus d'intégration sociale et culturelle des populations immigrés avance «le maintien d'une politique pluriculturelle devient plus difficile, sinon archaïque. Qu'y a-t-il de commun entre un Surinamien de la troisième génération et un immigré tout récent en provenance du Surinam ? Pourtant, la politique menée jusqu'ici nie cette différence» (Entzinger, 1993, 414). Le même auteur attire également l'attention sur l'hétérogénéité des immigrants dès le moment de l'arrivée, sur les changements très rapides qui se produisent dans leurs orientations culturelles, sur le fait que les écoles reçoivent des sommes d'argent en fonction du nombre d'enfants des minorités, sans tenir compte de leurs difficultés individuelles et spécifiques, et sur l'augmentation du nombre de mariages mixtes, comme des aspects qui diminuent la cohérence et l'efficacité d'une telle approche.

Dans une analyse comparative sur la situation sociale des immigrés et sur les politiques qui s'y rapportent en France et aux Royaume-Uni, Didier

Lapeyronnie fait un diagnostic judicieux de ce qui semble être réellement en cause. Au cours de leur existence dans ces pays, les populations immigrés finissent par se diviser en deux secteurs, une majorité qui s'incorpore dans les «classes moyennes» et une minorité qui tombe dans la pauvreté et l'exclusion. Cette scission s'est invariablement inscrite dans l'espace urbain : ceux qui se sont intégrés ont quitté physiquement ou psychologiquement les quartiers, renforçant ainsi l'isolement social des zones urbaines défavorisées (Lapeyronnie, 1993).

Donc, la question à laquelle la France et le Royaume-Uni doivent faire face n'est pas celle de l'intégration des immigrés, mais bien celle de la formation d'un groupe social exclu et racialisé, une *underclass*, qui a cessé d'avoir accès à la citoyenneté et à l'individualité. Le problème des quartiers défavorisés n'est pas un problème économique de pauvreté et de inégalité, et ce n'est déjà plus un problème de minorité ethnique, de communauté, de différence culturelle et de xénophobie. Ce qui est en cause est le problème social spécifique de la formation de cette *underclass*, «constitué par les interrelations entre l'exclusion économique, la distance et l'isolement du monde des 'classes moyennes', la dislocation interne et, enfin, la construction d'ethnicités par l'expérience du racisme et la confrontation avec la police». L'opinion de l'auteur, qui ne peut ici être discutée en profondeur, est qu'il ne s'agirait donc plus d'opter entre des politiques républicaines d'intégration et des politiques multiculturelles, ni d'opposer action affirmative à politiques de droit commun, mais bien de «construire des politiques sociales qui ouvrent l'espace nécessaire à l'individualisation pour les populations exclues, qui leur redonnent l'autonomie nécessaire à la définition d'eux-mêmes dans leur particularité et leur universalité et qui reconnaissent la diversité des identités» (Lapeyronnie, 1993, 346-348).

Il est évident que les histoires de l'immigration dans les divers pays de l'Europe occidentale sont distinctes. Mais l'expérience française et anglaise, soit en raison de leur tradition de sociétés d'accueil, soit en raison du volume et de la diversité de la population d'origine étrangère qu'elles incluent dans leurs territoires, constituent une référence pour les autres, notamment pour des pays comme le Portugal, où ce n'est que très récemment que le multiculturalisme a été «découvert».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Actis, Walter (1993), Foreign Immigration in Spain. Its Characteristics and Differences in the European Context, in: Maria Beatriz Rocha-Trindade, éd., *Recent Migration Trends in Europe*, Lisboa : Universidade Aberta e Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 205-226.

- Barbara, Augustin (1993), *Les couples mixtes*, Mesmil-sur-l'Estrée: Bayard Éditions.
- Banks, James A. (1986), Multicultural Education and Its Critics, in: Sohan Modgil, Gajendra K. Verma, Kanka Mallick et Celia Modgil, eds., *Multicultural Education. The Interminable Debate*, London and Philadelphia : The Falmer Press, 221-231.
- Barsotti, Odo et Laura Lecchini (1989), L'immigration des pays du Tiers-Monde en Italie, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 5, n° 3.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction*, Paris : Les éditions de minuit.
- Dassetto, Felice (1990), Pour une théorie des cycles migratoires, in: Albert Bastenier et Felice Dassetto, eds., *Immigrations et nouveaux pluralismes*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 11-39.
- Dupaquier, Jacques et Fernàn Vejarano (1986), Les naturalisés français et leur destin ou «le melting pot» français de 1851 à 1939, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 2, n° 3, 33-47.
- Entzinger, Han (1993), L'immigration aux Pays-Bas : du pluriculturalisme à l'intégration, in: Michel Wieviorka, dir., *Racisme et modernité*, Paris : Éditions la Découverte, 400-415.
- Esteves, Maria do Céu (org.) (1991), *Portugal, país de imigração*, Lisboa : Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Featherstone, Mike, éd. (1990), *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity*, London and New Delhi : Sage Publications.
- Finkelkraut, Alain (1988), *A Derrota do Pensamento*, Lisboa : Publicações D. Quixote.
- Gilroy, Paul (1992), The end of antiracism, in: James Donald et Ali Rattansi, eds., «Race», *Culture and Difference*, London : Sage Publications, 49-61.
- Glazer, Nathan et Daniel P. Moynihan ([1963] 1970), *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge (Mass.) and London : The M.I.T. Press.
- Glazer, Nathan et Daniel P. Moynihan, eds. (1975), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge (Mass.) and London : Harvard University Press.
- Gordon, Milton N. (1975), Toward a general theory of racial and ethnic group relations, in: Nathan Glazer et Daniel P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge (Mass.) and London : Harvard University Press, 84-110.
- Hannerz, Ulf (1990), Cosmopolitans and Locals in World Culture, in: Mike Featherstone, éd., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London and New Delhi : Sage Publications, 237-251.
- Lapeyronnie, Didier (1993), *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Machado, Fernando Luis (1992), Etnicidade em Portugal – contrastes e politização, *Sociologia – Problemas e Práticas*, 12, 123-136.
- Machado, Fernando Luís (1994), Luso-africanos em Portugal : nas margens da etnicidade, *Sociologia – Problemas e Práticas*, 16, 111-134.
- Machado, Fernando Luís (1996), Minorias e Literacia – imigrantes guineenses em Portugal, in: Ana Benavente (coord.), Alexandre Rosa, António Firmino da Costa e Patrícia Ávila, *A Literacia em Portugal. Resultados de uma pesquisa extensiva e monográfica*, Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian e Conselho Nacional de Educação, 171-238.
- Miles, Robert (1993), *Racism after «Race Relations»*, London and New York : Routledge.
- Parrillo, Vincent N. (1996), *Diversity in America*, California, London and New Delhi : Pine Forge Press.

- Pakulski, Jan et Malcolm Waters (1996), *The Death of Class*, London and New Delhi : Sage Publications.
- Rattansi, Ali (1996), Changing the Subject? Racism, Culture and Education, in: James Donald et Ali Rattansi, eds., «Race», *Culture and Difference*, London : Sage Publications, 11-48.
- Rex, John (1986), *Race and Ethnicity*, England : Open University Press.
- Rex, John (1995), Ethnic Identity and the Nation State : the Political Sociology of Multi-cultural Societies, *Social Identities*, 1/1, 21-34.
- Robertson, Roland (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London and New Delhi : Sage Publications.
- Root, Maria P.P., éd. (1996), *The Multiracial Experience. Racial Borders as the New Frontiers*, London and New Delhi : Sage Publications.
- Seabra, Teresa (1994), *Estratégias Familiares de Socialização das Crianças. Etnicidade e classes sociais*, Lisboa : Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Seksig, Alain (1991), Que peut l'école contre le racisme ?, in: Pierre-André Taguieff, éd., *Face au racisme 1. Les moyens d'agir*, Paris : Éditions la Découverte, 85-100.
- Simmel, Georg ([1902] 1979), A metrópole e a vida mental, in: Otávio Velho, org., *O Fenómeno Urbano*, Rio de Janeiro : Zahar Editores, 11-25.
- Simmel, Georg ([1908] 1989), O cruzamento de círculos sociais, in: Manuel Braga da Cruz, org., *Teorias Sociológicas*, Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 573-578.
- Smith, Anthony D. (1990), Towards a global culture?, in: Mike Featherstone, éd., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London and New Delhi : Sage Publications, 171-191.
- Smith, Anthony D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge : Polity Press.
- Stasiulis, Daiva et Nira Yuval-Davis (1995), Beyond Dichotomies. Gender, Race, Ethnicity and Class in Settler Societies, in: Daiva Stasiulis et Nira Yuval-Davis, eds., *Unsettling Settler Societies*, London and New Delhi : Sage Publications, 1-38.
- Taguieff, Pierre-André (1987), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : Éditions la Découverte.
- Taguieff, Pierre-André, éd. (1991), *Face au racisme 1. Les moyens d'agir*, Paris : Éditions la Découverte.
- Therborn, Göran (1995), *European Modernity and Beyond. The Trajectories of European Societies, 1945-2000*, London and New Delhi : Sage Publications.
- Tizard, Barbara et Ann Phoenix (1993), *Black, White or Mixed race? Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*, London and New York : Routledge.
- Wardle, Francis (1996), Multicultural Education, in: Maria P.P. Root, éd., *The Multiracial Experience. Racial Borders as the New Frontiers*, London and New Delhi : Sage Publications, 380-391.
- Wright, Erik Olin (1985), *Classes*, London and New York : Verso.
- Yuval-Davis, Nira (1992), Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain, in: James Donald et Ali Rattansi, eds., «Race», *Culture and Difference*, London : Sage Publications, 278-291.

Adresse de l'auteur:

Fernando Luís Machado,
Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, I.S.C.T.E.,
Avenida das Forças Armadas, P-1600 Lisboa,
Fax: 7940074

INTERNATIONAL SOCIOLOGY

Edited by **Roberto Cipriani** *University of Rome*

'an excellent way of keeping in touch with the diverse currents of world sociology' Immanuel Wallerstein

'one of the most unambiguously positive results of cultural globalization' Jeffrey C Alexander

International Sociology was launched to transcend national boundaries, to enrich understanding of the discipline and to provide a global perspective on important issues of interest to sociologists throughout the world.

The journal draws together work of cross-cultural relevance from the international community of sociologists, focusing on fundamental issues of theory and method, and on new directions in empirical research. Articles come from all branches of the discipline and from all regions of the world.

International Sociology (0268-5809) is an official journal of the International Sociological Association. Quarterly: March, June, September, December

Order Form for New Subscribers - Subscribe at the Introductory Rate



SAGE Publications, 6 Bonhill Street, London EC2A 4PU, UK
Call our Subscription Hotline on +44 (0)171 330 1266

USA orders to be sent to:
PO Box 5096, Thousand Oaks, CA 91359

Name

Address

7J16

☐ I want to subscribe to **International Sociology** starting with Vol. 12 (1997)

☐ **Introductory Rate for Individuals**
£28/US\$44 (Usual Rate £35/US\$56)

☐ **Institutional Rate** £110/US\$176

☐ Please send me a brochure on the journal

Methods of Payment

☐ I enclose a cheque (made payable to SAGE Publications) for:

Please invoice my credit card
☐ Mastercard ☐ Visa Amount:

Card No:

Expiry Date:

Signature: Date: / /

SCHULE UND MIGRATION IN DER SCHWEIZ: ZWISCHEN DEM IDEAL DER INTEGRATION UND DER VERSUCHUNG DER SEPARATION

Cristina Allemann-Ghionda
Institut für Pädagogik, Universität Bern

1. Einleitung

Um die Strategien der Institution „Schule“ in bezug auf die Reaktion auf Migration im föderativ aufgebauten, viersprachigen Bildungswesen der Schweiz angemessen in ihrer Komplexität und Vielfalt zu beurteilen, muss zwischen verschiedenen Ebenen unterschieden werden. Zunächst gilt es, die offizielle Doktrin der Schweiz, welche anhand der Empfehlungen der Schweizerischen Konferenz der Erziehungsdirektoren (EDK) rekonstruiert werden kann, und die deklarierten Strategien der 26 kantonalen Schulsysteme, wie sie aus Richtlinien, Reglementen und Schulgesetzen hervorgehen, auseinanderzuhalten. Zum Zweiten muss bedacht werden, dass die schriftlich erklärten Strategien der kantonalen Schulsysteme nicht ohne weiteres mit den Aussagen der Personen übereinstimmen, welche sich in den schulischen Institutionen in leitender Funktion mit Fragen der Migration befassen. Oft bringen messbare Ereignisse, wie der Anfang der neunziger Jahre überdurchschnittlich hohe Zustrom von Kindern aus den Kriegsgebieten im ehemaligen Jugoslawien, oder subjektive Momente wie der Druck echt aufgebrachter oder gezielt aufgehetzter Eltern Diskurse hervor, welche den offiziellen Papieren diametral entgegengesetzte Botschaften vermitteln. Zudem sind in der Schweiz zentrale Empfehlungen und Richtlinien nicht so verbindlich, dass eine kantonale Verwaltung oder – noch viel weniger – ein Rektorat verpflichtet werden könnten, sie zu befolgen. Eine dritte Unterscheidung ist die zwischen dem Schreiben und Reden und der täglichen Praxis der Institutionen in bezug auf Migration. Dieser Bereich umfasst Strukturen, Organisationsformen und Inhalte des Unterrichts sowie die tägliche Kommunikation zwischen den Lehrkräften und den Schülern in den häufig multikulturellen Klassen.

In diesem Beitrag werde ich mich zunächst den expliziten Diskursen zuwenden, die aus offiziellen Dokumenten hervorgehen. Insbesondere zeichne ich den Weg nach, den die EDK in ihren Empfehlungen zum Themenbereich „Schule, Migration und Multikulturalität“ in rund 25 Jahren zurückgelegt hat.

In einem zweiten Teil werden exemplarisch die offiziellen Strategien dreier migrationsreicher Kantone vorgestellt: des deutschsprachigen Kantons Basel-Stadt, des frankophonen Kantons Neuenburg und des italophonen Kantons Tessin. Im dritten Teil charakterisiere ich die widersprüchliche *de facto*-Politik der schweizerischen Schulen. In dieser Darstellung steht die Regelpraxis im Mittelpunkt. Innovationen, die von dieser Praxis abweichen und Ausnahmecharakter haben, werden hier nicht behandelt. Meine Ausführungen beruhen auf sechs Fallstudien im Rahmen einer international vergleichenden, qualitativ-empirischen Untersuchung (Allemann-Ghionda 1996). Die Fallstudien sind in den hier genannten Kantonen sowie im Bundesland Nordrhein-Westfalen, in der Académie Nancy-Metz und in der Provinz Mailand angesiedelt. Jede Fallstudie beinhaltet eine Beschreibung des Schulsystems aufgrund von acht Indikatoren der institutionellen Behandlung der soziokulturellen und sprachlichen Vielfalt (ebd., 388 ff.). Hinzu kommen die Inhaltsanalyse von bildungspolitischen Dokumenten (Gesetze, Richtlinien, Lehrpläne usw.) sowie die qualitative Analyse der durch Interviews erhobenen Argumente von Lehrkräften, Schulleitern und Vertretern der Schulbehörden. Die Diskussion in der Öffentlichkeit wurde durch die Auswertung der Tagespresse dokumentiert.¹ Eine sekundärstatistische Analyse ermöglichte es, die Fragestellung auch quantitativ anzugehen. Das empirische Material ergibt ein Corpus von 40 schwach strukturierten, explorativen Expertengesprächen und 27 halbstrukturierten Interviews.² Durch die Triangulation der Quellen und der Methoden (Miles & Huberman 1994) konnten die Faktoren und die Prozesse identifiziert werden, welche die „realen“ Strategien der Schulen ausmachen.

2. Die offiziellen Grundsätze zur Schulung der Migrationskinder und zur Bildung in multikulturellen Verhältnissen: Von der Betreuung des Gastarbeiterkindes zur europäischen Öffnung

Gegen Ende der sechziger Jahre sahen sich die Schulen vieler Kantone veranlasst, Strategien zur Einschulung der Kinder von eingewanderten Familien zu entwickeln. Die EDK, das Gremium, welches einen möglichst effektiven Informationsfluss und eine Koordination zwischen den Kantonen zur Aufgabe hat, ohne dass von einer zentralen Bildungsplanung gesprochen werden kann, reagierte verhältnismässig schnell auf die Herausforderung der Migration. Drei Grundsätze wurden für die „Schulung der Gastarbeiterkinder“, in späteren

1 Wobei die Tagespresse der Deutschschweiz systematischer als die übrige verfolgt werden konnte.

2 Projektdauer: 1993 bis 1996. Die Interviews wurden in den Jahren 1994 und 1995 durchgeführt.

Texten „der fremdsprachigen Kinder“, als zentral erklärt: (a) „Gastarbeiterkinder“ sollten die gleichen Aufstiegschancen wie Schweizer Kinder erhalten; (b) sie sollten möglichst gut in die öffentlichen Schulen integriert werden, gegebenenfalls durch besondere Massnahmen (wie etwa Sprachkurse); (c) der Besuch von mindestens zwei Wochenstunden Zusatzunterricht in heimatlicher Sprache und Kultur innerhalb des obligatorischen Schulpensums, auf der Oberstufe im Freifachbereich, sollte ihnen ermöglicht werden (EDK 1972 und 1976). Die Schweiz hat im europäischen Vergleich früh erkannt, dass die drei Pfeiler „Chancengleichheit“, „Integration“, „Förderung der heimatlichen Sprache und Kultur“ untrennbar zu einer wirksamen Eingliederung der Kinder eingewanderter Familien gehören. Diese Triade kennzeichnet auch die Richtlinien und Bemühungen der Europäischen Gemeinschaften, später der Europäischen Kommission (EWG 1977). Die EDK begründete die Förderung der heimatlichen Sprache und Kultur zunächst mit dem Verständnis dafür, dass Eltern und Behörden der Herkunftsstaaten einer Entwurzelung der Kinder entgegenwirken und sie auf eine mögliche Rückkehr vorbereiten möchten. Gleichzeitig wurde aber betont, dass es „nicht die Aufgabe der Kantone [ist], die entsprechenden Vorkehrungen selbst an die Hand zu nehmen“ (EDK 1972). Bis heute wird in der Schweiz an diesem Veto festgehalten – im Gegensatz zur Praxis in einem Teil der EU-Länder, namentlich in einigen westdeutschen Bundesländern, welche den „muttersprachlichen Unterricht“ logistisch und finanziell unterstützen.

Mit den Empfehlungen von 1985 trat eine qualitative Wende ein. „Die Integration respektiert das Recht des Kindes, die von den Eltern gelebte kulturelle Identität zu bewahren“ (EDK 1985), später „Sprache und Kultur des Herkunftslandes zu pflegen“ (EDK 1991a). Die heimatliche Sprache und Kultur hat nicht zuletzt einen utilitaristischen Wert: „Das Mehrwissen in der heimatlichen Sprache und Kultur [ist] angemessen zu berücksichtigen“, und dieses Wissen soll Promotions- und Selektionsentscheide günstig beeinflussen. (EDK 1985 und 1991a). Die zentrale Bedeutung der Herkunftssprache und -kultur wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass deren Förderung bereits im Vorschulalter erfolgen soll (EDK 1991a). Seit 1985 wird empfohlen, die Zusammenarbeit zwischen ausländischen und einheimischen Lehrern zu fördern (EDK 1985 und 1991a). Damit wurden ausländische Lehrer der Kurse in heimatlicher Sprache und Kultur zu legitimen und gleichgestellten pädagogischen Partnern erklärt. „Interkulturelle Kontakte und Unterrichtsformen auf allen Stufen“ sollen ermöglicht und unterstützt werden (EDK 1985). Und: „Bei der Erarbeitung von Lehrmitteln, Lehrplänen und Stundentafeln sind die Bedürfnisse der fremdsprachigen Kinder und die Anliegen einer interkulturellen Erziehung aller Schülerinnen und Schüler einzubeziehen“ (EDK 1991a). Zudem sollen die Kantone „die Universitäten und andere Bildungsinstitutionen ein[zuladen], sich mit der Thematik der interkulturellen Erziehung zu befassen“.

sen“ (EDK 1991a). Die Lehrkräfte sind „auf die Betreuung der Gastarbeiterkinder“ (EDK 1974), später „auf den Unterricht in multikulturellen Klassen“ vorzubereiten (EDK 1991a).

Eng verknüpft mit dem Thema der „interkulturellen Erziehung“ ist das Thema „Rassismus und Schule“. Neben den Zielen der Integration und der Wertschätzung der anderen Kulturen der „fremden Kinder und Jugendlichen“ hat die Schule „zur Achtung vor den Mitmenschen, zur Toleranz unter religiösen, ethnischen, sozialen u. a. Gruppen und zum Frieden unter den Völkern zu erziehen“ (EDK 1991b).

In den EDK-Empfehlungen wurde also der Blick sukzessive von der blossen Betreuung ausländischer Kinder auf den Unterricht in sprachlich heterogenen Klassen erweitert. Zudem rückte mit dem Thema „Rassismus“ nach der Betonung der *Kulturkontakte* auch die pädagogische Aufarbeitung von interkulturellen *Konflikten* in den Mittelpunkt. Die Begründungen zugunsten des Unterrichts in den Herkunftssprachen und -kulturen wurden substantieller. Aber Migration ist immer noch implizit die Hauptmotivation für interkulturelle Bemühungen. Bis heute tragen die Empfehlungen, welche die „interkulturelle Erziehung“ für alle Kinder fördern sollen, den Titel „Schulung der fremdsprachigen Kinder“.

Eine Verknüpfung zwischen der *europäischen Dimension der Bildung* und der interkulturellen Erziehung wird im Dokument „Europa in der Schule“ durch das Stichwort „interkulturelle Verständigung“ angedeutet. So empfehlen die EDK und die kantonalen Volkswirtschaftsdirektoren

[...] die Bemühungen um die Eingliederung von Menschen anderer Sprache und Kultur und zur Förderung der interkulturellen Verständigung fortzuführen [sowie] die europäische Dimension ausdrücklich in die Lehrpläne aller Stufen aufzunehmen.

(EDK 1993)

Laut einer späteren Empfehlung, welche von der Förderung des zweisprachigen Unterrichts handelt, ist der „Zusammenhalt zwischen den Sprach- und Kulturgemeinschaften“ sowie „das Zusammenleben mit anderen Sprachgruppen“ durch das *Erlernen von Fremdsprachen und der Landessprachen* zu fördern (EDK 1995a). Diese beiden Aspekte enthalten ansatzweise Weiterentwicklungen und Erweiterungen des Begriffs „interkulturelle Erziehung“, wie sie in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion in der EU und in der Schweiz dokumentiert sind. Diese Entwicklung vollzieht sich von einer kompensatorischen, ausländerpädagogischen zu einer emanzipatorischen, mehrdimensionalen Konzeption, in welcher kulturalistische und ethnisierende Sichtweisen kritisiert und Konzepte entwickelt werden, bei welchen die Trennung zwischen

„ausländischen“ und „einheimischen“ Schülern sowie „nationalen“ und „auswärtigen“ Lerninhalten keine Bedeutung mehr hat (Allemann-Ghionda 1994; Poglia u. a. 1995; Allemann-Ghionda 1997a).

3. Die reale Integrationspolitik in den Schulen dreier Kantone

Im folgenden wird gezeigt, wie drei kantonale Schulsysteme, die seit Jahrzehnten mit der Einwanderung konfrontiert sind, ihre Antworten auf diese Herausforderung formulieren und verwirklichen. Wir wenden uns hauptsächlich den Strategien auf der Primarstufe zu. Punktuelle Hinweise auf die Sekundarstufe I sind aus systembedingten Gründen notwendig. Die Wahl der Kantone Basel-Stadt, Neuenburg und Tessin – alles Grenzkantone – erlaubt es, drei Situationen zu beleuchten, in denen je eine eigenwillige Philosophie des Umgangs mit der Migration und mit der damit verbundenen sprachlichen und soziokulturellen Vielfalt erarbeitet wurde.

3.1 *Der Kanton Basel-Stadt: Dezentrale Schulpolitik – Integration und Separation als ungesteuerte Gegenkräfte?*

Der Kanton Basel-Stadt ist ein sehr kleiner Kanton auf einer Fläche von 37 km². Die Bevölkerung mit einer anderen als der schweizerischen Staatsangehörigkeit bestand Ende 1995 aus 49'211 Personen oder 25,2 Prozent der Gesamtbevölkerung des Kantons (Bundesamt für Ausländerfragen 1995).³

Die Schulen des Kantons Basel-Stadt weisen nach dem Kanton Genf den zweithöchsten prozentualen Anteil von Schülern mit nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit auf. Im Schuljahr 1994/95 galten in der obligatorischen Schule 6'467 Schüler (38,6 Prozent) der Gesamtpopulation als „ausländisch“ und rund ebensoviele als nichtdeutscher Muttersprache oder „fremdsprachig“. Im Schuljahr 1985/86 waren es 4'788 (29,6 Prozent). Der zahlenmässige Unterschied zwischen „ausländisch“ und „fremdsprachig“ ist in Basel-Stadt geringfügig.

Die Anteile variieren stark nach Schulstufe, Schultyp und Stadtteil. In der Primarschule galten im Schuljahr 1994/95 2'053 Kinder oder 35,4 Prozent als Nichtschweizer; im Schuljahr 1985/86 waren es 1'528 oder 32,8 Prozent. Auf der Sekundarstufe I, die im Schuljahr 1994/95 noch nicht vollständig reformiert war, lässt bereits die Verteilung in den Schultypen die Problematik der

3 Die Untersuchung verfolgte die Entwicklung von 1985/86 bis 1995/95. Die Schulstatistiken haben das Bundesamt für Statistik sowie die kantonalen statistischen Ämtern freundlicherweise *ad hoc* zusammengestellt.

Integration von allochthonen Schülern erkennen. In der Sekundarschule (Schule mit Grundansprüchen) waren 70,2 Prozent (Schuljahr 1985/86: 51,1 Prozent), in der Realschule 40,3 Prozent (Schuljahr 1985/86: 32,4 Prozent), im Progymnasium lediglich 18,9 Prozent (Schuljahr 1985/86: 23,8 Prozent) Schüler nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit. In der Orientierungsschule, die sich im Schuljahr 1994/95 im ersten Jahrgang ihres Bestehens befand und daher erstmals Schüler versammelte, die nach dem alten System auf drei Schultypen aufgeteilt worden wären, waren 41,8 Prozent nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit. Schüler aus süd- und osteuropäischen Staaten waren tendenziell in den bescheideneren Schultypen übervertreten. Diese bestanden bis zur Vollendung der Schulreform für die Kohorten weiter, die noch nach dem alten System in die Sekundarstufe I übergetreten sind.

Im Schuljahr 1994/95 befanden sich 7,7 Prozent der Schweizer Kinder in „Schulen mit besonderem Lehrplan“, d. h. in Klassen, welche dem Sonderschulwesen zugerechnet werden. Unter den Kindern mit einer anderen als der schweizerischen Staatsangehörigkeit waren es jedoch 18 Prozent, also ein mehr als doppelt so hoher Anteil wie unter den Schweizern. Im Schuljahr 1985/86 waren die Anteile 9,3 Prozent und 14,4 Prozent; somit kamen damals Nichtschweizer anderthalbmal häufiger als Schweizer in eine Schule mit besonderem Lehrplan. Dieselben Herkunftsländer, die in den „Schulen mit Grundansprüchen“ übervertreten sind, sind es auch in Klassen „mit besonderem Lehrplan“.

Ein Vergleich zwischen den Schuljahren 1985/86 und 1994/95 zeigt die Vielfalt der in den Klassen vertretenen Sprachen und Herkunftsländer sowie die qualitative Veränderung, die im Zeitraum von zehn Jahren stattgefunden hat. In der Primarschule hat sich die Zusammensetzung der Schülerschaft nach den Merkmalen der Muttersprache und des Herkunftsstaates stark verändert. Abgenommen hat die Anzahl der Kinder italienischer Muttersprache um rund 30 Prozent von 501 im Schuljahr 1986/86 auf 363 im Schuljahr 1994/95. Während derselben Zeit ist die Anzahl der Kinder spanischer Muttersprache von 301 auf 214, d. h. ebenfalls um rund 30 Prozent, zurückgegangen. Die Zunahmen betreffen die türkische Sprache, deren Sprecher von 185 auf 560, also um etwa das Dreifache angestiegen sind. Sprecher einer „jugoslawischen“ Sprache (Serbokroatisch oder Slowenisch)⁴ haben von 75 auf 391 (also um mehr als das Fünffache) zugenommen. Die Anzahl der Sprecher „anderer“ Sprachen ist von 200 auf 563 (mehr als das Zweifache) angewachsen.

4 Sprachbezeichnungen des Statistischen Amtes Basel-Stadt.

Das Schulgesetz vom 4. April 1929 bildet die normative Grundlage für die Einschulung von neu eingewanderten Kindern. Insbesondere § 60 legt fest, wie diese Einschulung zu erfolgen hat:

Die öffentlichen Schulen sind verpflichtet, folgende Schülerinnen oder Schüler aufzunehmen:

a) Schüler, die der deutschen Sprache so wenig mächtig sind, dass sie dem Unterricht durchaus nicht zu folgen vermögen. Im Bedarfsfall kann jedoch der Erziehungsrat besondere Klassen für fremdsprachige Kinder errichten, die den Übergang in die Normalklassen erleichtern sollen [...].

(zit. in Fachkonferenz Fremdsprachenklassen
Primarschule Kleinbasel 1995, 4)

Nach 1929 wurde keine kantonale Empfehlung oder Richtlinie zur Einschulung von Kindern ohne ausreichende Deutschkenntnisse erlassen. In der Praxis jedoch wurde die Organisation des Unterrichts laufend den Einwanderungsflüssen angepasst und in internen Berichten sowie in Zeitungsinterviews und -artikeln von Zeit zu Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ungeachtet geringer Anpassungen richtet sich diese Praxis auf der Primarstufe grundsätzlich nach wie vor nach der Idee der getrennten Einschulung in „Fremdsprachenklassen“. Das Rektorat Kleinbasel, das in einem migrationsdichten Stadtteil angesiedelt ist, präzisiert in einer eigenen Informationsbroschüre – eine analoge Broschüre für den gesamten Kanton konnte offenbar nicht erstellt werden – die Bedeutung dieser Einrichtung:

Die Fremdsprachenklassen sind keine Kleinklassen [...] und sie erfüllen keinen heilpädagogischen Auftrag. Vielmehr besteht ihr Auftrag darin, neuzugezogene fremdsprachige Kinder so rasch wie möglich in das Basler Schulsystem zu integrieren [...].

(ebd., 6)

Die Präzisierung, dass „Fremdsprachenklassen“ keine heilpädagogischen Einrichtungen seien – „Kleinklassen“ ist der baselstädtische Begriff für ein fein verästeltes System der Sonderschulung (Rektorat Kleinklassen Basel-Stadt o. J.) – ist aus zwei Gründen notwendig. Erstens subsumieren die eidgenössischen Schulstatistiken auch in der kantonalen Gliederung alle Arten von Anpassungs- oder Einführungsklassen für eingewanderte Schüler und alle Arten von Sonderklassen für Kinder mit Lernstörungen, Verhaltensauffälligkeiten und geistigen oder körperlichen Behinderungen unter den Sammelbegriff „Schulen mit besonderem Lehrplan“. Zweitens geht gerade aus den Basler Schulstatistiken hervor, dass fremdsprachige Kinder in solchen Kleinklassen (die ohnehin einen sehr hohen Anteil von Kindern aufnehmen) deutlich übervertreten sind

und dass dieses Phänomen sich in einem Jahrzehnt verschärft hat. Die Leitung des Rektorats Kleinbasel fühlte sich deshalb veranlasst, der semantischen Verwischung des Unterschieds zwischen „fremdsprachigen“, „lernbehinderten“ und „verhaltensauffälligen“ Schülern etwas Präziseres entgegenzusetzen. In diesem Sinne ist auch die Zielvorgabe zu verstehen, wonach Fremdsprachenklassen die „intensive Betreuung und Förderung auf dem Weg vom fremdsprachigen Kind zum zweisprachigen Kind“ (ebd., 9) wahrzunehmen haben.

Die Fremdsprachenklassen werden vielfach als Entlastung der Regelklassen gesehen. Eine der interviewten Lehrerinnen begründete die Länge des Aufenthalts und die Bedeutung, die solche Klassen im Basler Schulwesen einnehmen, folgendermassen:

In Wirklichkeit sind es jetzt für fast alle Kinder zwei Jahre. [...] Die Begründung ist wichtig: Wenn die Kinder von unseren Fremdsprachenklassen weggehen, dann kommen sie fast ausschliesslich in Klassen, wo der Fremdsprachigenanteil 80 bis 90 Prozent beträgt [...] man [möchte] die Klassen nicht zu stark strapazieren [...] es ist nicht ein grosses Förderangebot eingerichtet, und darum behält man sie in den Fremdsprachenklassen zurück.

Die Einschulung von neu eingewanderten Kindern und Jugendlichen ist aber bei weitem nicht das einzige, wenngleich das dominante Thema. Die Reaktion der Schule auf die Migration erstreckt sich auf den Unterricht in multikulturellen Verhältnissen, die aus der Sicht der Behörden auch dann noch gegeben sind, wenn die Kinder von eingewanderten Familien mehr oder weniger zufriedenstellend den Basler Dialekt und die Schriftsprache Deutsch gelernt haben. Die Lehrpläne der Primarschule (1991) und der Orientierungsschule (1993) haben Anfang der neunziger Jahre die Postulate der interkulturellen Erziehung aufgenommen und auf ihre Weise interpretiert. So umschreibt der Lehrplan der Primarschule den pädagogischen Auftrag in multikulturellen Verhältnissen:

Mit dem Wandel der Zeit hat sich unsere Gesellschaft zu einem multikulturellen Ganzen entwickelt. [...]. Zur Verschiedenheit der Kulturkreise gehört auch die in den Klassen anzutreffende Vielfalt der religiösen Orientierungen [...]. Die Beiträge der Kinder aus andersartigen Kultur- und Sprachkreisen werden als gleichwertig gewürdigt und in die Entwicklung der Bildungsinhalte einbezogen.

(Erziehungsrat des Kantons Basel-Stadt 1991, 3)

Zum Unterricht in den Sprachen der Migration, den sogenannten „Kursen in heimatlicher Sprache und Kultur“ (HSK), äussert sich eine Informationsbroschüre

für Eltern. Der Besuch der Kurse wird darin nicht als besonders empfehlenswert hervorgehoben, sondern nur sachlich erwähnt.

Die Diskurse des Kantons Basel-Stadt zum Themenkomplex „Schule und Migration“ ergeben ein heterogenes Gebilde, in welchem keine geschlossene kantonale Strategie erkennbar ist. Jedes Rektorat, ja in manchen wichtigen Belangen sogar jede Schulleitung, verfügt über einen beträchtlichen Spielraum. Der zwar nicht einheitliche, aber insgesamt doch von einigen Leitgedanken getragene Diskurs der Schulbehörden des Kantons Basel-Stadt muss auch vor dem Hintergrund der Schulreform gewertet werden, durch welche seit 1994/95 schrittweise eine im fünften Schuljahr beginnende Orientierungsschule eingerichtet wurde. Viel stärker als vor der Schulreform müssen Lehrkräfte der Sekundarstufe I heterogene Klassen unterrichten. Ob sie ausreichend darauf vorbereitet wurden, ist fraglich. Soziale und aus der beruflichen Identitätskrise der Lehrkräfte hervorgehende Spannungen werden häufig als „ethnisch“ etikettiert und prägen das Reden und das Handeln in den Schulen. Die Verschiebung von einer vorwiegend italienischen und spanischen zu einer vorwiegend türkischen und südslawischen, als besonders „fremd“ empfundenen Population von Eingewanderten unterstützt solche von negativen Gefühlen geprägten Äusserungen.

Die Schulen des Kantons Basel-Stadt konnten eine lange Erfahrung mit der Migration sammeln. Seit den ersten Klassen und Deutschzusatzkursen für fremdsprachige Kinder hat sich das Angebot der Fördermassnahmen auf den verschiedenen Schulstufen ständig vergrössert, diversifiziert und spezialisiert. Diese Massnahmen sind von einer Assimilationsphilosophie geprägt. Die Integration der Kurse in heimatlicher Sprache und Kultur ist nur in Ansätzen und nur für wenige Sprachen verwirklicht. Die Familiensprachen der neuen Migration sind weitgehend ausgeschlossen. Dieses Zurückdrängen der Minderheitensprachen, somit auch der Migrationskulturen, bestätigt die Assimilationsoptik.

Aufgrund der geographischen Lage und der Bevölkerungsstruktur ist der Kanton Basel-Stadt dazu prädestiniert, in der Schule die individuelle Zweisprachigkeit und die kollektive Mehrsprachigkeit aufzuwerten und zu fördern. Diese Chance wird in der Grundschule mit wenigen Ausnahmen kaum wahrgenommen. Das Thema taucht in keinem Interview und in keinem offiziellen Dokument auf. In der Primarschule wird noch keine Fremdsprache gelehrt. Ab der Sekundarstufe I werden jedoch Projekte vor allem im Zusammenhang mit dem Erwerb der französischen Sprache diskutiert und realisiert (Saud n 1996).

Gleichzeitig ist das separierende Denken in der Kultur des Basler Schulsystems tief verwurzelt. Dies äussert sich zum einen im Festhalten an der Einrichtung der „Fremdsprachenklassen“ auf der Primarstufe, die bei einer

quantitativ zunehmenden und heterogener werdenden Migration ausgebaut wurden. Im Rahmen der Orientierungsschule wurden allerdings die Fremdsprachenklassen nach einem neuen Konzept organisiert und sind „mit den Regelklassen viel enger verwoben als im alten System“ (Stoffel 1996, 1). Die starke Verankerung der Kleinklassen ist auch Ausdruck dieser Optik, welche die Spezialisierung und die Separation privilegiert. Allerdings wird diese Einrichtung in Einzelschulen in experimentellen Ausnahmefällen durch andere, integrierte Formen der heilpädagogischen Unterstützung ersetzt.

Vor dem Hintergrund einer Regelpraxis, die zunehmend in Richtung Assimilation und Separation abzugleiten droht, ist es jedoch gerade dank der grossen Autonomie der Schulhäuser möglich, herkömmliche Strukturen zu überdenken und unkonventionelle Wege zu gehen. Im „Modell St. Johanns“, das in einem Einzelschulhaus der Primarschule verwirklicht wurde, wurden die Grundsätze der Assimilation und der Separation auf den Kopf gestellt. Die Arbeitsgruppe des Modells umschiffte dabei erfolgreich die Klippe der ethnisch begründeten Differenzierung, indem sie alle im Schulhaus vertretenen Sprachen und Kulturen (sinnigerweise auch dem Basler Dialekt) Raum gewährte. Eine integrative Pädagogik wird über die Auflösung der Kleinklassen und über die Förderung der Kinder jenseits der ethnischen Zugehörigkeit verwirklicht (Arbeitsgruppe „Modell St. Johanns“ 1996).

Gerade im Hinblick auf das steigende Unbehagen zumindest in einigen Schulhäusern erstaunt die mangelhafte Koordinierung der Massnahmen. Dies ist jedoch nicht das Ergebnis einer nachlässigen Schulverwaltung, sondern es ist die Strategie des Kantons Basel-Stadt, auf die Migration in den Schulen zu reagieren. Der Autonomie der Schulhäuser wird dabei ein hoher Stellenwert beigemessen. Der Sekretär des Erziehungsdepartementes formulierte es so: „Wir haben die Fachkompetenz in den Schulhäusern, wo sich die Probleme stellen“ (Basler Zeitung 30.9.1996).

Auch ausserhalb der Schule hat die kantonale Regierung bis Anfang 1997 eine „unpolitische“, ungesteuerte Integrationspolitik verfolgt, die kaum auf traditionelle Mittel und Strukturen wie Kommissionen, Empfehlungen und Richtlinien setzte, sondern eher den persönlichen Kontakt zwischen den Menschen fördern wollte. Die Wahl der Mittel verrät die Bedeutung, welche der hohe Anteil von Eingewanderten an der Bevölkerung für die Regierung des Stadtkantons hat: „Im Bereich Ausländerfragen wird jetzt analog zu den Suchtfragen vorgegangen“ (ebd.). Analog dem „Drogenstammtisch“ hat die kantonale Regierung einen „Fremdenstammtisch“ in einem Restaurant in Kleinbasel, einem der migrationsreichsten Stadtteile, eingerichtet (Basler Zeitung 23.10.1996). Die Integration wird – den Presseberichten zufolge – kaum als eine politische und kulturelle Herausforderung wahrgenommen, der mit Opti-

mismus *begegnet* werden könnte, sondern als eine soziale Aufgabe, die mindestens so schwer und unangenehm zu bewältigen ist wie die *Drogenbekämpfung*. Anfang 1997 hat die kantonale Regierung einen Schritt in Richtung Integrationspolitik vollzogen und eine Kommission für Migrations- und Integrationsfragen gebildet. Die Ernennung eines „Delegierten für Migrations- und Integrationsfragen“ wurde beschlossen (Basler Zeitung 6.3.1997).

3.2 *Der Kanton Neuenburg: Direktive Integration der Migranten und geförderte Wertschätzung der „anderen“ Sprachen und Kulturen*

Der Kanton Neuenburg zählt rund 165'000 Einwohner, darunter 37'018 Personen mit einer anderen als der schweizerischen Staatsangehörigkeit oder 22,5 Prozent der Gesamtbevölkerung des Kantons (Bundesamt für Ausländerfragen 1995).

Die obligatorische Schule des Kantons Neuenburg besuchten im Schuljahr 1994/95 4'483 Schüler (26,7 Prozent) nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit. Im Schuljahr 1985/86 waren es 3'888 (22,7 Prozent). Die Anteile waren je nach Schulstufe unterschiedlich. Die Primarschule besuchten im Schuljahr 1994/95 2'900 Schüler (28,9 Prozent des Bestandes) nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit. Im Schuljahr 1985/86 waren es 2'100 oder 22,7 Prozent. Auf der Sekundarstufe I waren es im Schuljahr 1994/95 1'583 oder 23,4 Prozent, im Schuljahr 1985/86 dagegen 1'788 oder 22,7 Prozent. Die mangelnde Gleichstellung der Migrationskinder zeigt sich darin, dass überdurchschnittlich viele in Schulen der Sekundarstufe I „mit Grundansprüchen“ geschult wurden. Im Schuljahr 1994/95 waren 647 Schüler nichtschweizerischer Staatsangehörigkeit, also 38,1 Prozent der entsprechenden Kohorte, in einer solchen Schule, also deutlich mehr als in der gesamten Sekundarstufe I (im Durchschnitt 23,4 Prozent). Im Schuljahr 1985/86 waren es 822, also 29,2 Prozent (Durchschnitt: 22,7 Prozent).

Der Anteil von allochthonen Kindern in Schulen mit besonderem Lehrplan betrug im Schuljahr 1985/86 261 Personen oder 37,4 Prozent (gesamte obligatorische Schule: 22,7 Prozent). Im Schuljahr 1994/95 ist dieser Anteil auf 481 Personen oder 55,3 Prozent gestiegen (gesamte obligatorische Schule: 26,7 Prozent). Dies weist auf eine bedeutende Übervertretung hin. Unter den Kindern und Jugendlichen mit einer anderen als der schweizerischen Staatsangehörigkeit besuchten im Schuljahr 1985/86 6,7 Prozent eine Schule mit besonderem Lehrplan; somit war der Anteil doppelt so hoch wie bei Schweizerkindern. Im Schuljahr 1994/95 war der Anteil von Nichtschweizern in Schulen mit besonderem Lehrplan 10,2 Prozent, also 3,4 mal so hoch wie bei Schweizern. Dennoch gehören diese Anteile zu den geringsten der Schweiz.

Die Palette der Herkunftsländer hat sich im Laufe eines Jahrzehnts radikal verändert. Stellten im Schuljahr 1985/86 in der obligatorischen Schule die Kinder aus Italien mit 1'772 die grösste Gruppe, so sank deren Anteil in zehn Jahren um rund die Hälfte auf 939. In einem ähnlichen Ausmass verminderte sich die Anzahl von Schülern aus Spanien von 632 auf 353. Dafür stieg die Anzahl von Kindern aus Portugal kontinuierlich von 573 im Schuljahr 1986/87 (erst seither erscheinen sie in den Statistiken) auf 1'604, also auf fast das Dreifache. Der nächstgrösste Anstieg betrifft Kinder aus der Türkei von 18 im Schuljahr 1985/86 auf 139 im Schuljahr 1994/95, also fast das Achtfache. Die Anzahl der Kinder aus Ex-Jugoslawien nahm 1985/86 (51 Kinder) bis 1990/91 (75 Kinder) stetig zu; ein sprunghafter Anstieg machte sich zwischen 1991/92 (136 Kinder) und 1994/95 (402 Kinder) bemerkbar. In einem Jahrzehnt sind also auch die Kinder aus dem ehemaligen Jugoslawien mehr als achtmal zahlreicher geworden. Kinder aus den übrigen Ländern sind von 1986/87 (vorher waren Kinder aus Portugal in dieser Kategorie enthalten) bis 1994/95 fast dreimal so zahlreich geworden. Deren Anzahl stieg von 370 auf 691 an.

Auch die Schulen des Kantons Neuenburg mussten sich allmählich auf eine Schülerschaft einstellen, die eine zunehmende Anzahl von Sprachen spricht. Die neue Migration umfasst vor allem Portugiesen, welche wie die Italiener und die Spanier ebenfalls eine romanische Sprache sprechen, aber auch weitere Gruppen, deren Sprachen vom Französischen entfernt sind, was sich offenbar auf die Strategien der Schule auszuwirken beginnt.

Für die Aufnahme der neuzugezogenen Schüler sieht der Kanton offiziell vor:

- [...] admissibilité au degré scolaire correspondant à l'âge de l'enfant;*
 – *promotion souple durant deux ans au moins lorsque les insuffisances affectent les disciplines du français;*
 – *organisation de leçons de soutien et d'études surveillées.*

(Département de l'Instruction Publique 1995, 10)⁵

Die neu eingewanderten Kinder werden, sofern die Umstände es zulassen, sofort in eine Regelklasse integriert. Diese Lösung wird zum Beispiel in der Stadt La Chaux-de-Fonds bevorzugt. Ein interviewter Schulleiter erklärte die Praxis mit folgenden Worten:

Es ist eine Totalimmersion. Man gibt dem Kind einen intensiven Sprachkurs von zwei-drei Wochenlektionen, der von ausgebildeten Lehrkräften

⁵ Zulassung zur Klasse, die dem Alter des Kindes entspricht; flexible Promotion während zweier Jahre, wenn die Defizite auf die sprachbezogenen Fächer zurückzuführen sind; Organisation von Stützunterricht und Aufgabenhilfe.

erteilt wird. Dazu wird das Kind vorübergehend aus der Klasse geholt [...]. Natürlich wurde der Lehrkörper dahingehend sensibilisiert, dass es notwendig ist, einen sozialen Rahmen aufzubauen, damit die anderen auf das neue Kind zugehen.

Bei grossem Zustrom von Kindern aus dem Ausland, und vor allem wenn sie nur unzureichend alphabetisiert sind, kann es jedoch vorkommen, dass die Gemeinde doch „classes d'accueil“ (Aufnahmeklassen) einrichtet und somit dem kantonalen (und dem eidgenössischen) Grundsatz der sofortigen Integration in eine Regelklasse widerspricht. Diese Tendenz ist nach Auskunft eines Vertreters der kantonalen Behörde steigend und wird mit dem fragwürdigen Begriff der veränderten „Qualität“ der neuen Migration begründet:

Wenn man eine sozio-ökonomische Analyse macht, dann sieht man, die Kinder, die in einer „classe de développement“ sind, kommen meistens aus sehr benachteiligten Milieus [...]. Vor zehn Jahren war es auch so, aber die Einwanderung vor zehn Jahren, das war das Ende der Spanier und der Beginn der Portugiesen. Die spanischen Schüler haben sich in der Neuenburger Schule unglaublich gut assimiliert, und es gibt in diesem Volk einen Willen, einen Stolz [...], einen Erfolgswillen. Im übrigen sind viele unserer Spanier hier Ärzte, Kaderleute [...]. Was wir in den letzten fünf Jahren erlebt haben, ist eine Aufsplitterung der Migration in 20–30 Nationalitäten. Wir haben Somalier, Bosnier, Äthiopier, [...] wir haben nicht mehr die gleichen, homogenen Familienmilieus, die wir vor zehn Jahren in der nicht frankophonen Gemeinschaft hatten. Das ist meine Erklärung.

Der Rahmenlehrplan der Primarschule der französischsprachigen Kantone erwähnt lediglich die sprachlichen Aspekte der Schulung der „élèves non francophones“. Deren Fähigkeiten und Kenntnisse in der jeweiligen Herkunftssprache sollen bei der Evaluation der Französischkenntnisse positiv bewertet und allfällige Schwierigkeiten beim Erwerb des Französischen mitberücksichtigt werden. Auf die Möglichkeit, Sprachvergleiche anzustellen, wird hingewiesen (GRAP 1989).

Die offiziellen Empfehlungen unterstreichen die Bedeutung der Familiensprachen der eingewanderten Kinder und raten zum Besuch der „Cours de langues et cultures d'origine“ (LCO). Die Begründung dafür lautet:

L'importance donnée à la langue maternelle est décisive pour le bien-être de la famille. Il faut qu'en s'intégrant dans le pays d'accueil, les

migrants puissent garder leurs habitudes, leur tempérament et leur langue, celle du coeur.

(Département de l'Instruction Publique 1992)⁶

Der Kanton Neuenburg lässt eine explizite Strategie der schulischen Integration erkennen. Diese äussert sich in einer vorwiegend integrierenden Einschulungspraxis und in der betont wohlwollenden Behandlung der Familiensprachen. Die integrative Ausrichtung der schulischen Integration der Kinder von eingewanderten Familien muss in dreierlei Hinsicht in einen grösseren Rahmen gestellt werden.

Das Schulsystem selbst ist *erstens* auf die Integration von auffälligen Kindern ausgerichtet. Es kennt – im Gegensatz zu Basel-Stadt – ein nur schwach ausgebautes Sonderschulwesen und pflegt eher ambulante Formen der heilpädagogischen Unterstützung.

Der Kanton Neuenburg zeigt *zweitens* grosse Aufgeschlossenheit für das Thema der Mehrsprachigkeit in der Bildung, wie etwa aus den zahlreichen Publikationen des *Institut Romand de Recherche et Documentation Pédagogiques* hervorgeht (de Goumoëns 1995). Die Behörden geben sich ausdrücklich offen für die Bedürfnisse der eingewanderten Minderheiten, indem sie in Broschüren offiziell die Bedeutung der Familiensprachen hervorheben, die Eltern ermutigen, ihre Kinder in Kurse zu schicken, und indem sie Formen der interkulturellen Erziehung propagieren. Gleichzeitig wird versucht, den Unterricht in Deutsch als Fremdsprache (der ab dem 4. Schuljahr erteilt wird) unter dem Aspekt der positiven Wertung von Mehrsprachigkeit umzugestalten, indem neue Methoden erprobt werden und das Problem einer besseren Qualifikation der Lehrkräfte zur Diskussion steht. Ein politischer Wille zur positiven Reaktion auf die facettenreiche Multikulturalität in der Schule ist erkennbar.

Drittens ist die schulische Integration ein Aspekt der affirmativen Integrationspolitik des Kantons Neuenburg. Dieser Kanton gewährt seit 1848 den nichtschweizerischen Einwohnern das Stimmrecht in kommunalen Angelegenheiten. Auf kantonaler Ebene, in einigen Städten – zum Beispiel Neuenburg und La Chaux-de-Fonds – auch auf kommunaler Ebene, existieren Kommissionen zur Integration der Migranten, die sich auch der schulischen Fragen annehmen.

⁶ Die Bedeutung, die der Muttersprache zugestanden wird, ist für das Wohlbefinden der Familie entscheidend. Wenn sie sich in das Aufnahmeland integrieren, müssen die Migranten ihre Gewohnheiten beibehalten können sowie ihr Temperament und ihre Sprache, die Sprache des Herzens.

Die Behörden des Kantons Neuenburg äusserten sich in den Interviews im schweizerischen Vergleich auffallend aufgeschlossen in bezug auf die Integration der Eingewanderten in Gesellschaft und Schule. Aus Sicht einer Zeitung der Deutschschweiz pflegt der Kanton Neuenburg einen „sorgfältigen Umgang mit Ausländern“ (Basler Zeitung 27.6.1996). Der politisch bedeutendste Ausdruck dieser konsequenten Sorgfalt ist, dass das Parlament des Kantons Neuenburg als bis dahin einzige kantonale Instanz im Jahre 1996 über ein Migrationsgesetz zu befinden hatte (Rondo 2/1996). Ein Hauptziel dieses Gesetzes ist die Förderung der Integration. Die öffentlichen Institutionen scheuen sich nicht, in ihren Dokumenten eine Integrationsstrategie darzulegen und einen direktiven Stil zu pflegen, wie etwa auch aus den kantonalen Richtlinien zur Schulung von Migrationskindern hervorgeht: „Les écoles doivent“ (die Schulen müssen) ist der einleitende Satz zu einer Reihe von Vorschriften (Département de l'Instruction Publique 1995, 10).

Im Kanton Neuenburg haben sich die Einwanderungsflüsse – wie in anderen Kantonen auch – hinsichtlich der Zusammensetzung signifikant verändert. Die Aussagen der Schulbehördenvertreter und die Zunahme der Zahl von Anpassungsklassen lassen jedoch befürchten, dass der Versuchung der Separation von eingewanderten Schülern, die als wenig leistungsfähig deklariert werden, zunehmend nachgegeben wird. Die früheren Einwanderergemeinschaften werden idealisiert, und die qualitativ als „anders“ taxierte neue Migration liefert die Rechtfertigung für diese Art von Massnahme, die genau betrachtet eine Übertretung der kantonalen Normen ist.

3.3 *Der Kanton Tessin: Integration der soziokulturellen Heterogenität als öffentliches, Pflege der Sprachenvielfalt als privates Anliegen*

Der italienischsprachige Kanton Tessin, ebenso wie Basel-Stadt und Neuenburg ein Grenzkanton, zählt rund 280'000 Einwohner. Die Bevölkerung mit einer anderen als der schweizerischen Staatsangehörigkeit bestand Ende 1995 aus 81'510 Personen oder 26,8 Prozent der Gesamtbevölkerung des Kantons (Bundesamt für Ausländerfragen 1995).

Die Schulen des Kantons Tessin weisen gesamtschweizerisch einen der höchsten Anteile von Schülern mit einem Migrationshintergrund auf. Im Schuljahr 1994/95 galten 7'741 Schüler (28,9 Prozent des Gesamtbestandes) in der obligatorischen Schule als „ausländisch“. Im Vergleich zum Schuljahr 1985/86 (8'229 oder 27,3 Prozent) ist der Anteil absolut etwas gesunken und prozentual nur leicht gestiegen. Im Kanton Tessin hat der Unterschied zwischen „ausländisch“ und „fremdsprachig“ für die Interpretation der Schulstatistiken eine weit grössere Bedeutung als in den deutsch- und den französischsprachigen

Kantonen. Solange die Schüler mit einem Migrationshintergrund mehrheitlich italienische Staatsangehörige waren, hatte Migration für die Schule kaum Folgen. Es ergab sich kein Problem der Fremdsprachigkeit oder höchstens ein geringes, wenn Kinder aus Süditalien vom Standarditalienischen und vom Tessiner Dialekt stark abweichende Varietäten sprachen. Im Laufe eines Jahrzehnts ist jedoch der Anteil der Schüler italienischer Herkunft ständig gesunken, nämlich von 6'857 auf 4'024, das entspricht rund 40 Prozent. Die Anzahl der Schüler aus Spanien pendelte sich ab 1986/87 um die 200 pro Schuljahr ein. Kinder aus Ex-Jugoslawien waren im Schuljahr 1985/86 keine registriert. Sie erschienen erstmals im Schuljahr 1986/87, wurden jedes Jahr zahlreicher, wobei eine bedeutende Zunahme im Schuljahr 1992/93 erfolgte. Im Schuljahr 1994/95 besuchten 1'797 Schüler aus dem ehemaligen Jugoslawien die obligatorische Schule im Kanton Tessin. Weitere Zunahmen betrafen vor allem Herkunftsländer wie die Türkei und Portugal. Die Palette der „übrigen“ Länder ist sehr umfangreich. In den Schuljahren 1990/91 bis 1994/95 wurden insgesamt 1'592 neu eingereiste Kinder aus 46 Ländern in die Primarschule eingeschult.

Im Schuljahr 1985/86 hatten 21,7 Prozent der Primarschüler die italienische Staatsangehörigkeit; nur 4,6 Prozent hatten eine andere nichtschweizerische Staatsangehörigkeit. Im Schuljahr 1994/95 war das Verhältnis 13,8 Prozent (italienische Staatsangehörigkeit) zu 15,5 Prozent (andere nichtschweizerische Staatsangehörigkeiten).

Auf der Sekundarstufe I war die Entwicklung ähnlich, aber die Auswirkungen sind noch nicht so ausgeprägt. Im Schuljahr 1985/86 waren die Anteile 24 Prozent (italienische Staatsangehörigkeit) und 3,4 Prozent (andere nichtschweizerische Staatsangehörigkeiten); im Schuljahr 1994/95 sind die Anteile 16,4 Prozent (italienische Staatsangehörigkeit) und 11,6 Prozent (andere nichtschweizerische Staatsangehörigkeiten).

Eine Betrachtung nach dem Kriterium der Familiensprache bestätigt diesen Trend. Italienisch war im Schuljahr 1985/86 für 85,1 Prozent der Schüler der öffentlichen Primarschulen die Familiensprache. Im Schuljahr 1994/95 ist der Anteil der Italienischsprechenden auf 78 Prozent gesunken. Die spektakulärsten Zunahmen erfuhren die Sprachen Serbisch/Kroatisch/Slowenisch von 0,4 Prozent auf 7 Prozent.

Auf der Sekundarstufe I sank der Anteil der Italienischsprachigen von 92,2 Prozent im Schuljahr 1985/86 auf 84,5 Prozent (Schuljahr 1994/95). Die Sprachen Serbisch/Kroatisch/Slowenisch stiegen von 0,2 auf 3,7 Prozent. Die Zuweisung der alloglotten Schüler zu den Schulen mit Grundansprüchen muss im Kanton Tessin unter anderen Voraussetzungen als in den Kantonen Basel-

Stadt und Neuenburg betrachtet werden. Das Tessiner Schulsystem kennt ein reformiertes System der Sekundarstufe I, das auf dem Grundsatz der Integration basiert und dabei Formen der Differenzierung von Schulniveaus kennt. Diese Formen der Differenzierung wurden seit Inkrafttreten der Reform verschiedene Male angepasst, so dass ein diachroner Vergleich keinen Sinn macht. Im Schuljahr 1994/95 besuchten 1,2 Prozent der Schüler schweizerischer Staatsangehörigkeit, aber 4,6 Prozent (also fast viermal soviel) der Schüler nicht-schweizerischer Staatsangehörigkeit auf der Sekundarstufe I eine Schule mit Grundansprüchen.

Im Schuljahr besuchten in der obligatorischen Schule 1,5 Prozent der Kinder schweizerischer Staatsangehörigkeit und 2,4 Prozent der Kinder nicht-schweizerischer Staatsangehörigkeit Klassen mit besonderem Lehrplan. Dieser sehr geringe Anteil lässt sich kaum mit dem der anderen Kantone vergleichen. Hier sind keine Anpassungsklassen für Fremdsprachige enthalten, da das Tessin solche Klassen nicht kennt. Der prozentuale Anteil ist bei Nichtschweizern in einem Jahrzehnt etwas bedeutender als bei Schweizern angestiegen, nämlich von 1,8 auf 2,4 Prozent. Daraus lässt sich schliessen, dass der Zustrom von fremdsprachigen Kindern für die Regelschule zunehmend als Sonderfall wahrgenommen worden ist.

Um das Ausmass und die Qualität der Mehrsprachigkeit in den Tessiner Schulen richtig einzuschätzen, muss auch die Binnenmigration in Betracht gezogen werden. In einigen Gemeinden haben sich zahlreiche Familien aus der Deutschschweiz „mit neo-ruralen Einstellungen“ (Dipartimento dell'istruzione e della cultura 1992, 24) niedergelassen. Zu den Deutschsprachigen gehören auch Kinder deutscher Eltern. Im Schuljahr 1994/95 zählte die öffentliche Primarschule 5,5 Prozent, die Sekundarstufe I 4,6 Prozent deutschsprachige Schüler. Diese Sprachgruppe stammt im Gegensatz zu den anderen Alloglotten mehrheitlich aus ökonomisch oder zumindest bildungsmässig privilegierteren Verhältnissen. Deren Integrationsproblematik weist im Vergleich zu Arbeits- oder Fluchtmigranten also wieder andere Züge auf. Eine qualitative Untersuchung (Bianconi, Moretti 1994) berichtet denn auch über mangelnde soziale Kontakte zwischen italienisch- und deutschsprachigen Personen in den Gebieten, in denen letztere ethnische Kolonien gebildet haben.

Die Integration der Migrationskinder wird erst seit 1994 in offiziellen Dokumenten erwähnt. So legt das Reglement über die Kurse in italienischer Sprache und über die Integrationsmassnahmen fest:

I corsi di lingua italiana e le attività d'integrazione sono organizzate nell'intento di favorire un'adeguata padronanza della lingua italiana e

*l'integrazione di allievi di altra lingua (in seguito definiti allievi alloglotti)
nel nostro contesto sociale e culturale.*

(Consiglio di Stato del Cantone Ticino 1994)⁷

Der Erwerb der italienischen Sprache wird durch Zusatzkurse unterstützt. Diese Kurse werden von eigens dazu ernannten Lehrkräften erteilt, den „docenti di lingua e di integrazione scolastica“ (Lehrkräfte für Sprache und schulische Integration). Der Schüler besucht von Anfang an die dem Alter entsprechende Regelklasse und belegt eine von Fall zu Fall festgelegte Anzahl von Italienischstunden im Rahmen des normalen Stundenplans. Dieser Zusatzunterricht kann während höchstens zwei Jahren in Anspruch genommen werden. Laut dem Reglement muss die für die Integration zuständige Lehrperson auch Aufgaben im Rahmen der „iniziative di educazione interculturale“ wahrnehmen und Kontakte im ausserschulischen Bereich pflegen, die sonst in den Bereich einer Sozialarbeiterin oder eines Sozialarbeiters fallen.

Der Unterricht in den Sprachen der Migration wird in diesem Reglement nicht erwähnt. Eine in mehrere Sprachen übersetzte Broschüre für die Eltern weist auf die Möglichkeit hin, einen solchen Unterricht zu besuchen. Anders als im Kanton Neuchâtel und ähnlich wie in Basel-Stadt wird der Unterricht nicht speziell empfohlen.

Der Lehrplan des Kantons Tessin für die Primarschule wurde vor Einsetzen der nichtitalophonen Einwanderung erlassen und enthält daher keine Hinweise auf Migration. Trotzdem vermittelt er Impulse für einen Unterricht, welcher den Respekt vor der Vielfalt der Lebensformen und der Sprachen fördert (Consiglio di Stato del Cantone Ticino 1984).

Der Kanton Tessin kennt ein betont integratives Schulsystem. Mitte der siebziger Jahre wurden zwei Reformen verwirklicht, deren Leitgedanken der Abbau früher Selektionsmechanismen und die Kompensation sozialer und individueller Unterschiede waren. So wurde die vierjährige Sekundarstufe I, die „scuola media“, eingerichtet, in welcher – ähnlich wie in der italienischen „scuola media unica“ – auf die frühere Aufteilung in zwei Schulzüge verzichtet wurde. Etwa zur gleichen Zeit wurden die „classi parallele“ (ein beschönigender Terminus für die Sonderklassen) aufgehoben. Nur Kinder mit schwersten Behinderungen sollten fortan in speziellen Klassen oder Instituten unterrichtet werden. Kinder mit besonderen Lernbedürfnissen werden in den Regelklassen unterrichtet und können vom „sostegno pedagogico“, einer Form ambulanter Heilpädagogik, unterstützt und begleitet werden. Insgesamt pflegt das

⁷ Die Kurse in italienischer Sprache und die Integrationsaktivitäten werden mit dem Ziel organisiert, eine angemessene Kenntnis der italienischen Sprache und die Eingliederung fremdsprachiger Schüler in unser soziales und kulturelles Gefüge zu fördern.

Tessiner Schulsystem eine „pedagogia delle differenze“, die ein Vertreter der kantonalen Schulbehörde im Interview so charakterisierte:

[...] dieser Begriff der Pädagogik der Unterschiede ist natürlich nicht nur mit dem Thema der Migration verknüpft, sondern es ist ein allgemeiner Begriff, der auf Unterschiede körperlicher, psychischer, mentaler, sozialer Art sowie im Bereich der Fähigkeiten anspielt. Also eine Pädagogik der individuellen Rhythmen und Unterschiede im Gegensatz zu einer Tendenz, alle Lernvorgänge auf ein Lernziel hin zu vereinheitlichen. Aber ich muss zugeben: Das ist die Zielrichtung der Institution, die Leitidee, die wir immer wieder den Lehrkräften mitgeben; in der Schulpraxis kann man nicht sagen, dass alles in diesem Sinne funktioniert.

Die so verstandene Pädagogik der Unterschiede äussert sich im schulischen Alltag in der selbstverständlichen Anwendung des binnendifferenzierten Unterrichts. In rund zwanzig Jahren konnte sich eine pädagogische Tradition konsolidieren, die es – dies sagten die interviewten Personen – den Lehrkräften ermöglicht, auch die sprachlichen und kulturellen Unterschiede als Facetten der sonst auch vorhandenen Unterschiede wahrzunehmen und als solche zu benennen. Sondermassnahmen für neu eingewanderte Schüler erscheinen aus dieser Optik weniger zwingend als anderswo, ja sie stünden im Widerspruch zur Gesamtausrichtung der Schule. Die Tessiner Schule erscheint nicht besonders offen für die Förderung der Mehrsprachigkeit. Einzig der Französischunterricht, der bereits in der dritten Klasse einsetzt, geniesst eine hohe Akzeptanz. Dies hat aber nicht zur Folge, dass die Migrationssprachen (wozu auch Deutsch und Schwyzertüütsch gehören) das Curriculum der öffentlichen Schule anreichern.

Den Hintergrund der gesellschaftlichen Integration der Migranten charakterisierte ein Vertreter der Schulbehörde im Interview folgendermassen:

Ich denke, dass die Art, sich die Welt vorzustellen, d. h. die kulturelle Geschichte einer Bevölkerung, wie sie das Tessin hat, [...] ständig durchkreuzt von verschiedenen Ethnien, Sprachen, Arten, Mentalitäten, [...] ja, dieser Zustand der fortwährenden Auseinandersetzung und des immer Minderheitseins im Verhältnis zu Anderen, das alles erklärt vielleicht diese natürliche Toleranz gegenüber anderen Menschen.

Im Jahre 1994 wurde die Bildung einer *Commissione cantonale di coordinamento* beschlossen, deren Aufgaben im Reglement zur schulischen Integration der fremdsprachigen Schüler festgelegt wurden (Consiglio di Stato del Cantone Ticino 1994). Der Kanton Tessin unterhält zudem eine *Commissione di lavoro per i problemi degli stranieri* (Arbeitskommission für die Probleme der Aus-

länder). Es kann davon ausgegangen werden, dass dieser Kanton zumindest den Erklärungen zufolge versucht, eine konsistente institutionelle Politik der Integration im schulischen und im gesellschaftlichen Bereich zu fördern und zu verwirklichen, wobei die problematischen Aspekte des Zusammenlebens im Diskurs der Institutionen weniger betont werden als der Versuch, zu integrieren.

3.4 Regionale Spezifität, grenzüberschreitende kulturelle Affinität, Determinanten der schulischen Integration

Zwei der hier beschriebenen Kantone – Basel-Stadt und Neuenburg – entfalten namentlich in der Schule nicht oder nur in sehr beschränktem Ausmass Wege des Umgangs mit der Migration, die man lückenlos als für die jeweilige Sprach- und Kulturregion „typisch“ bezeichnen könnte. Damit soll hier ausgedrückt werden, dass eine (zwar verführerische) Hypothese, wonach jede schweizerische Sprachregion eine eigene, geschlossene, kulturell bedingte Logik des Umgangs mit Migration und mit der Vielfalt der Sprachen und der Kulturen an den Tag legt, nur teilweise und mit zahlreichen Präzisierungen und Nuancierungen bestätigt werden kann. Immerhin kann festgehalten werden, dass die Diskurse der Kantone der Deutschschweiz in ihren Grundausrichtungen viel gemeinsam haben mit denen, die sich im deutschen Sprachraum manifestieren. Man denke vor allem an das Sonderschulwesen, das sowohl in der Deutschschweiz als auch in Deutschland eine überdurchschnittliche und steigende Quote von „Ausländerkindern“ aufnimmt, sowie an die Dominanz der dreigliedrigen, frühbeginnenden Sekundarstufe I. Die Ähnlichkeiten zwischen dem Tessiner und dem italienischen System, sei es hinsichtlich der allgemeinen Struktur (Verzicht auf Sonderklassen und einheitliche Sekundarstufe I), sei es hinsichtlich des Verzichts auf spezifische, getrennte Strukturen für eingewanderte Kinder, sind ebenfalls bemerkenswert. Die Neuenburger Schule hat, ähnlich wie die französische, das Sonderschulwesen dezimiert und die Oberstufe mit ähnlichen Durchlässigkeitsdispositiven versehen. Insofern kann von gewissen kulturellen Affinitäten zwischen den Schulsystemen der Sprachregionen und denen der Nachbarländer gesprochen werden.

Es sind verschiedene Kategorien von Faktoren, die dazu führen, dass ein kantonaler Diskurs über Migration in der Schule die eine oder die andere Gestalt annimmt. Dazu gehören vor allem:

- *Erstens* die allgemeine Ausrichtung und die Strukturen, die dem Schulsystem zugrundeliegen, genauer: die Dispositive zur Eingliederung oder zur Ausgrenzung und speziellen Behandlung von Unterschieden sozialer, sprachlicher, kultureller, kognitiver und charakterlicher Art. Es sind dies

schulsysteminterne Faktoren „ersten Grades“, die das routinemässige Funktionieren der Schule und die schulische Laufbahn am direktesten bestimmen.

- *Zweitens* die gesetzlichen, die politischen und die personellen Möglichkeiten, in der Schule für neue Aufgaben neue Strategien zu entwickeln. Es sind dies schulsysteminterne Faktoren „zweiten Grades“, welche die Dynamik der pädagogischen Innovation und der Schulreform bedingen und steuern.
- *Drittens* das Bestehen oder das Fehlen eines ausdrücklichen, verbindlichen Konzeptes sowie geeigneter Normen und Strukturen zur Integration der eingewanderten Bevölkerung. Es sind dies schulsystemexterne, gesellschaftliche und politische Faktoren.

Die Untersuchung, die hier nur in einem kleinen Ausschnitt vorgestellt werden konnte, hat das komplexe Gefüge erhellt, wonach die Reaktionen der Schulsysteme auf die Migration einerseits von kulturell geprägten pädagogischen Traditionen geformt werden, andererseits aber auch die Konzepte der ausserschulischen öffentlichen Institutionen der jeweiligen Gesellschaft zur Migration widerspiegeln. Diese Konzepte unterliegen wiederum auch regional und kulturell verschiedenen Ausprägungen. In der lateinischen Schweiz wird eine direktivere und weniger problembetonende Integrationspolitik formuliert als in der Deutschschweiz, so als ob die Behörden sich weniger vor potentiellen fremdenfeindlichen Reaktionen (die in diesen Sprachregionen ebenso vorhanden sind wie in der Deutschschweiz) einschüchtern liessen. Die interviewten Personen legten in Neuenburg wie im Tessin Wert darauf, die Toleranztradition ihrer Region hervorzuheben und Interpretationen für ihre Auswirkungen auf die schulische und gesellschaftliche Integration der Migranten anzubieten. Im Gegensatz dazu fallen die defizit- und konfliktbetonenden Äusserungen der befragten Personen in der Deutschschweiz auf.

Selbst wenn die Bildung von „Kommissionen“ für die schweizerische politische Kultur charakteristisch ist und daher quer über die Sprachregionen anzutreffen ist, kann in der Substanz kaum von einem einheitlichen helvetischen Habitus hinsichtlich der Integration von fremdsprachigen, auswärtigen Kindern und Erwachsenen gesprochen werden.

4. Multikulturelle Schulen in der Schweiz: Der Widerspruch sich verschärfender Separation trotz integrativer Schulreformen

Im grossen und ganzen zeichnet sich das Jahrzehnt 1986–1995, was die Reaktion der schweizerischen Grundschulen auf die sprachliche und soziokulturelle Heterogenität betrifft, durch *vier Tendenzen* aus, die – zusammen betrachtet – einen Widerspruch ergeben. Dieser kann zunächst in der folgenden Formel zusammengefasst werden: Trotz fortschreitender integrativer Schulreformen und ungeachtet des offiziellen Integrationsprogramms für Migrantenkinder hat sich die Separation zwischen eingewanderten und Schweizer Schülern in mancher Hinsicht verschärft.

Die *erste Tendenz* ist der schleichende Übergang vom Prinzip der Integration zu dem der Separation aufgrund des Merkmals „Fremdsprachigkeit“, das meistens mit dem Merkmal „ethnische Zugehörigkeit“ zusammenfällt. Dazu gehören wiederum drei Phänomene:

- (a) In allen Kantonen sind *allochthone Kinder im Vergleich zu autochthonen Kindern in Schulen mit besonderem Lehrplan übervertreten, wo bei der Anteil regional stark variiert*. Dies lässt den Schluss zu, dass Sprachschwierigkeiten sowie Lern- oder Verhaltensschwierigkeiten, die mit der Migration verknüpft sind, häufig gleich diagnostiziert und behandelt werden wie die Lern- und Verhaltensschwierigkeiten, die teilweise aus anderen Gründen bei autochthonen Kindern auftreten. Es liegt die Vermutung nahe, dass das schulische und paraschulische Personal im allgemeinen nur ungenügend über die sprachlichen, psychologischen, kulturellen und sozialen Hintergründe, welche das Verhalten, die Lernbereitschaft und die Leistungen eines eingewanderten Kindes beeinflussen, aufgeklärt ist. Fremdsprachigkeit oder unvollkommene Zweisprachigkeit werden mit Behinderung verwechselt, indem das Wissen in der Familiensprache ignoriert oder gar als Lernhindernis betrachtet wird. Reaktionen der Kinder auf die Folgen von Auswanderung, eventuell von traumatisierender Flucht, Kulturschock und damit verknüpften Phänomenen, werden ebenfalls als pathologisch eingestuft, anstatt dass sie als vorübergehende Anpassungsschwierigkeiten eingeschätzt würden. Die Sonderklasse erscheint dann als die bequeme „Lösung“ und wird, da Angebote im Überfluss vorhanden sind, auch angewendet.
- (b) Im Zeitraum von 1985/86 bis 1994/95 wurde die *Öffnung der Schere zwischen autochthonen und allochthonen Kindern grösser und nicht etwa kleiner* – wie dank verbesserter Fördermassnahmen oder etwa für italienische Kinder dank längerem Aufenthalt in der Schweiz hätte erwartet werden können. Vor allem Kinder und Jugendliche aus der Türkei und aus Ex-

Jugoslawien sind in „Schulen mit besonderem Lehrplan“ stark vertreten. Mit anderen Worten: Dem Anspruch, die Integration zu fördern, der vor allem in den Empfehlungen der EDK zur Schulung fremdsprachiger Kinder von 1972 bis 1991 mit Nachdruck verkündet wird, steht die zunehmende Tendenz gegenüber, Kinder mit einem Migrationshintergrund separiert einzuschulen und zu schulen.

- (c) Die *kantonal sehr unterschiedliche Situation der allochthonen Schüler in den Klassen mit besonderem Lehrplan* ist ein Indikator für zwei Sachverhalte. Zum einen zeigen diese Unterschiede, dass die Anderssprachigkeit und der Migrationshintergrund, also Elemente der sprachlichen und kulturellen Vielfalt, je nach „Doktrin“ des jeweiligen kantonalen Schulsystems unterschiedlich aufgefasst werden. Daher werden in einigen Kantonen solche Merkmale häufiger als in anderen als Gründe für die Einweisung in Sonderklassen des Typs „Anpassung“ und in Sonderklassen heilpädagogischer Ausrichtung angesehen. Zum anderen zeigen die kantonalen Unterschiede, dass die Kriterien für den Umgang mit Kindern, die von einer idealen Norm abweichen (oder anders betrachtet: die Kriterien für die Definition von Normalität) von Kanton zu Kanton stark abweichen. Es kann also auf keine einheitlichen, „objektiven“ Kriterien für eine Sonderklassenindikation zurückgegriffen werden. Diese Unterschiede innerhalb der Schweiz erzeugen diametral verschiedene Auffassungen über die Integration der verschiedenen Formen von Andersheit, welche die Heterogenität einer Klasse ausmachen. Am einen Ende der Skala befindet sich der Kanton Basel-Stadt (gefolgt vom Kanton Zürich) mit hohen Zahlen im Sonderschulwesen, die auf eine ausgeprägtere Tendenz zur Separation schliessen lassen. Am anderen Ende befindet sich der Kanton Tessin (gefolgt vom Kanton Jura) mit sehr niedrigen Anteilen im Sonderschulwesen, die auf eine ausgeprägtere Tendenz zur Integration schliessen lassen.

Die *zweite Tendenz* ist die wachsende Akzeptanz der *interkulturellen Idee* in bildungspolitischen Dokumenten. Die EDK (seit 1985) und einige Kantone (seit Anfang der neunziger Jahre) übernehmen in Empfehlungen, Richtlinien und Reglementen Begriffe und pädagogische Ziele, die in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion seit Mitte der siebziger Jahre vorgeschlagen werden. Die meisten Lehrpläne in der Deutschschweiz (allerdings keiner in der übrigen Schweiz) haben – ebenfalls Anfang der neunziger Jahre – mehr oder weniger ausführlich das Thema der Migration und/oder interkulturelle Ansätze aufgenommen. Wenn diese zweite Tendenz mit der ersten verglichen wird, so wird eine Ungereimtheit sichtbar: Die bildungspolitische Doktrin empfiehlt eine Pädagogik der Integration des kulturell „Andersartigen“, in manchen Formulierungen gar der „soziokulturellen“ Heterogenität und der positiven Auseinandersetzung damit, aber in der Praxis überwiegt eine negative,

pathologisierende Perzeption der Andersartigkeit und eine in der Deutschschweiz hohe Akzeptanz der Formen, die diese abspalten und an Spezialisten delegieren.

Die *dritte Tendenz* ist die tiefgreifende Umgestaltung der obligatorischen Schule in mehreren Kantonen, insbesondere aber in der Deutschschweiz der achtziger und neunziger Jahre (Mayer 1994). Wenn die Leitidee, welche die EDK im Dossier „Perspektiven für die Sekundarstufe I“ (EDK 1995a) Anklang findet, ist die integrierte Sekundarstufe I nach dem im Tessin und in der Westschweiz bekannten Vorbild auf die ganze Schweiz auszudehnen. Diese Umgestaltung berührt Aspekte, die im Hinblick auf die Integration migrationsbedingter Heterogenität von grosser Bedeutung sein können. Dazu gehören der Zeitpunkt und die Art der Selektion, die Methode der Leistungsbewertung, die Organisation des Sonderschulwesens, die Inhalte der Lehrpläne, die Unterrichtsmethoden und die Struktur der Grundausbildung der Lehrkräfte. Am Beispiel des Kantons Basel-Stadt (Bern und Zürich wären ebenso geeignet) kann gezeigt werden, dass die Anfang der neunziger Jahre durchgeführte Reform der Volksschule teilweise veränderte Voraussetzungen für die Schulung in multikulturellen Verhältnissen schafft. Diese Schulsysteme wurden dahingehend reformiert, dass Kinder im Alter zwischen 11 und 14 sowie deren Lehrkräfte erstmals eine starke soziale Durchmischung, die in der Primarschule sonst normal ist, erleben. Vor allem die Lehrkräfte, die während ihrer Ausbildung auf das Unterrichten im alten dreigliedrigen System vorbereitet worden waren, sind mit vielschichtigeren Aufgaben als zuvor konfrontiert. Die starke soziale Heterogenität kreuzt sich mit dem Übergang zu reformpädagogisch inspirierten Methoden (Binnendifferenzierung oder Individualisierung, erweiterte Lernformen) und mit dem plötzlichen Anstieg des Anteils allochthoner Kinder, da die früher bereits nach dem vierten oder fünften Schuljahr stattfindende Zuweisung zu weiterführenden (vorwiegend von Schweizer Kindern aus besser situierten Familien besuchten) oder weniger anspruchsvollen (vorwiegend von eingewanderten Kindern aus minderprivilegierten Verhältnissen besuchten) Schulen zunächst ausbleibt und um einige Jahre hinausgezögert wird. Unter diesen Umständen wird die Aufnahme von neu zugezogenen Schülern (oder auch die verstärkte Präsenz von in der Schweiz geborenen Migrationskindern) von vielen Lehrkräften nicht als Bereicherung, wie es die offiziellen Dokumente darstellen, sondern als zusätzliche Last erlebt. So konnte es vorkommen, dass ein Schulleiter sich veranlasst fühlte, an einer öffentlichen Podiumsdiskussion klarzustellen, „dass fremdsprachig nicht gleichbedeutend mit schlecht oder weniger intelligent sei“; andere Redner gaben zu bedenken, die Chancengleichheit sei durch eine zu frühe Integration von Fremdsprachigen gefährdet (Basler Zeitung 25.6.1996). Integrative Reformen *per se* vermögen zunächst nicht, neben der sozialen auch die kulturelle und die sprachliche Heterogenität,

die namentlich im Sekundarbereich als „plötzlich“ auftretend empfunden wird, in der Schule selbstverständlich erscheinen zu lassen und zu fördern. Zusätzliche, spezifische Überlegungen und Schritte sind dazu notwendig.

Der Kanton Tessin hat bereits zu einem früheren Zeitpunkt die Sekundarstufe I reformiert und unterhält ein auf das Minimum reduziertes System der Schulen mit besonderem Lehrplan. Dieser Kanton kann daher auf eine längere Erfahrung mit der sozialen und kulturellen Heterogenität zurückblicken; die sprachliche Heterogenität wurde erst gegen Ende der achtziger Jahre zu einem deutlich wahrgenommenen Phänomen. Dies erklärt mindestens teilweise den Umstand, dass die Äusserungen der Lehrkräfte wie der behördlichen Verantwortlichen in bezug auf die Möglichkeiten, im Klassenverband mit Heterogenität umzugehen, bei weitem gelassener als in der Deutschschweiz klingen. Der Kanton Neuenburg, ebenfalls seit längerer Zeit eher einer integrativen Pädagogik verpflichtet, repräsentiert in dieser Studie ebenfalls die eher „entspannte“ Variante des Umgangs mit der infolge der Migration deutlicher gewordenen Heterogenität. Einige Anzeichen weisen jedoch darauf hin, dass diese Strategie nicht unproblematisch ist. Sie wird in Frage gestellt, wenn zum Beispiel in den Städten vermehrt Aufnahmeklassen eröffnet werden.

Die *vierte Tendenz* bezieht sich auf die *Förderung der Zwei- und der Mehrsprachigkeit* in der Grundschule. Die offizielle Bildungspolitik befürwortet eine solche Öffnung und schlägt so einen EU-konformen Tenor ein. Die Akzeptanz dieses Gedankens ist je nach Kanton unterschiedlich. In frankophonen und in zweisprachigen Kantonen erfolgt die Einführung einer ersten Fremdsprache früher als in deutschsprachigen Kantonen. Zudem finden sich in den ersteren verschiedene Formen der Förderung von Mehrsprachigkeit, sei es in Form von zweisprachiger Schulung, sei es in Form von eher spielerischen Modellen des Typs „Eveil aux langues“. In mehreren deutschsprachigen Kantonen erfolgt die Einführung des Französischen erst im fünften (so in Basel-Stadt), im Aargau gar im sechsten Schuljahr. Darin äussert sich eine weitverbreitete misstrauische Einstellung zur Frage des frühen Erwerbs einer Fremdsprache. Über Modelle des Typs „Begegnung mit Sprachen“ in der Primarschule ist in der Deutschschweiz nichts bekannt. Dagegen ist dieses Modell seit Anfang der neunziger Jahre in Westdeutschland hoch in Kurs; es wurde im Rahmen dieser Untersuchung in der Fallstudie über Nordrhein-Westfalen beschrieben.

Fast allen Kantonen ist aber gemeinsam, dass die allfällige Förderung der Mehrsprachigkeit stillschweigend eine Trennung zwischen Landes- und Migrationssprachen vornimmt. Kantone, die sich in bezug auf die Förderung der Mehrsprachigkeit aufgeschlossen zeigen, sind nicht notwendigerweise auch für die Förderung der Migrationssprachen. Besonders deutlich erscheint diese

Diskrepanz im Kanton Tessin, wo der Französischunterricht in der dritten Klasse beginnt, aber ein Unterricht in Migrationssprachen nur als Privatangebot zugelassen ist. Umgekehrt ist es in Basel-Stadt unter Umständen möglich, mehrere Migrationssprachen zu unterrichten, obwohl der frühe Erwerb einer Fremdsprache in der Primarschule nicht zur Kultur des Schulwesens gehört. Ausser in kurzlebigen Versuchen wurde bisher nirgendwo dem Rat der EDK, bereits im Kindergarten die Familiensprachen zu fördern, gefolgt. Der Übergang von einer viersprachigen zu einer vielsprachigen Schweiz wird von einem Teil der Wissenschaftler wahrgenommen und formuliert. Er ist ein brisantes sprachpolitisches Thema mit bildungspolitischen Konsequenzen (Eidgenössisches Departement des Innern 1989; EDK 1995b), aber sein Niederschlag in der angewandten Schulpolitik und im normalen Schulalltag gleicht erst einem Mosaik mit mehr leeren als farbigen Stellen. Die Offenheit für Mehrsprachigkeit macht Fortschritte, aber sie unterliegt in der Regel einem hierarchisierenden Denkschema (Allemann-Ghionda 1997b).

Der Vergleich zwischen drei Kantonen und der Überblick über die schweizerische bildungspolitische Programmatik hat gezeigt, dass die sprachliche, kulturelle und soziale Heterogenität grundverschiedene Reaktionen der Schulsysteme hervorruft. Diese Typen korrespondieren grob mit den Sprachregionen und mit den zugehörigen angrenzenden Ländern. Am einen Ende der Skala sind deutschsprachige Kantone und das Nachbarland Deutschland angesiedelt, in denen eine Vorliebe für separierende, äusserst spezialisierte Einrichtungen festgestellt werden kann. Am anderen Ende befinden sich der italophone Kanton Tessin sowie Italien mit seinen ausgeprägt integrativen Strukturen. Von allen Kantonen ist im übrigen das Tessin der einzige, in dem – wie in Italien – der Kindergarten bereits dreijährigen Kindern offensteht und grundsätzlich als Tagesschule funktioniert. Dieses Merkmal kennzeichnet noch zusätzlich eine Schulpolitik, welche den Ausgleich und nicht die Fortführung von herkunftsbedingten Unterschieden zum Ziel hat.⁸

Die teilweise substantiellen Unterschiede unter den kantonalen Schulsystemen schaffen grundverschiedene Voraussetzungen für die Integration der allochthonen Schüler und für die gemeinsame Schulung heterogener Klassen. Die genauen Auswirkungen dieser unterschiedlichen Voraussetzungen auf die Schulkarrieren der Migrationskinder sind bisher nicht systematisch im gesamtschweizerischen interkantonalen Vergleich und aufgrund repräsentativer Stichproben untersucht worden. Insbesondere die verschiedene Gewichtung der Vorschulerziehung, der Stellenwert der Sonderklassen, die frühere oder spätere Selektion sowie die Öffnung der Schule für „andere“ Sprachen sind Indikatoren für den Um-

⁸ In Frankreich beginnt der Kindergarten gar mit zwei Jahren. Wohl auch dank dieser frühen Förderung hat sich der Schulerfolg der Migrationskinder im Laufe eines Jahrzehnts verbessert.

gang mit der Heterogenität, die in Korrelation mit dem Verlauf der schulischen Laufbahnen genauer und auf breiterer Skala zu untersuchen wären. Es drängt sich die Hypothese auf, dass ein längerer und früher einsetzender Kindergartenbesuch sich auf die Sozialisation der eingewanderten Kinder günstig auswirkt. Kein Land wäre geeigneter als die Schweiz, diese Hypothese im interregionalen Vergleich zu überprüfen.

Ausser den kulturellen Traditionen, die pädagogische Ausrichtungen mitprägen, sind auch andere Faktoren bei der Gestaltung von Strategien im Umgang mit Heterogenität in der Schule massgebend. Unter den ausserschulischen Faktoren spielen die Integrationspolitik und die Regelung des Bürgerrechts eine herausragende Rolle. Eine gesamtschweizerische Integrationspolitik ist Gegenstand von „Umrissen“ (Riedo 1996), aber noch keine Priorität auf der politischen Agenda. Auch auf diesem Gebiet wirkt sich die kantonale Hoheit zugleich fördernd und hemmend aus. Die Kantone zeigen sich unterschiedlich aktiv bei der Verwirklichung einer auf die regionale Situation zugeschnittenen Integrationspolitik. Dieser Mangel an einer kohärenten Integrationspolitik, den Cattacin (1996) wohlwollend einen „integrativen Föderalismus“ nennt, geht mit einer Regelung des Bürgerrechts einher, die ebenso wenig geeignet ist, die Integration zu fördern. Sie ist aus dem *ius sanguinis* abgeleitet und auf dem Grundsatz der Autonomie der Gemeinden aufgebaut (Kleger & D'Amato 1995, 267). Diese haben das Recht, Kandidaten abzuweisen, die nach Ansicht der zuständigen Gremien nicht in ihr imaginäres kulturelles Ökosystem passen. Die Bedingungen, um die schweizerische Staatsangehörigkeit zu erwerben, sind auch für Jugendliche, die in der Schweiz geboren sind, äusserst schwer zu erfüllen – etwa ebenso schwer wie in Deutschland und ungleich schwerer als in Frankreich oder in Italien. Diese rechtliche und politische Konstellation verfestigt die Grenzen zwischen „einheimisch“ und „ausländisch“ und bildet den Hintergrund für offiziell leistungsbezogene, aber *de facto* ethnisch begründete und letztlich vor allem auf soziale Ungleichheit zurückzuführende Vorgänge der Exklusion im Schulsystem. Insofern sind die Tendenzen der zunehmenden Separation eines Teils der allochthonen Schüler vom *mainstream* der Schülerschaft nicht nur das Erzeugnis der Logik des betreffenden Schulsystems, sondern auch das Spiegelbild der Gesellschaft. Selbst eine bildungspolitische Programmatik, die sich in bezug auf Migration und Multikulturalität ausgesprochen affirmativ gibt und einen eurokompatiblen Kurs signalisiert, wie es die EDK tut, kann ohne die (erst zu schaffende) Grundlage einer konkreten, „greifenden“ Integrationspolitik und eines zeitgemässen Bürgerrechts das proklamierte Ziel der schulischen Integration kaum erreichen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Allemann-Ghionda, Cristina, Hrsg. (1994), *Multikultur und Bildung in Europa*, Bern: Peter Lang.
- Allemann-Ghionda, Cristina (1996), *Migration und Bildung in multikulturellen Verhältnissen. Europäische Strategien im Wandel*, Schlussbericht an den Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, Bern: Universität, Institut für Pädagogik.
- Allemann-Ghionda, Cristina (1997a), Interkulturelle Bildung, *Zeitschrift für Pädagogik*, 36, Beiheft, 137–180.
- Allemann-Ghionda, Cristina (1997b), Mehrsprachige Bildung in Europa, in: Bayerische Motoren Werke Aktiengesellschaft, Hrsg., *LIFE: Ideen- und Materialienkiste für Interkulturelles Lernen*, Projektleitung Eberhard, Isolde; Petra Hölscher und Jörg Knobloch, Lichtenau: AOL, 1–10.
- Arbeitsgruppe „Modell St. Johannis“ (1996), *Das „Modell St. Johannis“*, Basel: Rektorat Kleinklassen.
- Basler Zeitung* 25.6.1996, Verkehr und Schule beschäftigen das Kleinbasel.
- Basler Zeitung*, 27.6.1996, Neuenburgs sorgfältiger Umgang mit Ausländern.
- Basler Zeitung*, 30.9.1996, Von der Bevölkerungspolitik und Problemen in Kleinbasel.
- Basler Zeitung*, 23.10.1996, Diskussion am Fremdenstammtisch.
- Basler Zeitung*, 6.3.1997, Neue Wege in der Basler Ausländer- und Migrationspolitik.
- Bianconi, Sandro und Bruno Moretti (1994), Aspetti del plurilinguismo nel Ticino. Un'indagine qualitativa, in: Sandro Bianconi, Hrsg., *Lingue nel Ticino*, Locarno: Osservatorio linguistico della Svizzera italiana, 27–144.
- Bundesamt für Ausländerfragen (1995), *Die Ausländer in der Schweiz. Bestandesergebnisse*, Dezember 1995, Bern: Bundesamt für Ausländerfragen.
- Consiglio di Stato del Cantone Ticino (1984), *Programmi per la scuola elementare*, Bellinzona: Consiglio di Stato del Cantone Ticino.
- Consiglio di Stato del Cantone Ticino (1994), *Regolamento concernente i corsi di lingua italiana e le attività d'integrazione*, Bellinzona, 31.5.1994.
- Cattacin, Sandro (1996), Il „federalismo integrativo“. Qualche considerazione sulle modalità di integrazione degli immigrati in Svizzera, in: Vittoria Cesari Lusso; Sandro Cattacin und Cristina Allemann-Ghionda, Hrsg., *i come ... identità, integrazione, interculturalità*, Zurigo: Federazione Colonie Libere in Svizzera, 67–82.
- Dipartimento dell'istruzione e della cultura (1992), *Gruppo di lavoro per una pedagogia interculturale*, Rapporto finale, Bellinzona: Dipartimento dell'istruzione e della cultura.
- Département de l'Instruction Publique (1992), *Importance de la langue maternelle. Aux parents des élèves non francophones*, Neuchâtel: Département de l'Instruction Publique, Service de l'enseignement primaire.
- Département de l'Instruction Publique (1995), *Bulletin. Année scolaire 1995–1996*, Neuchâtel: Département de l'Instruction Publique.
- Eidgenössisches Departement des Innern (1989), *Zustand und Zukunft der viersprachigen Schweiz*, Bern: Eidgenössisches Departement des Innern.
- EDK (1972), *Grundsätze zur Schulung der Gastarbeiterkinder* vom 2.11.1972, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1974), *Grundsätze zur Schulung der Gastarbeiterkinder*, Ergänzung vom 14.11.1974, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1976), *Grundsätze zur Schulung der Gastarbeiterkinder*, gutgeheissen am 14.5.1976, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1985), *Empfehlungen zur Schulung der fremdsprachigen Kinder* vom 24.10.1985, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.

- EDK (1991a), *Empfehlungen zur Schulung der fremdsprachigen Kinder* vom 24.10.1991, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1991b), *Rassismus und Schule*, Erklärung der EDK vom 6.6.1991, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1993), *Europa in der Schule*, Empfehlungen der EDK vom 18.2.1993, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1995a), *Perspektiven für die Sekundarstufe I*, Dossier 38, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- EDK (1995b), *Förderung des zweisprachigen Unterrichts in der Schweiz*, Erklärung der EDK und der für die Berufsbildung zuständigen Volkswirtschaftsdirektoren vom 2.3.1995, Bern: Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren.
- Erziehungsrat des Kantons Basel-Stadt (1991), *Lehrplan Primarschule*, Basel: Erziehungsrat des Kantons Basel-Stadt.
- EWG (1977), *Richtlinie über die schulische Betreuung der Kinder von Wanderarbeitnehmern*, Nr. 486, 25.7.1977, Brüssel: Kommission der Europäischen Gemeinschaften.
- Fachkonferenz Fremdsprachenklasse Primarschule Kleinbasel (1995), *Fremdsprachenklassen in der Primarschule Kleinbasel*, Informationsbroschüre, Basel: Rektorat Primarschule Kleinbasel.
- GRAP [Groupe Romand d'Aménagement des Programmes] (1989), *Plan d'études romand pour les classes de 1ère à 6ème année*, Lausanne: Secrétariat à la Coordination scolaire romande.
- Goumoëns, Claire de, Hrsg. (1995), *Pour une école ouverte aux langues*, Ouvertures 95.404, Neuchâtel: Institut romand de recherche et de documentation pédagogiques.
- Kleger, Heinz und Gianni D'Amato (1995), Staatsbürgerschaft und Einbürgerung – oder: Wer ist ein Bürger? Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und der Schweiz, *Journal für Sozialforschung*, 3/4, 259–281.
- Mayer, Beat (1994), Die Reform der Volksschule in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Bern, *Die Deutsche Schule*, 86/3, 358–366.
- Miles, Matthew B. und A. Michael Huberman (1994), *Qualitative Data Analysis. An Expanded Sourcebook*, Thousand Oaks [etc.]: Sage.
- Poglia, Edo; Anne-Nelly Perret-Clermont, Armin Gretler und Pierre R. Dasen, P., Hrsg. (1995), *Interkulturelle Bildung in der Schweiz. Fremde Heimat*, Bern: Peter Lang.
- Rektorat Kleinklassen Basel-Stadt (o. J.): *Kleinklassen Basel-Stadt*, Basel (hekt.).
- Riedo, René (1996), *Umriss zu einem Integrationskonzept*, Bern: Eidgenössische Ausländerkommission.
- Rondo, 2/1996. Neuchâtel: Une loi pour renforcer l'intégration. Un entretien avec Pierre Dubois, 4–5.
- Saudan, Victor (1996), Vivre le français am Rheinknie. Neue Perspektiven für das Französischlernen in einer viersprachigen Region, *Basler Magazin*, 10.
- Stoffel, Edith (1996) [ohne Titel], *Kakadu. Zeitschrift der Fremdsprachenklassen Basel-Stadt*, 17/1996, 1.

Anschrift der Autorin:

Dr. Cristina Allemann-Ghionda,
Institut für Pädagogik, Abteilung Allgemeine Pädagogik, Universität Bern,
Muesmattstrasse 27, CH-3012 Bern
E-mail: allema@sis.unibe.ch

Journals from SAGE

Current Sociology

Now Quarterly!

Edited by Robert J Brym *University of Toronto*

Each issue of this unique journal is devoted to a comprehensive Trend Report on a topic of interest to the international community of sociologists.

Authors review current trends and tendencies in all areas of sociological work - theories, methods, concepts, substantive research and national or regional developments.

Each Trend Report reviews new developments, discusses controversies, and provides extensive bibliographies.

Since its inception in 1952, *Current Sociology* has published Trend Reports by some of the world's leading sociologists *International Editorial Board*

The journal has covered topics of growing importance within the discipline such as the sociology of law, economic sociology, sociology of popular culture, sociology of time, and youth and society.

Current Sociology is published quarterly in Spring, Summer, Autumn and Winter (ISSN: 0011-3921)

Order Form for New Subscribers - Subscribe at the Introductory Rate



SAGE Publications, 6 Bonhill Street, London EC2A 4PU, UK
Call our Subscription Hotline on +44 (0)171 330 1266

USA orders to be sent to:
PO Box 5096, Thousand Oaks, CA 91359

Name _____

Address _____

_____ 6J91

- ☐ I want to subscribe to *Current Sociology* starting with Vol. 45 (1997)
- ☐ **Introductory Rate for Individuals** £31/US\$49 (Usual Rate £39/US\$62)
- ☐ **Institutional Rate** £129/US\$206
- ☐ Please send me a brochure on the journal

Methods of Payment

☐ I enclose a cheque (made payable to SAGE Publications) for: _____

Please invoice my credit card
☐ Mastercard ☐ Visa Amount: _____

Card No: _____

Expiry Date: _____ / _____

Signature: _____ Date: ____ / ____ / ____

ÜBERLEGUNGEN ZU RASSE, HAUTFARBE UND SEXUALITÄT

Cíntia Meier-Mesquita

Institut für Soziologie der Universität Bern

1. Einleitung

In diesem Artikel wird noch keine abschliessende Auswertung meines laufenden Projektes „Alltäglicher Rassismus und antirassistische Erziehung“, das zur Zeit in der Deutschschweiz durchgeführt wird, präsentiert, da die Analyse der Interviews noch nicht beendet ist. Es werden jedoch – teilweise an Hand von thematisch in fast allen Interviews vorkommenden Diskursfragmenten¹ – einige auf Rassismustheorien basierenden Überlegungen angestellt. Diese Diskursfragmente beziehen sich nach der Terminologie von Jäger (1993, 181), dessen diskursanalytische Methode für die Evaluation der Interviews angewendet wird, auf den Diskursstrang² „Merkmale der Fremdheit“. Als wichtigstes Merkmal der Fremdheit wurde die Phänotypie, im wesentlichen die Hautfarbe genannt, die auch – neben Religion und Kultur – zur Konstruktion der Rasse verwendet wird.

Im deutschsprachigen Raum wird das Wort „Rasse“ häufig vermieden; statt dessen wird die Hautfarbe benutzt. Welche kollektive Bedeutung im europäischen Denken das Wort „Rasse“ oder ein entsprechendes Ersatzwort hat, wird im ersten Teil dieser Ausführungen dargelegt. Danach befasse ich mich mit der Hautfarbe. Dabei werden der Gebrauch der Dichotomie schwarz/weiss für die Bezeichnung der Hautfarbe und deren Assoziation mit Sexualität problematisiert. Zum Schluss versuche ich zu erklären, wie Rassen an Hand realer oder fiktiver biologischer oder biologisierter Unterscheidungsmerkmale unter bestimmten Machtverhältnissen ideologisch konstruiert werden.

1 Als Diskursfragment bezeichnet Jäger (1993, 181) „einen Text oder Textteil, der ein bestimmtes Thema behandelt“.

2 Diskursstränge sind „Abfolgen von Mengen thematisch einheitlicher Diskursfragmente; d. h. eine gewisse endliche Menge Diskursfragmente machen einen Diskursstrang aus.“ (Jäger, 1993, 181)

2. Daten und Methode

Für dieses Projekt wurden 13 qualitative Interviews von 60–180 Minuten Dauer in drei Grossräumen der Deutschschweiz durchgeführt. Die Interviewten sind Lehrer³ der Primar-, Sekundar- und Gymnasialstufe, die sich über die Problematik des Rassismus, über Multikulturalismus und über die Betroffenheit der Opfer zu äussern hatten. Es sind allerdings keine „Wissensexperten“, sondern „Alltagsexperten“, und ihre Meinungen basieren auf Erfahrungen, Beobachtungen, Erzählungen, Reflexionen und auch z. T. auf wissenschaftlichen Informationen auf diesem Gebiet. Es sind im allgemeinen erfahrene Lehrer mit Kontakten mit Fremden entweder im schulischen und/oder im privaten Bereich. Alle beschäftigen sich mit der Problematik der Interkulturalität und sind viel gereist oder haben sogar im Ausland unterrichtet. China, Israel, Indien, Türkei, verschiedene afrikanische Staaten und die USA waren Aufenthaltsorte unserer Befragten.

Bei der Evaluation der Interviews lehnen wir uns an die diskursanalytischen Ansätze von van Dijk (1986) und Siegfried Jäger (1993) an. Jäger (1993, 86) versucht in seiner Methode die sozialpsychologische Sprechtheorie von A. N. Leontjew und die Diskurstheorie Foucault-Linkscher Prägung in einem Ansatz zu integrieren.

Den für uns entscheidenden Punkt in der Diskurstheorie von Foucault fasst Jäger (1993, 178) folgendermassen zusammen: „Foucault bzw. seine Diskurstheorie leugnet nicht das Subjekt. Er will zu einer Geschichtsanalyse gelangen, die die Konstitution des Subjektes im geschichtlichen Zusammenhang, im soziohistorischen Kontext, also in synchronischer und diachronischer Perspektive zu klären vermag.“

Wir gehen mit van Dijk (1986) und Jäger (1992) davon aus, dass Interviews und andere Formen des Gesprächs relevante Daten liefern, die nicht nur individuelle, sondern auch sozial geteilte Meinungen und Überzeugungen vermitteln, insbesondere, wenn sie in einem soziohistorischen Prozess entstanden sind. Sie reproduzieren als Ganzes Meinungen über Fremde in Form von sozial akzeptierten Stereotypisierungen, die in einem kollektiven Gedächtnis gespeichert sind.

In unserem speziellen Fall wurden Personen befragt, die nicht nur ihre direkte Meinung abgeben, sondern über Beobachtungen und Erfahrungen

3 Der Einfachheit halber entschied ich mich für die männliche Form. Selbstverständlich sind im vorliegenden Artikel immer auch Frauen mitgedacht.

reflektiert haben. Dabei trägt das Kollektive bzw. das Soziale ein grösseres Gewicht als das Individuelle.

3. „Rasse“ oder Hautfarbe

Die Bilder der Fremden aus Ländern des Südens, die in Europa in den Medien oder in der Literatur bestehen, sind von Bedeutung, weil sie angeblich der „Wahrheit“ entsprechen (vgl. Nestvogel, 1996, 53). Sie sind im allgemeinen negativ und können als Vorurteile gelten, die an Hand gewisser Aspekte der europäischen Kultur zu erklären sind.

Nach den meisten Interviewten charakterisieren Schweizer Fremde hauptsächlich durch äussere Merkmale. Mit Abstand an erster Stelle wird die Hautfarbe genannt, die in der Populärwissenschaft und im alltäglichen Denken hierzulande als das Charakteristikum der sogenannten biologischen „Rasse“ gilt. Hier eine bei allen Interviews vorkommende Aussage eines der Interviewten:

Aber fremd an und für sich, ja denke ich halt schon, dass für Schweizer und Schweizerinnen nach wie vor Leute fremd sind, die z. B. eine dunklere Hautfarbe haben oder, ja, oder anders aussehen.

3.1 Komplexe Bedeutung des Begriffs „Rasse“

Auf eine Eigenart der mehrsprachigen Schweiz weise ich hin: Der Gebrauch des Wortes „Rasse“ ist in den zwei grössten Sprachräumen der Schweiz unterschiedlich.⁴ Während im Deutschen das Wort „Rasse“ mit Vorsicht verwendet wird – „in Deutschland scheint jedenfalls eine Art ‚Berührungsangst‘ gegenüber ‚Rasse‘ und ‚Rassismus‘ zu herrschen, der im westlichen Ausland kein Äquivalent entspricht“ (Link, 1992, 714) – ist im Französischen nach Colette Guillaumin (1992, 80) „eine Ausweitung des Verwendungsbereichs seit den sechziger Jahren“ zu verzeichnen (race des gendarmes, race des souteneurs, race des collaborateurs et même race des magasins, etc. ...). Die Vermeidung des Wortes „Rasse“ im deutschsprachigen Raum ist sehr wahrscheinlich auf die deutsche Vergangenheit zurückzuführen; das bedeutet aber nicht, dass dieser Ausdruck weniger sozialen Gehalt hat, sondern vielmehr, dass er spannungsgeladen ist. Er wird (und deswegen diese Erklärung) durch andere mit ihm verknüpfte Begriffe wie z. B. Hautfarbe ersetzt.

4 In deutschen bzw. romanischen Kulturräumen in Europa ist ein ähnliches Phänomen zu beobachten.

Nach Colette Guillaumin (1992, 77 ff.) hat der Ausdruck „Rasse“ „semantische Leere und semiologische Fülle“. Diese Autorin unterscheidet zwischen Rasse als Wort und Rasse als Begriff. Als Wort bezieht sich Rasse auf etwas ohne einen definierten Inhalt, auf etwas undefinierbares, das aber aus einer populären Perspektive eine kollektive Bedeutung hat, welche auch mit spezifischen Wahrnehmungen assoziiert wird. Die Verwendung dieses relativ neuen Wortes begann unter bestimmten Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die weiterhin die Welt bestimmen; daher ist dieses Wort „ein soziologischer Träger einer politischen Macht“ (Guillaumin, 1992, 79), deren Auswirkungen seit der Kolonisierung bis heute mit Genozid, Ausbeutung und Diskriminierung verbunden sind.

Deutschschweizer oder Deutsche bedienen sich selten des Wortes „Rasse“ und begnügen sich mit dem Begriff. „Rasse“ (oder ein Ersatzausdruck) als Begriff hat im Gegensatz zum Wort einen sehr bestimmten Sinn, und dies sowohl im Bereich des Biologischen als auch im Bereich des Sozialpolitischen. Seit dem 19. Jahrhundert transportiert der Begriff „Rasse“ zwei Ideologien, diejenige des Rassismus und diejenige des Nationalismus (Guillaumin, 1992, 80).

Rasse wird einerseits durch somatische und physiologische Merkmale (d. h. szientistisch-naturalistisch), andererseits durch sozialpolitische Eigenschaften charakterisiert; letztere sind auch in einer diffusen Art naturalistisch, wobei für einige der naturalistische Charakter grundlegend ist („un groupe naturel dont la nature s'exprime et s'épanouit en caractéristiques sociales [...]“) und für andere sekundär – („un groupe social, par ailleurs naturel [...]“) (Guillaumin, 1992a, 171–172).

In diesem Sinn ist Rasse nach Colette Guillaumin (1992, 82–83) ein semiologischer Komplex, der morpho-physiologische, soziologische, symbolisch-geistige und phantasmatische Merkmale⁵ enthält. Die morpho-physiologischen Kriterien können auf tatsächliche phänotypische, aber auch auf erfundene Merkmale bezogen werden, die aber auf jeden Fall als natürlich und augenfällig wahrgenommen werden. Analysiert man die Geschichte des Kolonialismus und die Entwicklung von rassistisch-kolonialistischen Ideologien, dann ist ersichtlich, dass aus imaginierten oder tatsächlichen äusseren Unter-

5 Nach Colette Guillaumin beziehen sich:

1. Morpho-physiologische Merkmale auf somatische (sichtbare oder unsichtbare) Merkmale;
2. Soziologische Merkmale u. a. auf eine Sprache, auf ein Wirtschaftssystem sowie auf anthropologische Gewohnheiten;
3. Symbolische und geistige Merkmale auf politische Formen und auf psychologische Faktoren;
4. Phantasmatische Merkmale auf Fakten, Ereignisse und Praktiken, die oftmals (aber nicht notwendigerweise) real, aber stets das Objekt einer spezifischen kognitiven Wahrnehmung sind, die sie in Wahnelemente verwandelt.

schieden alle anderen abgeleitet wurden, so dass „Rasse“ als Begriff eine bestimmte, übereinstimmende europäische, ideologische Wirklichkeit vertritt. Um dies zu exemplifizieren, weise ich auf folgendes hin:

Ein beträchtlicher Teil der „Farbigen“ ist in Europa juristisch nicht-ausländisch (Balibar, 1992, 11). Trotzdem werden sie in der Schweiz häufig von vornherein als Ausländer und Fremde betrachtet. In den Ex-Kolonialländern sind die Mitglieder der Ex-Kolonien weder Ausländer noch werden sie als Fremde perzipiert; sie werden jedoch in England „blacks“ und in Frankreich „immigrés“ genannt (Balibar, 1992, 11), weil sie nach der Volksmeinung einer anderen „Rasse“ angehören. Dies illustriert auch die semiologische Fülle des Wortes „Rasse“.

Hierbei ist es nicht ohne Bedeutung, dass das Einbürgerungsrecht in Deutschland und z. T. auch in der Schweiz auf dem „Blut“ (lex sanguinis) beruht; es ist somit eine Vermengung der Begriffe „Rasse“ und Nation festzustellen, die relativ neu ist und den ersten Rassismustheoretikern wie Gobineau (Zur Mühlen, 1977, 52–73) gar nicht evident war.

3.2 Hautfarbe als Zeichen der Differenz

In diesem Abschnitt werden Bilder der Fremden, die hauptsächlich mit der Hautfarbe assoziiert sind, dargestellt. In solchen Bildern nähert sich der Fremde „dem Antipoden der Europäer“, einer Sinngebung, die als biologischer Rassismus gedeutet werden kann (vgl. Nestvogel, 1996, 53).

Warum wird die Hautfarbe als Differenzierungsfaktor ausgewählt, obwohl die Variation der somatischen Merkmale in der Menschheit sehr gross ist? Dazu die Aussage eines unserer Respondenten:

Es gibt ja so viele andere körperliche Merkmale, ist jemand gross oder klein, dick oder dünn, was weiss ich alles möglich, aber zuerst nehme ich mal die Hautfarbe wahr; dabei sind die Menschen ja bei uns vor allem im Winter total bekleidet, ... ich nehme ja nicht die Farbe der Kleidung wahr.

Die spezielle Bedeutung der Hautfarbe hängt kaum mit ihrer biologischen Wichtigkeit zusammen. Sie wird als einfachstes Unterscheidungsmerkmal benutzt, um die Unterprivilegiertheit der „Farbigen“, die aufgrund der Kolonisierung entstand, zu legitimieren. Dies ist eine Konsequenz historischer Verhältnisse, die erlaubten Ideologien zu bilden und durchzusetzen, in denen einige phänotypische Merkmale mit spezifischen Eigenschaften verbunden wurden.

3.2.1 Farbsymbolik: Reinheit und Hochwertigkeit

Ich zitiere einen der Interviewten:

Schweizer, habe ich das Gefühl, machen die Unterscheidung zwischen Schwarzen und Weissen, das ist mal das erste: die erste Einteilung nach der Hautfarbe, die am offensichtlichsten ist, was auch am einfachsten ist, Ausländer und Nichtausländer zu unterscheiden. Ich glaube ein Schwarzer, der perfekt Deutsch spricht, ist viel mehr Ausländer als ein Italiener, der nach zwanzig Jahren gebrochenes Deutsch spricht.

Obwohl kein Mensch wirklich schwarz oder weiss ist, werden Menschen im europäischen Kulturraum nach diesen Farben benannt. Es ist aus verschiedenen Studien im Bereich der Sozialpsychologie und der Linguistik (Dettmar, 1989, 82–83) bekannt, dass die beiden Farben schwarz und weiss in den indoeuropäischen Sprachen eine negative bzw. positive Konnotation haben. Husband (zitiert nach Dettmar, 1989, 366) nimmt an, dass Shakespeare in seinem Stück Othello bewusst die Stereotypen, die bei der englischen Bevölkerung von damals mit der dunklen Hautfarbe assoziiert wurden, angesprochen hat. Studien im englischsprachigen Raum (Ehrlich, 1979, 134; Dettmar, 1989, 83) zeigen, dass das Wort „schwarz“ häufig mit folgenden Begriffen assoziiert wird: Dunkelheit, Furcht, Leid, Tod, Schwermut, Terror, Horror, Schlechtigkeit, Fluch, Trauer und Demütigung. Für weiss sind hingegen folgende Konnotationen üblich: Triumph, Licht, Freude, Unschuld, göttliche Macht, Reinheit, Wiedergeburt, Glück, Fröhlichkeit etc.

Diese Konnotationen existierten bereits vor der europäischen Expansion in die übrige Welt, aber die Bezeichnung von Menschen als schwarz und weiss, statt anderer möglicher Bezeichnungen⁶, die in anderen – auch europäischen – Sprachen benutzt werden, ist relativ neu. Die Polarität „schwarz und weiss“ bildet einen Teil der kognitiven und emotionalen Grundlage der Vorurteile gegenüber Menschen anderer Hautfarbe, und ihre Verwendung fördert jedesmal erneut solche Assoziationen und Vorurteile. Für Frantz Fanon (zitiert nach Meier-Mesquita, 1994, 59) hat die Hautfarbe für die Europäer eine fast mythische Bedeutung, die sich als eine Projektion der Angst vor der anderen Hautfarbe äussert: „In Europa wird das Böse durch das Schwarze dargestellt. Man muss behutsam vorgehen, wir wissen es, aber es ist schwierig. Der Henker ist der schwarze Mann. Satan ist schwarz, man spricht von Finsternis, und wenn man schmutzig ist, ist man schwarz – gleichviel, ob es sich um körperlichen oder moralischen Schmutz handelt. Würde man sich die Mühe machen, sie zu sammeln, dann wäre man überrascht über die sehr grosse Zahl an Ausdrücken, die

6 Im brasilianischen Portugiesisch wird die dunkle Hautfarbe je nach Farbton beispielsweise als zimtbraun bzw. violettbraun bezeichnet.

den Schwarzen zum Sünder macht. In Europa stellt der Neger, sei es konkret oder symbolisch, die schlechte Seite der Persönlichkeit dar ... Das Schwarze, das Dunkle, der Schatten, die Finsternis, die Nacht, die Labyrinth der Erde, die abyssischen Tiefen, jemanden anschwärzen; und auf der anderen Seite: der klare Blick der Unschuld, die weisse Taube des Friedens, das feenhafte, paradiesische Licht.“

Vor allem im angelsächsischen und deutschen Sprachraum ist die Assoziation weiss = rein und schwarz = unrein sehr verbreitet. Es wurde von unseren befragten Alltagsexperten beobachtet, dass Menschen aus einer Ehe zwischen einer Afrikanerin/einem Afrikaner und einem Europäer/einer Europäerin durchgehend in diesen Kulturräumen als schwarz bezeichnet werden:

Ist jemand Mischling, dann ist er ein Schwarzer, auch wenn er sehr hell ist; warum ist er nicht ein Weissler?

In den USA ist dies noch extremer; bereits ein einziger sehr entfernter afrikanischer Vorfahr bestimmt die „Rassenzugehörigkeit“ eines amerikanischen Bürgers. Der Grund für diese Zuordnung kann dadurch erklärt werden, dass „weisse“ Menschen als rein und „schwarze“ Menschen als unrein angesehen werden. Ein Mischling ist „schwarz“, weil er nicht rein ist. Reinheit ist im allgemeinen positiv konnotiert und mit Hochwertigkeit assoziiert. Die sogenannte „weisse“ Rasse hält sich nicht nur für rein, sondern auch noch für hochwertiger als alle anderen. So ist auch die Warnung einiger Politiker vor der „Durchrassung“ (Müller, 1992, 31) der Deutschen zu verstehen, die auf die Kontinuität des biologischen Rassismus hinweist.

Michel Foucault (Magiros, 1995, 24–29) nimmt an, dass die westliche „Rasse“ eine biologische, aus ähnlicher Erbmasse mit bestimmtem Gesundheitsprofil bestehende Menschengruppe zu repräsentieren glaubt, die die Weltnorm darstellt. Konsequenterweise hat diese am besten an die Lebensbedingungen angepasste „Rasse“ ihre Überlegenheit zu verteidigen und ihre genetische Ausstattung zu bewahren. Eine Durchmischung mit anderen „Rassen“ gefährdet die „Gesundheit“ und „Normalität“ des hochreinen Erbmaterials. Nach Foucault wird „diese ständige Reinigung zu einer grundlegenden Dimension der gesellschaftlichen Normalisierung“ (Magiros, 1995, 25). Dazu noch eine Aussage einer Interviewten:

Ich habe eine Bekannte, die hat farbige Töchter, weil ihr Mann schwarz war und so, und die werden massiv angepöbelt, oder? Das ist ganz klar, da fragt man überhaupt nicht nach der Nationalität, oder so, also das ist ganz sicher der biologische Rassismus, der da absolut noch funktioniert, er ist einfach da, was die Schweiz anbelangt.

Gemäss unseren Experten kommt der offene biologische Rassismus im Kreise der Lehrer nicht häufig vor. Aber Bemerkungen über die mindere Intelligenz der Afroamerikaner in Amerika würden doch gemacht:

Ja, da gibt es Äusserungen, die kolportiert werden, es ist so, dass jeder Lehrer sozusagen dann allein mit seiner Klasse, mit seinen Sprüchen ..., manchmal spricht sich dann schon einiges herum, z. B. ein Lehrer, der sagt – der sozusagen sozialdarwinistische bis rassistische Auffassungen vertritt – dass z. B. ein Farbiger, ein Schwarzer kaum in den USA einen Nobelpreis bekommen hat, und solche Äusserungen hört man, kolportiert von den Schülern, natürlich nicht direkt an der Lehrerkonferenz oder so.

Erwähnt wird z. B. auch die Behauptung, dass Asiaten, Afrikaner und Indianer einer anderen Menschengattung als die Europäer angehören:

Also in der Schule wird es so dargestellt, wie wenn Afrikaner, Asiaten oder Indianer eine andere Gattung, ... Wesen wären, also als Kuriosum, wie wenn man mit exotischen Tieren sprechen würde.

Es scheint, dass die Gedanken von Kant (Melber, 1992, 29) über die Vollkommenheit der Europäer („Die Menschheit ist in ihrer grössten Vollkommenheit in der Race der Weissen“) oder diejenigen von Hegel (Melber, 1992, 30) über „die Menschwerdung des Afrikaners durch die Sklaverei“ noch heute sogar in Akademikerkreisen weiterhin herumgeistern. Da sich die meisten kolonisierten Völker von den Europäern durch die Phänotypie unterscheiden, ist anzunehmen, dass die kolonialistische Ideologie für die Beurteilung von Fremdheit konstitutiv ist.

3.2.2 Hautfarbe und Sexualität

Eine andere Assoziation mit der Hautfarbe bewegt sich im Bereich der Sexualität. Das grosse Interesse, dass der Sexualität der „exotischen“ Frauen und Männer eingeräumt wird, liegt sehr wahrscheinlich an der Tabuisierung und an der Unterdrückung der Sexualität in westlich-christlichen Gesellschaften. Folgende Äusserung eines unserer Experten dient als typischer Hinweis auf das Bild aussereuropäischer Menschen betreffend Sexualität. Gemäss fast allen Interviewten ist das Bild der sexuell hyperaktiven „Farbigen“ in der schweizerischen Gesellschaft fest verankert.

Ein Gebiet ist sicher, Frauen aus Drittweltländern sind ... leichte Mädchen, so irgendwie in dieser Art, sie machen das gern, das liest man viel; es kommt aus der Kultur, also es wird gerade entschuldigt.

Die Annahme, dass aussereuropäische Frauen und Männer mit exzessiven Sexualtrieben versehen seien, ist keine neue Erscheinung. Dies wird zur Zeit in der Schweiz mit der tatsächlichen Akkumulation aussereuropäischer Frauen im Bereich des „Nachtlebens“ gerechtfertigt, wobei diesen immer wieder nachgesagt wird, ihre Ursprungskultur – und nicht etwa die sozialen und rechtlichen Verhältnisse in der Schweiz – führe zu dieser Erwerbstätigkeit. Das ist eine Fortsetzung von Gedanken, die auch Paul Gauguin (Akashe-Böhme, 1992, 119) in seiner Erzählung „Noa, Noa“ im Jahre 1897 aufnahm. Danach „wollten alle Tahitianerinnen buchstäblich genommen werden und hätten den geheimen Wunsch nach Vergewaltigung“. Wenn wir im gleichen geographischen Raum bleiben, stellen wir fest, dass noch heute Haitianern und Haitianerinnen vielfach eine übertriebene Sexualität zugeschrieben wird. Beispiel dafür ist die vor kurzem vom deutschen Botschafter in Haiti gemachte Äusserung: „Der haitianische Mann kann immer und die haitianische Frau will immer“. Dieser Spruch kostete allerdings den deutschen Gesandten seinen Job (Tages-Anzeiger, 27.9.1996, 5).

Dass auch vielen Schweizern solche Bilder präsent sind, veranschaulicht folgende Aussage einer von uns befragten Person:

Frauen dunkler Hautfarbe werden immer noch als Prostituierte oder Animierfrauen angesehen und auf der Strasse natürlich immer sexistisch angepöbelt, das ist klar. Ich denke, das gehört als Kernelement ... zu unserer abendländischen weissen Kultur. Wir sind mit ihm, also ich inbegriffen, bin mit lauter solchen Bildern gross geworden.

Dieses Vorurteil ist nicht neueren Datums; es bildete sich bereits am Anfang der Kolonisierung aus, damals waren vor allem afrikanische Männer und Frauen davon betroffen. Die Sexualität des „Schwarzen“ (männlich oder weiblich) wurde/wird als von der Normalität abweichend betrachtet. Als Massstab für die Normalität definiert sich der westliche Mensch selbst.

Zur Erklärung dieses Vorurteils wende ich das von Angelika Magiros (1995, 57 ff.) modifizierte Konzept des abendländischen Dreiecks von Foucault an. Nach Foucault (Magiros, 1995, 49–60) sind die Voraussetzungen für Rassismus durch dieses Dreieck gegeben, das aus den dominanten Eckwerten – Medizin/Biologie, Wahrheit und Gleichheit – besteht.⁷

Für Foucault ist in der westlichen Kultur eine Überbetonung der Körperkultur zu verzeichnen, während Rassismusforscher genau vom Gegenteil aus-

7 Krankheit und Tod sind ab dem 19. Jahrhundert wichtige „Erkenntnisse“ der biologischen und medizinischen Wissenschaft. Mit diesen Wahrheiten erkennt der westliche Mensch seine Endlichkeit.

gehen. Die Biologie hat tatsächlich den menschlichen Körper vermessen und zum Rassismus beigetragen; aber die gleiche Biologie/Medizin hat mit ihrem neueren genetischen Erkenntnissen auch dem biologischen Rassismus den Boden entzogen. Claudia Honegger (1979, 1–2) kritisiert wie die Rassismusforscher die These von Michel Foucault „dass es im Okzident keine sexuelle Repression, sondern eine Produktion von Sexualität, eine ‚diskursive Explosion‘ um den Sex gegeben habe.“ Während die Beschäftigung mit dem Körper als empirisch biologische Kategorie, verbunden mit dem medizinischen Begriff der Gesundheit, ein grosses Gewicht einnimmt, wird die Sexualität als Lust in den westlichen christlichen Gesellschaften unterdrückt. Mit Claudia Honegger (1979, 3) scheint mir auch, „dass Foucaults Beschreibung der Auswirkungen eines bestimmten Machtwissens auf den sexualisierten Körper wesentlich plausibler ist als seine grossangelegte Attacke auf die Repressionstheoretiker.“

D. h. einerseits aufgrund der Positivität der Wissenschaft in der Analyse der Sexualität wird diese genauestens untersucht und dadurch auch entzaubert und andererseits aufgrund der restriktiven Normen und Werte der westlichen Kulturen unterdrückt. Dies ist vermutlich auch der Grund für die nach Foucault vorhandene grosse Neugier des Westens für die Sexualität, vor allem aber für die den Nichteuropäern zugeschriebene Hypersexualität.

So gesehen können einige Gedanken Foucaults mit den Theorien der Rassismusforscher in Einklang gebracht werden. Demzufolge versucht Magiros⁸ das abendländische Dreieck durch ein „rassistisches“ Dreieck zu ersetzen. Rassisten unterscheiden sich von Nicht-Rassisten dadurch (Magiros, 1995, 71–77), dass die ersteren die „volle Körperlichkeit“ betonen, die Gleichheit mit „Projektionsthese überantworten“ (Vernunft Herrschaft und Sexualverdrängung) und die „Wahrheit (Endlichkeit)“ des Anderen mit einem sicheren Instrument meinen offen zeigen zu können. Magiros (1995, 24–29) erklärt das rassistische Dreieck folgendermassen: Der Rassist meint eine empirische, biologisch-medizinische Wahrheit zu verkünden, bei deren Umsetzung er ein biologisches Ideal (den Modell-Menschen) darstellt. Er gehört der einzigen wahren „Rasse“ an. Der Andere ist für den Rassisten ein Gleicher, aber kein gleicher Gleicher, sondern ein anormaler Gleicher.

Für die Bereiche Hautfarbe/Sexualität gehen wir nur auf die vom rassistischen Dreieck abgeleiteten Kategorien „Volle Körperlichkeit“ und „Projektionsthese/Sexualverdrängung“ ein. Die Kategorie „Endlichkeit“, die Angst bei Rassisten auslöst, ist eng mit den Projektionthesen verbunden.

8 Magiros zeigt, wie die abendländische Kultur nach Foucault Rassismus begünstigt, aber nicht determiniert.

Für die biologische Kategorie „Volle Körperlichkeit“ sind nach Elferding (1989, 106 ff.) Körper, Gesundheit, und Geschlecht Elemente, die Rassisten benutzen, so dass „im Anderen nicht nur der Fremde und der Feind, sondern nun – rassistisch – der ekelerregend Hässliche, der auszusondernde Kranke und der zu liquidierende, artfremde Geschlechtskonkurrent konzentriert sind“. Genau dies wird auch durch ein von einem unserer Respondenten beschriebenes Ereignis veranschaulicht:

Vor relativ kurzem gab es eine Reihe von Vergewaltigungen im Raum Basel. Alle vergewaltigten Frauen beschrieben den Vergewaltiger als Schwarzen mit üblem Geruch. Die Polizei suchte nach dem Täter und führte willkürlich an allen „schwarzen“ Passanten der Strassen Basels gegen ihre Einwilligung Blutuntersuchungen durch. Nach einiger Zeit wurde der Täter gefasst und die Polizei war erstaunt, dass der Täter ein hellhäutiger Mann ohne negroide Züge war.

Dass in protestantischen Gesellschaften eine Disziplinierung der körperlichen Bedürfnisse und eine Mässigung der Emotionen verlangt wird, wurde von Max Weber (1981, 123) ausführlich belegt. Die Projektionsthese geht davon aus, dass der Rassist seine Bedürfnisse vollkommen beherrscht. Für die Projektionsthese spricht noch eine Äusserung eines Interviewten:

Ich denke eben, das hat so das Zwiespältige, einerseits wird's als negativ gesehen, wenn man mehr Temperament hat und laut ist, aber auf der anderen Seite, denke ich, ist es auch eben gerade das, was sich Schweizerinnen und Schweizer eigentlich insgeheim auch ein bisschen wünschen würden, nämlich ein bisschen mehr Temperament, ein bisschen mehr ..., ich weiss auch nicht was ...

Während ein nicht-rassistischer westlicher Mensch eine wenig rigide oder sogar eine doppelte Moral hat, passt sich der Rassist so sehr an die Normen der abendländischen Kultur an, dass er sich selbst am meisten unterdrückt; er ist der Unterdrückteste von allen, was Körpernormen anbetrifft (Magiros, 1995, 79). Der Rassist überträgt in der Folge alles Unterdrückte auf Andere.

Der Psychiater Frantz Fanon (zitiert nach Seitz, 1991, 171) unterstrich bereits im Jahre 1952 in seiner klassischen Studie „Peaux noires, masques blancs“ die angstbeladenen Phantasien der „weissen“ Männer vor der „schwarzen“ Potenz: „Für den Weissen ist der Neger ein Tier; wenn nicht die Länge seines Penis, dann ist es die sexuelle Potenz, die ihn bestürzt. Und gegen diesen Unterschied zu ihm muss er sich zur Wehr setzen.“

Der Antipode zur europäischen Sexualmoral ist weiterhin der „Schwarze“, und sexuelle Besessenheit ist stark mit dem Bild der „Farbigen“ verbunden.

4. Rassenkonstrukte

In den Naturwissenschaften wurde die Hautfarbe kaum allein als Merkmal der Rassenunterscheidung benutzt. Anthropologische Lehrbücher, welche Rassen im biologischen Sinn behandelten, teilten die Menschheit in drei grosse Rassen ein (Kattmann, 1973, 28 ff.): die Kaukasier⁹, die Afrikaniden oder Negriden und die Mongolen. Zu den Kaukasiern gehörten Völker mit so unterschiedlichen Hautfarben wie Nordeuropäer oder Südinder oder Nordafrikaner. Aber Chinesen, die eine noch hellere Hautfarbe haben als viele Europäer, gehörten der mongolischen Rasse an. Portugal, das in verschiedenen Kontinenten Kolonien besass, klassifizierte seine Kolonialvölker ebenfalls nach dieser Rasseinteilung, so dass Inder für Portugiesen der „weissen“ oder „kaukasischen“ Rasse angehören.

Ob Rassen im biologischen Sinn existieren oder nicht, ist für die Rassismusfrage unwichtig. Wichtig ist die Bedeutung, die realen oder gar fiktiven biologischen Unterscheidungsmerkmalen gegeben wird. Dabei wird nicht eine Unterteilung der Menschheit nach biologischen Kriterien gesucht, sondern Rasse wird zu einem Teil der gesellschaftlichen Konstruktion von Realität (Miles, 1991, 71).

Für Poliakov (1979, 33) bedeutet „Rasse“ eine Gruppe von Menschen, denen man einen gemeinsamen Ursprung und infolgedessen gemeinsame Züge – geistige wie körperliche – zuschreibt. In der Regel sind diese Merkmale, ganz besonders wenn es sich um geistige handelt, bei der „Rasse“, zu der man sich selbst zählt, positiv, bei anderen „Rassen“ hingegen tadelnswert oder gar verabscheuungswürdig. Damit kann man sich einerseits von den anderen Gruppen abgrenzen und andererseits den Zusammenhalt der eigenen Gruppe durch gemeinsame Eigenschaften sichern.

Dieser Prozess der Zuordnung von Menschen aufgrund naturalisierter Merkmale hat eine lange Geschichte, wie die Konstruktion der „arischen“ bzw. „jüdischen Rasse“ eindrücklich veranschaulicht.

Die Konstruktion der „arischen“ bzw. „jüdischen“ Rasse war ein Versuch, die im 18. Jahrhundert begonnene Emanzipation der europäischen Juden zu verhindern. Zu diesem Zweck wurde Indien benutzt, das sich aufgrund seiner reichen Kultur besonders gut dazu eignete. Die altindische Sprache Sanskrit, die wahrscheinlich die älteste arische Sprache ist, wurde für die Erfindung des arischen Mythos missbraucht. Als bekannt wurde, dass innerhalb der grossen

9 Kaukasier: gewelltes oder gelocktes Haar jeglicher Farbe von schwarz bis hellblond, dunkelbraune bis weisse Haut und eine typische mittelbreite oder schmale Nase, für gewöhnlich mit einem hohen Nasenrücken (Miles, 1991, 91).

Gruppe der Europiden u. a. zwei wichtige Sprachfamilien unterschieden werden können, die indoeuropäische oder arische und die semitische Sprachfamilie, begannen die Europäer die linguistische Überlegenheit der Hindus gegenüber den Juden für sich auszunutzen (Meier-Mesquita, 1995, 13). Diese ideologische Konstruktion konnte durchgesetzt werden, weil ein Machtgefälle zwischen Europäern (vor allem Deutschen) und Juden vorhanden war.

Arisch ist ein indisches Wort (Poliakov, 1993, 14) und so waren Inder längere Zeit gerade für deutsche Linguisten und Sprachwissenschaftler Arier. Dabei spielte die Hautfarbe keine Rolle, sondern es waren die arischen Sprachen – im Gegensatz zu den semitischen (Hebräisch, Arabisch etc.) – massgebend (Poliakov, 1993, Kap. 3). Dadurch war es möglich, die arischen von den semitischen „Rassen“ zu unterscheiden. Hautfarbe und Rasse als Synonyma sind relativ neu; für Max Müller, der im 19. Jahrhundert in Oxford lehrte und den arischen Ursprung der von ihm untersuchten indischen Sprachen bewies, war es bereits schwierig, die Engländer zu überzeugen, „dass in den Adern der englischen Soldaten und denen der braunen Bengalesen das gleiche Blut fliesse“ (Poliakov, 1993, 238). Somit gehörten dunkelhäutige Inder der gleichen arischen Rasse an wie hellblonde Germanen. Der verhängnisvolle Ausdruck „Arier“ entstand aus einer gemeinsamen sprachlichen Wurzel und schloss zuerst Inder und die meisten Europäer ein, wurde später aber nur noch für Germanen verwendet. Daher ist die Gleichsetzung von Ariern mit Germanen reine Willkür (Geiss, 1988, 14).

Obwohl Indien die Grundlage des arischen Mythos war, wurde in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts weiterhin von Ariern gesprochen; die Verbindung zu Indien wurde jedoch vollständig ignoriert.

Bei der Aufteilung der Menschheit in „Rassen“ ist die Zuschreibung von Eigenschaften, die dann von der Natur der „Rasse“ abhängig sind, von zentraler Bedeutung. Der Prozess, in dem wirkliche oder fiktive biologische oder biologisierte Merkmale mit intellektuellen, psychologischen und sozialen Eigenschaften verknüpft werden und in dem letztere so als natürliches Ergebnis des gemeinsamen und besonderen Ursprungs erscheinen, wird Rassenkonstruktion genannt (Miles, 1991, 93–116; Poliakov, 1979, 33).

Zu Bedeutungsträgern werden für gewöhnlich sichtbare somatische Eigenschaften oder unsichtbare (fiktive oder reale) biologische Eigenschaften oder neuerdings gar Merkmale, die biologisiert werden, wie z. B. Religion oder Kultur. Wird Kultur/Religion als solches Merkmal verwendet, spricht man von Kulturrassismus. Während in den Gobineauschen Rassentheorien die angebliche Ungleichheit unter den Menschen durch die Biologie erklärt wird, tauchen heutzutage andere Merkmale auf, die für die Unaufhebbarkeit der Unterschie-

de zwischen den Menschen verantwortlich gemacht werden. Erwähnt wurden in unseren Interviews die Religion und/oder die Kultur, wobei zwischen diesen beiden Merkmalen wiederum jegliche Art von Verflechtungen zu finden ist.

Diese beiden Merkmale – Phänotypie und Religion/Kultur – die zur Charakterisierung der Fremdheit in der Schweiz erwähnt wurden, machen auch den Begriff „Rasse“ aus, der sozio-historisch, durch den Kolonialismus und durch den Antiislamismus/Antisemitismus konstruiert wurde.

LITERATURVERZEICHNIS

- Akashé-Böhme, Farideh (1992), Exotismus, Naturschwärmerei und die Ideologie von der fremden Frau, in: Andreas Foitzik; Rudi Leiprecht, Athanasios Marvakis und Uwe Seid, Hrg., *Ein Herrenvolk von Untertanen*, Duisburg: Diss-Studien, 113–124.
- Balibar, Etienne (1992), Es gibt keinen Staat in Europa, in: Institut für Migrations- und Rassismusforschung, *Rassismus und Migration in Europa*, Hamburg: Argument, 10–29.
- Dettmar, Erika (1989), *Rassismus, Vorurteile, Kommunikation, Afrikanisch-europäische Begegnung in Hamburg*, Berlin, Hamburg: Reimer.
- Dijk, Teun van (1986), *Communicating Racism*, London: Sage.
- Guillaumin, Colette (1992), Zur Bedeutung des Begriffs „Rasse“, in: Institut für Migrations- und Rassismusforschung, Hrg., *Migration und Rassismus in Europa*, Hamburg: Argument-Verlag, 77–87.
- Guillaumin, Colette (1992a), *Sexe, race et pratique du pouvoir, L'idée de nature*, Paris: Côté-femmes.
- Ehrlich, Howard J. (1979), *Das Vorurteil*, München: Reinhardt.
- Elfferdin, Wieland (1989), Funktion und Struktur des Rassismus, in: Otger Autrata; Gerrit Kaschuba, Rudolf Leiprecht und Cornelia Wolff, Hrg., *Theorien über Rassismus*, Hamburg: Argument-Verlag, 101–112.
- Geiss, Imanuel (1988), *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honnegger, Claudia (1980), *Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität*, Darmstadt, Manuskript.
- Jäger, Siegfried (1993), *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg: Diss-Studien.
- Kattman, Ulrich (1973), *Rassen: Bilder von Menschen, Biologisch-sozialkundliches Arbeitsbuch*, Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.
- Link, Jürgen (1992), Normalismus und Neorassismus, *Das Argument*, 195, 714–722.
- Magiros, Angelika (1995), *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*, Hamburg: Argument.
- Melber, Henning (1992), *Rassismus und kolonialer Blick*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Meier-Mesquita, Cíntia (1994), Rasse, Rassismus und Rassentheorien, in: Udo Rauchfleisch, Hrg., *Fremd im Paradies*, Basel: Lenos, 45–60.
- Meier-Mesquita, Cíntia (1995), Rassenkonstrukte am Beispiel der arischen Rasse, *Soziale Medizin*, 4/95, 12–15.
- Miles, Robert (1991), *Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*, Hamburg: Argument.
- Müller, Jost (1992), Rassismus als Interdiskurs: Biologismus und Kulturalismus, in: Redaktion diskus, Hrg., *Die freundliche Gesellschaft*, Berlin: Edition ID-Archiv, 30–44.

- Nestvogel, Renate (1996), Zum Umgang mit Bildern von „Fremden“, *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Bd.42, 53–63.
- Poliakov, Léon; Christian Delacampagne und Patrick Girard (1979), *Über den Rassismus*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Poliakov, Léon (1993), *Der arische Mythos*, Hamburg: Junius.
- Seitz, Cornelia (1991), Schwarze Arbeit im weissen Haushalt, in: Reimer Gronemeyer, Hrg., *Der faule Neger*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 149–179.
- Weber, Max (1920, 1981), Die protestantische Ethik I, in: Johannes Winckelmann, Hrg., *Eine Aufsatzsammlung*, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 115–277.
- Zur Mühlen, Patrik von (1977), *Rassenideologien: Geschichte und Hintergründe*, Berlin: Dietz.

Anschrift der Autorin:

Dr. Cíntia Meier-Mesquita,
Route du Confin 54, CH-1723 Marly
oder:
Institut für Soziologie der Universität Bern,
Lerchenweg 36, CH-3000 Bern 9

ZOOM K&M analysiert Medienentwicklungen als Phänomene der gesellschaftlichen Kommunikation.

ZOOM K&M bewertet das Mediengeschehen mit einem kritischen ethisch-ästhetischen Massstab.

ZOOM K&M dokumentiert Merkpunkte des Mediengeschehens in der Schweiz.

ZOOM K&M erscheint zweimal im Jahr mit je 60 bis 100 Seiten Umfang. Jedes Heft behandelt in mehreren Beiträgen einen Schwerpunkt. Mit Auf-

sätzen zu Einzelthemen, Literaturbesprechungen, einer zusammenfassenden Medienchronik und Dokumentationen leistet die Zeitschrift den Medieninteressierten wichtige Dienste.



ZOOM K&M pflegt die wissenschaftliche und die journalistische Behandlung von Themen und trägt zu einer fundierten Meinungs- und Urteilsbildung bei.

ZOOM K&M Nr. 9: Zukunft des Service public
erscheint am 9. Juli 1997

Mitgearbeitet haben u.a.: Ernst Bollinger, Peter Hunziker, Rolf Käppeli, Matthias Loretan, Urs Meier, Werner A. Meier, Edzard Schade, Michael Schanne, Rainer Stadler, Armin Walpen

Einzelnummer Fr. 15.– plus Versand

Jahresabonnement Fr. 28.– plus Versand

Bezug: ZOOM K&M, Postfach, 8026 Zürich

Telefon 01-299 33 11, Fax 01-299 33 91

DU BON USAGE DES MALENTENDUS CULTURELS : POUR UNE PRAGMATIQUE DE LA CULTURALITÉ

Martine Abdallah-Pretceille
Cité Internationale Universitaire de Paris

La composition plurielle du tissu social impose de repenser la question de la communication par rapport à l'hétérogénéité culturelle qui est désormais structurelle et non pas seulement conjoncturelle; hétérogénéité comprise essentiellement à travers la variable «culture» (dans son acception anthropologique). La question est de savoir si la culture constitue un obstacle à la communication et si oui sous quelles formes ? Dans quelles mesures, les dysfonctionnements de la communication sont-ils liés aux appartenances culturelles des locuteurs ?

1. Le culturalisme, «maladie infantile» de la diversité culturelle

Une brève présentation d'exemples de malentendus culturels, pris dans des secteurs d'activité très différents les uns des autres, nous permettra de démontrer que ce sont moins les caractéristiques culturelles qui entravent la communication, que les dysfonctionnements au niveau relationnel.

Le premier exemple sera tiré du secteur touristique. Suite à un voyage en Inde, une touriste retrace l'incident suivant à propos d'un transport en «pousse-pousse» : «sur une route pleine de trous, le conducteur de pousse-pousse peine, fait des efforts. Le couple de touristes observe la contraction des muscles et la souffrance du conducteur. Ils décident donc d'arrêter leur course tout en payant la totalité. L'intéressé manifeste son mécontentement car il pense que les voyageurs ne sont pas contents de son travail.»

S'agit-il d'un problème de culture, de relation ou de méta-communication (capacité de communiquer sur la communication) ?

La multiplication des guides culturels à disposition des voyageurs correspond à une tentative de donner une réponse à ce qui est supposé bloquer la communication. Paul Watzlawick, lui-même, n'a pu résister aux sirènes de la commercialisation de l'altérité culturelle. Dans son *Guide non conformiste pour l'usage de l'Amérique* (1987), il décrit l'Amérique et les pièges qu'elle recèle pour un Européen. Il tente de cerner l'*homo americanus* en donnant des informations pratiques concernant les secteurs privés ou publics (postes, banques,

douanes, etc. ...), des renseignements sur les déplacements (routes, codes de circulation ...), sur des détails de la vie pratique ainsi que sur toute une série de thèmes considérés comme spécifiques. En un mot, il s'agit d'un manuel pratique destiné à éviter les malentendus. Le postulat de l'auteur est que *«la coexistence des nations peut souvent être empoisonnée de la façon la plus irrationnelle, par des perspectives erronées lourdes de conséquences qui, au fond, ne changent pas de nature et qu'on impute toujours aux autres»* (Watzlawick, 1987, 11). Watzlawick postule que les connaissances sur l'Autre faciliteront une meilleure compréhension et éviteront les conflits.

Dans le secteur commercial, on trouve aussi de nombreuses illustrations de cette problématique. Ainsi, par exemple, une caissière d'un super-marché déclare qu'il y a des incidents essentiellement lorsqu'il y a mécontentement. Ce n'est que dans ce type de situation que les étrangers justifient éventuellement la non-résolution du problème (refus de changer l'article ou de rembourser, par exemple) par le racisme des vendeurs ou de la caissière.

Là encore s'agit-il d'un problème de culture ou de communication au sens relationnel du terme ?

Le milieu médical est largement propice à la narration d'anecdotes relatives aux malentendus culturels. Sollicitée sur cette question, une infirmière qui travaille dans une maternité évoque des situations diverses mais conclut en disant que les différences culturelles ne posent pas réellement de problèmes. Elle explique, par exemple, que les femmes maghrébines montent sur leur lit «à quatre pattes» et ce, malgré les recommandations des infirmières, que l'expression de la souffrance est très théâtrale chez les femmes algériennes, particulièrement en présence des maris, que la famille «campe» dans la chambre pendant des heures, etc. ... Pour l'infirmière interviewée, tout ceci ne pose pas de réelles difficultés et le corps médical s'est, pour reprendre ses propos, adapté.

Elle évoque, par ailleurs, le problème posé par la présence des maris qui sont sollicités par les médecins français alors que ce n'est pas l'habitude chez eux car la tradition veut que les accouchements se passent dans une communauté féminine (mères, soeurs ...). Les femmes ont le monopole de la naissance mais, après, ce sont les maris qui décident de tout, y compris du prénom. L'infirmière rappelle que, parfois, les femmes refusent de donner un prénom si le mari n'est pas là. Par contre, selon elle, les hommes prennent facilement en charge les enfants quand la mère est hospitalisée, ils assument très bien leur paternité dans ces situations. L'infirmière précise que, finalement, une fois la surprise passée, les différences culturelles ne dérangent pas et que l'institution hospitalière s'est adaptée.

Certains diront avec véhémence que les remarques faites par l'infirmière sont culturellement fausses et que la réalité culturelle est différente. Peu importe en fait, car la question demeure de savoir, une fois de plus, où se situe le problème : dans les différences culturelles ou dans la relation entretenue entre les protagonistes ?

Le monde de l'entreprise, est lui aussi, traversé par l'expérience de la diversité culturelle. C'est ainsi, par exemple, que dans un article¹, Ludwig Siegele évoque les malentendus entre les hommes d'entreprise des deux côtés du Rhin. Ils n'ont pas la même conception du temps, de la hiérarchie, de l'information, de la carrière et des méthodes de travail : «concept» disait l'ordre du jour des Français, «konzept», pouvait-on lire dans la version allemande. Le malentendu était, selon Siegele, programmé, car les mots ne veulent pas dire la même chose. Les Français s'étaient préparés à un «brainstorming», les Allemands, eux, avaient en poche, tout un projet. L'auteur de l'article prône une meilleure compréhension et collaboration afin de surmonter les malentendus. Le plus surprenant reste la conclusion car, après cette déclaration d'intention sur une nécessaire connaissance d'autrui, Siegele note que cette approche ne fait pas recette compte-tenu de la situation de crise. A l'appui de ses dires, il cite les propos d'un cadre d'Euromissile : *«Quand on a des problèmes budgétaires, on redevient frileux. C'est époustouflant, comment le caractère allemand de mon homologue ressort en temps de crise. Pourtant, il est marié avec une Française depuis 25 ans !»*

Question de cultures ou de relations ? Là encore, il nous faut choisir, en tout cas, il nous faut analyser. L'explication des malentendus de la communication à partir des caractéristiques culturelles ne serait-elle pas l'arbre qui cache la forêt ?

Un dernier exemple, complètera la typologie en construction. En France, si l'on demande «vous aimez le couscous ?», vous répondez par oui ou par non en explicitant vos raisons. Vous aimez ainsi à vous identifier selon vos goûts culinaires. Vous appréciez que l'on s'intéresse à vous. Mais si un Japonais vous pose la même question et que vous répondez «oui», il vous invitera dans la minute qui suit au restaurant pour manger un couscous. Et, si par mégarde, vous répondez «non», il ne vous proposera rien et vous ne saurez jamais qu'il désirait vous inviter à déjeuner. De plus, vous ne connaîtrez pas la requête qu'il allait vous faire, le service qu'il voulait que vous lui rendiez ! Vous n'entrerez jamais dans la sphère du «giri» c'est-à-dire l'échange de cadeaux ou de services. Au Japon, répondre à une question, ce n'est pas parler de soi, c'est parler de l'Autre.

1 In: *Le Monde*, 26 Janvier 1993.

Pas plus pour cet exemple que pour les autres, il n'est nécessaire de s'arrêter sur le degré d'exactitude et de pertinence par rapport à ce que certains appellent la réalité culturelle. Par contre, il apparaît clairement que la réduction de la communication à un échange d'informations oblitère quelque peu la dimension relationnelle et survalorise le paramètre culturel.

Dans le même ordre d'idées, faut-il mettre sur le compte des dysfonctionnements les situations suivantes : monter dans un bus par l'arrière et sortir par l'avant en Tunisie alors qu'en France, c'est l'inverse ? Est-ce vraiment perturbant si un mot dans une langue signifie autre chose dans une autre ? si un geste aussi est sans équivalent voire contraire d'un groupe à l'autre, d'une culture à l'autre ? si les pratiques culturelles divergent et ne sont pas synonymes ? si des actes de paroles prêtent à des divergences d'interprétation ? etc. ...

Il s'avère que l'analyse des malentendus s'inscrit essentiellement dans un paradigme culturaliste qui s'énonce à partir de deux postulats :

- la connaissance des caractéristiques culturelles garantit une bonne compréhension et une bonne communication.
- la maîtrise de la communication passe par une instrumentalisation et une technicisation construite notamment sur une bonne connaissance des caractéristiques culturelles.

Ainsi, le savoir sur les cultures serait un bon outil dans une recherche d'opérationnalité et d'efficacité, au détriment du contexte et des locuteurs eux-mêmes au profit de leur appartenance groupale et communautaire. En ce sens, la communication se réduit à une activité instrumentale ayant pour objectif essentiel l'échange d'informations, négligeant par là même l'intercompréhension, selon la formule d'Habermas.

Le paradigme culturaliste cautionne ainsi toutes les tentatives d'illustrer les singularités culturelles : les différentes manières de gérer le temps et l'espace, la proxémie, la gestuelle, etc. ... Dès lors, on est amené à considérer que la maîtrise de la communication passe par une maîtrise d'autrui et de ses caractéristiques, maîtrise qui assure du même coup soit un pouvoir symbolique, soit un marché (lui aussi réel ou symbolique).

Ainsi, par exemple, les transactions commerciales actuelles s'effectuent à partir de produits que l'on peut considérer comme équivalents et ressemblants. En conséquence, ce qui fait la vente, ce n'est plus tant le produit que la manière de le vendre et de le négocier. La compréhension d'autrui, souvent assimilée à la connaissance d'autrui, devient, pour les commerciaux, un facteur déterminant. C'est sans doute ce qui explique l'engouement pour l'interculturel des Ecoles de commerce.

On pourrait rapprocher ces remarques de celles effectuées par deux journalistes à propos d'une enquête sur les Directeurs de la communication.² Pour eux, la communication est un mot-valise dont la fluidité permet de mettre en place «un nouveau mode d'organisation de la société ... un mode de régulation des tensions sociales, un mode de management, des techniques d'influence et de séduction de l'opinion.» Ils considèrent que la communication ne favorise pas l'information mais qu'elle assure la prééminence du message et de la crédibilité sur la vérité.

Apprendre la culture de l'Autre serait, dans cette perspective, se donner les moyens de mieux exercer son pouvoir, sa domination, que celle-ci soit réelle ou symbolique. L'«autrui-culturel» est souvent réduit au moyen de réalisation d'un projet personnel et la communication n'est alors qu'un «engrenage de calculs égocentriques» selon la formule d'Habermas (Habermas, 1987, 419).

Si la communication est sous-tendue par une logique de stratégies et d'enjeux, il convient de prendre en considération le fait que la culture, elle aussi, est l'objet de manipulations qui complexifient d'autant les processus communicatifs. Manipulations qui vont jusqu'à rendre inefficaces les connaissances culturelles, qui deviennent elles-mêmes les symptômes d'enjeux relationnels et de pouvoir.

2. La communication entre cultures et culturalité, entre signes et symptômes

Si les malentendus culturels sont analysés à partir de discordances culturelles et d'écarts, il est à craindre que les dysfonctionnements au niveau relationnel soient minorés au profit d'une approche culturaliste c'est-à-dire uni-causale qui survalorise la variable culturelle. Une série d'exemples va nous permettre de mieux comprendre les processus mis en jeu.

Au cours de l'entretien, l'infirmière, dont nous avons déjà relevé quelques propos, évoque ses relations avec les femmes «romanos» et les présente comme étant plus difficiles qu'avec les femmes maghrébines et ce, pour plusieurs raisons : la présence familiale est encore plus forte, les questions d'hygiène sont plus délicates et il y a une très grande exigence au niveau des soins et de la disponibilité du personnel médical, l'agressivité est forte dès qu'elles ne sont pas satisfaites, l'indiscrétion et la manière de parler crûment des choses est ressentie, par l'infirmière, comme un manque d'inhibition. Ce qui est le plus frappant ici, c'est la manière qu'a l'infirmière de poser la question de la légitimité

2 Tixier et Guichard (1993), *Les Dircoms*, Paris : Seuil.

sociale et culturelle des femmes «romanos». Elle fait allusion à leur regard perçant et direct car elles regardent «de l'intérieur». Cette constestation de la force du regard est une manière de remettre en question une relation forte voire dominatrice imposée par ces femmes «romanos» qui s'affirment et revendiquent la définition de la norme. Ces propos traduisent clairement que derrière les catégorisations culturelles se cachent d'autres enjeux. Déstabilisé par ce «regard intérieur», le personnel hospitalier déplacé sur le terrain des adjectivations culturelles péjoratives une relation déstabilisée par la manière dont les interlocutrices se positionnent.

Ainsi, il faut admettre que les modalités sur lesquelles s'engage la communication (conflit ou sérénité) déterminent davantage les catégorisations culturelles que le principe d'appartenance lui-même. Par ricochet, on peut dire que la relation prime sur l'appartenance et que les malentendus et dysfonctionnements culturels de la communication s'expliquent plus largement par l'état des relations que par les caractéristiques (réelles, supposées ou attribuées) des interlocuteurs. La légitimité sociale a incontestablement des incidences sur la définition culturelle.

De même, l'appel à la culture, ou à un de ses items, renvoie à un usage discursif qui ne prend sens que par rapport à un contexte donné et à une situation de communication précise. Ainsi, sans vouloir reprendre la polémique sur la question du foulard dans les écoles, on peut analyser les interrogations d'Assina sur son expérience au lycée. Elle précise au cours de son interview qu'il y a des filles qui ne mettaient pas de foulard puis, d'un seul coup, qui en mettent un. Elle exprime son étonnement car selon elle, lorsqu'on met un foulard, on ne doit pas, dans la tradition islamique, discuter avec les garçons, on se doit d'avoir une certaine réserve, etc. ... C'est-à-dire que le port du foulard s'inscrit dans un ensemble de comportements et n'a pas de sens pris isolément. Assina précise qu'elle pense que les jeunes filles ne porteront pas tout le temps le foulard, que c'est uniquement passager, et elle conclut en disant «alors, je ne comprends pas pourquoi elles le mettent.»

Il est clair qu'une analyse à partir des signes d'appartenance culturelle ne suffit pas pour répondre aux interrogations d'Assina. En réalité, le trait culturel s'insère dans une situation de communication, dans un discours, et ne peut pas être compris en dehors de cet échange, il nécessite une analyse pragmatique. Le culturel n'a pas de valeur intrinsèque, mais uniquement inscrit dans un contexte. Il ne prend sens qu'en fonction de celui-ci : mettre un foulard (dans un lieu où il habituellement proscrit) peut renvoyer à une prise de position groupale (opposition d'une communauté à la communauté d'accueil), à l'expression d'un refus, d'un rejet, d'un conflit, etc. ... qui, ne pouvant s'exprimer directement, utilise le détour par la culture pour enrayer la communication et

imposer un rapport de force dans un dialogue difficile voire impossible du fait des relations de domination. Rien ne permet d'affirmer, a priori, que le sens à donner au port du foulard soit d'ordre religieux. Bien d'autres explications et interprétations sont possibles. Il est dommage que la pluralité des interprétations ait été tarie à la source. En tant que signe, le «foulard» peut renvoyer à une appartenance religieuse; en tant que symptôme, il peut renvoyer à un conflit entre les groupes.

Un autre exemple nous permettra de comprendre en quoi les faits culturels font l'objet de jeux de cache-cache. Chargé de conseil en développement auprès de PME (Petite et Moyenne Entreprise) qui souhaitent développer leurs activités au Japon, un responsable fait état de son expérience de négociateur. Il rappelle qu'il était surpris lorsque ses interlocuteurs japonais se présentaient à lui pour la première fois, en tendant une carte de visite tout en énonçant leur nom. Il répondait en remettant une carte portant son nom, son adresse, son numéro de téléphone et en déclinant tout simplement son nom. Ses interlocuteurs ne manquaient pas alors de lui poser de nombreuses questions sur l'identité de l'entreprise, sur son importance, etc. ... Au cours de l'entretien, ce négociateur donne des explications culturelles susceptibles de justifier le comportement des partenaires japonais. Il explique que la carte de visite fait office de boussole et permet de situer chacun dans un cadre hiérarchique précis. C'est ainsi que la carte de visite montre que l'individu n'acquiert d'identité que par rapport au groupe, ici groupe professionnel, et que dans toute négociation, c'est l'entreprise qui est engagée et non l'un de ses membres. En conséquence, le fait de présenter une carte de visite personnelle ne pouvait que déstabiliser les partenaires japonais. Après avoir compris les modalités de présentation, le négociateur français révèle que par choix stratégique, il a cherché à brouiller les pistes en continuant à donner une carte personnelle ou en adaptant ses cartes de visite en fonction des responsables qu'il devait rencontrer.

Comme dans les exemples précédents, peu importe la validité des propos par rapport à la réalité culturelle supposée, ce qui compte ici c'est la notion de jeu, de stratégie, de cache-cache. La connaissance culturelle devient, dans cette optique, un atout supplémentaire qui permet de coder la communication au second voire au troisième degré. C'est aussi pourquoi, l'élaboration de «grammaires culturelles», de guides culturels ne fera que faciliter les brouillages et non pas, contrairement à ce que l'on aimerait croire, la compréhension. Celle-ci suppose une analyse qui dépasse largement la simple attribution, la simple adjectivation.

Un dernier exemple illustrera la nécessité de l'appel à une forme de pragmatique culturelle.

Dans une école d'infirmières en Belgique, à fort pourcentage d'étudiantes, (5% seulement des stagiaires sont des garçons), un élève tunisien doit supporter les attentions soutenues et assidues d'une élève d'origine arménienne. Lassé de cette sollicitude, le jeune homme repousse les avances et ponctue sa réprobation d'une formule méprisante liée à l'origine culturelle de l'étudiante. Quelle analyse faire d'une telle invective : propos xénophobe ? Certes, c'est possible, mais rien ne permet de l'affirmer. L'étudiant aurait pu aussi faire allusion au statut de femme de son « admiratrice ». Une telle réplique s'avère en fait être difficile dans un milieu essentiellement féminin sans risque de s'opposer à la majorité et donc de se voir définitivement rejeté. Par ailleurs, toute allusion au statut de femme présentait le risque de se retourner contre son auteur, compte-tenu de son origine (tunisienne) et donc des représentations stéréotypées et négatives sur les relations entre les sexes dans ce qui est pensé comme représentant la culture arabe. Cette analyse brève et sommaire n'a pour objectif que de sensibiliser à la complexité de l'analyse et d'éviter de s'engouffrer dans une interprétation culturaliste, c'est-à-dire qui surdétermine le paramètre culturel de l'interaction.

On pourrait multiplier les exemples de stratégies communicatives qui utilisent la culture, ou plus exactement des bribes culturelles. En réalité, la communication interculturelle ne peut pas être comprise à partir du paradigme de la culture mais de celui de la culturalité. A l'instar de l'intertextualité pour les textes, c'est l'interculturalité qui livre le sens. Cela revient à développer une pragmatique de la culturalité qui permettrait de tenir compte des processus, des dynamiques, des contextes, des intentionalités et des intersubjectivités. L'approche culturelle voire culturaliste de la communication qui s'appuie sur la connaissance cherche à prévoir, à anticiper le comportement d'autrui. Or, l'on sait parfaitement que plus le comportement d'un individu est prévisible par un observateur extérieur et moins son influence est grande. La connaissance culturelle relève davantage d'une volonté de maîtrise que d'une intercompréhension.

Il s'agit donc d'apprendre à penser le complexe, selon la démarche d'une science narrative, *«où il s'agit de raconter, de comprendre, d'évaluer ce qui a joué un rôle et lequel, comment les choses se sont produites, de créer une intelligibilité qui n'est pas une déduction mais une reconstitution de quelque chose qui s'est produit qui apporte de l'intelligibilité, mais qui ne remplace pas l'objet par une vérité plus générale»* (Stengers, 1986, 85 f.).

L'analyse de la communication en situation de pluralité culturelle s'appuie moins sur des signes d'appartenance culturelle que sur des symptômes élaborés à partir de faits culturels. Ces symptômes traduisent l'état d'une relation plus que la catégorie culturelle des protagonistes. En conséquence, il convient de revenir sur la question : que faut-il savoir de l'Autre, de la culture de l'Autre

pour pouvoir communiquer avec lui. Si les mots seuls ne suffisent pas pour communiquer, les éléments culturels ne permettent pas non plus de comprendre autrui.

Il s'agit de savoir comment l'individu utilise les faits culturels (issus de sa culture et de celle des autres) pour communiquer. Les caractéristiques culturelles sont manipulées, à travers des discours et des pratiques, à des fins de communication. Il s'agit d'une culture en acte, c'est-à-dire d'une culturalité plutôt que de systèmes culturels. La culturalité renvoie au fait que la culture est mouvante, fuyante, «tigrée, alvéolaire». Dans les sociétés actuelles, on a moins affaire à des entités culturelles globales et stables qu'à des fragments, des métissages, des manipulations d'images et de représentations réciproques des cultures.

Il nous faut donc admettre que la méconnaissance des caractéristiques culturelles est, en réalité, peu perturbante pour la communication. En effet, les écarts, les erreurs ne prennent sens et sont considérés comme étant la cause de dysfonctionnements que lorsque les relations sont déjà difficiles voire détériorées. Les éléments culturels ne sont alors plus les signes d'une appartenance culturelle, source des difficultés, mais les symptômes d'une relation dégradée. Il est significatif de noter que la culture n'est jamais source de conflit dans une situation de communication harmonieuse et équilibrée et qu'au contraire, elle est hautement significative et invoquée en cas de dysharmonie. Dans une relation équilibrée, les éléments culturels sont perçus comme étant virtuellement porteurs de sens différent. Ils font alors l'objet d'explicitation et d'objectivation mais ne sont pas source de conflit. C'est essentiellement dans des situations de dysfonctionnement relationnel que la culture (et plus souvent des traits culturels isolés) est utilisée comme facteur explicatif. Les différences culturelles ne perturbent pas la communication au point d'entraîner une rupture. Dès lors, on peut formuler l'hypothèse que ce n'est pas le malentendu culturel qui perturbe la communication mais que c'est le dysfonctionnement relationnel qui utilise les différences culturelles comme des justifications.

Les caractéristiques culturelles se sont pas à l'origine du conflit mais elles peuvent, au contraire, servir de vecteur à l'expression de mécontentements. En conséquence, l'analyse de la communication interculturelle à partir d'une grille codage/décodage est peu performante et il convient d'envisager une pragmatique de la culturalité susceptible de proposer un cadre d'interprétation à la fois plus souple et plus complexe, en considérant la culture davantage comme symptômes que comme signes.

L'accent se déplace de la culture comme facteur déterminant la communication à celui de la communication en situation de pluralité.

3. Pour une pragmatique de la culturalité

Les situations de communication en contexte pluriculturel sont nécessairement plus compliquées que dans un contexte culturel simple et homogène dans lequel les sources d'incertitude et de manipulation culturelles sont plus rares. Puisque les informations sur la culture de l'Autre n'ont pas de caractère opératoire pour l'étude de la communication, l'accent doit être porté sur les usages sociaux de la culture au sein de la communication. Les exemples déjà évoqués sont significatifs.

On peut considérer que la légitimité sociale est directement liée aux processus de catégorisation culturelle. Il y a donc un usage discursif des faits culturels et ces derniers « parlent » différemment selon les contextes et les situations. La polémique entretenue autour de la « question du foulard » provient essentiellement de la réduction des interprétations potentielles à une seule signification : la religion.

Si la communication ne se définit pas seulement comme la transmission d'informations mais aussi comme le partage d'une expérience et d'une relation, il va de soi que toute approche à partir de signes, y compris de signes culturels, ne permettra pas d'épuiser le sens. La question est donc de déterminer comment le locuteur utilise la culture en situation de communication et non pas de savoir comment la culture détermine et définit le comportement langagier de tel ou tel locuteur (approche culturaliste). Entre le « zéro culturel » (ignorance ou négation de la culture dans les interactions langagières) et le « tout culturel » (surdétermination de la variable culturelle), entre une dévalorisation et une survalorisation, il convient de mettre en oeuvre une grille d'analyse susceptible de donner accès au sens de la communication et non pas seulement de la culture.

Une pragmatique de la culturalité s'organiserait à partir des principes suivants :

- Un fait culturel n'est pas détachable d'une pratique énonciative. Ceci rend les cultures opaques à elles-mêmes et rend caduque tout apprentissage des cultures sur le simple registre descriptif et dénotatif.
- Les individus échangent du sens et non pas seulement des signes. Les messages n'ont pas comme seule fonction d'informer, d'autres enjeux se jouent. Il s'agit, en fait, d'une économie des échanges culturels, pour parodier le titre du célèbre ouvrage de Bourdieu (Bourdieu, 1982) sur l'économie des échanges linguistiques. Les indices culturels deviennent alors des symptômes d'une relation et sont porteurs d'un sens qui ne relève pas du seul ordre culturel.

- La culture fait l'objet d'une construction, d'une production dans la communication, et les quelques exemples présentés en témoignent largement. C'est pourquoi, il est difficile de déterminer a priori, en dehors de toute analyse pragmatique, si la culture est la cause ou la conséquence du dysfonctionnement et des malentendus. On attribue trop facilement et trop rapidement l'origine des différends à des appartenances et à des déterminismes culturels sans s'interroger sur l'état et la nature de la relation proprement dite. Or, on ne peut écarter l'idée que l'appel aux différences culturelles permet de cacher la détérioration d'une relation, c'est que l'on peut appeler la «culture-alibi».
- Ce qui compte, ce sont moins les catégories culturelles que les fonctions assurées par la culture en acte. Les signes culturels sont porteurs d'une information sociale et communicationnelle qui dépasse largement les significations culturelles originelles. L'individu peut se révéler ou se dissimuler, il peut contrarier les attentes culturelles normatives et utiliser la culture comme un déguisement social et personnel. Les reproches si souvent formulés à l'encontre des enfants issus de l'immigration qui «surfont» sur les cultures traduisent parfaitement cette fonction de théâtralisation de la culture et sa mise en scène.
- La volonté de maîtriser la communication interculturelle trouve ses limites dans la recherche systématique de transparence, recherche qui conduit inéluctablement à une forme d'aliénation. Il conviendrait donc de prôner la prudence, qui confine à ce niveau à une certaine forme d'éthique.

Par cette pragmatique de la culturalité, il s'agit de proposer une méthode d'analyse de l'«agir culturel» pour reprendre une formule d'Habermas sur «l'agir communicationnel». La signification de la culture est moins la somme de ces caractéristiques que ses usages. Ceux-ci s'appréhendent au niveau des pratiques, des actions qui sont autant de formes discursives.

Plutôt que s'engager dans l'élaboration de cartographies ou de grammaires de comportements culturels, il serait nécessaire d'approfondir les modalités qui permettent de produire et de recevoir les signaux (et non pas les signes) culturels. Dès lors, l'étude des cultures relève moins d'une étude des structures et des faits que des stratégies puisqu'on assiste à une mise en intrigue de l'événement culturel et non à sa simple exposition. Apprendre à repérer, voir et comprendre l'élaboration du sens à partir et à travers des éléments culturels, telle pourrait être ainsi définie une compétence interculturelle au service de la communication.

Les malentendus culturels qui foisonnent dans les relations en disent souvent long sur l'état des relations entre les individus et les groupes. Ils relèvent d'un véritable traitement pragmatique et nécessitent un décodage pour comprendre

le message calculé ou non, dont les conséquences sont parfois assumées sans avoir été préméditées.

On peut donc faire l'hypothèse que la capacité à repérer le culturel dans les échanges langagiers dépendra, non pas des connaissances factuelles sur telle ou telle culture, mais d'une maîtrise de la situation de communication dans sa globalité, dans sa complexité et dans ses multiples dimensions (psychologique, sociologique et culturelle). La culture n'est qu'une variable supplémentaire qui n'élimine pas les autres et qui, au contraire, opacifie les enjeux communicationnels.

Les mutations sociales et culturelles liées à une hétérogénéisation croissante du tissu social impose de repenser le savoir culturel autrement que sous la forme d'un savoir sur les cultures (compétence culturelle). En conséquence, l'étude des dysfonctionnements et des malentendus de la communication ne peut se suffire d'une explication à partir des différences culturelles (gestes, distances, structurations différentes du temps et de l'espace...). Une telle analyse que l'on peut qualifier de culturaliste ne tient pas compte des processus, notamment, de sur-codage culturel liés à la multiplication des groupes d'appartenance et/ou de référence, ainsi qu'aux volontés de transgression et aux stratégies discursives.

Ainsi se trouve confirmée, à partir des cultures, l'idée que l'enjeu de la communication se situe souvent au delà du verbal qui sert fréquemment de rempart à d'autres significations. De fait, les situations où le verbal est porteur de la totalité du sens sont rarement source de difficultés, dans la mesure où ces échanges souvent d'une grande banalité sont peu indexés sur le plan des enjeux sociaux. Ils servent essentiellement à régler la matérialité de la vie courante : acheter/vendre, s'orienter, boire/manger, etc. ... Certes, des variations culturelles existent, mais il serait faux de croire que c'est sur elles que reposent les plus grands dysfonctionnements.

Une simple initiation au codage et au décodage des cultures ainsi qu'au repérage des marques culturelles des comportements langagiers, ne déboucherait pas nécessairement sur un meilleur accès au sens. Ce qui importe, c'est moins un savoir (connaissances ethnologiques) qu'un savoir-faire (capacité d'analyse pragmatique et anthropologique). Entre la connaissance des différences culturelles (dimension ethnographique) et la compréhension du sens dans une situation de pluralité culturelle, il y a une différence de nature et le passage d'une analyse en termes de structures et d'états à celle de processus, de situations complexes, imprévisibles et aléatoires. C'est en quelque sorte, la culture en acte par opposition à la culture-objet.

Si on revient à la question initiale : que faut-il savoir de l'Autre ou de la culture de l'Autre pour pouvoir communiquer efficacement ? il s'avère que celle-ci est caduque. En effet, de même que ce ne sont pas seulement les mots qui permettent de parler, ce ne sont pas les faits culturels qui permettent de comprendre autrui. L'important n'est pas de connaître des faits et des caractéristiques culturelles mais de comprendre comment ceux-ci sont manipulés à des fins de communication, à travers des discours et des pratiques.

En situation de pluralité linguistique et culturelle, on a moins affaire aux cultures, à des entités culturelles globales et stables, qu'à des fragments culturels et à leur manipulation. Un interlocuteur sélectionne, en fonction d'un objectif précis, les informations culturelles nécessaires. On a rarement, sinon jamais, affaire au «tout» de la culture de l'Autre, mais seulement à des éléments épars mis en avant selon les circonstances et la conjoncture. C'est ainsi, par exemple, pour reprendre la polémique du «foulard», qu'on peut légitimement se demander pourquoi parmi les nombreux indicateurs de l'appartenance à la religion musulmane, c'est le foulard qui a été retenu comme étant porteur de sens et élevé au rang de symbole. D'autres traits culturels auraient peu être choisis pour remplir cette fonction d'identification à une religion. En réalité, la langue, l'habillement, le nom, les signes de reconnaissance sont affichés ou au contraire dissimulés selon les enjeux et l'intentionnalité.

L'accès au sens ne repose pas sur une connaissance d'une supposée réalité culturelle mais au contraire, sur l'usage pragmatique qui est fait des traits culturels. La communication est un processus de réajustement permanent et n'exige pas la connaissance des systèmes en tant qu'entités autonomes et abstraites, mais requiert une compétence édifiée à partir de la fonction instrumentale de la culture, c'est-à-dire à partir des stratégies et des bricolages dont elle est l'objet.

L'élucidation du malentendu culturel ne relève pas d'une simple technique explicative et expositive mais de la prise en compte de l'«interculturalité» qui renvoie à des pratiques et des usages complexes des items culturels. Les interlocuteurs jouent et se jouent de la culture, comme ils jouent et se jouent des mots. Communiquer, c'est se mettre en scène, théâtraliser une relation en actualisant des traits culturels et sociaux à travers un comportement langagier (verbal et non verbal) en s'appuyant sur des stratégies de conformité ou de transgression par rapport aux normes groupales supposées être partagées par les membres d'une communauté. Jeux de miroir mais aussi jeux de cache-cache, les échanges langagiers sont l'occasion de dire et aussi d'utiliser le «dire» pour masquer d'autres enjeux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Abdallah-Pretceille, M. et L. Porcher (1996), *Education et communication interculturelle*, Paris : PUF.
- Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard.
- Habermas, J. ([1982] 1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris : PUF.
- Stengers, I. (1986), La complexité, une mode et/ou un besoin ?, in: J.J. Salomon; H. Reeves, I. Stengers et R. Passet, Ed., *Du cosmos à l'homme, comprendre la complexité*, Paris : l'Harmattan, 77-117.
- Watzlawick, P. ([1978] 1987), *Guide non conformiste pour l'usage de l'Amérique*, Paris : Seuil.

Adresse de l'auteur:

Martine Abdallah-Pretceille,
Fondation Victor,
Cité Internationale Universitaire de Paris,
29, boulevard Jourdan, F-75014 Paris

LES IMPLICATIONS THEORETIQUES DE LA FORMATION À L'INTERCULTUREL

*Carmel Camilleri **

Université de Paris V, Sorbonne

I. Définitions et valeurs fondatrices

D'après les usages qui en sont faits par les auteurs, au moins dans le monde francophone, la définition de l'interculturel se situe à deux niveaux. Le premier est celui dont se satisfont les chercheurs : l'étude des effets, quels qu'ils soient, induits par les interactions entre systèmes culturels différents. Le second est celui auquel se réfèrent les praticiens : constatant que les conséquences spontanées de cette mise en contact peuvent être négatives, ils se proposent d'éliminer ce caractère fâcheux. Pour eux l'interculturel consiste alors à construire entre porteurs de cultures différentes une articulation permettant de prévenir ou de corriger les effets négatifs résultant éventuellement de leur interaction. Est ainsi atteint un niveau plus élevé de la définition qui, tout en intégrant le point de vue interactionniste, l'articule à un point de vue normatif et d'action pratique. Dans les deux cas, du fait qu'on accorde son sens plein au préfixe «inter», qui renvoie à un croisement d'actions de plusieurs entités l'une avec l'autre, on distingue l'interculturel du «multiculturel» ou «pluriculturel», dont les préfixes réfèrent à une constatation brute : le fait que plusieurs cultures peuvent se trouver présentes en même temps dans une société, sans se préoccuper de leur éventuelle interaction.

Ces précisions permettent de lever une première objection, du fait d'un contresens répandu, y compris chez les responsables institutionnels (nous l'avons relevé, par exemple, chez un ministre de l'intérieur en France). L'interculturel, à les entendre, engendrerait un morcellement de la société et de l'identité nationales (avec danger de séparation et de «ghettoïsation», ce qui montre qu'ils le confondent avec le multiculturel. Car l'interculturel, au sens plein, est justement destiné à lutter contre ce morcellement, puisqu'il vise à élaborer des articulations qui dépassent la simple juxtaposition et la segmentation du multiculturel.

* Nous sommes au regret de devoir annoncer le décès de M. Camilleri, intervenu entre la rédaction de l'article et son impression. Nos plus sincères condoléances vont à son épouse, Mme H. Camilleri, qui nous a autorisé à publier l'article sans le «bon à tirer» final.

Dans la pratique ces «articulations» sont des formations qui, partant des différences entre sujets, aboutissent à une configuration psychologique, intersubjective, dans laquelle ces différences changent de sens : vécues au départ comme antagonistes, «contre», elles doivent finir par être signifiées comme «compatibles», «avec».

Donc ces formations sont animées de bout en bout par la prise en considération de la différence. D'où une autre source de réticence : cela s'opposerait à la philosophie démocratique, qui vise au traitement égal de tous les citoyens et, pour cela, serait tenue de faire abstraction de ce qui les distingue («Laisser les différences au vestiaire», comme le préconisait Finkielkraut, 1989). Or, à tout le moins dans le domaine des formations, c'est précisément la non prise en compte de ces différences qui empêche l'égalité de traitement. Quand, comme l'a dit Bourdieu, le maître enseigne selon son code habituel qu'il croit «universel», mais qui est celui des classes moyennes ou supérieures, sans tenir compte de la différence entre les élèves relevant de ces classes et ceux de couche populaire, seuls les premiers profiteront de son enseignement : signe connu de traitement inégal.

Mais cela à peine dit, il faut ajouter aussitôt (ce qu'on fait bien rarement) qu'il y a danger à porter l'accent sur les différences sans affirmer simultanément la commune humanité de tous : sans quoi elles risquent d'être interprétées de façon perverse. L'expérience montre, en effet, qu'on a vite fait de s'appuyer sur les différences entre groupes et individus pour soutenir qu'ils n'accèdent pas également à la raison humaine, la structure mentale qui caractérise l'Homme : la thèse raciste des «stades» de l'humanité en est l'une des illustrations.

Ainsi, dans toute formation interculturelle, la structure humaine commune doit pouvoir être argumentée contre ses détracteurs et, d'une façon générale, les ressemblances sont à rechercher et valoriser autant que les différences. Cela implique, pour les formateurs, de pouvoir réfuter l'argumentation raciste habituelle, mais aussi celle de certains anthropologues, qui s'appuient sur les performances inégales des populations observées pour mettre en doute leur égale possession de l'équipement mental de l'Homme. Cette réfutation se base sur le situationnisme, professé par la quasi-totalité des anthropologues. Selon cette thèse, confirmée par une multitude d'observations scientifiques, le capital des aptitudes potentielles des diverses sociétés est équivalent. S'il y a réussite inégale dans les performances, cela vient de ce que, selon les modes de vie prescrits par les cultures et selon les environnements (qui conditionnent en particulier la nature des apprentissages), certaines aptitudes sont mises à contribution, d'autres non : en changeant les situations, ou en scolarisant les sujets à l'occidentale (cf. Segall et al., 1990), on a montré maintes fois qu'on peut réactiver les aptitudes «endormies».

Conclusion : l'interculturel est à poser non pas, selon l'habitude, comme la défense de la différence, mais comme celle du couple indissoluble «essence humaine commune – différences diversificatrices». La gestion correcte de ce couple est une condition de base de l'interculturel. Et en même temps c'est cette commune appartenance à l'essence humaine qui permet d'énoncer la valeur fondatrice de l'option interculturelle : si tous les individus, par delà leurs différences, participent à la même structure humaine, tous ont droit à être traités comme des humains, donc comme des sujets et non comme des objets, c'est-à-dire comme des «fins» et pas seulement comme des moyens.

Ce principe explicité par Emmanuel Kant est à la base de la déclaration des Droits de l'Homme. Il permet de justifier sur le plan théorique cette autre exigence de l'interculturel, qui apparaît sans exception dans la pratique : les protagonistes n'acceptent d'entrer dans la dynamique de négociation de leurs codes, réclamée par l'interculturel, que s'ils ont le sentiment d'un égal respect de ce qu'ils appellent leur «dignité», c'est-à-dire d'être reconnus à égalité avec les autres comme des fins à qui l'on fait des propositions, et non comme des instruments à qui l'on veut imposer des conduites.

2. Les conditions de fonctionnement optimal des formations à l'interculturel

Les définitions et valeurs fondatrices de l'interculturel étant présentées, quelles conditions doivent être remplies pour construire des formations rationnelles et dont les effets aient des chances d'être durables ?

2.1 Respectabilité des cultures et niveaux de relativisme

Pour donner à chaque individu le sentiment d'être reconnu comme un sujet, à égalité de dignité avec les autres, la condition de base est de faire reconnaître la légitimité de sa culture, qui fonde la respectabilité de sa différence. On réfrènera ainsi la tendance commune aux jugements de valeur négatifs, depuis le sentiment d'avoir affaire à des coutumes bizarres, choquantes, jusqu'à la hiérarchisation spontanée des systèmes (depuis les «barbares» jusqu'aux «civilisés»).

Cela demanderait, à mesure que la mondialisation engage les sociétés dans un multiculturalisme structurel, d'introduire dans leur capital informationnel et éducatif (spécialement les programmes scolaires), un choix d'informations de base, et d'abord un corps d'informations anthropologiques. Celles-ci ne

devraient pas viser seulement les contenus : l'actuelle «mise en spectacle» des cultures étrangères dans les écoles et ailleurs, sans être inutile, ne suffit manifestement pas. Il leur faut porter sur la structure des cultures, de manière à faire comprendre ce qu'est la dynamique culturelle, caractéristique de l'espèce humaine, et quelles fonctions universelles elle assume.

Pour l'essentiel, on contribuera au tarissement à la source de la tendance au jugement de valeur négatif en montrant comment les cultures se relient structurellement à des réalités externes et internes :

- Pour une forte part, elles s'édifient en relation avec leur environnement habituel : nombre de leurs traits s'expliquent rationnellement, donc perdent leur caractère surprenant ou choquant si on replace le système visé dans la «niche» où il est né et assurait l'équilibre commun. D'où la nécessité de présenter les cultures en situation.

Ce précieux principe est en même temps le bon moyen de comprendre comment certaines caractéristiques du contexte contemporain corrompent les systèmes anciens, du fait qu'ils ne fonctionnent plus dans celui d'origine; on fera ainsi admettre qu'ils ne doivent pas être jugés d'emblée à partir de ces nombreuses dysfonctions actuelles qui surprennent tellement les gens.

- Parallèlement les configurations culturelles s'édifient en relation avec des modèles de départ différents, sortes de matrices d'où procèdent les significations maîtresses projetées sur le monde et soi-même à l'intérieur de celui-ci, inductrices de logiques spécifiques qui achèvent d'expliquer leurs traits. Pour cette raison on dit des cultures qu'elles sont des formations «autocentrées», nécessitant l'effort d'entrer dans chacune pour la comprendre d'abord par elle-même (point de vue «émique»), avant de l'analyser de l'extérieur : ainsi finit-on de la débarrasser de cette «étrangeté» qui provoque d'emblée les réactions de défense. Cette information, qui amène à considérer les systèmes «en relation avec» ce qui les conditionne, éduque au relativisme, principal facteur de la correction du jugement inapproprié.

Mais le relativisme comporte différents niveaux (qu'on ne distingue pas d'ordinaire). Le premier est le plus commun : même si on juge que le modèle culturel de l'autre n'est pas satisfaisant, que le nôtre est meilleur, on comprend d'abord qu'il puisse y adhérer, en vertu des considérations précédentes; ensuite, respectant sa qualité de sujet, on se défend de lui imposer notre propre modèle. Ces caractéristiques fondent un relativisme de tolérance. Paradoxalement, celui-ci admet un jugement de valeur hiérarchisant sans être à proprement parler négatif : en tout cas, volontiers accompagné de compréhension et même de sympathie, il exclut la négativité du mépris, encore plus de la haine.

Mais il est un deuxième niveau, plus radical (plutôt réservé aux intellectuels). Ici, non seulement les cultures sont considérées comme liées à des modèles indépendants, mais on estime qu'aucun de ces modèles ne peut être jugé meilleur qu'un autre. En effet ou bien, comme dans le scepticisme philosophique, on professe que «tous les modèles se valent» : ce qui équivaut à rejeter l'idée d'un pouvoir légitimant de la raison, et montre qu'à partir de là on dépasse les compétences de l'anthropologie pour accéder au plan des prises de position philosophiques (cf. C. Camilleri, 1993). Ou bien on juge cette raison fiable, mais on estime que ses évidences ne s'imposent qu'à l'intérieur du champ de notre expérience. Les cultures étant des options pour des philosophies de l'existence qui excèdent ce champ, on considère qu'elles échappent à l'argumentation rationnelle indiscutable. Ainsi chacun, tout en ayant «des raisons» de rester attaché à la sienne, ne se juge pas en mesure de démontrer à l'autre qu'il a tort : il n'y a pas de «modèle étalon» des systèmes. Cette option définit le «rationalisme critique», d'inspiration kantienne : il fonde le relativisme de légitimation des contenus culturels en eux-mêmes, qui dépasse la simple tolérance et élimine totalement le jugement de valeur hiérarchisant.

Que l'on adopte l'un ou l'autre niveau, c'est seulement partir de cette opération de justification de la respectabilité des cultures (ce à quoi nous ramenons leur «légitimation»), que d'autres démarches, habituelles en formation à l'interculturel, peuvent être entreprises :

- C'est une fois son modèle «rendu respectable» qu'on peut inciter l'immigré à «retrouver ses racines», afin de déboucher sur une image positive de soi et de son identité. Les formateurs font généralement comme si la «recherche des racines», de la «mémoire», allait de soi et produisait par elle-même cette valorisation et les effets positifs du contact avec le passé du sujet. Or, pousser à retrouver des origines non convenablement légitimées peut enfoncer dans la fréquente «honte de soi de l'immigré» dont parle Munoz, elle-même issue d'immigrés (1986).
- Cette légitimation préalable est tout aussi nécessaire pour revaloriser le statut de la langue d'origine, comme il est préconisé dans les actions interculturelles, avec ses effets attendus de rééquilibration du sujet et de son retour au sentiment de dignité, base de la communication.

2.2 *La désacralisation des cultures*

Une autre condition, à réaliser parallèlement, est exigée par l'éducation à l'interculturel : tout en légitimant les cultures, au sens indiqué, il faut absolument empêcher leur sacralisation. Car la coexistence positive des cultures différentes dans une même société implique l'acceptation du principe d'échanges et de

modifications. Si elles deviennent des structures rigides enfermant les sujets dans des systèmes réifiés jugés intouchables, il est clair que l'interculturel se détruit.

Ainsi la formation interculturelle réalise le passage de la culture dictée par le groupe, s'imposant comme une transcendance externe, à une culture en dialogue avec les autres et soi-même, ce qui la rend susceptible de se transformer. Elle construit le passage du sujet immergé dans sa culture comme dans un champ au sujet émergé, et de la culture-produit à la culture-procès : c'est ainsi que l'interculturel se mue en un espace de créativité. La conséquence, de première importance, semble paradoxale : l'interculturel ne peut assurer la légitimation des différences (c'est-à-dire l'éradication des représentations négatives à leur sujet) qu'à l'intérieur d'un système d'attitudes permettant éventuellement de les dépasser. Il est essentiel de parvenir à gérer les tensions induites par cette apparente antinomie.

Pour faciliter cette désacralisation, on a besoin de l'apport d'un corps d'informations historiques et anthropologiques :

- L'histoire montre qu'aucun système n'est immuable; les cultures historiques ont toutes changé ou disparu. Et cette évolution s'est largement faite par échanges et emprunts, de par les interactions entre peuples et apports étrangers.

L'information sur ce point contribuera d'abord à modérer l'«orgueil culturel» des partenaires, qui les amène à considérer leur système comme étant à part, indépendant des filiations historiques, bien souvent comme «venu du ciel» (et pas seulement au sens figuré). Elle permettra aussi de démystifier le mythe des unités nationales pures, qui se seraient bâties sur une base ethnique exempte de mélanges et par exclusion des différences. Or elles se sont façonnées mentalement, par l'action des représentations collectives et individuelles accompagnant les constructions socio-politiques qui ont permis d'assumer les métissages et d'intégrer le flot des différences. Elles ont d'ailleurs amené aussi à utiliser la contrainte envers celles qui ont résisté à l'intégration : d'où les problèmes «régionalistes» et de «minorités» contemporains.

- Quant à l'anthropologie, l'information sur la structure des cultures fait comprendre que ces changements sont normaux, partir de ceux qui affectent les types d'environnement auxquels elles sont liées et, corrélativement, des transformations dans le psychisme des hommes, leurs besoins et aspirations. Ainsi notons nous des liens de subordinations croisées : si, à tout moment, les contemporains ont le sentiment de se soumettre à leurs cultures, dans le temps historique ce sont elles qui apparaissent avec évidence comme étant au service de l'homme.

En même temps qu'elle dispose à accueillir le principe du changement pour permettre la négociation en un domaine aussi sacralisé par l'individu, cette formation contribue à le dédramatiser : elle réduit l'angoisse des sujets bloqués dans leur travail d'acculturation adaptative par cette impression de « trahir » que l'observation confirme à tout instant chez l'émigré, qui estime porter atteinte à un dépôt sacré et immuable.

2.3 *La correction des attitudes envers la différence*

Mais ces deux conditions de base demeurent insuffisantes. L'interculturel doit s'ancrer à un niveau plus profond en atteignant un système d'attitudes plus premier, qui nous mène à traiter spontanément de façon négative la différence en tant que telle :

- A un premier niveau, en effet, celle-ci dérange notre univers, nous obligeant à construire des conduites nouvelles d'adaptation. L'étranger présentant la différence maximale, c'est lui qui dérange le plus. D'où, tant que c'est possible, une conduite de résistance à la reconnaissance de la différence en tant que telle, en l'intégrant dans nos codes de déchiffrement habituels. C'est ainsi que l'on débouche sur l'ethnocentrisme, comportement de « similarisation » totale du différent, ou, à tout le moins, sur la catégorisation : on réduit au maximum la différence en la noyant dans des catégories généralisantes et simplificatrices (« l'Africain », « l'Asiatique ») qui autorisent des attributions, attentes et réactions fixes dispensant de construire les adaptations fines et ajustées.
- A un second niveau, et quand la différence ne peut plus se laisser ignorer ou réduire, nous nous en emparons pour l'utiliser en faveur de notre moi : ce que Codol a appelé le « biais d'égocentration » (1987). Nous la traitons négativement dans l'autrui qui la porte pour répondre, de façon dévoyée, aux besoins fondamentaux de protection et de valorisation de notre ego : c'est la péjoration instrumentale d'autrui (cf. Camilleri et Vinsonneau, 1996), qui alimente l'hétérophobie. Le sujet détourne les atteintes à son moi en se construisant un équilibre dont l'autre (et spécialement l'étranger) fera les frais.

Cette opération produit autrement mieux ses effets quand elle s'articule à une dimension collective (cf. les travaux de Tajfel et l'Ecole de Bristol), par laquelle le sujet frustré, fragilisé pour des raisons individuelles ou sociales, s'identifie à un « Nous » fusionnel (« endogroupe »), qui se construit et se valorise contre un « Eux » (« exogroupe ») corrélativement dévalorisé et démonisé.

Le traitement le plus ordinaire du «Eux» consiste à l'inférioriser pour évacuer ses propres sentiments d'infériorité; ou bien à transférer sur lui la responsabilité de tout ce qui paraît négatif dans le «Nous», ou enfin, quand on le soumet à des rapports inégaux avantageux pour l'endogroupe, à évacuer la charge de culpabilité en se persuadant diversement que l'exogroupe «mérite» la relation inégale.

La formation efficace à l'interculturel exige donc l'apport du corps d'informations d'ordre psychologique qui permettent de rendre conscient de cette dynamique de l'hétérophobie, qui trouve dans le racisme sa modalité la plus sécurisante. Celui-ci apparaît quand on veut s'assurer de l'impossibilité pour le Nous de perdre sa positivité et pour le Eux de perdre sa négativité : objectif atteint quand l'une et l'autre sont rattachées à une entité qu'on possède de façon consubstantielle, indépendante des conduites et situations : la race ou toute «essence» susceptible de remplir la même fonction. Le racisme est la péjoration instrumentale substantialisée, et ces considérations devraient convaincre le formateur de la nécessité de changer son mode de réfutation ordinaire : ne plus se limiter à critiquer les rationalisations idéologiques qui lui servent de couverture, mais s'attarder sur le problème général des mécanismes de l'exclusion et de leur racine, à savoir la déviation dans la satisfaction de besoins qui sont en eux-mêmes aussi normaux qu'importants.

2.4 *L'objectivation et la liquidation du contentieux entre les groupes*

Mais pour achever la formation à l'interculturel, une dernière condition est requise pour liquider le contentieux qui sépare les protagonistes de cultures différentes. Car les problèmes et griefs entre groupes nationaux et minorités étrangères ne relèvent pas tous de l'imaginaire et du simple traitement de la subjectivité. Il en est d'objectifs, qu'il convient de ne pas éviter si l'on veut aboutir à un interculturel qui résiste à l'épreuve du social, lorsque les sujets réintègrent leur vie habituelle au sortir de leur formation. Le niveau de formation le plus solide à l'interculturel implique donc la réintégration du négatif, c'est-à-dire l'évocation explicite des conflits et accusations, sitôt qu'on le juge psychiquement possible, afin de dépasser l'habituel «interculturel de courtoisie» pratiqué dans les écoles. On peut distinguer deux catégories de conflits :

- Les conflits d'intérêts apparaissent à travers les accusations ordinaires des nationaux contre les immigrés : concurrence dans le travail, augmentation du chômage, de l'insécurité, des charges sociales, etc.; et celles des immigrés contre les nationaux : discriminations, injustices, exploitations, etc. Ces exemples montrent que les problèmes en jeu ne se limitent pas au culturel, qui très souvent ne sert que de couverture. Car on n'a pas affaire à des rapports entre systèmes culturels abstraits : ceux-ci sont intériorisés et maniés

par des porteurs de cultures, engagés dans une dynamique sociale globale, avec ses caractéristiques et tensions propres.

Il importe de recueillir ce discours accusateur, pour lui substituer des analyses capables de séparer l'objectif de ce qui relève du subjectif et de l'imaginaire : ce qui demande un sérieux travail d'information. Mais l'information sur les situations particulières devient bien plus éclairante si on l'articule à l'information générale à partir de l'histoire, des sciences sociales et économiques, spécialement pour faire comprendre la relation «Nord-Sud» et ses inégalités, les sociétés du Tiers-Monde depuis les colonisations, les avatars du «développement», l'appel aux émigrations et leur utilisation par les sociétés occidentales.

Elle serait ainsi conduite de manière à installer une vue systématique, élargie à l'échelle mondiale, des problèmes socio-économiques avec leurs incidences sur ceux dont on discute, y compris les problèmes culturels ou apparemment culturels. On désenclaverait par là-même ceux posés par l'émigration des contextes locaux, on identifierait le système général où ils se situent, on évaluerait les responsabilités des uns et des autres : ce qui devrait corriger un bon nombre de fausses représentations et accusations gratuites. Tout cela demanderait à être intégré dans des programmes scolaires débarrassés de leurs parties mortes et ajustés de manière à ouvrir à l'intelligence des temps contemporains.

Bien entendu, en ce qui concerne les problèmes objectifs liés à des faits exacts, il n'appartient pas à l'interculturel de les résoudre, mais il peut aider sérieusement à leur solution : l'éducation et la correction des attitudes, acquises dans la formation, prépareraient à les aborder correctement, sans les compliquer ni les envenimer par leur habituelle approche tendancieuse. L'interculturel permet de réguler la part du subjectif qui se mêle inévitablement à l'objectif et empêche de le cerner.

- Aux conflits d'intérêts se mêlent (et s'articulent) les antagonismes entre les codes culturels. La plupart du temps ceux-ci peuvent être résolus par la négociation, dont l'interculturel voudrait assurer les conditions optimales. Restent les cas graves : conflits entre valeurs fondamentales des groupes en présence. Exemples : polygamie, excision, laïcité, contraventions aux droits de l'Homme tels que nous les avons inscrits dans nos lois.

Face à ces situations, l'éducation interculturelle vise faire accepter une distinction de principe :

- Quand les groupes vivent séparément, ils sont libres d'adopter les représentations et valeurs qui leur conviennent si elles sont acceptées par l'ensemble de leurs membres, et c'est par eux seulement que leur mise en question peut être effectuée. Ainsi est respecté le principe kantien du

traitement du sujet comme fin, même si, dans les sociétés à dominante traditionnelle, la conception de ce sujet peut différer, en tant qu'il s'identifie au groupe et lui fait confiance pour parler à sa place.

- Mais si les groupes s'interpénètrent durablement, il faut éviter d'imposer aux uns les valeurs des autres et, en même temps, accepter le minimum de valeurs permettant le fonctionnement social. Cette double exigence antinomique impose logiquement le modèle d'association démocratique. Nous disons «logiquement», car on peut ne pas accepter la démocratie, qu'on réduit même souvent à une invention liée à la culture occidentale et donc non exportable : mais alors on doit s'interdire de vivre dans des sociétés attachées à préserver le pluralisme des idées et valeurs.

Mais la démocratie présente la lacune que l'on sait : il y a rarement unanimité, donc des minorités sont le plus souvent obligées de subir la loi de la majorité. Cependant, dans les sociétés monoculturelles on dispose d'un élément modérateur : les divergences apparaissent habituellement au niveau de sous-cultures d'une même culture, donc pas à celui des valeurs fondatrices. De ce fait les minorités sont moins lésées et les chances d'alternance dans la position majoritaire sont pour elles raisonnables. Dans les sociétés multiculturelles, par contre, les minorités enracinées dans des cultures indépendantes très écartées sont marginalisées et n'ont aucune chance d'accéder à la position majoritaire. Dès lors, en dehors de ceux qui s'adaptent unilatéralement de diverses manières, l'acceptation forcée et indéfinie de la condition d'hétéronomie est le destin des autres.

3. Peut-on aménager les conflits des valeurs fondatrices ?

Le problème le plus aigu est donc celui des aménagements possibles permettant de sortir de cette alternative rigide. On allègue habituellement le modèle de type anglais : une décentralisation maximale est institutionnalisée, aboutissant à la création de communautés minoritaires dont la possibilité légale d'appliquer leurs propres valeurs est plus importante qu'en France, où l'on écarte cette solution : outre l'universalisme «jacobin» issu des Lumières, on craint de voir le modèle anglais déboucher dans le morcellement social, le régime de communautés séparées tendant vers le ghetto.

Sans entrer dans le détail, il nous suffira de remarquer que ce modèle anglais, de toute façon, ne représente pas une rupture qualitative avec le français, car il reste contenu dans des limites. Par exemple on n'y accepte pas l'excision, ni des traitements jugés «abusifs» sur les enfants, sur les femmes : le cercle du

permis s'élargit mais ne se rompt pas et le principe de la domination majoritaire subsiste.

On comprend, à partir de ces analyses, que l'institutionnel ne suffit pas en cette affaire, que la solution ne peut être mécanique. Pour aller plus loin il convient de passer au plan psychologique, d'agir sur les attitudes, les mentalités. Et pour commencer il faut bien reconnaître, certes, que tout groupe a besoin d'un minimum obligatoire de représentations et de valeurs pour se fonder et se maintenir. Mais, à l'intérieur de ce noyau commun, celles-ci sont de deux sortes :

- Les prescriptions «fonctionnelles», qu'on est tous obligés de suivre pour que le groupe puisse subsister : comme le refus du meurtre, le respect des engagements. Leur nécessité est pour ainsi dire «technique» et ce ne sont pas elles qui suscitent habituellement le désaccord.
- D'autres représentations-valeurs n'ont pas ce caractère : nos sociétés pourraient fonctionner avec la polygamie, l'excision, l'esclavage. Or, maintenant, nous les rejetons massivement et les remplaçons par les représentations antagonistes, car nous les jugeons négatives en vertu des modifications de notre conception du sujet humain. Mais n'oublions pas qu'il y a moins d'un siècle le concubinage nous paraissait scandaleux, l'avortement ou l'affichage de l'homosexualité ignominieux. En fait, les prescriptions non «fonctionnelles» du noyau commun sont retenues à titre de représentations-valeurs symboliques, emblématiques. Elles relèvent des dynamiques spécifiques de notre adhésion aux sens et aux valeurs, en relation avec la fixation de notre identité dans un certain contexte. Ce sont seulement elles qui sont en jeu dans les conflits de cultures. Et de constater qu'elles sont changeantes dans l'histoire de chaque peuple doit nous faire accepter le principe qu'elles peuvent être soumises à discussion et négociation; l'une et l'autre, comme nous l'avons vu, devant se dérouler au plan intersubjectif pour dépasser les insuffisances des mécanismes institutionnels.

Voilà qui nous ramène aux formations à l'interculturel, seul dispositif réunissant, si elles sont effectuées convenablement, les conditions pour assurer cette communication intersubjective avec les meilleures garanties de succès. Encore faut-il qu'elles ne se limitent pas, comme c'est fréquent, à des systèmes d'apprentissage unilatéraux par lesquels la majorité nationale vise seulement à amener les étrangers à elle, à ses significations et valeurs qu'elle ne songe pas un instant interroger.

A la différence de ces sortes de cours d'acculturation à sens unique, l'éducation à l'interculturel devrait être pensée de telle sorte qu'on obtienne, certes, des minorités prêtes à négocier avec la majorité, mais tout autant des

majorités qui ne se ferment pas mécaniquement sur leurs représentations dominantes habituelles; des minorités, mais aussi des majorités disposées à une écoute réciproque, en sorte que nul ne soit mécaniquement livré à l'alternative : s'assimiler ou s'en aller.

De cette observation, qui amène à considérer l'interculturel comme intéressant tout le monde, et des conditions à observer pour qu'il soit efficace, il s'ensuit qu'il ne saurait se limiter à une poussière d'actions ponctuelles sans lien et sans méthode au gré des bonnes volontés individuelles, mais résulter d'une politique d'ensemble pensée à l'échelle nationale.

A tout le moins, vu l'importance de la formation à l'école, il devrait donner lieu à une politique scolaire d'ensemble (Perotti, 1994; Rey, 1996) qui prévoirait d'introduire la préoccupation de l'interculturel dans la formation des maîtres, les contenus des disciplines enseignées, et sa distribution programmée sur l'ensemble de la scolarité des élèves. Car il est évident, à l'énoncé des conditions analysées, qu'on ne peut pas faire n'importe quoi à n'importe quel âge et sans tenir compte de l'équipement intellectuel acquis.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Camilleri, Carmel (1993), Le relativisme, du culturel à l'interculturel, in : F. Tanon et G. Vermès, Eds., *L'individu et ses cultures*, Paris : L'Harmattan, 34-39.
- Camilleri, Carmel, et Geneviève Vinsonneau (1996), *Psychologie et culture : concepts et méthodes*, Paris : Armand Colin.
- Codol, Jean-Paul (1987), Vingt ans de cognition sociale, Communication au colloque *Questions vives de la psychologie*, Aix-en-Provence, 5-7 Octobre.
- Finkelkraut, Alain (1989), La sainte alliance des clergés, *Le Monde*, 25 Octobre.
- Munoz, Marie-Claude (1986), Jeunes Portugaises entre Tour Eiffel et moulins à vent, in : G. Abou-Sada et H. Milet, Eds., *Génération issues à l'immigration*, Paris, Arcantère.
- Perotti, Antonio (1994), Plaidoyer pour l'interculturel, Strasbourg, Les Editions du Conseil de l'Europe.
- Rey, Micheline (1996), D'une logique mono à une logique de l'inter. Pistes pour une éducation interculturelle et solidaire, *Cahiers de la Section des Sciences de l'Education*, Université de Genève.
- Segall, Marshall, Pierre Dasen, John Berry, et Ype Poortinga (1990), *Human behaviour in global perspective*, Syracuse University and Stanford University.

**KOMMENTARE UND ANTWORTEN
COMMENTAIRES ET RÉPONSES
COMMENTS AND REPLIES**

Thomas Schwinn

INSTITUTIONELLE ENTLASTUNG VON ZUMUTUNGEN. REPLIK AUF RICHARD MÜNCH

Thomas Schwinn

Institut für Soziologie, Universität Heidelberg

Münch sieht sich durch meinen Artikel in drei Punkten mißverstanden: der idealistischen Wertverwirklichungsthese, der Frage von Handlungs- und Systemtheorie und dem Interpenetrationskonzept. Auf diese Punkte gehe ich im folgenden ein.

1. Über die Universalisierbarkeit von Werten und Normen

Münch weist die idealistische Wertverwirklichungsthese zurück und wirft mir vor, in das andere Extrem einer bloß realistischen Machttheorie abzugleiten, die jeden Ansatz zur Erklärung von Normlernen und daraus resultierendem Normfortschritt leugnet. Im Ergebnis laufe dies auf den unbefriedigenden Weberschen Wertdezisionismus hinaus. Fragen wir etwas genauer nach, was „Normlernen“ bedeutet. Münch geht in Analogie zum Erkenntnisfortschritt von einem Normfortschritt aus. Ideen werden in einem Prozeß diskursiver Verfahren fortgebildet. Diese Verfahren gehorchen den „Gesetzmäßigkeiten“ der Beseitigung von Inkonsistenzen und Widersprüchen (Münch, 1996, 608). Ideen, die dieses diskursive Verfahren bestehen, entwickeln sich in Richtung einer stets allgemeiner werdenden Gültigkeit (Generalisierung, Universalisierung). Kriterium hierfür ist die normative Richtigkeit: „die weitestgehende ordnende Kraft unter der Bedingung weitestgehender individueller Handlungsfreiheiten“ (Münch, 1996, 605). Dies ist eine unverzichtbare Voraussetzung für seine Sichtweise der Moderne. Die wechselseitigen Steigerungsmöglichkeiten der Teilbereiche bei gleichzeitiger Förderung individueller Freiheiten sind nur auf der Grundlage einer steigerungsfähigen Universalisierung von Werten und Normen denkbar. Darin steckt ein idealistisch fundierter Fortschrittsoptimismus, den man in der Tat in einer Weberschen Perspektive nicht teilen kann, ohne freilich in einen Dezisionismus oder bloßes Machtstreben abgleiten zu müssen. Man muß sich dabei über den Status von Werten und dem, was man in diskursiven Verfahren erreichen kann, im klaren sein.

Münch geht von der *Wahrheitsfähigkeit* von Werten und Normen aus. In Diskursen werden Widersprüche in den Normen abgearbeitet in Richtung größerer normativer Richtigkeit. In einer Weberschen Perspektive (Schluchter,

1988, I, 261 ff.) muß man dagegen von einer Wahrheitsbezogenheit von Werten ausgehen. Werte und Normen lassen sich zwar *mit Vernunft kritisieren*, nicht aber *durch Vernunft begründen*. Während nach Münch das diskursive Verfahren den Universalismus der Ideen *konstituiert*, würde ich lediglich von einem *regulativen* Universalismus ausgehen. Wir müssen Wertauseinandersetzungen immer mit der Fiktion führen, zu einer Einigung zu kommen, sonst macht die diskursive Bereitschaft keinen Sinn. Diese diskursive Regel darf aber nicht so mißverstanden werden, daß dadurch schon jene widerspruchsfreie Generalisierung zustande käme. Nicht selten ist das Ergebnis von solchen Diskursen die Einsicht, warum und worüber man sich nicht einigen konnte. Wertentscheidungen müssen, sofern sie sich als aufgeklärt verstehen, der Diskussion ausgesetzt werden und nicht bloß dezisionistischer Willkürlichkeit und Machtkalkülen überlassen werden, man darf dabei aber keine Entwicklungslogik in Richtung immer größerer werthafter Generalisierung und Widerspruchsfreiheit erwarten.¹ Werte und Normen sind sperriger, als es Münch in Übernahme des Habermasschen Konsens- und Diskurskonzepts anzunehmen neigt. Werte sind nicht in gleichem Maße wahrheitsfähig und nicht in gleichem Sinne einer Inkonsistenz- und Widerspruchsbearbeitung zugänglich wie Erkenntnisse in bezug auf die natürliche Welt. Normative Richtigkeit und Wahrheit sind heterogene Beurteilungsmaßstäbe. Münch will zwar sein Diskurskonzept als Theorie und nicht als empirische Aussage verstanden wissen, wenn dieser prinzipielle Charakter von Werten und Normen aber nicht angemessen berücksichtigt wird, bleibt das Modell leere Fiktion. Die verschiedenen Ordnungen, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft etc., fundierenden Wertsphären (Schwinn, 1997a) müssen zwar immer wieder in Diskussionen und institutionellen Regelungen vermittelt werden, sie lassen sich aber nicht in Diskursen harmonistisch nach dem unklaren Kriterium einer normativen Richtigkeit zügeln. Ob man bestimmte Aspekte nach ökonomischen, ästhetischen, politischen, religiösen oder aber sozialmoralischen Standards bewertet und entscheidet, darüber gibt es letztendlich keinen universalisierbaren Konsens. Denkbare und empirisch gegeben sind dabei freilich immer wieder jene Synergieeffekte, die Münch im Blick hat, man darf sie jedoch nicht theoretisch und modellhaft unterstellen. Gleiches gilt für den Kontakt verschiedener Kulturen im Globalisierungsprozeß. Was Münch als normatives Fortschrittskriterium ausweist, „weitestgehende ordnende Kraft bei weitestgehender individueller Freiheit“, taugt nur scheinbar als unabhängiger Maßstab. Unterschiedliche Ordnungsvorstellungen und Freiheitsauffassungen sind wertbesetzt und damit selbst Gegenstand von Diskursen. Münchs normatives Fortschrittskriterium kann daher nicht als unabhängiges Gütekriterium für diskursiven Erfolg von außen angelegt werden.

1 Ähnliche Einsichten auch bei Münch, 1991, 47 f.

Münchs mangelnde Berücksichtigung der eigenständigen ordnungskonstituierenden und dynamisierenden Momente des Handelns erklärt sich aus der verzerrenden Sogwirkung seines ideellen Universalismus auf seine theoretischen Konzepte. Er sieht zwar, daß in Diskursen die Ideenentwicklung nicht nur nach dem Maßstab der Widerspruchslosigkeit in Richtung größerer Universalität vollzogen wird, sondern auch interessen- und machtorientiert oder nach situativen Handlungsbedingungen. Letztendlich werden aber diese dynamischen, nicht logischen Entwicklungsmomente nicht konstitutiv in die theoretische Architektur eingearbeitet. Die „Spannung zwischen allgemeinen kulturellen Idealen und davon abweichenden Institutionen partikularer Gesellschaften ist die Kraft, welche die Zukunft der modernen Gesellschaften nicht dem Zufall überläßt [!], sondern dem Druck der Annäherung an die kulturellen Ideale unterwirft, wie unzureichend diese Annäherung in der Wirklichkeit auch jeweils stattfinden mag“ (Münch, 1992, 24 f.). Auf meinen Einwand, daß die von ihm selbst angerissenen Paradoxien im modernen Wert- und Ordnungsmuster seine Modellannahmen widerlegen, antwortet Münch, daß solche Falsifikationen keine Konsequenzen für die Theorie hätten (Münch, 1996, 613). Dies bleibt mir unverständlich. Es wird am Modell universalisierbarer Werte in Richtung „normative Richtigkeit“ und einem Versöhnungsmodell von Ordnung und Individuum festgehalten, obwohl gerade diese paradoxen Entwicklungstendenzen der Moderne zur Revision und zum Überdenken dieser Modellannahmen einladen müßten. Läßt sich Theorie nicht durch Empirie belehren, gerät man in die Gefahr, theoretische Fiktionen zu konservieren, die immer weniger in der Lage sind reale Prozesse zu erfassen.

2. Das neofunktionalistische Dilemma

Münch glaubt, auf die Systemtheorie nicht verzichten zu können. Er geht von funktionalen oder Systemerfordernissen einer Gesellschaft aus und trennt davon die Institutionen. Die institutionellen Ordnungen gehorchen keiner systemischen Funktionslogik, sondern in ihnen werden die funktionalen Erfordernisse vermittelt. Über den Leitwert „soziale Marktwirtschaft“ werden ökonomische und sozialmoralische Erfordernisse in den ökonomischen Institutionen zum Ausgleich gebracht. Durch solche institutionellen Arrangements interpenetrieren Funktionen, deren gelungene Vermittlung zu einer wechselseitig sich steigernden Funktionserfüllung führt. In dieser Kombination aus systemischen Funktionserfordernissen mit handlungstheoretisch orientierten Institutionalisierungsstrategien steckt eine Menge von Problemen. Die Rede von Funktionserfordernissen benötigt einen klaren Bezugspunkt: das Gesellschaftssystem. Wie in meinem Artikel dargelegt, findet sich in Münchs Arbeiten

keine zufriedenstellende Konzeption, also eine klare Bestimmung der System-einheit und -grenzen und daraus ableitbarer funktionaler Erfordernisse. Münchs Rede z. B. von Knappheitsbewältigung als Funktion der Wirtschaft und der Verweis auf ein „Wirkungsgeflecht interdependenter Handlungen“ ist Ausdruck dieser Verlegenheit, dem traditionellen Problem der Systemtheorie, den funktionalen Erfordernissen, einen analytisch bearbeitbaren Sinn zu geben. Eine funktionales Modell muß soziale Phänomene als Resultat von systemischen Erfordernissen erklären. Andererseits sollen aber nach Münch die Institutionen gerade keine Kopie dieser Funktionslogik sein, sondern stärker den Auseinandersetzungen der Akteure überantwortet sein. Alle Versuche, den Systemfunktionalismus handlungstheoretisch zu öffnen, stehen vor dem gleichen grundlegenden Dilemma (Schwinn, 1996b; Schwinn, 1997b): entweder werden die Handlungsprozesse in einer Weise aufgewertet, daß sich das systemische Ganze mit seinen funktionalen Erfordernissen verflüchtigt oder aber man hält an letzteren fest und reduziert dadurch das Handeln auf ein Vollzugsorgan der systemischen Erfordernisse. Diesem neofunktionalistischen Dilemma entgeht man nur, wenn man den System- durch den Strukturbegriff ersetzt. Systeme sind per definitionem selbstaktive Agentien, Strukturen dagegen lediglich rahmensetzende Bedingungen. Das Zusammenwirken mehrerer Ordnungen läuft nicht in einem systemisch sich wechselseitig determinierenden Prozeß ab, der sich im Hinblick auf die funktionalen Erfordernisse eines Gesellschaftssystems einreguliert, sondern die einzelnen Ordnungen setzen wechselseitig füreinander limitierende, fördernde oder indifferente strukturelle Rahmenbedingungen. Wer ein politisches Programm oder Projekt initiiert muß auch seine ökonomisch-finanzielle Realisierbarkeit mit berücksichtigen. Die konkreten Ergebnisse sind aber nicht aus funktionalen Erfordernissen deduzierbar, sondern die ökonomische Ordnung setzt strukturelle Parameter (Steuerkraft, Abgabenlast, Preise) für politisches Handeln, die dieses als Bedingungen des eigenen Erfolgs mit einbeziehen muß. Das systemtheoretische Angebot funktionaler Erfordernisse, Knappheitsbewältigung, Produktion kollektiv bindender Entscheidungen, Sozialisation des Nachwuchses, soziale Integration etc., ist nicht sonderlich instruktiv für eine Analyse. Die prinzipielle Unterbestimmtheit sozialer Phänomene durch einen solchen Satz von allgemeinen Bestimmungsgrößen wird nur verständlich, wenn man den Systembegriff fallenläßt. Dieser suggeriert die Grenzen einer Einheit, in Bezug auf die sich die Konstellationswirkungen der Teilordnungen aufrechnen lassen (Schwinn, 1995a; Schwinn, 1995b). Weder Luhmann noch Münch vermögen für das Gesellschaftssystem solche aussagekräftigen „funktionalen Notwendigkeiten“ anzubieten, die über die Allgemeinplätze, daß Wirtschaft mit Knappheitsproblemen und Politik mit der Produktion bindender Entscheidungen beschäftigt ist, hinausgehen. Nur in einer Kombination aus Handlungs-

und Strukturtheorie lassen sich einerseits die Konstellationswirkungen und -effekte der einzelnen Ordnungen erfassen und andererseits in der prinzipiellen Unter determiniertheit dieses Wirkungszusammenhangs die akteurgeprägten Institutionalisierungsstrategien angemessen unterbringen.

3. Differenzierung, Integration und Interpenetration

Differenzierungstheorie hatte schon immer ihr Gegenstück in der Integrations-
theorie. Das Verständnis dieser beiden komplementären Begriffe ist abhängig
von der sozialtheoretischen Grundorientierung. In systemtheoretischer Per-
spektive mit einem Systemganzen arbeitend, ist die Vorstellung sich wechselseitig
ergänzender Teilsysteme dominierend. Die Parsonsche Idee, daß im Diffe-
renzierungsprozeß ein mehr oder weniger fusionierter Systemzustand durch
einen funktional differenzierten Zustand ersetzt wird, bei gleichzeitiger Konti-
nuität einer Systemeinheit, ist auch für die neuere Systemtheorie noch gültig
(Luhmann, 1980, 169 ff.). Die differenzierten Teile hängen untereinander da-
durch zusammen, daß sie nur zusammen eine frühere Systemeinheit ersetzen
können. In handlungs- und strukturtheoretischer Perspektive ist eine solche
Annahme nicht notwendig, da hier die Prämisse eines Gesellschaftsganzen
entfällt. Differenziert wird hier nicht eine Systemeinheit, sondern Orientierungs-
modi, an denen Akteure ihr Handeln ausrichten. Durch dauerhafte Orientie-
rung an solchen spezifischen Wertstandards entstehen Ordnungen, die nicht
die Vorstellung einer komplementären Ordnungsdifferenzierung unterstellen.
Die Entstehung des kapitalistischen Marktes in England war bis ins 19. Jahr-
hundert hinein weitgehend unabhängig von einer komplementären Wissenschafts-
entwicklung vonstatten gegangen. Der liberale Kapitalismus des 19. Jahrhun-
derts hat sich ohne nennenswerte Flankierung durch Sozialpolitik und demokrati-
sche politische Institutionen entwickelt. Trägerschichten spezifischer Werte
und Interessen betreiben nicht die Ausdifferenzierung einer Wertsphäre im
Sinne der Selbstbescheidung und des klaren Wissens um die komplementären
Leistungen und den Eigenwert der anderen Ordnungen, sondern sie versuchen
ihren Handlungsmodus in alle Bereiche hineinzutragen: Unternehmer propagieren
ökonomische Orientierungen auch für Politik und Bildungsinstitutionen; Politi-
ker überziehen die Gesellschaft mit einem Netz politisch-rechtlicher Maßnah-
men; Wissenschaftler empfehlen ihre Standards auch für die Sozialisierung des
Nachwuchses in der Familie und die Künstler legen uns eine ästhetische Sicht-
weise der Welt nahe. Bei der expansiven Verfolgung eines solchen Rationa-
litätskriteriums entstehen jedoch Folgeprobleme, die durch dieses gerade nicht
mehr bewältigt werden können. Ein Künstler ist spätestens dann mit seinem
Latein am Ende, wenn es um Fragen der materiellen Reproduktion oder der

Regelung von politischen Machtfragen geht; die forcierte Ökonomisierung im liberalen Kapitalismus erzeugt Probleme, die im historischen Rückblick durch Politik (Sozialpolitik, Demokratie) auffangbar sind; der Zusammenbruch des sozialistischen Modells verweist auf die Überstrapazierung des politischen Ordnungsmodus in diesen Gesellschaften. Differenzierung setzt also notwendig wieder die Verknüpfung der Ordnungen voraus. Dies ist jedoch nicht modellhaft deduzierbar. Die durch Sozialpolitik kaum gezügelte Ökonomisierung asiatischer Arbeitskraft bietet diesen Ökonomien eine enorme Wachstumsdynamik. Beim heutigen Konflikt um das Zurückschrauben sozialstaatlicher Standards dient der Verweis auf diese Gesellschaften als Rechtfertigung, ökonomische gegenüber sozialpolitischen Kriterien wieder stärker zum Zuge kommen zu lassen. Hier geht es um ein klares Nullsummenspiel. Integration hat ihren Bezugspunkt nicht in einem Systemganzen, dessen funktionalen Erfordernisse erfüllt werden müssen, sondern in der relativen Durchsetzungsfähigkeit spezifische Wert- und Ordnungsvorstellungen verfolgender Trägergruppen.

Es kann also keine Rede davon sein, wie Münch (1996, 623 f.) meint, daß die Differenzierungstheorie die wichtige Frage der Vermittlung oder Integration nicht stellen würde. Zu den problematischsten Konzepten der Münchschen Arbeiten gehört das Interpenetrationstheorem. Auch seine Replik vermag hier nicht die nötige Klarheit zu schaffen. Zwischen der These der „gegenseitigen Durchdringung“, des „Ineinanderschiebens“, und der Feststellung, daß die einzelnen Ordnungsbereiche nicht in einem kontext- und normfreien Raum operieren, besteht ein grundlegender Unterschied. Richtig ist, daß der Einbezug anderer Kriterien in einen Ordnungsbereich institutionell geregelt werden muß – aber immer unter der Prämisse, daß dadurch die einzelnen Rationalitätskriterien nicht außer Kraft gesetzt werden dürfen. Zielpunkt aller institutionellen Vermittlungen und Innovationen muß die Garantie der unverwässerten Verfolgung eines Ordnungskriteriums sein. Das ist ein Grundprinzip moderner Rationalität. Die Reichweite eines Kriteriums ist nicht begrenzt. Im liberalen Kapitalismus ist der Geltungsbereich der ökonomischen Kalkulation sehr weit gezogen. Institutionelle Regelungen bestimmen, wie weit der Rahmen gesteckt ist, innerhalb dessen ökonomische Kosten/Nutzen Rechnung zur Geltung kommen darf. Sozialpolitische oder ökologische Kriterien setzen hier limitierende Bedingungen durch Auferlegung zusätzlicher Kostenparameter für wirtschaftliches Handeln, sie greifen aber nicht in dessen Rationalitätslogik ein. Hier durchdringen sich nicht zwei Ordnungskriterien in Richtung eines Rationalitätsmix. Wenn ein Kühlschrankfabrikant durch politisch-rechtliche Auflagen ökologische Belange mitberücksichtigen muß und kein FCKW mehr einsetzen darf, obwohl es ökonomisch rentabler wäre, dann kann dieser Stoff nicht mehr unter Rentabilitätskriterien einbezogen werden. Der neue Kühlschrank muß

aber ebenso unter Marktbedingungen absetzbar sein wie der alte Typ. Für diese ökonomische Logik hat sich überhaupt nichts geändert. Der Unternehmer kann nun nicht mehr alle Produktionsfaktoren nach rein ökonomischen Kriterien auswählen, er muß aber innerhalb des nun politisch und rechtlich neu abgesteckten Rahmens nach rein ökonomischen Kriterien handeln, bei Strafe des Untergangs auf dem Markt. Durch institutionelle Regelungen wurden die Geltungsbereiche der einzelnen Ordnungskriterien abgesteckt, nicht aber ein Rationalitätsmix vollzogen. Münchs Rede von der Durchdringung der Bereiche verwischt diesen Zusammenhang. Sicherlich muß ein heutiger Unternehmer mehr Parameter in seiner Kostenrechnung berücksichtigen als seine Kollege Ende des 19. Jahrhunderts – politisch-rechtliche Auflagen, Sicherheits- und Qualitätsstandards (TÜV, Stiftung Warentest), sozialpolitische Standards, gestiegene ästhetische Ansprüche an Produkte – was sich aber nicht geändert hat, ist der Umstand, daß er all diese Faktoren nach dem gleichen Maßstab bewerten muß wie sein Kollege vor hundert Jahren: nach Kosten/Nutzen Kriterien. Als Parameter auferlegen heißt: sie in den für einen Ordnungsbereich geltenden Wertmaßstab übersetzen und umrechnen. Ein Unternehmer kann mit all den genannten Rücksichtnahmen auf heterogene Kriterien nur dann rational umgehen, wenn er sich fragt, was kostet mich das und ab wann wird es unrentabel. Entgegen Münchs Meinung (1996, 622) hat die ökonomische Rationalität in der sozial-ökologischen Marktwirtschaft den gleichen Kerngehalt wie in der sozialen Marktwirtschaft und im liberalen Kapitalismus.

Rationalitätsmix ist gleichbedeutend mit Abgleiten in die Irr- oder Arationalität, da keine Kontexte mehr abgesteckt wären, in denen nach klaren Kriterien gehandelt werden könnte. Wenn heute im Zuge knapper werdender öffentlicher Mittel den Universitäten eine ökonomischere Haushaltung auferlegt wird, geht es nicht um eine Aufweichung des Kerns wissenschaftlicher Rationalität, sondern um die politisch-ökonomische Einschränkung ihres Geltungsbereichs. Einschränkung des wissenschaftlichen Geltungsbereichs heißt dann, bei bestimmten politischen Maßnahmen oder wirtschaftlichen Produktionsmethoden kann nicht mehr auf wissenschaftliche Erkenntnisse zurückgegriffen werden, weil das Geld für entsprechende Untersuchungen und wissenschaftliches Personal nicht zur Verfügung steht. Ob ein Stoff für ein neues Produkt gesundheits- oder umweltschädlich ist oder nicht entfällt, als ökonomisch zu berücksichtigender Parameter, es wird dann nach rein ökonomischen Kostenkriterien entschieden.

Integration moderner Ordnungen kann daher nur heißen, daß in ständigen Auseinandersetzungen diese Geltungsbereiche verschoben werden. Es hängt von der Durchsetzungsfähigkeit der einzelnen Trägergruppen ab, inwieweit sie die von ihnen verfolgten Ordnungskriterien als zu berücksichtigende Parameter

anderen Ordnungsbereichen auferlegen können. Bei der Integration der Ordnungen geht es um die wechselseitige Bestimmung des Geltungsbereichs ihrer spezifischen Rationalitäten. Da keine Gesellschaft über nur ein Ordnungskriterium geregelt werden kann, können die entsprechenden Trägergruppen ihrer eigenen Rationalität nur folgen, wenn Externalitäten durch andere Ordnungen erledigt werden. Die negativen Folgeprobleme der kapitalistischen Wirtschaftsordnung werden historisch durch den Sozialstaat aufgefangen. Der Sozialstaat hält die Ökonomie gerade von den solidarischen Zumutungen auf der konkreten Unternehmensebene frei – frei für den ihr eigenen Operationsmodus. Gleiches gilt für die ökologische Problematik. Die sich an diesem Problem ausdifferenzierenden Institutionen, z. B. der Technikfolgenabschätzung, haben die Aufgabe, ökologische Kriterien und Standards auszuarbeiten, die dann an die Unternehmen weitergegeben werden können, um sie in Preisgrößen zu übersetzen. Auch hier werden die konkreten Unternehmensoperationen freigehalten von den ökologischen Zumutungen. Das Münchsche Modell eines Ineinanderschiebens der Bereiche erfaßt diese Entwicklung nicht adäquat. Die Rationalität moderner Gesellschaften basiert auf dem Umstand, daß für bestimmte Thematiken spezifische Bearbeitungs- und Reflexionskriterien gelten und durch bestimmte Institutionen ausgearbeitet und verwaltet werden, die dann an die jeweiligen anderen Ordnungsbereiche als Rationalitätsstandards weitergegeben werden um von diesen in die Binnenmaßstäbe übersetzt werden zu können.

LITERATURVERZEICHNIS

- Luhmann, Niklas (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, Richard (1991), *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, Richard (1992), *Die Struktur der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, Richard (1996), Modernisierung und soziale Integration: Replik auf Thomas Schwinn, *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 3/22, 603–629.
- Schluchter, Wolfgang, (1988), *Religion und Lebensführung*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwinn, Thomas (1995a), Funktionale Differenzierung – wohin? Eine aktualisierte Bestandsaufnahme, *Berliner Journal für Soziologie*, 1/5, 25–39.
- Schwinn, Thomas (1995b), Funktion und Gesellschaft. Konstante Probleme trotz Paradigmenwechsel in der Systemtheorie, *Zeitschrift für Soziologie*, 3/24, 196–214.
- Schwinn, Thomas (1996a), Zum Integrationsmodus moderner Ordnungen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Richard Münch, *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 2/22, 253–283.
- Schwinn, Thomas (1996b), Soziologie und Synergetik? Handelnde und Strukturen, aber keine Systeme, *Ethik und Sozialwissenschaften*, 4/7, 637–639.

Schwinn, Thomas (1997a), Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen, in: Agathe Bienfait und Gerhard Wagner, Hrsg., *Die tragische Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schwinn, Thomas (1997b), *False Connections: Systems and Action Theories in Neofunctionalism and in Jürgen Habermas*, Heidelberg: Manuskript.

Anschrift des Autors:

Dr. Thomas Schwinn,
Universität Heidelberg, Institut für Soziologie,
Sandgasse 9, D-69117 Heidelberg

Schweizerische Zeitschrift für Politische Wissenschaft

Revue suisse de science politique

Swiss Political Science Review

**Jan-Erik LANE
Svante ERSSON**

**Adrian VATTER
Wolf LINDER, Peter FARAGO**

Paul MAGNETTE

Research note

The Institutions of Konkordanz and Corporatism:
How closely are they connected?

Determinanten politischer Kultur am Beispiel des
Schwyzer Stimmverhaltens

Les démocraties face à l'intégration européenne:
les transformations des doctrines constitutionnelles

Debate

Crise de confiance dans les institutions politiques
suisse? Quelques résultats d'une enquête
d'opinion (Matthias BRUNNER et Lea SGIER)

Economic and Monetary Union (EMU)

European Monetary Union and International
Monetary Cooperation (C. Randall HENNING)
Economic and Monetary Union: Two Transitional
Issues (David R. CAMERON)

On the Links Between Monetary and Political
Integration (Barry EICHENGREEN)

Language Policy Perspectives in Switzerland

Viersprachige Schweiz: anderthalbsprachig plus
Englisch? (Urs ALTERMATT)

Les rapports interlinguistiques suisses restent
dominés par les crispations (René KNUESEL)

Die Minderheiten brauchen ein Mindestmass an
Reziprozität. Gedanken zu einer mehrsprachigen
und multikulturellen Schweiz (Gianni GHISLA)

**Volume 3
Issue 1
Spring 1997**

Editions Seismo, Rämistrasse 69, P.O. Box 313, CH-8028 Zurich, Suisse
Fax: +41-1-251-11-94; E-mail: peruso@soziologie.unizh.ch
URL de la Revue: <http://www.unige.ch/ses/spo/rssp>

BUCHBESPRECHUNGEN / RECENSIONS CRITIQUES BOOK REVIEWS

Die Auswahl der Bücher zur Rezension behalten sich die Redaktion und die beiden für diese Rubrik Verantwortlichen vor. Unverlangt eingesandte Buchbesprechungen werden nicht veröffentlicht.

Le choix des livres qui font l'objet d'une recension critique est effectué par la rédaction et par les deux responsables de cette rubrique. Les recensions non sollicitées ne sont pas publiées.

Books to be reviewed are selected by the Editor and the two Book Review Editors. Unsolicited reviews are not published.

Dieter Bögenhold, *Das Dienstleistungsjahrhundert. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Wirtschaft und Gesellschaft*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1996, 171 Seiten.

Mit dem Nahen der Jahrtausendwende befällt das kollektive Bewußtsein angesichts der aktuellen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise unausweichlich Endzeitstimmung. Der Sozialismus ist schon untergegangen und der kurze Sommer des Liberalismus und Kapitalismus scheint angesichts des Prinzips Tietmeyer auch eher ein Pyrrhussieg der Moderne zu werden. Solch hoffnungslosen Visionen versucht Dieter Bögenhold, gestählt durch eine nüchterne Rückschau auf die Traditionsbestände deutscher Sozioökonomie, ein differenzierteres Bild des sich dem Ende neigenden Jahrhunderts entgegenzustellen.

Da zeigen sich über alle Diskontinuitäten hinweg überraschende Kontinuitäten sowohl hinsichtlich der theoretischen Annahmen als auch empirischen Befunde. In der um die letzte Jahrhundertwende breit geführten Diskussion um die Entwicklung des Kapitalismus stand – links wie rechts – ganz außer Zweifel, daß die Zukunft von Wirtschaft und Gesellschaft durch einen zunehmenden Industrialismus geprägt sein werde. Massenproduktion in Großbetrieben und Leben in der einsamen Masse schienen als Schicksal für die meisten Menschen in den modernen Zeiten wie in Chaplins gleichnamigem Film vorgezeichnet. For-

dismus und der damit fälschlicherweise gleichgesetzte Taylorismus galten wie heute als die epigonalen Derivate und das Schlagwort von der Globalisierung als Chiffre der Nivellierung aller kultureller Unterschiede der Betriebs- und Lebensführung auf nationaler oder globaler Ebene.

In seiner kleinen Schrift über das Dienstleistungsjahrhundert entkräftet Bögenhold diese empirisch nicht verifizierbare Vorstellung einer Ein-Typ-Wirtschaft und skizziert einen anderen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsverlauf. Dabei beschränkt er sich, um den wilden Spekulationen zu entgehen und kurzatmige und substanzlose, meist ideologisch motivierte Thematisierungsmoden wie Fordismus oder Post-Fordismus zu vermeiden, bewußt auf eine Analyse der Betriebsgrößen- und Beschäftigtenstrukturen in dieser Zeitspanne und zeigt, daß es zwar Konvergenzen zwischen Arbeitsmarktverläufen, Entwicklung der Selbständigenzahlen und der Betriebszahlen und -größen, also zwischen Unternehmensstrategien und Arbeitsmarktprozessen gibt, die aber sektoren- und branchenmäßig erheblich variieren, so daß die zweifellos vorhandene Tertiärisierung ökonomisch heterogen und sozial sehr differenziert verläuft.

Gegen die von Kautsky u. a. verbreitete begriffliche Reduktion des Spätkapitalismus auf großbetriebliche Produktion und die Vision vom Zeitalter der Proletarisierung, d. h. der Verschmelzung von Industriearbeiter und angestelltem Aka-

demiker zur besitzlosen Masse, verwiesen Vertreter der deutschen Sozialökonomie (Schmoller, Sombart, Weber, Schumpeter, Lederer u. a.) auf die Resistenz des alten Mittelstandes der Eigenkapital und eigenes existentielles Risiko wagenden selbständigen Kleinunternehmer sowie auf die Entstehung eines neuen Mittelstandes der Angestellten und ihre unterschiedlichen Lebensstile. Auch heute führe der Kapitalismus nicht nur zu Zentralisierung und Nivellierung, sondern setze auch Differenzierung und ganz heterogene Verläufe frei. Sowohl wirtschaftlich wie gesellschaftlich sei nicht weniger, sondern zunehmend mehr Selbständigkeit geboten und auch faktisch zu konstatieren. Bögenholds zentrales Argument ist die seit Mitte der 70er Jahre einsetzende Trendwende, die den zunehmenden Konzentrationsprozeß in der Wirtschaft stoppe (nur der Handel sei hier die Ausnahme von der Regel). Die Zentralisierung bis in die 70er Jahre und die dann einsetzende Dezentralisierungstendenzen seien Erscheinungen der Oberflächenstruktur; in der Tiefenstruktur korrespondieren diesen Gegen Trends durchaus Kontinuitäten.

Diese Trendwende bringe einen Gegentrend zum Durchbruch, nämlich einen in diesem Jahrhundert ständig vorhandenen und nun weiter gestiegenen hohen Anteil von selbständigen Kleinunternehmen einerseits und eine strukturelle Verlagerung zu den Dienstleistungsbranchen andererseits. Für die in den letzten 20 Jahren zu verzeichnende stetige Zunahme der klein- und mittelständischen Betriebe führt Bögenhold zwei Gründe an. Einmal deutet alles darauf hin, daß die „Grenze der Größe“ erreicht sei. Dafür sprächen die mittlerweile breit diskutierten Phänomene der Dezentralisierung industrieller Großbetriebe unter den Stichworten inner- und zwischenbetrieblicher Vernetzung, Lean-production, Outsourcing, Flexibilisierung, Franchising etc. Zum anderen scheinen Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt die Menschen

stärker für einen Übergang in die Selbstständigkeit und zur Existenzgründung zu motivieren (hier rekurriert Bögenhold auf seine frühen Arbeiten über die Neuen Selbständigen und den Gründerboom, mit denen er in den 80er Jahren reüssierte).

Worin die Grenze der Größe besteht, wird allerdings nicht erläutert und bleibt unklar. Die Befunde sprechen aber dafür, daß die ganze Epoche des Spätkapitalismus und nicht erst die Phase seit Mitte der 70er Jahre weder ökonomisch durch einen eindeutigen Trend zur Massenproduktion noch soziokulturell durch eine Entwicklung zur nivellierten Massengesellschaft geprägt wird. Vielmehr bringen sie eine Überlagerung von Unternehmensstrategien der Flexibilisierung und säkularer Differenzierungs-, Qualifizierungs- und Individualisierungstrends in der Sozial- und Berufsstruktur zum Ausdruck. Die Produktivitätsfortschritte in der Fertigungsindustrie führen einerseits zur Freisetzung von Arbeitskräften, die zum Teil Beschäftigung im arbeitsintensiven Dienstleistungssektor finden; andererseits steigt mit dem gesellschaftlichen Reichtum die Nachfrage nach höherwertigen Gütern und insbesondere Dienstleistungen. Wenn Bögenhold an dieser Stelle trotz aller Differenzierungsbemühungen doch wieder in eine monokausale funktionalistische Erklärung zurückzufallen droht, eines stellt er überzeugend klar: Das Ende der Massenproduktion und die Entstehung der Dienstleistungsgesellschaft können nicht als Deindustrialisierung gedeutet werden.

Die seit Mitte der 70er Jahre zu beobachtende und in der Wissenschaft breit diskutierte Trendwende sei, wie schon Dertouzos behauptete, durch eine Aufhebung oder ein Verwischen der Grenzen zwischen Fertigung und Dienstleistung gekennzeichnet. Der unzweideutige Übergang in die Dienstleistungsgesellschaft bedeutet also nicht so sehr eine Abnahme der Produktion, sondern gehe quer durch die Produktion und schließe viele ihrer Funktionen mit ein. Empirisch gesicherte

Aussagen seien darüber zur Zeit zwar noch nicht möglich; deutlich zeichnet sich aber eine weitere Ausdifferenzierung ökonomischer Funktionen ab. Hier eröffnet sich eine Schnittstelle für die Diskussion über die „Social Embeddedness“ der Wirtschaft. Zu den gesellschaftlichen Kontexten wirtschaftlicher Prozesse sagt Bögenhold aber wenig, verweist auf die aus USA kommende Debatte um die Neue Sozioökonomie und hinsichtlich des soziologisch höchst relevanten Problems wirtschaftlicher Macht auf die neueren Arbeiten von Windolf, Ziegler u. a.

Diese zweifellos interessante und originelle Interpretation nicht ganz neuer Befunde rahmt Bögenhold allerdings in eine manchmal etwas schulmeisterlich klingende historisierende Rückschau auf die Klassiker der deutschen Sozioökonomie. Damit zielt Bögenhold auf einen theoretischen und empirischen Rahmen, um seine auf Strukturen der *longue duree* zielende Abhandlung abzustützen. Die Wiederaneignung der wissenschaftlichen Ideengeschichte bleibt für die Argumentation Bögenholds streng genommen aber folgenlos; sie gewinnt dadurch weder an theoretischer Tiefe noch Schärfe. Lang und breit, oft in mehrfacher Wiederholung, werden einzelne Zitate angeführt, die zu den empirischen Befunden und Argumenten Bögenholds passen. Auch die in diesem Zusammenhang geführte Diskussion über Mittelstand, Klassenlagen und Lebensstile (einschließlich einer Kritik an Becks Individualisierungsthese) wirken wie überflüssige Anhängsel. Weder gelingt eine Metakritik der alten und neuen Sozioökonomie noch wird eine Theorie der Dienstleistungsgesellschaft erkennbar (nicht einmal in Umrissen), die allererst den Anspruch der Schrift, eine Klärung des veränderten Verhältnisses von Wirtschaft und Gesellschaft herbeizuführen, einlösen könnte.

Dieses hohe Ziel ist mit dem daran gemessenen engen Focus auf eine nur deskriptiv verhandelte Korrelation zwischen

Betriebsgrößenstruktur (als Indikator für wirtschaftliche Entwicklung) und Arbeitsmarkt (als Indikator für gesellschaftliche Entwicklung) auch gar nicht erreichbar, was durch die breit angelegten ideengeschichtlichen Reminiszenzen kaum verborgen werden kann. In dieser Hinsicht wäre weniger mehr gewesen. Die von Bögenhold recht dogmatisch gescholtenen Fallanalysen könnten durchaus Fleisch für eine Interpretation des Skelett bleibenden statistischen Modells liefern. Außerdem verbleibt Bögenhold doch allzusehr im Rahmen wirtschaftswissenschaftlicher Analytik und überschreitet diesen nicht zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Begrifflichkeit. Er behandelt mehr oder weniger soziale Folgen der wirtschaftlichen Entwicklung, betreibt aber keine Soziologie der Wirtschaft.

Dirk Tänzler,
Wissenschaftszentrum Berlin,
FG Transformation und Globalisierung

Daniel Mercure,
Les temporalités sociales,
Paris, L'Harmattan, 1995, 176 p.

L'ouvrage de Daniel Mercure consiste en un recueil de textes rédigés au cours des dernières années sur le thème des temporalités sociales. Tout au long de son livre, au travers de l'étude du rapport au temps, considéré ici comme une durée vécue, il conduit le lecteur à mieux appréhender la culture moderne et partant, vise à éclairer certaines des dynamiques culturelles au sein de nos sociétés. Deux thèmes dominants structurent cet ouvrage : le premier porte sur la construction sociale du temps et les temporalités vécues actuelles, le second a trait plus particulièrement aux représentations de l'avenir.

Dans une première partie, l'auteur précise ainsi le champ d'étude de la sociologie du temps. Il rappelle que l'idée

d'une multiplicité de temporalités sociales a dû faire son chemin pour qu'aujourd'hui on s'accorde à dire «que le temps est vécu et construit différemment selon les groupes et les sociétés» (p. 8), d'où la notion de temps sociaux au pluriel ! Et ce sont d'ailleurs ces contradictions et conflits entre temporalités dissemblables, propres à chacun des secteurs de la réalité sociale (instances, groupes) qui sont à la source même d'une dynamique sociale.

Cela étant l'auteur s'interroge sur les temporalités vécues aujourd'hui, dans les sociétés industrielles avancées, pour se centrer sur trois points en particulier : la conception dominante du temps dans ces sociétés, les formes de discontinuités dans leurs temporalités vécues et les représentations de l'avenir.

Il propose auparavant un survol historique des étapes de l'essor du temps industriel et évoque les deux changements majeurs qui ont marqué le développement des temporalités contemporaines : le premier est l'instauration d'une nouvelle forme de mesure du temps, soit le temps mécanique ou «temps de l'horloge» développé par le commerce et la science, temps dissocié des rythmes naturels et que l'on peut qualifier de «précis, abstrait et vide de contenu» (p. 30). Le second bouleversement est celui des nouveaux modes de structuration des activités consécutifs à l'instauration de ce temps mécanique : en effet, le travail est mesuré non plus à la tâche mais par le temps, et de là on assiste au développement d'horaires qui imposent de nouveaux rythmes de vie, et avant tout une rupture entre temps de travail et temps de la vie quotidienne.

Cette émergence du temps industriel brièvement exposée, Mercure s'attache à décrire nos sociétés et constate que la conception du temps qui domine actuellement est associée à une forte dynamique du changement : le temps est «fortement orienté vers le futur à construire et régi par l'idéologie du progrès» (p. 40), preuve en est tant l'étude du discours des

instances officielles que celle des innovations au sein des entreprises. Afin de répondre aux incertitudes de notre époque, les maîtres-mots sont : gérer et planifier l'avenir, et ceci par le biais du développement de nouvelles méthodes.

La discontinuité des temps sociaux est le second trait majeur des temporalités sociales contemporaines : les différentes sphères d'activités (travail, famille, éducation, temps libre, loisirs, etc.) sont compartimentées, et cela tant sur le plan spatial que sur le plan temporel (rythmes). La famille est par ailleurs un révélateur de ces discontinuités temporelles de la vie quotidienne et soulève le problème propre à l'harmonisation des divers temps sociaux. De même, les trajectoires individuelles tant familiales que professionnelles sont elles aussi affectées tout au long du cycle de vie; elles tendent en effet à se déréguler et ne se présentent plus sous le jour d'un modèle continu et uniforme.

Enfin, un troisième aspect caractérise les temporalités sociales d'aujourd'hui, celui de l'hétérogénéité des représentations de l'avenir : il existe ainsi une dialectique entre le discours des «instances officielles», de nature rationnelle (basé sur la planification, la prévision) et le discours des individus qui lui varie fortement selon les groupes sociaux. Cependant relevons que pour tous règne un souci de l'avenir, voire la permanence d'un questionnement par rapport à cet avenir, associé bien souvent à un sentiment d'inquiétude.

Dans le troisième chapitre, Daniel Mercure focalise son attention sur l'entreprise, en tant qu'institution forte de nos sociétés, et y décrit son rapport au temps sous l'angle de la gestion des ressources humaines. L'intérêt de cette étude réside dans le fait que la gestion des ressources humaines implique une gestion implicite des temporalités individuelles du personnel qualifié, autrement dit une gestion de leurs perspectives d'avenir. Au sein des entreprises, deux tendances se profilent : l'approche au travers du plan de carrière,

de nature plus classique et plus individualisée, et l'approche au moyen du projet organisationnel ou d'une «mission commune» produite et partagée par tous, orientation plus récente et de forme plus collective. Dans les deux cas de figure cependant, ces idéologies de gestion basent leurs fondements temporels sur deux principes : l'identité ou la gestion du processus identificatoire et le temps ou la gestion des perspectives d'avenir.

Cette synthèse du champ de la sociologie des temporalités sociales exposée, la seconde partie de l'ouvrage est alors consacrée à une présentation de diverses études empiriques, qui toutes s'attellent à mieux cerner les représentations de l'avenir.

Daniel Mercure nous présente dans un premier temps une typologie des représentations de leur avenir personnel qu'ont les acteurs sociaux et repère cinq types principaux. Deux dimensions majeures sous-tendent la construction de ces types : d'une part la perspective dominante à l'égard de l'avenir orientée soit vers la conservation (autrement dit le maintien actuel des conditions d'existence où l'on retrouve les types dits «fataliste» et «prévoyant»), soit orientée vers la conquête (emblématiques des types dits «continuiste», «étapiste», «possibiliste»). Il constate un fort lien entre conditions d'existence, reflétées par le niveau socio-professionnel, et ces représentations de l'avenir : ainsi, les milieux sociaux défavorisés, caractérisés par l'absence de sécurité d'existence, se situent davantage dans le pôle d'une perspective de conservation. La seconde dimension constitutive de cette typologie concerne la présence ou l'absence de plan de vie, soit la gestion à long terme qu'envisagent les individus de leur avenir. Celle-ci serait davantage liée à d'autres facteurs de stratification sociale que la position sociale, soit l'âge et le sexe : ainsi un âge avancé de même que la non-insertion de certaines femmes sur le marché de l'emploi

ou encore le sentiment d'une tension entre rôles familial et professionnel pour d'autres constitueraient un frein à l'élaboration d'un plan de vie.

Relevons encore que cette enquête menée par Mercure montre que ces représentations de l'avenir sont réalistes, c'est-à-dire que les projets qu'élaborent les acteurs sociaux sont conformes à leurs possibilités réelles.

Puis il se penche sur le thème des «cheminements de carrière» et en propose une critique. Pour ce faire, il présente deux grands modèles qui tentent d'expliquer ces trajectoires individuelles : celui des étapes de carrière et celui des concepts de carrière. Le premier modèle, qui s'inscrit dans une perspective dynamique et déterministe, est basé sur l'idée que la carrière individuelle est consécutive aux étapes du cycle de vie individuel. Ce modèle cependant ne permet pas d'expliquer tous les choix de carrière que font les acteurs sociaux. Quant au second modèle des concepts de carrière, d'origine américaine, il met en relief les motivations dominantes à la source des trajectoires professionnelles. Une typologie de quatre cheminements de carrière dominants (le transitoire, l'homéostatique, le linéaire et le spiral), élaborée par Driver, est présentée. Mercure dénonce le caractère trop statique de ce modèle qui suppose qu'un même cheminement serait suivi tout au long de la vie active. Outre le fait d'ajouter un nouveau type (l'étapiste) suite à ses observations empiriques, il propose alors une reformulation de cette typologie selon une perspective plus dynamique, mettant l'accent sur les types de changement de carrières. Trois dimensions implicites sous-tendent cette typologie : la mobilité, le champ occupationnel et la fréquence de mobilité. Cette approche me semble par ailleurs prometteuse, compte tenu des discontinuités actuelles dans les temporalités sociales évoquées plus haut, notamment celles affectant le cycle de vie.

Enfin, l'auteur s'interroge sur la pertinence des catégories d'analyse dans

l'étude des temporalités sociales et en propose là encore une critique. Pour étayer celle-ci, il prend appui sur les études consacrées aux temporalités vécues par les femmes et s'intéresse à deux thèmes en particulier : leurs modes d'activités dans le temps ainsi que leurs représentations du temps.

Mercure remet ici en question le postulat des temps différenciés, soit celui d'une séparation stricte des espaces-temps, et au moyen duquel on vise à repérer la sphère d'activité qui structure les autres sphères de la vie (pivots structurants). Chez les femmes, plusieurs études montrent au contraire la superposition des temps sociaux et la difficulté de scinder clairement les sphères du travail salarié et du travail domestique par exemple; de même, la séparation entre travail domestique, loisir et temps personnel est également délicate à opérer dans la vie quotidienne. Dès lors s'agit-il de dégager la spécificité du temps vécu par les femmes par le biais de catégories d'analyses adéquates.

Quant à l'analyse des représentations de l'avenir, elle est le plus souvent basée sur un temps linéaire et cumulatif propre aux sociétés industrielles avancées, soit le temps dominant de la sphère professionnelle; or ce dernier ne correspond pas au vécu féminin caractérisé à maintes reprises par des ruptures et des discontinuités.

Cette critique des outils d'analyse basés sur la temporalité dominante alors formulée, pour conclure l'auteur suggère d'élaborer une théorie des cadres sociaux des représentations de l'avenir : cette théorie viserait à dégager les supports sociaux des cadres du temps (famille, religion, classes sociales ...) et leurs temporalités propres.

En conclusion, cet ouvrage me paraît être une bonne synthèse du champ actuel de l'étude des temporalités sociales. Il est aussi rédigé de façon didactique : en effet, l'auteur expose à plusieurs reprises les

mêmes notions et en propose une synthèse, ce qui peut par ailleurs conférer au texte un aspect quelque peu répétitif. En outre, alors qu'une grande partie de l'ouvrage est consacrée à des études empiriques, à aucun moment il ne nous fait partager la richesse des analyses de contenu par certaines citations ou exemples qui auraient pu rendre ce texte plus vivant ! De plus, si Mercure met bien en évidence les relations pouvant exister entre niveau socioprofessionnel et temporalités sociales, on regrettera toutefois qu'il ne creuse pas davantage les mécanismes qui sous-tendent ces relations. Enfin, on peut encore déplorer que d'une manière générale il n'articule pas sa réflexion portant sur les temporalités sociales sur une sociologie fondamentale du temps, autrement dit, sur la question de savoir qu'est-ce que le temps et existe-t-il une connaissance du temps qui ne soit pas sociale ?

Cela dit, son livre est stimulant car il ne manque pas de rappeler les nouveaux horizons de recherche qui s'ouvrent à ce champ d'étude et qui font des temporalités sociales un domaine passionnant à explorer.

Carole Maystre,
Centre interfacultaire de gérontologie,
Université de Genève

Andreas Diekmann und Carlo C. Jaeger (Hrsg.), *Umweltsoziologie*, (Sonderheft 36 der Kölner Zeitschrift für Soziologie), Westdeutscher Verlag, Opladen 1996, 584 Seiten.

Zehn Jahre nach dem Kernreaktorunfall in Tschernobyl und dem Erscheinen sowohl von Ulrich Becks „Risikogesellschaft“ wie auch Luhmanns „Ökologischer Kommunikation“ widmet die Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie ihr Sonderheft dem Thema

„Umweltsoziologie“. Wie die Herausgeber Andreas Diekmann und Carlo Jaeger in der Einleitung selber feststellen, ist dieser Sammelband auch ein Zeichen dafür, dass sich „Umweltsoziologie“ nach einer Phase rascher Expansion zu einer institutionalisierten soziologischen Teildisziplin entwickelt hat, in der die Zeit für eine Zwischenbilanz der bisherigen Forschung reif ist. Dabei ist es den beiden Herausgebern gelungen, 23 überwiegend hervorragende Beiträge zum Themenbereich zusammenzustellen, die einen guten Überblick über aktuelle theoretische und methodische Ansätze und Fragestellungen sowie empirische Befunde liefern. Der Sammelband eignet sich daher auch als Handbuch für Umweltsoziologie, in dem die wichtigsten thematischen Schwerpunkte dokumentiert und die einschlägige Forschung der vergangenen 30 Jahre konsolidiert werden.

Der Sammelband ist in vier thematische Blöcke unterteilt. In Teil I („Einführung“) bieten die Beiträge von Diekmann, Jaeger und Renn einen Überblick über die zentralen theoretischen Orientierungen, Überlegungen zum Stellenwert der Soziologie in der Umweltforschung sowie Diskussionen der Praxisrelevanz der Umweltsoziologie.

Fünf Beiträge in Teil II dokumentieren zentrale theoretische Perspektiven der Umweltsoziologie. Dabei markieren Systemtheorie (Rapoport), Theorie des rationalen Handelns (Diekmann), das Konzept der Risikogesellschaft (Beck), das Postulat nach einer Natur und Gesellschaft verbindenden „Endosoziologie“ (Nowotny) sowie Humanökologie (Jaeger) die Eckpunkte des dokumentierten theoretischen Feldes. Auffällig ist, dass kein Beitrag die konstruktivistische Theorierichtung dokumentiert, obwohl in vielen Einzelartikeln auf eine „konstruktivistische Umweltsoziologie“ als Negativfolie Bezug genommen wird.

Die Beiträge im mittleren und umfangreichsten Teil III über Themen und

Forschungsfragen der Umweltsoziologie sind in fünf Unterbereiche gegliedert. Drei Beiträge widmen sich Problemen in Zusammenhang mit der Messung von Umweltbewusstsein, der Unterscheidung verschiedener umweltbezogener Einstellungen und Werthaltungen sowie den Determinanten und Verhaltenskonsequenzen von Umweltbewusstsein (Dunlap, Mertig; Preisendörfer, Franzen; Tanner, Foppa). Unter dem Titel „Allmende-Probleme“ werden die Grenzen und Möglichkeiten des spieltheoretischen Ansatzes zur Erklärung von Umweltproblemen diskutiert und neue Konzepte zur Frage der Rahmenbedingungen für Kooperation zwischen Akteuren vorgestellt (McCay, Jentoft; Frey, Bohnet; Mosler, Gutscher). Jeweils zwei Beiträge widmen sich der Thematik von sozialen Bewegungen im Ökologiebereich (Kriesi, Giugni; Opp) sowie globalen ökologischen Veränderungen (Redclift, Skea; Edendorfer). Der letzte Unterbereich schliesslich enthält drei Beiträge zu Determinanten von Umweltpolitik (van den Deale; Cebon; Héritier).

Teil IV unter dem Titel „Methodische Praxis und Probleme“ schliesslich enthält zu Beginn einen informativen Beitrag von Dörner zum Problem des Umgangs mit komplexen, unbestimmten und langsam ablaufenden Prozessen, wie sie für viele ökologische Probleme kennzeichnend sind. Im Beitrag von Noll und Kramer wird der gegenwärtige Stand der Umweltberichterstattung dargelegt und besonders auf die bisher beschränkte Berücksichtigung subjektiver Indikatoren hingewiesen. Der abschliessende Artikel von Schahn und Böhner schliesslich vermittelt einen guten Überblick über den Stand der sozialwissenschaftlichen Evaluationsforschung im Umweltbereich sowie zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten.

Eine wesentliche Qualität des vorliegenden Sammelbandes besteht darin, dass bei der Lektüre der Einzelbeiträge Linien der theoretischen Debatten sichtbar werden und eine Vielzahl von Querbezügen

hergestellt werden können. Zwei Achsen der Diskussion sind besonders augenfällig.

(1) Eine Diskussionslinie, auf die verschiedene Beiträge des Bandes Bezug nehmen, dreht sich um die Frage nach dem Objektbezug einer Umweltsoziologie. Soll sie sich darauf beschränken, gesellschaftliche Kommunikationen über ökologische Themen zu untersuchen oder hat die Soziologie auch etwas zur Wirklichkeit ökologischer Probleme zu sagen? Welche Probleme ergeben sich an der Nahtstelle zwischen der naturwissenschaftlichen Beobachtung von Schadensverläufen und der sozialwissenschaftlichen Untersuchung von ökologischen Kommunikationsprozessen? Wie eng sind „reale“ Bedrohungslagen und subjektive Risikowahrnehmungen aneinander gekoppelt?

Ulrich Beck behauptet, den Gegensatz zwischen konstruktivistischen und realistischen Denkmodellen im Konzept der „Weltrisikogesellschaft“ aufheben zu können. Dieses schliesse eben sowohl die Realität globaler ökologischer Bedrohungen wie auch die Entstehung eines neuen Risikodiskurses ein (S. 124). Allerdings bleibt der Beitrag von Beck weitgehend auf der Ebene eines unverbindlichen und theoretisch unbefriedigenden „sowohl als auch“ stehen. Die Frage, ob und wie sich soziologisch entscheiden lässt, ob wir es mit ökologischen Hysterien und erfolgreichem „agenda setting“ oder mit realen globalen Existenzbedrohungen zu tun haben bleibt unbeantwortet.

Helga Nowotny geht hier noch einen Schritt weiter, indem sie die Differenz zwischen ökologischer Kommunikation und globaler Existenzbedrohung theoretisch kollabieren lässt. Sie argumentiert, dass seit den Krisen der frühen 70er Jahre die Systemgrenzen zwischen Natur und Gesellschaft durchlässiger und unübersichtlicher geworden seien, die natürliche Umwelt der Gesellschaft einverleibt worden sei. Damit sei der Zeitpunkt dafür gekommen, dass sich die Soziologie in eine „Endosoziologie“ verwandeln müsse, in

welcher der Verwischung der Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft sowie dem nicht-linearen, dezentrierten Charakter des modernen „Ökosozialsystems“ Rechnung getragen werde. Entsprechend fordert sie, „die in der Moderne ausdifferenzierten gesellschaftlichen Subsysteme endogen wieder zueinander in Beziehung zu setzen, unter Einschluss der sich dabei ergebenden Widersprüche“ (S. 156). Hier trifft sich Nowotnys Argumentation mit derjenigen im Beitrag von Carlo Jaeger, der ebenfalls in der Vereinigung von Gegensätzen, der Überwindung von theoretischen Partikularismen und der Zusammenführung von „lokalem Wissen“ in „globales Wissen“ einen Weg sieht, die Umweltkrise zu bewältigen. Offen bleibt in beiden Beiträgen, wie eine solche integrative Endosoziologie konkret zu bewerkstelligen wäre und woran sich deren vermutete höhere „Wirklichkeitskongruenz“ denn messen liesse.

Gerade in dieser Hinsicht führt der Beitrag von Wolfgang van den Daele erheblich weiter. Auch er tritt in Abgrenzung vom konstruktivistischen Denkmodell für eine Umweltsoziologie ein, die sich auf die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen einlässt. Anstatt jedoch dem „Aufbruch in eine andere Moderne“ das Wort zu reden, analysiert van den Daele in überzeugender Weise die jeweiligen Leistungen der ausdifferenzierten Teilsysteme Wissenschaft und Staat hinsichtlich der Beobachtung und Beurteilung ökologischer Probleme sowie der Anpassung an ökologische Risiken im Rahmen rechtsstaatlicher Regulierungen (S. 437).

Das Problem des Verhältnisses zwischen objektiven Umweltverhältnissen und auf Umwelt bezogenen gesellschaftlichen Phänomenen wird auch in den empirischen Arbeiten deutlich sichtbar. Während beispielsweise Opp bei seinen Analysen zum Niedergang der Ökologiebewegung in der Bundesrepublik der verbesserten „objektiven“ Umweltqualität einen erhebliche,

wenn auch durch intermediäre Faktoren vermittelte, kausale Bedeutung zurechnet, erklären Kriesi und Giugni die unterschiedliche Entwicklung von Ökologiebewegungen in verschiedenen europäischen Staaten ausschliesslich durch genuin soziologische Faktoren wie die politische Chancenstruktur und den Grad der Institutionalisierung von ökologischen Konflikten in einem politischen Kontext.

Eine zweite Diskussionslinie, die im vorliegenden Band überaus präsent ist, dreht sich um die Frage, inwiefern das Paradigma der Rational-Choice-Theorie eine tragfähige Grundlage für die Modellierung umweltsoziologischer Fragestellungen bildet. Ihr Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass sich die analytische Darstellung von Umweltproblemen als Problem der Herstellung von Kollektivgütern unter Bezugnahme auf die spieltheoretische Situation des Gefangenendilemmas als überaus elegante und empirisch leistungsfähige Denkfigur erwiesen hat. Die Beiträge im vorliegenden Band setzen bei diesen Grundlagen an und untersuchen in verschiedene Richtungen die Probleme und Grenzen dieses einflussreichen Modells. Der überaus informative Beitrag von Diekmann skizziert verschiedene Varianten der Theorie rationalen Handelns und illustriert die Möglichkeiten und Grenzen umweltökonomischer Modelle anhand einer Reihe empirischer Beispiele. Dabei weist er nach, dass die relativen Effekte ökonomischer Anreize mit den relativen Kosten für umweltgerechtes Verhalten variieren. Während bei hohen relativen Kosten finanzielle Anreize entscheidend sind, spielen in Niedrigkostensituationen Werthaltungen und soziale Anreize eine wichtige Rolle.

Bruno S. Frey und Iris Bohnet zeigen in eindrucklicher Weise die konzeptionellen und empirischen Grenzen des Gefangenendilemmas als umweltsoziologisches Grundmodell. Dabei richten sie ihren Blick insbesondere auf die im Gefangenendilemma postulierte Anonymität der

Interaktion und die empirische Beobachtung, dass bereits bei blosser gegenseitiger Kenntnis der Spielteilnehmer die Bereitschaft zu Kooperation erheblich ansteigt. Sie leiten hieraus ab, dass sich bei einer hohen individuellen Zurechenbarkeit von Entscheidungen im Rahmen kleiner politischer und gesellschaftlicher Einheiten eher ökologisches Handeln einstellen werde, da Normabweichungen zu sozialen Sanktionen führen würden. Allerdings bleibt die Frage offen, woher kleine Gruppen ihre Umweltmoral hernehmen.

In eine ähnliche Richtung weist der Beitrag von Mosler und Gutscher, in dem die Autoren über Ergebnisse von Experimenten zu den Determinanten kooperativen Verhaltens berichten. Dabei zeigen sie, dass kontrollierte, öffentliche Selbstverpflichtungen auf kooperatives Handeln einen wirksamen Mechanismus darstellen, um das Problem des Trittbrettfahrens im Allmende-Dilemma zu überwinden.

Manuel Eisner,
Professur für Soziologie,
ETH-Zürich

Riccardo Lucchini, *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue*, Paris, P.U.F., 1996, 323 p.

Cet ouvrage présente un mélange réussi d'analyse empirique et de construction conceptuelle dans un champ qui fut longtemps négligé par les sociologues : l'enfance. Riccardo Lucchini présente la suite des travaux qu'il mène dans les pays d'Amérique latine auprès d'enfants qui ont une expérience de la rue. Il le fait selon une approche interactionniste souple, qui intègre des éléments du structuralisme génétique, ce qui permet «d'écarter les pièges d'une sociologie spontanée tout en accédant aux significations que les acteurs sociaux attribuent aux événements» (p. 3). L'ouvrage est composé de trois études

distinctes et complémentaires, les deux premières portant sur les enfants eux-mêmes, la troisième sur les intervenants sociaux auprès des enfants.

Dans la première étude on découvre les similitudes et les différences entre enfants qui ont une expérience de la rue, mais qui n'appartiennent pas tous à la catégorie qui porte l'étiquette «enfants de la rue». En se basant sur une pluralité de méthodes et de techniques d'observation auprès de 40 d'enfants de 12-15 ans à Montevideo (17 d'entre eux ayant été suivis quotidiennement pendant 6 mois), l'auteur construit une typologie qui rompt avec les stéréotypes et fournit des instruments de comparaison utiles pour comprendre la problématique de l'enfance défavorisée en Amérique latine. Ce qui l'intéresse c'est l'usage que l'enfant fait d'une «constellation de relations et de lieux dont la rue n'est qu'un élément parmi d'autres» (p. 2). Parmi les thèmes abordés dans cette optique, se trouvent : la mère et la famille, l'habitation et le quartier, la personne de l'enfant et son identité, le départ de l'enfant de chez-lui et ses déplacements dans la ville, le travail et les activités de l'enfant dans rue, le rapport avec la rue, le rapport avec les camarades, les programmes d'assistance et la consommation de drogues.

Tout au long des pages on voit de manière vivante comment ces enfants naviguent entre la famille, l'école, les programmes d'assistance, la rue, les institutions fermées, tout en étant à la recherche d'une référence stable. Les différents espaces qu'ils investissent sont loin d'être complémentaires et les enfants se servent de cet état des choses pour justifier leurs allées et venues d'un champ à l'autre. Cette circulation fait partie d'une stratégie de survie liée au manque de ressources de leur famille. Cependant, si ces enfants sont fortement institutionnalisés, ils ont de nombreux contacts avec leurs parents. Le champ familial garde pour eux la «priorité émotionnelle».

L'ouvrage montre bien la part active que jouent les enfants au milieu des contraintes. Celle-ci se manifeste dans leurs stratégies à l'intérieur de chacun des champs, dans leurs départs d'un champ à l'autre, qui sont autant de tentatives pour interrompre le caractère cyclique des événements, dans la recherche d'une reconstitution de leurs relations sur le plan affectif et social, dans les stratégies économiques qu'ils déploient dans la rue. La rue est donc importante pour ces enfants, mais elle ne monopolise pas toute leur énergie.

Une observation minutieuse conduit l'auteur à relever d'importantes différences dans les activités des enfants lorsqu'ils sont dans la rue et à distinguer les expériences des enfants de Montevideo par rapport à ceux de Rio de Janeiro, de Bogota ou de Mexico. Bien entendu l'utilisation que les enfants font de la rue dépend aussi de la violence institutionnelle présente à des degrés divers dans les différentes villes.

L'ouvrage fournit une analyse intéressante de la présentation de soi des enfants, étudiée comme aspect de leur système identitaire. Elle se manifeste différemment chez les enfants qui ont des activités lucratives régulières et chez ceux qui n'en ont pas. Chez les premiers la présentation de soi constitue une stratégie identitaire de moindre importance, car ils se sentent valorisés par le travail qu'ils exercent. D'ailleurs ils ont une relation moins contraignante avec les éducateurs et jouissent d'une plus grande autonomie. Ils jouent avec leur présentation de soi, mais de manière plus discrète que ceux qui n'ont pas de travail régulier. On voit ainsi à travers des observations très fines que le contexte peut avoir une influence sur la présentation de soi des enfants, et que les différences observées chez des enfants qui se trouvent dans le même contexte sont liées à la biographie propre à chacun.

L'auteur présente les éléments d'une différenciation typologique de l'expérience des enfants dans la rue et l'applique dans une comparaison des enfants de Montevideo et de Rio de Janeiro. Sa connaissance de la sociologie de la déviance lui permet de transposer certains concepts comme celui de carrière. Ce dernier permet de voir qu'un enfant ne se constitue pas «enfant de la rue» du jour au lendemain, mais le devient progressivement. Une série de dimensions constitutives du modèle du «système 'enfant-rue'» complètent l'analyse et permettent de différencier les enfants qui connaissent la rue à Montevideo et à Rio de Janeiro sur plusieurs plans : temporel et spatial, identitaire, sur le plan de la sociabilité et sur celui des activités. Cette analyse peut s'avérer utile non seulement d'un point de vue scientifique, mais aussi d'un point de vue pratique, étant donné que l'efficacité d'une intervention n'est pas sans rapport avec la capacité de se démettre d'une image stéréotypée des enfants appelés enfants de la rue.

La deuxième étude porte sur les filles qui vivent dans la rue à Buenos Aires et qui au moment de l'enquête se trouvaient dans une institution religieuse. On y apprend que les chercheurs, de même que les institutions, ont accordé peu d'attention aux filles dans la rue. Cette ignorance du monde des filles est liée aux représentations de la femme et de la sexualité féminine ainsi qu'au fréquent amalgame établi entre filles de la rue, prostitution et autres formes d'exploitation. L'auteur précise, d'une part que dans les faits «l'immense majorité des filles qui se trouvent dans les rues ne s'adonnent pas à la prostitution» (p. 162) et que d'autre part «seule une infime minorité des filles très jeunes, qui font commerce de leur corps et qui appartiennent aux couches sociales les plus défavorisées, appartiennent en même temps à la catégorie des enfants de la rue» (p. 163).

Ce chapitre décrit comment ces enfants entrent dans la rue, comment elles ef-

fectuent un double mouvement, spatio-temporel et identitaire, vers la rue. Quatre étapes sont distinguées : «1/ la fille quitte le foyer domestique et se rend chez une amie; 2/ elle est placée dans une institution; 3/ elle s'adonne à la prostitution; 4/ elle s'établit dans la rue». L'auteur précise : «On constate que lorsqu'une fille trouve sa place dans un groupe d'enfants de la rue, elle abandonne la plupart du temps la prostitution en tant qu'activité principale» (p. 186). Cela montre que le statut de prostituée et le statut d'enfant de la rue ne sont pas assimilables, mais n'enlève rien à la gravité de la violence sexuelle que rencontrent ces filles.

Une description est faite également des différents réseaux de sociabilité auxquels participent ces filles une fois dans la rue, les stratégies de survie auxquelles elles ont recours : vols, recherche de nourriture, d'un refuge pour la nuit, de drogues. Une analyse différentielle est faite de ces activités. On voit que le vol n'est pas seulement une stratégie de survie, mais aussi une stratégie identitaire (devenir l'égale des garçons par exemple). Ou encore on voit que la nature des comportements sexuels des filles de la rue sont liés à leurs expériences familiales, mais se développent aussi en interaction avec les autres enfants selon différentes logiques : de crainte (évitement), de protection (soumission), d'exploitation (d'où attente d'un avantage).

Ce chapitre contient une analyse des drogues utilisées par les filles de la rue de Buenos Aires, mais également de leur rapport à ces drogues, qui lors de leur expérience de la prostitution jouent un rôle désinhibiteur, leur permettant de trouver, selon l'une d'entre elles, «le courage nécessaire pour exercer cette activité» (p. 204). L'entrée dans la rue modifie le sens de la consommation des drogues : la fonction de celles-ci n'est plus de désinhiber seulement, mais devient davantage ludique, hédoniste ou identitaire. L'auteur poursuit son analyse en présentant un

schéma particulièrement intéressant de la «multifonctionnalité» de l'usage des drogues chez les enfants de la rue, en distinguant les fonctions qu'elles remplissent selon leur caractère individuel (fonctions désinhibitrice, hédoniste, physiologique, perceptive) ou collectif (fonctions ludique, rituelle, contestataire, identitaire). Il semble que l'insertion de la fille dans le monde de la rue mène vers une multifonctionnalité et que celle-ci exercerait un frein sur la dépendance.

Un dernier chapitre traite des représentations qu'ont les intervenants sociaux des enfants à risque (pas uniquement des enfants de la rue) qui font partie de trois programmes d'assistance à Montevideo (une section concerne le Brésil). Riccardo Lucchini, en collaboration avec Antonella Invernizzi, distingue les logiques qui sous-tendent les représentations qu'ont les intervenants de l'enfance : d'une part les références psychologiques, psychanalytiques, sociologiques, normatives, et d'autre part les mécanismes qui contribuent à la production des enfants à risque. Par ailleurs, l'image qui caractérise les discours officiels des institutions est distinguée de celle que les intervenants construisent en interaction avec les enfants.

Ce chapitre montre que l'image institutionnelle apparaît dans les objectifs que poursuivent les institutions sociales et se cristallise autour d'un certain nombre de traits attribués aux enfants. Les discours correspondants mettent l'accent sur les déterminants sociaux, sur les situations dangereuses dans lesquelles se trouvent ces enfants, sur leur état de victimes. L'image interactionnelle, en revanche, qui sans être complètement indépendante de la précédente se constitue à travers les interactions avec les enfants, à travers les discussions au sein des équipes, etc., est plus nuancée. Sont différenciés alors les «enfants travailleurs» des «enfants fuyeurs» par exemple, et sous chacune de ces étiquettes apparaissent de multiples facettes qui reflètent entre autre la nature

de la relation entre les enfants et les intervenants.

Les auteurs ont procédé à un travail de déconstruction du concept d'enfant de la rue et ont mis en évidence un certain nombre de contradictions dans les représentations et discours des intervenants sociaux. Parmi ces contradictions existe un décalage important entre l'image que l'institution construit autour des dysfonctionnements sociaux, et l'image interactionnelle qui se construit autour de référents psychologiques. La déconstruction du concept révèle le caractère normatif des images véhiculées par les discours des éducateurs, lié à une vision idéale de l'enfant. Cette vision est héritière de l'image occidentale de l'enfance, considérée comme une période d'immaturité, d'inachèvement ainsi que comme une période d'innocence et d'authenticité. C'est cette double image, qui fonde la représentation de l'enfant victime, que reprennent les intervenants, associée à celle de la famille des enfants, qui représente l'inadaptation sociale et l'abandon. Les points de vue des familles elles-mêmes, de groupes défavorisés, de l'enfant lui-même, ne sont nullement pris en compte par les intervenants qui, partant de l'image idéale, ne voient que les aspects négatifs du vécu de ces enfants.

Les auteurs démontent le discours réducteur de pathologisation des enfants, qui est associé à une vision normative de l'enfance. Ils montrent aussi comment l'enfant réagit, comment il négocie ces images, voire les exploite en adaptant son discours selon les interlocuteurs, ce qui rend la connaissance que peuvent en avoir les adultes encore plus difficile. Les auteurs mettent en relation les représentations réductrices des intervenants avec les problèmes qu'ils rencontrent. Leurs interactions sur le terrain leur fournissent une image plus proche de la vérité des enfants, mais celle-ci reste sans effet par manque de moyens de la conceptualiser. Par ailleurs, l'ignorance de la ratio-

nalité des enfants fait que ceux-ci ne sont pas appelés à participer dans les plans d'action qui les concernent et la vision étroite qu'ont de la famille les intervenants conduit à vouloir intégrer l'enfant quand bien même celle-ci est considérée de manière négative.

L'ouvrage est un exemple d'une approche interactionniste bien menée et les différentes parties qui paraissent dans un premier temps quelque peu disparates finissent par s'intégrer de manière réussie. Si l'auteur apporte des données inédites et intéressantes sur les enfants qui investissent les rues des grandes villes, il apporte également des éléments importants sur l'enfant comme acteur, sur les rapports entre différentes institutions de socialisation, ainsi que sur le rapport plus théorique, acteurs-structures. En fait, il contribue à la sociologie de l'enfance, qui connaît cette dernière décennie un essor spectaculaire chez les sociologues qui s'expriment en anglais, et qui commence à intéresser des sociologues de langue française également. A ce propos, on se demande pourquoi l'auteur garde le silence concernant cette nouvelle spécialité dans laquelle se retrouvent plusieurs sociologues, apparentés par leurs attaches à une sociologie de la déviance, ainsi qu'à un interactionnisme structurellement tempéré.

Cléopâtre Montandon,
Faculté de Psychologie et
des Sciences de l'Education,
Université de Genève

Hubert Knoblauch, Hrsg.,
*Kommunikative Lebenswelten. Zur
Ethnographie einer geschwätzigen
Gesellschaft*, UVK – Universitäts-
verlag, Konstanz 1996, 269 Seiten.

„Geschwätzig“ nennt man gemeinhin Menschen, die viel und eher zuviel sprechen und dabei in ihrer kommunikativen Wahllosigkeit Bedeutendes kaum mitzuteilen haben. Wenn Soziologen sich entschließen, eine Gesellschaft als „geschwätzig“ zu bezeichnen, meinen sie offenbar, heutzutage überall Plaudertaschen vorzufinden, die einen Gutteil ihrer Zeit damit verbringen, Geschichten, Gerede, Gerüchte zum Besten zu geben. Der Editor des vorliegenden Sammelbandes zu den „kommunikativen Lebenswelten“ der modernen Gesellschaft indes möchte das Attribut seiner Wahl jedoch nicht derartig abschätzig verstanden wissen. Mit Verweis auf das süddeutsche Idiom, das bei den meisten der hier versammelten Autoren auch selber anzutreffen sein dürfte, teilt der Konstanzer Herausgeber den Lesern (und dem norddeutschen Rezensenten) in seiner Einleitung mit, daß mit der „Geschwätzigkeit“ der Gesellschaft mundartlich allein ihre erhöhte Gesprächsfreude gemeint sein soll – ein Tummelplatz für Sozialforscher, sollte man meinen, zumal wenn sie – wie im hier verhandelten Buch – dem Verein der „Sprachsoziologen“ entspringen. Doch hat man beim Lesen der insgesamt 14 Beiträge nicht immer den Eindruck, daß in der Untersuchung ihrer gewaltigen Datenmengen bei den Sprachsoziologen nur Freude aufgekommen ist. Mitunter schleicht sich in die Darstellungen ein mokanter Unterton ein, der das viele Reden belächelt. An diesen Stellen ist der Rezensent selbst dann nicht mehr von der behaupteten Neutralität des „Geschwätzigen“ überzeugt, wenn er sich um Distanz zu den Sprachgewohnheiten seiner eigenen Ethnie bemüht, der im übrigen ja völlig zu Unrecht kommunikative Zurückhaltung nachgesagt wird.

Zieht man aber das Geschmäcklerische aus einigen der hier dokumentierten Untersuchungen ab, bleibt eine Diagnose über die Kommunikationskultur in der modernen Gesellschaft, die auf den ersten Blick wenig bestreitbar erscheint. Deren Lebenswelt, so hebt Hubert Knoblauch einleitend hervor, ist kaum anders denn als „Reich der Kommunikation“ zu betrachten, und wo ehemals noch fraglose Traditionen und die körperliche Härte des Broterwerbs für einen eher sprachlosen Alltag sorgten, hat sich heute die alltägliche Lebenswelt zu einer „Konversationsmaschine“ (Berger, Kellner) entwickelt, die unablässig den Zwang wie die Chance zum ständigen Reden produziert. Neben der Verwandlung von Arbeit in Interaktion, wie sie nicht nur im Dienstleistungsbereich geschieht, stellt danach vor allem die „Pluralisierung der Lebenswelten“ hierfür eine wichtige Ursache dar: Wenn sich die großen Stammkulturen in heterogene Sinnprovinzen verwandeln und gleichzeitig jede(r) an einem Patchwork mehrerer Teilkulturen partizipiert, können die Grenzen der jeweils besonderen Bedeutungssysteme nicht anders als durch kommunikative Handlungen durchlässig gemacht werden. Auch vermag sich die enttraditionalisierte Kultur des Sozialen nicht länger auf die stumme Macht der Gewohnheit zu verlassen. Sinngebungen müssen stärker denn je erst aktiv erzeugt werden, und der moderne Mensch geht hierbei vor allem damit zu Werke, daß er seine je eigenen Interpretationen des Lebens kommuniziert.

Im interessanten Einleitungssatz von Hubert Knoblauch, der die Fallstudien des Bandes geschickt zu rahmen versteht, vermißt der Rezensent jedoch den Hinweis auf konträre Prozesse, der die Analyse moderner Kommunikationskulturen nur präzisieren und dabei aufklären könnte, wo ihre Hoheitsgebiete, aber auch ihre Wüstungen liegen. Wenn – wie dies unter anderen zuletzt etwa Anthony Giddens vertrat – die Routinisierung sozialer Bezie-

hungen ein Merkmal der (späten) Moderne ist und Geldleistungen und Versachlichung dafür sorgen, daß der moderne Mensch viele seiner alltäglichen Zwecke auch ohne aufwendiges Reden mit Personen verwirklichen kann, dann dürften wir in nicht wenigen Sphären der modernen Lebenswelt eher rückläufige Kommunikationen auffinden. In Studien zur grassierenden Unhöflichkeit in unserer Zeit wird beispielsweise die Vermutung geäußert, daß die heutigen Menschen das Taktgefühl zunehmend verlören, weil sie auf den persönlichen Umgang mit ihnen fremden Personen und komplizierte Aushandlungsprozesse weniger angewiesen seien. Solche Diagnosen mögen übertreiben, werfen aber die Schatten von Spracharmut und Verstummung auf die sonnige Sicht von den immerfort schwatzenden Gruppen, die unsere Gegenwart munter bevölkern sollen.

Für all jene Bereiche der Lebenswelt aber, die weiterhin kommunikativ strukturiert sind oder sich dafür erst öffnen, gilt zweifellos, was Knoblauch als ihr wichtigstes soziologisches Merkmal festhält. Selbst das hochgradig individualisierte Subjekt der „plurikulturellen Gesellschaft“ sucht und entwirft in seinen Verständigungsformen soziale Muster, die vorgängige Habitus entweder ersetzen oder neue hervorbringen, was Knoblauch auch als „sekundäre Traditionalisierung kommunikativer Vorgänge“ bezeichnet. Ihr kommt die Sozialforschung nur beobachtend auf die Spur, und so ist es die Methode der Ethnographie, mit der die kommunikativen Innenausstattungen in den „kleinen Lebenswelten“ unserer Zeit explorativ erschlossen werden. Gute Fallstudien stellen in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Christoph Maeder und Jo Reichertz über die narrative Erzeugung von Bedeutungsstrukturen im Leben von Organisationen dar. Am Beispiel von Geschichten, die in Gefängnissen (Maeder) bzw. bei der Kriminalpolizei (Reichertz) zirkulieren, vermögen beide

Beiträge anschaulich zu machen, auf welche Weise Erzählungen nicht nur den Wissensbestand von Menschen in Organisationen aufladen, sondern auch das Handeln in ihnen steuern. Daß hierbei die Sinnerzeugung nicht auf die Kommunikation unter Anwesenden angewiesen ist, belegt der Aufsatz von Achim Brosziewski. Er zeichnet nach, wie das Phantasma „des Kunden“ zum Thema virtueller Kommunikationen im Management wurde. Wir lernen daraus, daß die Vorliebe für kommunizierte Fiktionen nicht erst seit dem Cyberspace existiert, auch wenn sie im Internet heute ihr modernstes Medium findet. Daniel Barth und Dirk vom Lehn unterrichten den Leser in diesem Zusammenhang über die kommunikativen Gepflogenheiten in den virtuellen Mail-Box-Gemeinschaften der „Star Trek“-Fans, von denen sich manche sogar in der erfundenen Sprache der fiktiven „Klingonen“ unterhalten: „ylyep!!“ – gewiß eine der artifizellsten Formen eines speziellen „Wissens über das Wissen“, das – wie der Herausgeber schreibt – mit der zunehmenden Ausdifferenzierung von Teilkulturen kommunikativ erst aufwendig vermittelt werden muß.

Kaum weniger idiosynkratisch hat einmal für manche Betrachter das Innenleben jener Milieus ausgesehen, die kulturell den „Neuen Sozialen Bewegungen“ zugehören. Das ist nun schon seit langem vorbei, vielmehr dürfen wir heute davon ausgehen, im Alltag jener „Versozialwissenschaftlichung von Identitätsformationen“ (Ulrich Oevermann) zu begegnen, die zum abgesunkenen Kulturgut des politischen Avantgardismus der siebziger und achtziger Jahre wurde. Ausschnitte dieser Lebenswelten präsentieren im vorliegenden Band die Beiträge von Cornelia Behnke und Michael Meuser über den Kommunikationsstil in Männer- und der von Gabriela Christmann über jenen in Ökologiegruppen. Behnke und Meuser zeichnen in detaillierten Studien die Sinnwelten „bewegter Männer“ nach und nut-

zen das sprachliche Material, um die Entwicklung von „reaktiven“ zu „offensiven“ Selbstbildern der eigenen Virilität in diesem Milieu zu charakterisieren. Während die Selbstreflexivität der vom Feminismus verunsicherten Männer dort zur Aporie gerät, wo ihre Kommunikationen eben jene Geschlechternormen nur affirmieren, von denen sich die Männer eigentlich gerade befreien wollten, ziehen die „offensiven“ Männer aus diesem Dilemma die Konsequenz, zu körperbezogenen Ritualen einer neuen „Mannwerdung“ überzugehen. Sie verabschieden sich aus dem Reich der verbalen Kommunikation, die ihnen Selbstzweifel, aber keine Rollendistanz einbrachte, und inszenieren Männlichkeit als gruppendynamisches Abenteuer, womit sie gleichsam auf eine Jungenschar regredieren, die sich selbst als Männer erst initiieren. Zwischen „ausdiskutieren oder ausschwitzen“ – wie es im Titel des Aufsatzes von Behnke und Meuser heißt – soll es nur die unglückliche Alternative von reflexiver Überforderung oder naiver Entlastung geben, solange die Geschlechtlichkeit selbst als unhintergehbare Tatsache erscheint. Diese dem „gender“-Diskurs entlehnte Interpretation scheint mir allerdings selbst unglücklich zu sein, weil auch der sexuelle Konstruktivismus ein Diskursphänomen und für das Geschlechtsleben nur von bedingter Tauglichkeit ist. Könnte es nicht sein, daß sich die Wahl zwischen „ausdiskutieren oder ausschwitzen“ überhaupt erst dann aufdrängen kann, wenn sich das „Aushandeln“ der eigenen Männlichkeit nicht in einer Lebenspraxis bewährt, in der sich die Geschlechterspannung als praktische Aufgabe männlicher Selbstdefinitionen stellt? Behnke und Meuser schlagen in ihrem spannenden Beitrag jedoch die Interpretation vor, Männergruppen als Instanzen einer „institutionalisierten Dauerreflexion“ zu betrachten, und greifen damit jene polemische Formel auf, auf die Helmut Schelsky einst die Folgen der kulturellen Enttraditionalisierung in der Mo-

derne brachte. Schelsky konnte sich posttraditionale Orientierungen letztlich nicht als gelebte Wirklichkeiten vorstellen und Lebenspraxis nicht als Konflikt. Darüber ist die Moderne längst hinweggegangen, so daß von Schelskys Deutung heute allein ihre Hülle verbleibt.

Auch der Herausgeber wählt in seiner Einleitung Befunde wie die von Behnke und Meuser dazu, der Perspektive von Schelsky zu folgen und sich im Einklang mit ihr von jenen Ansprüchen auf Vernünftigkeit im Sprechen zu distanzieren, die vor allem Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns formulierte. Eigentlich schade, ist diese Distanzierung heute doch schon zur Pose unter Soziologen geworden, die Habermas – um im süddeutschen Sprachgebrauch zu bleiben – zum „Watschenmann“ abgeklärter Sozialforschung machen, ohne sich um eine Rekonstruktion seiner Theorie überhaupt noch zu bemühen. So darf man beim Aussprechen des „herrschaftsfreien Diskurses“ im Kreis von Sozialwissenschaftlern auch dann noch sicher mit ausbrechender Heiterkeit rechnen, wenn schon keiner mehr weiß, was damit denn eigentlich gemeint war.

Auch im vorliegenden Band liegen hier einige Mißverständnisse vor, wird etwa die im Beitrag von Christmann berichtete Tatsache, daß auch Ökologiegruppen gewisse Konventionen der eigenen Binnenkommunikation kennen, umstandslos als Beleg dafür gewertet, alle Hoffnung auf das Vernunftpotential der Sprache als rührende Illusion zu begraben. Statt – wie im Buch behauptet – von der empirischen Tendenz einer „wachsenden Vernünftigkeit der Kommunikation“ in der Moderne (der im übrigen Habermas' Zeitdiagnose einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ explizit widerspricht), handelt Habermas' Kommunikationstheorie jedoch davon, daß im Gebrauch der Sprache implizite Geltungsansprüche auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit eingebaut sind, die in der Moderne zwar reflexiv

hervortreten und somit „erreichbar“ werden, aber gerade nicht oder nur in „verzerrter“ Form Kennzeichen der empirischen Kommunikationspraxis sind. Allein deshalb vermag Habermas' Theorie eine „Kritik der Verständigungsverhältnisse“ (Thomas McCarthy) zu sein, weil sie den Abstand vermißt, den gesellschaftliche Kommunikationen von rationalen Diskursen trennt. Noch eine Ethnographie von Kommunikationen, die bestimmte Gesprächsmuster als „konventionell“ qualifiziert, operiert mit basalen Geltungsansprüchen, die in Sprechakte eingelassen sind. Nichts anderes hat Habermas nachweisen wollen, weshalb die Abgrenzung von ihm im vorliegenden Band für meinen Geschmack zumindest etwas voreilig ist.

Entlastet man die empirischen Analysen des Bandes jedoch von Interpretationen, die sie vielleicht gar nicht belegen können, tritt eine Sammlung teils bemerkenswerter materialer Fallstudien zu Tage, die ohne Zweifel einen Gewinn für die Erforschung unseres gesprächigen Alltags darstellen. Dies gilt selbst noch für einige jener Beiträge, die in Knoblauchs Buch eigentlich kaum richtig plaziert sind, weil sie sich zwar mit Kommunikationen, aber nur am Rande mit dem verbalen Austausch in modernen Lebenswelten befassen. Ein Grenzphänomen solcher Art schildert etwa der lehrreiche Beitrag von Ronald Hitzler, Angela Behring, Alexandra Göschl und Sylvia Lustig über die Angehörigen der „Bayerischen Sicherheitswacht“, die als fast sprachlose Signale von staatlichen Sicherheitsgarantien vorgestellt werden – zumeist stumm umhergehende „lebende Notrufsäulen“, die keine Symbole bilden, sondern selbst welche sind. Thomas Lau wiederum gibt eine Beschreibung der Techno-Kultur, wobei er auf eine Ethnographie verbaler Kommunikationen vielleicht deswegen weitgehend verzichtet, weil man beim Rave sowieso nichts versteht. Doch geht er dieses überhitzte Thema der aktuellen Kulturanalyse in ange-

nehm lakonischer Weise an, so daß sich sein Text als *chill out* von Spekulationen bewährt, die Techno mit dem Anbruch eines neuen Zeitalters verbinden. Den Abschluß des Bandes bildet der Text eines Mannes, mit dem die ethnographische Forschung in der Soziologie einst einen frühen Höhepunkt nahm. Bei Erving Goffmans erstmals im Deutschen veröffentlichten Text „Über Feldforschung“ handelt es sich um eine Rede von 1974, die erst post mortem erschien. Darin warnt Goffman z. B. davor, die eigenen Feldnotizen allzu puristisch auf „wenige sinnvolle Sätze“ zu reduzieren und plädiert zwecks besserer Selbstverständigung des Forschers für üppig ausladende, persönlich gefärbte Prosa. Diesem Ratschlag aber nicht bei der Abfassung der publizierten Aufsätze gefolgt zu sein, dürfen sich der Herausgeber und die meisten Autoren des Bandes als Verdienst anrechnen lassen. So ist ein Reader mit präzisen Fallstudien entstanden, der Goffman sicher gefallen hätte.

Sighard Neckel,
Institut für Soziologie,
Freie Universität Berlin

Sandro Cattacin, Barbara Lucas,
Sandra Vetter, *Modèles de politique
en matière de drogue : une compa-
raison de six réalités européennes*,
Paris, L'Harmattan, 1995, 255 p.

L'évocation de «la drogue» génère de nombreuses réactions émotionnelles et simplistes. C'est dans ce climat tendu que l'équipe de Sandro Cattacin a mené sa recherche et tenté de dégager des modèles politiques à partir de l'étude de la situation dans six entités en Europe. Ces entités ont été retenues car elles auraient maintenu une cohérence dans leur politique drogue et parce que ces villes seraient les modèles de la politique nationale. Il s'agit de Franc-

fort (Allemagne), Göteborg (Suède), Lyon (France), Modène (Italie), Rotterdam (Pays-Bas) et Valais (Suisse). Le choix pour la Suisse est dès lors particulièrement surprenant. Ce n'est pas une ville comme dans les 5 autres cas et à part le fait d'autoproclamer que sa politique est un modèle, le Valais ne reflète que faiblement la réalité helvétique.

Cette étude comparative s'appuie sur un inventaire des acteurs du champ réalisé sur la base d'un questionnaire, une analyse de la presse écrite locale ou régionale depuis les années '70 pour dégager la perspective historique, la prise en considération de la documentation tels rapports annuels, procès-verbaux de séances et en moyenne six interviews par entité.

Après une brève introduction (chapitre 1, pp. 13–23), l'ouvrage présente chacune des études de cas (chapitre 2, pp. 25–182), les compare (chapitre 3, pp. 183–212) et tente de dégager des modèles, des «types-idéaux de politique en matière de drogue» (chapitre 4, pp. 213–236), avant d'essayer de dégager les aspects positifs de chacun des modèles (chapitre 5, pp. 237–241).

La description de chacune des villes permet de se faire une idée de la politique menée et des stratégies mises en place.

A Francfort, la politique vise à réduire les risques sanitaires liés à la consommation de drogues illégales et à diminuer la marginalisation des personnes dépendantes. L'approche est pragmatique et a permis une diversification de l'offre thérapeutique médico-sociale. La coordination entre les diverses institutions et acteurs est institutionnalisée.

A Göteborg, la politique est marquée par un fort consensus : «Une société sans drogue». Bien que reconnu comme un idéal, cet objectif sert de fondement aux diverses activités déployées. Ceci assure une cohésion du modèle et une impossibilité à penser la pluralité. La politique comprend trois dimensions principales, prévention primaire, motivation des personnes en traitement et fort contrôle social

associé à une forte répression policière de la consommation et du petit trafic.

A Lyon, le but à atteindre reste l'abstinence à l'aide de la répression, de la cure de désintoxication volontaire ou forcée et d'une prise en charge psycho-thérapeutique. Les programmes de prévention de la dépendance sont faiblement développés et les programmes à seuil bas sont encore très marginaux : on assiste à une timide mise en place de thérapie de substitution à la méthadone.

A Modène, l'abstinence est une valeur fondamentale qui détermine les buts des programmes. Les deux axes principaux sont d'une part l'incitation à suivre des thérapies de sevrage ou de substitution en fonction de la personne dépendante et d'autre part la répression du trafic; la police a une attitude tolérante tout en visant à décourager la consommation. Les programmes de prévention de la dépendance sont très faiblement développés.

A Rotterdam, la politique retenue vise à une «normalisation» en matière de toxicomanie. Une politique de réduction des risques a été mise en place prenant en considération tant les aspects de santé publique que d'ordre public. La législation vise à séparer les marchés des diverses substances (en particulier cannabis versus les autres substances). L'offre d'aide aux personnes dépendantes est très diversifiée. La légalisation des diverses substances et par conséquent la dépénalisation de la consommation et la réglementation du commerce apparaît sans être considérée comme la panacée.

Dans le canton du Valais, la politique drogue est pilotée par l'abstinence, considérée largement comme la solution idéale. L'action thérapeutique prend dès lors une très grande importance, en particulier le sevrage en milieu médical; les thérapies de substitution à la méthadone ne viennent qu'en dernier ressort. La prévention est conçue comme dépassant le cadre de la toxicomanie et les interventions visent

essentiellement à faire passer de l'information au travers de multiplicateurs.

Apparemment la prévention de l'«entrée dans la toxicomanie» est une priorité dans tous les cas et pour tous les acteurs. Mais la traduction concrète est beaucoup plus rare. La diversification des thérapeutiques est effective dans tous les cas, mais à des degrés très divers.

On observe des différences beaucoup plus importantes sur le thème du contrôle et de la répression. A part le fait que toutes les polices orientent toutes leur action en priorité contre le trafic et la vente de quantités importantes, la répression de la consommation est forte dans certains cas (Göteborg et Valais, voire Lyon). Si la possibilité de substituer une peine de prison par une prise en charge psychosociale existe partout, celle-ci est très diversement appliquée.

Le désenchantement des divers acteurs est présent également dans tous les cas; plus personne ne considère avoir trouvé la solution miracle. En outre chacun observe ce qui se passe ailleurs avec un œil plus ou moins critique selon ses normes sociales et culturelles.

Francfort, Modène et le Valais ne montrent aucun signe de changement de leur politique drogue. Il ne devrait pas y avoir de changement à Rotterdam à moins de coupures budgétaires liées à la crise que traversent les finances publiques. En revanche les modèles de Lyon et Göteborg semblent fragilisés. Les acteurs sociaux de Göteborg craignent un durcissement de la politique de répression et tentent par tous les moyens de maintenir les acquis. A Lyon, la politique répressive se renforce, mais parallèlement les prestations à bas et moyen seuil se développent.

Pour les auteurs, il y a en résumé trois trajectoires :

- une consolidation de la stratégie avec développement d'une politique de réduction des risques (Francfort et Modène)

- une restructuration partielle en vue d'améliorer la politique de réduction des risques (Rotterdam et Lyon)
- un renforcement de la prise en charge médicale et du contrôle social (Göteborg et le Valais)

A partir de ces études de cas, les auteurs proposent trois modèles ou types de politique idéalisés, c'est-à-dire en ne retenant que les éléments pouvant s'insérer dans une logique explicative cohérente :

- le *modèle de contrôle*, généré par l'utopie d'une société sans drogue, qui postule un fort degré d'intégration d'une part des individus dans la société et d'autre part de la politique drogue dans la politique sociale générale, qui vise à l'abstinence et ne conçoit pas l'aide à la survie, qui donne un grand poids à la répression, aux soins et à la prévention de la consommation fonctionnant dans un réseau unique;
- le *modèle sanitaire*, hiérarchisé à prédominance étatique, qui insiste sur la guérison des personnes consommatrices, qui cible essentiellement les symptômes des individus, ce qui sous-tend des thérapies visant à l'abstinence, une faible implication des acteurs, une faiblesse relative de la prévention de la consommation;
- le *modèle de réduction des risques*, fondé sur une hiérarchie des buts à atteindre en fonction du parcours du consommateur et qui privilégie les mesures de prévention de la dépendance, qui implique une forte coordination des divers acteurs et qui propose un large éventail d'interventions.

A ces trois types de politique, les auteurs en mentionnent trois supplémentaires qu'ils n'analysent pas : un modèle de répression totale, un modèle de libéralisation totale et enfin un modèle de non politique.

Les auteurs concluent que bien que les divers modèles incluent des éléments intéressants, le seul qui puisse s'adapter à

l'évolution de la situation est le modèle réduction de risques grâce à sa capacité d'intégrer un grand nombre de réponses diversifiées et grâce à sa capacité innovatrice. Ils ajoutent que cette analyse de processus ne prend pas en considération l'impact éventuel sur les problèmes liés aux drogues tant d'un point de vue individuel que sociétal.

La description des activités mises en place dans les six cas est intéressante et montre surtout que l'idéologie dominante influence la logique de pensée de tous les acteurs. Même si apparemment un certain rapprochement des démarches semble s'opérer, on voit mal comment une politique pourra se réorienter si les positions restent dogmatiques.

La Suisse a développé une stratégie nationale visant à diminuer les problèmes liés aux drogues. En 1992, les autorités fédérales ont déclaré en particulier vouloir diminuer de 20% le nombre de personnes gravement dépendantes. Cet objectif quantitatif est difficilement vérifiable dans la mesure où la définition est floue, où le nombre de personnes consommatrices ou dépendantes de drogues illégales est inconnu. Les diverses estimations à disposition sont suffisamment imprécises pour ne pas être à même de mesurer un trend. Cependant la politique proposée est pragmatique, elle peut être considérée comme une politique de réduction des risques. De nombreux efforts ont déjà été faits pour étendre et diversifier les offres de soins médicaux et sociaux. L'information au public prend forme et sert à limiter les préjugés, basés sur des connaissances fausses; cela devrait à terme diminuer le rejet et la stigmatisation des consommateurs et des personnes dépendantes.

Malheureusement les politiques touchant à l'ordre public et à la santé publique sont principalement du ressort cantonal et la diversité des approches est grande. Il ne s'agit pas seulement de détails, mais bien de notions fondamentales. En consé-

quence on retrouve les trois modèles suggérés dans cet ouvrage. Les tensions qui découlent de cet état de fait, restent relativement importantes. Il y a beaucoup d'évidences, mais certains décideurs restent sur leurs *a priori*. Il ressort cependant que les divergences observées au niveau politique, s'estompent dans les milieux professionnels. Au niveau de la population, les divergences sont moins liées au canton de résidence et à la langue qu'à d'autres caractéristiques sociales, la majorité est d'ailleurs favorable à la politique préconisée par les autorités fédérales.

A la lecture de cet ouvrage, on reste un peu sur sa faim, même s'il ne faut pas attendre qu'il règle tous les problèmes. Dire que l'innovation doit être favorisée, que des expériences doivent être tentées implique une évolution des mentalités des femmes et des hommes politiques pour qu'ils autorisent ces expériences, qu'ils mettent en place ce qui fonctionne chez le voisin sans refaire tout le processus sous le prétexte que chez soi c'est différent. Les exemples concernent des villes (à part pour le Valais), il est difficile de les situer dans leurs contextes nationaux respectifs, ce qui aurait eu toute son importance, les Etats ayant malgré tout un rôle essentiel dans la politique drogue.

Dominique Hausser,
Institut de recherche sur
l'environnement construit,
Ecole polytechnique
fédérale de Lausanne

Geneviève Cresson, *Le travail domestique de santé*, Paris, L'Harmattan, 1995, 346 p.

La thèse de Geneviève Cresson part d'un constat : le silence de la sociologie à propos des «soins profanes», ce travail invisible la plupart du temps accompli par

les femmes. En sociologie de la famille «l'idée que la famille puisse être le contexte principal de la prise en charge de la santé ou que la santé puisse être une préoccupation permanente dans la vie de la famille, est nettement marginale». Du côté de la sociologie de la santé ou de la médecine, «une impasse de même ampleur est faite sur la notion de 'patient actif' ou de 'travail sanitaire profane' de l'entourage» (p. 8). Avec la médicalisation progressive des soins, tout s'est passé «comme si les soins profanes avaient été escamotés, vidés de leur contenu et surtout de leur autonomie» (p. 9). *L'objectif de la thèse* est donc de réparer cette lacune. D'une part en donnant «une description (sociographie) et une analyse de la production sanitaire profane, considérée non pas en tant qu'annexe de l'activité des professionnels, mais en tant qu'activité domestique insérée dans la vie quotidienne de la famille», d'autre part en «donnant à voir» cette activité si souvent «passée sous silence, euphémisée, rendue invisible aux yeux mêmes de ceux qui l'accomplissent» (p. 10).

Tout autant que dans les résultats, l'intérêt de l'ouvrage réside à mon avis dans une *construction d'objet* rigoureuse. Le premier chapitre vise à redéfinir *le statut de «profane»* dans la division du travail sanitaire. L'auteure remet en question le modèle parsonnien et récuse sa définition de la situation du malade caractérisée par l'impuissance, l'incompétence, la soumission et la passivité. Elle nous montre que le «rôle de malade» est loin d'être passif et que ce genre de modèle entretient «la fiction d'un malade ou d'un patient non situé socialement» alors que nombre de recherches nous démontrent «l'influence de la situation sociale du patient sur son rapport au corps, sa pathologie, sa consommation médicale» (p. 25). Il est temps aussi de redonner aux femmes leur juste place dans «le travail de santé» et de considérer la famille comme unité autonome productrice de

soins et pas seulement comme groupe à risque, source de maladie ou consommatrice de soins.

Le second chapitre explore *les ressources* affectives, cognitives et pratiques mises en oeuvre dans la production sanitaire profane. On y dénonce à ce propos l'équivalence problématique entre travail domestique et prestations professionnelles de substitution. D'une part en raison de la rareté de ces dernières (du moins sous la forme de services publics collectifs) mais aussi parce que *l'évaluation du travail domestique* exclusivement en termes de «manque à dépenser» (coût du travail de substitution) ou de «manque à gagner» (de la mère au foyer), ne rend compte ni de l'étendue ni de la complexité de ce travail méconnu et considéré comme improductif en raison même de sa gratuité. Cela tient à la nature de la relation sociale qui caractérise les rapports hommes/femmes, notamment dans le mariage. Suit une analyse de l'évolution historique et de la fonction sociale des «sentiments» (amour conjugal, maternel) qui masquent le fait que souvent les femmes renoncent à certaines aspirations (notamment professionnelles) au nom de l'amour et s'adaptent sous la pression de la tradition culturelle. La fonction de l'amour serait-elle alors «d'envoûter les femmes pour leur faire oublier le plus possible le coût de la vie familiale ?» se demande l'auteure avec F. de Singly (p. 83)¹. Je regrette ici que l'on n'élargisse pas cette vision des choses aux dimensions de la *sociologie de l'expérience* qui montre que même «la domination la plus absolue ne parvient pas à réduire l'expérience des acteurs aux rôles imposés et qu'il se construit, socialement sans doute, une subjectivité propre [...] Il n'est de conduite sociale qu'interprétée par les acteurs eux-mêmes qui ne cessent de s'expliquer, de se justifier, y compris parfois pour dire que leurs conduites sont automatiques ou traditionnelles, qu'elles

sont ce qu'elles sont parce que c'est ainsi qu'elles doivent être [...] Il faut prendre au sérieux le sentiment de liberté manifesté par les individus, non pas parce qu'il serait l'expression d'une 'véritable liberté', mais parce qu'il témoigne de l'expérience elle-même, de la nécessité de gérer plusieurs logiques [...]» (F. Dubet, 1994, p. 97-99)².

Cependant, le travail domestique ne se réduit pas non plus à une prestation privée mais participe au bon fonctionnement de la société; il contribue à restaurer la force de travail et à «produire» des êtres humains autonomes : la plus grande partie de ce que font les parents pour leurs enfants est un travail pour la santé. La *dimension affective et relationnelle* de ce travail n'est pas davantage mesurable ni reconnue : «le 'travail de relation' est un excellent exemple de l'imbrication entre être et faire, entre travail et sentiments [...] Le fait de parler à son conjoint et d'écouter le récit de ses difficultés, l'habitude de dialoguer avec ses enfants ou ses parents âgés, tout cela est un travail de santé» (p. 77). L'auteure s'insurge ensuite contre le fait que l'on ne mesure généralement *les connaissances profanes* en la matière qu'à l'aune unique des connaissances médicales, forcément en défaveur des premières. Bien que les «profanes» s'approprient certaines connaissances médicales, il existe d'autres sources de connaissance de la maladie, notamment l'expérience personnelle et des connaissances particularistes de nature relationnelle et socioculturelle. Il y a une construction sociale de la maladie qui relève de la quête de sens, aussi bien au niveau individuel que collectif.

J'ai beaucoup apprécié que Geneviève Cresson (en tant que mère, épouse, soeur, amie) explicite *son implication subjective* par rapport à son objet d'étude : ses rapports «complexes et contradictoires» aux soignants professionnels ainsi que trois convictions qui sont aussi bien un stimu-

¹ Singly, François de (1987), *Fortune et infortune de la femme mariée*, Paris : PUF.

² Dubet, François (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris : Seuil.

lant intellectuel qu'un risque de biais : «la conviction que le travail sanitaire existe, et que son occultation est le résultat et le signe de la discrimination sexiste dont les femmes sont encore actuellement victimes», ce qui la motive à oeuvrer à la reconnaissance de cette pratique sociale; «la conviction que la relation avec les professionnels est une relation difficile que les femmes devraient apprendre à gérer» et «la conviction que le point de vue des profanes sur les soins qu'ils dispensent, sur la santé de leurs proches et sur les professionnels dont ils utilisent les services, est tout à fait légitime et mérite d'être étudié pour lui-même». Consciente des risques que cela implique pour la recherche, l'auteure se donne des garde-fou : «Dans mon questionnaire des mères interviewées je me suis toujours efforcée d'être à l'affût des éléments d'information qui pourraient ruiner ou entamer ces convictions, position aussi inconfortable qu'indispensable» (p. 111). Si Geneviève Cresson revendique clairement *une approche féministe*, elle s'interdit «un renversement pur et simple de l'attitude sexiste : il n'y a aucun progrès à remplacer l'androcentrisme par un gynécritisme [...] Cela dit, le simple fait de travailler sur un sujet 'féminin' est déjà problématique car ce champ est loin d'avoir obtenu une légitimité scientifique. Il reste fondamentalement dévalué et toujours soupçonné d'être un espace militant» (p. 103)³.

Le choix d'étudier la production sanitaire profane pour elle-même et non comme un complément ou substitut de l'activité professionnelle impose que l'on s'intéresse aux *situations les plus banales*, aux routines «peu explicitées, peu

lisibles de l'extérieur parce que l'autonomie de la famille y est importante, situations non limitées dans le temps [...] et pour lesquelles il n'y a virtuellement pas d'alternative institutionnelle» (p. 104). Cela a orienté *le choix de la population cible* «en fonction de quelques critères socioculturels et non pas en fonction de critères médico-sociaux». Les familles retenues ne comportaient a priori aucun membre malade ou placé dans une institution médico-sociale. L'étude a été conduite auprès de 40 familles biparentales, de milieux socioculturels contrastés avec un nombre égal de mères au foyer et de femmes «actives». Pour se donner le maximum de probabilité de saisir ces «micro-événements» de la vie quotidienne qui rendent compte de la production sanitaire profane, la chercheuse a demandé aux mères de famille de remplir entre les entretiens un aide-mémoire concernant les événements mêmes minimes liés à la santé familiale (épisodes de maladie, «symptômes», visite médicale). C'est l'occasion d'une analyse originale des difficultés rencontrées avec cet outil car il n'existe pas d'écrits méthodologiques à ce sujet.

Venons-en *aux résultats*. Après deux chapitres consacrés à la santé au quotidien et aux relations avec les professionnels par le biais de larges extraits d'entretiens commentés, l'auteure nous livre une synthèse de l'activité sanitaire profane. Un premier tableau présente les catégories obtenues par la combinaison de la nature des ressources mises en oeuvre (affectives, cognitives ou pratiques) et les domaines où elles s'inscrivent : familial, paramédical et externe. Cela permet de rendre compte d'activités aussi diverses que créer une dynamique familiale épanouissante (*fa-*

3 C'est pourquoi je m'étonne qu'une féministe aussi engagée ne mette pas en toutes lettres le prénom des auteurs cités dans la bibliographie en fin d'ouvrage. C'est pourtant la seule manière de savoir si l'on a affaire à des auteurs hommes ou femmes. En nous privant de cette information, la chercheuse contribue, bien involontaire-

ment sans doute, à maintenir invisible le travail de production intellectuelle et scientifique d'un certain nombre de femmes. Curieuse contradiction alors que son propos est précisément de rendre visible un autre type de travail des femmes, celui de la production et du maintien de la santé familiale !

milial affectif), apprendre l'hygiène aux enfants (*familial cognitif*), nettoyer ou faire des démarches administratives (*familial pratique*). Pour le paramédical on a respectivement : établir des relations satisfaisantes avec les professionnels, faire un diagnostic profane, donner des soins (curatifs ou préventifs). Enfin ces trois types d'activités peuvent s'élargir au domaine non-familial et non-médical (environnement, milieu professionnel, institutionnel ou associatif) mais avec comme but ultime la santé, la sécurité ou la qualité de vie de la famille. Un deuxième tableau rend compte de toutes les catégories du «ne pas faire», c'est-à-dire des multiples manières qu'ont les mères de dénier leur travail de santé au sein de la famille (elles ne font «rien», cela «ne compte pas», c'est davantage une manière d'être qu'un travail), ainsi que tout ce qui limite cette activité ou la disqualifie (les échecs, les erreurs, les empêchements, etc.).

L'éclairage nouveau que Geneviève Cresson apporte aux concepts de *responsabilité* et de *disponibilité* n'est pas le moindre intérêt de cet ouvrage. «La responsabilité n'est pas l'apanage des professionnels. Les profanes se sentent investis d'une réelle responsabilité à l'égard de leurs proches qui est engagée à long terme et n'est jamais totalement abandonnée aux professionnels consultés [...] La responsabilité des mères vis-à-vis de leurs enfants est vécue davantage comme une obligation de résultats [il ne faut pas qu'ils aient quelque chose à leur reprocher plus tard] que comme une obligation de moyens [...] La prise de responsabilité des parents s'accommode mal d'une relation qui ne serait pensée qu'en termes de passivité, d'impuissance ou de confiance 'aveugle'; elle implique au contraire une redéfinition des rôles et des relations avec les soignants» (p. 304).

Enfin l'auteure nous livre un concept novateur : la *disponibilité au féminin*. Si la disponibilité des professionnels (écoute)

et des pères (aide ponctuelle) est très appréciée, les mères ont un autre langage et des critères différents lorsqu'elles parlent de leur propre disponibilité : «la disponibilité au féminin, n'est plus ponctuelle mais diffuse, virtuellement illimitée; c'est une double exigence qualitative et quantitative». Les mêmes mères qui trouvent leur mari disponible malgré les rares occasions où il peut aider, craignent de ne l'être jamais assez elles-mêmes et définissent ainsi une «bonne» disponibilité maternelle : «Il faut être détendue, accepter que les enfants passent avant tout le reste». Ce type de disponibilité faite de «plasticité à la demande de l'autre» comporte des aspects paradoxaux souvent difficiles à gérer : «insuffisante, elle frustrerait les enfants, trop importante elle les empêcherait de devenir autonomes. Il n'existe pas de norme claire en la matière et cela explique la facilité avec laquelle les mères se culpabilisent de leurs manques ou de leurs excès présumés» (p. 285).

Je terminerai avec l'extraordinaire impression qui se dégage à la lecture des extraits d'entretiens. La manière dont les mères de familles «annulent» un travail complexe de chaque instant est saisissante et nous plonge au coeur de la problématique. On voit «de l'intérieur» ces «qualités silencieuses» du «potentiel de travail féminin» (K. Ley)⁴. On comprend alors avec Geneviève Cresson que «la réticence des mères à parler en termes de travail des soins qu'elles dispensent n'est pas le résultat d'un problème méthodologique ni d'une lacune chez elles mais bien un des éléments de la situation, une des caractéristiques de cette activité. La recherche est donc sans cesse confrontée aux risques de perdre l'objet qu'elle induit» (p. 306). Inutile d'ajouter que je recommande vivement cet ouvrage à toute

4 Ley, Katharina (1982), La féminité, une profession, in: Jean-Pierre Fragnière et Michel Vuille, *Assister, éduquer, soigner*, Lausanne : Ed. Réalités sociales, 215-227.

personne intéressée aux champs de la santé
et de la famille.

*Françoise Osiek-Parisod,
Service de la recherche en éducation,
Département de l'instruction publique
(Genève)*

ZUSAMMENFASSUNGEN

*Individualismus versus Multikulturalismus. Paradigmenwechsel der gesellschaftlichen Inklusion? (Richard Münch) **

Viele der modernen Nationalstaaten haben multikulturelle Ursprünge. Ihre Integration haben sie durch Homogenisierung und Individualisierung erreicht. Sie verbinden Pluralismus mit der Einheit einer Bürgergemeinschaft, die individuelle Rechte teilt. In solidarischer Hinsicht bedeutete die Modernisierung der Nationalstaaten die immer umfassendere Inklusion der Bevölkerung in gemeinsam geteilte Bürgerrechte. Inklusion hatte dabei allerdings eine Doppelbedeutung: Gewährung individueller Rechte und Unterwerfung peripherer Kulturen unter eine Zentrumskultur. Die Bewegung des Multikulturalismus läßt sich als eine Reaktion auf das Scheitern des individualistischen Inklusionsprogramms verstehen, sofern die formale Gewährung individuell gleicher Rechte von der materiellen Ungleichheit zwischen Peripherie und Zentrum überformt wurde. Eine Lösung dieses Integrationsproblems bietet der multikulturelle Pluralismus, der den peripheren Kulturen eine faire Chance der materiellen Mitgestaltung der Gesellschaft im Rahmen der formal-liberalen Verfassung gewährt.

*Überlegungen zu einer Aporie des Multikulturalismus anhand der politischen Philosophie von Hannah Arendt (Marie-Claire Caloz-Tschopp) ***

Eine der für die politische Philosophie zentralen Fragen beim Thema „Multikulturalismus – Utopie oder Realität?“ ist die Demokratie, verstanden als System und als imaginäres Projekt, das die Möglichkeit der Zugehörigkeit, der „*vita activa*“, des Handelns, der Pluralität und der Bewegung bei der Gestaltung des öffentlichen Raums beinhaltet. Diese Bedingungen und die Fragen im Hinblick auf die sog. „Grenzen der Demokratie“ sind die grundlegenden Voraussetzungen der Politik, die angesichts des Multikulturalismus zu erwägen ist. Ausgehend hiervon beschäftigt sich der vorliegende Aufsatz mit einer Aporie des Multikulturalismus in Bezug auf des Begriffspaar Identität-Differenz. Hier koexistieren zwei Forderungen, die im Rahmen der gegenwärtigen politischen Gegebenheiten auf den ersten Blick unvereinbar erscheinen, nämlich die Rechte der Gesamtheit und die Rechte des Einzelnen. Zunächst situiert die Autorin die Aporie in Bezug auf die Logik der Differenz, sodann stellt sie zwei Beispiele für Aporie in der Schweiz vor (in der wissenschaftlichen Arbeit und in der Praxis der Politik und der Verwaltung). Bei der anschliessenden Analyse der Aporie stützt sie sich auf Hannah Arendt. Sie zeigt, wie Arendt die Fragestellung ändert, indem sie die politische Philosophie durch eine Erneuerung des Machtbegriffs auf eine neue Grundlage stellt. Arendt leistet einen Beitrag zur Entwicklung einer politischen Philosophie der Aktion und der Bewegung, die die Grundrechte *entnationalisiert und entterritorialisiert*. Damit trägt sie auch ganz entscheidend zur Weiterentwicklung der Debatte über die Staatsbürgerschaft bei und gibt Denkanstösse für die Diskussion über Demokratie.

*„Multikulturalität“? Die sozialwissenschaftliche Kulturforschung angesichts des Umlaufs ihrer Kategorien (Regina Bormann) **

Innerhalb der sozialwissenschaftlichen Kulturforschung wächst das Unbehagen am Topos der „Multikulturalität“, der allzuoft – auch innerwissenschaftlich – unhinterfragt als Zustandsbeschreibung sozialer Welt betrachtet wird. Mit dem Begriff des „Umlaufs“ (Giddens) verweisen neuere selbstreflexive Ansätze auf die Verschränkung sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und gesamtgesellschaftlicher Diskurse. Wesentliches Konstitutionselement des „Multikultur“-Diskurses ist der klassische holistische Kulturbegriff der Ethnologie, der bis in neuere postmodernistische Kulturkonzepte nachwirkt. Nach langer kritischer Auseinandersetzung mit den Implikationen dieser Konzepte wurde fachintern mittlerweile deren Revision und Reformulierung eingeleitet. Der Artikel gibt einen kurzen Überblick über diese Entwicklung und diskutiert die politischen Konsequenzen der Verwendung je spezifischer Kulturkonzepte. Angesichts der besonderen gesellschaftspolitischen Verantwortung der Sozialwissenschaften wird dafür plädiert, den für politischen Mißbrauch höchst anfälligen Begriff des „Multikulturalismus“ endlich zu verabschieden.

*Von Insel-Kulturen zur Archipel-Gesellschaft. Eine Kritik des multikulturalistischen Verständnisses sozialer und kultureller Differenzierung (Fernando Luís Machado) ***

Sowohl in Europa als auch in den USA wird der Multikulturalismus heute zunehmend kritisch diskutiert. Bei der Auseinandersetzung geht es einerseits um die Grenzen der multikulturellen Interpretation der komplexen Gesellschaften der Gegenwart und andererseits um die Grundlagen und Auswirkungen von multikulturell motivierten politischen Massnahmen, deren Ziel die Integration ethnischer Minderheiten ist.

Die multikulturelle Interpretation der Gesellschaft hat kurz gesagt zwei Grenzen, nämlich ein eindimensionales Verständnis von sozialer Differenzierung und ein statisches Verständnis von kultureller Differenzierung. Diese Grenzen machen die Ambivalenzen und die unerwünschten Begleiterscheinungen mancher politischer Massnahmen und Grundsätze im Bereich der Ausländerpolitik deutlich. Beispiele hierfür finden sich in manchen antirassistischen Theorien und in der multikulturellen Erziehung.

*Schule und Migration in der Schweiz: Zwischen dem Ideal der Integration und der Versuchung der Separation (Cristina Allemann-Ghionda) **

Die Leitideen der Integration und des Respekts vor den Sprachen und Kulturen der Migration durchziehen nunmehr die offiziellen Erklärungen der gesamtschweizerischen und kantonalen bildungspolitischen Behörden. Anhand von drei Fallstudien in drei Kantonen je einer Sprachregion wird gezeigt, dass die *de facto*-Schulpolitik der Kantone autonome Lösungen findet, die regionalen, kulturellen und schulsystembedingten Logiken folgen und allfällige politische Integrationskonzepte widerspiegeln. Die pragmatischen Kantonalstrategien setzen sich nicht selten über die offiziellen Richtlinien

und Empfehlungen hinweg. Trotz einer Bildungspolitik, die auch im Sinne einer Annäherung an europäische Standards zunehmend die sprachliche und kulturelle Vielfalt bejaht und tendenziell integrative Schulformen bevorzugt, hat sich die Benachteiligung von fremdsprachigen Migrationskindern innerhalb eines Jahrzehnts durch trennende und weniger qualifizierende Schulformen verschärft.

*Überlegungen zu Rasse, Hautfarbe und Sexualität (Cíntia Meier-Mesquita) **

Basierend auf Aussagen von Lehrern, die sich über Multikulturalität, über Rassismus und über die Betroffenheit der Opfer äusserten, wurden einige Reflexionen über Rassismus angestellt. In den Bildern, die in den Interviews vermittelt wurden, nähert sich der Fremde dem Antipoden der Europäer; eine Sinnggebung, die als biologischer Rassismus gedeutet werden kann.

Es wurde versucht zu erklären, warum die Hautfarbe als das wichtigste Merkmal der Fremdheit und die damit verbundenen Assoziationen in der Farbsymbolik und in der Sexualität an Hand gewisser Charakteristika der europäischen Kultur angesehen wird.

*Vom vernünftigen Umgang mit kulturellen Missverständnissen. Plädoyer für eine Pragmatik der Kulturalität (Martine Abdallah-Pretceille) ***

Heute können strukturelle Veränderungen oder Entwicklungen im Zusammenhang mit kultureller Pluralität nicht mehr mit dem Begriff der Kultur erfasst werden. Akkulturation, Vermischung, Übertretungen, Strategien – all dies sind Prozesse, die Kulturen immer komplexer werden lassen und es schwierig machen, sie als Gesamtzusammenhänge sichtbar und verstehbar zu machen. Der hier verwendete Begriff der „Kulturalität“ soll diese Veränderungen dadurch aufzeigen, dass er nicht auf Strukturen, sondern auf die Manipulation von Kulturen verweist. Der Kulturalismus, den die Autorin als „Kinderkrankheit“ der kulturellen Vielfalt bezeichnet, begnügt sich mit einem statischen Kulturverständnis, das zu sehr von deterministischen und kausalistischen Analysen geprägt ist. Kultur kann zwar anhand von Zeichen interpretiert werden, doch sie wird auch durch diskursive und argumentative Gewohnheiten vermittelt, die jeweils von der Situation, vom Kontext und von den zwischenmenschlichen Beziehungen geprägt sind. Es geht also darum, einen pragmatischen Ansatz zu entwickeln. In diesem Sinne analysiert die Autorin eine Reihe kultureller Missverständnisse, anhand derer sie den gesellschaftlichen Umgang mit Kultur sowie den symptomatischen Wert kultureller Bezüge im Kommunikationsverhalten deutlich macht.

*Theoretische Implikationen der Erziehung zur Interkulturalität (Carmel Camilleri) ***

Im vorliegenden Artikel stellen wir zunächst eine komplexe Definition der Interkulturalität vor. Damit begegnen wir auch den Vorbehalten, die aufgrund ihrer Verwechslung mit

der Multikulturalität entstanden sind. Interkulturalität beinhaltet einen angemessenen Umgang mit Differenz sowie ein Plädoyer für das allen gemeinsame Menschsein. In diesem Kontext können die menschlichen Grundwerte erläutert werden. Anschliessend zeigen wir auf, wie unseres Erachtens die optimalen Voraussetzungen einer langfristig wirksamen Erziehung zur Interkulturalität aussehen.

*Institutionelle Entlastung von Zumutungen. Replik auf Richard Münch
(Thomas Schwinn) **

In Entgegnung auf Richard Münchs Replik werden drei Aspekte herausgegriffen: 1. das Problem der Universalisierbarkeit von Werten und Normen. Lassen sich Normen in gleicher Weise universalisieren und von Widersprüchen befreien wie Erkenntnisse in bezug auf natürliche Phänomene? 2. Das neofunktionalistische Dilemma: Es werden die Schwierigkeiten skizziert, in die Münchs Versuch führt, Systemfunktionalismus und Handlungstheorie zu vereinen. 3. Die Kritik des Interpenetrationstheorems: Nicht durch ein wechselseitiges Ineinanderschieben werden moderne Ordnungen integriert, sondern durch institutionelle Entlastung von Fremdzumutungen. Problematische Folgen, die eine Ordnung hervorruft, müssen durch neue Institutionen aufgefangen werden und über rational bearbeitete Vorgaben an diese Ordnung rückgeführt werden.

* Original deutsch

** Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia Kerkhoff

RÉSUMÉS

*L'individualisme face au multiculturalisme : changement de paradigme de l'inclusion sociale ? (Richard Münch) ****

De nombreux Etats-nations modernes ont des origines multiculturelles. Ils ont réussi leur intégration par l'homogénéisation et l'individualisation. Ils combinent pluralisme et unité de la communauté par la reconnaissance des droits individuels. Du point de vue de la solidarité, la modernisation des Etats-nations a signifié l'inclusion toujours plus étendue de la population dans les droits civils partagés. L'inclusion prenait cependant là une double signification : octroi des droits individuels et intégration (soumission) des cultures périphériques à la culture centrale. Le mouvement du multiculturalisme se comprend alors comme la réaction à l'échec de ce programme d'inclusion individualiste, dans la mesure à l'octroi formel des droits individuels égaux s'est vu annihilé par l'inégalité matérielle entre centre et périphérie. Une solution à ce problème d'intégration est offerte par le pluralisme multiculturel qui offre aux cultures périphériques une véritable chance de participer à la création commune matérielle de la société dans le cadre d'une constitution formelle-libérale.

*Une aporie du multiculturalisme éclairée par la philosophie politique de Hannah Arendt. L'action plurielle et le mouvement dans l'espace public plutôt que la logique de la différence (Marie-Claire Caloz-Tschopp) *****

Un des enjeux fondamentaux du thème «multiculturalisme : utopie ou réalité» pour la philosophie politique, est la démocratie en tant que régime, projet imaginaire, impliquant la possibilité d'appartenance, de «*vita activa*», d'action, de pluralité, de mouvement dans la construction de l'espace public. Ces conditions et les questions, en rapport avec ce qu'on a appelé les «frontières de la démocratie», sont les conditions fondamentales de la politique à considérer à la lumière du multiculturalisme et de ses difficultés.

C'est dans ce cadre que l'article se propose de parcourir une aporie du multiculturalisme autour de la paire identité-différence qui est la coexistence de deux exigences apparemment inconciliables dans le cadre et les conditions politiques actuelles : la généralité des droits à la base de l'unité du genre humain, et la singularité à la base des droits de la personne.

Dans un premier temps l'auteur situe l'aporie par rapport à la logique de la différence puis présente deux exemples de l'aporie en Suisse (dans le travail scientifique et dans la pratique politique et administrative). Puis elle la considère à partir de l'oeuvre de Hannah Arendt. Elle montre comment Arendt déplace le questionnement en recentrant la philosophie politique par un renouvellement de la notion de pouvoir. Arendt contribue à imaginer une philosophie politique de l'action et du mouvement qui *dénationalise* et *déterritorialise* les droits. Elle renouvelle ainsi profondément le débat sur la citoyenneté et ouvre de nouvelles pistes de réflexion quant à la démocratie.

*Le multiculturalisme en question : mutation des catégories de pensée de l'approche culturaliste (Regina Bormann) ****

Comme l'ont montré les nouvelles approches réflexives dans les sciences sociales, la notion de «multiculturalisme» peut être comprise comme une ressource symbolique servant à la structuration du monde social. Dans ce processus, les catégories créées par les sciences sociales jouent un rôle central : de plus en plus, elles servent de modèles pour la perception et l'interprétation de la réalité, et pénètrent les discours politiques et sociaux. Le «multiculturalisme» décrit le monde social comme composé d'entités culturelles étanches. Cette approche est basée sur le concept classique de culture hérité de l'anthropologie, dont les défauts sont connus : on peut lui reprocher ses connotations holistes, essentialistes et substantialistes, et sa tendance à conceptualiser la culture sur le modèle de la race et de l'ethnicité. L'article analyse les implications politiques de cette conception holiste de la culture. La sensibilité accrue aux implications sociales des catégorisations scientifiques qui caractérise les développements les plus récents de la théorie de la culture permet de modifier cette conception dans un sens plus épistémologique.

*Des cultures-îles à la société-archipel. Critique de la conception multiculturaliste de la différenciation sociale et culturelle (Fernando Luís Machado) **

Tant en Europe qu'aux U.S.A. le multiculturalisme est maintenant l'objet d'une évaluation assez critique. La polémique s'engage, d'une part, sur les limites de la lecture multiculturelle de la complexité des sociétés contemporaines et, d'autre part, sur les présupposés et les résultats des politiques d'inspiration multiculturaliste portant sur l'intégration des minorités ethniques.

En bref, une double limite s'impose à l'interprétation multiculturaliste de la société : une conception unidimensionnelle de la différenciation sociale et une conception fixiste de la différenciation culturelle. C'est à la lumière de cette double limite que peuvent être compris les équivoques et les effets pervers de quelques mesures et discours politiques qui ont été axés sur les populations immigrées. On peut en trouver des exemples dans certains discours anti-racistes et dans l'éducation multiculturelle.

*L'école et la migration en Suisse : entre l'idéal de l'intégration et la tentation de la séparation (Cristina Allemann-Ghionda) ***

Les idées-phares «intégration» et «respect des langues et cultures de la migration» traversent désormais les déclarations officielles des autorités suisses et cantonales de politique éducative. Sur la base de trois études de cas dans trois cantons situés dans trois régions linguistiques, cet article montre que la politique scolaire *de facto* des cantons trouve des solutions autonomes inspirées par des logiques régionales voire culturelles et transfrontalières, liées aux systèmes scolaires même et parallèles aux éventuels concepts de politique d'intégration. Les stratégies cantonales réelles peuvent s'éloigner considérablement des recommandations ou directives officielles. Malgré

une politique éducative qui, dans un esprit de rapprochement des standards européens, exalte de plus en plus la pluralité linguistique et culturelle et tend à des conceptions de l'école plutôt intégratives, le phénomène de la discrimination des élèves issus de la migration à travers la scolarisation séparée ou moins qualifiée s'est accentué à plusieurs égards dans l'espace d'une décennie.

*Réflexions sur race, couleurs de peau et sexualité (Cíntia Meier-Mesquita) ***

Cet article présente une réflexion sur le racisme basée sur des interviews d'enseignants de tous niveaux, primaires et secondaires, qui se sont prononcés sur le multiculturalisme, le racisme et leurs conséquences pour les victimes. Dans les images qui se dégagent des interviews, l'étranger se rapproche de l'antipode de l'Européen, un point de vue qui peut être interprété comme du racisme biologique. On a essayé d'expliquer la signification de la couleur de la peau comme le signe principal d'étrangeté, ainsi que les associations qui ont été faites en termes de symbolique des couleurs et de sexualité sur la base de certaines caractéristiques de la culture européenne.

*Du bon usage des malentendus culturels : pour une pragmatique de la culturalité (Martine Abdallah-Pretceille) **

Le concept de culture ne permet plus de rendre compte ni des mutations structurelles, ni des dynamiques liées à la pluralité culturelle. Acculturations, métissages, bricolages, transgressions, stratégies, ... autant de processus qui complexifient les cultures et les rendent difficilement visibles et lisibles comme des entités globales. La notion de «culturalité» avancée ici tente de pointer ces mutations en renvoyant, non pas aux structures, mais aux manipulations dont sont l'objet les cultures. Le culturalisme, présenté, par l'auteur, comme la «maladie infantile» de la diversité culturelle reste confiné dans une interprétation figée de la culture car trop marquée par des analyses déterministes et causalistes. Si la culture peut être interprétée à partir de signes, elle fait aussi l'objet d'usages discursifs et argumentatifs en fonction des situations, des contextes et des inter-relations. Il s'agit donc de développer une approche pragmatique. C'est dans cette perspective que l'auteur analyse quelques malentendus culturels afin de mettre en évidence les usages sociaux de la culture ainsi que la valeur symptomatique des références culturelles dans la communication.

*Les implications théoriques de la formation à l'interculturel (Carmel Camilleri) **

Dans cet article nous présentons d'abord la définition complexe de l'interculturel, qui permet de lever les objections dues à sa confusion avec le multicultural. Nous montrons comment il consiste en un traitement adéquat de la différence lié à une argumentation en faveur de la commune humanité de tous : ce qui permet d'explicitier ses valeurs fondatrices. Puis nous présentons ce qui nous paraît être les conditions optimales des formations à l'interculturel, permettant à leurs effets d'être durables.

*La prise en charge institutionnelle des impositions (Thomas Schwinn) ****

En réaction à la réponse de Richard Münch, trois aspects sont mis en évidence : 1. Le problème de la possibilité d'universalisation des valeurs et des normes. Est-il possible d'universaliser les normes en les débarrassant des contradictions comme on le fait pour les connaissances ayant trait aux phénomènes naturels ? 2. Le dilemme néo-fonctionnaliste : on montre les difficultés auxquelles conduit la tentative de Münch de réconcilier le fonctionnalisme systémique et la théorie de l'action. 3. La critique du théorème de l'interpénétration : les ordres modernes ne sont pas intégrés par une interpénétration réciproque, mais par prise en charge institutionnelle des impositions externes. Les conséquences problématiques suscitées par un ordre donné doivent être prises en charge par de nouvelles institutions pour être renvoyées à cet ordre après mise en forme rationnelle.

* Original français

** Traduit de l'allemand par l'auteur

*** Traduit de l'allemand par la rédaction

**** Original français, raccourci par la rédaction

ABSTRACTS

Individualism vs. Multiculturalism. Change of Paradigm in Social Inclusion?
(Richard Münch) *

Many modern nation-states have multicultural origins. They attained their integration by means of both homogenization and individualization. For them, pluralism is combined with the unity of a community of citizens sharing individual rights. From a solidary point of view, the modernization of nation-states brought about the population's ever more comprehensive inclusion into commonly shared civil rights. In this context, however, inclusion had a double meaning: the granting of individual rights on the one hand, and the submission of periphery cultures to a central culture on the other. The multiculturalist movement can be considered a reaction to the failure of the individualistic inclusion program, in so far as the formal granting of individually equal rights was overruled by the material inequality between periphery and center. Multicultural pluralism provides a solution to this integration problem, as it offers a fair chance to the periphery cultures for a common substantial shaping of society in the framework of a formal-liberal constitution.

An Aporia of Multiculturalism Straightened Out by the Political Philosophy of Hannah Arendt: Plural Action and Movement in the Public Space rather than the Logic of Difference (Marie-Claire Caloz-Tschopp) **

One of the main stakes in the debate around "multiculturalism: utopia or reality?" for political philosophy is the question of democracy as a regime, an imaginary project implying the possibility of belonging, of "*vita activa*", of action, of plurality, of movement in the construction of the public space. These conditions, and the questions relating to what has been called the "frontiers of democracy", are the fundamental political questions to be considered under the angle of multiculturalism.

In this framework, the paper proposes to examine an aporia of multiculturalism, around the pair identity-difference, consisting in the coexistence of two demands which appear to be unreconcilable in the present political conditions: the generality of rights at the root of the unity of humankind, and the singularity on which the rights of the person are based.

The author first situates the aporia with respect to the logic of difference, then presents two examples of the aporia in Switzerland (in scientific work and in political and administrative practice). She then considers the aporia in the framework of Hannah Arendt's work. She shows how Arendt reformulates the question by relocating the centre of political philosophy through a reconsideration of the notion of power. Arendt contributes to imagining a political philosophy of action and of movement which *denationalizes* and *detritorializes* rights. She thus deeply renews the debate around citizenship and opens new avenues for reflection concerning democracy.

*"Multiculturalism"? Cultural Social Studies and the Transformation of their Categories (Regina Bormann) **

Following current self-reflexive approaches in social sciences, the article treats the notion of "multiculturalism" as a symbolic device for structuring the social world. In this process, the categories of social science play a prominent role, penetrating political and social discourses and increasingly serving as models for the perception and interpretation of social reality. "Multiculturalism" describes the social world in terms of bounded cultural entities. It is based on the classical anthropological concept of culture, which has long been criticized for its connotations of holism, essentialism, and substantialism, and its reminiscence of concepts of race and ethnicity. The political consequences of this holistic notion of culture are examined with regard to discourses of "multiculturalism". As a result of heightened sensitivity to the social implications of scientific categorization, recent developments in cultural theory are promoting an epistemological understanding of culture.

*From Island Cultures to the Archipelago Society: A Critique of the Multiculturalist Conception of Social and Cultural Differentiation (Fernando Luís Machado) ****

In both Europe and the USA, multiculturalism is coming under heavy criticism. This centres on the limits of the multicultural interpretation for understanding the complexity of contemporary societies and on the assumptions and results of multiculturalist policies to integrate ethnic minorities.

This criticism can be summed up as follows: the multiculturalist interpretation of society is inadequate because its conception of social differentiation is one-dimensional and its view of cultural differentiation is too rigid. Hence the ambiguities and distortions contained in certain political measures and debates concerning immigrant populations. Examples of this can sometimes be found in the anti-racist discourse and in multicultural education.

*School and Migration in Switzerland: Between the Integrative Ideal and the Enticement of Separation (Cristina Allemann-Ghionda) **

The guiding principles of integration and respect for the languages and cultures of migration are by now recognized by the official educative policies of federal and cantonal authorities. Based on three case studies in three linguistically disparate cantons, this paper shows that the *de facto* school policies of the cantons suggest autonomous solutions inspired by regional and cultural logic, as well as by the school systems themselves and by the existence or not of integration policies. Pragmatic cantonal strategies often disregard the official guidelines and their fundamental principles. Despite an educational policy which, in a spirit of adaptation to European standards, furthers both linguistic and cultural diversity and promotes inclusive schooling, the phenomenon of discrimination against non-native speaking immigrant children by the means of

separate classes and tuition in less qualified school-types has become more severe during the past decade.

*Reflections on Race, Skin Color, and Sexuality (Cíntia Meier-Mesquita) **

This paper presents a reflection on racism, based on interviews of teachers who gave their point of view about multiculturalism, racism and its effects on the victims. In the images reflected in the interviews, the stranger tends to appear as the antipode of the European; an interpretation that can be considered as biological racism. We attempt to explain the significance of (skin)color as the most important feature of strangeness and the associations to it in terms of symbolism of color (white/black) and sexuality by means of certain characteristics of European culture.

*On the Good Use of Cultural Misunderstandings: Towards a Pragmatics of Multiculturality (Martine Abdallah-Pretceille) ***

The concept of culture no longer allows to account, neither for structural mutations, nor for the dynamics relating to cultural pluralism. Acculturations, cross-breedings, transgressions, strategies, ... are all processes which complexify cultures and render them hard to perceive and to read as global entities. The notion of "culturality" proposed in this paper attempts to understand these mutations by taking into account, not the structures, but the manipulations to which the latter are subjected. Culturalism, presented by the author as the "infantile illness" of cultural diversity, remains confined in a conception of culture which is rigid because it depends too heavily on deterministic and causal analyses. Culture can be interpreted on the basis of signs, but, depending on situations, contexts and inter-relations, it is also used discursively, to "make a point". Thus what we need is a pragmatic approach. In this perspective, the author analyzes some cultural misunderstandings, in order to show to what social uses culture is put, and the symptomatic value of cultural references in communication.

*The Theoretical Implications of Intercultural Education (Carmel Camilleri) **

This article starts with an introduction to the complex definition of the intercultural, which allows the dismissal of any objection resulting from confusing it with the multicultural. The article shows how it consists in dealing properly with the notion of difference through argumentation in favour of our common humanity, which makes it possible to explicit its founding values. This is followed by an account of what seems to be the best conditions of intercultural training, in order to ensure durable effects.

*The Institutional Taking Up of Impositions (Thomas Schwinn) *****

In reaction to Richard Münch's response, three points are made: 1. The problem of the universalisability of values and norms. Is it possible to universalise norms by eliminating contradictions within them, as is done with knowledge pertaining to natural phenomena? 2. The neo-functionalist dilemma: the difficulties to which Münch's attempt to reconcile systemic functionalism and action theory lead are underlined. 3. The critique of the interpenetration theorem: modern orders are not integrated through reciprocal interpenetration, but through the taking up of external impositions. The problematic consequences generated by a given order must be taken up by new institutions, in order to be treated according to rational criteria and be fed back to this order.

* Supplied by the author

** Translated from French by the Editor

*** Translated from French by John Bisk

**** Translated from German by the Editor