

PERIPHERIE

Jenseits des Entwicklungsdenkens

Wolfram Schaffar & Aram Ziai

Reaktionäre Alternativen zur „Entwicklung“? Beispiele Thailand und Iran

Sally Matthews Afrikanische Entwicklungsalternativen

Leonhard Praeg Epistemologien des Südens und
das Gespenst des leeren Signifikanten

Felix Anderl Entwicklung als Motiv für Herrschaft und Widerstand.
Beim Zivilgesellschaftsforum der Weltbankgruppe

Diskussion

Wolfgang Sachs Papst vs. UNO. Sustainable Development Goals
und Laudato si'

Devan Pillay Alternativen zu „Entwicklung“. Antike Erbschaften,
moderne Neuaufbrüche

Reinhart Kößler Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen
Entwicklung. Zu russischer Dorfgemeinde, Gandhi und Solidarität

Maria De Eguia Huerta Vida Tranquila. Beispiel Bolivien

Jill Philine Blau Commoning und Wanderweidewirtschaft im Oberallgäu

Jochen Dallmer Glück als Entwicklungsziel?

PERIPHERIE-Stichwort

Aram Ziai Post-Development

Ulrike Schultz Subsistenzproduktion

Matthias Schmelzer Degrowth & Postwachstum

Aram Ziai Abwicklung des Nordens

Rezensionen

PERIPHERIE 150/151

Jenseits des Entwicklungsdenkens

Zum Tod von Rainer Dombois (1943-2018).....	139	
Die Welt verändern, damit sie bleibt		
Zum Tod von Elmar Altvater (1938-2018)	141	
Zu diesem Heft	143	
Wolfram Schaffar & Aram Ziai	Reaktionäre Alternativen zur „Entwicklung“? Zur Rehabilitierung der Post-Development- Konzepte in Thailand und im Iran	151
Sally Matthews	Afrikanische Entwicklungsalternativen <i>Ubuntu</i> und die <i>Post-Development</i> -Debatte.....	178
Leonhard Praeg	Epistemologien des Südens und das Gespenst des leeren Signifikanten	198
Felix Anderl	Entwicklung als Motiv für Herrschaft und Widerstand. Kohärenz und Fragmentierung während des Zivilgesellschaftsforums der Weltbankgruppe	219
Diskussion		
Wolfgang Sachs	Papst vs. UNO. <i>Sustainable Development Goals</i> und <i>Laudato si'</i> : Abgesang auf das Entwicklungszeitalter?	245
Devan Pillay	Alternativen zu „Entwicklung“. Antike Erbschaften, moderne Neuaufbrüche	261
Reinhart Kößler	Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität	273
Maria De Eguia Huerta	<i>Vida Tranquila</i> . Alternativen zur Entwicklung am Beispiel des <i>Gender- Mainstreaming</i> in Bolivien.....	290

Jill Philine Blau	<i>Commoning</i> und Wanderweidewirtschaft Die Rechtler_innen im Oberallgäu.....	303
Jochen Dallmer	Glück als Entwicklungsziel? Idee und Praxis des Bruttonationalglück.....	317

PERIPHERIE-Stichwort

Aram Ziai	Post-Development.....	327
Ulrike Schultz	Subsistenzproduktion.....	331
Matthias Schmelzer	Degrowth & Postwachstum.....	336
Aram Ziai	Abwicklung des Nordens.....	340

Rezensionen

Gordon Crawford, Lena J. Kruckenberg, Nicholas Loubere & Rosemary Morgan (Hg.): <i>Understanding Global Development Research. Fieldwork Issues, Experiences and Reflections</i> (Bettina Engels).....	343
Michael Neocosmos: <i>Thinking Freedom in Africa. Toward a Theory of Emancipatory Politics</i> (Reinhart Köbler).....	344
Erik S. Reinert, Jayati Ghosh & Rainer Kattel (Hg.): <i>Handbook of Alternative Theories of Development</i> (Reinhart Köbler).....	347
Britta Becker, Maren Grimm & Jakob Krameritsch (Hg.): <i>Zum Beispiel BASF. Über Konzernmacht und Menschenrechte</i> (Reinhart Köbler).....	352
Multiwatch (Hg.): <i>Schwarzbuch Syngenta. Dem Basler Agromulti auf der Spur</i> (Peter Clausing).....	354
Reinhart Köbler & Henning Melber: <i>Völkermord – und was dann? Die Politik deutsch-namibischer Vergangenheitsbearbeitung</i> (Kaya de Wolff).....	356
Mechthild Exo: <i>Das übergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan</i> (Bettina Barthel).....	359
Nikolai Huke: „Sie repräsentieren uns nicht.“ <i>Soziale Bewegungen und Krisen der Demokratie in Spanien</i> (Olaf Tietje).....	361
Eingegangene Bücher.....	363
Summaries.....	364
Zu den Autorinnen und Autoren.....	366
Gute Buchläden, in denen die Peripherie zu haben ist.....	368

Zum Tod von Rainer Dombois (1943-2018)

Der Tod von Rainer Dombois traf die meisten seiner Kolleg*innen völlig unerwartet. Die *PERIPHERIE* verliert einen Kollegen im besten Sinne. In unterschiedlichen Funktionen hat Rainer nicht nur im Kreis dieser Redaktion Debatten initiiert und weitergeführt, Initiativen ergriffen und wesentlich zur Gestaltung der Zeitschrift beigetragen. Seine immer zuvorkommende, hilfsbereite und dabei freundlich zurückhaltende Art hat die Zusammenarbeit mit ihm zu einer Freude gemacht. Wie wenige andere verkörperte Rainer eines der wichtigsten Ziele unserer Zeitschrift: „Solidarität mit Emanzipationsbewegungen und sozialen Bewegungen in den Entwicklungsländern wie den Industrieländern“.

Nach dem Studium der Soziologie in Frankfurt a.M., Freiburg i.Br., am *Chelsea College of Science and Technology* in London und in Berlin hat Rainer ab 1974 am heutigen *Institut Arbeit und Wirtschaft* an der *Uni Bremen* seine wissenschaftliche Heimat gefunden. Entsprechend der engen Kooperation des Instituts mit der *Arbeitnehmerkammer Bremen* wurde die Industriesoziologie eines von Rainers zentralen Arbeitsfeldern. Er war im Rahmen eines Forscherteams beteiligt an der wegweisenden Studie über *Hafenarbeit* in bremischen Häfen (1979). Wenig später erweiterte er den Horizont seiner Arbeit entscheidend mit längeren Aufenthalten zunächst in Mexiko, danach aber vor allem in Kolumbien, blieb aber über lange Jahre auch im *Arbeitskreis Sozialwissenschaftliche Arbeitsmarktforschung* aktiv. Seine Forschungen in Lateinamerika konzentrierten sich auf die Automobilindustrie in beiden Ländern, schon aufgrund der Verknüpfung durch VW aber immer auch in Deutschland. Dabei standen die Beschäftigungsverhältnisse und ihre Abhängigkeit von der Entwicklung internationaler Wertschöpfungsketten im Mittelpunkt. Grundlegend für das Verständnis des Wandels von Arbeitsbeziehungen in Lateinamerika war das gemeinsam mit Ludger Pries verfasste Buch *Neue Arbeitsregimes im Transformationsprozess Lateinamerikas* (1999), das ein Jahr später auch in einer spanischen Fassung erschien. Auch in der Folge blieb Rainer mit zahlreichen Publikationen in Lateinamerika wie in Deutschland präsent. Er hat diesen Spagat zu wichtigen Beiträgen genutzt. Er war einer der wenigen Wissenschaftler, der sich sehr intensiv nicht nur mit einer Region des Globalen Südens und den Nord-Süd-Beziehungen beschäftigt hat, sondern gleichzeitig auch mit entsprechenden Entwicklungen in Deutschland.

In seinen Arbeiten zum „schwierigen Abschied vom Normalarbeitsverhältnis“ und zur „Destabilisierung der Erwerbsbiografien“ verdeutlicht Rainer, dass neoliberale Strategien eher zur Annäherung der Arbeitsverhältnisse in Deutschland an die verbreitete Unsicherheit von Arbeitsverhältnissen in Ländern des Globalen Südens geführt haben als umgekehrt. Ähnliche Zusammenhänge entwickelte er in der Analyse des Wandels von Wohlfahrtsstaaten (*PERIPHERIE*, Nr. 69/70, 1998, S. 7-24). Doch er griff auch in aktuelle Auseinandersetzungen ein, vor allem zur Korruptionsaffäre bei VW, die einmal mehr sinnbildlich Deutschland mit Lateinamerika verband. Immer wieder äußerte sich Rainer zu Fragen der Gewerkschaftspolitik ebenso wie zur Gewaltproblematik in Lateinamerika, in Nr. 142/143 dieser Zeitschrift zuletzt gemeinsam mit Carlos Miguel Ortiz: „Institutionalisierung von Arbeitsbeziehungen inmitten der Gewalt: Kolumbien“ (2016, S. 242-267), wo er auch wesentlich den gesamten Heftschwerpunkt „Gewerkschaften in Arbeit“ mitgeprägt hat. Entschieden setzte sich Rainer sowohl in Publikationen als auch etwa im Rahmen von *Transparency International* mit dem Problem der Korruption auseinander. Seine Erfahrungen und Eindrücke „zwischen Mexiko und Feuerland“ führten Rainer 2013 zu der Frage „Lateinamerika: eine Fiktion?“. In diesem Buch bringt er zugleich die Faszination mit dem Halbkontinent zum Ausdruck, der so eng nicht nur mit seiner Arbeit, sondern auch mit seinem Leben verknüpft war.

Wie sein Werdegang zeigt, hat Rainer sich bei aller Gründlichkeit nicht auf ein enges Themenfeld festlegen lassen und die Spannung zwischen zwei sehr unterschiedlichen Lebenswelten kreativ gerade auch für seine engagierte Wissenschaft genutzt. Auch wenn er klar Position bezog, so ging dies doch nicht auf Kosten der für die Wissenschaft unverzichtbaren Distanz. Sein Tod reißt eine Lücke, die wir umso schmerzhafter empfinden, als dies in Deutschlands eher von engen Spezialisierungen gekennzeichneter Wissenschaftslandschaft allzu selten ist. Die Redaktionsgruppe der *PERIPHERIE* verliert einen Kollegen, auf dessen Rat – zuletzt als Beiratsmitglied – immer Verlass war.

Wolfgang Hein & Reinhart Kößler

Die Welt verändern, damit sie bleibt Zum Tod von Elmar Altvater (1938-2018)

In seiner Abschiedsvorlesung am *Otto-Suhr-Institut* der *Freien Universität Berlin* am 18. Januar 2006 hat Elmar Altvater zu Beginn gefragt, zu welchem Ende wir Kapitalismuskritik betreiben. Seine Antwort lautete: „Wir betreiben sie in praktischer Absicht, weil wir die Welt verändern müssen, wenn wir wollen, dass sie bleibt.“ Elmar Altvater hat genau dies über viele Jahrzehnte wissenschaftlich praktiziert und politisch gelebt. Seine scharfsinnigen Analysen über die sozial-ökologischen Verwerfungen des globalen Kapitalismus sowie sein unermüdlicher Einsatz für eine andere Welt, die für ihn immer möglich war, werden uns bleiben.

„The proof of the pudding is in the eating“. Mit diesem *Bonmot* hat er gerne verdeutlicht, dass, wer die kapitalistische Gesellschaft verändern möchte, sie zunächst analytisch durchdringen und sich dafür das nötige analytische Instrumentarium aneignen muss. Allein mit normativen Appellen – davon war er überzeugt – wird eine Transformation hin zu einem ökologisch gerechten und freiheitlich emanzipatorischen Sozialismus nicht gelingen. Entscheidend war für Elmar Altvater der Verweis auf die Vielgestaltigkeit und globale Dimension der Krisendynamik des Kapitalismus, bereits zu einem Zeitpunkt, als multiple oder Vielfachkrise noch nicht Teil des begrifflichen Repertoires von marxistisch inspirierten Zeitdiagnosen waren. Zur Hochzeit der Verschuldungskrise in Lateinamerika wies er darauf hin, dass soziale Verelendung, ökologische Krisen, Finanz- und Verschuldungskrisen keine voneinander getrennten Phänomene darstellen. Mit ausschlaggebend hierfür waren ab Mitte der 1980er Jahre seine regelmäßigen Forschungs- und Lehraufenthalte in Mexiko, etwa an der *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), und in Brasilien, vor allem am *Núcleo de Altos Estudos Amazônicos* (NAEA) der Universität von Pará in Belém. Seine dortigen Begegnungen mit Gewerkschaftern, sozialen Bewegungen, Studierenden und jungen, linken Wissenschaftler*innen wie Enrique Leff, Pablo Casanova und Raúl Rojas in Mexiko sowie Edna Castro, Thomas Mitschein, Thomas Hurtienne († 2013) und Francisco de Assis Costa in Belém prägten seine Analysen zu den sozial-ökologischen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise aus kritischer Nord-Süd-Perspektive. Dass diese Produktionsweise dazu tendiert, Natur und ihre ökologischen Voraussetzungen im Prozess der Verwertung unumkehrbar zu verändern und über kurz oder lang zu

vernichten und dabei der sozialen Verelendung Vorschub zu leisten, brachte Elmar Altvater analytisch über Studien zu Extraktivismus auf den Punkt. Am Beispiel der Weltmarktintegration des brasilianischen Amazonasgebiets durch den industriellen Komplex *Carajás*, bestehend u.a. aus der Erzmine in Carajás, dem Wasserkraftwerk in Tucuruí und der Eisenerzverhüttung in Marabá, problematisierte Altvater die Zerstörung der Natur zu einer Zeit, als Ökologie vielen noch als Nebenwiderspruch oder Luxusproblem der europäischen Mittelklassen galt. 1987 schrieb er in seinem Buch *Sachzwang Weltmarkt* zu der entwicklungspolitischen Bedeutung solcher Projekte: „Auch der Extraktivismus ist eine bestimmte Form der Inwertsetzung, allerdings eine für die Region armselige und punktuelle ohne Effekte auf die wie auch immer zu messende Entwicklung“ (141).

Die ökologische Destruktivität der kapitalistischen Produktionsprozesse fasste er mit der physikalischen Begrifflichkeit der Thermodynamik. Kritik an diesem Modell hat er stets zurückgewiesen – so auch in seiner Replik auf eine Kritik an seinen Büchern in der *PERIPHERIE* Nr. 54 (1994). Sie ist ein Paradebeispiel für seine Streitlust, seine argumentative Stringenz und ein Plädoyer für die Vision einer „solaren Gesellschaft“ und eine sozial-ökologische Transformation wachstumsconditionierter gesellschaftlicher Naturverhältnisse angesichts des nahenden Endes der fossilen Produktionsweise. Provokativ, polemisch und teils schroff wies er – in dieser Replik und in Debatten – andere Ansätze zurück und forderte, die Möglichkeit des Kollapses von Ökosystemen und Naturräumen ernstzunehmen, statt auf die unendliche Anpassungs- und Transformationsfähigkeit des Kapitalismus und ökologieverträgliche Akkumulationsmodi zu setzen. Man liest förmlich die Freude, mit der er marxistische und sozialwissenschaftliche Theorien über die gängige Begrifflichkeit hinaustreibt und Analyse mit Visionärem verbindet.

Elmar Altvater war von 1971-2006 Professor für Politische Ökonomie am *Otto-Suhr-Institut* der *Freien Universität Berlin*. In den 1970er Jahren gründete er die Zeitschrift *PROKLA*, war bei den *Grünen*, später bei der Partei *DIE LINKE* und im wissenschaftlichen Beirat von *attac* aktiv. An zahlreichen *attac*-Sommerakademien und Weltsozialforen war er aktiv beteiligt.

Am 1. Mai 2018 ist Elmar Altvater im Alter von 79 Jahren gestorben. Er wäre sicher gern beim Marx200-Kongress in den Folgetagen dabei gewesen. Seine kapitalismuskritische Stimme fehlte schon dort. Stattdessen trauerten die Teilnehmer*innen um ihn, einen Weltverbesserer im besten internationalistischen Sinne.

Kristina Dietz & Christa Wichterich

Zu diesem Heft

Jenseits des Entwicklungsdenkens

In den westlich geprägten Sozialwissenschaften steht das Konzept der „Entwicklung“ spätestens seit dem 19. Jahrhundert für eine nach einem bestimmten Muster ablaufende Veränderung von Gesellschaften, ihrer Produktions- und Lebensweise und ihres technologischen Niveaus. Es entstanden miteinander verknüpfte Vorstellungen: Danach stünden erstens die industrialisierten Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas an der Spitze der menschlichen Evolution. Zweitens sollten Gesellschaften auf der Grundlage von Expert*innen-Wissen „rational“ umgestaltet werden. Weniger industrialisierte Volkswirtschaften oder Staaten hätten drittens „Entwicklungsrückstände“ aufzuholen. Bereits im Kolonialismus fand derartige Denken Anwendung auf kolonisierte Gesellschaften, die vermeintlich von außen „entwickelt“ werden mussten, anstatt sich selbst „entwickeln“ zu können.

In diesem Entwicklungsdenken finden sich einige problematische Elemente. Das erste ist das des eurozentrischen Evolutionismus: Wenn Auguste Comte durch eine „Vergleichung der mannigfaltigen gleichzeitigen Zustände der menschlichen Gesellschaft auf verschiedenen Punkten der Erdoberfläche ... die verschiedenen wesentlichen Phasen der menschlichen Evolution“ erforschen will oder Karl Marx meint, „das industriell entwickeltere Land“ zeige „dem minder entwickelten nur das Bild der eignen Zukunft“, betreiben sie das, was Henning Melber eine „Verzeitlichung des räumlichen Nebeneinanders“ nennt: Sie nehmen aus der Perspektive der modernen europäischen Gesellschaft Andersheit als Rückständigkeit wahr. Die Annahme der eigenen Überlegenheit führte dazu, dass „Entwicklung“ gleichzeitig als Angleichung an den Zustand „entwickelter“ Länder und als Verbesserung von Lebensverhältnissen für alle imaginiert wurde und oft heute noch wird. Zugleich artikulieren diese frühen Konzepte die säkulare Tendenz des industriellen Kapitalismus zur Expansion, die sich einerseits in der bis in die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts hinein gesteigerten Konkurrenz der Nationalstaaten, andererseits in der Unterwerfung einer kolonialen Außensphäre artikuliert.

Eine neue politische Wendung erfuhr dieses Denken seit dem späten Kolonialismus (z.B. im britischen *Colonial Development Act* von 1929), v.a. aber in der Phase der Dekolonisierung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Mit der Verkündung eines „Programms zur Entwicklung der unterentwickelten Regionen“ wollte die US-Regierung die von den Kolonialmächten unabhängig werdenden Staaten von einem Überlaufen ins kommunistische Lager abhalten. Das Versprechen einer Verallgemeinerung des Wohlstands im Rahmen der kapitalistischen Weltwirtschaft begründete so ein neues Legitimationsmuster in den Nord-Süd-Beziehungen in gleichzeitiger Konfrontation zu der scheinbaren Alternative des Sowjetsystems: Statt um die „Zivilisierung der Unzivilisierten“ ging es nun um die „Entwicklung der Unterentwickelten“. In diesem Rahmen hat sich ein Feld von Expert*innen, Organisationen, Ministerien und Freiwilligen herausgebildet, deren Anspruch darin besteht, das Ziel zu verfolgen, die Regionen und Gesellschaften im Globalen Süden zu „entwickeln“.

Das Schlagwort der „Entwicklung“ wurde von den Eliten der als „weniger entwickelt“ bezeichneten Staaten schnell aufgegriffen: Nach innen konnten damit als ein weiteres problematisches Moment auch eine autoritäre Politik im Namen der „nationalen postkolonialen Entwicklung“ legitimiert, nach außen auf der Ebene der UN Forderungen nach Finanztransfers und Handelsvergünstigungen untermauert werden. Doch schon Ende der 1960er Jahre stellten sich erste Zweifel ein, ob das Versprechen, so wie vorgestellt, einzulösen sei: Ungeachtet der Großprojekte, extensiver Infrastrukturförderung und spürbaren Wirtschaftswachstums war die Armut kaum geringer geworden. Die Entwicklungsindustrie reagierte schnell mit einer neuen Diagnose – die soziale und die ländliche „Entwicklung“ müssten stärker beachtet werden – und neuen Rezepten (Grundbedürfnisstrategie und *Integrated Rural Development Programs*). Seit den 1970er Jahren bestand die Reaktion auf mangelnde Erfolge in immer neuen Konzepten, die bislang unterbelichtete Aspekte der „weniger entwickelten“ Gesellschaften in den Blick nahmen: Frauen, Umwelt, Partizipation der Betroffenen, Markt, Regierungsführung, Mikrokredite usw. So kam es, dass „Entwicklungsprojekte“ heute ganz unterschiedliche Ziele verfolgen: den Bau von Straßen, Staudämmen, Schulen oder Krankenhäusern, Reformen der Wirtschaftspolitik oder der Verwaltung, die Steigerung landwirtschaftlicher Produktivität, politischer Partizipation oder der Alphabetisierungsrate von Frauen, Maßnahmen zum Schutz biologischer Vielfalt oder zur Verbreitung von Verhütungsmitteln. Dabei verschob sich der Diskurs weg von der Annahme eines für alle Menschen ungefähr gleichen Wohlstands hin zur Armutsbekämpfung – das implizite Eingeständnis, dass das ursprüngliche Versprechen illusorisch war und nun stillschweigend durch die Zementierung des Prinzips der weltweiten Ungleichheit ersetzt wurde, ungeachtet deutlicher Verschiebungen innerhalb der globalen Hierarchie.

Ende des 20. Jahrhunderts äußerten immer mehr globalisierungskritische, feministische und dekoloniale Bewegungen und Theorieströmungen Kritik am Entwicklungsdenken als einer Ideologie, die von eurozentrischen Standards ausgeht, Herrschaftsverhältnisse legitimiert und Ungleichheit entpolitisiert, Gesellschaften als vermeintlich homogene Einheiten konstruiert und die transnationalen Zusammenhänge eines kolonialen Weltwirtschaftssystems ausblendet. Eine als „post-development“ bekannt gewordene Denkrichtung sieht keine Zukunft für „Entwicklung“, sondern fordert neue Leitbilder und Gesellschaftsmodelle: Alternativen, die sie vor allem in den Strategien lokaler, indigener Gemeinschaften sowie in einigen Graswurzelbewegungen im Süden verwirklicht sieht, welche sich gegen „Entwicklungsprojekte“ stellen. Einer elenden, geld- und warenabhängigen Verarmung durch Eingliederung in den globalen Kapitalismus wurde eine genügsame, suffizienzorientierte Lebensweise als erstrebenswert entgegengestellt. In der Debatte um *buen vivir* in Südamerika (s. *PERIPHERIE* Nr. 149) wurde dieses Denken prominent; ähnliche Konzepte finden sich an vielen Orten weltweit.

Ungeachtet dieser Kritik war und ist „Entwicklung“ für die meisten Menschen im Globalen Süden Sinnbild für eine bessere Zukunft. Wie diese Zukunft aussieht, darüber besteht keineswegs immer Einigkeit: Regierungseliten, Kleinbäuerinnen/-bauern und Plantagenarbeiter*innen, aufstrebende IT-Unternehmer*innen, Straßenverkäufer*innen, Weltbankmanager*innen oder NGO-Aktivist*innen haben oftmals durchaus unterschiedliche Vorstellungen von einer besseren Gesellschaft und davon, wie sie erreicht werden kann. Die Rede von „Entwicklung“ funktioniert hier oft als ein produktives Missverständnis, bisweilen auch – ein drittes problematisches Element – als eine Ideologie, die gesellschaftliche Konflikte verschleiert: Dadurch, dass sich alle positiv auf sie beziehen und mit den ihnen wünschenswert erscheinenden Zielvorstellungen füllen können, erlaubt sie als gemeinsamen Nenner eine Zusammenarbeit von Akteur*innen mit ganz unterschiedlichen „Entwicklungsverständnissen“ bzw. gesellschaftlichen Zielvorstellungen und Interessen – allerdings keine reibungslose. Einige leiten daraus die Schlussfolgerung ab, die Rede von der „Entwicklung“ sei zu beenden.

Aber wenn wir nicht mehr von „Entwicklung“ reden wollen, worum geht es uns stattdessen: um eine gerechte Globalisierung oder um lokale Autonomie, um Umverteilung des Wohlstands oder um die Abwicklung des Kapitalismus, um globale öffentliche Güter oder um eine solidarische und gastfreundliche Welt? Wie kann ein „gutes Leben für alle“ aussehen? Werden alternative Konzepte wie *buen vivir* oder *ubuntu* ebenfalls zur Legitimierung von Herrschaft benutzt? Wie bezeichnen wir die Auseinandersetzungen um gerichtete Veränderung, positiven sozialen Wandel und

gesellschaftliche Ziele, bei denen es immer auch um politische Macht, Klassen- und Geschlechterverhältnisse, internationale Beziehungen und Konflikte geht?

In diesem Heft nehmen wir einige dieser vielen Gesichter von „Entwicklung“ und alternative Ansätze in Augenschein. Dies war vonseiten der Redaktion einmal mehr mit einer besonderen Anstrengung verbunden, nicht nur „die Welt von den Rändern zu denken“ – im klaren Bewusstsein, dass die „Ränder“ durchaus auch als Mehrheit und Mitte verstanden werden können –, sondern auch Positionen und Stimmen dieser „Peripherie“ in noch höherem Maß als sonst Gehör auch im deutschen Sprachraum zu verschaffen. Das vorliegende Heft enthält auch vor diesem Hintergrund unterschiedliche Formen von Texten; insbesondere ist der Anteil der referierten Beiträge gewollt kleiner und der von übersetzten größer als üblich. Inhaltlich wird deutlich, dass es nicht allein darum gehen kann, die in Abkehr oder grundlegendender Modifizierung von „Entwicklung“ formulierten Perspektiven einem Schema von „progressiv“, „konservativ“ oder „rückwärtsgerichtet“ zu subsumieren, sondern sich gerade auch der Ambivalenzen bewusst zu werden, die das Unbehagen in einer durch den industriellen Kapitalismus sowie die vorgeblich über ihn hinausweisenden Technologien und ihre Folgen geprägten Welt hervorbringen können.

Wie aktuell auch in der deutschen Politik zu beobachten ist, führen das Reden über Alternativen und der Anspruch, sie zu vertreten oder gar zu verwirklichen, keineswegs immer nach vorne, ins Offene und Freie. Das verbreitete Gefühl und die Einsicht der Notwendigkeit von Alternativen kann in unterschiedlichster Weise gewendet werden. Theoreme aus dem Bereich des *post-development* werden heute auch von manchen Ideolog*innen der regierenden polnischen PIS-Partei oder des großrussischen Chauvinismus in Anspruch genommen. *Wolfram Schaffar* und *Aram Ziai* gehen dieser Ambivalenz anhand zweier Fallbeispiele nach, wo in jeweils unterschiedlicher Weise die Kritik am „Westen“ genutzt wird, um Regime zu stützen und zu legitimieren, die wohl unbestreitbar als reaktionär gelten können: die Islamische Republik in Iran und die Militärdiktatur in Thailand. Die Autoren verknüpfen dies mit den verbreiteten Verweisen auf rückwärtsgerichtete Konsequenzen gerade auch aus *post-development*-Ansätzen. Sie zeichnen die Wurzeln der in Thailand propagierten „Suffizienzökonomie“ sowie des Diskurses über „gharbzadegi“ bzw. „Okzidentose“ im Iran nach und arbeiten so heraus, dass in der Instrumentalisierung die emanzipativen Elemente der Konzepte übergangen werden. Sie warnen ferner vor dem Kurzschluss, „Alternativen zur Entwicklung“ mit ihrer reaktionären Aneignung zu verwechseln.

Sally Matthews setzt sich mit dem oftmals als eine solche Alternative propagierten Konzept des „ubuntu“ auseinander, das – als „afrikanischer Humanismus“ – eine gegenseitige Verbundenheit aller Menschen und so eine relationale Ontologie zur Grundlage hat. Sie argumentiert, die vielerorts mit *ubuntu* einhergehende Suche nach einer authentischen afrikanischen Alternative zum Westen verkenne, dass sie stets mit westlichen Modellen und Diskursen verwoben sei. Anknüpfend an James Ferguson unterstreicht sie darüber hinaus, dass für viele Afrikaner*innen die Forderung nach Teilhabe an einer westlich geprägten globalen Gesellschaft wichtiger scheint als die Suche nach Alternativen. Dies solle zum Ausgangspunkt politischer Kämpfe werden.

Aus anderer, nämlich philosophischer Perspektive setzt sich *Leonhard Praeg* mit der Problematik von *ubuntu* auseinander. Er ordnet dies im Gegensatz zum (Neo-)Konfuzianismus und auch dem tansanischen *ujamaa*, aber ebenso wie *buen vivir* jenen „Epistemologien des Südens“ zu, die keine Stabilität aufweisen und daher vieldeutig und demnach für mannigfache Interpretationen und Inanspruchnahmen offen sind. Sein Plädoyer, *ubuntu* dennoch im Sinne eines epistemologischen Pluralismus ernst zu nehmen, verbindet er mit einer differenzierten Untersuchung der begrifflichen Grundlagen eines solchen Zugangs.

Felix Anderl zeichnet unterschiedliche Formen der Aneignung des Entwicklungsmotivs nach. Anhand seiner teilnehmenden Beobachtung beim Zivilgesellschaftsforum der Weltbankgruppe und des Internationalen Währungsfonds im Jahr 2016 zeigt er, dass sich auch einflussreiche Kritiker*innen dieser Weltwirtschaftsinstitutionen dieses Motivs bedienen. Daher unterscheidet er zwischen einer „herrschaftlichen“ und einer „widerständigen“ Art, es in Szene zu setzen. Auf diese Weise kann er sich der Ambivalenz einerseits des Motivs selbst, andererseits auch seiner offenkundigen Hartnäckigkeit angesichts langjähriger, insgesamt vernichtender Kritik annähern.

Wolfgang Sachs blickt selbstkritisch zurück auf die von ihm mitgeprägte Entwicklungskritik der *post-development*-Ansätze und ihren verfrühten Abgesang auf das Entwicklungsdenken. Im Hinblick auf die *Sustainable Development Goals* (SDGs) einerseits und die päpstliche Enzyklika *Laudato Si'* fragt er, ob dieses Denken sich auch in diesen aktuellen gesellschaftspolitischen Programmatiken findet. Im Hinblick auf die SDGs konstatiert er einerseits, dass der Mythos nachholender Entwicklung geräuschlos beerdigt worden sei, auch wenn sich eine neue, transnationale Mittelklasse unter maßgeblicher Beteiligung des Globalen Südens gebildet habe. Dennoch seien sie ebenso wie das klassische Entwicklungsdenken der Vermessung der Welt, dem Datenvergleich und der Defizitdiagnose verhaftet. In der Enzyklika

verortet Sachs hingegen eine Abkehr vom Entwicklungsdiskurs und eine ökosolidarische Ethik, die sich gegen die Hegemonie des Ökonomischen wendet. Der hier eingeforderte kulturelle Wandel mündet in die Forderung nach der Abwicklung der imperialen Lebensweise.

Zwar auch an Messung und Indikatoren, aber nicht mehr am Bruttoinlandsprodukt ausgerichtet ist das Modell des Bruttonationalglücks in Bhutan, das *Jochen Dallmer* vorstellt. Hier wird im Kontext einer konservativ-nationalistischen Politik eine alternative politökonomische Strategie (biologische Landwirtschaft, kein Beitritt zur Welthandelsorganisation) und v.a. eine alternative Wohlstandsmessung erprobt. Diese umfasst auch Indikatoren zu sozialen Beziehungen, Wohlbefinden und Umwelt, beinhaltet aber auch methodische Probleme und verweist auf deutliche Unterschiede zwischen Stadt- und Landbevölkerung sowie zwischen Männern und Frauen – zuungunsten letzterer.

Um Antworten auf die großen ökologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu finden, unternimmt *Devan Pillay* eine Synthese der Auffassungen zweier auf den ersten Blick sehr unterschiedlicher Denker, Marx und Buddha. Damit will er den vermeintlichen Gegensatz zwischen aufklärerischem und „traditionellem“ Denken auflösen. Er beleuchtet den spirituellen Marx mit einem ausgeprägten Verständnis für die tiefe Verbundenheit des Menschen und der Natur. Dies bringt er in Dialog mit dem Buddha und dessen aus Klassenkonflikten gewonnen Einsichten in die Notwendigkeit, gesellschaftliche Machtverhältnisse durch das Aufbegehren der Marginalisierten zu verändern. Daraus entsteht ein Plädoyer für das Zusammendenken innerer und äußerer Transformation auf dem Weg zu einer besseren Gesellschaft.

Damit, wie solche Projekte konkret gestaltet waren, welchen Schwierigkeiten dabei zu begegnen war und welche Lehren sich für die Gegenwart ziehen lassen, beschäftigt sich *Reinhart Kößler*. Viele Zeitgenoss*innen und nicht zuletzt Marx sahen für das Russland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Dorfgemeinde einen Ansatzpunkt dafür, ein kapitalistisches Stadium auf dem Weg zu einer freien Gesellschaft zu vermeiden. Der damalige russische Populismus verweist auch auf den ambivalenten Charakter von Solidarität, die stets ein Moment von Zwang enthalte. Kößlers Beitrag zeigt die längerfristigen Zusammenhänge der Bestrebungen in Russland mit Gandhis Überlegungen zur Einfachheit des Lebens und der Selbstgenügsamkeit auf, welche dieser in seinem Dorfgemeindeplan als Gegenprogramm zu einer auf industrielle Entwicklung setzenden Strategie zu verwirklichen suchte.

Auch *Maria De Eguia Huerta* macht deutlich, dass alternative Konzepte wie *ubuntu* und *buen vivir* vieldeutig sind und auf lokaler Ebene angeeignet werden. Sie zeigt, wie auf lokaler Ebene „Entwicklung“ ausgehandelt wird. Dies geschieht zum einen dadurch, dass die Bäuerinnen/Bauern in La Chiquitania im Tiefland Boliviens sich im Rahmen eines Entwicklungsprojekts zu *gender mainstreaming* auf ein holistisches Konzept – *vida tranquila* – beziehen, wenn sie vom guten Leben sprechen. Dabei setzen sie sich aber auch mit Elementen westlichen Entwicklungsdenkens auseinander. Sie betrachten Geschlechtergerechtigkeit aber als Teil von *vida tranquila* und verwerfen zugleich *gender mainstreaming* als nicht praktikabel. Dies geschieht jedoch unbemerkt von Expert*innen aus dem Globalen Norden, die Geschlechtergerechtigkeit als Teil ihrer Expertise auffassen.

Alternativen zur „Entwicklung“ werden jedoch nicht nur im globalen Süden gesucht, sondern auch von lokalen Gemeinschaften im Globalen Norden praktiziert. *Jill Philine Blau* untersucht mobile Viehhaltung im Oberallgäu und beschreibt, wie Menschen dort als *commoners* Land gemeinsam verwalten und nutzen und wie sich dies in alltäglichen Praxisformen konkret abbildet. Sie zeigt auf, dass die Arbeit der Hirt*innen auch deshalb oft unsichtbar bleibt, weil sie reproduktive und produktive Arbeit nicht als Gegensatz verstehen. Allerdings geraten diese über Generationen hinweg etablierten Landnutzungs- und Verwaltungssysteme zunehmend unter Druck: Alternativen zu Modernisierung und zu kapitalistischen Eigentumsverhältnissen scheinen immer seltener zu werden.

Vier *PERIPHERIE*-Stichwörter runden der thematischen Schwerpunkt ab: *Aram Ziai* stellt den „Post-Development“-Ansatz sowie die Debatte zur „Abwicklung des Nordens“ vor. In die unterschiedlichen Vorstellungen über „Subsistenzproduktion“ und ihre widerständigen Aneignungen führt *Ulrike Schultz* ein. *Matthias Schmelzer* erläutert die Ideen der „Degrowth“- bzw. „Postwachstums“-Bewegung.

Die *PERIPHERIE*-Redaktion und die *Wissenschaftlichen Vereinigung für Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik e.V.* (WVEE), Herausgeberin der *PERIPHERIE*, trauern um zwei für die Zeitschrift wichtige Menschen: *Rainer Dombois* und *Elmar Altvater*. Nachrufe finden sich zu Beginn dieser Ausgabe.

Die Winterausgabe dieses Jahrgangs wird sich des Themas „Macht und Prognose“ annehmen. Den 39. Jahrgang beginnen wir mit einem Heft zu „Erinnerung, Abgrenzung und Gemeinschaftsbildung“. Die anschließende Doppelausgabe knüpft lose an die vorliegende sowie an die *PERIPHERIE*-Hefte zu Flucht und Migration an, indem sie „Vertreibung durch

Entwicklungsprojekte“ in den Blick nimmt. Darüber hinaus planen wir Schwerpunktheft zu Diskriminierung wegen unterschiedlicher sexueller Orientierungen, Gesundheit als Ware, Autoritarismus, Abschiebungen sowie Protest und Reform in der globalen Ökonomie vor. Zu diesen und anderen Themen sind Beiträge sehr willkommen. Die entsprechenden *calls for papers* finden sich auf unserer Homepage, sobald sie veröffentlicht werden.

Schließlich bedanken wir uns bei allen Leser*innen, Abonnent*innen sowie bei den Mitgliedern der WVEE. Unsere größtenteils ehrenamtliche Arbeit ist weiterhin von Spenden abhängig. Eine für die langfristige Sicherung des Projekts besonders willkommene Förderung stellt die Mitgliedschaft im Verein dar, in der das Abonnement der Zeitschrift sowie regelmäßige Informationen über die Redaktionsarbeit enthalten sind. Wir freuen uns aber auch über einmalige Spenden. Unsere Bankverbindung finden Sie, liebe Leser*innen, im Impressum.

Besuchen Sie uns auf unserer Internetseite:

<http://www.zeitschrift-peripherie.de>.

Dort finden Sie außer den *Calls for Papers* für die kommenden Hefte ein Formular zum Bestellen einzelner Hefte oder eines Abonnements sowie weitere Informationen zur *PERIPHERIE*.

Wolfram Schaffar & Aram Ziai

Reaktionäre Alternativen zur „Entwicklung“? Zur Rehabilitierung der Post-Development- Konzepte in Thailand und im Iran

Keywords: post development concepts, Thailand, Iran, sufficiency economy, gharbzadegi-occidontosis, reactionary governments

Schlagwörter: post-development-Konzepte, Thailand, Iran, Suffizienzwirtschaft, gharbzadegi-Okzidontose, reaktionäre Regierungen

Seit nunmehr einem Vierteljahrhundert geht unter dem Namen *post-development* ein Gespenst in der Entwicklungstheorie um (Ziai 2015). Während die klassischen *post-development*-Texte ihren Fokus primär auf Mexiko, Kolumbien und Indien richteten (Esteva 1995; Escobar 1995; Shiva 1989) und die neuere Debatte um *buen vivir* v.a. Ecuador und Bolivien in den Blick nahm¹, lassen sich alternative, auf nichtwestliche Traditionen Bezug nehmende Vorstellungen einer guten Gesellschaft auch in zahlreichen anderen Ländern finden. Zwei davon möchten wir in unserem Beitrag genauer betrachten. Allerdings möchten wir im Unterschied zu den klassischen Beispielen hierbei Fälle untersuchen, in denen die Alternativkonzepte nicht von oft als links angesehenen Basisbewegungen, sondern von politisch rechts stehenden Regierungen vertreten werden: Thailand und Iran. Diese Fallauswahl scheint zu der These zu passen, dass *post-development* letztlich ein reaktionäres, rückwärtsgewandtes Konzept sei. Dieser These möchten wir widersprechen. Unsere Zielsetzung im vorliegenden Beitrag ist es, die Instrumentalisierung antiwestlicher entwicklungskritischer Konzepte in den untersuchten Ländern durch reaktionäre Regierungen zu analysieren, ohne ihren emanzipatorischen Gehalt zu übersehen – letztlich zielen wir auf eine Rehabilitierung von vermeintlich rückwärtsgewandten *post-development*-Konzepten ab. Was darunter zu verstehen ist und wer die erwähnte These vertritt, erläutern wir im folgenden Abschnitt. Danach wenden wir uns den Fallstudien zu.

1 Acosta 2009; Fatheuer 2011; Gudynas 2012; s. auch *PERIPHERIE*, Nr. 149.

Post-development als reaktionäre Eliten-Ideologie?

Post-development ist in der entwicklungstheoretischen Debatte überwiegend kritisch rezipiert worden.² Verbreiteter Tenor ist, dass „Entwicklung“ hier zu monolithisch konzipiert und daher zu Unrecht verteufelt werde. Die Kritik am Eurozentrismus und den Machtverhältnissen zwischen vermeintlich „Entwickelten“ und „weniger Entwickelten“ wird jedoch in aller Regel (meist implizit) geteilt (Ziai 2017). Aus marxistischer Perspektive sind *post-development*-Ansätze als eine romantisierende, neo-populistische Kapitalismuskritik kritisiert worden. Ihre Kritik beziehe sich lediglich auf multinationale Konzerne, während einheimische KapitalistInnen verschont würden und sowohl Klassenverhältnisse wie auch Nationalismus stillschweigend akzeptiert würden (Brass 2000: 148f). Am konkreten Beispiel Indiens argumentiert Meera Nanda, dass *post-development*-Konzepte mit ihrer Kritik an Agrarkonzernen, industrieller Landwirtschaft und westlicher Technologie, ihrer Wertschätzung des Lokalen und der Forderung einer Rückbesinnung auf eigene kulturelle Traditionen und Wissensformen als Mobilisierungsideologie ländlicher Eliten dienen. Die anti-imperialistische Rhetorik der so geprägten Bauernbewegungen aus unterschiedlichen politischen Spektren erlaube es diesen Eliten, durch die Betonung des Konflikts zwischen indischer Dorfgemeinschaft und westlichen Agrarmultis von jenem zwischen wohlhabenden Bauern/Bäuerinnen und landlosen ArbeiterInnen abzulenken: die Spaltungen entlang von Klasse und Kaste würden so zugunsten einer kulturellen Spaltung zwischen Indien und dem Westen verschwinden (Nanda 1999: 12, 19f). Gerhard Hauck (2012: 82f, 87f) wirft in diesem Zusammenhang dem *post-development* ein substanzialistisches und harmonistisches Kulturkonzept sowie eine Vernachlässigung materieller Faktoren vor.

Im Hinblick auf diese Kritik ist in der Debatte um *post-development* eine Differenzierung eingefordert worden (Ziai 2006: Kap. 8). Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Bezeichnung „neo-populistisch“ mit Björn Hettne (1995: 117f) die Verteidigung der territorialen Gemeinschaft gegenüber der industriellen Wachstumsgesellschaft kapitalistischer, aber auch sozialistischer Prägung beinhaltet, gekoppelt mit einem Fokus auf landwirtschaftliche Produktion und dem Widerstand gegen den Nationalstaat, ergänzt um ökologisches Bewusstsein und die Ausrichtung auf eine gerechte Weltordnung. Die Vorwürfe einer Verklärung kultureller Traditionen, einer pauschalen Zurückweisung der Moderne, eines statischen Kulturkonzepts und einer Vernachlässigung von Herrschaftsverhältnissen innerhalb der als Alternative zum globalen Kapitalismus propagierten lokalen Gemeinschaften sind jedoch

2 V.a. Corbridge 1998; Nederveen Pieterse 1998; Kiely 1999; Blaikie 2000.

nur zum Teil zutreffend. Zwar finden sich im *post-development* tatsächlich genau diese Elemente (z.B. Esteva & Prakash 1998: 2, 141; Alvares 1992: 150; Rahnama 1997). Andererseits findet sich auch explizite Zurückweisung der Vorstellung einer idyllischen Vormoderne und einer harmonischen Dorfgemeinschaft und eine Betonung der Hybridisierung von traditionellen und modernen Elementen (z.B. Escobar 1995: 99ff, 170; Rist 1997: 137, 243ff; Nandy 1988: 11f). Daher muss zwischen neo-populistischen und skeptischen Varianten des *post-development* unterschieden werden (Ziai 2004). Wir möchten im Folgenden diese Unterscheidung aufgreifen und anhand der alternativen Konzepte und Praktiken in Thailand und dem Iran den Fragen nachgehen, 1) inwiefern die als neo-populistisch bezeichneten Charakteristika auf diese Konzepte zutreffen; 2) inwiefern sie als Ideologie reaktionärer Eliten fungieren und 3) inwiefern sie einen emanzipativen Gehalt aufweisen.

Thailand: Suffizienzwirtschaft

Prayuth Chan-Ocha, der gegenwärtige Premierminister von Thailand, widmete das gesamte Jahr 2016 der Förderung alternativer Entwicklungsparadigmen: Thailands Vorsitz der G77 nutzte er, einen Süd-Süd-Dialog zu alternativen Entwicklungsmodellen voranzutreiben, und neben *buen vivir* und *gross national happiness* (s. Dallmer in diesem Heft, S. 317ff) das thailändische Konzept der Suffizienzwirtschaft (*sufficiency economy/setakit phophien*) – ein buddhistisch inspiriertes lokales Entwicklungsmodell – als Mittel zur Erreichung der nachhaltigen Entwicklungsziele (SDGs) anzupreisen.³ Dazu stellte er seine wöchentlichen Video-Ansprachen unter den Titel „Sufficiency Economy for Sustainable Development Goals“ und erklärte – an die thailändische Bevölkerung gerichtet und in englischer Übersetzung auch über die thailändischen Botschaften verbreitet – seine Vision von Entwicklung. Gewöhnlich stellte er dabei einzelne Entwicklungsprojekte vor und bettete sie in philosophisch-weltanschauliche Allegorien ein. Seine Rede von Dezember 2016 entlarvt sein Bekenntnis zur Nachhaltigkeit und Suffizienzwirtschaft als autoritäres Herrschaftsprojekt.

„Ein Ökosystem besteht aus großen Tieren, kleinen Tieren, Insekten, sogar die Moleküle gehören dazu.. All diese Dinge müssen in einem harmonischen Gleichgewicht sein. Wenn wir verstehen, wie ein Ökosystem funktioniert, ist es auch nicht schwer zu verstehen, wie eine Gesellschaft aufgebaut sein sollte.

Heutzutage finden wir unterschiedliche Gruppen mit unterschiedlichen Berufen: Manche Berufe erfordern mehr Wissen, während andere mehr

3 Der Name „sufficiency economy“ wurde von König Bhumipol geprägt, was bereits auf den komplexen Prozess der Kooptierung verweist.

[praktische] Erfahrung brauchen. [...] Das zeigt, dass es Unterschiede gibt – in der Gesellschaft, im Einkommen [...].“ (Prayuth, 30.12.2016)⁴

Prayuth ist 2014 mit einem Militärputsch an die Macht gekommen. Seit-her regiert das Militär mit eiserner Hand – das ostentative Bekenntnis zu SDGs und die Förderung eines buddhistischen Konzepts der Suffizienz und Bescheidenheit gehört zum Instrumentarium, mit dem Prayuth sich international Legitimität verschafft. Nach innen nutzt er den Aufruf, „seinen Platz in der Gesellschaft zu kennen“, um vor dem Hintergrund massiver sozialer Ungleichheit Forderungen nach Demokratie, Verteilungsgerechtigkeit und Teilhabe zurückzuweisen. Die Naturalisierung sozialer Ungleichheit, gepaart mit den autoritären Regierungsformen, zeigt Anklänge eines faschistischen Herrschaftsprojekts.

Thailand stellt damit ein besonders krasses Beispiel der Verwendung alternativer Entwicklungsvorstellungen zur Absicherung eines autoritären Herrschaftsprojekts dar. Es handelt sich jedoch nicht einfach um einen Einzelfall: Die versuchte Vereinnahmung von *buen vivir* und anderen *post-development*-Konzepten und der Anschluss an SDG-Debatte sind vor dem Hintergrund der weltweiten Ausbreitung autoritärer Herrschaftssysteme ein alarmierender Befund. Das Projekt der thailändischen Regierung hat das Potenzial, die gesamte Denk-Richtung *post-development* zu diskreditieren.

Das Konzept der Suffizienzwirtschaft wird in verschiedenen Disziplinen und epistemischen Gemeinschaften in sehr unterschiedlicher Weise diskutiert. In Thailand selbst gibt es eine staatliche Publikationsindustrie, die seit 1997 Hochglanzbroschüren und Handbücher, Erziehungsleitfäden, Leitfäden für Thailands Entwicklungszusammenarbeit etc. herausgibt und massenhaft verbreitet.⁵ Hierbei handelt es sich um rein affirmative und normative Darstellungen. In einer ähnlich unkritischen Art wird das Konzept von einer kleinen, international vernetzten Gruppe von WissenschaftlerInnen aus dem Umfeld buddhistischer Ökonomie diskutiert, die eher einem religiösen Impetus verpflichtet sind, so z.B. die *Buddhist Economics Research Plattform*⁶ oder das *Schumacher Institute for a New Economics*⁷, ferner auch

4 <http://thaiembdc.org/2017/01/06/from-the-sufficiency-economy-philosophy-to-sustainable-development-goals-december-30-2016/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

5 TICA o.J.; Office of the National Economic and Social Development Board, Sufficiency Economy Movement Sub-Committee 2007; Thai Chamber of Commerce 2010; Office of the Prime Minister, Foreign Office, Public Relations Department 2011; Avery & Bergsteiner 2016; Wibulswasdi u.a. 2016; Ministry of Foreign Affairs 2017.

6 Dieses Netzwerk hat einige internationale Konferenzen veranstaltet, auf denen u.a. die thailändische Suffizienzwirtschaft diskutiert wurde (2007 in Budapest, 2012 in Brüssel); <http://inebnetwork.org/the-buddhist-economics-research-platform/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

7 <http://www.centerforneweconomics.org/buddhist-economics>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

Istvan Rado, Seri Phongphit & Nathaniel Long (2013) oder Gayle C. Avery & Harald Bergsteiner (2016).

Neben diesen normativ erzieherischen oder religiös apologetischen Werken wird Suffizienzwirtschaft in politikwissenschaftlichen und regionalwissenschaftlichen Arbeiten zu Thailand diskutiert, in denen aus einer kritisch-sozialwissenschaftliche Perspektive der augenfällig politische Charakter des Paradigmas der Suffizienzwirtschaft im Zentrum steht.⁸

Das gegenwärtige autoritäre Regime in Thailand sichert sich über den Paragraphen der Majestätsbeleidigung ab, der jede Form von Kritik an der Monarchie mit drakonischen Strafen belegt. Da das Konzept der Suffizienzwirtschaft von König Bhumibol Aduljadej (1927-2016) geprägt wurde und eng mit seinem Wirken verbunden ist, ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung – d.h. eine auf empirische Untersuchungen basierende kritische Analyse – innerhalb Thailands nicht möglich. Selbst WissenschaftlerInnen im Ausland, die wie die oben zitierten eine kritische Analyse veröffentlichen, werden belangt und günstigenfalls wird ihnen die Einreise verwehrt.

Die gegenwärtigen systematischen Verzerrungen in der Wahrnehmung des Konzepts – mit staatlich finanzierten oder buddhistisch geprägten apologetischen Publikationen auf der einen und kritischen sozialwissenschaftlichen, jedoch meist wenig empirisch basierten Arbeiten auf der anderen Seite – erschweren seine Einordnung in einen größeren historischen Kontext. In Thailand gibt es nämlich eine lange und reiche Tradition von Graswurzelinitiativen und Netzwerken, in denen alternative Entwicklungskonzepte diskutiert und praktiziert werden: alternative Landwirtschaftsprojekte, Lokalwährungen, lokale Gemeinschaften, die buddhistische alternative Ökonomie praktizieren. Die meisten dieser Initiativen fristeten und fristen über lange Zeit hinweg eher ein Nischendasein. Manche dieser Netzwerke und Initiativen sind jedoch innerhalb dieser Nischen sehr erfolgreich und sichern die Versorgung von mehreren tausend Haushalten (Heis 2013). Oftmals gehen sie auf lokale kulturelle Traditionen zurück, die Ernst Friedrich Schumacher (1953) in seinem Klassiker *Small is beautiful* beschrieben hat und können mit Arturo Escobar (1995) und Eduardo Gudynas (2012) als Alternativen charakterisiert werden, die nicht nur eine spezifische Form von Entwicklung zurückweisen, sondern auch fundamentale Annahmen von Entwicklung wie z.B. Wachstum infrage stellen.

8 Bell 2008; Elinoff 2012 & 2014; Glassman 2008; Hewison 2008; Isager & Ivarsson 2008; Rigg 2016; Rossi 2012; Unger 2009; Walker 2008a & b.

Radikale Bauernbewegungen

Wie in vielen anderen Teilen der Welt ging die Integration Thailands in den Weltmarkt mit der Durchsetzung zentralisierter Produktionszusammenhänge, der Zerstörung kommunaler Lebensgrundlagen und Landkonflikten einher. In Thailand vollzog sich dieser Wandel in einer besonders gewaltförmigen Weise, da das Land eine wichtige strategische Rolle im Kalten Krieg spielte (Heis 2013: 23; Pye 2005). Widerstand von LandwirtInnen im Norden und Nordosten wurde mit einer doppelten Strategie von offener militärischer oder paramilitärischer Gewalt und Entwicklungsprogrammen begegnet. Die dominanten Akteure in diesem Feld waren die Armee, verschiedene Ministerien – von denen manche von der Armee kontrolliert wurden, wie z.B. das Forstministerium und das *Internal Security Command* – und das *National Economic Development Board*, das seit 1950 aufeinander folgende nationale Entwicklungspläne veröffentlichte.

Dieses „development encounter“ (Escobar 1995) manifestierte sich in großangelegten Infrastrukturmaßnahmen wie Dämmen, Landkonfiszierungen für Plantagen oder Naturparks, aber auch zunehmend industrialisierter Landwirtschaft, die bei schwankenden Weltmarktpreisen zu hoher privater Verschuldung der kleinen und mittleren landwirtschaftlichen Betriebe führte. Widerstand artikuliert sich in Form von starken Bauernbewegungen wie den *Small-Scale Farmers of Isan*, die dem Muster von Bauerngewerkschaften anderer Länder des Südens folgte (Somchai 2006). Tom Brass (1995) diskutiert die sog. Alten Bauernbewegungen mit gewerkschaftlichen Organisationsstrukturen vor dem Hintergrund des Aufstiegs Neuer Bauernbewegungen in Indien und Lateinamerika, die alternativen, manchmal indigenen Organisationsprinzipien folgen (Veltmeyer 1997; Brass 2005). In Thailand war der Übergang zwischen beiden Bewegungsformen fließend: Die „alten“ Bauerngewerkschaften waren den Kooptierungsstrategien des Staates ausgesetzt und wurden zur Zielscheibe von militärischer und paramilitärischer Repression. Auf diese Repression und Unterwanderung reagierte das Forum der Armen (*Assembly of the Poor*) – ein Netzwerk von Kleinbäuerinnen/-bauern und KleinfischerInnen, die von großen Infrastrukturmaßnahmen betroffen waren – indem es sich eine flache Organisationsstruktur und strikt konsensorientierte Entscheidungsformen mit imperativen Mandaten gab, die an die Organisationsformen der Zapatistas in Mexiko erinnern.⁹

Für manche dieser neuen Bewegungen war die Kooperation mit den Intellektuellen entscheidend, v.a. mit StudentInnen, die nach der Niederschlagung der Demokratiebewegung in Bangkok 1976 in den Dschungel geflohen

9 Missingham 2003; Somchai 2006; Pye 2009; Schaffar 2011.

waren, um sich dort dem bewaffneten Widerstand der Kommunistischen Partei Thailands anzuschließen. Nach einer Amnestie 1977 nahmen sie ihre politische Arbeit als lokale AktivistInnen auf (Pasuk & Baker 2002). Abgestoßen sowohl vom Staat und der staatlichen Gewalt, als auch von den hierarchischen Kommandostrukturen der maoistisch ausgerichteten Kommunistischen Partei wandten sich die StudentInnen lokalen Projekten in ländlichen Gebieten zu. Die zentrale Idee hinter vielen dieser Projekte war es, eine radikale politische und ökonomische Alternative auf der Ebene von Graswurzelinitiativen zu organisieren. Die Hinwendung zu Subsistenzwirtschaft, um ökonomische Unabhängigkeit von Regierungsprogrammen und vom kapitalistischen Markt zu erreichen, wurde als radikale subversive Strategie verfolgt. Die Organisierung von geheimen und informellen Austauschstrukturen war eine Antwort auf staatliche Repression, und hier liegt der Ursprung von vielen radikalen, anti-kapitalistischen und organisationskritischen Projekten der 1980er Jahre.

Alexandra Heis (2013) diskutiert die Situation in der Provinz Yasothorn im Zentrum der Region Isan, wo lokale gemeinschaftlich organisierte Strukturen eine lange Tradition haben und tief in den Alltagspraxen und in der politischen Kultur verankert ist (Parnwell 2005 & 2006). Das *Inpaeng-Netzwerk*, das etwa 900 Dorfgemeinschaften in den Provinzen Nong Khai, Nakhon Sakhon und Nakho Phanom – das Gebiet des kommunistischen Aufstandes – umfasst, hat ebenfalls seine Wurzeln hier. Nicht-monetäre Tauschstrukturen, gegenseitige Hilfen und ein dichtes und zuverlässiges soziales Netz zu organisieren, war entscheidend für das Überleben dieser ca. 100.000 Menschen umfassenden Gemeinschaft in einem Gebiet, das Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen ausgesetzt war (Interview mit AktivistInnen im März 2008).¹⁰

Buddhistische Alternativen

Eine weitere Quelle radikaler Entwicklungsalternativen stellt der Theravada-Buddhismus dar, der in Thailand dem Rang einer Staatsreligion nahekommt. Vor dem Hintergrund des staatlich unterstützten und staatlich kontrollierten buddhistischen Klerus entstanden in den 1970er Jahren im Umfeld einzelner charismatischer religiöser Führer Bewegungen, die die staatsnahe Form des Buddhismus ablehnten und zu einer reineren Form von Glauben und religiöser Praxis zurückfinden wollten. Oft standen die Entdeckung und das Praktizieren neuer Meditationsformen am Anfang dieser Sekten.

¹⁰ Für eine andere Interpretation vergleiche Baker 2007 und Rado 2013.

Die buddhistische Meditationspraxis im täglichen Leben ernst zu nehmen und religiöse Prinzipien – wie eine vegetarische Ernährungsweise oder der weitreichende Verzicht auf Konsumgüter – im täglichen modernen Leben zu verfolgen war zentrales Ziel dieser Bewegungen und bedeutete für die Mitglieder zunächst eine private Abkehr vom „Thai way of life“. Gemeinschaften, die sich aus diesem Grund in ländliche Gebiete zurückzogen, gerieten dort jedoch oft in Konflikt mit staatlich betriebenen Entwicklungsprojekten (Apinya 1993; Heikkilä-Horn 1998). Wie Marja-Leena Heikkilä-Horn (2009) ausführt, hat der Theravada-Buddhismus – ganz im Gegensatz zum Bild des weltabgewandten und entrückten Buddhismus – eine lange Tradition politischen und sozialen Engagements. Zwei prominente Beispiele sind Buddhadasa Bhikkus (1986) Konzept des Dhamma-Sozialismus, und die buddhistisch-ökologische Mönchsbeziehung mit ihrer Praxis, Bäume zu ordinieren – als Protest gegen Holzeinschlag und als Strategie, das Bewusstsein für Umweltfragen zu steigern (Darlington 1998).

Die *Community Culture School*

Einige der radikalen lokalen Entwicklungsalternativen zogen die Aufmerksamkeit von Intellektuellen auf sich, die als *community culture school* bekannt wurden und eine spezifische Interpretation entwickelten. Nartsupha Chatthip – ein bedeutender thailändischer Marxist, der die einflussreiche Schule der Politischen Ökonomie an der *Chulalongkorn-Universität* gründete – ist der bekannteste Vertreter dieser Denkrichtung. Er geht davon aus, dass Thailand zwar nie direkt kolonialisiert, faktisch jedoch eine Halbkolonie war, was zu einer charakteristischen Spaltung geführt hat: auf der einen Seite eine autochthone thailändische Dorfkultur, auf der anderen Seite eine kapitalistische Kultur, die Chatthip als ein ökonomisches System betrachtet, das von Ausländern zur Befriedigung von deren Interessen eingeführt wurde (Chatthip 1991: 121). In seinem einflussreichen zentralen Werk *The Thai Village Economy in the Past* (Chatthip 1984) zeichnet er das Bild einer selbst-versorgenden Dorfökonomie und verbindet dies mit einem trans-historischen, primordialen Konzept von thailändischer Identität (Thongchai 2008: 587). Die *community culture school* fand viele AnhängerInnen sowohl in Thailand als auch in der internationalen akademischen Welt, die die Thesen von Chatthip durch anthropologische Forschungen in thaisprachigen Gemeinschaften zu untermauern suchten. Mit Aram Ziai (2004) kann diese Denkschule als intellektuelle Basis für eine neo-populistische *post-development*-Schule gelten, die auch die Grundlage für das autoritäre Projekt der Suffizienzwirtschaft legte.

Das königliche Konzept der Suffizienzwirtschaft

Suffizienzwirtschaft – der Name, der gegenwärtig als Sammelbegriff für alternative Entwicklungskonzepte in Thailand benutzt wird und in den Reden des gegenwärtigen Premierministers und Ex-Generals eine prominente Stellung einnimmt – hat eine andere Herkunft. Der Begriff ist relativ neu und wurde erst durch die Geburtstagsreden des Königs 1997 und 1998 geprägt. Ursprünglich war er nicht mit den oben dargestellten Projekten verbunden, sondern bezog sich auf königliche Entwicklungsprojekte, die seit den 1970er Jahren in ländlichen Gebieten implementiert wurden. Ihre Anzahl und ihr Umfang waren relativ gering, aber sie prägten das Bild des Königs und seines Engagements für ländliche Entwicklung – was auch zur Legitimierung der Monarchie selbst diente. Projekte im Bereich der Opiumsubstitutionsprogramme in den Bergregionen – Grenzregionen, die von sog. Bergvölkern besiedelt sind – waren jedoch eng mit den staatlichen Entwicklungsprogrammen und damit der Logik der Aufstandsbekämpfung verbunden. Das zugrundeliegende Entwicklungskonzept – ursprünglich als „Neue Theorie“ bezeichnet (Isager & Ivarsson 2008: 226f) – wurde vom König 1974 in einer Rede als dreistufiger Prozess skizziert. Die Basis bildet die Aufteilung des Ackerlandes in 30 % für Reis, 30 % für Gemüse und *cashcrops*, 30 % für Aquakultur/Fischzucht und 10 % für den Wohnbereich. Solche selbst-versorgenden Einheiten sollten den Kern von lokalen Kooperativen bilden, die schließlich in die nationale Ökonomie und in den Weltmarkt integriert werden könnten. Dieses Konzept blieb jedoch relativ abstrakt, und selbst die königlichen Projekte bezogen sich hierauf nur theoretisch (Walker 2008a). Was jedoch erwähnenswert ist, ist die zunehmende metaphysische Verklärung der königlichen Gedanken: 1994 berichtet der König, dass ihm seine Entwicklungskonzepte in einem prophetischen Traum erschienen seien (Isager & Ivarsson 2008: 227f). Diese Begebenheit ebenso wie die Anstrengungen des Königs, Regen zu erzeugen, haben den Status von modernen Mythen erlangt, auf die sich auch der heutige Militärmachthaber in seinen Reden beruft.¹¹

Politisierung der Suffizienzwirtschaft und Kooptierung der Alternativen in ein autoritäres Staatsprojekt

Der Prozess, im Zuge dessen Suffizienzwirtschaft politisiert und für das autoritäre Projekt der jetzigen Militärregierung vereinnahmt wurde, lässt

11 Prayuth, Video-Blog, Sufficiency Economy for Sustainable Development Goals, 21.10.2016, <http://thaiembdc.org/2016/10/30/from-the-sufficiency-economy-philosophy-to-sustainable-development-goals-october-21-2016/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

sich in drei Phasen untergliedern. Jede Phase dieses Prozesses wurde durch ein spezifisches politisches Ereignis eingeleitet, bei dem jeweils spezifische Aspekte dem Konzept hinzugefügt und einzelne Projekte unter dem Banner der Suffizienzwirtschaft vereinnahmt wurden.

Die erste Phase begann mit der Asienkrise 1997, die in Thailand ihren Ausgang nahm. Mit dem Platzen der Immobilienblase wurden eine mehrjährige Boom-Phase mit zweistelligen Wachstumszahlen sowie der Traum Thailands, zu einem neuen asiatischen Tigerstaat aufzusteigen, jäh beendet. Vor dem Hintergrund der massiven Arbeitslosigkeit kehrten viele der WanderarbeiterInnen, die aus dem Norden und Nordosten nach Bangkok migriert waren, in ihre Dörfer zurück, wo sie in familiären Zusammenhängen und Strukturen von Subsistenzwirtschaft ein vorübergehendes Auskommen fanden. Die Zahlen dieser Rückkehrer wurden zwar gemeinhin überschätzt und vor dem Hintergrund der Verflechtung von formeller und informeller Wirtschaft ist eine konzeptionelle Trennung zwischen urbaner kapitalistischer Wirtschaft und ländlicher Subsistenzwirtschaft nicht haltbar (Bierschenk 2002). Nichtsdestotrotz etablierte sich unter der städtischen Bevölkerung eine positiv besetzte Vorstellung von widerstandsfähigen ländlichen Subsistenzstrukturen. Daher fand die Rede des Königs im Dezember 1997 und 1998 große Resonanz. Er bezeichnete das Ziel, ein Asiatischer Tigerstaat zu werden, als verfehlt und forderte stattdessen die Entwicklung einer auf lokale Strukturen bezogenen Wirtschaft. Hierfür prägte er den Begriff Suffizienzwirtschaft und bezog sich auf die bereits existierenden Projekte und intakten Dorfgemeinschaften des Nordens und Nordostens.

Königliche Reden in Thailand sind gemeinhin opak und unkonkret. Die Idee einer alternativen Ökonomie erfuhr jedoch große Resonanz. Entwicklungsinstitute nahmen sich der Ausarbeitung des Konzeptes an und es wurde als Leitidee in den nationalen Entwicklungsplänen aufgegriffen. Kern des Konzeptes war die Idee einer Wirtschaftsstruktur, die widerstandsfähig gegenüber globalen Schocks ist. Heis (2013) stellt dar, wie der Rekurs auf lokale Projekte in eine Vereinnahmung mündete: Kurz nach dem Ausbruch der Asienkrise startete die lange vorbereitete Lokalwährung Bia (Kauri-Muschel) in der Provinz Yasonthon und entfaltete – angetrieben durch den Verfall der offiziellen Währung – eine enorme Wirkung. Das Projekt zog dadurch eine große Aufmerksamkeit auf sich, und neben JournalistInnen trat auch bald die Polizeieinheit für Kommunismusbekämpfung auf. Schließlich verbot die Nationalbank das Projekt und es wurde nach einer Pause unter der Leitung eines führenden Vertreters der Suffizienzwirtschaft, Prof. Apichai Sunasen, mit eingeschränkter Reichweite als Forschungsprojekt

wiedereröffnet, dadurch jedoch seiner Radikalität beraubt. Seither stagniert die Lokalwährung auf niedrigem Niveau.

Trotz der staatlichen Förderung entfaltete das Konzept der Suffizienzwirtschaft kaum eine wahrnehmbare Wirkung – auch deshalb, weil die Auswirkungen der Asienkrise letztlich durch den neuen Premier Thaksin Shinawatra überwunden wurden. Einerseits trat er als hemdsärmeliger Regierungschef auf, der KritikerInnen einschüchterte und sich in seinem Kampf gegen Drogen zahlreiche Menschenrechtsverletzungen zuschulden kommen ließ. Andererseits gelang ihm durch sein doppelgleisiges Wirtschaftsprogramm – eine Mischung aus neoliberalen Reformen und Infrastruktur- und Sozialmaßnahmen – die Rückkehr zu hohen Wachstumsraten. Besonders die Einführung einer allgemeinen Krankenversicherung und die Investitionen in die Infrastruktur in den ländlichen Gebieten sicherten ihm eine große Popularität im strukturschwachen Norden und Nordosten, wodurch Thaksin jedoch zunehmend in Konkurrenz zu den alten royalistischen Eliten in Bangkok geriet.¹² Nach seiner fulminanten Wiederwahl 2005 formierte sich daher eine Bewegung – getragen von städtischen Mittelschichten und finanziell gestützt von royalistischen Eliten – die gegen Thaksins autoritären Regierungsstil mobilisierte und schließlich einen Putsch des Militärs im September 2006 herbeiführte (Pye & Schaffar 2008). Hier beginnt die zweite Phase der Prägung des Konzepts der Suffizienzwirtschaft: Die Militärs und die mit ihnen verbundenen royalistischen Eliten griffen nun das Konzept zur Legitimierung des Putsches auf und brachten es gegen Thaksin in Anschlag: Ihm wurde vorgeworfen, mit seinem auf Wachstum, Export und Wohlfahrtsstaat ausgerichteten Wirtschaftsprogramm die ländliche Bevölkerung populistisch verführt zu haben. Thaksins Wahlerfolge und ungebrochene Popularität wurde auf ein falsches Bewusstsein der ländlichen Bevölkerung zurückgeführt. Majid Rahnema (1997: 388) beschreibt eine ähnliche Gedankenfigur (die Armen hingen dem trügerischen Entwicklungsmythos an), die Ziai als ein Kennzeichen der neo-populistischen Denkschule des *post-development* charakterisiert. Dieser Gedankenfigur schlossen sich auch Intellektuelle und NGO-AktivistInnen an, die sich eigentlich einem linken Spektrum emanzipativer Bewegungen zurechneten, die jedoch der *community culture school* folgend Thaksin als Kapitalisten sahen, der die intakten, vor-kapitalistischen Dorfstrukturen zerstöre. Das politische Programm der Putschistenregierung in den Jahren 2006/2007 kann als Versuch gesehen werden, unter dem Banner

12 Viele der von Thaksin umgesetzten Programme gingen letztlich auf Ideen aus dem NGO-Spektrum zurück – so z.B. das Schuldenmoratorium für LandwirtInnen oder die allgemeine Krankenversicherung. Anders als später unter royalistischer Federführung wurden sie jedoch nicht im Sinne der *community culture school* romantisch überhöht.

der Suffizienzwirtschaft ein gegenhegemoniales Projekt gegen Thaksin zu etablieren. Dazu wurden die ländlichen Infrastruktur- und Entwicklungsprojekte von Thaksin einfach übernommen und in Projekte des Suffizienzwirtschaftsprogramms umgetauft. Die Krankenversicherung wurde ausgebaut. Für linke städtische Intellektuelle und globalisierungskritische NGOs war das Konzept der Suffizienzwirtschaft an Ideen der De-Globalisierung und der Wachstumskritik anschlussfähig. Der Regierung gelang es sogar, die internationale Gemeinschaft zu vereinnahmen, indem der *Human Development Report* des *United Nations Development Programme* des Jahres 2006 sich exklusiv mit dem Konzept der Suffizienzwirtschaft beschäftigte und damit über Ideen von alternativer Entwicklung letztlich den Putsch rechtfertigte (Baker 2007). In diesem Bericht wurde auch das Inpaeng-Netzwerk im Nordosten des Landes prominent als Beispiel von praktizierter Suffizienzwirtschaft vorgestellt und vereinnahmt – allerdings ohne seine Herkunft als radikales *post-development*-Projekt zu thematisieren.¹³

Die Konstruktion eines gegenhegemonialen Projekts unter dem Banner der Suffizienzwirtschaft misslang. Das wurde bereits deutlich, als 2007 ein Referendum über die von der Militärregierung entworfene Verfassung abgehalten wurde, in der Suffizienzwirtschaft als Staatsziel festgelegt war. Genau in den Provinzen, in denen laut der Wahrnehmung der royalistischen Eliten die Suffizienzwirtschaft praktiziert wurde – im Norden und im Nordosten – wurde die Verfassung mehrheitlich abgelehnt. Noch deutlicher war die Ablehnung bei der Wahl von 2007, bei der trotz aller Bemühungen, die ländliche Bevölkerung zu umarmen, die Thaksin-nahe Partei mit großer Mehrheit gewann. In den Augen der ländlichen Bevölkerung transportierte das Konzept der Suffizienzwirtschaft die Aufforderung, man möge sich bescheiden, nicht nach Krankenversicherungen oder sozialem Aufstieg verlangen, während der konsumorientierte Lebensstil der städtischen Mittelschichten und der Eliten nicht zur Disposition stand.

Die Zurückweisung dieses Konzepts durch die ländliche Bevölkerung, die immer wieder den Thaksin-nahen Parteien zu Wahlerfolgen verhalfen, vertiefte die politische Spaltung, radikalisierte die Auseinandersetzung und führte zur dritten Phase der Prägung der Idee einer Suffizienzwirtschaft. 2011 hatte die Schwester von Thaksin die Parlamentswahl mit großer Mehrheit gewonnen. Wiederum kam es zu Demonstrationen der städtischen

13 Die hier angesprochenen Kooptierungsprozesse verliefen je nach Projekt und NGO unterschiedlich und waren immer umkämpft und widersprüchlich. Das oben angesprochene Forum der Armen, z.B. hat sich in ein Pro- und ein Anti-Thaksin-Lager gespalten. Manche Initiativen haben sich unter dem Banner der *sufficiency economy* komplett dem royalistischen Lager angeschlossen – andere haben die staatlichen Fördermöglichkeiten lediglich strategisch genutzt und eine politisch andere Agenda verfolgt.

Mittelschichten, unterstützt von royalistischen Eliten, die nun ganz offen die Abschaffung von Wahlen und stattdessen die Einführung eines korporatistischen Systems der politischen Repräsentation forderten. Die Demonstrationen waren insofern erfolgreich, als dass sie im Mai 2014 einen Putsch herbeiführten. Wiederum wurde das Konzept der Suffizienzwirtschaft zur Legitimierung der Abschaffung der Demokratie benutzt. Dabei kam jedoch eine Regierung an die Macht, die über einen „aufgeklärten Autoritarismus“ (Ziai 2004: 1055) hinausgeht und vielmehr – in ihrer Rhetorik und ihrem Bezug auf korporatistische Strukturen – Züge eines faschistischen Regimes in der Art des Estado Novo in Portugal der 1920er Jahre und des österreichischen Ständestaats der 1930er Jahre zeigt. Die eingangs zitierte Rede des Militärmachthabers, in der er unter dem Titel der Suffizienzwirtschaft und unter Bezug auf ein ökologisches Gleichgewicht die soziale Ungleichheit und politische Entmündigung als natürliche Gegebenheiten darstellt, ist der vorläufige Höhepunkt der Instrumentalisierung der Suffizienzwirtschaft für ein autoritäres Herrschaftsprojekt.

Inwiefern treffen nun die in der Einleitung erhobenen Vorwürfe auf das Konzept der Suffizienzwirtschaft zu? In seiner derzeitigen Gebrauchsweise handelt es sich eindeutig um ein von reaktionären Eliten instrumentalisiertes Konzept, das über die Verklärung vormoderner lokaler Gemeinschaften zur Entmündigung weiter Teile der Bevölkerung in Stellung gebracht wird. Grundlage hierfür ist die *community culture school*, deren Essenzialisierung thailändischer Dorfkultur mit dem Vorurteil der Eliten konvergierte, die ländliche Bevölkerung sei besonders anfällig für populistische Verführungen, und damit politisch nicht mündig.

Diese Funktionalisierung und Diskreditierung der Suffizienzwirtschaft ist jedoch weder in den Praktiken noch im Selbstverständnis der lokalen Gemeinschaften angelegt, die heute darunter subsummiert werden. Der Rückbezug auf lokale ökonomische Kreisläufe, die Abkehr von einem konsumistischen Lebensstil war für viele Gemeinschaften ein Mittel, unter Bedingungen repressiver Entwicklungspolitik das Überleben zu sichern und politischen Widerstand zu leisten. Die Kooptierung dieser Projekte in ein rechtes, nationalistisches und repressives Projekt ist das Ergebnis eines langen politischen Prozesses, der das Konzept der Suffizienzwirtschaft auf zwei Ebenen prägte: zum einen wurde Suffizienzwirtschaft zum Überbegriff von *post-development*-Projekten erhoben und es wurden alle existierenden originären, radikal kritischen *post-development*-Projekte hierunter subsummiert, kooptiert und ihrer Radikalität beraubt. Zum anderen wurde das Konzept in einem Intra-Elitenkonflikt gegen einen populären/populistischen Premier in Stellung gebracht und zur Legitimierung zweier Militärputsche

missbraucht. Erst durch diesen Intra-Elitekonflikt wurde das Konzept mit undemokratischen Herrschaftspraktiken und -strategien zusammengebracht und diskreditiert.

Die Projekte, die heute – ungefragt – unter dem Begriff der Suffizienzwirtschaft geführt werden, haben einen eindeutigen emanzipativen und radikalen Ursprung. Ebenso hatte das Konzept der Suffizienzwirtschaft in der ersten Phase der Begriffsprägung – in Reaktion auf die Asienkrise – mit der Akzentuierung auf de-globalisierte, lokale Wirtschaftskreisläufe einen emanzipativen Gehalt. Die wirtschaftlichen, ökologischen und sozialen Probleme, auf die die radikalen Projekte reagierten, sind nach wie vor anhängig. Sie können in der Umarmung durch die staatlich geförderte Suffizienzwirtschaftsideologie jedoch nicht mehr artikuliert werden.

Iran: *Gharbzadegi* – Okzidentose

Der Iran ist als Untersuchungsgegenstand in der *post-development*-Debatte bisher nicht in Erscheinung getreten, jedenfalls nicht direkt. Allerdings wurde der breit rezipierte *Post-Development-Reader* von Majid Rahnema, dem langjährigen Vertreter Irans bei den Vereinten Nationen und Victoria Bawtree herausgegeben (Rahnema & Bawtree 1997); Rahnemas Beitrag in diesem Band betrachtet das Entwicklungsdenken als eine Krankheit, eine soziokulturelle Variante von AIDS (Rahnema 1997). Damit nimmt er – ohne dies allerdings zu benennen und die betreffenden iranischen Autoren zu zitieren – Bezug auf ein in iranischen Debatten der 1960er und 1970er Jahre sehr präsenten Konzept: *gharbzadegi* oder Okzidentose, die Krankheit der Verwestlichung.

Geprägt wurde der Begriff vom Philosophen Ahmad Fardid, ausgearbeitet und verbreitet wurde das Konzept jedoch durch die Streitschrift des Schriftstellers Jalal Al-i Ahmad, die Anfang der 1960er Jahre zensiert und daher zunächst klandestin veröffentlicht wurde (Al-i Ahmad 1984 [1962]). Der historische Entstehungskontext des Konzepts ist also das Regime des Schah Reza Pahlavi, das auf eine Westorientierung und Modernisierung der iranischen Gesellschaft ausgerichtet war. Auch wenn das zwischenzeitlich geltende Kopftuchverbot in dieser Zeit wieder abgeschafft war, stießen die Reformen der „Weißen Revolution“ des Schahs seit 1962 vielerorts und v.a. in religiösen Kreisen auf Protest. Sie beinhalteten liberale, kapitalistische und zwangsmodernisierende Elemente, u.a. die Einführung des Frauenwahlrechts und eine Bodenreform, materielle Verbesserungen beispielsweise im Bereich der medizinischen Versorgung blieben jedoch nur einer Minderheit vorbehalten (Zamirirad & Sarkohi 2011: 43). Der oft im Zentrum des religiösen

Protests stehende Ayatollah Ruhollah Khomeini wurde 1964 ins Exil getrieben, doch die sozialen Unruhen gingen auch ohne ihn weiter (Hasib 2004). Einen Kristallisationspunkt fanden sie im Konzept des *gharbzadegi*.

Verwestlichung als Krankheit

Gharbzadegi – wörtlich: mit dem Westen geschlagen sein – beschreibt Al-i Ahmad mit der Analogie einer Kornfäule, bei der die Kleie zwar äußerlich intakt, von innen aber befallen und daher hohl sei. Ausgangspunkt seiner Diagnose ist zunächst der Unterschied zwischen „entwickelten“, industrialisierten Nationen und „Entwicklungsländern“, gekennzeichnet durch niedrige Löhne, hohe Sterblichkeitsraten und die Abhängigkeit von Gütern aus dem Westen (deren Rohstoffe allerdings aus ihnen selbst exportiert werden) (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 27f). Den Westen definiert er dabei ausdrücklich nicht geographisch, sondern sozioökonomisch, vergleichbar also mit der Kategorie des Globalen Nordens. Im Kontext des Konflikts zwischen Exporteuren und Importeuren von Industriegütern sieht er die UN und andere internationale Organisationen primär als Agenten einer Verwestlichung oder sogar der Kolonisierung der anderen Länder. Letzteren kommt dabei die Rolle von braven Konsumentinnen und billigen Zulieferern zu, die ihre historisch gewachsenen kulturellen Eigenschaften verlieren und durch die Nachahmung des Westens zu einem „Esel im Löwenfell“ werden (ebd.: 30f). Okzidentose definiert er so als einen Zustand der Orientierungslosigkeit aufgrund fehlender Traditionen und einer mangelnden Beherrschung der industriellen Maschinerie, die zur unkritischen Konsumtion ihrer westlichen Produkte führe. Das iranische Volk befinde sich in diesem Zustand (ebd.: 34), was sich auch in der Übernahme westlicher Bewertungsmaßstäbe und kultureller Praktiken sowie der Hörigkeit gegenüber westlichen ExpertInnen manifestiere (ebd.: 43f). Der Iran sei heute nur noch eine unterworfenen Provinz des Westens. Den Islam sieht er dabei trotz seines arabischen Ursprungs aufgrund seiner starken Prägung durch iranische Traditionen als zentralen Teil der iranischen Identität (ebd.: 52) und sogar als Bastion des Widerstands gegen westliche Vorherrschaft, in der Religion mit Aberglauben gleichgesetzt werde (ebd.: 57f). Der Gott der Technologie auf seinem Thron aus Banken und Börsen dulde keine anderen Götter neben sich (ebd.: 59). Die politische und ökonomische Kontrolle durch den Westen spiegele sich auch darin wider, was im Bereich der Kultur wertgeschätzt und in den Nachrichten als relevant eingestuft wird (ebd.: 62f). Hier sieht Al-i Ahmad die Anzeichen von *gharbzadegi*.

Die Krankheit resultiert für ihn nicht nur in einer Art kollektiver Entfremdung (ebd.: 64), sondern auch in sehr materiellen Konsequenzen. Die Widersprüche kapitalistischer Modernisierung für ländliche Gebiete sieht er jedoch nicht nur als negativ, z.B. im Hinblick auf die Auflösung feudaler Beziehungen oder die Verdrängung ausbeuterischer Arbeitsweisen im lokalen Handwerk, wo teilweise Kinder unter gesundheitsgefährdenden Bedingungen Teppiche für reiche Städter knüpften (ebd.: 69). Dass Aberglaube und Talismane die Modernisierung überleben und zu Hybridisierung führen, sei auch einer der Widersprüche (ebd.). Im Hinblick auf die Emanzipation der Frau kritisiert er, diese sei im modernen Iran primär beschränkt auf das Recht, sich mit Lippenstift in der Öffentlichkeit zu präsentieren und einige Schulen zu besuchen, wirklich gleiche Rechte oder gleiche Wertschätzung und Bezahlung der Arbeit von Frauen suche man vergebens (ebd.: 70). Während Al-i Ahmad Religion einerseits marxistisch als Opium, d.h. als Mittel der Armen, ihr Leben erträglich zu machen, auffasst, erscheint ihm religiös begründete Herrschaft zumindest im Gegensatz zur damals bestehenden Monarchie als legitimeres System (ebd.: 71). Die nationalistische Propaganda und Indoktrination des Schah-Regimes führten in der Schule zu verwestlichten, areligiösen SchülerInnen (ebd.: 72f), und auch eine Art früher Globalisierungskritik ist auffindbar: Die „Maschine“ (ein Synonym für die industrielle Moderne) verlange offene Grenzen, gemeinsame Märkte und die Internationalisierung von allem – zumindest dort, wo die Konzerne Öl finden. Aber andererseits existiere immer noch die Trennung durch den eisernen Vorhang und nationalstaatliche Grenzen gegenüber Afghanistan – zumindest für Menschen. Für Pepsi-Cola, Ölkonzerne, die Filme von Brigitte Bardot und HeroinschmugglerInnen hingegen existierten diese Grenzen kaum (ebd.: 74f).

Als dritten Weg neben einer Kapitulation vor der Maschine und dem Rückzug in nationale und religiöse Traditionen skizziert Al-i Ahmad eine Aneignung der industriellen Moderne: man müsse die Technologie selbst bauen und kontrollieren, um sie für das Ziel materiellen und spirituellen Wohlergehens nutzbar zu machen (ebd.: 78f). Modernisierungstheoretische Züge finden sich auch in dem Plan, die nomadischen ViehzüchterInnen sesshaft zu machen und ihnen Land, landwirtschaftliche Arbeitsgeräte, Schulen und Krankenhäuser zur Verfügung zu stellen. Dörfer sollen mit Elektrizität und Schnellstraßen ausgestattet und die Landwirtschaft auf der Basis von Kooperativen organisiert werden (ebd.: 103f). Die Medien seien sowohl vom schädlichen Einfluss der Konzerne (wie in den USA) als auch dem des Staates (wie im Ostblock) zu befreien und sollten einen Bildungsauftrag erfüllen und durch demokratisch gewählte Räte kontrolliert

werden (ebd.: 105). Die Ausgaben für Rüstung seien drastisch zu senken, zumal paramilitärische Truppen primär zur Niederschlagung von Demonstrationen eingesetzt würden (ebd.: 108). Anstelle der Pseudodemokratie nach westlichem Vorbild (aber ohne Elemente wie Pressefreiheit etc.), die lediglich einer Männerversammlung fragwürdige Legitimation verleihe, setze eine tatsächliche Demokratie voraus, dass Wahlen nicht mehr von Eliten beeinflusst würden, der Sicherheitsapparat (besonders der Inlandsgeheimdienst SAVAK) sich aus der Politik heraushalte und die Medien auch der Opposition eine Stimme gäben (ebd.: 110f). Im Bildungssystem sollten eigene kulturelle Traditionen und Religion wieder eine Rolle spielen, ohne sich jedoch in einen „Kokon“ überlieferter Texte und religiöser Erstarrung zu begeben (ebd.: 116f). Studierende sollten den Umgang mit der Maschine lieber in Indien oder Japan statt in den USA oder Europa lernen, gerade auch im Hinblick auf die Anpassung von Technologien an die Bedürfnisse des eigenen Landes (ebd.: 121). Al-i Ahmad warnt vor den Gefahren des Faschismus ebenso wie vor denen der „Mechanose“, der unkritischen Akzeptanz der Standardisierung und der instrumentellen Vernunft, die sich aus der industriellen Moderne ergeben (ebd.: 124f), vor der Glorifizierung der eigenen Vergangenheit ebenso wie vor der Erschaffung von Feindbildern zur Stärkung des inneren Zusammenhalts (ebd.: 134). Am Ende der Streitschrift zitiert er nicht nur den Koran, sondern auch Camus, Ionescu und Bergman, die auf die Gefahr der Zerstörung der Humanität durch die industrielle Moderne aufmerksam machen (ebd.: 136f).

Rezeption und Umsetzung in der Islamischen Republik

Das durch die Schrift bekannt gewordene Konzept der *gharbzadegi* ist im Iran äußerst einflussreich geworden, Hamid Dabashi (2006: 74f) bezeichnet den Essay im Hinblick auf seine Wirkung auf eine ganze Generation von AktivistInnen als den wichtigsten in der modernen iranischen Geschichte und als „Manifest der Anti-Verwestlichung“. In einigen Politgruppen wurde nur akzeptiert, wer Passagen des Textes wörtlich zitieren konnte, und auch Ayatollah Khomeini griff in seinen Vorträgen und Briefen den Begriff auf (ebd.) – trotz der deutlichen Kritik am Klerus. Im Unterschied zur die religiös-kulturellen Elemente betonenden Rezeption durch Dabashi (s. auch Afshari 1994: 72) fällt die stark kapitalismuskritische und stellenweise mit der Dependenztheorie vergleichbare Argumentationsweise in Teilen der Schrift auf, so z.B. wenn Al-i Ahmad der Verdoppelung der Exporte aus dem Iran zwischen 1952 und 1962 eine Verzehnfachung der Importe gegenüberstellt (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 84). Die Kritik an politisch-ökonomischer

und an intellektuell-kultureller Abhängigkeit geht hier miteinander Hand in Hand, und Brad Hanson sieht *gharbzadegi* daher auch als Vorboten der Forderungen nach einer neuen Weltwirtschafts- und Weltinformationsordnung (Hanson 1983: 12). Zutreffend scheint jedoch die Analyse Dabashis, dass Al-i Ahmad ungewollt zur Konstruktion des Westens als des „Anderen“ des iranischen Selbst beitrug (Dabashi 2006: 85) – und so die Annahme einer ontologischen Differenz dieser Entitäten, von Edward Said (1978) als Grundpfeiler des Orientalismus identifiziert, untermauerte. Weitergetragen wurde die Kritik an der Verwestlichung im Iran von Ali Shariati, der die „Rückkehr zum Selbst“ und ebenso wie Al-i Ahmad einen demokratischen, islamischen Antiimperialismus als dritten Weg zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus anstrebte. Neben dem Porträt Khomeinis war es Shariati, dessen Bild auf den zur iranischen Revolution führenden Massendemonstrationen stets präsent war, doch Al-i Ahmads Konzept der *gharbzadegi* bereitete den Weg zum Umsturz des Schah-Regimes (Hanson 1983: 18f).

Afseneh Najmabadi betont, dass in den 1960ern und 1970er Jahren jeder Oppositionelle im Iran – unabhängig ob säkular oder islamisch – Al-i Ahmads Buch kannte und lobte. Aus feministischer Perspektive kritisiert sie, dass es beiden Gruppen von Männern Argumente zur sozialen Kontrolle vermeintlich verwestlichter Frauen in die Hand gab. Auf staatlicher Ebene wurde das Konzept jedoch erst nach der Islamischen Revolution 1979 zentral und prägte die Politik der neuen Republik maßgeblich (Najmabadi 1991: 64f). Die massive gesetzliche Diskriminierung von Frauen, die weitgehend aus dem öffentlichen Leben und insbesondere aus den Rechtsfakultäten verbannt wurden, wurde nach der Revolution von Ayatollah Rafsanjani wie folgt begründet: Der Westen habe in übertriebener Weise auf feministische Forderungen reagiert. Er habe Frauen gezwungen, ihre natürlichen Fähigkeiten und Pflichten (Mutterschaft) zu vernachlässigen sowie ihre natürliche Umgebung (das Zuhause) zu verlassen. So habe er ihnen die doppelte Bürde von Haushalts- und Lohnarbeit auferlegt. Dies habe zu einer entfremdeten Gesellschaft geführt und müsse auch gerade im Interesse der Frauen selbst rückgängig gemacht werden (zit. nach Afshar 1987: 319). Auch solle die Zwangsverschleierung von Frauen (abgesehen von Händen und Gesicht) ein Symbol der „Freiheit und des Widerstands gegen Kapitalismus“ sein und zur „Befreiung vom Joch des Imperialismus“ führen (ebd.: 320). Ein weiteres Beispiel führt Soussan Sarkhosh an: In der Rechtfertigung des Ausschlusses von Frauen vom Landwirtschaftsstudium an der *Universität Mashad* wurde die Einforderung von Gleichberechtigung als Manifestation dekadenten, verwestlichten Denkens gesehen (Sarkhosh 2000: 253).

Nicht nur gegen Frauen, auch gegen Intellektuelle und Kulturschaffende wurde nach der Revolution der Vorwurf der Verwestlichung erhoben. Dies betraf im Rahmen der „Säuberung“ der Universitäten 1980 Liberale ebenso wie Linke, wobei letztere mit Unverständnis reagierten, da eine vom Geist der Bekämpfung des *gharbzadegi* getragene Kulturrevolution durchaus auch auf ihrer Agenda stand (Saghafi 2001: 22f). Die islamische Regierung unter Khomeini begriff jedoch auch linke Gruppierungen wie Tudeh und Fedayi trotz ihrer Loyalität im Irakkrieg als politische Gegner und behandelte sie dementsprechend (ebd.: 28f). Khomeini, dessen Anti-Schah-Schriften das populäre Konzept der *gharbzadegi* teilweise aufgriffen (Hasib 2004: 3), setzte zu Beginn der Revolution eine Ablehnung des ersten, eher säkularen Verfassungsentwurfs gerade auch mit dem Verweis auf die Verwestlichung der verfassungsgebenden Versammlung durch (ebd.: 4).

In der neuen Verfassung, die auf die Oberherrschaft der islamischen Rechtsgelehrten (*Velayat-e Faqih*) hinauslief, finden sich einige antiimperialistische Elemente, die auf das Konzept der *gharbzadegi* zurückgeführt werden können (Pesaran 1982; s.a. Pesaran 2008). So steht an erster Stelle des Kapitels zu Wirtschaft und Finanzen das Ziel, die ökonomische Unabhängigkeit der Gesellschaft zu sichern, noch vor der Beseitigung der Armut und der Befriedigung der Grundbedürfnisse (Art. 43). Explizit betont wird auch in einem weiteren Satz, dass eine Fremdherrschaft über die Wirtschaft des Landes zu verhindern ist. Und auch die weiteren wirtschaftlichen Grundsätze – das Ziel der Selbstversorgung, die Kombination von öffentlichem, genossenschaftlichem und privatem Sektor, die Möglichkeit weitreichender Staatsintervention und der Beschränkung von Eigentumsrechten bei einer Ablehnung einer komplett staatlichen Wirtschaft – scheinen eher von einem demokratisch-islamisch-antiimperialistischen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, wie er sich bei Al-i Ahmad und Shariati findet, als vom schiitischen Islam und seinen Rechtsgrundsätzen abgeleitet zu sein. Letztere wurden und werden in der Islamischen Republik teilweise durchaus kreativ umgangen: so dürfen zwar keine Zinsen genommen werden, aber garantierte Profite für Geldgeber eines Unternehmens führen diese durch die Hintertür wieder ein (Pesaran 1982: 512). Wirtschaftspolitisch bemerkenswert war nach der Islamischen Revolution auch die Einführung von Arbeiterräten und Stiftungen für bezahlbaren Wohnraum sowie von Armutsbekämpfungsprogrammen wie *mahroomiat-zoda'i* (Beseitigung des Elends) oder *jihad-e sazandegi* (Kreuzzug des Bauens). Auch wenn hierin möglicherweise von *gharbzadegi* inspirierte Elemente gesehen werden können, blieb die grundlegende Struktur des abhängigen Kapitalismus und der Örentenökonomie im Iran doch weitestgehend erhalten. Die Landflucht

nahm aufgrund der urbanen Fokussierung der Armutsbekämpfungsprogramme sogar zu, und eine Annäherung an das öffentlichkeitswirksam verkündete Ziel der wirtschaftlichen Selbstversorgung blieb aus (ebd.: 517f).

Nach dem ersten Jahrzehnt der Islamischen Republik, dem Ende des Irakkriegs und dem Tode Khomeinis gab es durchaus unterschiedliche wirtschaftspolitische Akzentsetzungen: Die Durchsetzung neoliberaler Maßnahmen unter Präsident Rafsanjani 1989-1997, die abgeschwächt auch unter seinem reformerischen Nachfolger Khatami (1997-2005) weiterging, steht der dezidiert staatsinterventionistischen (und wenig erfolgreichen) Wirtschaftspolitik mit dem offiziellen Ziel der Armutsbekämpfung durch den populistischen Präsidenten Ahmadinejad in den folgenden zwei Legislaturperioden (2005-2013) gegenüber. Eine Konstante, auch unter dem neuen Reformpräsidenten Rohani, stellt jedoch die Kritik an der intransparenten und korrupten Verwendung der Gewinne aus den Ölgeschäften dar. Diese werden allein für die Jahre 2005-2012 auf über 500 Mrd. US\$ geschätzt (Revenue Watch Institute 2012: 5), sie bleiben jedoch (oft vermittelt über die *bonyads*, religiöse Stiftungen) primär den Eliten vorbehalten und kamen bei der breiten Masse der Bevölkerung nicht an. Genau diese Wahrnehmung einer Privatisierung der Ölgewinne bei wirtschaftlicher Perspektivlosigkeit für die unteren Klassen ist es, die auch den massiven zivilgesellschaftlichen Protesten gegen die Regierung Anfang dieses Jahres zugrunde liegt. Zusammenfassend lassen sich im Hinblick auf *gharbzadegi* und seine Auswirkungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik der Islamischen Republik Iran demnach die linkspopulistische Aneignung des Konzepts, seine neoliberale Relativierung und ein reaktionär-populistisches Wiederaufgreifen unterscheiden.

Antiwestliche Herrschaftsideologie?

Auch wenn es auf den ersten Blick so scheint, als führe eine direkte Linie vom antiwestlichen Konzept Al-i Ahmads aus den 1960er zur islamistischen Unterdrückung der 1980er Jahre, ist dieser Zusammenhang bei näherem Hinsehen keineswegs eindeutig. Zwar entstammt das von Antiimperialismus, der Zurückweisung entfremdender westlicher Praktiken und der Besinnung auf die eigene, islamische Identität geprägte Vokabular der islamischen Revolution eindeutig dem *gharbzadegi*-Diskurs. Aber wie in den oben zitierten Passagen des Werkes deutlich wird, kann sich die Diskriminierung der Frau im Namen des Islam genau nicht auf diese Quelle berufen. Al-i Ahmad kritisierte ja die nur oberflächliche Gleichstellung der Frau im

modernisierungstheoretischen Schah-Regime, die ihr zwar Make-up und Schulbesuch erlaubte, gleichen Lohn für gleiche Arbeit jedoch verweigerte.

Wenn wir nun *gharbzadegi* als ein *post-development*-Konzept interpretieren und die gegenüber der neo-populistischen Variante erhobenen Vorwürfe analysieren, kommen wir zu folgenden Ergebnissen: Eine Verklärung kultureller Traditionen lässt sich *gharbzadegi* durchaus anlasten, es findet sich trotz der Warnung vor ihrer Glorifizierung kein kritisches Wort über die iranische Geschichte. Stattdessen werden ausschließlich ihre kulturellen und philosophischen Errungenschaften hervorgehoben. Eine pauschale Zurückweisung der Moderne ist dem Konzept jedoch beim besten Willen nicht vorzuwerfen, es geht ihm streng genommen sogar im Gegenteil um ein Modernisierungsprogramm, aber um eines, das eine Aneignung der Moderne auf der Grundlage kultureller Traditionen vorsieht: um eigene Technologie- und Industrieproduktion, eigene Medien, eigene Demokratiemodelle. Im Unterschied zum andinen *post-development*-Konzept des *buen vivir* geht es demnach nicht um ein anderes gesellschaftliches Naturverhältnis, lediglich um eine islamische Moderne (s. Escobar 2012).

Was die Frage eines statischen oder dynamischen Kulturkonzepts angeht, so scheint *gharbzadegi* eher letzteres zugrunde zu liegen, andernfalls könnte der ursprünglich arabische Islam kaum als zentraler Teil der iranischen Kultur reklamiert werden. Und auch die anvisierte Aneignung der ursprünglich westlichen industriellen Moderne ist nur im Rahmen eines dynamischen Kulturbegriffs vorstellbar. Allerdings ist in der Frage, welches Element der Historie als Grundlage der authentischen iranischen Kultur dient – Zarathustrische Philosophie? Säkularer Konstitutionalismus? Schiitischer Islam? Und welche Interpretation davon? –, zweifellos eine gewisse Willkür zu erkennen (s. auch Sarkhosh 2000: 254): Kultur ist wie immer auch etwas Gemachtes. Hinsichtlich der Frage einer Ausblendung innergesellschaftlicher Machtverhältnisse zugunsten von internationalen lässt sich festhalten, dass letztere zwar klar im Vordergrund stehen, Herrschafts- und auch Klassenverhältnisse im Iran (autoritäres Regime, ländliche Eliten, reiche Städte, rückwärtsgewandte Kleriker) jedoch klar benannt und kritisiert werden. Somit finden sich im Konzept sowohl Element des neo-populistischen als auch des skeptischen *post-development*. Die Zurückweisung der Verwestlichung und die Betonung eigenständiger kultureller Traditionen sind aber gepaart nicht mit einer Propagierung der Rückkehr zur traditionellen Subsistenzwirtschaft, sondern mit der Erfindung einer islamischen Moderne.

Kann *gharbzadegi* im Iran als Ideologie reaktionärer einheimischer Eliten gelten? Diese Frage ist angesichts der Vereinnahmung des Konzepts seitens der neuen Machthaber nach der Revolution (die sich übrigens auch in einer

„gemeinsamen“ posthumer Veröffentlichung von Shariati und Staatsoberhaupt Ayatollah Khamene'i zeigt, s. Khamene'i & Shariati 1997) eindeutig zu bejahen. Dass das Konzept hierbei allerdings in mehrerlei Hinsicht uminterpretiert werden musste, bevor es zur Festigung der Herrschaftsverhältnisse in der Islamischen Republik Iran eingesetzt werden konnte, deutet darauf hin, dass es sich nicht per se um ein reaktionäres Konzept handelt. Auch wenn es von modernisierungstheoretischen Annahmen und einem starken Avantgardedenken geprägt ist (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 92f), so finden sich doch einige emanzipative Elemente im *gharbzadegi*: die Kritik am westlichen wirtschaftlichen und kulturellen Imperialismus, die Suche nach einem eigenständigen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus, das Bekenntnis zu demokratischen Werten wie auch zu sozialer Gleichheit, und nicht zuletzt die Einforderung einer tatsächlichen Gleichberechtigung der Geschlechter.

Fazit

In beiden Fallstudien zeigt sich, dass die propagierten Konzepte – Suffizienzwirtschaft und *gharbzadegi* – zentrale Elemente des Entwicklungsparadigmas wie die Idee des Nachholens oder die Übernahme westlicher Modelle (im Bereich der Ökonomie, des Sozialen, der Kultur) ablehnen und daher als Alternativen im Sinne des *post-development* gelten können. Die Proteste in Thailand wie im Iran 2009 und 2017/2018 gegen die autoritären Regime und ihre reaktionären „Alternativen zur Entwicklung“ lassen sich jedoch in zweierlei Hinsicht interpretieren: Zum einen erheben sich die Menschen in beiden Ländern gegen die politische Entmündigung, die im Iran und in Thailand mit den jeweiligen *post-development*-Konzepten legitimiert wird. Diese Entmündigung folgt in beiden Fällen der gleichen Gedankenfigur und diffamiert jede Form von Kritik an den politischen Verhältnissen als falsches Bewusstsein, als Kontaminierung durch westliches oder kapitalistisches Denken.

Zum anderen artikuliert sich in der Ablehnung der *post-development*-Konzepte das Aufbegehren gegen soziale Ungleichheit und die Forderung nach konkreten sozioökonomischen Verbesserungen, die – vor dem Hintergrund der weltweiten Krisengeschehen – immer dringlicher erscheinen.

Unsere Analyse zeigt, dass die Unterscheidung zwischen neo-populistischem und skeptischem *post-development* zwar sinnvolle Analysekategorien bietet, die empirische Realität sich jedoch nicht passgenau in diese einfügt. Gerade *gharbzadegi* steht zwischen beiden Kategorien, und auch die thailändische Suffizienzwirtschaft entspricht nicht vollständig

der als neo-populistisch identifizierten Variante des *post-development*. Unzweifelhaft ist die Instrumentalisierung beider Konzepte als Herrschaftsideologie in Thailand und im Iran. Wir halten es jedoch für verfehlt, von der Vereinnahmung der betreffenden Konzepte durch reaktionäre Regime auf den reaktionären Charakter der Konzepte zu schließen, wie dies in der Kritik am *post-development* nicht selten praktiziert wird. Wie wir zu zeigen versucht haben, beinhalten die beiden hier untersuchten Konzepte durchaus progressive Elemente und emanzipatives Potential. Und in ihren jeweiligen historisch-politischen Kontexten haben beide auf ernst zu nehmende Probleme hingewiesen: solche des globalisierten Kapitalismus und der Weltmarktöffnung in Thailand und solche einer westlich orientierten Zwangsmodernisierung – mit dem Ziel der Durchsetzung eines autoritären Kapitalismus – im Iran.

Wir halten es für zentral, diese Elemente und dieses Potential nicht zu übersehen und die angesichts der drängenden Probleme nicht nur des globalen Kapitalismus, sondern der industriellen Moderne generell notwendige Suche nach Alternativen nicht per se durch den beschriebenen Fehlschluss zu diskreditieren. Sie darf nicht reaktionären Regimen wie in Thailand und im Iran überlassen werden.

Literatur

- Acosta, Alberto (2009): „Das ‘Buen Vivir’. Die Schaffung einer Utopie“. In: *Juridikum*, Bd. 4, S. 219-223.
- Afshar, Haleh (1987): „Women, Marriage and the State in Iran“. In: Visvanathan, Nalini; Lynn Duggan; Laurie Nisonogg & Nan Wiegersma (Hg.): *The Women, Gender & Development Reader*. London, S. 317-320 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-18650-1_5).
- Afshari, Reza (1994): „A Critique of Dabashi’s Reconstruction of Islamic Ideology as a Pre-requisite for the Iranian Revolution“. In: *Critique. Critical Middle Eastern Studies*, Bd. 3, Nr. 5, S. 67-83 (<https://doi.org/10.1080/10669929408720058>).
- Al-i Ahmad, Jalal (1984 [1962]): *Occidentosis. A Plague from the West*. Berkeley, US-CA.
- Alvares, Claude (1992): *Science, Development and Violence. The Revolt against Modernity*. Delhi.
- Apinya Feungfusakul (1993): *Buddhist Reform Movements in Contemporary Thai Urban Context. Thammakai and Santi Asok*. Bielefeld.
- Avery, Gayle C., & Harald Bergsteiner (2016) (Hg.): *Sufficiency Thinking. Thailand’s gift to an unsustainable world*. Crows Nest, AU-NSW.
- Baker, Chris (2007) (Hg.): *Thailand Human Development Report 2007. Sufficiency Economy and Human Development*. Bangkok UNDP. http://hdr.undp.org/sites/default/files/thailand_2007_en.pdf, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Bell, Peter (2008): *Sufficiency Economy. An Economic Theory or Class Politics?* Paper presented at the 10th International Conference on Thai Studies, Thammasat University, Bangkok, 9.-11.1.2008.

- Bierschenk, Thomas (2002): „Hans-Dieter Evers und die Bielefelder Schule“. In: *Entwicklung und Zusammenarbeit*, Bd. 43, Nr. 10, S. 273-276.
- Blaikie, Piers (2000): „Development: Post-, Anti-, and Populist. A Critical Review“. In: *Environment and Planning*, Bd. 32, Nr. 6, S. 1023-1050 (<https://doi.org/10.1068/a3251>).
- Brass, Tom (1995) (Hg.): *New Farmers Movements in India*. London.
- Brass, Tom (2000): *Peasants, Populism and Postmodernism. The Return of the Agrarian Myth*. London.
- Brass, Tom (2005): „Neoliberalism and the Rise of (Peasant) Nations within the Nation. Chiapas in Comparative and Theoretical Perspective“. In: *The Journal of Peasant Studies*, Bd. 32, Nr. 3-4, S. 651-691 (<https://doi.org/10.1080/03066150500267149>).
- Buddhadasa Bhikku (1986): *Dhammic Socialism*. Bangkok.
- Chaiyawat Wibulswasdi; Priyanut Piboolsravut & Kobsak Pootrakool (2016): *Sufficiency Economy and Development*. Bangkok, <http://tica.thaigov.net/main/contents/files/business-20160904-174653-791776.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Chatthip Nartsupha (1984): *Thai Village Economy in the Past*. Chiangmai.
- Chatthip Nartsupha (1991): „The Community Culture School of Thought“. In: Turton, Andrew, & Manas Chitakasem (Hg.): *Thai Construction of Knowledge*. London, S. 118-141.
- Corbridge, Stuart (1998): „Beneath the Pavement only Soil“. The Poverty of Post-Development“. In: *Journal of Development Studies*, Bd. 34, Nr. 6, S. 138-148.
- Dabashi, Hamid (2006): *Theology of Discontent. The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. 2. Aufl. New Brunswick, US-NJ.
- Darlington, Susan M. (1998): „The Ordination of a Tree. The Buddhist Ecology Movement in Thailand“. In: *Ethnology*, Bd. 37, Nr. 1, S. 1-15. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.464.988&rep=rep1&type=pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018 (<https://doi.org/10.2307/3773845>).
- Elinoff, Eli (2012): „Smouldering Aspirations: Burning Buildings and the Politics of Belonging in Contemporary Isan“. In: *South East Asia Research*, Bd. 20, Nr. 3, S. 381-397 (<https://doi.org/10.5367/sear.2012.0111>).
- Elinoff, Eli (2014): „Sufficient Citizens. Moderation and the Politics of Sustainable Development in Thailand“. In: *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Bd. 37, Nr. 1, S. 89-108 (<https://doi.org/10.1111/plar.12052>).
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Escobar, Arturo (2012): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. 2. erw. Auflage, Princeton, US-NJ.
- Esteva, Gustavo (1995): *FIESTA – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Frankfurt a.M.
- Esteva, Gustavo, & Madhu Suri Prakash (1998): *Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures*. London.
- Fatheuer, Thomas (2011): *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin.
- Glassman, Jim (2008): *The ‘Sufficiency Economy’ as Neo-Liberalism. Notes from Thailand*. Paper presented at the 10th International Conference on Thai Studies, 9.-11.1.2008, Bangkok.
- Gudynas, Eduardo (2012): *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*. Berlin.
- Hanson, Brad (1983): „The ‘Westoxication’ of Iran. Depictions and reactions of Behrang, Al-e Ahmad, and Shari’ati“. In: *International Journal of Middle East Studies*, Bd. 15, Nr. 1, S. 1-23 (<https://doi.org/10.1017/S0020743800052387>).
- Hasib, S. Waqar (2004): „The Iranian Constitution. An Exercise in Contradictions“. In: *Al Nakhlah. The Fletcher School Online Journal for Issues Related to Southwest Asia and*

- Islamic Civilization*. Spring, Art. 1, S. 1-12, <http://fletcher.tufts.edu/~media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/hasib.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Hauck, Gerhard (2012): *Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz*. Münster.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena (1998): *Buddhism with Open Eyes. Belief and Practice of Santi Asoke*. Bangkok.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena (2009): „Santi Asoke Buddhism and the Occupation of Bangkok International Airport“. In: *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Bd. 3, Nr. 1, S. 31-47.
- Heis, Alexandra (2013): *Solidarische Ökonomie? Eine Untersuchung kleinbäuerlicher Initiativen in Nordostthailand*, Master-Arbeit, Universität Wien.
- Hettne, Björn (1995): *Development Theory and the Three Worlds. Towards an International Political Economy of Development*, 2. Aufl. Harlow.
- Hewison, Kevin (2008): „Book Reviews: Thailand Human Development Report. Sufficiency Economy and Human Development UNDP. Bangkok: United Nations Development Programme, 2007“. In: *Journal of Contemporary Asia*, Bd. 38, Nr. 1, S. 212-219.
- Isager, Lotte, & Soren Ivarsson (2008): „Strengthening the Moral Fibre of the Nation. The King’s Sufficiency Economy as Ethno-politics“. In: Ivarsson & Isager 2008, S. 223-239.
- Ivarsson, Soren, & Lotte Isager (2008) (Hg.): *Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand*. Kopenhagen.
- Khamene’i, Ayatullah Sayyid Ali, & Ali Shariati (1997): *Iqbal – Manifestation of the Islamic Spirit. Two Contemporary Muslim Views*. Chicago, US-IL.
- Kiely, Ray (1999): „The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory“. In: *The European Journal of Development Research*, Bd. 11, Nr. 1, S. 30-55 (<https://doi.org/10.1080/09578819908426726>).
- Ministry of Foreign Affairs (2017): *Sufficiency Economy Philosophy. Thailand’s Path towards Sustainable Development Goals*. http://www.mfa.go.th/SEPforSDGs/SEPThailandsPathtowardsSDGs/SEP_Thailands_Path_towards_SDGs.pdf, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Missingham, Bruce (2003): *The Assembly of the Poor in Thailand. From Local Struggles to National Protest Movement*. Chiangmai.
- Najmabadi, Afsheneh (1991): „Hazards of Modernity and Morality. Women, the State and Ideology in Contemporary Iran“. In: Kandiyoti, Deniz (Hg.): *Women, Islam and the State*. London, S. 48-76 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-21178-4_3).
- Nanda, Meera (1999): „Who Needs Post-Development? Discourses of Difference, Green Revolution and Agrarian Populism in India“. In: *Journal of Developing Societies*, Bd. 15, Nr. 1, S. 5-31.
- Nandy, Ashis (1988) (Hg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Tokyo.
- Nederveen Pieterse, Jan (1998): „My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development“. In: *Development and Change*, Bd. 29, Nr. 2, S. 343-373 (<https://doi.org/10.1111/1467-7660.00081>).
- Office of the National Economic and Social Development Board, Sufficiency Economy Movement Sub-Committee (2007): *Sufficiency Economy Implications and Applications*. <http://tica.thaigov.net/main/contents/files/business-20161004-100342-502579.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Office of the Prime Minister, Foreign Office, Public Relations Department (2011): *Harmony with Nature. The Royal Wisdom of King Bhumibol*. <http://thailand.prd.go.th/ebook2/harmony/files/mobile/index.html>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Parnwell, Michael J. G. (2005): „The Power to Change. Rebuilding Sustainable Livelihoods in North East Thailand“. In: *The Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, Bd. 4, Nr. 2, S. 1-21.

- Parnwell, Michael J. G. (2006): „Eco-Localism and the Shaping of Sustainable Social and Natural Environments in North-East Thailand“. In: *Land Degradation and Development*, Bd. 17, Nr. 2, S. 183-195 (<https://doi.org/10.1002/ldr.724>).
- Pasuk Phongpaichit, & Chris Baker (2002): *Thailand. Economy and Politics*. Oxford.
- Pesaran, M. Hashem (1982): „The System of Dependent Capitalism in Pre- and Post-Revolutionary Iran“. In: *International Journal of Middle East Studies*, Bd. 14, Nr. 4, S. 501-522 (<https://doi.org/10.1017/S0020743800052181>).
- Pesaran, Evaleila (2008): „Towards and Anti-Western Stance. The Economic Discourse of Iran's 1979 Revolution“. In: *Iranian Studies*, Bd. 41 Nr. 5, S. 693-718 (<https://doi.org/10.1080/00210860802518343>).
- Pye, Oliver (2005): *Khor Jor Kor – Forest Politics in Thailand*. Bangkok.
- Pye, Oliver (2009): „Die Assembly of the Poor – thailändische Zapatistas?“ In: Uwe Hoering; Oliver Pye; Wolfram Schaffar & Christa Wichterich (Hg.), *Globalisierung bringt Bewegung. Lokale Kämpfe und transnationale Vernetzungen in Asien*. Münster, S. 36-51.
- Pye, Oliver, & Wolfram Schaffar (2008): „,Thaksin Ok Pai!' An Analysis of the 2006 Anti-Thaksin Movement in Thailand“. In: *Journal of Contemporary Asia*, Bd. 38, Nr. 1, S. 38-61.
- Rado, Istvan (2013): „Sustainable Community Development in Northeastern Thailand. The Inpaeng Network“. In: Brennan, Linda; Lukas Parker; Torgeir Aleti Watne; John Fein; Duong Trong Hue & Mai Anh Doan (Hg.): *Growing Sustainable Communities. A Development Guide for Southeast Asia*, Prahan, S. 179-196.
- Rado, Istvan; Seri Phongphit & Nathaniel Long (2013) (Hg.): *Exploring Sufficiency Economy. Ethics, Practices, Challenges*. Bangkok.
- Rahnema, Majid (1997): „Development and the People's Immune System. The Story of another Variety of AIDS“. In: Rahnema & Bawtree 1997, S. 111-129.
- Rahnema, Majid; & Victoria Bawtree (1997) (Hg.): *The Post-Development Reader*. London.
- Revenue Watch Institute (2012): *Iran's Oil and Gas Management. A Ticking Bomb?* Briefing, Februar 2012, https://resourcegovernance.org/sites/default/files/rwi_bp_iran2.pdf, letzter Aufruf: 30.6.2018.
- Rigg, Jonathan (2016): „Policies and Negotiated Everyday Living. A View from the Margins of Development in Thailand and Vietnam“. In: Juanita Elias & Lene Rethel (Hg.): *The Everyday Political Economy of Southeast Asia*. Cambridge, S. 27-48 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781316402092.002>).
- Rist, Gilbert (1997): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London.
- Rossi, Amalia (2012): „Turning Red Rural Landscapes Yellow? Sufficiency Economy and Royal Projects in the Hills of Nan Province, Northern Thailand“. In: *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Bd. 5, Nr. 2, S. 275-291.
- Saghafi, Morad (2001): „Crossing the Desert. Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution“. In: *Critique. Critical Middle Eastern Studies*, Bd. 10 Nr. 18, S. 15-45 (<https://doi.org/10.1080/10669920108720176>).
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York, US-NY.
- Sarkhosh, Soussan (2000): „Verwestlichung versus Modernisierung. Gegenwärtige Diskurs im Iran“. In: Best, Günter, & Reinhart Kößler (Hg.): *Subjekte und Systeme. Soziologische und Anthropologische Annäherungen. Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M., S. 249-257.
- Schaffar, Wolfram (2011): „Widerständige ländliche Bewegungen und die 'Kunst, nicht regiert zu werden'“. In: Bruch, Michael; Wolfram Schaffar & Peter Scheiffle (Hg.): *Organisation und Kritik*. Münster, S. 137-169.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1953): *Small is Beautiful. Economics As If People Mattered*. New York, US-NY.

- Shiva, Vandana (1989): *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*. London.
- Somchai Phatharathananunt (2006): *Civil Society and Democratisation. Social Movements in Northeast Thailand*. Kopenhagen.
- Thai Chamber of Commerce (2010): *Sufficiency Economy. A New Philosophy in the Global Word*. Bangkok.
- TICA – Thailand International Development Cooperation Agency (o.J.): *Sufficiency Economy Philosophy. Thailand's Home-Grown Approach to Sustainable Development*. <http://tica.thaigov.net/main/en/relation/77569-Theme-Sufficiency-Economy-Philosophy.html>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Thongchai Winichakul (2008): „Nationalism and the Radical Intelligentsia in Thailand“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 29, Nr. 3, S. 575-591 (<https://doi.org/10.1080/01436590801931520>).
- Unger, Danny (2009): „Sufficiency Economy and the Bourgeois Virtues“. In: *Asian Affairs. An American Review*, Bd. 33, Nr. 3, S. 139-156 (<https://doi.org/10.1080/00927670903259897>).
- Veltmeyer, Henry (1997): „New Social Movements in Latin America. The Dynamics of Class and Identity“. In: *Journal of Peasant Studies*, Bd. 25, Nr. 1, S. 139-169 (<https://doi.org/10.1080/03066159708438661>).
- Walker, Andrew (2008a): „Royal Sufficiency and Elite Misinterpretations of Rural Livelihoods“. In: Ivarsson & Isager 2008, S. 241-265.
- Walker, Andrew (2008b): *Sufficiency Economy, Sufficiency Democracy, and Rural Constitution*. <http://www.prachatai.com/english/node/746>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Zamirirad, Azadeh, & Arash Sarkohi (2011): *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans*. WeltTrends Papiere 17, Potsdam.
- Ziai, Aram (2004): „The Ambivalence of Post-Development. Between Reactionary Populism and Radical Democracy“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 25, Nr. 6, S. 1045-1061 (<https://doi.org/10.1080/0143659042000256887>).
- Ziai, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster.
- Ziai, Aram (2015): „Post-Development. Premature Burials and Haunting Ghosts“. In: *Development and Change*, Bd. 46, Nr. 4, S. 833-854 (<https://doi.org/10.1111/dech.12177>).
- Ziai, Aram (2017): „‘I am not a Postdevelopmentalist, but...’ – The Influence of Post-Development on Development Studies“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 38, Nr. 12, S. 2719-2734 (<https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1328981>).

Anschriften der Autoren:

Wolfram Schaffar
 wolfram.schaffar@gmx.de

Aram Ziai
 ziai@uni-kassel.de

Sally Matthews

Afrikanische Entwicklungsalternativen *Ubuntu* und die *Post-Development*-Debatte

Keywords: Ubuntu, post-development, development discourse, African political philosophy, decolonization

Schlagwörter: Ubuntu, *post-development*, Entwicklungsdiskurs, Afrikanische politische Philosophie, Dekolonisierung

Anfang der 1990er Jahre gelangte eine radikale Kritik der Entwicklungstheorie zu Berühmtheit. Anders als vorherige Kritiken des Entwicklungskonzepts griff diese Kritik, die als *post-development* bekannt wurde, nicht nur bestimmte Entwicklungsansätze an, sondern zielte darauf ab, das Konzept „Entwicklung“ als Ganzes zurückzuweisen. *Post-development*-Theoretiker*innen strebten nicht etwa an, einen neuen Zugang zu Entwicklung zu formulieren, der die wachsende Anzahl alternativer Entwicklungsansätze (z.B. menschliche Entwicklung, nachhaltige Entwicklung, partizipative Entwicklung usw.), ergänzt hätte, sondern erklärten die Entwicklungsidee selbst zur „Ruine in der intellektuellen Landschaft“. Folgerichtig bestanden sie darauf, dass es an der Zeit sei, auf sie einen Nachruf zu verfassen. *Post-development*-Theoretiker*innen betonten, dass an ihre Stelle nicht etwa eine neue Form von Entwicklung treten sollte, sondern dass wir stattdessen auf „Alternativen zur Entwicklung“ hinarbeiten sollten. Diese Alternativen – so ihre Überzeugung – ließen sich am besten im Rückgriff auf Vorstellungen und Praktiken der Menschen aus sog. „Entwicklungsländern“ konzipieren. Allerdings brachten die *post-development*-Theorien keine in sich stimmigen „Alternativen zur Entwicklung“ hervor. Aus Sicht vieler Kritiker*innen ist sie nur „kritisch, nicht konstruktiv“ (Nederveen Pieterse 2000: 188). Auch wenn seither versucht wird, ein Set von Praktiken zu identifizieren, die eine *post-development*-Alternative zu Entwicklung bilden könnten, bleibt unklar, worum es sich bei diesen „Alternativen zu(r) Entwicklung“ genau handelt.

Bereits vor über 10 Jahren schrieb ich, dass diesem Vorwurf durch eine nähere Betrachtung des afrikanischen Kontexts, der von der *post-development*-Theorie bisher eher vernachlässigt wurde, begegnet werden

könnte (Matthews 2004). Ich ging davon aus, dass in der Vielfalt Afrikas mögliche Wege zur Artikulation von „Alternativen zu(r) Entwicklung“ zu finden seien. Meine spätere Ernüchterung mit Teilen der *post-development*-Theorie hatte zur Folge, dass ich nichts weiter unternahm, um diese Alternativen auszuformulieren, und meines Wissens gab es auch von anderer Seite wenige Versuche, dem Aufruf der *post-development*-Theorie nach „Alternativen zu Entwicklung“ durch eine Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Kontext nachzukommen. Allerdings haben viele Autor*innen mit dem Konzept *ubuntu* afrikanische Alternativen zu westlichen Ansätzen beschrieben. Darum erscheint dies mir als sinnvoller Ausgangspunkt, um darüber nachzudenken, wie afrikanische Alternativen zu Entwicklung beschrieben werden können.

Obwohl wenig Übereinstimmung darüber herrscht, was *ubuntu* genau ist, beschreiben es die meisten Vertreter als eine Form des afrikanischen Humanismus¹ und erklären es mit dem Verweis auf das Sprichwort *umuntu ngumuntu ngabantu*, was so viel bedeutet wie „ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen“. Mogobe Ramose führt diese Erklärung weiter aus, indem er schreibt, dass „ein menschliches Wesen zu sein bedeutet, diese Menschlichkeit zu bekräftigen durch die Anerkennung der Menschlichkeit anderer, und auf dieser Grundlage menschliche Beziehungen zu ihnen zu knüpfen“. Daraus ergibt sich eine „humane, respektvolle und höfliche Einstellung gegenüber anderen“ (Ramosé 1999: 52). Drucilla Cornell (2014: 11) definiert den Begriff *ubuntu* etwas anders, sie beschreibt es als „das afrikanische Prinzip einer janusköpfigen Transzendenz, durch die das Individuum mit seinen Vorfahren verbunden wird, aber auch mit der Gemeinschaft und dem Potential, das jede*r von uns hat“. Desmond Tutu, seines Zeichens Priester und Person des öffentlichen Lebens, hat eine weitere Definition entwickelt und beschreibt *ubuntu* als eine Ethik, die die Erkenntnis enthält, dass „meine Menschlichkeit verfangen und unauflöslich verbunden ist mit deiner“ (zit. n. Metz 2007: 323). Obwohl es offensichtlich verschiedene Definitionen von *ubuntu* gibt, herrscht doch Übereinstimmung darüber, dass es sich dabei um eine humane Umgangsweise zwischen Menschen handelt, die durch die Betonung von gegenseitiger Verbundenheit (*interconnectedness*) und Zugehörigkeit (*belonging*) Individualismus ablehnt.

Wie ich im weiteren Verlauf zeigen werde, gibt es bestimmte Eigenschaften von *ubuntu*, die bei der Ausarbeitung einer „Alternative zu Entwicklung“ im Anschluss an die Vorstellungen von *post-development*-Theoretiker*innen

1 Allerdings widerspricht ein prominenter Vertreter des Konzepts, Mogobe Ramose, dieser Deutung. Er vertritt die These, dass „Menschlichkeit“ ein geeigneterer Begriff zur Beschreibung von *ubuntu* sei, s. Ramose 1999: 162-163.

hilfreich erscheinen. Allerdings werde ich, im Rückgriff auf einige aktuelle Debatten über *ubuntu*, darlegen, dass wir die Vorstellung, mithilfe von *ubuntu* eine afrikanische Alternative zu Entwicklung entwickeln zu können, mit Vorsicht betrachten sollten, und dass wir zudem kritisch über die Idee der „Alternativen zu Entwicklung“ als solche nachdenken sollten. Trotz meiner Bedenken, ob es möglich und wünschenswert ist, so etwas wie eine -Alternative zu Entwicklung zu entwerfen, werde ich am Ende einige wertvolle Aspekte eines solchen Unterfangens aufzeigen, die zu bewahren sich lohnt.

Der Ruf nach „Alternativen zu Entwicklung“ in der *Post-Development*-Theorie

Bevor ich die Möglichkeiten und Grenzen diskutiere, *ubuntu* für die Konturierung einer *post-development*-Alternative zur Entwicklung zu nutzen, bedarf es einer kurzen Einführung in die *post-development*-Theorie und ihrer Forderung nach „Alternativen zu Entwicklung“. Mit dem Begriff der *post-development*-Theorie wird ein sehr heterogener Theorie-Korpus umschrieben, der in den 1990er Jahren zu Bekanntheit gelangte und sich durch seine vernichtende Entwicklungskritik und seine Forderung nach Alternativen zu Entwicklung anstelle von alternativer Entwicklung auszeichnet. Es gibt verschiedene Übersichten der *post-development*-Theorie (s. bspw. Matthews 2017a; Sidaway 2002; Ziai 2007), deshalb werde ich keine Zusammenfassung der gesamten Denkschule reproduzieren, sondern stattdessen zwei spezifische Eigenschaften der *post-development*-Theorien hervorheben, die für diesen Artikel von Bedeutung sind. Der erste ist, dass *post-development*-Theoretiker*innen im Gegensatz zu anderen Entwicklungskritiker*innen davon ausgehen, das Entwicklungskonzept als solches sei fehlerhaft und müsse verworfen werden. Andere Kritiker*innen des Entwicklungs-*mainstreams*, zum Beispiel solche, die menschliche Entwicklung, nachhaltige Entwicklung oder endogene Entwicklung einfordern, tendierten dazu, die Grundannahmen des Entwicklungskonzeptes zu akzeptieren, und versuchten diese anzupassen, um bestimmte, vernachlässigte Aspekte aufzugreifen oder einen bestimmten Fokus zu korrigieren. Beispielsweise wollten Vertreter*innen nachhaltiger Entwicklung größeres Umweltbewusstsein in der Entwicklungspraxis verankern, während sich Anhänger*innen des Konzepts menschlicher Entwicklung der entwicklungstheoretischen Fokussierung auf Wirtschaftswachstum etwas entgegensetzen wollten. Indes ging die Kritik der *post-development*-Theorie insofern über diese Strategien hinaus, als sie betonte, dass das Entwicklungskonzept als solches auf der unhaltbaren Annahme fußt, dass die Universalisierung

westlicher Lebensweisen möglich und wünschenswert sei. Des Weiteren argumentierten *post-development*-Theoretiker*innen, dass das offensichtliche Scheitern des Entwicklungsprojekts in der „Dritten Welt“ nicht an der fehlerhaften Umsetzung einer grundsätzlich vernünftigen Idee lag, sondern dass das Konzept selbst problematisch sei, und sein Erfolg wie sein Scheitern gleichermaßen zu fürchten seien.

Eine zweite Eigenschaft der *post-development*-Theorie, die hier Beachtung verdient, liegt in ihrem Fokus auf der Anerkennung von Vorstellungen, Werten, Wissensformen und Praktiken, die aus den Teilen der Welt hervorgehen, die gemeinhin als „unterentwickelt“ beschrieben werden. *Post-development*-Theoretiker*innen greifen häufig auf nicht-westliche Theoretiker*innen und Philosophien zurück, um ihre Argumente zu belegen. Zum Beispiel beziehen sich mehrere *post-development*-Theoretiker*innen positiv auf Gandhi,² und auch andere nicht-westliche Denker*innen wie Manu Kothari, Lopa Mehta, Confucius und Lao Tzu tauchen in der *post-development*-Theorie auf (s. Alvares 1992: 131-141; Rahnama & Bawtree 1997: 389-387). Die *post-development*-Theorien vertreten gegenüber dem Westen eine skeptische Haltung, gepaart mit Sympathien für Wissensformen und Handlungsweisen, die aus anderen Kontexten hervorgehen.

Unter Berücksichtigung dieser beiden Punkte können wir schlussfolgern, dass wir, wenn wir eine *post-development*-Theorie jenseits bloßer Kritik entwickeln wollen, etwas Radikaleres tun müssen, als nur die bestehende Entwicklungspraxis anzupassen und zu verbessern, und dass wir wohlberaten sind, beim Ausarbeiten von Entwicklungsalternativen auf Quellen außerhalb des Westens zurückzugreifen.

Ubuntu und Alternativen zu Entwicklung

Wenn man es sich zum Vorhaben macht, ein Modell für „Alternativen zu Entwicklung“ aus dem afrikanischen Kontext heraus zu formulieren, dann ist die Betrachtung von *ubuntu* angesichts dessen zentraler Rolle in Diskussionen der Afrikanischen Philosophie ein naheliegender Ausgangspunkt. Und in der Tat beschreiben es einige derjenigen, die sich mit *ubuntu* befassen, als Konzept, mit dessen Hilfe sich Lebensweisen fördern lassen, die sich von westlichen, „entwickelten“ Lebensweisen unterscheiden, und sind sich in ihrer Sorge über diesen westlichen *way of life* mit *post-development*-Theoretiker*innen einig. Thaddeus Metz, der sich ausgiebig mit *ubuntu* befasst hat, spricht zum Beispiel von seiner Ernüchterung über „die erbittert kompetitiven und instrumentellen Modelle, die im Westen weit verbreitet

2 S. bspw. Alvares 1992: 131-135; Shiva 1992; 1993: 264; Shiva & Mies 1993: 322.

sind“ (Metz 2014: 205), und seinen Wunsch, alternative Modelle zu finden, die „kooperativere, partizipativere und gemeinschaftlichere Beziehungen fördern, und Lebensweisen hervorbringen, die kulturgebunden, egalitärer und sinnhafter sind“ (ebd.). Ähnlich hofft Motsamai Molefe (2011: 4), dass „*ubuntu* den beschränkten Vorstellungen von Entwicklung, die in Gesellschaftsentwürfen mit generell individualistischer Ausrichtung wurzeln, eine oft vernachlässigte Schicht hinzufügt – die der Gemeinschaft“. Zweifels- ohne sehen sowohl Metz als auch Molefe in *ubuntu* eine Chance, darüber zu reflektieren, wie erstrebenswerte Lebensentwürfe aussehen könnten, die einige der von *post-development*-Theoretiker*innen kritisierten Aspekte von Entwicklung vermeiden. Ist es deshalb sinnvoll, über die Entwicklung einer *ubuntu*-Alternative zur Entwicklung nachzudenken?

In der Einleitung dieses Artikels habe ich eine sehr knappe Definition von *ubuntu* vorgenommen, aber nun bedarf es weiterer Ausführungen, um zu erklären, was *ubuntu* so vielversprechend erscheinen lässt, um afrikanische „Alternativen zu Entwicklung“ zu formulieren. Ein Problem für die weitere Begriffsbestimmung liegt in der vielseitigen Verwendung des Begriffs. Hierbei ergeben sich Parallelen zu den in ähnlicher Weise variierenden Begriffsverständnissen von „Entwicklung“, bei dem manche *post-development*-Theoretiker*innen den Eindruck gewonnen haben, dass der Begriff aufgrund seiner universalen Verwendung vollkommen beliebig geworden sei. In Teilen der Forschungsliteratur, z.B. in Diskussionen der Afrikanischen Philosophie, wird *ubuntu* als genuin afrikanisches Konzept behandelt, das eine grundsätzlich andere Art des In-der-Welt-Seins darstellt und sich darin grundlegend von westlichen Normen unterscheidet. Andere Literaturstränge verwehren sich jedoch, von einer Gegensätzlichkeit zwischen *ubuntu* und westlichen Konzepten oder Existenzweisen auszugehen. In Publikationen zu *ubuntu* und Management (vgl. Mbigi & Maree 2005; Msila 2015; Broodryk 2005) wird *ubuntu* beispielsweise als Strategie empfohlen, die unternehmerischen Erfolg in einer kapitalistischen Welt ermöglicht. Mittels *ubuntu* könne Südafrika zu einer „wettbewerbsfähigen, entwickelten Nation“ werden, so etwa Vuyisile Msila (2015: 101). Genauso sprechen Lovemore Mbigi und Jenny Maree (2005: vi) davon, „sich die Ubuntu-Werte als eine dynamische, transformative Kraft für Wiederaufbau und Entwicklung zunutze zu machen“. Eine ähnliche Begeisterung für die *mainstream*-Vorstellung von Entwicklung zeigt sich auch bei Johann Broodryk (2005: vi), der behauptet, der reiche Unternehmer Richard Branson verkörpere die *ubuntu*-Werte.

Eine solche Verwendung von *ubuntu* ist mit den *post-development*-Theorien nicht vereinbar, da sie die vorherrschende kapitalistische Wirtschaftsordnung

und das Entwicklungskonzept unhinterfragt übernimmt. Sie behandelt *ubuntu* nicht als Alternative zu bestimmten Praktiken und Werten, die andernorts vertreten werden, sondern zielt lediglich darauf ab, vorhandene Geschäfts- und Kapitalismuskonzepte mit etwas afrikanischer „Würze“ anzureichern. Jene *ubuntu*-Ansätze, bei denen es vielmehr darum geht, wie *ubuntu* als eine Alternative zu westlichen oder anderen Zugängen verstanden werden kann, lassen sich deutlich besser mit der *post-development*-Theorie vereinbaren. Diese Ansätze, die meistens mit Afrikanischer Philosophie in Verbindung gebracht werden, werde ich im Folgenden diskutieren.

Dieser Forschung zufolge besteht ein zentraler Aspekt von *ubuntu* darin, dass der Ansatz als „typisch afrikanisch“ gilt. Obwohl der Begriff besonders in Südafrika Verwendung findet, sind die damit verbundenen Werte und Handlungsweisen auch andernorts auf dem afrikanischen Kontinent verbreitet. Ama Biney (2014: 30) beschreibt „auffallende Parallelen“ zwischen *ubuntu*, wie es in Südafrika verwendet wird, und anderen Formen eines Afrikanischen Humanismus wie z.B. *ujamaa* in Tansania, „philosophischem Konszientismus“ (*philosophical consciencism*) in Ghana, dem „zambischen Humanismus“ von Kenneth Kaunda und *Hunhuismus* in Zimbabwe.³ Diejenigen, die diese Begriffe verwenden, setzen sie einem westlichem Individualismus entgegen und verbinden mit *ubuntu* und ähnlichen Begriffen Konzepte wie „Interdependenz, Würde, Selbstachtung, Respekt für andere, Kooperation oder Kommunalismus, Vergebung, Teilen und Gleichheit“ (Biney 2014: 29). Während man *ubuntu* also zweifellos als afrikanisches Konzept einstufen kann, betonen die meisten *ubuntu*-Forscher*innen aber auch, dass *ubuntu* nicht für alle Menschen auf dem afrikanischen Kontinent eine zentrale Rolle spielt, dass es mit unterschiedlichen Handlungsweisen verbunden ist, und dass sich außerhalb Afrikas ähnliche Werthaltungen finden. Es wird lediglich die These aufgestellt, dass die verschiedenen Haltungen und Handlungsweisen, die mit *ubuntu* in Verbindung gebracht werden, in afrikanischen Gesellschaften (und besonders in Subsahara-Afrika, wo die sogenannten Bantu-Sprachen gesprochen werden) typischer und weiter verbreitet sind als anderswo (vgl. Molefe 2011: 11; LenkaBula 2008; Metz 2007). Damit wird deutlich, dass *ubuntu* zwar als Ideal aus afrikanischen Gesellschaften stammt und für diese typisch ist, zugleich aber auch eine potenziell universelle Bedeutung auch außerhalb afrikanischer Räume entfalten kann.

Während alle Beschreibungen von *ubuntu* betonen, dass der Begriff so etwas wie Menschlichkeit, Humanismus oder wechselseitige Verbundenheit umfasst, heben manche Forscher*innen hervor, dass es bei *ubuntu* nicht nur um die Verbindung mit anderen menschlichen Lebewesen geht, sondern auch

3 Zu den Ähnlichkeiten zwischen *ujamaa* und *ubuntu* vgl. Praeg 2014: 136-142.

um die Verbundenheit zwischen Menschen und der Umwelt oder zwischen lebenden Menschen und spirituellen Wesen. Puleng LenkaBula (2008: 383) argumentiert beispielsweise, *ubuntu* bekräftige die Verbindungen zwischen dem Selbst, anderen menschlichen Lebewesen, der Schöpfung und Gott. Ebenso schreibt Molefe (2011: 39), dass *ubuntu* nicht als anthropozentrisches Konzept verstanden werden dürfe, sondern als „Aufforderung, die Natur so zu behandeln, dass dadurch Harmonie zwischen allen Lebensformen befördert wird“. Ungeachtet der Tatsache, dass sich die meiste Forschung vorrangig mit der Frage befasst, was *ubuntu* darüber aussagt, wie sich Menschen zueinander in Beziehung setzen sollten, ist es deshalb möglich, das Ziel von *ubuntu* in der Förderung von Harmonie zwischen Menschen, der gesamten Schöpfung und sogar spirituellen oder übernatürlichen Wesen zu sehen.

Etlche Aspekte von *ubuntu* fügen sich ohne Schwierigkeiten in eine *post-development*-Perspektive ein. Erstens nehmen sowohl *ubuntu* als auch die *post-development*-Theorie eine kritische Haltung gegenüber westlichen Lebensweisen und westlicher Philosophie ein. Zweitens sprechen sich sowohl *ubuntu* als auch die *post-development*-Theorie dafür aus, sich Lebensweisen wieder anzueignen, die durch Kolonialismus und Entwicklung verändert wurden. Damit verbunden vertreten drittens Befürworter*innen sowohl von *ubuntu* als auch der *post-development*-Theorie einen respektvollen Umgang mit sogenannten „traditionellen“ Lebensweisen. Dementsprechend erscheint es einleuchtend, auf die Ideale und Praktiken von *ubuntu* zurückzugreifen, um „Alternativen zu Entwicklung“ auf Basis afrikanischer Kontexte zu beschreiben.

Obwohl das *ubuntu*-Konzept meines Wissens noch nicht systematisch mit *post-development*-Theorie verknüpft worden ist, dient es regelmäßig als Bezugspunkt, um unterschiedliche Arten afrikanischer Alternativen zu entwerfen, einschließlich afrikanischer Herangehensweisen an Entwicklung. So nutzen beispielsweise mehrere Philosoph*innen das Konzept als Versuch, eine Afrikanische Philosophie zu entwickeln, die der westlichen Philosophie entgegengesetzt werden könnte (vgl. bspw. Ramose 1999). In ähnlicher Weise beziehen sich Rechtswissenschaftler*innen auf *ubuntu*, um neue Zugänge zu Recht und Konstitutionalismus zu entwickeln.

Zwar wurde *ubuntu* noch nicht so häufig auf Entwicklungskonzepte bezogen, aber die Masterarbeit von Molefe (2011) greift auf *ubuntu* zurück, um ein afrikanisches Entwicklungskonzept zu formulieren. Auch in einer schon länger zurückliegenden Publikation diskutiert Ramose (1999) afrikanische Entwicklungskonzepte, indem er *ubuntu* auf Politikprozesse und Globalisierung anwendet. Obwohl weder Molefe noch Ramose *ubuntu* mit *post-development* verknüpfen und sich beide für Konzepte alternativer

Entwicklung aussprechen, anstelle für Alternativen zu Entwicklung, stehen ihre Argumente im Einklang mit der *post-development*-Theorie: Beide argumentieren, *ubuntu* in Betracht zu ziehen werde Afrika dabei helfen, seinen Weg weiterzugehen, ohne dabei der Verwestlichung Tür und Tor zu öffnen, und insbesondere ohne sich einem wettbewerbsorientierten Individualismus zu verschreiben.

Da *post-development*-Theoretiker*innen einerseits dem Vorwurf etwas entgegensetzen müssen, *post-development* schaffe es nicht, eine kohärente Alternative aufzuzeigen, und da aber andererseits die Werte und Ideale von *ubuntu* und der *post-development*-Theorie gut miteinander korrespondieren, kann ein konstruktiver Umgang mit *ubuntu* aus *post-development*-Perspektive darin bestehen, jenseits der bloßen Kritik eine mögliche „Alternative zu Entwicklung“ auf Basis des *ubuntu*-Konzeptes zu beschreiben. Jedoch habe ich, wie bereits eingangs angedeutet, einige Bedenken hinsichtlich dieses Vorhabens, die ich nun ausführen werde.

Ubuntu und *Post-Development*-Theorien: Einige Bedenken

Ubuntu wird oft als authentische afrikanische Alternative zu westlichen Herangehensweisen dargestellt. Christian Gade hebt hervor, dass *ubuntu* als ein „Rückkehr-Narrativ“ betrachtet werden kann, da es die

„Vorstellung enthält, dass die Gesellschaft zum Aufbau einer guten Zukunft zu etwas zurückkehren müsse, was nicht aus der vorherigen Phase kolonialer Unterdrückung stammt, sondern seine Wurzeln in den vorkolonialen Zeiten hat“ (Gade 2011: 304).

In manchen Fällen wird *ubuntu* als eine Philosophie vorgestellt, die sich in traditionellen afrikanischen Lebensweisen manifestiert, die deutlich romanisiert werden. Zum Beispiel schreibt Munyaradzi Felix Murove:

„In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft gehörte jeder dazu, egal ob arm oder reich, die Menschen setzten sich zueinander in Beziehung, ohne dabei das Eigeninteresse über die Bedürfnisse anderer zu stellen.“ (Murove 2005: 172)

Auch Julius K. Nyerere (1968: 3f) spricht von traditionellen afrikanischen Gesellschaften, in denen „niemand hungerte, sei es nach Essen oder Menschenwürde, weil er nicht genügend Wohlstand besaß. Er konnte sich auf den Wohlstand der Gemeinschaft verlassen, der er angehörte“. Für diese Denker*innen besteht die Herausforderung der Gegenwart folglich darin, diese traditionellen Praktiken im afrikanischen Gegenwartscontext wieder-aufleben zu lassen. Andere *ubuntu*-Befürworter*innen vermeiden zwar den romantisierenden Tonfall, halten jedoch an der Vorstellung fest, dass es Afrika

durch eine Wiederbelebung der vorkolonialen Vergangenheit gelingen könne, seiner nekolonialen Gegenwart die Stirn zu bieten, diese zu überwinden und eine authentische afrikanische Lebensweise hervorzubringen.

Meine Sorge ist hierbei, dass solche Erzählungen nicht darauf eingehen, ob und inwieweit gegenwärtige Ausprägungen von *ubuntu* überhaupt konzeptionell in der Lage sind, eine Art traditioneller, vorkolonialer Philosophie zurückzugewinnen oder wiederzubeleben. *Ubuntu* liegt nicht einfach unter kolonialer Erde begraben um wieder in intakter und unveränderter Form ausgegraben zu werden. Stattdessen sind aktuelle Auseinandersetzungen mit *ubuntu* unausweichlich verbunden mit – und beeinflusst durch – andere Philosophien, was sie in den Worten von Leonhard Praeg zu „globalen“ anstatt lokalen Phänomenen macht. Praeg verdeutlicht damit, dass „globale Diskurse (wie das Christentum, und der Menschenrechtsdiskurs) [...] der Bedeutung lokaler Traditionen wie *ubuntu* eine besondere Bedeutung“ (Praeg 2014: 37) verleihen. Allerdings betont er, dass dieser Prozess in beide Richtungen wirkt, sodass auch mit *ubuntu* verknüpfte Ideen in Form einer Kritik oder Perspektiverweiterung diese globalen Diskurse beeinflussen (ebd.). Dieser Interpretation zufolge sind zeitgenössische Auseinandersetzungen mit *ubuntu* weder „reine“ afrikanische Ansätze, welche frei von äußeren Einflüssen aus der vorkolonialen Vergangenheit geborgen wurden, noch bloßer Ausdruck von Humanismus, Sozialismus oder einer anderen außer-afrikanischen Philosophie oder Ideologie. Stattdessen reflektiert die gegenwärtige Auseinandersetzung mit *ubuntu* Interaktionen zwischen Diskursen afrikanischen Ursprungs und Diskursen, die anderswo entstanden sind. *Ubuntu* ist in Praegs Worten, „weder einfach ‘von hier’ noch reduzierbar auf das, was von ‘dort drüben’ kommt. Es ist gleichzeitig hier und dort.“ (ebd.)

Man könnte meinen, die Tatsache, dass die Beschreibungen von *ubuntu* unter Rückgriff auf externe Diskurse zustande gekommen sind, lege die Schlussfolgerung nahe, dass größere Anstrengungen unternommen werden müssten, um *ubuntu* von diesen Fremdeinflüssen zu bereinigen, und als authentisches afrikanisches Konzept zu formen. Meiner Meinung nach verkennt eine solche Haltung jedoch die Tatsache, dass es in der gegenwärtigen afrikanischen Lage schlicht unmöglich ist, eine anscheinend gänzlich authentische Idee oder Praxis aus der Vergangenheit zu übernehmen und zu neuem Leben zu erwecken, ohne dass darin Einflüsse von anderswo ihre Spuren hinterlassen.

Dafür kann eine Betrachtung von Valentin Yves Mudimbes (1988; 1991; 1994) Schriften zur „Erfindung Afrikas“ weiterhelfen. Seiner Argumentation nach seien aufgrund der Art und Weise, wie Wissen über Afrika generiert wurde (und erst recht, da bereits die Idee Afrikas als solche ein „Produkt

des Westens“ – (Mudimbe 1994: xi) ist –, alle Versuche afrikanischer Intellektueller, sich bei ihrer Arbeit über Afrika vom Westen abzuwenden, geradezu unausweichlich beeinflusst und angewiesen auf eine westliche erkenntnistheoretische Ordnung. Er schreibt:

„Tatsache ist, dass westliche Übersetzer*innen genauso wie afrikanische Theoretiker*innen bis heute Kategorien und konzeptionelle Systeme nutzen, die auf einer westlichen erkenntnistheoretischen Ordnung beruhen. Selbst in explizit ‘afrozentrischen’ Beschreibungen beziehen sich die Analyseraster egal ob offen oder stillschweigend, ob bewusst oder unbewusst, auf dieselbe Ordnung.“ (Mudimbe 1988: 10)

Dementsprechend verweist Mudimbe darauf, dass es kaum möglich ist, aus der „kolonialen Bibliothek“ herauszutreten und einer rein afrikanischen Idee Ausdruck zu verleihen, die von allen Fremdeinflüssen bereinigt wurde.

Ähnlich argumentiert Achille Mbembe (2002: 257), dass „Afrika als solches nur auf Grundlage des Textes existiert, der es als die Fiktion des Anderen konstruiert“. Folglich läuft jeder Versuch, eine authentisch afrikanische Stimme zu erschaffen, Gefahr, „dazu verdammt zu sein, sich selbst in einem vorgegebenen Diskurs auszudrücken, der seine eigenen Grundlagen verbirgt, sie kritisiert, oder sie zur Imitation zwingt“ (ebd.). Er zeigt auf, dass die Versuche, eine Art vorkolonialen afrikanischen Diskurs wiederzubeleben, schlicht

„Diskurse der Umkehrung [sind, welche] ihre grundlegenden Kategorien aus ebenjenen Mythen ableiten, die sie vorgeben zu bekämpfen, und die deren Dichotomien reproduzieren: die rassistische Trennung zwischen Schwarz und Weiß; die kulturelle Gegenüberstellung zivilisierter Völker und Wilder; der religiöse Gegensatz zwischen Christen und Heiden; und alleine schon die Überzeugung, dass es ‘Rasse’ gibt und sie die Grundlage für Moralität und Nationalität bildet“ (ebd.).

Sein Argument besagt, dass die Versuche der Neubelebung einer Art vorkolonialer afrikanischer Identität verkennen, in welchem Ausmaß diese Neubelebung eigentlich auf Diskurse zurückgreift, die sie vordergründig ablehnt, und deren Annahmen reproduziert.

Auf *ubuntu* angewandt ließe sich daraus folgern, dass die Versuche, *ubuntu* als Afrikanische Ethik zu formulieren, anerkennen müssen, dass die gegenwärtigen Formen, über *ubuntu* zu sprechen, nicht als eine unveränderte Wiederbelebung eines vorkolonialen Konzepts verstanden werden sollten. Stattdessen greifen die gegenwärtigen Artikulationen sowohl auf Vorstellungen und Praktiken aus der afrikanischen Vergangenheit als auch auf Diskurse von anderswo zurück. Das bedeutet jedoch nicht, dass heute

das Sprechen über *ubuntu* in irgendeiner Weise „unauthentisch“ oder „unafrikanisch“ sei. *Ubuntu* als globales Phänomen zu bezeichnen bedeutet nicht, wie Praeg betont, dass es nicht afrikanisch sei, oder dass „das Lokale [...] keine Rolle bei seiner Erstellung“ (Praeg 2014: 85) spiele, noch dass dem Lokalen deshalb keine Aufmerksamkeit geschenkt werden solle. Es bedeutet schlicht, es eher als eine Fusion des Lokalen und des Globalen zu begreifen, die potenziell legitime und hilfreiche Reaktionen auf gegenwärtige afrikanische Realitäten hervorbringt. Ein solches Verständnis von *ubuntu* erschwert aber gleichzeitig das Vorhaben, eine *ubuntu*-Alternative zu Entwicklung zu entwerfen. Wenn *ubuntu* eher als globales denn lokales Konzept verstanden wird, eignet es sich weniger gut für die Ausarbeitung einer Alternative zu Entwicklung; zumindest wenn man davon ausgeht, dass eine solche Alternative einen grundlegenden Charakter hat und damit essenziell anders – bis hin zur völligen Ablehnung – konzipiert sein müsse als westliche Entwicklungsdiskurse.

Doch anstatt zu behaupten, dass *ubuntu* nicht ausreichend abgegrenzt sei von westlichen Diskursen, um für die Ausarbeitung afrikanischer Alternativen zu Entwicklung infrage zu kommen, sollten wir diese Diskussion zu *ubuntu* vielleicht mit Vorstellungen von Alternativen zu Entwicklung verknüpfen. Wenn man argumentativ davon ausgeht, dass die saubere Trennung zwischen „afrikanischen“ und „westlichen“ Herangehensweisen nicht so einfach ist, stellt dies die Vorstellung, *ubuntu* könne dazu genutzt werden, eine „afrikanische“ Alternative zu Entwicklung zu entwerfen, wie auch die Vorstellung, dass radikal nicht-westliche Alternativen möglich sind, grundsätzlich vor Herausforderungen. Zumindest manche *post-development*-Theoretiker*innen fordern, sich gänzlich des Entwicklungskonzepts zu entledigen, und an dessen Stelle etwas gänzlich Neues zu setzen. Wolfgang Sachs (2002: 15) erklärt zum Beispiel, dass wir „diesen selbstzerstörerischen Entwicklungsdiskurs aus dem Weg räumen“ und an seiner Statt etwas vollkommen Neues und Anderes errichten müssen, während Serge Latouche darauf besteht, dass „der Gegensatz zwischen ‘alternativer Entwicklung’ und ‘Alternativen zu Entwicklung’ [...] radikal, unüberbrückbar und essenziell“ (Latouche 1993: 159) ist. Eine solche Sprache legt nahe, dass es möglich und wünschenswert ist, den Entwicklungsdiskurs und alles, wofür er steht, über den Haufen zu werfen und dann an seiner Statt eine vollkommen andere Alternative zu errichten, unbefleckt und unbeeinflusst vom Entwicklungsdiskurs, den sie ersetzen soll. Die Auseinandersetzung mit afrikanischen Versuchen, Afrika anders zu verstehen, legt jedoch nahe, dass allein schon der Versuch, sich dem herrschenden, schädlichen Diskurs voll und ganz zu entziehen, womöglich zum Scheitern verurteilt ist.

Damit möchte ich aber nicht behaupten, dass in einer Welt, in der westliche Entwicklungsideale vorherrschen, die beste Vorgehensweise für den Rest der Welt darin besteht, sich dem mächtigen Westen zu ergeben und den Versuch zu unterlassen, westlichen Entwicklungsmodellen etwas entgegenzusetzen. Vielmehr möchte ich deutlich machen, dass wir beim Versuch, westlichen Entwicklungsmodellen etwas entgegenzusetzen, berücksichtigen müssen, dass unsere Versuche, Alternativen hervorzubringen, immer verwoben und verwickelt sind mit den Diskursen, denen wir uns widersetzen. Es gibt keine klar umrissene „Alternative zu Entwicklung“, die losgelöst vom Entwicklungsdiskurs existiert, und es kann keine afrikanische Entwicklungsweise geben, die rein, vollkommen und ausschließlich afrikanisch ist. Dementsprechend können wir nicht einfach eine *ubuntu*-Alternative zu Entwicklung propagieren, die sich in ihrem Vorhaben vollkommen von anderen Entwicklungsformen unterscheidet und die gänzlich unbefleckt von den zahlreichen Makeln gegenwärtiger Entwicklungstheorien und -praxisformen ist. Wie Praeg anmerkt,

„was neu ist, kann sich nie einfach in all seiner Neuheit einstellen; [...] damit sich das Neue einstellen kann, [...] muss sich das Neue mit dem Alten auseinandersetzen, oder das Alte sogar wiederholen, und es kommt dabei nicht umhin, das angekündigte Neue durch den Widerspruch zu verletzen“ (Praeg 2014: 181).

Das heißt nicht, dass Alternativen nicht formuliert werden sollten. Vielmehr müssen wir berücksichtigen, dass diese Alternativen aus der Auseinandersetzung mit dem Bestehenden hervorgehen.

Was bedeutet das nun? Einer der Gründe für die große Anziehungskraft des *ubuntu*-Diskurses – und anderer Diskurse, die zu den von Mbembe (2002) als „nativistisch“ bezeichneten Denkströmungen gehören – liegt augenscheinlich darin, dass sie den dominanten westlichen Diskursen, die schon so lange eine Ursache großen Leids in Afrika darstellen, die Stirn bieten, sie ablehnen und verwerfen. Aus gutem Grund birgt die Vorstellung, eine spezifisch afrikanische Perspektive wiederzugewinnen und wertzuschätzen, so große Anziehungskraft. Jedoch müssen wir Mbembes Warnung ernstnehmen, dass die Vorstellung, Afrika könne sich von der Welt loslösen, ein „wahnwitziger Traum einer Welt ohne Andere“ (Mbembe 2002: 252) sei. Afrika wurde zu sehr unvorteilhaften Bedingungen in eine globale Ordnung hineingezogen, aber wir müssen die Vorstellung, dass wir aus dieser Ordnung heraustreten könnten, hinter uns lassen. Wir müssen uns mit dieser Weltordnung auseinandersetzen, in der wir eine stark benachteiligte Position innehaben, und gleichzeitig anerkennen, dass uns in gewisser Weise „schon immer die Rolle

zugewiesen wurde, von einem Ort zu antworten, an dem wir nicht hätten stehen sollen“ (Quayson 2002: 587). Afrikaner*innen müssen auf die globale Ordnung reagieren und sich mit ihr auseinandersetzen, aber diese Reaktion und die Auseinandersetzung erfolgen aus einer unangenehmen und wenig verheißungsvollen Position. Der Versuch, auf der Grundlage von *ubuntu* eine afrikanische Alternative zu Entwicklung zu entwerfen, die vorgibt, sich außerhalb der *mainstream*-Entwicklungskonzepte positionieren und diese verwerfen zu können, suggeriert, einfach aus einem Herrschaftssystem her austreten zu können, von dem sich keine*r von uns wirklich freimachen kann.

An dieser Stelle können die Arbeiten des amerikanischen Anthropologen James Ferguson weiterhelfen. Sein frühes Werk *The Anti-Politics Machine* wird oft zur *post-development*-Theorie gezählt (s. bspw. Kiely 1999), da es auf die zutiefst problematischen Annahmen aufmerksam machte, auf denen das Entwicklungskonzept fußt. Seine späteren Arbeiten zeichnen sich jedoch durch eine größere Ambivalenz gegenüber der *post-development*-Theorie aus. In einem jüngeren Werk, *Global Shadows*, argumentiert Ferguson, dass zwar das Scheitern der Entwicklungsnarrative immer deutlicher zutage trete, Entwicklungs- und Modernisierungsnarrative zugleich aber auch „eine Reihe politischer Versprechungen (im Kontext von Dekolonisierung und nationaler Unabhängigkeit) enthielten, die nach wie vor Relevanz haben“ (Ferguson 2006: 185). Ferguson äußert die Sorge, dass wir beim Verwerfen des Entwicklungskonzepts im Eifer des Gefechts vergessen, dass Entwicklung (einst auch) „den Aufstieg in der globalen Ordnung durch den natürlichen Prozess der Entwicklung“ (ebd.: 178) verhieß. Dieses Argument bezieht sich auf Fergusons Versuch zu verstehen, warum die Vorstellung von Entwicklung nach wie vor solche Anziehungskraft auf so viele Menschen in der sogenannten Dritten Welt ausübt. Denn während *post-development*-Theoretiker*innen das Entwicklungskonzept ablehnen, betont Ferguson, dass die Menschen in großen Teilen der „Dritten Welt“ diese Idee sehr ernst nähmen. Darüber hinaus äußern viele Menschen in ärmeren Ländern in ihrer Begeisterung für Entwicklung und Fortschritt ein Verlangen danach, dem Westen nachzueifern, was für einen linksgerichteten Wissenschaftler mit „gutgeschulten antikolonialen Überzeugungen“ (ebd.: 156) ziemlich unangenehm ist.

Für Ferguson drückt sich in dem augenscheinlichen Wunsch mancher Menschen in der „Dritten Welt“, dem Westen nachzueifern nicht das Verlangen aus, kulturell so zu werden wie die Westler*innen, sondern vielmehr ihr Beharren auf einer „gemeinsamen Zugehörigkeit zu einer globalen Gesellschaft“ (Ferguson 2006: 173), eine „Erklärung der Vergleichbarkeit, ein Anspruch auf Mitgliedschaft und Einbindung in die Welt, und manchmal auch die Bekräftigung einer Verantwortung“ (ebd.: 17). Das

Entwicklungsnarrativ versprach den frisch dekolonisierten Ländern die Möglichkeit, auf Augenhöhe mit dem Rest der Welt anerkannt zu werden, und es ist dieses Versprechen, dass so viele nicht bereit sind, aufzugeben.

Wie lässt sich dies mit der *post-development*-Theorie und mit *ubuntu* verknüpfen? Meinem Gefühl nach läuft das Verlangen, eine in *ubuntu* wurzelnde „Alternative zu Entwicklung“ zu identifizieren, um damit der für Entwicklung so wesentlich erscheinenden Verwestlichung zu entgehen, nicht nur Gefahr, die unausweichlichen Verflechtungen zwischen *ubuntu* und anderen angeblich rein afrikanischen Ansätze mit außerafrikanischen Vorstellungen zu verkennen. Vielmehr verkennt es auch, dass Afrikaner*innen (und andere Menschen aus den ärmeren Teilen der Welt) ihren Weg *in dieser Welt* finden müssen und dass ihre Priorität deshalb verständlicherweise darin besteht, ihre Mitgliedschaft in der globalen Gesellschaft und das Recht auf Anerkennung und Status darin einzufordern und darauf zu beharren, anstatt den Versuch zu unternehmen, aus der globalen Weltordnung auszusteigen.

Für diejenigen, die „entwicklungsernüchtert“ sind, mag es angenehm erscheinen, sich ein idyllisches Afrika auszumalen, in dem Menschen ihr Verhalten nach den *ubuntu*-Idealen ausrichten, im Einklang mit der Natur leben und die „westliche“ Konsumkultur ablehnen. Aber die Welt, in der Afrikaner*innen zurechtkommen müssen, ist eine, in der ihr Lebensunterhalt, ja sogar ihre tagtägliche Existenz mit dem Rest der Welt verwoben ist. Darüber hinaus mögen Konzepte wie *ubuntu* bestimmte westliche Denker*innen ansprechen, weil sie einem westlichen Publikum ein Bild Afrikas präsentieren, das einen Ort der Tradition und Harmonie darstellt, der unbeschmutzt von den Übeln der Moderne ist. Die tatsächlichen Lebensrealitäten von Afrikaner*innen unterscheiden sich jedoch oft sehr stark von solchen idealisierten Vorstellungen und sind auf komplexe Weise materiell wie symbolisch mit dem Rest der Welt verflochten.⁴

Ein Beispiel Fergusons (2006: 18f) verdeutlicht diesen Punkt: In Lesotho lernte er Mr. Lebona kennen. Dieser wollte ein Haus „im europäischen Stil“ bauen anstatt eines der altmodischen runden Sotho-Häuser, deren Wände aus Lehm und Steinen bestanden und deren Dächer mit Stroh bedeckt waren. Die traditionellen Sotho-Häuser wurden aus lokalen Materialien und mit lokalen Bauweisen errichtet und waren somit an die örtlichen Gegebenheiten und Lebensweisen sehr gut angepasst. Tatsächlich würden diese Häuser hervorragend mit einem *post-development*-Ansatz korrespondieren. Ferguson rätselte, warum Mr. Lebona lieber ein Haus in einem „fremden“ Stil wollte, das zugleich teurer und an den örtlichen Kontext schlechter angepasst war. Nach einem Gespräch mit Mr. Lebona und weiterem Nachdenken gelangte

4 Ich bedanke mich bei einer/einem der anonymen Gutachter*innen für diesen Vorschlag.

er zu der Erkenntnis, dass Mr. Lebonas Wunsch nach einem solchen Haus nichts mit „blindem Kopieren“ zu tun hatte, sondern es sich dabei um „ein machtvolles Einfordern veränderter Lebensbedingungen“ (ebd.: 18) handelte. Es war der Anspruch, zur selben Welt zu gehören, aus der auch der Amerikaner Ferguson stammte, und ein Verlangen nach materieller Ebenbürtigkeit mit dieser Welt. In einem vorkolonialen Szenario hätte Mr. Lebona höchstwahrscheinlich sein Selbstwertgefühl bzw. die ihm entgegengebrachte Wertschätzung seitens seiner Gemeinschaft dadurch steigern können, indem er ein hübsches, traditionelles Haus gebaut hätte, aber in Lebonas real existierender Welt entsteht Wertschätzung durch die Fähigkeit, an der globalen Ökonomie teilzuhaben. Als Folge davon streben er und andere wie er danach, sich Ideen und Praktiken von außerhalb anzueignen und damit zu experimentieren. Oft wird dadurch versucht, die ungleiche globale Ordnung infrage zu stellen, die viele der traditionellen Lebensweisen, welche Menschen vor dem Kolonialismus führten, zerstört hat, und ihnen gleichzeitig keine Möglichkeit gegeben hat, sinnvoll an dieser globalen Ordnung, die diese Traditionen zerstört hat, teilzuhaben.⁵

Wie geht es jetzt weiter?

An diesem Punkt könnte es den Anschein erwecken, dass ich die Position vertrete, wir sollten die Idee der Alternativen zu Entwicklung verwerfen, und dass *ubuntu* und andere nicht-westliche Ansätze heutzutage von geringem Wert sind. Aber das ist überhaupt nicht meine Absicht. Daher möchte ich diesen Artikel mit einer vorsichtigen Verteidigung einiger Schlüsselideen der *post-development*-Theorien sowie mit dem Gedanken abschließen, dass die *post-development*-Theorie für Afrika von Bedeutung ist. Zudem möchte ich an dieser Stelle betonen, afrikanische Perspektiven auf unsere gegenwärtige Lage könnten dabei behilflich sein, über alternative Zugänge zur Ökonomie nachzudenken, sowohl in Afrika als auch darüber hinaus. Denn obwohl ich der Meinung bin, dass in den Debatten über *ubuntu* und andere afrikanische Alternativen zu westlichen Ansätzen einige Gefahren lauern, die vermieden werden sollten, wenn wir über kritische Reaktionen auf Entwicklung nachdenken, bin ich zugleich überzeugt, dass es viele wertvolle Aspekte gibt, die man aus den Suchbewegungen der *post-development*-Theorien nach Alternativen zu Entwicklung ziehen kann.

5 Für eine weiterführende Diskussion des Beispiels mit Mr. Lebona und der allgemeinen Frage, wie man das Verlangen nach Entwicklung, das im Handeln von Menschen wie Mr. Lebona sichtbar wird, durchdenken könnte s. Matthews 2017b.

In der Einführung zur neuen Ausgabe seines Buches *Encountering Development* fasst Arturo Escobar die zentralen Ziele der *post-development*-Theorie sehr übersichtlich und präzise zusammen. Er schreibt, das erste Ziel sei es,

„Entwicklung zu dezentrieren; das heißt, das Konzept aus seiner zentralen Stellung in Diskussionen über die Situation in Asien, Afrika und Lateinamerika herauszulösen, um den Diskursraum für alternative Situationsbeschreibungen zu öffnen, die weniger durch die Grundannahmen und Erfahrungen von ‘Entwicklung’ vermittelt sind“ (Escobar 2011: xii-xiii).

Ein zweites Ziel besteht laut Escobar darin, Alternativen *zu* Entwicklung zu identifizieren, anstatt alternative Entwicklung zu befördern, ein drittes darin, die „Hierarchie des Entwicklungskonzepts von Expertenwissen und Expertenmacht“ (ebd.: xiii) anzufechten und zu umzugestalten. Escobar schreibt, dass sich seit der Veröffentlichung der ersten Ausgabe von *Encountering Development* zwar viel verändert habe, aber dass er nach wie vor an diesen drei Zielen festhalte. Ich unterstütze Escobar voll und ganz bezüglich des ersten und des dritten Ziels – wir müssen nach neuen Wegen suchen, über die Erfahrungen der sog. „Dritten Welt“ zu sprechen, die nicht um die Vorstellung kreisen, diese Teile der Welt seien „unterentwickelt“, und wir müssen aufdecken, wie „Expertenwissen“ als zentraler Bestandteil von Entwicklungsprojekten Menschen entmündigt. Nur beim zweiten Ziel – den „Alternativen zu Entwicklung“ bleibe ich zögerlich. So sehr ich auch davon überzeugt bin, dass wir weiterhin sehr kritisch sein sollten gegenüber Versuchen, mittels des Begriffs der „Entwicklung“ Armut und Ungleichheit in unserer Welt zu verstehen und darüber zu sprechen, und so sehr ich auch davon überzeugt bin, dass wir nach Möglichkeiten suchen müssen, Unterdrückung und Ungerechtigkeit anzugehen, die weit über das hinausgehen, was als „alternative Entwicklung“ bezeichnet wurde, habe ich weiter oben argumentiert, dass es einige Bedenken gibt, die wir berücksichtigen sollten, wenn wir radikalere Alternativen vorschlagen wollen. Ich bin der Meinung, dass die afrikanische Erfahrung des Widerstands gegen Verwestlichung und westliche Unterdrückung, die ich oben beschrieben habe, für den weiteren Umgang mit diesen Bedenken sehr hilfreich ist. Des Weiteren halte ich es für wichtig, anzuerkennen, dass wir nicht aus den dominanten Diskursen heraustreten können, um etwas zu entwerfen, was sich gänzlich von diesen Diskursen unterscheidet. Stattdessen werden die von uns artikulierten Alternativen aus der Auseinandersetzung mit den von uns kritisierten Diskursen hervorgehen, und dementsprechend werden sie auch von ihnen geformt und beeinflusst werden. Es gibt keine *ubuntu*-Alternative zu Entwicklung, die

vollkommen losgelöst von anderen Entwicklungsdiskursen existiert und sich radikal von ihnen unterscheidet. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir den Versuch nicht vorantreiben können, mithilfe des *ubuntu*-Konzepts und anderer Konzepte, die am deutlichsten im globalen Süden vertreten werden, darüber nachzudenken, wie wir besser mit den Herausforderungen umgehen, für die Entwicklung angeblich die Lösung ist.

Eine weitere hilfreiche Möglichkeit, mit den oben genannten Bedenken umzugehen, besteht darin, Aram Ziais Unterscheidung zwischen „skeptischer“ und „neopopulistischer“ *post-development*-Theorie zu nutzen. Ziai bestätigt den Vorwurf der Kritiker*innen, die neopopulistische Strömung der *post-development*-Theorie romantisiere „traditionelle“ Kulturen und lehne Entwicklung und Moderne gänzlich ab (Ziai 2004: 1053). Wendet man eine solche Denkströmung auf Afrika an, könnte daraus ein Projekt entstehen, das eher unkritisch versucht, zu einer *ubuntu*-Ethik zurückzugelangen, die angeblich bereits in der Vergangenheit existierte. Sie zum Leben zu erwecken, würde dann darauf abzielen, die durch den Imperialismus aufgezwungenen Vorstellungen komplett zu überwinden und zu bekämpfen. Ein solches Projekt würde ignorieren, inwieweit gegenwärtige Ausprägungen von *ubuntu* durch Christentum, westliche Philosophie und zahlreiche anderer Ideen, die aus verschiedenen Weltregionen stammen, beeinflusst sind, und damit eben nicht „rein“ afrikanisch sind und nicht in absoluten Gegensatz zum Westen gesetzt werden können. Auf den afrikanischen Kontext bezogen könnten diese Strömungen der *post-development*-Theorie zudem den berechtigten Wunsch vieler Afrikaner*innen ausblenden, als vollwertige Mitglieder einer globalen Ordnung anerkannt zu werden, in der Afrikaner*innen schon viel zu lange einen schweren Stand haben.

Die skeptischeren Strömungen der *post-development*-Theorie bewahren sich hingegen die kritische Strenge, die für *post-development*-Theorie so prägend ist, und folgen auch ihrem Anspruch, die Erfahrungen und Wissensformen der Menschen ernst zu nehmen, die in unserer gegenwärtigen globalen Ordnung ausgegrenzt und unterdrückt werden. Zugleich nehmen sie eine differenziertere Haltung hinsichtlich der Erwünschtheit bestimmter Entwicklungsaspekte ein und erachten das Verlangen der Menschen nach Entwicklung als potenziell legitim. In Afrika eine *post-development*-Perspektive in diesem skeptischeren Sinne zu entwickeln, hieße, sich kritisch gegenüber dem *mainstream*-Entwicklungskonzept zu positionieren. Zudem bedeutet dies, sich dazu zu verpflichten, die Sichtweisen der Unterdrückten ernst zu nehmen und auf ihren Ansätzen und Einstellungen aufbauend ebenjene Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten anzugehen, bei denen den neopopulistischen Strömungen in der *post-development*-Theorie vorgeworfen

wird, sie zu ignorieren. Beim Versuch, solche Alternativen zu Entwicklung zu formulieren, ist *ubuntu* grundsätzlich hilfreich und kann genau wie die *post-development*-Theorien selbst auf unterschiedliche Weise ausbuchstabiert werden. Dabei erscheinen mir solche Ansätze am vielversprechendsten, die die Bedeutung von *ubuntu* als unabgeschlossen begreifen und in ihrer Ausformulierung Einflüsse von außerhalb infrage stellen, aber sich auch mit ihnen auseinandersetzen und diese eigenständig ausgestalten. In dieser Verwendung kann *ubuntu* dazu beitragen, alternative Entwürfe eines guten Lebens auf dem afrikanischen Kontinent zu formulieren. Gleichzeitig kann *ubuntu* zu den weltweiten Diskussionen über globale Ungleichheit und Ungerechtigkeit beitragen, die unsere gegenwärtige globale Ordnung kennzeichnen und kann helfen, alternativer Zugänge zu entwickeln.

Übersetzung aus dem Englischen: Simon Walch

Literatur

- Alvares, Claude (1992): *Science, Development and Violence. The Revolt against Modernity*. Oxford.
- Biney, Ama (2014): „The Historical Discourse on African Humanism. Interrogating the Paradoxes“. In: Praeg, Leonhard, & Siphokazi Magadla (Hg.): *Ubuntu. Curating the Archive*. Durban, S. 27-53.
- Broodryk, Johann (2005): *Ubuntu Management Philosophy*. Randburg.
- Cornell, Drucilla (2014): *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*. New York, US-NY.
- Escobar, Arturo (2011): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. 2. Aufl., Princeton, US-NJ.
- Ferguson, James (2006): *Global Shadows*. Durham, US-NC (<https://doi.org/10.1215/9780822387640>).
- Gade, Christian (2011): „The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu“. In: *South African Journal of Philosophy*, Bd. 30, Nr. 3, S. 303-329 (<https://doi.org/10.4314/sajpem.v30i3.69578>).
- Kiely, Ray (1999): „The Last Refuge of the Noble Savage. A Critical Assessment of Post-Development Theory“. In: *The European Journal of Development Research*, Bd. 11, Nr. 1, S. 30-55 (<https://doi.org/10.1080/09578819908426726>).
- Latouche, Serge (1993): *In the Wake of the Affluent Society. An Exploration of Post-Development*. London.
- LenkaBula, Puleng (2008): „Beyond Anthropocentricity – Botho/Ubuntu and the Quest for Economic and Ecological Justice in Africa“. In: *Religion & Theology*, Bd. 15, Nr. 3/4, S. 375-394 (<https://doi.org/10.1163/157430108X376591>).
- Matthews, Sally (2004): „Post-development Theory and the Question of Alternatives. A View from Africa“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 25, Nr. 2, S. 373-384 (<https://doi.org/10.1080/0143659042000174860>).
- Matthews, Sally (2017a): „Postdevelopment Theory“. In: *Oxford Research Encyclopedia. International Studies*. New York, US-NY, <http://internationalstudies.oxford.com>.

- oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-39?rskkey=NQxXcv&result=301, letzter Aufruf: 2.7.2018.
- Matthews, Sally (2017b): „Colonised Minds? Post-Development Theory and the Desirability of Development in Africa“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 38, Nr. 12, S. 2650-2663 (<http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2017.1279540>).
- Mbembe, Achille (2002): „African Modes of Self-Writing“. In: *Public Culture*, Bd. 14, Nr. 1, S. 239-273 (<https://doi.org/10.1215/08992363-14-1-239>).
- Mbigi, Lovemore, & Jenny Maree (2005): *Ubuntu. The Spirit of African Transformation Management*. Randburg.
- Metz, Thaddeus (2007): „Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics“. In: *South African Journal of Philosophy*, Bd. 26, Nr. 4, S. 369-387 (<https://doi.org/10.4314/sajpem.v26i4.31495>).
- Metz, Thaddeus (2014): „In Search of Ubuntu. A Political Philosopher’s View of Democratic South Africa“. In Busani Ngcaweni (Hg.): *Liberation Diaries. Reflections on 20 Years of Democracy*. Johannesburg, S. 205-214.
- Molefe, Motsamai (2011): *Ubuntu and the Paradigm of Development Ethics*. o.O. (Masterarbeit Development Studies – University of Witwatersrand – Economics and Sociology of Development, Advanced Research Methods and Social Transitions).
- Msila, Vuyisile (2015): *Ubuntu. Shaping the Current Workplace with (African) Wisdom*. Randburg.
- Mudimbe, Valentin Yves (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, US-IN.
- Mudimbe, Valentin Yves (1991): *Parables and Fables. Exegesis Textuality and Politics in Central Africa*. Madison, US-WI.
- Mudimbe, Valentin Yves (1994): *The Idea of Africa. African Systems of Thought*. Bloomington, US-IN.
- Murove, Munyaradzi Felix (2005): *The Theory of Self-Interest in Modern Economic Discourse. A Critical Study in the Light of African Humanism and Process Philosophical Anthropology*. Unveröffentlichte Dissertation.
- Nederveen Pieterse, Jan (2000): „After Post-Development“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 21, Nr. 2, S. 175-191 (<https://doi.org/10.1080/01436590050004300>).
- Nyerere, Julius Kambage (1968): *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujama). A Selection from Writings & Speeches, 1965-1967*. Oxford.
- Praag, Leonhard (2014): *Report on Ubuntu*. Durban.
- Quayson, Ato (2002): „Obverse Denominations. Africa“. In: *Public Culture*, Bd. 14, Nr. 3, S. 585-588 (<https://doi.org/10.1215/08992363-14-3-585>).
- Rahnema, Majid, & Victoria Bawtree (1997) (Hg.): *The Post-Development Reader*. London.
- Ramose, Mogobe (1999): *African Philosophy through Ubuntu*. Harare.
- Sachs, Wolfgang (2002): „Fairness in a Fragile World. The Johannesburg Agenda“. In: *Development*, Bd. 45, Nr. 3, S. 12-17 (<https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1110371>).
- Shiva, Vandana (1992): „Women, Ecology and Health. Rebuilding Connections“. In: *development dialogue*, 1992, Nr. 1-2, S. 3-11, http://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/1992/08/92_1-2.pdf, letzter Aufruf: 28.6.2018.
- Shiva, Vandana (1993): *Monocultures of the Mind. Biodiversity, Biotechnology and Agriculture*. London u.a.
- Shiva, Vandana, & Maria Mies (1993): *Ecofeminism*. Halifax, CA-NS.
- Sidaway, James (2002): „Post-Development“. In: Desai, Vandana, & Robert Potter (Hg.): *The Companion to Development Studies*. London & New York, US-NY, S. 16-19.

Ziai, Aram (2004): „The Ambivalence of Post-Development. Between Reactionary Populism and Radical Democracy“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 25, Nr. 6, S. 1045-1060 (<https://doi.org/10.1080/0143659042000256887>).

Ziai, Aram (2007): „Development Discourse and its Critics. An Introduction to Post-Development“. In: Ziai, Aram (Hg.): *Exploring Post-Development. Theory and Practice, Problems and Perspectives*. London & New York, US-NY, S. 3-17.

Anschrift der Autorin:

Sally Matthews

s.matthews@ru.ac.za

Leonhard Praeg

Epistemologien des Südens und das Gespenst des leeren Signifikanten*

Keywords: epistemologies of the south; buen vivir; Ubuntu; epistemological pluralism

Schlagwörter: Epistemologien des Südens, buen vivir, Ubuntu, epistemologischer Pluralismus

Die im Folgenden vorgetragenen Überlegungen beruhen auf drei Grundannahmen. Die erste betrifft eine tiefe und wenig untersuchte Bruchlinie innerhalb des Diskurses über „Epistemologien des Südens“ (Santos 2014). Letztere lassen sich für meine Überlegungen in zwei Gruppen einteilen. Auf der einen Seite stehen Epistemologien, die entweder aufgrund ihrer Verankerung im Denken einer einzelnen Autorin/eines einzelnen Autors (etwa Konfuzius) und seiner *Wirkungsgeschichte* oder aufgrund gezielter Anstrengungen, präkoloniale Praxis zu einer relativ kohärenten Theorie umzuwandeln (*ujamaa* als *Ujamaa*¹), als mehr oder weniger kohärente Ideologien erscheinen („[Neo-]Konfuzianismus“ oder „Afrikanischer Sozialismus“). Auf der anderen Seite stehen jene Epistemologien, die aus unterschiedlichen kontingenten Gründen keine kohärenten Ideologien darstellen (z.B. *buen vivir* und *Ubuntu*). Die zweite Grundannahme besagt, dass nur Epistemologien der zweiten Kategorie der Kritik unterliegen, dass ihr zentraler Ausdruck (*buen vivir* und *Ubuntu*) in einem Ausmaß undefiniert, unbestimmbar und vage ist, dass er wenig mehr ist als das, was Laclau als „leere Signifikanten“ bezeichnet. Was auch immer sich über die historischen Phasen des Aufstiegs und Niedergangs des (Neo-)Konfuzianismus, die

* *Keynote address* auf der Frühjahrstagung der Sektion Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie *Resistance and Utopia: Alternative Visions of Development and the Future*, gemeinsam mit der *Bayreuth Academy of Advanced Studies*, Bayreuth, 26.-27. April 2018. Ich danke für die Hinweise von Pedro Alarcón und Reinhart Kößler, die mir geholfen haben, die zentrale Argumentation für diese Publikation weiterzuentwickeln.

1 Groß- bzw. Kleinschreibung verweist im Folgenden auf Termini in der „abstrakten Philosophie“ bzw. in der „Praxis“, d.Ü.

verschiedenen Varianten seiner Wiederbelebung und neuerlichen Ablehnung sagen lässt und wie auch immer wir das Ausmaß einschätzen, in dem *Ujamaa* letztlich nicht viel mehr bedeutete als ein sozialtechnologisch konzipiertes Experiment von Identitätspolitik – beide Termini lassen sich nicht als „leere Signifikanten“ abtun. Während der Konfuzianismus eine lange und komplexe Deutungsgeschichte aufweist und jede Interpretation durch Autor*innenschaft und eine kanonische Rezeption stabilisiert wird, war der Signifikant „Ujamaa“ explizit mit einem einzigartigen Inhalt gefüllt und durch diesen stabilisiert, nämlich als Form des Sozialismus. Das trifft auf *buen vivir* und *Ubuntu* nicht zu. Diese beiden Versuche, vorkoloniale Praxis in postkoloniale Philosophie oder „Epistemologie aus dem Süden“ umzuformen, haben zu Konzepten geführt, die offen für die Wechselfälle von Interpretationen sind. Diese sind durch fluktuierende Kontexte sowie lokale und globale Anforderungen überdeterminiert. Damit lassen sich diese Konzepte tatsächlich nutzen, um einfach alles zu rechtfertigen, was auch geschieht. In Ekuador wurde die kontextspezifische Version von *buen vivir* (*symak kawsay*) benutzt, um einerseits die Ausbeutung der Umwelt zu delegitimieren (weil diese Ausbeutung eine umweltsensible Lesart eines auf holistischen Vorstellungen beruhenden „guten Lebens“ verletzt) und um eine solche Ausbeutung zu rechtfertigen, weil dieses Vorgehen eine anthropozentrische Vorstellung des „guten Lebens“ fördern kann. In Südafrika wurde *Ubuntu* in Anspruch genommen, um die Tätigkeit eines jeglichen öffentlichen und privaten Unternehmens oder Anliegens zu legitimieren – von der Wahrheits- und Versöhnungskommission bis hin zu *Ubuntu*-NGOs, von privaten Sicherheitsdiensten mit Namen *Ubuntu* bis zu *Ubuntu*-Baufirmen. Wie *buen vivir* wurde und wird auch *Ubuntu* mit gleicher Begeisterung benutzt, um eine entstehende Form des Sozialismus, Humanismus, Kommunitarismus und humaneren Kapitalismus zu bezeichnen. Damit komme ich zu meiner dritten Grundannahme: Die beiden unterschiedlichen Kategorien von Epistemologien erfordern unterschiedliche Formen der kritischen Auseinandersetzung. Die mehr oder minder kohärenten Ideologien des (Neo-)Konfuzianismus und von *Ujamaa* erfordern eine Ideologiekritik oder, wie ich andernorts für *Ujamaa* zu zeigen versucht habe (Praeg 2014), die Dekonstruktion ihrer impliziten und letztlich nicht durchzuhaltenden oder widersprüchlichen Annahmen. Konventionelle Ideologiekritik ebenso wie Dekonstruktion wird sich darauf konzentrieren, was bei der Übertragung zwischen der (vorkolonialen) Praxis und ihrer Konkretisierung in politischen Institutionen und Formen des Regierens unter den Tisch fällt. Es ist nicht besonders sinnvoll, an *buen vivir* oder *Ubuntu*, von einer dieser kritischen Perspektiven ausgehend, heranzutreten, weil diese Epistemologien niemals

als ausreichend kohärente Theorien oder Ideologien dargestellt wurden – was nicht besagt, sie seien nicht zu relativ ausgefeilten Epistemologien ausgebaut worden. Vielmehr folgt daraus, dass ihre Bezeichnung als „leere Signifikanten“ einen anderen kritischen Ansatz erfordert. In diesem Beitrag befasste ich mich mit dem *Ubuntu*-Diskurs, um aufzuzeigen, wie meiner Meinung nach ein solch kritischer Ansatz aussehen könnte. Ich reagiere auf die Unentscheidbarkeit ihrer Bedeutung (ihre „Polyphonie“), indem ich den begründeten Vorwurf, sie seien „leere Signifikanten“ als Einladung aufnehme, eine andere Art kritischer Fragestellung zu verfolgen, nämlich: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit dieser Polyphonie, und was können wir lernen, wenn wir diese Bedingungen ausbuchstabieren? Um meine Schlussfolgerung vorwegzunehmen: Wir können aus einem solchen Vorgehen lernen, dass „leerer Signifikant“ vielleicht eine verkehrte Bezeichnung ist, weil das, was die Analyse dieser Bedingungen erkennbar macht, konstruktiver als ein radikal aporetischer Bereich eines epistemologischen Pluralismus verstanden werden kann, der durch widerstreitende Vorstellungen von Zeit und Zeitlichkeit bestimmt ist, die unterschiedliche emanzipatorische Potentiale entweder legitimieren oder delegitimieren.

In gewisser Weise zeigt dieser Pluralismus wenig mehr auf als das, worüber sich eine ganze Reihe zeitgenössischer Theoretiker*innen aus einem breiten interdisziplinären Spektrum in dekolonialen und postkolonialen Studien ebenso wie in Komplexitätstheorie durchweg verständigt haben, nämlich, dass es niemals eine klare Unterscheidung zwischen dem, was es bedeutet, die Welt zu *kennen* (Epistemologie), und einem Verständnis dessen, was es bedeutet, in der Welt zu *sein* (Ontologie), gegeben hat. Wir haben inzwischen eingesehen, dass Epistemologie und Ontologie sich gegenseitig konstituieren. Diese These wird durch Gregory Bateson gestützt, für den wir „in ein Netz von epistemologischen und ontologischen Prämissen eingebunden sind, die – unabhängig von ihrer letztendlichen Wahrheit oder Falschheit – dahinkommen, sich teilweise selbst zu bestätigen“ (Bateson 1972: 314). Es gibt keine Vorstellung davon, was es bedeutet zu *sein*, die nicht im Kern davon abhängig ist, was eine bestimmte Kultur, Gesellschaft oder Denktradition als die Bedeutung des *Menschseins* definiert hat. In diesem Sinne ist das Denken der einfachste und grundlegendste politische Akt, dessen menschliche Wesen fähig sind, denn im Denken können sich die Kenntnis der Welt und das Sein in der Welt „teilweise selbst bestätigen“: „Sein“ wird durch „Wissen“ bestimmt, oder: Was und wie wir wissen, ist Ausfluss unserer Vorstellung vom Sein. Vereinfacht gesagt ist die Vorstellung vom „Sein“ in Hobbes’ Gesellschaftsvertrag – ein Sein auf Zugehörigkeit hin, wobei „Zugehörigkeit“ als rationales Übereinkommen zwischen Individuen

vorgestellt ist – radikal unterschieden vom Sein auf Zugehörigkeit hin, wie es Patrick Chabal mit der „politischen Ökonomie der Verpflichtung“ in *The Politics of Suffering and Smiling* (2009) beschreibt. In der Sprache Batesons handelt es sich hier um zwei unterschiedliche „Netze“ epistemologischer und ontologischer Annahmen, die notwendigerweise sehr unterschiedliche Konsequenzen dafür haben, wie die Produktion, Verbreitung und Anwendung von Wissen vorgestellt wird. Vor diesem begrifflichen Hintergrund lässt sich die Unentscheidbarkeit der Bedeutung von *Ubuntu* konstruktiver als eine pluralistische Reihe „teilweise selbstbestätigender“ Annahmen verstehen und die Polyphonie seiner Bedeutungen als Zeichen einer Mehrzahl unterschiedliche Arten, innerhalb einer übergreifenden postkolonialen Denktradition unterschiedliche Vorstellungen davon miteinander zu verbinden, was es heißt, (Afrikaner*in) zu *sein* und (als solche*r) zu *denken*.

Polyphonie: kleines Vorspiel

Der Ideengeschichtler Christian Gade (2011) hat das Auftreten von *ubuntu* im schriftlichen Diskurs überzeugend nachgezeichnet und den Übergang von der Apartheid zur Demokratie (ungefähr die Periode von 1993 bis 1998) als genau das Zeitfenster ausgemacht, als *ubuntu* als kulturelle Praxis erstmals und vorläufig aus einer anthropologischen Kuriosität in die postkoloniale Philosophie übertragen wurde. Diese Übertragung wurde durch zwei unterschiedliche begriffliche Momente bestimmt. Das erste dieser Momente war die pauschale Aneignung des Diktums „Ich bin, weil wir sind“ oder „Eine Person ist eine Person durch andere Personen“ als Synekdoche für die Bedeutung *Ubuntu*. Dass dieses Diktum eine solche Ausstrahlung als *pars pro toto* erlangen konnte, lag teilweise daran, dass es eine gegenhegemoniale Alternative zum kartesischen „Ich denke, also bin ich“ darstellte. Genauer eröffnete die Synekdoche einen Raum, in dem das Entstehen eines afrikanischen (oder südlichen) „Netztes epistemologischer und ontologischer Prämissen“ ausgedrückt werden konnte. Das zweite Moment betrifft die Art und Weise, in der das, was tatsächlich in diesem Raum der Ausdrucksmöglichkeit geschah, durch die Logik der Retrodiktion (Mudimbe) vorgeformt war, also der *gegenwärtigen* Neu-Artikulation einer *vergangenen* Tradition für *zukünftige* Zwecke. Die Bedeutung von *Ubuntu*, wie sie aus dem Schmelztiegel des Übergangs zur Demokratie hervorging, konnte sich aufgrund eines Konzepts der Versöhnung, wiedergutmachender Justiz (*restorative justice*) und Vergebung artikulieren, die stark, wenn nicht vollständig durch christliche Theologie beeinflusst war, sowie einer Vorstellung von Emanzipation, die stark, wenn nicht ihrerseits vollständig

durch einen globalen Menschenrechtsdiskurs überdeterminiert war. Diese Beziehung zwischen lokaler Praxis und globalen Diskursen verlief niemals nur in eine Richtung, sondern folgte vielmehr, wie Frantz Fanon es nannte, einer „unordentlichen Dialektik“. Dabei wirkte *Ubuntu* wie auch noch heute zurück auf die Diskurse der christlichen Theologie und der Menschenrechte in Afrika und bereichert sie. Mir geht es um Folgendes:

1. Es muss zwischen *ubuntu* als vorkolonialer kultureller Praxis und *Ubuntu* als abstrakter, postkolonialer Philosophie unterschieden werden, eine Unterscheidung, die den Umstand zur Kenntnis nimmt, dass die Bedeutung von *Ubuntu* zum Teil auf seinen Überschneidungen mit verschiedenen globalen Diskursen beruht.
2. Das Konzept von *Ubuntu*, das sich daraus ergibt, ist weder einfach Ausdruck einer lokalen Tradition noch einfach eine lokale Variante eines globalen Diskurses. Durch die Synthese zwischen dem Lokalen und dem Globalen ist es zu einem wahrhaft *glokalen* Phänomen geworden. Das ist teilweise die historische Bedingung für das Auftreten dessen, was manche als „leeren Signifikanten“ bezeichnen würden. Aber wir müssen hier genauer sein. Das Problem besteht nicht im Prinzip der *Glokal*-ität oder dem Umstand, dass *Ubuntu* das Lokale und das Globale zu einer undifferenzierten begrifflichen Einheit verschmilzt. Das Problem ist vielmehr, dass solange die globalen Diskurse sich weiter verändern, von denen die Bedeutung von *Ubuntu* abhängig ist, auch die Bedeutung von *Ubuntu* sich weiter verändern wird. Mit anderen Worten ist *Glokal*-ität eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung für die schwankende Bedeutung von *Ubuntu*. Neben dem Prinzip der *Glokal*-ität benötigen wir wirkliche, historische und kontingente Verschiebungen in den globalen Diskursen, um die beständig wechselnden Bedeutung zu erklären. Das lässt sich an einem einfachen Beispiel zeigen. Als *Ubuntu* in den *mainstream* der postkolonialen Philosophie in Südafrika übergang, dachte niemand daran, seine implizite „politische Ökonomie der Verpflichtung“ ähnlich wie bei *Ujamaa* mit einem „vorkolonialen Sozialismus“ gleichzusetzen. Das lag zum einen daran, dass eine solche Gleichsetzung erfolglos versucht worden war. Wichtiger aber war der globalisierte, neoliberale Kontext, der sich so gewaltig von der Situation Julius K. Nyereres in den 1960er und 1970er Jahren unterschied und eine ganz andere Retrodiktion dieser politischen Ökonomie durch Christentum und Menschenrechtsdiskurs möglich und notwendig machte.

Im Folgenden möchte ich den ersten Schritt machen, das zu vermeiden, was als unvermeidliche Schlussfolgerung aus den oben benannten zwei

Prinzipien erscheinen kann, nämlich, dass wir nicht mehr getan hätten, als die notwendigen und zureichenden Bedingungen für das Auftreten von *Ubuntu* als eines „leeren Signifikanten“ festzustellen. Meine Zielsetzung ist bescheiden: Es geht nur um einen Schritt weg von diesem Vorwurf. Wenn wir die Archäologie des Ortes, von dem aus *Ubuntu* als leerer Signifikant seinen Ausgang nahm, anders untersuchen, könnte dies zu einer anderen Serie von Fragen führen, die uns ihrerseits in eine andere Richtung führen könnten. Wenn das so ist, könnte es eine sinnvolle Unterscheidung zwischen einem *leeren* Signifikanten und einem *ruhelosen* Signifikanten geben? Entsprechend des Begriffs des Politischen als „Netz epistemologischer und ontologischer Annahmen“ könnte der Übergang von Leere zu Ruhelosigkeit nicht auf die Aushöhlung des Politischen (was durch die Leere nahegelegt wird), sondern auf eine Rückkehr zum Politischen als Pluralismus verweisen. Um die Ruhelosigkeit der Bestimmung dessen zu entschlüsseln, was man vielleicht zusammenfassend als „afrikanischen Humanismus“ bezeichnen könnte (obwohl selbst „Humanismus“ bereits eine *glokale* Aneignung darstellt), werde ich nicht den verschiedenen globalen Diskursen nachgehen, mit denen der „afrikanische Humanismus“ historisch seit der Unabhängigkeit in Beziehung gestanden hat – Humanismus, Sozialismus, Kommunitarismus, Christentum, Menschenrechtsdiskurs usw. Ich werde mich vielmehr auf die inneren Bezüge des *Ubuntu*-Diskurses konzentrieren und eine Taxonomie der unterschiedlichen Ansätze vorschlagen, mit denen afrikanische Gelehrte auf eine Weise über *Ubuntu* geschrieben haben und weiter schreiben, die uns einen Pluralismus von „Netzen epistemologischer und ontologischer Annahmen“ bieten. Das legt ihre impliziten Vorstellungen von Zeit und Ort (vielleicht eher Raum-Zeit) oder sehr unterschiedliche Spielarten einer politischen Ökonomie der Zeitlichkeit in einem Zeitalter von Hypermoderne und Globalisierung offen. Ein letzter Hinweis zur Vorsicht: Es wäre reizvoll zu fragen, inwieweit eine solche Taxonomie zu einer Taxonomie postkolonialer oder dekolonialer Diskurse als solcher ausgebaut werden könnte. Lassen sich die dekolonialen Diskurse verschiedener zeitgenössischer Theoretiker*innen wie Achille J. Mbembe (vielleicht bes. 2016) im Sinne der Begrifflichkeiten dechiffrieren, die benutzt wurden, um die unten vorgelegte Taxonomie zu strukturieren? Dieser Verallgemeinerung kann hier nicht nachgegangen werden – obwohl einige der naheliegenden Extrapolationen sich als Kandidaten für eben eine derartige Verallgemeinerung anbieten: Mbembe als (afrozentrischer) Kosmopolit oder der Grad, in dem der dekoloniale Diskurs der Studierenden während der landesweiten #MustFall-Proteste im Hochschulsystem Südafrikas (2015-2016) eine revolutionäre Figur manifestierte. Wie gesagt, ist meine Zielsetzung bescheidener: Ich versuche hier lediglich,

die Polyphonie des vorherrschenden Ausdrucks von *Ubuntu* als „Epistemologie des Südens“ zu durchdenken.

Begriffspersonen in der Raum-Zeit

2014 veröffentlichte ich *A Report on Ubuntu*. Hier analysierte ich das, was nach meiner Einsicht die Grundstruktur der unterschiedlichen Ansätze ist, mit denen Gelehrte über *Ubuntu* nachdenken und schreiben. Im zweiten Kapitel des Buches – über „afrikanische Weisen des Schreibens und des Seins“ – formuliere ich eine Taxonomie dieser vorherrschenden Strukturen, die sich in den folgenden Thesen zusammenfassen lässt, die Autor*innen über die Bedeutung und das emanzipatorische Potential von *Ubuntu* vortragen:

1. „Unabhängig von der ursprünglichen Bedeutung von ubuntu sind unsere Versuche, es theoretisch neu zu formulieren, dermaßen überdeterminiert durch koloniale Literatur über Afrika und westliche Formen der Wissensproduktion, dass wir niemals in der Lage sein werden, seine Besonderheit in eine sinnvolle Theorie zu fassen.“
2. „Ubuntu ist keine afrikanische Besonderheit, sondern typisch für alle Gesellschaften mit einer vor-kapitalistischen Produktionsweise (d.h. vor der Produktion von Überschuss).“
3. „Ubuntu existiert, ist aber nicht von anderen westlichen Formen des Kommunitarismus, vor allem der feministischen Ethik der Fürsorge (*care*) zu unterscheiden.“
4. „Ubuntu toleriert keine individuelle Freiheit; es erzwingt die Konformität mit dem Kollektiv und ist daher unvereinbar mit liberaler Demokratie.“
5. „Ubuntu ist eine einzigartig afrikanische Philosophie, die wiedergewonnen und für die Afrikanisierung des postkolonialen Staates genutzt werden kann.“
6. „Ubuntu ist Afrikas Geschenk an die Welt. Es kann Afrika (die Afrikaner*innen) dekolonisieren und den Rest der Welt von den Beschränkungen und Konsequenzen eines übermäßigen Individualismus befreien, der mit dem (Spät-)Kapitalismus und neoliberaler Governance einhergeht.“

Wie soll man ein so verwirrendes Spektrum von Behauptungen hinsichtlich der Bedeutung und des Potentials von *Ubuntu* einschätzen? Ich möchte mit zwei Beobachtungen beginnen, einer faktischen und einer intuitiven.

Die *faktische Beobachtung* besagt, dass die oben aufgelisteten Behauptungen von Gelehrten aufgestellt werden, deren Identität quer durch Rasse, Klasse, Nationalität und Gender geht. Keine einzige der hier aufgeführten

Positionen wird ausschließlich von Autor*innen aus einer spezifischen Rasse, einem kulturellen Umfeld, einer Nationalität oder Gender vertreten. Sie entziehen sich daher jeglicher vereinfachenden Reduktion auf Identitätspolitik. Die *intuitive Beobachtung* besagt, dass in allen Behauptungen ein Körnchen Wahrheit steckt: Die marxistische Ablehnung des afrikanischen Sozialismus, die damit begründet wird, dass der mit *ujamaa/ubuntu* verbundene Wertekontext typisch für ein bestimmtes Stadium gesellschaftlicher Entwicklung und daher wenig geeignet für die Anforderungen einer postkolonialen Moderne sei, erscheint als intuitiv ebenso plausibel wie die exakt entgegengesetzte Behauptung, *Ubuntu* enthalte etwas Einzigartiges, und dies Einzigartige sei die Quelle seiner emanzipatorischen Bedeutung für die Postkolonie und die globale Zukunft. Ferner erscheint die These, dass *Ubuntu*, einmal als *globales* Phänomen betrachtet, dessen Bedeutung in der Funktion von Schnittstellen mit globalen Diskursen liegt, sich am Ende nicht in relevanter Weise etwa von einer feministischen Ethik der Fürsorge (Noddings 1986) oder diversen anderen Formen des Humanismus oder Kommunitarismus unterscheidet, genauso zutreffend wie die These, seine kommunitaristischen Werte würden immer in einem spannungsreichen Verhältnis der Koexistenz mit dem Individualismus stehen, der sich aus liberal-demokratischen Regierungsformen ergibt.

Angesichts dieser intuitiven und intellektuellen Gleichwertigkeit aller zu *Ubuntu* aufgestellten Thesen lautet die sich daraus ergebende Frage nicht mehr: „Was fangen wir mit einem solchen Relativismus an?“ Vielmehr handelt es sich um die Einladung, das Spektrum der einander widerstrebenden Behauptungen als Form des politischen Pluralismus zu verstehen. Mit anderen Worten beruht jede der oben aufgeführten sechs Positionen zu *Ubuntu* auf einem bestimmten Verständnis der epistemologischen und politischen Freiheit des afrikanischen Subjekts. Konkret: Was kann ich über Afrika *wissen*, und was kann ich mit diesem Wissen *tun*? Die Aufgabe der Philosoph*innen sehe ich dabei zweifach: erstens die jeder der hier genannten Thesen zu *Ubuntu* impliziten epistemologischen und ontologischen Netze von Annahmen aufzudecken; zweitens die politischen Implikationen dieser Annahmen im Hinblick auf ihre raum-zeitliche Bedeutung für Emanzipation zu entziffern. Ich gehe nun der Archäologie dieser Annahmen nach und benutze dazu den Begriff der „Begriffsperson“, wie ihn Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem Text *Was ist Philosophie?* (1994) entwickelt haben.

Für Deleuze und Guattari beruht jeder Begriff erstens auf einem vorbegrifflichen „Bild des Denkens“ (ebd.: 64), das ein implizites Verständnis dessen darstellt, *was es bedeutet zu denken*, und zweitens auf einer Annahme, die dieses Verständnis in Beziehung zu dem setzt, was es bedeutet zu

existieren, zu einer Seinsweise. Zusammen stellen das „Bild des Denkens“ und die „Seinsweise“ die „Begriffsperson“ des philosophischen Konzepts oder Texts dar. Das klingt komplizierter als es ist, und ein einfaches Beispiel kann verdeutlichen, worum es geht. Descartes' Behauptung, „Ich denke, also bin ich“ beruht genau auf einem solchen Bild des Denkens und einer Seinsweise. Für Descartes ist Denken eine alltägliche Tätigkeit; etwas, das wir beständig tun; nichts, was man uns erklären müsste, nichts besonders Schwieriges: „Ein jeder kann denken, ein jeder will die Wahrheit“. Aber neben diesem Bild des Denkens steckt in Descartes' Behauptung noch etwas anderes, das dieses Bild darauf bezieht, wie die denkende Person vorgeblich in der Welt existiert, in einer bestimmten *Seinsweise*. Bei Descartes ist die Begriffsperson die des Idioten oder privaten Denkers; jemand, die/der nicht mit oder neben anderen Menschen oder in einer Tradition denkt und handelt, sondern selbst, für sich selbst und über sich selbst denkt. Entziffern wir erst einmal die Art und Weise, in der ein*e Theoretiker*in einen Begriff hinsichtlich seines impliziten „Bild des Denkens“ und seiner „Seinsweise“ benutzt, und wenn wir diese zusammengenommenen Annahmen als Begriff, Autor*in oder „Begriffsperson“ des Textes verstehen, so eröffnet sich eine ganze Welt jenseits des Relativismus.

Das Konzept der Begriffspersonen von Deleuze und Guattari ermöglicht uns nicht nur, uns sinnvoll diverse „Netze epistemologischer und ontologischer Prämissen“ vorzustellen, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, jedes dieser „Netze“ so zu beschreiben, dass es eine bestimmte *politische Position* im Hinblick auf die Frage der Emanzipation einnimmt. Mit anderen Worten, die Art und Weise, wie ein*e Autor*in *Epistemologie* (was kann ich über Afrika wissen, was bedeutet es zu denken?) und *Ontologie* (wie existiere ich als Afrikaner*in in dieser Welt?) zusammenführt, lässt sich als Repräsentation einer Begriffsperson mit einer bestimmten politischen Position dechiffrieren. Es geht daher nicht allein darum, dass Epistemologie und Ontologie sich gegenseitig konstituieren, sondern vielmehr darum, anzuerkennen, dass der Zusammenhang zwischen Epistemologie und Ontologie immer *politisch* ist und es auch immer war. Im Folgenden dechiffriere ich nun in aller Kürze jede der oben genannten Positionen zur Bedeutung und emanzipatorischen Potential von *Ubuntu* und lege dabei ihre implizite Begriffsperson sowie dementsprechend auch die politische Position offen, die sie in Fragen der Wissensproduktion in der Postkolonie sowie in Fragen der Handlungsmacht und der Emanzipation² einnimmt.

2 Das Folgende ist eine gekürzte Fassung der Überlegungen in „African Modes of Writing and Being“ in: *A Report on Ubuntu* (2014). Zu spezifischen Autor*innen und Texten, die

Deleuze und Guattari klassifizieren Begriffspersonen nach der Unterscheidung von sympathisch und antipathisch; dieser Unterscheidung füge ich als weitere Klassifizierung die Frage hinzu, ob sie sich in erster Linie auf globale oder lokale Zusammenhänge beziehen. Ich analysiere die Taxonomie der Behauptungen in der oben aufgeführten Reihenfolge.

Die Globalen: Archivist*in und Kosmopolit*in

Für die Person der Archivistin/des Archivisten steht vielleicht am meisten der Text von Valentin-Yves Mudimbe: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Mudimbe schreibt:

„Westliche Interpret*innen ebenso wie afrikanische Analytiker*innen haben Kategorien und Begriffssysteme benutzt, die von der westlichen epistemologischen Ordnung abhängig sind. Selbst in den Darstellungen, die am meisten einem ‘Afrozentrismus’ verpflichtet sind, beziehen sich die Analysemodelle explizit oder implizit, bewusst oder unbewusst auf diese Ordnung.“ (Mudimbe 1988: x)

Er schreibt weiter:

„Ist es möglich, [einen authentischeren Ausdruck von *la chose du texte*] außerhalb eben jenes epistemologischen Feldes ins Auge zu fassen, das meine Frage sowohl möglich als auch denkbar macht?“ (ebd.: 86)

Damit behauptet er, unser Wissen von Afrika sei so sehr abhängig vom hegemonialen westlichen Diskurs *über* Afrika, dass die Theorien und Paradigmen, die wir einsetzen, um über Afrika nachzudenken, zu schreiben und zu sprechen, aus dem westlichen Archiv stammen und dass jeglicher Versuch, den wir unternehmen, über Afrika zu sprechen, ebendiese Ordnung implizit oder explizit reproduziert. Zu dieser Position bemerkt Mbembe:

„Aus dieser Sicht existiert Afrika an sich nur auf der Grundlage des Textes, der es als die Fiktion des Anderen konstruiert. Diesem Text wird dann eine strukturierende Macht zugeschrieben. Das geht so weit, das sein Ich, das beansprucht, mit seiner eigenen, authentischen Stimme zu sprechen immer Gefahr läuft, dafür verurteilt zu werden, dass es sich in einem vorgängig etablierten Diskurs ausdrücke, der sein Eigenes maskiere, es der Zensur unterwerfe oder es zur Nachahmung zwingt. Das bedeutet, dass Afrika nur auf der Grundlage einer vorgängig bestehenden Bibliothek existiere, und dass diese überall interveniere und sich einschleiche – selbst in den Diskurs, der sie vorgeblich ablehnt. Das führt dazu, dass es im Hinblick auf afrikanische Identität und Tradition inzwischen unmöglich ist, das ‘Original’ von einer Kopie zu unterscheiden.“ (Mbembe 2002: 257)

für jede der hier dargestellten und analysierten Personen stehen, verweise ich auf diese Analyse.

Das *Bild des Denkens*, das hier am Werk ist, ist *kuratorisch*: Denken als Akt der Kuratation, als Zusammenstellung von Gedanken, in der Originalität und Authentizität niemals viel mehr bedeuten können, als dass unterschiedliche Sammlungen in einen Austausch miteinander gebracht werden. Wir können mehr Arbeiten, mehr Nachdenken und mehr Literatur über Afrika anregen, aber letztlich wird die Bedeutung eines jeden Textes nur jeweils an ein Afrika erinnern, das niemals in der Lage war, seinen eigenen Namen auszusprechen und das in einem wesentlichen Grad immer eine Funktion westlicher Texte bleiben wird, welche die möglichen Muster seiner Bedeutungen vorbestimmt haben. Zusammen mit der epistemologischen Positionierung ist die politische Implikation beunruhigend, denn wir bleiben dazu verdammt, im Rahmen eines Archivs zu sprechen, das durch den Westen geschaffen wurde und unentrinnbar eine rassifizierte politische Ordnung zu reproduzieren. Kurz, die Begriffsperson der Archivistin/des Archivisten präsentiert uns ein*e Autor*in oder einen Text, für die/den oder in dem Denken lediglich einen Akt des Kuratierens und eine Seinsweise darstellt, in welchen dem afrikanischen Subjekt wenig oder gar keine Handlungsmacht zukommt, um die eigene Zukunft zu bestimmen. Ein aktuelles Beispiel, wie diese Person im *Ubuntu*-Diskurs wirkt, wäre die Behauptung, dass *Ubuntu* „wenig mehr [ist] als ein weiterer Versuch, westlichen ethischen Theorien wie dem Utilitarismus oder der Kantischen Deontologie Sinn zu verleihen“ (Murove 2009a: 16), oder dass *Ubuntu* nur eine andere Art ist, die universelle Tendenz von Kulturen zum Ausdruck zu bringen, von der *sinnlichen* zur *moralischen Harmonie* fortzuschreiten.

Die zweite globale Begriffsperson ist die der Kosmopolitin/des Kosmopoliten. Hier unterscheidet ich zwischen historistischem und modernem Kosmopolitismus. Die historistische Spielart wird durch traditionelle Marxist*innen vertreten. In ihrer Debatte mit Vertreter*innen eines afrikanischen Sozialismus haben sie *Ubuntu* als „politische Ökonomie der Verpflichtung“ (Chabal 2009) im Bezugsrahmen des Entwicklungsdiskurses auf eine „typische“ Produktionsweise reduziert, die allen vorkapitalistischen Gesellschaften gemeinsam sei. Die Wendung „allen gemeinsam“ zeigt, dass das kosmopolitische Bild des Denkens auf dem *Vergleich* beruht. *Ubuntu* zu denken, bedeutet, es mit anderen, ähnlichen Varianten einer politischen Ökonomie der Verpflichtung oder von Produktionsweisen vor dem Auftreten eines Überschusses zu vergleichen. So bemerkt der afrikanische Marxist Abdulrahman Mohamed Babu:

„Die Eigenschaften, die unsere kleinbürgerlichen Intellektuellen als wesensmäßig afrikanisch bezeichnen, sind in Wahrheit menschliche Eigenschaften, die auftreten, wenn eine Gemeinschaft sich auf einem bestimmten Niveau ihrer

produktiven Fähigkeit befindet. Wenn eine Gemeinschaft nicht in der Lage ist, einen gesellschaftlichen Überschuss zu produzieren, gibt es einfach keine Mittel, um ungleich zu werden. Das Gefühl der Brüderlichkeit, das unter solchen Bedingungen verbreitet ist, ist wesentlich für das Überleben der Gemeinschaft, die sich in beständiger Gefahr entweder durch Naturgewalten, die sie nicht erklären kann, oder durch eine feindliche Invasion befindet.“ (Babu 1981: 57)

In dieser Seinsweise erweist sich das Denken als beständige Wiederholung seiner selbst: In einer bestimmten vormodernen oder vorkapitalistischen Produktionsweise werden alle Gesellschaften eine ähnliche Wertschätzung von Reziprozität und Verpflichtung an den Tag legen, an deren Wurzeln wir immer ein vergleichbares Verständnis von Sein und Zugehörigkeit finden. Daher ist das, was bürgerliche Intellektuelle verwirrenderweise als Zeichen für die Einzigartigkeit Afrikas auffassen, schlimmstenfalls nichts als eine vergessene Praxis, die auf bizarre Weise nicht mit den Anforderungen der Moderne mithalten kann, und bestenfalls ein intellektuelles Spielzeug elitärer Staatsmänner, die auf die neoliberale Governance mit Identitätsansprüchen anstelle von gegenhegemonialen Wirtschaftsstrategien reagieren. Kurz, der historistische Kosmopolitismus zeigt uns ein Bild des Denkens als *Vergleich* und eine Seinsweise als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stadium im Rahmen einer historistischen und daher paternalistischen Vorstellung von einer linearen Entwicklung.

Auch das Bild des Denkens des modernen Kosmopolitismus ist *komparativ*. Danach bringen alle Gesellschaften Formen kommunitären Denkens hervor, und die Unterschiede gehen auf spezifische Kontexte zurück. Im Rahmen des *Ubuntu*-Diskurses bringe ich mit dieser Person eine umfangreiche Anzahl von Texten in Verbindung, die anerkennen, man müsse sich mit *Ubuntu* auseinandersetzen, ihm aber in keiner Weise eine Besonderheit zusprechen, wie wir dies heute mit Identitätspolitik in Verbindung bringen. Exemplarisch dafür ist die folgende Aussage von Penny Enslin und Kai Horsthemke:

„Die Weigerung, die Ähnlichkeit zwischen *ubuntu* und anderen humanistischen Ansätzen zur Kenntnis zu nehmen, ist teilweise Ausdruck des Provinzialismus der Südafrikaner*innen und ihrer Weigerung, von andern zu lernen ... Wir müssen die Demut aufbringen einzugestehen, dass wir in diesem Land keine einzigartigen Probleme erfunden noch wahrscheinlich völlig neue Lösungen erfinden werden.“ (Enslin & Horsthemke 2004: 548)

Wollen wir die politischen Implikationen dieser beiden global orientierten Begriffspersonen zusammenfassen, so bieten uns die archivistische (eine antipathische Person) und die kosmopolitischen Personen (je nach politischer Orientierung sympathisch oder antipathisch) eine Politik, nach

der die Ausdrucksformen von *Ubuntu* entweder durch die globalisierende Wissensproduktion unter der nördlichen Hegemonie überdeterminiert oder auf eine vorfeudale Produktionsweise zurückverwiesen oder endlich in der großzügigsten Variante der Idee subsumiert ist, dass alle Gesellschaften kommunitäre Philosophien hervorbringen und dass *Ubuntu* daher nichts Einzigartiges ist.

Lokale Personen: Konformist*innen und Prophet*innen

Es scheint, dass hauptsächlich zwei Begriffspersonen in der politischen Positionierung verankert sind, nach der die Möglichkeit, wenn auch nicht immer die Wünschbarkeit besteht, *Ubuntu* als endogene Tradition oder afrikanische Philosophie im wahren Sinne des Wortes zu artikulieren. Dies sind Konformist*innen und Prophet*innen. Die konformistische Begriffsperson vertritt den Glauben an die Wirklichkeit von *Ubuntu* als originale und endogene Philosophie, versteht es jedoch nicht als emanzipatorische Praxis. Vielmehr betont sie die ideologischen Risiken seines impliziten Kollektivismus und Konformismus. So wird argumentiert, *Ubuntu* sei in der Tat einzigartig und seine Bedeutung könne zum Ausdruck gebracht werden – doch es ist einfach nicht immer so klar, ob wir uns die Mühe machen sollten, weil sein inhärenter Konformismus sehr der Notwendigkeit im Wege steht, liberale und demokratische Herrschaftsformen und individuelle Rechte zu verankern. Einige Texte in dieser Gruppe sind extremer als andere. Die extremsten interpretieren *Ubuntu* als starken oder restriktiven Kommunitarismus oder abschätziger als Form des Kollektivismus. Diese Interpretation vernachlässigt häufig die Tatsache, dass alle Formen des Kommunitarismus regelmäßig kritisiert werden, weil sie in gewissem Maß Zwang implizieren, und dass *Ubuntu* hier keine Ausnahme macht. Die Begriffsperson des Konformismus impliziert demnach ein Bild des Denkens als *Erinnerung* – weil wir schließlich in der Lage sind, die Bedeutung von *Ubuntu* zu erinnern – und eine Konzeption des Seins, die dem Sein als Individuum Priorität gegenüber dem Sein als Zugehörigkeit zuweist. Dies ist eine *antipathetische* Person.

Die Begriffsperson der Prophetin/des Propheten enthält die verwandten, aber zu unterscheidenden Personen der Revolutionärin/des Revolutionärs sowie häufig, aber nicht immer als Konsequenz, des Heilands. Die Revolutionärin/der Revolutionär antizipiert das Ende der Unterdrückung in der Wiedergewinnung von *Ubuntu*, was eindeutig als Moment der Selbstvergewisserung gesehen wird. Das revolutionäre Bild des Denkens bezieht sich auf *Erinnerung*. Es ist möglich, das Ich zu erinnern; im Denken das zerstü-

ckelte Ich neu zusammenzufügen,³ seine früheren Denk- und Seinsweisen zu erkennen, diese in der Gegenwart neu zu konstituieren und so Kwame Nkrumahs Traum zu verwirklichen, den er so formulierte:

„Wir sollten unsere Geschichte als Geschichte unserer Gesellschaft in all ihrer Fülle schreiben. Ihre Geschichte sollte ein Ausdruck ihres Ichs sein, und der Kontakt mit den Europäern sollte lediglich aus Sicht der afrikanischen Erfahrung darin vorkommen.“ (zit. nach Bayart 1993: 6)

In seiner extremsten Form verspricht ein solcher Akt der Erinnerung, alle westlichen Seinsformen und ihre Institutionalisierungen hinwegzufegen, während er in seinen weniger extremen Formen darauf aus ist, die postkolonialen Institutionen zu „afrikanisieren“ oder zu dekolonisieren, so dass wir in ihnen mindestens die zeitgenössischen Rückstände des historischen afrikanischen Ich erkennen können. Hier denke ich auch an Nyerere, der seine tanzanischen Landsleute in diesem revolutionären Modus ansprach und erklärte:

„Unser erster Schritt muss daher darin bestehen, uns selbst umzuerziehen; um unsere frühere geistige Einstellung wiederzugewinnen. In unserer traditionellen afrikanischen Gesellschaft waren wir Individuen innerhalb der Gemeinschaft. Wir kümmerten uns um die Gemeinschaft, und die Gemeinschaft kümmerte sich um uns.“ (Nyerere 1967: 166)

„... Wir müssen, wie ich gesagt habe, unsere frühere geistige Einstellung wiedergewinnen – unseren afrikanischen Sozialismus – und sie auf die neuen Gesellschaften anwenden, die wir heute aufbauen.“ (ebd.: 167)

Aus seiner kritischen Perspektive lässt sich sagen, dass in diesem revolutionären Diskurs über *Ubuntu* eine problematische Vorstellung der *Wiederholung* am Werk ist, nach der *Ubuntu* in der Gegenwart so wiederholbar sei, wie es in der Vergangenheit war, anstatt einzusehen, dass die Gegenwart ein bestimmendes Moment der Vergangenheit ist. Einfach gesagt unterschätzt der revolutionäre Diskurs über *Ubuntu* den Umstand, dass die Bedeutung von *Ubuntu* immer durch die Gründe bestimmt sein wird, aus denen seine Bedeutung erinnert wird und die ihrerseits eine Funktion des Kontexts sind, aus dem heraus die Fragen sich stellen: „Was ist *Ubuntu*? Und besitzt es emanzipatorisches Potential?“

Damit kommen wir zu unserer letzten Person, dem Heiland. Manche Autor*innen und Texte begnügen sich nicht damit, *Ubuntu* ins Feld zu führen, um das dekoloniale Projekt zu fördern und das afrikanische Ich durch einen Akt der Selbsterkenntnis zu befreien. Sie erblicken zusätzlich in *Ubuntu* das weitere Potential, den Rest der Welt von dem Individualismus zu befreien,

3 Im Original Wortspiel mit „re-member“ und „dis-member“; d.Ü.

der durch den Spätkapitalismus, liberale Formen der Demokratie und neo-liberale Formen der Governance impliziert ist. Kurz, diese Begriffsperson des Heilands findet in *Ubuntu* einen Kommunitarismus, der anderen, vor allem westlichen Formen des Kommunitarismus überlegen ist. Mit der Person des Heilands betreten wir das komplexe Feld, auf dem afrikanische Theoretiker*innen auf der Grundlage einer afrikanischen Ethik eine lokal verortete, aber potenziell global einflussreiche Vorstellungswelt konstruieren. Diese Struktur fordert vom afrikanischen Subjekt, sich vorzustellen, wie afrikanische Ethik sich in globale ethische Strukturen und Anforderungen einpassen lässt. Auf der Ebene kultureller Identität nimmt dies oft die Gestalt der Logik an, die zuerst Léopold Sédar Senghor mit seiner Vorstellung einer Zivilisation des Universellen formuliert hat. Im Kern geht es dabei um einen universellen Pluralismus mit dem Hinweis, dass wir, wenn wir verstehen wollen, was es bedeutet Mensch zu sein, das gesamte Spektrum von relevanten Beiträgen aus allen Gesellschaften und Zivilisationen berücksichtigen müssen. Hier betrifft die Logik die *Beiträge*. Nach einer etwas stärkeren und optimistischeren Vorstellung greift die afrikanische Ethik aus, um zunächst die afrikanische postkoloniale Gesellschaft zu bestimmen, dann die Nation, um vor dort fortzuschreiten und das gesamte globale System miteinander in Beziehung stehender Gesellschaften und Kulturen neu zu konfigurieren. Nun ist Senghors Erweiterung der Logik des Heimatlandes ein Beispiel – ebenso wie Ali Mazruis Formulierung der expansionistischen Träume von Nyereres *Ujamaa*-Projekt:

„Lange, bevor der Wohlfahrtssozialismus in Großbritannien errichtet war, hatte Afrika ein System kollektiver Verantwortung für Waisen, Kranke, Alte und Bedürftige entwickelt. Die afrikanischen Gemeinschaften hatten sich bereits seit langem um ihre verwundbarsten Mitglieder gekümmert. Ausgehend vom früheren Deutsch-Ostafrika (Tanganyika) erweiterte Nyerere diesen afrikanischen Sinn für die Familie zur Grundlage der modernen sozialistischen Ethik des Teilens . . . Dieses Kapitel geht einen Schritt weiter und globalisiert *ujamaa* zu einer Ethik der gesamten menschlichen Familie.“ (Mazrui 2009: 38)

Dieser Logik geht es nicht mehr um den *Beitrag*, sondern darum, die Welt nach dem eigenen Bild *neu zu schaffen*. Die Aussagen reichen von relativ schwachen Formulierungen, die *Ubuntu* als etwas sehen, das „etwas bringen kann, was unserer vorherrschenden wissenschaftlichen Kultur fehlt“ (Stephen Biko) oder dass es etwas Einzigartiges besitzt, das wir selbst nutzen und auch der Welt anbieten können, zu dem stärkeren Anspruch, dass „die afrikanische Ethik durchaus als rettende Kraft in der herzlos globalisierenden Welt von heute gesehen werden kann, ein potenzieller Retter in Zeiten tiefer Schwierigkeiten“ (Prozesky 2009: 12). Wenn das Gedankenbild der Revolutionärin/des

Revolutionärs *Erinnerung* ist, so ist das des Heilands die *Rettung*, vielleicht gar die Eschatologie. Das Denken mag um Erinnerung oder Wiedergewinnung kreisen, worauf die Revolutionärin/der Revolutionär besteht, doch ist dies aus Sicht des Heilands nur ein Vorstadium zum wirklichen Inhalt des Denkens, das auf das global Rettende und Eschatologische hinführen soll.

Hiermit schließt meine kurze Untersuchung der Taxonomie der unterschiedlichen Netze epistemisch-ontologischer (d.h. politischer) Behauptungen, die den Diskurs über *Ubuntu* ausmachen. Zu dieser Taxonomie können wir mindestens die folgenden vier Punkte festhalten:

1. Die unterschiedlichen Personen machen eine Taxonomie politischer Positionen aus, die Theoretiker*innen über *Ubuntu* im Hinblick auf große Fragen einnehmen, etwa: Was können wir – wenn überhaupt – über Afrika wissen und in welchem Ausmaß gibt dieses Wissen dem afrikanischen Subjekt welche Art von Handlungsmacht in der Welt?
2. Es lässt sich kein Urteil im Hinblick auf die „Wahrheit“ irgendeiner Person fällen, das nicht eine der Person widerspiegelt, die im Urteil selbst präsent sind (so kann man nur eine Person beurteilen, indem man eine andere annimmt).
3. Das Ergebnis ist nicht Relativismus, sondern philosophischer und politischer Pluralismus. Der Relativismus ergibt sich noch immer aus einem Glauben an absolute Wahrheiten. Wenn wir zugestehen, dass absolute oder stabile Wahrheiten nur Fiktionen unterschiedlicher Modernismen der Vergangenheit sind, ist das, was als Relativismus erscheint, tatsächlich nur ein Pluralismus, der über die Kritik solcher Grundannahmen hinaus ist (*post-foundational pluralism*);
4. Angesichts der relativen Wahrheit des Pluralismus der Behauptungen über die Bedeutung und das emanzipatorische Potential von *Ubuntu* erweist sich die Taxonomie selbst als aporetischer Bereich, in dem offenbar einander widerstrebende und ausschließende politische Positionen nebeneinander als in gleichem Maße gültig koexistieren. Sie tun dies nicht aufgrund ihres Anspruchs, wahr zu sein (was sie alle sind), sondern weil sie einfach unterschiedliche Positionen im Hinblick auf die großen Fragen darstellen, Was können wir über Afrika wissen, und wieviel Handlungsmacht gibt dieses Wissen dem afrikanischen Subjekt?

Zeit und immer wieder Zeit

Ich schließe mit einigen auf das Thema bezogenen Bemerkungen über die Konzeptionen von Zeit und Zeitlichkeit, die in diesen Personen enthalten

sind. Der historicistische Kosmopolitismus vertritt eine vertraute Form des teleologischen Entwicklungsdenkens, in dem *Ubuntu* auf eine frühe Phase der sozioökonomischen Entwicklung reduziert wird, die wir in allen Gesellschaften finden, bevor sie in der Lage sind, einen Überschuss zu produzieren. Die zeitliche Struktur ist hier *antipathisch teleologisch*: teleologisch, weil die westlich-modernistische große Erzählung des Entwicklungsdenkens allen Gesellschaften auferlegt wird; antipathetisch, weil hier die grundlegende Logik des Kolonialismus gegenüber denen geltend gemacht wird, die scheinbar von der Zeit zurückgelassen worden sind.

Die unmittelbare Antithese dazu ist die revolutionäre Person. Der Schlüssel zu der hier implizierten Zeitstruktur ist das Konzept der Restauration. Denn wie Hannah Arendt uns in *Über die Revolution* erinnert, ist der Begriff der Revolution spezifisch modern und stand zum Zeitpunkt seines Auftretens im politischen Diskurs zunächst in Verbindung mit dem Hervorbringen von etwas Neuem, sondern wenigstens anfänglich mit der Wiederherstellung des Alten. Sie bemerkt:

„Die Tatsache, daß das Wort ‘Revolution’ eigentlich Restauration meint, ... etwas, was wir für das gerade Gegenteil einer Revolution ansehen, ist erheblich mehr als eine historische oder philologische Kuriosität. Denn die Revolutionen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die in unseren Augen offenbar von dem Geist der Neuzeit zeugen, waren ursprünglich als Restaurationen gemeint und geplant.“ (Arendt 1963 [1974]: 52)

Für Arendt sind moderne Revolutionen gerade deswegen *modern*, weil sie erstmals in der menschlichen Geschichte es wagten, sich eine „neue Welt“ vorzustellen, jedoch unter Verwendung eines Wortes für die Kennzeichnung dieses Ehrgeizes, das nicht die Schaffung des Neuen, sondern die Wiederherstellung des Alten nahelegte. Diese Ambivalenz wird in der revolutionären Person deutlich, wenn *Ubuntu* in Anspruch genommen wird, um den revolutionären Sturz alles Kolonialen und Neo-Kolonialen zu beflügeln; ein Bedürfnis, die Welt wieder so zu machen, wie sie einmal war. Die Revolution als Restauration des Alten verweist auf eine zeitliche Struktur, die zyklisch ist; genauer, eine *sympathische zyklische Zeitlichkeit*.

Im dritten Fall haben wir die Person des Heilands, zur Zeit der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) unter Vorsitz von Erzbischof Desmond Tutu ein besonders populärer Diskursmodus. Viele Menschen in Südafrika und jenseits seiner Grenzen waren stark beeindruckt, weil die TRC es unternahm, sich bewusst mit dem Unrecht der Vergangenheit in der Form wiederherstellender Justiz (*restorative justice*) zu befassen anstelle einer Strafjustiz nach dem Vorbild der Nürnberger Prozesse. Die

TRC zeigte, dass der Übergang von der einen Ordnung zur anderen auch dadurch erreicht werden kann, dass Versöhnung und Wahrheit Vorrang vor Rechtsprechung und Strafe eingeräumt wird. Dabei hat sie sich häufig auf *Ubuntu* berufen. Für einen kurzen Moment glaubten viele afrikanische Politiker*innen und Theoretiker*innen, dass die TRC das vollkommene Beispiel dafür darstelle, wie ein Modell der Konfliktlösung auf der Grundlage von *Ubuntu* auch anderswo in der Welt, in anderen Konflikt- oder Post-Konflikt-Gesellschaften angewendet werden könnte. Ich bezeichne die Person, die in diesen Texten am Werk ist, als Heiland, weil die implizite Annahme besteht, *Ubuntu* könne als Alternative zu auf Individualismus basierenden Konzepten des Politischen im Allgemeinen und der Gerechtigkeit im Besonderen in den Rest der Welt exportiert werden. Diese Projektion verweist auf Heilsgeschichte und Erlösung und enthält so die implizite Zeitstruktur des Messianischen; ein *sympathischer Messianismus*.

Im vierten Fall können wir die archivistische und die konformistische Begriffsperson zusammenfassen. Erinnern wir uns, dass der archivistische westliche Diskurs über Afrika in einem solchen Ausmaß hegemonial ist, dass wir nicht in der Lage sind, uns die wahre Bedeutung einer Praxis zu vergegenwärtigen, die in einer eigenen Schriftlichkeit niemals verewigt worden ist. Im konformistischen Fall können wir andererseits zwar die Bedeutung von *Ubuntu* erinnern, aber wir sollten uns damit nicht abgeben, weil sein Kollektivismus der weithin anerkannten Notwendigkeit entgegensteht, individuelle Menschenrechte zu sichern. Ihnen ist der Glaube gemeinsam, dass die Gegenwart nicht die Zeit für *Ubuntu* ist. Als Philosophie bleibt sein Sinn entweder in der Vergangenheit eingeschlossen oder zeitlich suspendiert, weil jetzt nicht die rechte Zeit ist, diesen Sinn als gesellschaftliche oder politische Alternative einzusetzen. Die zeitliche Struktur folgt hier einer *antipathischen Un-Zeitlichkeit*.

Die fünfte und letzte Person ist die des modernen Kosmopolitismus. In diesen Texten bezieht sich das Bild des Denkens auf *Vergleich*, und die Seinsweise ist *Zugehörigkeit*. Es wird behauptet, der Sinn von *Ubuntu* könne erinnert werden, es könne auch mit anderen Formen des Kommunitarismus im Globalen Süden wie *buen vivir* oder moderner Konfuzianismus sowie im Globalen Norden mit einer feministischen Ethik der Fürsorge (*care*) verglichen werden; solche Vergleiche könnten nützlich sein, weil diese Traditionen sich gegenseitig bereicherten – und zwar vor allem im Globalen Süden, wo ihre komparativen Verknüpfungen epistemologische Bündnisse gegen die nördliche Hegemonie schaffen könnten.

Schlussfolgerung

Ich möchte mit zwei Bemerkungen zu meiner Ausgangsfrage abschließen, nämlich: Rettet die neuerliche Aufdeckung des Ortes, wo *Ubuntu* aufgetreten ist, im Sinne der hier vertretenen aporetisch konstituierten Taxonomie den Diskurs vor dem Vorwurf, sein fundamentaler Terminus sei ein „leerer Signifikant“? Ich möchte dies mit „ja“ und „nein“ beantworten und vorschlagen, diese Ambivalenz mit dem Terminus „ruhelooser Signifikant“ auszuzeichnen. Nehmen wir der Einfachheit halber an, das Gegenteil eines „leeren Signifikanten“ sei einer, der relativ stabil ist – nämlich stabil genug, um gewisse Interpretationen auszuschließen. Dabei geht es nicht um den Ausschluss *kontradiktorischer* Interpretationen. Alle Traditionen erlauben kontradiktorische Interpretationen – die christliche Theologie etwa kann einmal für die Rechtfertigung eines Kreuzzuges und dann wieder des Passivismus bemüht werden. Es hängt allein davon ab, wie die Anforderungen des jeweiligen Kontexts mit dem in Übereinstimmung gebracht werden können – oder nicht –, was die Parameter der Interpretation stabilisiert – die Bibel (Christentum), die Lehre und der interpretative Kanon der Lehren des Konfuzius (Konfuzianismus), Sozialismus (*Ujamaa*) usw. Im Fall von *Ubuntu* und *buen vivir* besteht der primäre und stabilisierende Bezug nicht in einer Autorin/einem Autor, einem Text oder kanonischen Interpretationen, sondern in der Praxis, der Lebensform. Es ist die *Praxis von ubuntu*, die ihre Interpretation als *Ubuntu*-Philosophie stabilisieren soll; ebenso soll *buen vivir als Praxis* als quasi-ideologische Rechtfertigung seine Anwendung im Regierungshandeln stabilisieren. Es geht nicht darum, ob die Interpretationen und Anwendungen widersprüchlich sind, weil in gewissem Sinn jede Denktradition nichts ist als eine lange Reihe von Widersprüchen, die je nach den Erfordernissen des Kontextes ausgegügelt oder „retrodi-kiert“ werden. Das ist also mein erstes Argument: Es gibt durchaus einen Bezugspunkt, der die Polyphonie von Bedeutungen, die *Ubuntu* und *buen vivir* zugeschrieben werden, stabilisieren kann. Aber dieser Bezugspunkt erfordert eine sehr viel eingehendere und dynamischere Auseinandersetzung zwischen Anthropolog*innen, Soziolog*innen, Philosoph*innen und denen, die sich mit der heiklen Übertragung von Praxis in kontextsensible Formen des Regierens befassen müssen.

Meine zweite Bemerkung besagt, dass *buen vivir* und *ubuntu*, als Praxisformen gesehen, ihre stabilisierende Rolle in der Welt nur dann spielen können, wenn zumindest eine der im vorhergehenden Abschnitt aufgeführten zeitlichen Strukturen definitionsgemäß als regulativer Bezugsrahmen ausgeschlossen bleibt, nämlich die antipathetisch teleologische. In dieser

Teleologie des Entwicklungsdenkens wird der Übergang von *ubuntu* zu *Ubuntu* auf ein schwaches und verspätetes Echo des Übergangs *sinnlicher* zu *moralischer Harmonie* reduziert, in der die erstere immer in der letzteren dialektisch aufgehoben ist. Anstelle dieses „Früher“ und „Später“, der linearen Aufhebung einer Praxis durch die andere, bestehen *buen vivir* und *ubuntu* als Praxisformen (wenn man so will, kontextspezifische Formen *sinnlicher Harmonie*) neben ihren abstrakten Ausdrucksformen fort. Es ist sogar gerade dieses „Neben“, das für die postkoloniale Lage konstitutiv ist und es uns erlaubt, Praxis als Bezugspunkt oder Primärquelle für die Stabilisierung ihrer fortgesetzten Abstraktion anzunehmen. Als Praxis wird dies natürlich immer eine *sich fortentwickelnde* Praxis sein; der stabilisierende Bezugspunkt ist selbst nicht stabil in dem Sinne, dass er statisch wäre. Das heißt jedoch nicht, dass er nicht ausreichend stabil wäre, um als Bezugspunkt zu dienen, um die Gewinne und Verluste zu berechnen, die unvermeidlich mit jeglicher Übertragung von Praxis in abstrakte Philosophie einhergehen.

Das Ergebnis all dessen ist sehr viel weniger außergewöhnlich als dies der Vorwurf, es handle sich um „leere Signifikanten“ nahelegen mag. Am Ende haben wir es einfach mit widerstreitenden Netzen epistemologischer und ontologischer Annahmen der Art zu tun, die Bestandteile eines jeden Diskurses sind, der mit Arendt anerkennt, dass Pluralismus sowohl *conditio sine qua non* als auch *conditio per quam* des politischen Lebens ist; sowohl die Bedingung der Möglichkeit des Politischen wie auch die Bedingung, durch die wir das Politische betreiben, also sowohl die Bedingung *für* als auch *von* Politik: Pluralismus als *archē*, die uns sowohl das Prinzip des Politischen gibt als auch die Regel, durch die das Politische fortschreitet. Jegliche Inanspruchnahme der Praxisformen von *ubuntu* oder *buen vivir* zum Zwecke abstrakter Legitimation sollte lediglich zu dem führen, was für eine politisch verstandene Praxis des Pluralismus typisch ist: einer lebhaften Debatte darüber, ob das, was wir gewinnen (indem wir der Praxis treu bleiben) die Verluste (durch den Verrat ihres holistischen Sinns) überwiegt. Jeder Akt der Übertragung ist eine Gewinn- und Verlustrechnung. Warum sind wir einverstanden damit, den Pluralismus als Bedingung für das Politische zu akzeptieren, doch wenn dieser selbe Pluralismus sich als Polyphonie einer epistemologischen Tradition darbietet, tun wir diese Vielfalt ab als etwas „voller Klang und Wut, / Das nichts bedeutet“⁴

Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen: Reinhart Kößler

4 William Shakespeare: *Macbeth*. Fünfter Aufzug, Fünfte Szene, übers. v. Dorothea Tieck.

Literatur

- Arendt, Hannah (1963 [1974]): *Über die Revolution*. Neuausgabe, München (Erstausgabe: *On Revolution*. London).
- Babu, Abdulrahman Mohamed (1981): *African Socialism or Socialist Africa?* London.
- Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind*. New York, US-NY.
- Bayart, Jean-François (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London.
- Chabal, Patrick (2009): *Africa. The Politics of Suffering and Smiling*. London.
- Deleuze, Gilles, & Félix Guattari (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.
- de Sousa Santos, Boaventura (2014): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. London.
- Enslin, Penny, & Kai Horsthemke (2004): „Can Ubuntu Provide a Model for Citizenship Education in African Democracies?“ In: *Comparative Education*, Bd. 40, Nr. 4, S. 545-558 (<https://doi.org/10.1080/0305006042000284538>).
- Gade, Christian B.N. (2011): „The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu“. In: *South African Journal of Philosophy*, Bd. 30, Nr. 3, S. 303-329 (<https://doi.org/10.4314/sajpem.v30i3.69578>).
- Mazrui, Ali A. (2009): „Africa’s Wisdom Has Two Parents and One Guardian.“ In: Murove 2009, S. 33-61.
- Mbembe, Achille J. (2002): „African Modes of Self-Writing“. Übers. S. Rendall. In: *Public Culture*, Bd. 14, Nr. 1, S. 239-273 (<https://doi.org/10.1215/08992363-14-1-239>).
- Mbembe, Achille J. (2016): „Decolonizing the University. New Directions“. In: *Arts & Humanities in Higher Education*, Bd. 15, Nr. 1, S. 29-45 (<https://doi.org/10.1177/1474022215618513>).
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, US-IN, u.a.
- Murove, Munyaradzi Felix (2009) (Hg.): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Pietermaritzburg.
- Murove, Munyaradzi Felix (2009a): „Beyond the Savage Evidence Ethic“. In: Murove 2009, S. 14-33.
- Noddings, Nel (1986): *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, US-CA.
- Nyerere, Julius K. (1967): *Freedom and Unity*. Oxford.
- Praeg, Leonard (2014): *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg.
- Prozesky, Martin H. (2009): „Cinderella, Survivor and Saviour. African Ethics and the Quest for a Global Ethic“. In: Murove 2009, S. 3-14.

Anschrift des Autors:

Leonhard Praeg

Leonhard.Praeg@up.ac.za

Felix Anderl

Entwicklung als Motiv für Herrschaft und Widerstand Kohärenz und Fragmentierung während des Zivilgesellschaftsforums der Weltbankgruppe*

Keywords: rule, resistance, development, participation, World Bank Group
Schlagwörter: Herrschaft, Widerstand, Entwicklung, Partizipation, Weltbankgruppe

Spätestens seit den 1950er Jahren hat sich in zunehmendem Maße ein internationaler Diskurs herausgebildet, der in seinen verschiedenen Ausprägungen die Notwendigkeit begründet, „unterentwickelte“ Regionen der Welt zu entwickeln. Das daraus resultierende politische Projekt hat sich an verschiedenen Stellen institutionalisiert; am augenscheinlichsten ist dies in Entwicklungsbanken, wobei die Weltbankgruppe nach wie vor die prominenteste dieser Institutionen ist. In zunehmendem Maße erfuhr das Motiv der Entwicklung allerdings Kritik. Insbesondere ab den 1980er Jahren äußerten globalisierungskritische, feministische und dekoloniale Bewegungen Kritik am Entwicklungsparadigma. Dies schlägt sich auch in einer wachsenden Strömung entwicklungskritischer Forschung nieder. Es wurde herausgearbeitet, dass Entwicklung einer Ideologie gleicht, die – ausgehend von eurozentrischen Standards – ein pseudo-universelles und unilineares Geschichtsmodell vertritt, dieses normativ auszeichnet und damit Herrschaftsverhältnisse legitimiert und Ungleichheit entpolitisiert.

Wie ich in diesem Aufsatz beschreibe, lässt sich aber auch beobachten, dass einflussreiche KritikerInnen dieser Institutionen und deren Politiken sich noch immer dem Motiv der Entwicklung bemächtigen. Sie folgen nicht den Aufrufen, das Konzept „Entwicklung“ fallenzulassen (Ziai 2013),

* Die Forschung zu diesem Artikel wurde ermöglicht durch eine Reisekostenförderung der Vereinigung von Freunden und Förderern der Goethe-Universität Frankfurt und einer Einladung als Gastwissenschaftler an die George Washington University. Vielen Dank hierfür an Martha Finnemore und Barbara Miller. Für Kommentare zu früheren Versionen des Textes danke ich Franziska Müller, den Studierenden meines Seminars „Von der Entwicklungspolitik zur Entwicklungskritik“ und zwei anonymen GutachterInnen.

sondern eignen sich dessen Bedeutung für progressive Ziele wie Selbstbestimmung, Umverteilung und radikale Ökologie an. Sie nutzen die potenzielle Mehrdeutigkeit von Entwicklung und inszenieren das Motiv für ihre Zwecke. Dies ist insofern nicht überraschend, als Aram Ziai (2009) bereits herausgearbeitet hat, dass Entwicklung als leerer Signifikant anzusehen ist, der mit beinahe beliebigem Inhalt gefüllt werden kann. Interessant daran ist aber, zu beobachten, wie sich die Aushandlung von Entwicklung darstellt, wenn „herrschaftliche“ und „widerständige“ Konzeptionen von Entwicklung aufeinandertreffen. Potenziell kann die Beobachtung eines solchen Aufeinanderprallens des als „herrschaftlich“ diskreditierten Konzepts mit dessen angeeigneter Bedeutung dazu führen, die Schlagkräftigkeit einer solchen Aneignung zu evaluieren.

In diesem Artikel beschreibe ich empirisch ein solches Aufeinandertreffen. Anstatt abstrakt zu fragen was Entwicklung als Motiv zu leisten vermag, rekonstruiere ich dessen In-Szene-Setzen in einem spezifischen institutionellen Setting.¹ Ich folge damit Anna Tsings Idee, „sich auf die unbeholfenen Auseinandersetzungen zu konzentrieren, die daraus resultieren, dass Worte in der Differenz eine andere Bedeutung erhalten, selbst wenn Menschen übereinkommen, miteinander zu sprechen“² (Tsing 2005: xi). Hierfür nutze ich die Methode der teilnehmenden Beobachtung beim Aufeinandertreffen von MitarbeiterInnen der Weltbankgruppe mit KritikerInnen beim *Civil Society Policy Forum* (CSPF) in Washington DC im Oktober 2016. Das CSPF ist ein offenes und viel genutztes Forum der Weltbankgruppe und des *Internationalen Währungsfonds* (IWF), zu dem jährlich zwischen 1000 und 2000 VertreterInnen der „Zivilgesellschaft“ anreisen, um ihre Kritik zu äußern. Neben vielen konformistischen Organisationen nehmen hier nach wie vor explizit kritische AktivistInnen teil, die sich der oben beschriebenen Kritik verschrieben haben und die kreative Aneignung des Entwicklungsmotivs praktizieren. Sie konstituieren ein *Transnationales Advocacy-Netzwerk* (TAN) für Gerechtigkeit und Solidarität im Bereich der Entwicklungspolitik (s. zu TAN: Keck & Sikkink 1998). Ihr performatives Aufeinandertreffen mit institutionellen VertreterInnen und das dabei sich entspinnde In-Szene-Setzen von Entwicklung ist das Thema dieses Artikels.

Hierzu beschreibe ich zuerst theoretisch, was ich unter Herrschaft und Widerstand in der internationalen Politik verstehe entlang von Kategorien

1 Insofern liefert dieser Artikel auch keine positive Definition von Entwicklung, sondern dokumentiert, wie AkteurInnen das Konzept in Szene setzen.

2 „to focus on zones of awkward engagement, where words mean something different across a divide even as people agree to speak“. Die Übersetzung aller fremdsprachigen Zitate stammt vom Autor.

die ich über die spezifische Nutzung des Begriffs der „Entwicklung“ herleite. Diese funktioniert als Motiv der Herrschaft, indem eine spezifische Diskursposition und ihre entsprechenden Politikoptionen vereinheitlicht und als selbstverständlich rationalisiert werden. Dem Konzept wird eine vermeintliche Kohärenz zugeschrieben, welche in Frage zu stellen den Ausschluss aus dem Entwicklungsdiskurs bedeutet. Es firmiert hingegen als widerständiges Motiv, indem jene Kohärenz bezweifelt oder offen bekämpft wird. Meine Hypothese lautet, dass die Inszenierung von entwicklungspolitischer Kohärenz einen spaltenden Effekt für widerständige Akteursgruppen hat. Der implizierten Normativität von Entwicklung zu trotzen, bedeutet stets, die eigene Position neuerlich als *eigentlich* progressive begründen zu müssen, um nicht als zynisch zu gelten, während die Projektion der Kohärenz mit vergleichsweise geringer Begründungslast auskommt. Dieses Problem zeigt sich in der Fragmentierung von Widerstand. Das Argument ist jedoch begrenzt auf einen Teilaspekt der vielfältigen Formen des Widerstandes gegen das neoliberale Entwicklungsregime, nämlich jenen der *innerhalb* der Weltwirtschaftsinstitutionen zum Ausdruck gebracht wird. Hierbei handelt es sich also um eine moderate Form des Widerstandes, die von anderen – radikaleren – Gruppen zuweilen als „kooptiert“ wahrgenommen wird, weil die Akteure sich bereiterklären, zu den Bedingungen der Weltbankgruppe „zu sprechen“. Über die Gründe dieser Spaltung (s. hierfür Anderl 2017) sowie die normative Tragfähigkeit institutionalisierten Widerstandes trifft dieser Artikel keine Aussage.

Herrschaft und Widerstand im Entwicklungsdiskurs

In diesem Artikel untersuche ich die Funktion des Motivs der „Entwicklung“, sowohl für die Erhaltung und Fortschreibung internationaler Herrschaft als auch für deren AntagonistInnen. Was hat Entwicklung mit Herrschaft zu tun? Herrschaft wird in diesem Kontext diskursiv verstanden, das heißt es gibt nicht „den/die HerrscherIn“ und „die Untergebenen“, sondern hegemoniale Diskurse, die institutionell verankert ein Herrschaftssystem konstituieren, von dem manche Akteure profitieren und andere nicht. Hierbei mag die Terminologie der Herrschaft verwundern, besonders im Umfeld der internationalen Politik und im Speziellen der „global governance“. Hier werden vornehmlich Konzepte wie Autorität, Konsens und Partizipation angeführt. Ich schließe mich hier jedoch der Kritik Michel Foucaults an, der jene konzeptionellen Neuerungen „eher als eine Transformation denn eine Abschaffung traditioneller Herrschaftsformen [betrachtet]“ (Lemke 2001: 91). Für das Ziel einer integrierenden Herrschaftsanalyse, die materialistische und

diskursive Mechanismen internationalisierter Herrschaft herausarbeitet, fokussiere ich in diesem Artikel auf den Teilaspekt der Fortschreibung und Kontestation bestehender institutioneller Arrangements im Diskurs. Dies basiert auf der Annahme, dass diese Institutionen einen wesentlichen Kern des Herrschaftssystems bilden, ohne dass sie selbst immer und notwendigerweise „herrschen“. Herrschaft durchzieht sie und wird in und von ihnen durch (unter anderem) diskursive Arbeit verstetigt.

Entwicklung selbst kann als ein solcher herrschaftsstabilisierender Diskurs angesehen werden (Ziai 2006: 16; Escobar 1995: 6), der Subjekte unterwirft, indem ihnen Möglichkeiten der Teilhabe und des Vorankommens in Aussicht gestellt werden, auf deren Basis sie sich in den Dienst der polit-ökonomischen Strukturen und Institutionen stellen, anstatt beispielsweise radikalen politischen Wandel zu fordern oder sich in anderen Formen direkter Solidarität zu engagieren (Ferguson 1994: 284). Dieser Diskurs basiert auf einem evolutionären Geschichtsbild des 'Fortschritts', der durch technische Verbesserungen im Bereich Wirtschaft und *governance* erreicht werden soll (Ziai 2013). Dieses Paradigma wird mit neoliberaler Wirtschaftspolitik durchgesetzt (Seppälä 2014). Es gibt mittlerweile eine ganze Reihe von Arbeiten, die das entpolitisierende Moment dieser „Entwicklungspolitik“ aufzeigen. Aufbauend auf Arturo Escobar (1995) und James Ferguson (1994) haben insbesondere ForscherInnen in der postkolonialen Tradition die teilweise verheerenden Auswirkungen (Ziai 2013; Ziai 2009) und vor Allem die kolonialen Kontinuitäten in den kontemporären Diskursen um Entwicklung aufgezeigt (McCarthy 2009; Ziai 2015; Bendix 2016). Timothy Mitchell (2002) legt zudem detailliert dar, wie die developmentalistische Denkweise einen technokratischen Diskurs konstituiert, in dem Probleme als technisch lösbar dargestellt werden und dadurch das Schicksal ganzer Staaten an einen kleinen Kreis von BeraterInnen und *governance*-SpezialistInnen gebunden wird; einen Zustand, den er die „Herrschaft der Experten“ nennt (s. auch Sending 2015).

Die herrschaftsstabilisierende Tendenz der Entwicklungspolitik kann allerdings auch geopolitisch interpretiert werden. So wurde darauf hingewiesen, dass sie die Hierarchien der internationalen Politik nicht etwa auflöst, sondern aufrecht erhält, etwa durch den paternalistischen Charakter der „Hilfe“ (Eriksson Baaz 2005) und die Perpetuierung gewisser Strukturierungsmerkmale des internationalen politischen Systems, beispielsweise in der Unterteilung in „Geber“ und „Empfänger“ (Anderson 2000). Solche Hierarchien werden insbesondere in den großen entwicklungspolitischen Institutionen wie etwa der Weltbank sichtbar, wo die Mitbestimmungsrechte über die

Ausgestaltung von Entwicklungsprogrammen proportional zum finanziellen Beitrag verteilt werden, also augenscheinlich machtabhängig sind.³

Herrschaft: Institution und Kohärenz

Die Hegemonie westlich-liberaler Staaten wurde in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Institutionen gegossen: das Bretton-Woods-System. Die Weltbankgruppe, der IWF und das *General Agreement on Tariffs and Trade* (GATT)/später *Welthandelsorganisation* (WTO) bedienen sich einer Zahl von Mechanismen, die in ihrer Gesamtheit das Prädikat der Beherrschung erhalten haben (s. zum Beispiel Goldman 2005). Generell wurde insbesondere in der *global-justice*-Bewegung gemutmaßt, dass westlich-liberale Staaten, insbesondere die USA, durch diese Institutionen herrschen und somit ihre Hegemonie verfestigen. Für eine Herrschaftsanalyse ist interessant, dass der Status der USA zwar stark abgenommen hat und es nach dem Aufstieg der BRICS-Staaten – Brasilien, Russland, Indien, China, Südafrika –, insbesondere Chinas, nicht mehr sinnvoll ist, davon auszugehen, dass die USA international „herrschen“ (Acharya 2017). Dennoch schreiben die Bretton-Woods-Institutionen eine spezifische Konstellation fort, innerhalb der sowohl die *formale* Autorität der Gründungsstaaten (durch Stimmengewichtung und dem stets US-amerikanischen Vorsitz), als auch ein spezifisches *polit-ökonomisches* Programm (liberaler Kapitalismus) aufrechterhalten wird.

Diese Aufrechterhaltung wird jedoch zumeist nicht durch Drohgebärden oder Machtpolitik im klassischen Sinne durchgesetzt. Ist es dennoch sinnvoll von Herrschaft zu sprechen? Aufbauend auf Luc Boltanskis Herrschaftstheorie (Boltanski 2011; 2008) schlage ich vor, zwischen simpler und komplexer Herrschaft zu unterscheiden. Das Repertoire und die Machtfülle simpler Herrschaft, die sich durch Repression auszeichnet und es sich leisten kann, Widerspruch einfach zu ignorieren, steht den Bretton-Woods-Institutionen nicht zur Verfügung. Mit Boltanski (ebd.) könnte man also von einer *komplexeren* Form der Herrschaft sprechen. Komplexe Herrschaft zeichnet sich ihm zufolge dadurch aus, dass sie Widerspruch zulässt und ihn in das Herrschaftssystem inkorporiert. Ziel und Effekt von simpler und komplexer Herrschaft ist es jedoch, gleichermaßen, Kritik zu fragmentieren. Komplexe Herrschaft erreicht dies jedoch nicht durch Repression: „Kritik ist legitim, solange sie sich in anerkannten Formen ausdrückt [...]. Gleichwohl bleiben diese Regimes am Ideal der Fragmentierung orientiert.“ (Boltanski 2011: 144)

3 S. für einen komplementären Zugang zur Hierarchie in der internationalen Politik: Zarakol 2016.

Herrschaft lässt sich also an ihrem Effekt erkennen. Wie ich zeigen möchte, spielen die Bretton-Woods-Institutionen eine wichtige Rolle in einem komplexen internationalen Herrschaftssystem. In ihnen gerinnen verschiedene Herrschaftsmechanismen zu mehr oder weniger stabilen Formationen. Wenn sich in diesen Formationen Strukturen institutionalisierter Über- und Unterordnung erkennen lassen, spreche ich in Anlehnung an Christopher Daase und Nicole Deitelhoff (2015: 300) von Herrschaft.

In diesem Artikel geht es aber nun weniger darum, *ob* die internationalen Institutionen „herrschen“ oder nicht, sondern wie die sie durchziehenden Herrschaftskonfigurationen hergestellt werden.⁴ Mein konzeptionelles Argument ist, dass sich Herrschaft empirisch rekonstruieren lässt, indem die durch sie erreichte Fragmentierung nachgezeichnet wird. Um die Fortschreibung internationalisierter Herrschaft vollumfänglich zu erheben, müssten jedoch die Erzeugung und Aufrechterhaltung *materieller* Ungleichheiten, etwa durch Austeritätspolitik und das Verschuldungsregime sowie die Aufrechterhaltung *struktureller* Statusunterschiede (wie Abstimmungsmacht oder die Einteilung in „Geber-“ und „Empfängerstaaten“) nachgezeichnet werden. Die folgende Untersuchung konzentriert sich lediglich auf einen dritten Aspekt, die gouvernementale Rationalität, welche durch das Herrschaftssystem fortgeschrieben wird und welche jenes stützt. Wie zu zeigen sein wird, verschreiben sich KritikerInnen in ihrer Partizipation schrittweise dieser Rationalität – oder aber sie verweigern sich und riskieren den Ausschluss, sowie die Konfrontation mit potenziellen KoalitionspartnerInnen. Gelingen solche *diskursiven* Herrschaftsmechanismen, können sie als legitimierende Komponente des Herrschaftssystems angesehen werden.⁵ Somit erzeugt diese Fortschreibung einer spezifischen Rationalität auch Herrschaft, beziehungsweise schreibt diese fort. Der Rekurs auf das Motiv „Entwicklung“ soll im Folgenden als machtvoller Einsatz in einem Herrschaftsdiskurs verstanden werden.

Internationale Herrschaft wird demnach über die Aufrechterhaltung des Entwicklungsdiskurses mit erzeugt. Dies zeigt sich historisch insbesondere darin, dass das „Ziel“ der teleologisch prädestinierten Entwicklung, implizit oder explizit, immer schon der westliche Kapitalismus war und die Staaten der sogenannten 3. Welt diesen nur einholen, nicht aber selbst einen Weg erfinden oder „überholen“ konnten.⁶ Ich möchte allerdings hier

4 Herrschaft sedimentiert sich demnach in Institutionen und wird durch diese fortgeschrieben. Institutionen „herrschen“ aber nicht notwendigerweise.

5 Vielen Dank für diesen Hinweis an eineN der beiden GutachterInnen.

6 So handelte ein Großteil der Entwicklungstheorie vor den Interventionen der postkolonialen KritikerInnen von der „nachholenden Entwicklung“ armer Staaten; s. auch Müller & Ziai 2015.

nicht historisch argumentieren, sondern zeigen, dass „Entwicklung“ als Motiv im Hier und Jetzt Herrschaft erzeugt und stabilisiert. Diese Wirkung entfaltet das Motiv jedoch vor dem historischen Hintergrund und ist nur durch diesen überhaupt zu verstehen (Ziai 2015). Das Motiv wird genutzt und setzt damit – ob beabsichtigt oder nicht – eine historisch gewordene Konstellation der Über- und Unterordnung neu in Szene. Auf der Basis der oben referierten Kritiken bezeichne ich diejenigen performativen Akte als „herrschaftlich“, welche den hegemonialen Diskurs über „Entwicklung“ aktiv vorantreiben oder zumindest in Kauf nehmen, diesen zu verstetigen.⁷ Diese sind erkennbar, so meine Hypothese, an der Projektion von Kohärenz. In Anlehnung an Boltanski (2011) nehme ich an, dass es das Ziel und die Funktion von Herrschaft ist, Widerstand zu fragmentieren. Diese Fragmentierung geschieht über die Projektion von Kohärenz. Um „global“ regieren zu können, braucht es auch *eine Welt*, die durch eine gewisse Systematik und Einheitlichkeit ausgezeichnet ist. Das Versprechen der *Einen Welt*,

„der Glaube in die unausweichliche Ausbreitung der globalen Ökonomie und der damit einhergehenden Weltkultur [...] war das offene Versprechen der ‘Entwicklung’ – vom notwendigen Fortschritt von der Barbarei zur Aufklärung, von der Tradition in die Moderne“ (Walker 1988: 164).

Obwohl dem Entwicklungsdiskurs zahlreiche Inkohärenzen eingeschrieben sind (Ziai 2014), wird der Eindruck vermittelt, es gehe um ein klar zu benennendes, kohärentes und logisches Set von Annahmen, Zielen und Methoden. Da es sich beim Motiv „Entwicklung“ um ein Dogma handelt, das wir nicht *nicht* wollen können (Spivak 1993: 45), wird die Dekonstruktion dieser vermeintlichen Kohärenz implizit oder explizit normativ abgewertet. Wer sich dem Entwicklungsmotiv widersetzt, oder dieses anders interpretiert, wird damit diskursiv als menschenfeindlich dargestellt; stellt Entwicklung doch per Definition eine „Besserung“ der Menschen dar. Die Konstruktion von Kohärenz sei deshalb verstanden als institutionelle Performance mit dem Effekt, Herrschaft aufrecht zu erhalten. Institutionen sind nicht notwendigerweise die UrheberInnen dieser Praxis, aber deren Arenen und Instrumente der Verfestigung. Institutionen zeichnen aus, was wertvoll und „wahr“ ist. Sie tragen Dinge in die Realität ein, die fortan von „nicht realen“ Dingen unterschieden werden können. Durch die Arbeit, Dinge in die Realität einzutragen, schaffen und bejahen Institutionen Ordnungen (Boltanski 2011: 75).⁸

7 Dies geschieht unabhängig von der Stellung der betreffenden Akteurin, denn auch „Beherrschte“ können einen herrschenden Diskurs verinnerlichen und verstetigen.

8 Vgl. Anderl & Wallmeier 2016; für einen Bezug dieser institutionellen Charakteristik auf Bewegungsforschung s. auch Daase u.a. 2017.

Es ist Boltanskis Verdienst, auf unterschiedliche Grammatiken hingewiesen zu haben, die innerhalb dieser verschiedenen Ordnungen eingeführt und aktualisiert werden. Unterhalb einer gewissen „Toleranzgrenze“ (ebd.: 65) kann Abweichung geübt werden. Was folgt, ist eine Selbstbeschränkung auf den flexiblen Raum innerhalb dieser Spielregeln. All dies dient Institutionen dazu, „den Anschein einer Übereinkunft zu wahren“ (ebd.: 65), die bei objektivierten Widersprüchen in Gefahr wäre zusammenzubrechen. Diese Übereinkunft soll im Folgenden als Kohärenz verstanden werden. Es sind vor Allem die Profiteure eines Systems, die dessen Kohärenz schützen und ausbauen wollen, während die „Verlierer“ sich eher für die Kohärenz des betreffenden Systems mit konkurrierenden Systemen einsetzen (Anderl i.E.).⁹

Zusammengefasst lässt sich sagen: Internationale Herrschaftsverhältnisse werden in Institutionen verfestigt. Dies geschieht durch die Institutionalisierung spezifischer Grammatiken und Motive, denen eine moralische und logische Kohärenz zugeschrieben wird. Deren Unterwanderung wird wiederum mit Ausschluss aus dem „rationalen“ Diskurs beantwortet. „Entwicklung“ ist ein Motiv mit spezifischer Grammatik, dem Entwicklungsinstitutionen stets aufs Neue Kohärenz und Geltung zuschreiben. Diese Reproduktion der Entwicklung soll dementsprechend im Folgenden als einer von vielen möglichen Herrschaftsmechanismen verstanden werden, der sich in der Weltbankgruppe als Beispiel für eine internationale Institution zeigt und verfestigt.

Widerstand?

Es ist äußerst schwierig, sich der projizierten Kohärenz historisch etablierter Motive zu widersetzen. Dies gilt insbesondere für ein derart normatives wie Entwicklung, das zudem mittlerweile sogar rechtlichen Status genießt: Die Diskussion um ein „Recht auf Entwicklung“ (Kirchmeier 2006) und Entwicklung *durch* Recht (s. kritisch: Ebenau 2012) zeigt die Verdichtung von institutionalisierter Normativität, gegenüber der man sich kaum versperren kann. Hierbei stoßen KritikerInnen oftmals an strategische Grenzen, etwa wenn ihrer Kritik an einem Umsiedlungsprojekt mit dem Argument begegnet wird, es sei doch im Sinne der „Entwicklung“. Als Widerstand bezeichne ich in diesem Kontext diejenigen Praktiken, die sich dem gegebenen Entwicklungsdiskurs im Sinne der Menschen widersetzen, die dessen vermeintliche Kohärenz hinterfragen oder seinen Sinn in Frage stellen. Dabei kann es sich sowohl um rhetorischen Protest innerhalb der Institution wie auch um

9 Z.B. die Kohärenz der Regeln des Welthandelsregimes mit den Regeln des Umweltregimes statt nur der inneren Kohärenz des Welthandels.

direkte Aktionen gegen das Entwicklungsprojekt oder deren Kombination handeln (s. Pfeffer 2014). Escobars (1995: 215) „New Social Movements“ wären eine radikale Form dieses Widerstandes, sind sie doch definiert als

„sich selbst produzierende und selbst organisierende Einheiten, die sich – kritisch gegenüber offizielltem Wissen – für die Verteidigung lokaler Autonomie, Kultur und Natur einsetzen und damit das Versprechen der ‘Alternativen zur Entwicklung’ aufrechterhalten, also eine Ablehnung des gesamten Paradigmas.“ (ebd.)

Solche entwicklungskritischen Bewegungen existieren seit mehreren Dekaden im globalen Süden (Sen & Grown 1987). Die Kohärenz des Entwicklungsparadigmas zu brechen ist eine ihrer Strategien. Die Akteure, die ich in diesem Artikel analysiere, stehen in dieser historischen Linie.

Nichtsdestotrotz wird diesen AkteurInnen zurecht die Fähigkeit abgesprochen, „den Widerstand“ in seiner Gänze zu vertreten. Insbesondere auf die vermeintliche Repräsentation der von Entwicklungsprojekten betroffenen Gemeinschaften im Globalen Süden von westlichen, zumeist weißen, NGO-VertreterInnen wird häufig hingewiesen (Brühl & Gereke 2015; Anderl 2017: 109). Eine weitergehende Kritik, die mir gegenüber in Interviews mit radikalen Protestgruppen in Südostasien geäußert wurde, ist, dass diese Form der *advocacy* auf dem CSPF gar nicht als Widerstand gelten könne – zu moderat sei das Protestrepertoire und zu wenig radikal seien die Forderungen. Normativ mag man zu dieser Einschätzung gelangen, analytisch möchte ich sie jedoch nicht teilen. Vielmehr schlage ich vor, zwischen unterschiedlichen Formen widerständiger Interaktion zu unterscheiden. Während manche Bewegungen zum Schluss kommen mögen, dass sie sich der Entwicklungspolitik am besten durch „Exit“ widersetzen können und sich damit den Folgen entziehen (Wallmeier 2017), setzen andere auf Eskalation und/oder radikale Kritik. Die hier untersuchten Subjekte sind mit solchen Formen des Widerstands vertraut und oftmals vernetzt, erklären sich aber bereit, ihren Widerstand auch in die Institutionen zu tragen. Sie sind damit ein guter Fall um zu analysieren was passiert, wenn „Menschen übereinkommen, miteinander zu sprechen“ (Tsing 2005: xi), obwohl sie die Politik der Weltbankgruppe radikal ablehnen.

Die Aushandlung von Entwicklung und teilnehmende Beobachtung

Im Sinne Tsings (ebd.) werde ich in diesem Artikel empirisch auf eine der „zones of awkward engagement“¹⁰ blicken, nämlich die Interaktion von

10 „Zonen unbeholfener Auseinandersetzungen“ (Tsing 2005: xi).

WeltbankmitarbeiterInnen und deren KritikerInnen, bei der diese Akteure die Leitlinien und Probleme der institutionellen Entwicklungspolitik diskutieren: das CSPF, welches jährlich im Zuge der Jahrestreffen von Weltbankgruppe und IWF abgehalten wird. Hierfür wähle ich die Methode der teilnehmenden Beobachtung. Diese bietet sich besonders an, wenn Abläufe und Prozeduren anstatt von *outcomes* und *policies* in den Blick genommen werden sollen. Ein klassisch politikwissenschaftlicher Ansatz, der eher auf öffentliche Erklärungen und Politiken abzielt, birgt die Gefahr, die langen Verhandlungsprozesse zu verschleiern, welche jenen vorgelagert sind und damit einen Harmonie-Bias zu riskieren. Durch den Einsatz einer ethnographischen Methode können die den Politikergebnissen zugrundeliegenden organisatorischen Prozesse aufgedeckt werden (Müller 2013a: 4). Es geht dementsprechend darum, die Organisationskultur sowie das Denken und Handeln der Menschen zu beleuchten, die in den Organisationen arbeiten. Daher sind Verhandlungen innerhalb der Institution von großer Bedeutung. Jedoch ist die Methode auch mit Problemen konfrontiert und hierzu zählt in formalisierten Institutionen zuallererst der Zugang, ist doch Teilnahme dort normalerweise nur sehr eingeschränkt möglich. Deshalb haben WissenschaftlerInnen verschiedene hybride Positionen eingenommen, etwa als Consultants und PraktikantInnen (Fresia 2013; Anderl 2016). Für diese Studie war der Zugang insofern erleichtert, dass die Weltbankgruppe und der IWF das CSPF ohnehin sehr offen gestalten, da die Veranstaltung als Teil ihrer Öffnung hin zur Zivilgesellschaft fungiert, beziehungsweise sogar deren Aushängeschild ist.

Die Studie bezieht sich auf das Jahrestreffen der Weltbankgruppe und des IWF, das im Jahre 2016 in Washington DC stattfand. Ich war offiziell angemeldet und hatte bei meiner Anmeldung mein Interesse an einer wissenschaftlichen Studie bekundet. Ich verfolgte die gesamten vier Tage der Veranstaltung als teilnehmender Beobachter. Mir wurde der Ablauf und „wie es hier läuft“ von einem befreundeten Vertreter einer deutschen *advocacy*-NGO erklärt, was die Transaktionskosten enorm senkte. Hierdurch wusste ich, auf welchen Veranstaltungen konflikthafte Auseinandersetzungen zu erwarten waren. Der hieraus entstehende Selektions-Bias wurde deshalb absichtlich in Kauf genommen, um das In-Szene-Setzen von unterschiedlichen Entwicklungsmotiven beobachten zu können. Dieses fokussierte und theoriegeleitete Vorgehen weicht vom ethnografischen Ideal ab, was aber in einer viertägigen Beobachtung ohnehin nicht zu vermeiden ist.¹¹ Das Hauptproblem dieses Vorgehens ist grundsätzlich ein potenzieller Verifikationismus: *Ex*

11 Die hier vorgestellten Ergebnisse sind Teil einer größer angelegten Studie über Herrschaft in der internationalen Politik.

ante fabrizierte theoretische Annahmen werden empirisch beobachtet und damit verifiziert; vorher nicht getroffene Annahmen werden wegen dieser Fokussierung auch nicht „gesehen“. Formal-methodisch gesprochen ist dies ein kaum aufzulösendes Problem; forschungspraktisch ist das einzige Gegenmittel, eher nach *gegensätzlichen* Mustern als nach jenen zu suchen, die man erwartet hatte. Dass dies schwierig ist, steht außer Frage und muss deshalb stets mitreflektiert werden. Nichtsdestotrotz behaupte ich für diese Studie eine relativ hohe Validität – gerade, weil eines meiner Ergebnisse den theoretischen Vorannahmen widerspricht. Ging ich noch ins Feld mit der Annahme, dass der Entwicklungsdiskurs „nur“ ein Herrschaftsmechanismus sei, beobachtete ich auch widerständiges Verhalten, das rhetorisch entlang des Motivs der Entwicklung gerahmt wurde. So suchte ich performative Akte zu beschreiben, die als „herrschaftlich“ gelten können. Gefunden habe ich sowohl diese, als auch jene, welche ich als „widerständig“ beschreiben möchte. Erstere erkenne ich an ihrer Performanz der Kohärenz, letztere an der Bezweiflung entwicklungspolitischer Kohärenz, beides bezogen sowohl auf die innere Logik als auch auf die moralische/normative Dimension von „Entwicklungspolitik“.

Ethnografische Methoden in den Internationalen Beziehungen anzuwenden, ist ein nach wie vor seltener, aber in zunehmendem Maße praktizierter Vorgang.¹² Daran gibt es auch Kritik: Wanda Vrasti (2008) hat beispielsweise herausgearbeitet, dass PolitikwissenschaftlerInnen dazu neigen, sich den methodischen Kern der Ethnografie (teilnehmende Beobachtung) anzueignen, ohne sich mit den damit einhergehenden ontologischen und epistemologischen Prämissen ernsthaft auseinanderzusetzen und damit Gefahr laufen, eine Karikatur der Ethnografie zu produzieren. Daran wiederum kritisiert Jason P. Rancatore (2010), dass die „reine“ Ethnografie, welche Vrasti anvisiere, ein nie zu erreichendes und ebenso wenig erstrebenswertes Ideal sei. Nun bietet die hier gewählte Vorgehensweise eine besonders große Angriffsfläche für diejenigen, die sich gegen die Aneignung ethnografischer Methoden durch die Politikwissenschaft aussprechen: Die Beobachtung dauerte nur vier Tage (die volle Länge des CSPF) – im Gegensatz zum ethnografischen Ideal des langfristigen Eintauchens in einen Kontext. Die Frage war im Vorhinein relativ deutlich formuliert – im Gegensatz zum ethnografischen ideal der Offenheit und Induktion. Und auf einer Skala von *teilnehmender Beobachtung* zu *beobachtender Teilnahme* (s. Förster 2001: 467; vgl. auch Hauser-Schaublin 2003: 34) lag mein Ansatz weit auf der rechten Seite: Ich war „da“, aber vor Allem habe ich beobachtet. Dieses Vorgehen ist insofern

12 Neumann 2007; Vrasti 2010; Biecker & Schlichte 2014; Lie 2015; Anderl 2016; s. auch Schlichte 2013 sowie Menzel 2015.

zu rechtfertigen, dass es mir in diesem Aufsatz nicht um eine Ethnografie der Weltbankgruppe, oder eine systematische Aufarbeitung der Kultur der Entwicklungspolitik geht; beides Vorhaben, welche ein viel umfänglicheres Vorgehen benötigt hätten. Ich habe vielmehr eine sinnvolle Methode gesucht, um das In-Szene-Setzen von Motiven zu spezifischen Zwecken zu verstehen. Hierfür bietet sich die teilnehmende Beobachtung an, kann sie doch Spannungen, atmosphärische Dimensionen von Politik und Machteffekte gut beschreiben und bietet die Gelegenheit, hinter die Fassaden einer Institution zu blicken, um etwas über das prozesshafte *Zustandekommen* internationalisierter Herrschaft, nicht nur deren *Existenz* zu erfahren. Die Beobachtung von Praktiken ist hierfür angezeigt (Neumann 2002; s. auch Schindler & Wille 2015). Gleichzeitig umfasst dieser Ansatz auch das Gespräch mit jenen Akteuren. In die teilnehmende Beobachtung eingebettet dient es dazu, Fragen zu klären und Hintergrundinformationen zu erhalten ohne extra ein formelles Interview zu führen. Der Vorteil daran ist, dass die befragten Akteure „in action“ oftmals konkreter und ehrlicher antworten als wenn sie sich in einer „offiziellen“ Interviewsituation befinden.

Da eine umfangreiche Ethnografie des CSPF in diesem Format nicht möglich ist, werde ich mich im Folgenden darauf beschränken, szenisch darzustellen, wie das Motiv der Entwicklung sowohl für herrschaftliche als auch für widerständige Zwecke eingesetzt wurde. Hierbei ist hervorzuheben, dass diese Zwecke eine theoretische Zuschreibung meinerseits sind, die ich aus den oben gewonnenen Unterscheidungen entwickle. Die Akteure, die diese Motive verwenden, sind deshalb weder automatisch „HerrscherInnen“ oder „WiderstandskämpferInnen“, noch intendieren sie in der Situation notwendigerweise diese Funktion ihrer Äußerungen. Nichtsdestotrotz werde ich zeigen, dass in den meisten Fällen von einer aktiven Nutzung dieser Motive auszugehen ist, da sich ein deutliches Muster darin erkennen lässt, wer das Motiv der Entwicklung wie einsetzt.

Projektionen der Kohärenz

Die Projektion von Kohärenz zeigt sich beim Betreten des Hauptgebäudes der Weltbankgruppe schon visuell. Hier werden „globale Herausforderungen“ konstatiert, denen mit „globalen Lösungen“ begegnet werden soll. Dieses Banner (Abb. 1, S. 231) hängt in doppelter Ausführung in der großen Halle des „MC“-Gebäudes der Weltbankgruppe. Dazwischen wurde das Logo des Jahrestreffens 2016 befestigt. Symbolisch wird hier verdeutlicht, worum es beim Jahrestreffen gehen soll: Die Herausforderungen der Welt zu lösen, liegt in den Händen der Anwesenden.

Abb. 1: „Global Challenges. Global Solutions“; Weltbank-Hauptgebäude innen, Washington DC



Fotografie des Autors

Das Jahrestreffen ist eine Mischung aus öffentlichkeitswirksamer Inszenierung und nach innen wirkender Denkfabrik, mit vielen Gästen aus dem Privatsektor, *think tanks*, Universitäten und anderen Entwicklungsbanken und -institutionen. Teil der Jahrestreffen ist das CSPF, eingerichtet als Reaktion auf die vorangegangenen Proteste gegen das neoliberale Entwicklungsmodell und das wahrgenommene Demokratiedefizit der Bretton-Woods-Institutionen. Seit 2002 tagen nun verschiedenste VertreterInnen von NGOs, religiösen Institutionen, Stiftungen usw. innerhalb der Jahrestreffen und sprechen, so wird es wieder und wieder verlautbart, für „die Zivilgesellschaft“. Das CSPF ist räumlich vom Rest des Jahrestreffens getrennt. Die meisten Veranstaltungen finden im „I“-Gebäude schräg gegenüber statt, die Veranstaltungen mit IWF-Bezug auf einem eigenen Stockwerk im entsprechenden Gebäude. Das CSPF wird gemeinsam von NGOs und den „Civil Society Teams“ der Institutionen organisiert. Es soll in die Institutionen hineinwirken und Dialog ermöglichen.

Die einzelnen Sessions auf dem CSPF sind zumeist von einem typisch sich wiederholenden Ablauf geprägt. Auf Panels zu einer spezifischen Frage sitzen zumeist mindestens einE VertreterIn der Weltbankgruppe oder des IWF sowie VertreterInnen von NGOs und manchmal von dritten Organisationen wie *think tanks* oder Universitäten. Generell habe ich ein Muster beobachtet, das mehr oder weniger ähnlich auf allen Panels ablief, an denen ich teilgenommen habe: EinE VertreterIn oder mehrere VertreterInnen von

NGOs skizzieren eine spezifische Problemlage in der Entwicklungspolitik der Weltbank. Daraufhin spricht eine Person, die dieser Problemlage direkt ausgesetzt ist, eine „affected person“, und berichtet von den Schäden, die ihr und ihrer Familie oder ihrer ganzen Dorfgemeinschaft konkret zugestoßen sind. Bei einem Panel mit dem Titel „From Accountability to Action: The Role of Management“, das vom *Compliance Advisor Ombudsman* (CAO) organisiert wurde, diente etwa ein Betroffener von Umsiedlungen bei einem von der Weltbank mitfinanzierten Kohlekraftwerk in Indien als Beispiel.¹³ Der vom Entwicklungsprojekt negativ Betroffene wurde von einer NGO-Aktivistin (auf dem Panel) angekündigt und sprach dann (aus dem Publikum heraus) und wurde ins Englische von der Aktivistin übersetzt.

Er berichtete von der schlimmen Umweltverschmutzung, den Schwierigkeiten eine neue Bleibe zu finden und den Verlusten von Heimat sowie kultureller und ökonomischer Souveränität durch das Projekt. Der Vorsitzende der Sitzung, ein Mitglied des Aufsichtsrats der Weltbank, war nun in der heiklen Lage, Antworten auf die Präsentation des *community*-Mitglieds geben zu müssen. Wie mehrere AktivistInnen mir gegenüber in Gesprächen betonten, zielen sie genau auf die Herstellung solcher Situationen ab: Sie bringen einflussreiche Personen der Institution in Situationen, in denen sie zuhören und reagieren müssen – und hoffen damit zu erreichen, dass jene der Problematik nachgehen und sich später institutionsintern für ein Entgegenkommen gegenüber den betroffenen Bevölkerungen einsetzen, etwa durch Kompensationszahlungen oder durch den Stopp des gesamten Projektes. Der Vorsitzende antwortete: „Es ist wirklich schwer, auf einen solchen konkreten Fall zu reagieren, aber es ist toll, von diesen Fällen zu hören.“ Trotz dieses Kommentars bezog er sich nicht auf die Geschichte, sondern erläuterte die Diskussionen innerhalb des *Board of Directors* und wie kompliziert diese seien. Er ging nicht auf konkrete Fälle ein, sondern betonte die Tatsache, dass die verschiedenen Interessen der Kreditnehmerländer berücksichtigt werden müssten. Er fügte hinzu, dass „alle Vorstandsmitglieder“ sich den Menschenrechten verpflichtet fühlten und sich über die Arbeit des CAO freuten. Diese Taktik der Abstraktion vom konkreten Fall auf eine Gesamtheit beobachtete ich während des CSPF bei fast allen Auseinandersetzungen. Hinzu kam oftmals die Unterstellung, dass alle Anwesenden an einem gemeinsamen Projekt (Entwicklung) arbeiteten. Dies geschah in diesem konkreten Beispiel in Abgrenzungen zu einigen „Ewiggestrigen“ innerhalb der Institution, welche (noch) nicht dem Entwicklungsparadigma anhängen: Er schloss

13 Der CAO ist der Rechenschafts- und Beschwerdemechanismus der IFC und kann dementsprechend als dritte Instanz betrachtet werden, die sich vom Mandat her neutral gegenüber IFC und „affected people“ verhalten soll.

seine Antwort auf die Geschichte aus Indien, indem er darauf hinwies, dass ein „kultureller Wandel“ innerhalb der Weltbankgruppe, insbesondere des privatwirtschaftlich fungierenden Arms *International Finance Corporation* (IFC), lange Zeit in Anspruch nehme und dass es innerhalb der Institution bestimmte Personen gebe, die „unterstützt werden müssen“. Diese rhetorische Figur widerspricht auf den ersten Blick meiner These der Kohärenz, jedoch verortete der Sprecher die Spaltung zwischen jenen, die (schon) für Entwicklung seien und jenen, die einer, nicht näher spezifizierten, anderen Zielvorstellung anhängen. Alle, die „für Entwicklung“ sind, so folgt daraus, sind sich einig. Deshalb ist weiterer Streit innerhalb dieser Diskussionsrunde auch nicht zielführend, denn hier sind alle *für* Entwicklung.

Diese Rhetorik wurde von einem ranghohen IFC-Manager gedoppelt, der im Publikum saß und sich anschließend zu Wort meldete. Er gab zu Protokoll, dass er die IFC-Perspektive einbringen wolle. Er stand für seine Kommentare auf, nahm das Mikrophon und positionierte sich neben dem Panel, dem Publikum zugewandt, ein Gestus, der von seinem nach ihm sprechenden Mitarbeiter wiederholt wurde. Die anderen ZuhörerInnen blieben zumeist sitzen oder standen einfach nur vor ihren Stühlen auf, wenn sie einen Wortbeitrag machen wollten. Der IFC-Manager unterschied sich daher performativ von der Position einer regulären Sitzungsteilnehmerin. Er begann seine Ausführungen mit dem Hinweis, wie wichtig der Mechanismus der Rechenschaftspflicht „für uns“ im Hinblick auf das institutionelle Lernen sei: „Der CAO ist ein wichtiger Teil dessen, was wir sind.“ Diese Formulierung ist auffallend, da der CAO, der auf demselben Panel gesprochen hatte, gerade eine Sprache von *uns* (der CAO) und *ihnen* (das Management) verwendet hatte, um seine Institution eindeutig als vom IFC unabhängig zu kennzeichnen. Der Manager argumentierte weiter, der CAO sei „der Klassenprimus“. Dies mache ihn stolz und helfe IFC, besser zu werden. Er rechtfertigte die Leistung der IFC, indem er zunächst einmal betonte, wie wichtig „Sozial- und Umweltfragen“ für die Institution seien. Er verwies auf die 80 Personen, die in der Institution an diesen Themen arbeiten. Zwei Wochen im Jahr, erklärte er, „haben wir ein Meeting und gehen CAO-Fälle durch“, um die gewonnenen Erkenntnisse weiterzuverfolgen. Diese würden fortlaufend auf der Website veröffentlicht. Zum anderen hob er aber auch die einschränkenden externen Faktoren hervor: „Unsere Aktionäre fordern uns auf, an schwierigere Orte und kompliziertere Umgebungen zu gehen und manchmal in jahrhundertalte Landkonflikte einzutreten.“ Jedoch, unabhängig von diesen „externen“ Faktoren, sei das Ziel fest im Blick. Dies wurde auch von seinem Mitarbeiter bestätigt, der in der Öffentlichkeitsabteilung des IFC arbeitet und als nächstes sprach. Er

erklärte, dass es für jedes Projekt bereits 30-60 Tage Konsultationsphase gäbe, bevor es dem Vorstand vorgeschlagen würde, und dass diese Projekte auf der Website zur Kommentierung für alle veröffentlicht würden. Neben diesen Erläuterungen, die nur als sehr indirekte Antwort auf das eingangs beschriebene Szenario gewertet werden können, fügte er an: „Wir sind eine Entwicklungsbank, also muss die Entwicklung an erster Stelle stehen“. Dies illustrierte er, indem er über den neuen CEO der IFC Philippe Le Houérou sprach, von dem er glaubte, dass dies genau der Richtige sei, denn „he is all about development“. Er skizzierte weiterhin, dass der kulturelle Wandel, der zuvor auf dem Panel von der NGO-Vertreterin gefordert wurde, bereits im Gange sei. Er erinnerte an ein öffentliches Seminar zum Thema Agrarbusiness, bei dem 20 Personen von der IFC im Raum gesessen hätten; zahlenmäßig mehr als NGO-TeilnehmerInnen. Nach einer dramatischen Unterbrechung dieser Geschichte fügte er hinzu, dass „die Hälfte von ihnen Investmentmanager“ gewesen seien. Die Geschichte dient somit als Illustration interner Lernprozesse: Es ist schwierig, aber wir haben „die Botschaft“ verstanden. Er argumentierte demnach ähnlich wie der Aufsichtsrat vor ihm, nur noch optimistischer: Wenn nun *auch* die Investmentbanker in der IFC verstehen, dass es um „Entwicklung“ geht, dann ist die Organisation auf dem richtigen Weg.

Die Betonung des Gemeinsamen ist so durchgängig, dass sie als zentrales Charakteristikum der spezifischen Weltbank-Grammatik mit Bezug auf

Abb. 2: „We can end poverty together“; Weltbank-Hauptgebäude außen, Washington DC, Oktober 2016



Fotografie des Autors

Entwicklung verstanden werden kann. Dass dies kein Zufall ist, zeigt sich auch in der Bebilderung des Weltbank-Hauptgebäudes von außen (Abb. 2, S. 234). „We can end poverty together“ steht dort auf riesigen Bannern zu lesen. Wie ich in den oben kurz beschriebenen Szenen zu zeigen versucht habe, wird rhetorisch und visuell versucht eine Einheit zu erzeugen, die alle miteinschließt, die *für* Entwicklung sind. Dies zeigt sich insbesondere in der rhetorischen Strategie der IFC-Manager, die Probleme der Vergangenheit prospektiv damit für erledigt zu erklären, dass ihr neuer CEO „all about development“ sei. Die IFC stand während meines Beobachtungszeitraums stark in der Kritik, etwa aufgrund von Projekten, in denen die Institution Wasserprivatisierung vorantreibt. Solche politischen Fragen wurden allerdings von ManagerInnen vermieden, um anstelle dessen auf das „große Ganze“ zu verweisen und mit einer inklusiven Geste alle Anwesenden in einen gemeinsamen Kampf zu inkludieren. In diesem Kampf ist das Ziel immer bereits vorausgesetzt. Die Expertise für die Feinheiten hingegen liegt bei der Institution, repräsentiert sie schließlich das „Globale“ und erarbeitet dementsprechende Lösungen.

Die Infragestellung entwicklungspolitischer Kohärenz

Es geben sich nicht alle mit dieser Losung zufrieden. Schon im oben gewählten Beispiel wird deutlich, dass „Entwicklung“ auch von widerständigen AkteurInnen als argumentatives Motiv genutzt wird. Der oben zitierte Herr im Publikum der CAO-Session etwa lieferte eine Geschichte von „Zerstörung als Resultat von Entwicklung“. Das „Tata Mundra Ultra Mega Power Plant“ (offizielle Projektbeschreibung¹⁴) wurde von ihm für den Rückgang von Fischbeständen, die Zerstörung der Umwelt und die daraus resultierende Zwangsumsiedlung der Bevölkerung verantwortlich gemacht. Dabei flocht er das Motiv der „Entwicklung“ zweimal in seinen kurzen Bericht ein, stellte also in Frage, ob „alle hier das gleiche wollen“.

Auch bei einer anderen Sitzung zum Thema der neuen Umwelt- und Sozialstandards lässt sich eine so unterschiedliche Nutzung des Entwicklungsmotivs ablesen. Auf die rhetorische Frage einer ehemaligen Weltbank-Managerin hin, welche sich nach einer (ihrer Meinung nach nicht vorhandenen) Alternativbeschäftigung der Weltbankgruppe erkundigte, argumentierten AktivistInnen, dass es sehr wohl andere Tätigkeitsfelder gäbe. Die nun bei einem *think tank* arbeitende Managerin beschrieb die Lage der Weltbankgruppe wie folgt:

14 S. die *website* des Projekts: <https://www.tatapower.com/businesses/projects/national.aspx>, letzter Aufruf: 22.10.2017.

„Welche Rolle kann die Bank spielen, wenn nicht die des Risiko-Eingehens? Kreditnehmer haben so viele Wege an Gelder zu kommen, dass die Bank irrelevant wird, wenn sie nicht diesen Weg geht.“

Mit dieser Analyse rechtfertigte sie jene Projekte wie das Tata-Mundra-Kraftwerk, bei denen bereits im Vorhinein abzusehen ist, dass die Umwelt und die ansässige Bevölkerung stark in Mitleidenschaft gezogen werden könnte, mit der Annahme, dass die Institution ansonsten irrelevant würde, stehe sie doch im Wettbewerb mit anderen Entwicklungsbanken. Diese rhetorische Figur impliziert wiederum die Kohärenz der Entwicklung und insbesondere die Gegebenheit ihrer Ziele – nur über die Mittel muss noch diskutiert werden. Dieses Narrativ wollten anwesende AktivistInnen aber so nicht stehen lassen. So kommentierte eine davon: „Das einzige, worüber sie nachdenken ist, dass die Bank nicht irrelevant werden soll. Aber wäre sie nicht relevant als Standardsetzerin für *soziale Entwicklung*?“ Ähnlich äußerte sich eine andere Aktivistin auf einem Seminar, bei dem sie ihre Präsentation zur These, dass die Weltbankgruppe wieder mehr Risiko eingehen müsse, um Erfolge in der „Entwicklung“ zu erzielen, mit einer Folie auf ihrer Powerpoint-Präsentation verknüpfte, die nur „Wessen Risiko?“ fragte.

Auf dem CSPF hörte ich immer wieder Gesprächen zu, in denen AktivistInnen über einen allgemeinen Trend zur Aufwertung des privaten Sektors in der Entwicklung debattierten. Sie vermuteten, dass dies die Folge der Agenda des IWF und der Weltbank für inklusives Wachstum sei. Diese wird mit dem Argument ins Feld geführt, dass private Unternehmen in Krisenregionen oft „näher am Volk“ seien als Regierungsstellen und somit die besseren Intermediäre für Entwicklung darstellten. Die AktivistInnen haben diesen Trend daher vor allem mit einer Wiederbelebung von *public private partnerships* (PPPs) in Verbindung gebracht. Der IWF machte während des CSPF deutlich, dass PPPs ganz oben auf seiner Agenda stünden. AktivistInnen machten sich Sorgen um diesen Trend und hatten auch eine Broschüre über PPPs herausgegeben, die sie auf dem CSPF verbreiteten (José Romero 2015). Auch auf einer ihrer internen Email-Listen wurde „ein neues Fenster für die Entwicklungsfinanzierung durch den Privatsektor [diskutiert], indem Investitionen im Privatsektor als Schlüsselstrategie für die Entwicklung fragiler und konfliktbetroffener Staaten wie Myanmar priorisiert werden“. Dieser Trend zur Privatisierung oder Teilprivatisierung von Großprojekten wurde an verschiedensten Stellen auf dem CSPF öffentlich skandalisiert. So auch auf dem „Highlight“ der Jahrestreffen, dem „Townhall Meeting“ mit der Exekutivdirektorin des IWF und dem Präsidenten der Weltbank. Hier fragte eine Aktivistin, wie die Weltbank auf den Aufruf zahlloser NGOs reagieren würde, die von ihr forderten,

alle Finanzierungen von Wasserprivatisierung zurückzunehmen. Darauf zurückkommend polemisierte eine Kollegin anschließend: „Wir sind Zeugen eines Paradigmenwechsels und wir reden in einer ganz anderen Sprache über Entwicklung. ODA reicht nicht mehr aus, man braucht Investitionen.“¹⁵ Sie erläuterte, dass durch den Fokus auf immer höhere Investitionszahlen ihrer Meinung nach das Bekenntnis zu den Buzan-Effektivitätszielen in Gefahr sei (Transparenz, Inklusivität, lokale Ownership) und fragte, wie eine bedeutungsvolle Rolle von Zivilgesellschaft in fragilen Kontexten so noch gewährleistet werden solle, „um sicherzustellen, dass IDA 18 [*International Development Association*, d. Autor] den richtigen Job macht.“¹⁶

Mit dieser Referenz auf IDA und deren 18. Finanzierungsrunde verwies die Sprecherin auf sich verändernde Entwicklungskonzepte und drehte die Figur des „für alle“ um, indem sie „den richtige Job“ in Frage stellte und damit zeigte, dass Entwicklung verschiedene „Jobs“ ausüben könne. Mit dem Hinweis auf Transparenz, Inklusivität und lokale Ownership nannte sie Werte, die sie damit verbindet und die möglicherweise durch das aktuell anvisierte Entwicklungsmodell unterminiert würden; verwehrte sich also dem umarmenden Gestus der Institution, welche die „globalen Lösungen“ bereits zu kennen vorgibt.

Die Fragmentierung des Widerstands

Im dritten empirischen Teil möchte ich nun beschreiben, wie sich der Widerstand auf dem CSPF fragmentierte. Die Fragmentierung des Widerstands gegen die Politik der Weltbankgruppe ist ein Phänomen, das seit der Hochphase der *global-justice*-Bewegung beobachtet werden kann und welches sich als spannungsgeladenes Wechselverhältnis zur gleichzeitig zunehmenden Integration moderater Teile der Bewegung in die Institution beschreiben lässt (Anderl 2017). Die hier beobachteten widerständigen Subjekte sind demnach die „Übriggebliebenen“ einer breiten Bewegung gegen neoliberale Entwicklungspolitik, die sich dafür entschieden haben, ihre *advocacy* in die Institutionen zu tragen. Von anderen, radikaleren, Gruppen werden sie häufig als „kooptiert“ bezeichnet. Interessanterweise zeigt sich jedoch nicht nur Fragmentierung zwischen den TeilnehmerInnen des CSPF und jenen die nicht teilnehmen, sondern auch auf dem CSPF selbst lässt sich dieses Phänomen beobachten.

15 ODA bedeutet *Official Development Assistance*. Sie ist das zwischenstaatliche Entwicklungsinstrument.

16 Zu sehen im Video ab Minute 47:00, online unter: <http://live.worldbank.org/cso-town-hall-2016>, letzter Aufruf: 28.11.2017.

Hierbei kommt, so meine Beobachtung, ein gewisser Sog des Universalismus zum Tragen. Denn obwohl sich, wie oben beschrieben, Teile der kritischen Zivilgesellschaft gegen die Vereinnahmung des Motivs der „Entwicklung“ sperren, so „wirkt“ dieses doch insofern, als eine Fundamentalopposition gegen die institutionellen Akteure schwierig zu bewerkstelligen ist und beinahe absurd anmutet; verlaublich sind diese doch, alle stünden für dasselbe Ziel ein.

Um diesen Artikel nicht mit Themen zu überladen, bleibe ich beim Beispiel der (Teil-)Privatisierung von Wasser im Zuge von Entwicklungsprojekten der Weltbankgruppe. Zwar richteten sich einige Akteure explizit gegen diese Methode im Namen der Entwicklung, jedoch taten sie sich schwer, ein kollektives Momentum dagegen zu organisieren: Die NGO der oben genannten Aktivistin organisierte zum Beispiel einen Protest gegen Wasserprivatisierung außerhalb der Weltbank-Gebäude (Abb. 3). Das hierbei entstandene Bild war jedoch ein kärgliches. Zwei Studierende mit Flyern, die auf meine Nachfrage hinangaben, von der NGO für diese Tätigkeit bezahlt zu werden, versuchten vorbeigehende Passanten und Delegierte zu mobilisieren – ohne größeren Erfolg. In früheren Jahren hatte es immer Proteste außerhalb der Jahrestreffen gegeben; im Jahr 2000 noch mit 16.000 TeilnehmerInnen. Ein Mitarbeiter des Zivilgesellschaftsteams, der früher für eine einflussreiche NGO gearbeitet hatte, erzählte mir, die schwindenden TeilnehmerInnen-Zahlen bei den – bis heute – jährlich abgehaltenen Protesten seien „beinahe peinlich“. Ein älterer Aktivist, mit dem ich über diese Problematik sprach, erläuterte: „Die letzten, die noch richtig Protest gemacht haben, waren die AsiatInnen, aber die kommen nicht mehr hierher.“

Abb. 3: „Protest“ außerhalb des CSPF 2016 in Washington DC



Fotografie des Autors

Warum also gehen die anderen NGO-MitarbeiterInnen nicht wie früher mit auf die Straße? Der Exekutivdirektor des *Bank Information Center* (BIC) gab darauf eine Antwort bei einem der Panels auf dem CSPF: „Wir erweisen der Entwicklung einen Bärendienst, wenn wir diese Figur ‘Weltbank gegen Zivilgesellschaft’ aufrechterhalten. Wir müssen die progressiven Kräfte in beiden dieser Teile der globalen Gesellschaft zusammenbringen.“ Die Annahme einer gemeinsamen Logik, eines kohärenten Ziels im Kampf gegen die Armut, steht ganz offensichtlich im Gegensatz zu radikalen Forderungen und konfrontativen Protestrepertoires. An den Reaktionen anderer anwesender AktivistInnen (die ansonsten häufig mit BIC koalieren), konnte ich beobachten, dass diese Aussage mitnichten als konsensual gelten kann: Heftiges Kopfschütteln, Augenrollen und Tuscheln waren in der Folge zu sehen. Am Abend nach der Session befragte ich einige der NGO-MitarbeiterInnen, die ob dieses – aus ihrer Sicht – vorausseilenden Gehorsams beinahe verzweifelt wirkten. „Wir müssen wieder radikaler werden“, konstatierten zwei davon mir gegenüber. Sie äußerten sich despektierlich über den (neuen) Exekutivdirektor von BIC und zeigten sich ratlos über das weitere Vorgehen. Dieser Vorgang ist für KennerInnen der Szene beachtlich, stellt BIC doch seit langer Zeit das Zentrum transnationaler *advocacy*-Arbeit gegenüber der Weltbankgruppe dar und stieß in der Vergangenheit immer wieder große transnationale Kampagnen an (s. z.B. Clark & Treacle 2003: 216).

Auch die oben dargestellte Nutzbarmachung der Entwicklungsziele von Buzan war ein umstrittener Einsatz auf Seiten der Zivilgesellschaft. Während einige eine solche „interne“ Kritik des Entwicklungsdiskurses als sinnvolle Möglichkeit betrachten, um die Projekte der Weltbankgruppe transparenter und inklusiver zu machen, lehnen andere das Denken in „effektiver Entwicklung“ ab. Diese KritikerInnen, welche der eingangs theoretisch referierten *post-development*-Position am nächsten stehen, sehen sich auf dem CSPF einer besonders prekären Handlungsbasis ausgesetzt. Einerseits sind sie nicht gegen Dialog, andererseits müssen sie sich, wenn sie diesen eingehen, auf bestimmte diskursive Figuren einlassen. Ein Aktivist, der bereits in den 1980er Jahren mit dem *Rainforest Action Network* gegen Weltbankprojekte demonstrierte, erläuterte mir dazu: „Wir waren nicht für mehr Transparenz, sondern für Tiefenökologie.“¹⁷ Das von der Weltbankgruppe verfolgte Entwicklungsprojekt ist mit dieser Vorstellung schwer in Einklang zu bringen, weshalb er seine *advocacy* zumeist auf andere Aspekte konzentrierte. Andere Akteure, die im privaten Gespräch ähnliche Meinungen

17 Tiefenökologie ist eine spirituelle, ganzheitliche Umwelt- und Naturphilosophie, die ein Leben im Einklang mit der Natur anstrebt. Insofern steht sie konträr zu Positionen, die Reformen innerhalb des ressourcenintensiven Entwicklungsmodells anstreben.

vorbringen, heben jedoch die Wichtigkeit hervor, auf dem CSPF die Breite der Kritik abzubilden.

Es lässt sich auf dem CSPF wie in einem Brennglas beobachten, was auch im Langzeittrend plausibel wirkt: KritikerInnen der Weltbank widersetzen sich zum Teil den Ansprüchen an Kohärenz des Entwicklungsmotivs und setzen dies dementsprechend in Szene. Moderatere Akteure stören sich allerdings weniger am inklusiven Gestus der Institution. Sie akzeptieren prinzipiell das Motiv der Entwicklung und den Kohärenzanspruch der Weltbank. Dies führt zu unterschiedlichen Ansätzen der Kritik. Während manche Akteure aktiv versuchen, das entwicklungspolitische Paradigma der Weltbank öffentlich zu partikularisieren, erkennen andere das Motiv und seine daraus folgenden Ziele als gegeben an – und damit auch den ExpertInnen-Anspruch der Institutionen. Diese Spaltung führt zur Fragmentierung der Kritik.

Schlussfolgerung

Dieser Aufsatz stellt verschiedene Formen des In-Szene-Setzens des Entwicklungsmotivs gegenüber. Einerseits wird das Motiv der Entwicklung als ein kohärentes Zielsystem dargestellt, dem alle rationalen AkteurInnen zustimmen müssten und das am besten von ExpertInnen in entsprechenden Institutionen umgesetzt werden sollte. Darüber kann und soll diskutiert werden, allerdings auf primär technischer Ebene. Diese technischen Diskussionen tragen zur Institutionalisierung der spezifischen Grammatiken von Entwicklung bei, welcher im Zuge dessen eine moralische und logische Kohärenz zugeschrieben wird. Dieses Einschreiben einer spezifischen Realität durch Institutionen habe ich als Verfestigung internationaler Herrschaft beschrieben. Die Analyse des In-Szene-Setzens von Entwicklung kann also einen spezifischen Beitrag zur Debatte internationalisierter Herrschaft leisten. Gleichzeitig beschreibt dieser Artikel aber auch ein antagonistisches In-Szene-Setzen des Entwicklungsmotivs für *andere* Zwecke. Diese subversiven Aneignungen des Motivs setzen darauf, die projizierte Kohärenz der Entwicklung zu brechen und damit auf andere Normen zu verweisen. Damit öffnen diese widerständigen Akte einen Möglichkeitsraum, in dem alternative Verständnisse von Entwicklung immer wieder innerhalb der Institution vorgebracht und aktualisiert werden.

Ist es angesichts dieser Möglichkeit des Sich-Aneignens von Entwicklung innerhalb der Institution – welche vermeintlich herrschaftliche Strukturen verfestigt – „Paranoia“, von Herrschaft zu sprechen, ähnlich wie es Foucaults Machtanalytik vorgehalten wurde (Knoblauch 2000)? Ich habe

im dritten Teil dieses Artikels dargestellt, dass die verschiedenen Möglichkeiten des In-Szene-Setzens von Entwicklung einen spaltenden Effekt für den Widerstand haben. Auf Boltanskis (2008; 2011) Herrschaftskonzeption rekurrierend gehe ich davon aus, dass Herrschaft den Effekt hat, Widerstand zu fragmentieren. Dies geschieht unter anderem über die Projektion von Kohärenz. Wie ich analysiert habe, übt das kohärente *framing* einen universalistischen Sog aus, der Teile der Kritik zu inkorporieren imstande ist, sind diese doch auch „für Entwicklung“. Die anderen Teile des TAN stehen in der Gefahr, als Fundamentalisten dazustehen und haben somit einen vergleichsweise höheren Rechtfertigungsdruck als jene, die sich der Projektion von Kohärenz anschließen.

Zusammengefasst lässt sich zweierlei konstatieren: Einerseits ist „Entwicklung“ nicht per se ein regressives Moment eingeschrieben. Es ist prinzipiell ein Motiv, das von unterschiedlichen Kräften mit Inhalten gefüllt und dementsprechend in Szene gesetzt werden kann. Aufgrund ihrer starken Normativität wohnt ihr nach wie vor Mobilisierungspotenzial sowohl für die Stabilisierung von Herrschaft als auch für widerständige Zwecke inne. Andererseits eignet sich das Motiv besonders gut für die Arbeit von Institutionen, kohärente und herrschaftsstabilisierende Grammatiken in die Realität einzuschreiben. Sie inkorporiert durch diese Praxis Teile der Kritik und wirkt sich dementsprechend fragmentierend auf den Widerstand aus.

Literatur

- Acharya, Amitav (2017): „After Liberal Hegemony. The Advent of a Multiplex World Order“. In: *Ethics & International Affairs*, Bd. 31, Nr. 3, S. 271-285 (<https://doi.org/10.1017/S089267941700020X>).
- Anderl, Felix (2016): „The Myth of the Local. How International Organizations Localize Norms Rhetorically“. In: *The Review of International Organizations*, Bd. 11 Nr. 2, S. 197-218 (<https://doi.org/10.1007/s11558-016-9248-x>).
- Anderl, Felix (2017): „Protest – Öffnung – Wandel? Transnationale Advocacy-Netzwerke in der ‘geöffneten’ Gelegenheitsstruktur“. In: Daphi, Priska; Nicole Deitelhoff; Dieter Rucht & Simon Teune (Hg.): *Protest in Bewegung? Zum Wandel von Bedingungen, Formen und Effekten politischen Protests*, Leviathan Sonderband 33. Baden-Baden, S. 93-116 (<https://doi.org/10.5771/9783845288413-92>).
- Anderl, Felix (i.E.): „Coherence“. In: Dingwerth, Klaus, & Clara Weinhardt (Hg.): *The Language of World Trade Politics. Unpacking the Terms of Trade*. London.
- Anderl, Felix, & Philip Wallmeier (2016): „Institutions in a Critical Agenda for Social Movement Studies“. In: Felix, Anderl; Jannis J. Grimm & Jan-Philipp Vatthauer (Hg.): *Blog Series. Movements and Institutions, Bretterblog*. <https://bretterblog.wordpress.com/2016/10/05/institutions-in-a-critical-agenda-for-social-movement-studies/>, letzter Aufruf: 25.6.2018.
- Anderson, Mary B. (2000): „Aid: A Mixed Blessing“. In: *Development in Practice*, Bd. 10, Nr. 3-4, S. 495-500 (<https://doi.org/10.1080/09614520050116640>).

- Bendix, Daniel (2016): „The Colonial Present in International Development? The Case of German Interventions in Obstetric Care in Tanzania“. In: *Progress in Development Studies*, Bd. 16, Nr. 3, S. 1-15 (<https://doi.org/10.1177/1464993416641579>).
- Biecker, Sarah, & Klaus Schlichte (2014): „Between Governance and Domination. The Everyday Life of Uganda’s Police Forces“. In: Koechlin, Lucy, & Till Förster (Hg.): *The Politics of Governance Actors and Articulations in Africa and Beyond*. London, S. 93-114.
- Boltanski, Luc (2008): „Individualismus ohne Freiheit. Ein pragmatischer Zugang zur Herrschaft“. In: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 5, Nr. 2, S. 132-149.
- Boltanski, Luc (2011): *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Hoboken, US-NJ.
- Brühl, Tanja, & Marike Gereke (2015): „Der Beitrag von Non-State Actors zum Schutz der Umwelt: Eine kritische Analyse der Rolle von NGOs in der Klimapolitik“. In: *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik*, Sonderheft 8, Nr. 2, S. 493-505 (<https://doi.org/10.1007/s12399-015-0528-y>).
- Clark, Dana, & Kay Treakle (2003): „The China Western Poverty Reduction Project“. In: Clark, Dana; Jonathan A. Fox & Kay Treakle (Hg.): *Demanding Accountability. Civil-Society Claims and the World Bank Inspection Panel*. Oxford, S. 211-247.
- Daase, Christopher, & Nicole Deitelhoff (2015): „Jenseits der Anarchie: Widerstand und Herrschaft im internationalen System“. In: *Politische Vierteljahrsschrift*, Bd. 56, Nr. 2, S. 299-318 (<https://doi.org/10.5771/0032-3470-2015-2-299>).
- Daase, Christopher; Nicole Deitelhoff; Ben Kamis; Jannik Pfister & Philip Wallmeier (2017): „Die Herrschaftsproblematik in den Internationalen Beziehungen – Eine Einleitung“. In: Daase, Christopher; Nicole Deitelhoff; Ben Kamis; Jannik Pfister & Philip Wallmeier (Hg.): *Herrschaft in den Internationalen Beziehungen*. Wiesbaden, S. 1-26 (https://doi.org/10.1007/978-3-658-16096-8_1).
- Ebenau, Matthias (2012): „‘Recht und Entwicklung’ bei der Weltbank: Eine Kritik“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 125, S. 43-66.
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. London.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics Machine. „Development“, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, US-MN.
- Förster, Till (2001): „Sehen und Beobachten. Ethnographie nach der Postmoderne“. In: *Sozialer Sinn*, Bd. 2, Nr. 3, S. 459-484 (<https://doi.org/10.1515/sosi-2001-0304>).
- Fresia, Marion (2013): „The Making of Global Consensus. Constructing Norms on Refugee Protection at UNHCR“. In: Müller 2013, S. 50-74.
- Goldman, Michael (2005): *Imperial Nature. the World Bank and Struggles for Social Justice in the Age of Globalization*. New Haven, US-CT.
- Hauser-Schaublin, Brigitta (2003): „Teilnehmende Beobachtung“. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin, S. 33-54.
- José Romero, Maria (2015): *What Lies Beneath? A Critical Assessment of PPPs and their Impact on Sustainable Development*. Brüssel.
- Keck, Margaret E., & Kathryn Sikkink (1998): *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca.
- Kirchmeier, Felix (2006): *The Right to Development – where do we stand? State of the debate on the Right to Development*. <http://www.fes-globalization.org/publications/FESOccPapers23.pdf>, letzter Aufruf: 25.6.2018.
- Knoblauch, Hubert (2000): „Der Krieg, der Diskurs und die Paranoia der Macht. Michel Foucaults Verteidigung der Gesellschaft“. In: *Soziologische Revue*, Bd. 23, Nr. 3, S. 263-268 (<https://doi.org/10.1524/srsr.2000.23.3.263>).

- Lemke, Thomas (2001): „Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung“. In: *Berliner Journal für Soziologie*, Bd. 11, Nr. 1, S. 77-95 (<https://doi.org/10.1007/BF03203984>).
- Lie, Jon H. S. (2015): *Developmentality. An Ethnography of the World Bank-Uganda Partnership*. New York, US-NY.
- McCarthy, Thomas (2009): *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge.
- Menzel, Anne (2015): *Was vom Krieg übrig bleibt. Unfriedliche Beziehungen in Sierra Leone*. Bielefeld.
- Mitchell, Timothy (2002): *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley, US-CA.
- Müller, Birgit (2013) (Hg.): *The Gloss of Harmony: The Politics of Policy-Making in Multilateral Organisations*. New York, US-NY.
- Müller, Birgit (2013a): „Introduction – Lifting the Veil of Harmony. Anthropologists Approach International Organizations“. In: Müller 2013, S. 1-20.
- Müller, Franziska, & Aram Ziai (2015): „Eurozentrismus in der Entwicklungszusammenarbeit“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd. 65, Nr. 7-9, S. 8-15.
- Neumann, Iver B. (2002): „Returning Practice to the Linguistic Turn: The Case of Diplomacy“. In: *Millennium: Journal of International Studies*, Bd. 31, Nr. 3, S. 627-651 (<https://doi.org/10.1177/03058298020310031201>).
- Neumann, Iver B. (2007): „‘A Speech That the Entire Ministry May Stand for’ or: Why Diplomats Never Produce Anything New“. In: *International Political Sociology*, Bd. 1, Nr. 2, S. 183-200 (<https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2007.00012.x>).
- Pfeffer, Clemens (2014): „Rethinking Resistance in Development Studies“. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Bd. 30, Nr. 1, S. 4-20 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-30-1-4>).
- Rancatore, Jason P. (2010): „It is Strange. A Reply to Vrsti“. In: *Millennium. Journal of International Studies*, Bd. 39, Nr. 1, S. 65-77 (<https://doi.org/10.1177/0305829810370938>).
- Schindler, Sebastian, & Tobias Wille (2015): „Change in and through Practice. Pierre Bourdieu, Vincent Pouliot, and the End of the Cold War“. In: *International Theory*, Bd. 7, Nr. 2, S. 330-359 (<https://doi.org/10.1017/S1752971915000068>).
- Schlichte, Klaus (2013): „Was die Politikwissenschaft von der Ethnologie lernen kann“. In: Bierschenk, Thomas; Matthias Krings & Carola Lentz (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin, S. 249-263.
- Sen, Gita, & Caren Grown (1987): *Development, Crises and Alternative Visions. Third World Women's Perspectives*. New York, US-NY.
- Sending, Ole J. (2015): *The Politics of Expertise. Competing for Authority in Global Governance*. Ann Arbor (<https://doi.org/10.3998/mpub.4016693>).
- Seppälä, Tina (2014): „Biopolitics, Resistance and the Neoliberal Development Paradigm“. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Bd. 30, Nr. 1, S. 88-103 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-30-1-88>).
- Spivak, Gayatri C. (1993): *Outside the Teaching Machine*. New York, US-NY.
- Tsing, Anna L. (2005): *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton, US-NJ.
- Vrsti, Wanda (2008): „The Strange Case of Ethnography and International Relations“. In: *Millennium. Journal of International Studies*, Bd. 37, Nr. 2, S. 279-301 (<https://doi.org/10.1177/0305829808097641>).
- Vrsti, Wanda (2010): „Dr Strangelove, or How I Learned to Stop Worrying about Methodology and Love Writing“. In: *Millennium. Journal of International Studies*, Bd. 39, Nr. 1, S. 79-88 (<https://doi.org/10.1177/0305829810371017>).
- Walker, Rob B.J. (1988): *One World, Many Worlds. Struggles for a Just World Peace*. London.
- Wallmeier, Philip (2017): „Exit as Critique. Communes and Intentional Communities in the 1960s and Today“. In: *Historical Social Research*, Bd. 42, Nr. 3, S. 147-171.

- Zarakol, Ayşe (2016): *Hierarchies in World Politics*. Cambridge.
- Ziai, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster.
- Ziai, Aram (2009): „Development: Projects, Power, and a Poststructuralist Perspective“. In: *Alternatives: Global, Local, Political*, Bd. 34, Nr. 2, S. 183-201 (<https://doi.org/10.1177/030437540903400204>).
- Ziai, Aram (2013): „The Discourse of ‘Development’ and why the Concept Should be Abandoned“. In: *Development in Practice*, Bd. 23, Nr. 1, S. 123-136 (<https://doi.org/10.1080/09614524.2013.752792>).
- Ziai, Aram (2014): „Progressing towards Incoherence. Development Discourse since the 1980s“. In: *Momentum Quarterly*, Bd. 3, Nr. 1, S. 3-14.
- Ziai, Aram (2015): *Development Discourse and Global History. From colonialism to the sustainable development goals*. London.

Anschrift des Autors

Felix Anderl

anderl@soz.uni-frankfurt.de

Diskussion

Wolfgang Sachs

Papst vs. UNO

Sustainable Development Goals und *Laudato si'*: Abgesang auf das Entwicklungszeitalter?

Wie waren wir damals naiv, großspurig das „Ende des Entwicklungszeitalters“ auszurufen! Im Herbst des Jahres 1988 an der Pennsylvania State University im Haus von Barbara Duden, wo wir unsere Freunde zu *Living Room Consultations* versammelt haben, inmitten von Spaghetti, Rotwein und Iso-Matten, fassten wir den vollmundigen Plan, ein „Development Dictionary“ herauszubringen (Sachs 1993; Esteva 1985; Escobar 1995). Man erinnere sich: In der zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts thronte das Leitbild der „Entwicklung“ wie ein mächtiger Herrscher über die Nationen. Es war *das* weltpolitische Programm der postkolonialen Ära. Unschuldig kam der Begriff daher, aber er hat den Weg für die imperiale Macht des Westens über die Welt geebnet. Wie im Westen, so auch auf Erden, so lautete, kurz gefasst, die Botschaft der „Entwicklung“.

Rückschau

Wann hat das Entwicklungszeitalter angefangen? In unserem *Development Dictionary* haben wir Präsident Harry S. Truman als Bösewicht stilisiert. In der Tat, am 20. Januar 1949 bezeichnete er in seiner Antrittsrede vor dem amerikanischen Kongress die Heimat von mehr als der Hälfte der Weltbevölkerung als „unterentwickelte Gebiete“. Es war das erste Mal, dass der Begriff „Unterentwicklung“, der später zur Schlüsselkategorie für die Begründung von Macht, sowohl international wie auch national, aufgestiegen ist, von einer prominenten politischen Bühne verkündet wurde. Mit dieser Rede war das Entwicklungszeitalter eröffnet – jene Periode der Weltgeschichte, die auf die Kolonialepoche folgte, um etwa 40 Jahre später von der Epoche der „Globalisierung“ ersetzt zu werden. Und derzeit verdichten sich die Anzeichen, dass die Globalisierung von einer Epoche des Nationalpopulismus abgelöst werden könnte.

Worin besteht die Idee der Entwicklung? Es empfiehlt sich drei Aspekte zu unterscheiden. Chronopolitisch scheinen sich alle Völker auf dem Erdkreis auf einer einzigen Bahn vorwärts zu bewegen. Die imaginierte Zeit ist linear, sie erlaubt nur vorwärts und rückwärts zu gehen. Ziel des Laufes ist der technische und wirtschaftliche Fortschritt, der jedoch für immer flüchtig ist. Geopolitisch hingegen zeichnen die führenden Läufer, die entwickelten Nationen, den Weg der Nachzügler-Länder vor. Die vormals verwirrende Vielfalt der Völker auf dem Globus bekommt eine klare Rangordnung in reiche und arme Nationen. Ferner kann man zivilisationspolitisch gesehen die „Entwicklung“ einer Nation an ihrem Grad der wirtschaftlichen Leistung ablesen, also am Bruttoinlandsprodukt. Gesellschaften, die soeben der Kolonisierung entronnen sind, haben sich unter die Obhut der Ökonomie zu stellen.

Was ist aus dieser Idee geworden? Sie hat einen Lauf genommen, wie es in der Ideengeschichte nicht ungewöhnlich ist: Was einmal eine historische Innovation war, wurde dann für lange Zeit zu einer Konvention, die schließlich in allgemeiner Frustration ihr Ende findet. Dennoch waren wir damals voreilig, das Ende des Entwicklungszeitalters zu behaupten; wir hatten nicht damit gerechnet, dass sich das Koma über Jahrzehnte hinziehen würde. Im Gegenteil, in der Folgezeit bekam die Entwicklungsidee einen neuen Auftrieb. Denn genau zu dem Zeitpunkt, als die ersten Entwürfe für unser *Dictionary* fällig waren, im November 1989, fiel die Berliner Mauer. Der Kalte Krieg war zu Ende und die Epoche der Globalisierung brach an. Weit geöffnet nunmehr waren die Schleusen für transnationale Marktkräfte, die sogar die entferntesten Winkel des Erdballs erreichten. Der Nationalstaat war porös geworden, Wirtschaft und auch Kultur wurden zunehmend von globalen Kräften bestimmt. „Entwicklung“, einstmals eine Staatsaufgabe, wurde deterritorialisiert. Dabei machten sich transnationale Konzerne breit und Lebensstile glichen sich an: SUVs lösten Rikschas ab, Smartphones traten an die Stelle von Dorfversammlungen, *Air-Conditioning* ersetzte die Siesta. Man kann die Globalisierung als Entwicklung ohne Nationalstaaten verstehen. Daraus hat die globale Mittelklasse, ob in Europa und Nordamerika oder in Afrika, Asien und Lateinamerika, am meisten Nutzen gezogen. Das ist fraglos ein grandioser Erfolg des Entwicklungsdenkens, doch mit seiner zunehmend erfolgreichen Umsetzung ist sein Scheitern erst recht vorprogrammiert.

Dabei ist „Entwicklung“ ein Plastikwort, ein leerer Begriff mit positiver Bedeutung. Gleichwohl hat sich „Entwicklung“ als Weltperspektive gehalten, denn sie ist in ein internationales Geflecht von Institutionen eingebettet, von der UN über Ministerien bis hin zu NGOs. Zu guter Letzt haben Milliarden

von Menschen von ihrem „Recht auf Entwicklung“, wie es in dem Beschluss der UN-Vollversammlung vom Jahr 1986 heißt, vollen Gebrauch gemacht. Doch kann man die bemerkenswerte Verwandlung der Idee bis in unsere Tage nachverfolgen. So konnte man im Jahr 2015 eine Verdichtung des Entwicklungsdiskurses beobachten: Im Juni die päpstliche Enzyklika *Laudato Si'*, im September die *Sustainable Development Goals* der Vereinten Nationen und zuletzt im Dezember das Klimaschutzabkommen von Paris. Sind diese internationalen Stellungnahmen noch der „Entwicklung“ verpflichtet? Oder kann man sie im Gegenteil als Ausweis des *post-development*-Denkens betrachten?

Die Transformation von „Entwicklung“ in den SDGs

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen hat die *Sustainable Development Goals* (SDGs) beschlossen und sich mit der *Agenda 2030* ein Programm gegeben, das der Weltpolitik für die nächsten 15 Jahre Richtung geben soll (VN 2015). Es ist entstanden aus zwei Prozessen: einerseits aus den Millenniumszielen des Jahres 2000 und der ihr folgenden Post-2015-Agenda und andererseits aus den Dokumenten des Rio+20-Gipfels im Jahre 2012, die den Faden der *Agenda 21* des Erdgipfels in Rio de Janeiro 1992 wieder aufnehmen. Das Resultat: 17 Ziele, vom Ziel „Keine Armut“ über „Bildung für Alle“ bis zu „Erneuerbare Energie“, mitsamt 169 Unterzielen. Es ist dementsprechend ein umfassender Aufgabenkatalog geworden, der gravitatisch und visionär daherkommt, doch keinerlei Verpflichtung, geschweige denn Sanktionsmöglichkeiten bietet.

Freilich sind ständige Bekenntnisse, die jedoch unverbindlich bleiben, für die Regierungen der Welt unerlässlich. Das Pariser Klimaschutzabkommen vom Dezember 2015 zum Beispiel verbindet ein beachtliches Ziel mit einer vagen Verpflichtung. Oder: Wer erinnert sich nicht, dass die Vereinten Nationen sehr oft zum Kampf gegen Hunger aufgerufen haben? Auch gutwillige Regierungen sind dabei in einer misslichen Lage. Einerseits müssen sie dem objektiven Problemdruck und der Stärke der Zivilgesellschaft nachgeben. Andererseits sind sie den kapitalistischen Märkten wie auch den Konsumwünschen in ihren Gesellschaften verpflichtet. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass den Verlautbarungen der Vereinten Nationen ein gehöriges Maß von Selbst-Illusionierung innewohnt (Blühdorn 2013). Die Bühne der Vereinten Nationen ist hervorragend geeignet, um hehre Ziele von oben herab zu verkündigen und dann im Alltagsgeschäft Realpolitik zu betreiben. So ist die Entkopplung von internationaler Rhetorik und nationalen Maßnahmen zum Strukturmerkmal gegenwärtiger Politik geworden. Wie

kann man die Erklärung von sämtlichen Regierungen „Wir verpflichten uns, uns unermüdlich für die volle Umsetzung dieser Agenda bis im Jahr 2030 einzusetzen“ (VN 2015: §2; s. auch Ziai 2016) anders als eine Übung in Simulation verstehen, wenn eben dieselben Regierungen Kohleabbau, *land grabbing* oder die Finanzindustrie fördern?

Überleben statt Fortschritt

Lange vorbei ist die Zeit, als Entwicklung noch Verheißung war. Damals war die Rede von „jungen“, „aufstrebenden“ Nationen, die sich auf der Straße des Fortschritts befinden. In der Tat erzeugte die Chrono-, Geo- und Zivilisationspolitik der „Entwicklung“ ein monumentales historisches Versprechen – das Versprechen, dass am Ende alle Gesellschaften fähig werden, die Kluft zu den Reichen zu schließen und an den Früchten der industriellen Zivilisation teil zu haben.

Doch das Entwicklungsdenken musste zwei Schläge einkassieren, von denen es sich nicht erholt hat: die Fortdauer der Armut und die Endlichkeit der Natur. Entwicklungshilfe wurde geradezu zur Armutsbekämpfung erfunden. Dennoch ist die andauernde Reproduktion der Armut auch nach den Millenniumszielen beängstigend. Sicher, die Zahl der absolut Armen ist in Schwellenländern zum Teil drastisch gesunken, aber in den ärmeren Ländern gleichgeblieben. Daneben ist die Politik der Armutsreduzierung oft mit enormer Ungleichheit und Umweltschäden erkaufte worden. Zum zweiten Schlag: Die Überhitzung der Erde, der Verschleiß der biologischen Vielfalt, die latente Vergiftung der Meere und Böden, all das hat dem Glauben, dass die entwickelten Nationen die Spitze der sozialen Evolution darstellen, den Boden entzogen. Im Gegenteil, der Fortschritt hat sich in weiten Teilen als Rückschritt entpuppt, weil die kapitalistische Wirtschaftsweise des globalen Nordens gar nicht anders kann, als die Natur auszubeuten. Von „Grenzen des Wachstums“ 1972 bis zu den „Planetary Boundaries“ 2009 sprechen die Analysen eine eindeutige Sprache: Entwicklung-als-Wachstum führt zur Unwirtlichkeit des Planeten Erde für den Menschen (Rockström u.a. 2009).

So kommen die SDGs ohne hochfliegende Pläne für einen himmelstürzenden Fortschritt aus, vielmehr suchen sie, das Minimum für ein würdiges Leben allerorten zu sichern. Im „Aufruf zum Handeln“ des beschlossenen Dokuments heißt es:

„Wir können die erste Generation sein, der es gelingt, Armut zu beseitigen, und gleichzeitig vielleicht die letzte Generation, die noch die Chance hat, unseren Planeten zu retten. Wenn es uns gelingt, unsere Ziele zu verwirklichen, werden wir die Welt im Jahr 2030 zum Besseren verändert haben.“ (VN 2015: §50)

Abgesehen vom penetranten Gebrauch des Wortes „wir“ (wer ist gemeint? Die Regierungen? Oder die Gutwilligen? Oder die Menschheit?), der Aufruf ist hochgestimmt und nobel. Doch er kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier das ehemals mitreißende Leitbild „Entwicklung“ mehr oder weniger auf Überlebenssicherheit verengt wird. Etwa sieben Ziele sind der menschlichen Verwundbarkeit gewidmet (Beendigung der Armut, Ernährungssicherung, gesundes Leben für Alle, Bildung für Alle, Gleichstellung der Geschlechter, Wasser- und Sanitärversorgung, nachhaltige Energie für Alle) und fünf Ziele der ökologischen Verwundbarkeit (nachhaltige Städte, nachhaltige Konsum- und Produktionsweisen, Bekämpfung des Klimawandels, Erhaltung der Ozeane, Schutz der Landökosysteme). Damit werden menschenrechtliche Verpflichtungen und ökologische Imperative konkretisiert und mit Zielvorgaben unterlegt, nicht mehr und nicht weniger, aber von dem klassischen Narrativ „Entwicklung“ keine Spur.

Entwicklung mit Sicherheit gleichzusetzen, hatte sich übrigens in den 1990er Jahre eingebürgert. Für die alt-industriellen Länder färbte sich die Wahrnehmung der armen Länder um. Während sie vormalig als Hoffnungsträger einer nachholenden Entwicklung betrachtet wurden, wandelten sie sich jetzt zu Risikozonen, gegen die Maßnahmen zur Krisenprävention getroffen werden müssten. Sie werden seitdem als Herkunftsorte für Arbeitssuchende und Flüchtlinge wahrgenommen, wenn nicht gar als Brutstätten für Destabilisierung und Terrorismus. Halbwegs reiche Länder versuchen, sich vor solcherart Bedrohungen zu schützen, indem sie Konfliktvorbeugung in ärmeren Ländern betreiben. In dieselbe Kategorie fallen heutzutage die Aussprüche der Bundeskanzlerin Angela Merkel zur Flüchtlingskrise, wonach das Wohl Afrikas im deutschen Interesse liege (Die Zeit, 42/2016) und des Bayer-Chefs Werner Baumann, die geplante Übernahme von Monsanto diene dazu, den globalen Hunger zu bekämpfen (faz.net, 18.9.2016). Wie dem auch sei, die SDGs haben im Titel *development* – eine semantische Täuschung. Die *Sustainable Development Goals* hätten in Wirklichkeit SSGs heißen müssen – *Sustainable Survival Goals*.

Eine Welt statt Nord-Süd

In der Rückschau betrachtet, stellt der Millenniumsgipfel im Jahr 2000 nur den Abschluss des 20. Jahrhundert dar, keinen Vorgriff auf das 21. Jahrhundert. Damals, in New York, reproduzierte man das Schema der vergangenen 50 Jahre: die Welt, schön aufgeteilt nach Norden und Süden, wo sich die Geberländer zu den Empfängerländern beugten, um diese mit Kapital, Wachstum und Sozialpolitik für das globale Rennen wieder fit zu machen.

Das Schema ist vertraut, es ist ein Sediment aus der Kolonialgeschichte. So war die „nachholende Entwicklung“ in den Nachkriegsjahrzehnten in aller Munde. Was ist aus dem Imperativ des *catching up* geworden? Einem Imperativ, der so fundamental ist für die Idee der Entwicklung?

Dazu ist es wert, eine Passage des Dokuments zu zitieren, mit dem die Nachhaltigkeitsziele verkündet wurden:

„Diese Agenda ist von beispielloser Reichweite und Bedeutung. Sie wird von allen Ländern akzeptiert und ist auf alle anwendbar... Ihre Ziele und Zielvorgaben sind universell und betreffen die ganze Welt, die entwickelten Länder wie die Entwicklungsländer.“ (VN 2015: §5)

Die SDGs beanspruchen, global und universell zu gelten. Deutlicher kann man den mentalen Bruch nicht formulieren: Die Geopolitik der Entwicklung, wonach die alt-industriellen Länder das Vorbild für die ärmeren Länder sein sollten, ist feierlich entsorgt worden. Wie viel an Planung und Passion, wie viel an Ressourcen und Romantik hat man aufgebracht, um den Traum des *catching up* zu verwirklichen! Säkulare Eschatologie, das war gestern. So wie 1989 die Ära des Kalten Krieges verwelkt war, so war 2015 der Mythos vom Aufholen dahin. Selten ist übrigens ein Mythos so formlos und noch dazu geräuschlos beerdigt worden wie dieser. Welchen Sinn macht Entwicklung, wenn es kein Land gibt, das man als entwickelt bezeichnen könnte? Da ist es keine Provokation mehr, wenn die Industriestaaten als Entwicklungsländer bezeichnen werden.

Darin drückt sich verspätet aus, dass das Zeitalter der Entwicklung vom Zeitalter der Globalisierung abgelöst worden war. Es hatte sich quer durch die Staaten eine transnationale Welt herausgebildet, verbunden mit Wertschöpfungsketten, gleichartigen Konsummustern und einem globalen Denkstil. Der Aufstieg der Schwellenländer und das Erstarren der globalen Mittelklasse legen dafür Zeugnis ab. Am spektakulärsten ist natürlich der Aufstieg Chinas, und vor allem sein hohes Tempo: Seit 2014 ist es die leistungsfähigste Wirtschaftsmacht der Erde, obwohl noch 2005 die Wirtschaft der USA doppelt so groß wie die Chinas war. Die sieben größten Schwellenländer sind inzwischen wirtschaftlich stärker als die alten Industriestaaten.

Ferner ist eine neue transnationale Mittelklasse zu der alten hinzugetreten. Zwischen 1990 und 2010 stieg der Anteil des Südens an der globalen Mittelklasse von 26 % auf 58 % und erreicht im Jahre 2030 wahrscheinlich 80 % (UNDP 2013). Sie shoppen in ähnlichen Einkaufszentren, kaufen High-Tech-Elektronik, sehen ähnliche Filme und TV-Serien, verwandeln sich hin und wieder in TouristInnen, und verfügen über das entscheidende Medium der Angleichung: Geld. Sie sind Teil eines transnationalen

Wirtschaftskomplexes, der seine Absatzmärkte mittlerweile in globalem Maßstab entwickelt. Es ist *Samsung*, das sie überall mit Smartphones versorgt, und *Toyota* mit Autos, *Sony* mit Fernsehern, *Siemens* mit Kühlschränken, *Burger King* mit Fastfood und *Netflix* mit Filmen. Ein enormer Erfolg der Entwicklungsidee, ganz gewiss, doch erkaufte, abgesehen von den kulturellen Kosten, mit dem weiteren Verschleiß der Biosphäre. Da gibt es nichts herumzudeuteln: Gegenwärtig führt ein erfolgreicher Ausstieg aus Armut und Machtlosigkeit schnurstracks zum Einstieg in die ökologische Raubökonomie.

Sozialindikatoren statt GDP

Kritische Anfragen, ob denn nicht die Zivilisationspolitik der Entwicklung in die Irre führe, hat es in Nachkriegsjahrzehnten immer wieder gegeben. Jedoch die Vorherrschaft gehörte fraglos einer magischen Zahl, dem BIP. Die Zahl stand Pate bei der Geburt der Entwicklungsidee, weil sie erlaubte, eine weltweite Rangordnung unter den Nationen vermeintlich objektiv herzustellen (Speich-Chassè 2013; Fioramonti 2013). Seit den 1970er Jahren hingegen bildete sich eine Dichotomisierung des Entwicklungsdiskurses heraus, welche die Entwicklung-als-Wachstum der Entwicklung-als-Sozialpolitik gegenüberstellt. Institutionen wie die Weltbank, IWF und Welthandelsorganisation huldigen der Idee der Entwicklung-als-Wachstum, während das UNDP (*United Nations Development Programme*), das UNEP (*United Nations Environment Programme*) sowie die meisten der NGOs sich der Idee der Entwicklung-als-Sozialpolitik verschrieben haben. So wurde der Begriff „Entwicklung“ zum Alleskleber, der die Anlage von Flughäfen ebenso umfasste wie das Bohren von Wasserlöchern. In dieser Tradition wurzeln die Millenniumsziele wie auch die SDGs.

Dabei erweist sich immer wieder, dass das Verhältnis von Sozialindikatoren und wirtschaftlichem Wachstum ein dorniges Feld ist. Die Agenda 2030 beklagt einerseits den Niedergang der Meeresökosysteme oder die Ausbreitung der Ungleichheit, aber andererseits ruft sie nach Wirtschaftswachstum (VN 2015: §8), für die ärmeren Staaten sogar nach einem von wenigstens 7 %, und bestätigt das multilaterale Handelsregime unter der WTO (ebd.: §68). Bewältigt werden soll die Spannung, ja geradezu Widersprüchlichkeit zwischen Wachstums- und Nachhaltigkeitszielen mit „inclusive growth“ und „green growth“. Dagegen pfeifen es die Spatzen von den Dächern, dass ein inklusives Wachstum, getrieben von den Finanzmärkten, ein Ding der Unmöglichkeit ist, weil es stets neue Ungleichheit produziert. Ähnliches gilt für die Losung vom grünen Wachstum. Dass das

Wirtschaftswachstum, getrieben von fossilen Rohstoffen, angesichts der Grenzen der Erde mittelfristig ausgeschlossen ist, hat sich mittlerweile zu den G-7-Gipfeln der Industriestaaten durchgesprochen. 2015 wurde einmütig die Dekarbonisierung der Weltwirtschaft bis zum Jahrhundertende ins Auge gefasst. Aber die Rezepte für ein grünes Wachstum setzen alle auf eine Entkopplung von Naturverbrauch und Wirtschaftswachstum, obwohl historisch eine absolute Entkopplung, d.h. sinkender Ressourcenverbrauch auch bei steigendem BIP, noch nicht vorgekommen ist (Jackson & Webster 2016). Maßvoller Wohlstand ohne Wachstum, davon wagt die Agenda 2030 nicht zu sprechen, selbst nicht für die alten Industrieländer.

Auch sonst lässt sich das Entwicklungsdenken nicht unterkriegen. Denn statt der BIP-Zahlen treten nun Sozialindikatoren an ihre Stelle, um die Leistung eines Landes in zahlreichen Dimensionen abzubilden. Weswegen sich die StatistikerInnen aller Länder vereinen, um die *data revolution* auszurufen. Um einen Report an den UN-Generalsekretär zur Vorbereitung der Nachhaltigkeitsziele zu zitieren:

„Die Herzstücke der Entscheidungen sind die Daten. Ohne Daten können wir nicht wissen, wie viele Kinder geboren wurden und im welchen Alter sie sterben; wie viele Männer, Frauen und Kinder noch in Armut leben ... ob die Treibhausgase zunehmen oder die Fischbestände in den Meeren gefährlich niedrig sind; wie viele Menschen in welchen Arbeitsverhältnissen, welche Unternehmen in welchen Handelsbeziehungen und ob die wirtschaftlichen Aktivitäten zugenommen haben oder nicht.“ (UN Secretary-General’s Independent Expert Advisory Group 2014, eigene Übersetzung)

Die Daten-Revolutionäre müssen sich an dem Diktum von Lord Kevin abarbeiten, wonach man nur das verbessern kann, was man vorher gemessen hat. Dank der digitalen Technologien steht derzeit das Monitoring zahlreicher Lebensbereiche vor einer Umwälzung. So werden komplexe Bereiche wie Schulbildung oder das Gesundheitswesen, der Zustand der Meere oder die Ernährungssituation quantifiziert, in Indizes gefasst und mit anderen Datensätzen verglichen.

Zahlen vereinfachen, Quantifizierung reduziert Komplexität. So können sie den politischen Akteuren, Regierungen wie NGOs, als Kurzformeln nützen (Fioramonti 2014). Doch hinter den Kurzformeln steckt immer eine Geschichte, verbirgt sich womöglich ein ganzes Panorama von sozialen Auseinandersetzungen und kulturellen Weltbildern und Praktiken. Deshalb wohnt den Zahlen ein enormer Homogenisierungseffekt inne. Die immensen Unterschiede in der Welt schnurren auf eine Skala von Nummern zusammen. Außerdem schafft es diese Datenrevolution nicht, aus dem Schatten des entwicklungspolitischen Credos hervorzutreten. Im Gegenteil: das

Entwicklungsdenken lebt von der Diktatur des Vergleichs. Wo immer man hinschaut, die Daten haben den Sinn, Vergleiche in Zeit und Raum anzustellen. Vergleiche legen Defizite bloß. Defizite in der Welt abzubauen, das hingegen ist seit 70 Jahren Sache der Entwicklung. So ist auch der *Human Development Index* ein Defizitindex; er stuft Länder hierarchisch ein und unterstellt damit, dass es nur eine bestimmte Art der sozialen Evolution gibt. Die SDGs stehen in dieser Tradition, mit Skalen und Indizes der 17 Ziele und 169 Unterziele. Weil Zahlen das Skelett einer multi-dimensionalen Entwicklung sind, führt die Agenda 2030, jenseits aller hehren Ziele, zur weiteren Vermessung der Welt.

Laudato si' – Abkehr vom Entwicklungsdiskurs

Am Abend des 13. März 2013 überraschte Papst Franziskus, von der Loggia des Petersdoms aus, die tausendköpfige Menge mit dem Gruß: „Buona sera!“ Nichts Lateinisches, nichts Zeremonielles, der frisch gekürte Papst hatte gleich bei seiner ersten Äußerung einen Ton der Bodenständigkeit und Brüderlichkeit getroffen. Und im zweiten Satz, etwas linkisch zwar, aber mit weit ausholender Geste, tätigte er einen Ausspruch, der sein Pontifikat bestimmen sollte:

„Es scheint, meine Mitbrüder, die Kardinäle, sind fast bis ans Ende der Welt gegangen, um (mich) zu holen...“ In der Tat, Franziskus ist Argentinier und der erste Nicht-Europäer auf dem Stuhle Petri, noch dazu aus der südlichen Hemisphäre. Seine Nonchalance gegenüber den Fragen der Dogmatik und des Kirchenrechts, sein Nachdruck auf barmherzige Praxis gegenüber den Armen, den Flüchtlingen und anderweitig Ausgeschlossenen, und nicht zuletzt seine Betroffenheit von der Zerstörung der Umwelt, all das kann man nicht ohne seinen lateinamerikanischen Hintergrund verstehen.

Ein systemischer Blick: Interdependenz alles Lebendigen

Mit der Enzyklika *Laudato si'* vom Juni 2015 hat Papst Franziskus seine Sicht auf die Welt feierlich verkündet, mit großer Anteilnahme der Weltöffentlichkeit. Kann man die Weltsicht des Papstes unter die Rubrik des *post-development* einordnen? Liest man die Enzyklika mit den Augen eines Entwicklungsexperten, so macht man eine paradoxe Erfahrung: Die ExpertInnen sind voller Zustimmung, obwohl die Entwicklungsidee gar keine Rolle spielt. Vielleicht sind sie von der unkonventionellen Sprache überrascht, dennoch führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass „Entwicklung“ als Chronopolitik in der Enzyklika keinen Platz findet. Fortschritt findet nicht

statt, ganz zu schweigen von den Verheißungen der Zukunft. Man hat den Eindruck, als ob der Zeitpfeil, der für zwei Jahrhunderte die geschichtliche Wahrnehmung geprägt hat, ausgestorben wäre. Kein Fortschrittsoptimismus, keine lineare Verbesserung und keine mitreißenden Erwartungen mehr, nur nüchterne, aber doch nuancierte Betrachtung der Gegenwart. Der Zeitpfeil wird im päpstlichen Rundbrief vom Raumbewusstsein abgelöst. Im derzeitigen globalen Denkstil nämlich hat sich der Vorrang des Raums über die Zeit etabliert, die Kombination von Dingen im virtuellen oder geographischen Raum ist wichtiger als deren Abfolge in der Zeit. Dieser epochale Bewusstseinswandel ist übrigens auch ein Grund für das Verblässen des Entwicklungsgedankens.

Wie dem auch sei, die Enzyklika ist entschieden raumbezogen, sie stellt das mit dem Untertitel schon klar: „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“. Dreh- und Angelpunkt ist die Verwundbarkeit der Schöpfung. Sie beklagt die mannigfachen Verletzungen der Natur wie die massenhafte Herabwürdigung von Menschen, und steht damit in einer Reihe mit den Themen, die auch die SDGs als Aufgabe begriffen haben. Ebenfalls hört sie auf „die Klage der Armen ebenso ... wie die Klage der Erde“. (Franziskus 2015a: §49), nur dass sie auf Heilung setzt und nicht auf Management. Papst Franziskus hat eine franziskanische Version der Schöpfungslehre parat, wonach das eigentliche Thema der Ökologie sei, die Mitgeschöpflichkeit aller Lebewesen und die Verantwortung des Menschen darin anzuerkennen. Unverkennbar von dem Brasilianer Leonardo Boff beeinflusst (Boff 1997), hat der Papst eine eher horizontale Vorstellung von der Schöpfung, die sich von der hierarchischen Auffassung absetzt, wonach der Mensch die Krone der Schöpfung sei. Dabei sind die Verletzungen von Natur und Mensch über alles Physische hinaus als spirituelle Frevel gegen die systemische Verbundenheit aller Lebewesen zu sehen. Überhaupt kann man die ganze Enzyklika als *declaration of interdependence* lesen, was die *declaration of independence* in der nationalstaatlichen Ära ablösen würde. Wenn man eine Zeitdimension hinzufügen möchte, dann könnte man sagen, die Enzyklika ist zur Verhütung der unwirtlichen Zukunft geschrieben. Damit ist die Entwicklungsidee auf dem Kopf gestellt.

Ohne Umkehr der Reichen keine Gerechtigkeit

Wie die Chronopolitik, so glänzt auch die Geopolitik der „Entwicklung“ durch Abwesenheit. In der Enzyklika findet man das Nord-Süd-Schema gerade mal in den Abschnitten (§170-175), wo es um internationalen Ausgleich der Reduktionslasten und der Finanzierung in der Klimapolitik

geht. Sonst gilt überall das umfassende Prinzip: „Die Interdependenz verpflichtet uns, an eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Plan zu denken.“ (Franziskus 2015a: §164) Das ist, wohlwollend betrachtet, ganz nahe bei den SDGs, beide Dokumente wollten mit der Geopolitik der Entwicklung nichts zu tun haben.

Im Kontrast zu den SDGs geht dagegen die Enzyklika davon aus, dass die Ausplünderung des Planeten schon ökologische Grenzen überschritten hat, ohne freilich das Armutproblem gelöst zu haben (ebd.: §27). Das ist das Megadilemma unserer Tage. Die Agenda 2030 ist dagegen weit davon entfernt, dieses Dilemma voll ins Auge zu fassen. Die Nutzung der Erde ist drastisch überdehnt, nach den Berechnungen des *Global Footprint Network* verbraucht die Menschheit jedes Jahr das 1,7-fache der Biosphäre. Leergefischte Meere, durchlöchernde Tier- und Pflanzenwelt wie auch das Klimachaos sind davon Zeugen (GFN 2018). Indem die Agenda 2030 (und mit ihr die SDGs) diese globalen Grenzen vernachlässigt, rettet sie das industrielle Wachstumsmodell. Der Schutz des Wachstums hat Vorrang gehabt gegenüber dem Schutz der Natur, das ist stets die alte Leier, von der UN-Umweltkonferenz im Jahr 1972 über den Brundtland-Report im Jahr 1987 bis hin zu der Agenda 2030. Nicht so der Papst: Er spricht von Grenzen, ökologischen wie auch sozialen, er macht das industrielle Wachstumsmodell für zahlreiche Fehlentwicklungen verantwortlich (Hickel 2015). An einem gewissen Punkt versteigt sich er sogar dazu, „degrowth“ für wohlhabende Zonen der Erde zu empfehlen (Franziskus 2015a: §193). Er ist, in anderen Worten, ein Protagonist allenfalls der reduktiven und keinesfalls der expansiven Moderne (Sommer & Welzer 2014).

Da immer mehr Menschen die begrenzte Erde bewohnen, wird die soziale Ungleichheit zu einem ökologischen Problem. Die Reichen brauchen gewöhnlich mehr Naturressourcen auf, die dann den Armen nicht mehr zur Verfügung stehen. Hoher Fleischverbrauch zum Beispiel bedingt weniger Ackerflächen für menschliche Nahrung, Vollmotorisierung bedeutet weniger Platz für FußgängerInnen wie für RadfahrerInnen und bedingt Erzabbau und Ölförderung. Und der massenhafte Gebrauch von Computern wie Smartphones beansprucht Strom, seltene Erden und andere Materialien und ist obendrein noch mit Bergbau sowie mit schlechten Arbeitsverhältnissen verknüpft. Kurz gesagt, die globalen Mittel- und Oberklassen aus den Industrie- wie Schwellenländern pflegen mehr oder weniger eine imperiale Lebensweise (Brand & Wissen 2017).

Während die Agenda 2030 bei Ziel 12 *Für nachhaltige Konsum- und Produktionsmuster sorgen* hauptsächlich auf die Effizienz im Ressourceneinsatz abhebt und damit noch hinter die Agenda 21 von Rio aus dem Jahr

1992 zurückfällt, setzt *Laudato si'* auf Suffizienz der Reichen. Vor derselben Vollversammlung, die dann die Agenda 2030 beschloss, führte der Papst aus:

„Der Missbrauch und die Zerstörung der Umwelt gehen zugleich mit einem unaufhaltsamen Prozess der Ausschließung einher. Tatsächlich führt ein egoistisches und grenzenloses Streben nach Macht und materiellem Wohlstand dazu, sowohl die verfügbaren materiellen Ressourcen ungebührlich auszunutzen als auch die auszuschließen, die schwach und weniger tüchtig sind... Die Ärmsten sind diejenigen, die am meisten unter diesen Angriffen leiden.“ (Franziskus 2015c)

Es geht darum, den Machtlosen mehr Freiheit einzuräumen, indem die Wohlhabenden davon ablassen, sich die Umwelt der Armen anzueignen. Das kann man besonders schön sehen, wie die Enzyklika über zwei, drei Seiten hinweg mit dem Begriff „ökologische Schulden“ operiert (Franziskus 2015a: §51). Die Wohlhabenden im globalen Norden haben sie angehäuft und das Bewusstsein davon verdrängt. Mehr als andere zahlen die Armen den Preis des Wohlstands im globalen Norden. Vielleicht könnte man die Forderung nach mehr Suffizienz in der Ökonomie so auffassen: alles daran zu setzen, nicht auf Kosten von anderen Menschen und Mitgeschöpfen leben zu wollen.

Gemeinwohl gegen Kapital

Die Enzyklika, zivilisationspolitisch gesehen, tritt dafür ein, das Gemeinwohl in den verschiedenen Gesellschaften zur Blüte zu bringen. Dazu gehört nicht nur traditionellerweise das politische und soziale Wohl, sondern auch das ökologische Wohl. Sie erklärt:

„Die Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen zeigt sich in der Erfolglosigkeit der Weltgipfel zu Umweltfragen. Es gibt allzu viele Sonderinteressen, und leicht gelingt es dem wirtschaftlichen Interesse, die Oberhand über das Gemeinwohl zu gewinnen und die Information zu manipulieren, um die eigenen Pläne nicht beeinträchtigt zu sehen.“ (ebd.: §54)

Immer wieder attackiert Papst Franziskus die Machtinteressen des Wirtschafts- und Finanzsystems, die das Gemeinwohl durchlöchern und missachten (vgl. auch Duchrow 2017).

„Wenn das Kapital sich in einen Götzen verwandelt und die Optionen der Menschen bestimmt, wenn die Geldgier das ganze sozioökonomische System bevormundet, zerrüttet es die Gesellschaft, verwirft es den Menschen, macht ihn zum Sklaven, zerstört die Brüderlichkeit unter den Menschen, bringt Völker gegeneinander auf und gefährdet – wie wir sehen – dieses unser gemeinsames Haus, die Schwester und Mutter Erde“, so Franziskus in Bolivien im Juli 2015 (2015b).

Das hebt sich wohltuend von der Agenda 2030 ab, denn diese geht überhaupt nicht auf die Gründe der ständigen Reproduktion der Armut und des Niedergangs der Biosphäre ein, welche nunmehr *sustainable development goals* unerlässlich machen. Ursachen zu vernachlässigen, das ist für UN-Dokumente typisch und für die Regierungen bequem, aber für jegliche Therapie fatal.

Außerdem setzt die Enzyklika zu einer Tiefenbohrung an und rügt das technokratische Paradigma, das für die Moderne verhängnisvoll sei. Einerseits haben Wissenschaft und Technik für den Menschen unerhörte Macht gebracht, andererseits hat sich der Mensch Mal für Mal als unfähig erwiesen, mit der Macht vernünftig umzugehen. Der sagenhafte Zugewinn an Macht sei ohne Verantwortung und Weitblick geblieben. Der instrumentelle Blick verwandelt zu viele Dinge, Menschen und andere Lebewesen in bloße Mittel, um immer spezifischere Ziele zu erreichen, und das sei der Grund, warum die Entwertung der Welt fortschreitet und zudem das Ganze in den Entscheidungen der Gesellschaft systematisch zu kurz kommt. Man hört in der Enzyklika noch einen Nachhall auf die phänomenologische und kritische Philosophie des 20. Jahrhunderts, von Heidegger bis Horkheimer.

In der Tat durchzieht ein starker Hang von Anti-Utilitarismus die ganze Enzyklika. Die Natur ist primär keine Ressource wie in der Moderne, sie ist zuallererst ein Geschenk Gottes, für Nicht-Glaubende ein Gemeingut. Der Papst stellt den „exzessiven Anthropozentrismus“ an den Pranger, und spricht dem Menschen ab, das alleinige Nutzrecht über die Erde zu haben. Ein Nutzungsrecht haben die Ameisen und Affen, ja sogar die Meere und die Wüsten auch. Alle Lebewesen haben Existenzrechte, ganz unabhängig von menschlichen Zwecken, „Bei den anderen Geschöpfen könnte man von einem Vorrang des *Seins* vor dem *Nützlichsein* sprechen... Jedes Geschöpf besitzt seine eigene Güte und Vollkommenheit.“ (Franziskus 2015a: §69) Die Geschöpfe haben ihre eigene Würde, die Idee des Existenzwerts (gegenüber dem Gebrauchs- und dem Tauschwert) hat starke christliche Wurzeln.

Kann das technokratische Paradigma überwunden werden? Sicher, meint der Papst, durch eine mutige „kulturelle Revolution“ (ebd.: §114). Die menschliche Freiheit vermag demnach die Technik zu beschränken und sie auf lebensdienliche Ziele zu orientieren. In der Enzyklika kann man Beispiele finden: erneuerbare Energie, *clean production*, soziale Investitionen, fairer Handel, einfacher Lebensstil. Sie wirbt für ein reflexives Handeln, das stets die Verantwortung für das Ganze miteinbezieht, das Ganze der Natur wie der Menschen. Und sie verwirft die institutionellen Routinen wie die habituelle Blindheit der EntscheidungsträgerInnen, die das nicht erlauben.

Ausblick

Wenn man diese beiden Dokumente des Jahres 2015, nämlich die Agenda 2030 der Vereinten Nationen und die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, in einem Punkt zusammenfassen will, dann kann man sagen: Verpufft ist die Entwicklungsbegeisterung des 20. Jahrhunderts, jetzt geht es darum, mit dem Untergang der expansiven Moderne fertig zu werden. Wie im Westen, so auf Erden, das war die Botschaft des vorigen Jahrhunderts. Doch jetzt hat sie sich als Drohung entlarvt. Zusehens befindet sich die Welt am Abgrund: Die Biosphäre wird zerrüttet, während obendrein sich die Kluft zwischen Arm und Reich, unter wechselnden Formen, noch verschärft hat. So kommen beide Positionen darin überein, dass nunmehr das globale Wirtschaftsmodell zum alten Eisen zählt. Groß sind dagegen auch die Unterschiede. Während die Agenda 2030 dem globalen Wirtschaftsmodell starke Korrekturen verpassen will, plädiert die Enzyklika dafür, die Hegemonie des Ökonomischen zurückzudrängen und fordert mehr ethische Verantwortung auf allen Ebenen ein. Dabei setzt die Agenda 2030 auf eine *green economy* mit sozialdemokratischem Einschlag, wogegen die Enzyklika sich ein post-kapitalistisches Zeitalter vorstellt, gestützt auf einen öko-solidarischen Mentalitätswandel.

Die expansive Moderne ist erschöpft. Je mehr sich diese Einsicht weltweit durchsetzt, desto mehr verblasst die Rede von der Entwicklung und mithin auch die Rede von *post-development*. So werden die Probleme der Gesellschaften nicht mehr als Entwicklungsprobleme gefasst, sondern die Denkrahmen wandeln sich. Wenn nicht alles täuscht, lassen sich grob drei Narrative ausmachen: die Narrative der Festung, des Globalismus und der Solidarität (Raskin 2016). Das Festungsdenken lebt von einem Gemisch aus Nationalismus, Xenophobie sowie Autoritarismus und ist mit einer gehörigen Prise an Wohlstandschauvinismus gewürzt. Es bedient häufig die Sehnsucht nach einem „starken Mann“, mit dem sich die sozial abgehängten Teile der Bevölkerung identifizieren können. Dagegen huldigt das Globalisierungsnarrativ dem wirtschaftlichen Wachstum weltweit, von dem man sich trotz allem mehr Wohlstand verspricht. Aber es räumt der multilateralen Governance und überhaupt der Politik mehr Platz ein als in neo-liberalen Zeiten. Die Agenda 2030 fügt sich weitgehend in diesen Denkrahmen. Als Opposition zum Festungsdenken wie zum Globalisierungsnarrativ versteht sich die öko-solidarische Ethik. Diese wirbt für einen Kulturwandel, lokal wie global, untermauert von kooperativen Wirtschaftsformen und gemeinwohlorientierter Politik. Um der Fairness willen geht es hauptsächlich um eine Abwicklung der imperialen Lebensweise der transnationalen

Mittelklasse. Fraglos gehört die päpstliche Enzyklika in diese Rubrik. Um diesen paradigmatischen Streit über die Grundrichtungen der Politik dreht es sich in den nächsten Jahrzehnten. Dabei rückt „Entwicklung“, ähnlich wie Monarchie oder Feudalismus, immer weiter in den Dunst der Geschichte. Es ist demnach an der Zeit, dass jemand, nachdem wir vor 25 Jahren das Ende des Entwicklungszeitalters beschworen haben, das Ende der Rede vom *post-development* ausrufen sollte.

Literatur

- Blühdorn, Ingolfur (2013): *Simulative Demokratie – Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*. Berlin.
- Boff, Leonardo (1997): *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll, US-NY.
- Brand, Ulrich, & Markus Wissen (2017): *Imperiale Lebensweise*. München.
- Duchrow, Ulrich (2017): *Mit Luther; Marx & Papst den Kapitalismus überwinden*. Hamburg.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Esteve, Gustavo (1985): „Development: Metaphor, Myth, Threat“. In: *Development*, Nr. 3, S. 78-79.
- Fioramonti, Lorenzo (2013): *Gross Domestic Problem. The Politics Behind the World's Most Powerful Number*. London.
- Fioramonti, Lorenzo (2014): *How Numbers Rule the World. The Use and Abuse of Statistics*. London.
- Franziskus (Papst) (2013): *Erste Grußworte von Papst Franziskus*. Vatikan, 13. März, https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Franziskus (Papst) (2015a): *Enzyklika Laudato si'. Über Sorge für das gemeinsame Haus*. Vatikan, 10. Juni, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Franziskus (Papst) (2015b): *Ansprache vor dem Welttreffen der Volksbewegungen*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivien), 9. Juli, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Franziskus (Papst) (2015c): *Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen*. New York, US-NY, 25. September, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- GFN – Global Footprint Network (2018): *Has Humanity's Ecological Footprint Reached its Peak?* https://www.footprintnetwork.org/2018/04/09/has_humanitys_ecological_footprint_reached_its_peak/, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Hickel, Jason (2015): „Pope vs. UN. Who will Save the World First?“ In: *The Guardian*, 23. Juni, <https://www.theguardian.com/profile/jason-hickel>, letzter Aufruf: 6.6.2018
- Jackson, Tim, & Robin Webster (2016): *Limits Revisited. A Review of the Limits to Growth Debate*. London, <http://limits2growth.org.uk/wp-content/uploads/2016/04/Jackson-and-Webster-2016-Limits-Revisited.pdf>, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Raskin, Paul (2016): *Journey to Earthland. The Great Transition to Planetary Civilization*. Boston, US-MA, <http://greattransition.org/publication/journey-to-earthland>, letzter Aufruf: 6.6.2018.

- Rockström, Johan; Will Steffen; Kevin Noone u.v.a. (2009): „A Safe Operating Space for Humanity“. In: *Nature*, Nr. 461, 24. September, S. 472-475, <https://www.nature.com/articles/461472a.pdf>, letzter Aufruf: 6.6.2018 (<https://doi.org/10.1038/461472a>).
- Sachs, Wolfgang (1993) (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek (englische Erstveröffentlichung: *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London 1992 [Reprint with a New Preface, 2009]).
- Sommer, Bernd, & Harald Welzer (2014): *Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne*. München.
- Speich-Chassè, Daniel (2013): *Die Erfindung des Bruttosozialprodukts. Globale Ungleichheit in der Wissensgeschichte der Ökonomie*. Göttingen.
- UN Secretary-General's Independent Expert Advisory Group (2014): *A World That Counts. Mobilizing Data Revolution for Sustainable Development*. New York, US-NY, <http://www.undatarevolution.org/report/>, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- UNDP – United Nations Development Programme (2013): *Human Development Report 2013. The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*. New York, US-NY.
- VN – Vereinte Nationen (2015): *Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung*. New York, US-NY, <http://www.un.org/depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf>, letzter Aufruf: 6.6.2018.
- Ziai, Aram (2016): *Development Discourse and Global History. From Colonialism to the Sustainable Development Goals*. London.

Anschrift des Autors:

Wolfgang Sachs

wolfgang.sachs@wupperinst.org

Devan Pillay

Alternativen zu „Entwicklung“ Antike Erbschaften, moderne Neuaufbrüche

Die Idee der „Entwicklung“ wurde in den letzten Jahrzehnten verstärkt kritisch hinterfragt, nachdem verschiedene Entwicklungsmodelle – ob markt- oder staatsorientiert – an der Aufgabe gescheitert waren, wirksame Antworten auf globale Probleme von sozialer Ungleichheit, Armut, Enteignung/Verslumung und Arbeitslosigkeit in einer post-kolonialen Welt zu bieten. Auch wenn der relative Erfolg ostasiatischer Volkswirtschaften die Vorstellung des „Entwicklungsstaates“ als Lösung für Entwicklungsprobleme am Leben erhielt, hat die ökologische Zerstörung infolge von starkem Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (BIP) – des Dreh- und Angelpunkts aller sozioökonomischer Entwicklungsmodelle – die Suche nach alternativen Entwicklungsmodellen intensiviert. Während die Forderungen nach „Post-Development“ (Ziai 2015) und „Degrowth“ (D’Alisa u.a. 2015) in den letzten Jahren immer nuancierter wurden, bekräftigen post-koloniale Länder die Notwendigkeit, das Wohlstandsniveau der „überentwickelten“ Länder zu erreichen.

Dieser Diskussionsbeitrag bricht mit der falschen Dichotomie zwischen „westlich“ und „nicht-westlich“ und dem Versuch, so Aufklärungsdenken gegen oftmals unzureichend definierte postkoloniale oder „dekoloniale“ Denkrichtungen auszuspielen. Stattdessen ist meine These, dass alles Wissen global und symbiotisch produziert wird und der gesamten Menschheit gehört (auch wenn manche Regionen der Welt zu unterschiedlichen Zeiten wissenschaftlich weiter fortgeschritten waren als andere). So sind die Versuche mancher „Dekolonialist*innen“, die pointierten Einsichten des Marxismus in Bezug auf die innere Logik des Kapitals zu verwerfen, genauso unangebracht wie die der Marxist*innen des „20. Jahrhunderts“, die – der konventionellen westlichen Moderne folgend – alte und traditionelle Wissensbestände als komplett vorwissenschaftlich und deswegen wertlos (wenn nicht sogar schädlich) abtun.

Inspiziert von ökologischem Marxismus sowie von den Erfahrungen latein-amerikanischer Länder wie Bolivien, in denen traditionelle Gemeinschaften

Bündnisse mit städtischen sozialistischen und Arbeiterbewegungen eingegangen sind (Boron 2012), geht es diesem Aufsatz darum, den Dialog zwischen Marxismus und traditionellen Wissensbeständen voranzubringen.

Das fortschrittlichste Denken der antiken Welt war wohl das des Buddhas, der eine dialektische Methode nutzte, um zu einer atheistischen (bzw. agnostischen) humanistischen Weltansicht zu gelangen – nicht unähnlich der von Karl Marx. Ich möchte behaupten, dass diese eklektische Vision die Grundlage für neue ethisch fundierte Bewegungen für soziale Gerechtigkeit darstellen kann. Sie ermöglicht es, unterschiedliche Paradigmen und Bewegungen zu überschreiten und Gemeinsamkeiten ausfindig zu machen. Während religiöse und atheistisch-humanistische Bewegungen innere Transformation und die Notwendigkeit hervorheben, die Herzen der Menschen umzugestalten, betonen Marxist*innen strukturelle Transformation und die Erfordernis, gesellschaftliche Machtverhältnisse durch den Kampf der Massen zu verändern. Eine Überbetonung des ersteren kann zu Lähmung und Rückzug in individuelle Rettung führen. Eine Überbetonung des letzteren hat dazu geführt, dass radikale Parteien an die Macht kamen, die dann genau die Gewalt und Entfremdung der Verhältnisse reproduzierten, die sie zuvor umgestoßen hatten. Eine Kombination beider ist ein viel radikaleres Projekt, eines, das unsere jeweils eigenen und kollektiven Kräfte für innere und äußere Transformation auszuschöpfen vermag.

In Abweichung von den Orthodoxien des 20. Jahrhunderts

Wie ökologische Marxist*innen (vgl. Foster 2009) herausstellen, wurde Marx im 20. Jahrhundert weithin als Aufklärungsdenker mit einem prometheischen Glauben an die Macht von Wissenschaft und Technik verstanden. Diese werde den Aufstieg zu höheren Stufen historischer Entwicklung ermöglichen – von Sklaverei über Feudalismus zu Kapitalismus und schließlich zu Sozialismus und Kommunismus. Kapitalistisches Wirtschaftswachstum war in dieser Perspektive ein revolutionärer Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, trotz seines zerstörerischen Verlaufs – aber es rief in Gestalt der Bewegung der Arbeiterklasse, die zwangsläufig das System umstürzen werde, seinen eigenen Totengräber auf den Plan. Der Schmerz der Akkumulation durch Enteignung, durch welche die bäuerliche Landbevölkerung in städtisches Proletariat verwandelt worden war, werde früher oder später der von der neuen herrschenden Klasse der Arbeiter*innen angeführten sozialistischen Revolution weichen. Das war die dominante leninistische (oder 20. Jahrhundert-) Version des Marxismus (ob nun stalinistisch oder trotzkistisch) – auch wenn ihr starker Gegenwind von der maoistischen Interpretation entgegenwehte,

welche die Bauernschaft auf dem Lande an die Spitze der Revolution stellte (vgl. Neocosmos 2016; rezensiert in dieser Ausgabe der *PERIPHERIE*, S. 344ff).

Die andere Kontroverse bestand darin, inwiefern das Proletariat im Verlauf der bevorstehenden kapitalistischen Krise automatisch ein revolutionäres Bewusstsein entwickeln werde (von einer Klasse an sich zu einer Klasse für sich) oder ob ein solches Bewusstsein von außen herbeigeführt werden müsse: von in Parteien der Arbeiter*innenklasse ausgebildeten Berufsrevolutionär*innen. Bedächtigere Marxist*innen wie Rosa Luxemburg erinnerten die Linke vor über einem Jahrhundert daran, dass Marx nicht daran glaubte, die kapitalistische Krise mache den Sozialismus unausweichlich – Barbarei sei auch eine Möglichkeit (McLellan 2007).

In der Vergangenheit, in Zeiten, in denen der Kapitalismus schwere Profitabilitäts- und Legimitationskrisen durchmachte, haben Revolutionen einschneidende Veränderungen gezeitigt. Dabei handelte es sich entweder um reaktionäre Bewegungen, z.B. im Aufstieg faschistischer Barbarei, oder um sozialistische Revolutionen von unten, die (in der Theorie, wenn auch nicht immer in der Praxis) nach dem Wohlergehen der Gesellschaft insgesamt und der Unterklassen im Besonderen strebten. Der sozialdemokratische, parlamentarische Weg hat zu friedfertigerem sozialen Wandel geführt, am weitestgehenden in den skandinavischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg. Die neoliberale Gegenoffensive seit den späten 1970er Jahren hat zu unterschiedlichen Graden die Sozialsysteme in diesen Ländern ausgehöhlt, auch wenn Kernaspekte intakt geblieben sind. Nach dem Fall der Berliner Mauer 1989 haben osteuropäische Länder im Einklang mit den meisten Ländern der Welt die neoliberale Politik übernommen. Weder das „Experiment“ des Staatskapitalismus/Sozialismus noch das der Sozialdemokratie hat allerdings die sozialen und natürlichen „Grenzen“ (oder Barrieren) des Wachstums, die mittlerweile in den Fokus gerückt waren, in ihrer Gänze zur Kenntnis genommen. Auf unterschiedliche Arten sind sie beide Ausdruck von Eatismus, nicht eines Sozialismus im umfassenden partizipativ-demokratischen Sinn einer Macht des Volkes (vgl. Neocosmos 2016; Olin-Wright 2010).

Was auch immer die Unterschiede sein mögen, all diese staatsorientierten Alternativen konvergieren in ihren Kernglaubenssätzen:

- die Überzeugung von den Wundern der Wissenschaft und Technik, die wiederum aus der westlichen Moderne und dem Zweck-Mittel-Rationalismus herrühren (mit Wurzeln in der altgriechischen Philosophie und dem römisch-christlichen Glauben an die Naturbeherrschung);
- die Nutzung fossiler Energieträger und natürlicher Ressourcen als kostenlose Gaben der Natur;

- steigende Produktion (erhöhtes BIP) und gleicher Konsum für alle;
- Aneignung der Staatsgewalt durch eine Partei der Arbeiterklasse und verbündete Organisationen (wie beispielsweise Gewerkschaften).

Freilich sind die sozialdemokratischen Parteien weiter gegangen und haben einen keynesianischen Kompromiss zwischen Kapitalismus und Sozialismus geschlossen. Auch haben sie die Partei zu einer effektiven Maschine geschliffen, mittels derer Wahlen in einer Mehrparteiendemokratie gewonnen werden können (bevor sie ihre Vorherrschaft während der neoliberalen Post-1970er-Ära verloren).

Der Aufstieg der Neuen Linken in den 1960er Jahren (zunächst in Westeuropa und Nordamerika) war eine Reaktion sowohl auf das Scheitern des marktwirtschaftlichen Kapitalismus im Westen als auch des Staatskapitalismus (bzw. des als Sozialismus verkleideten Etatismus) in Osteuropa. Die Neue Linke entstand im Kontext einer Palette von Umwälzungen, inklusive der sowjetischen Invasion in der Tschechoslowakei, der Kubanischen Revolution und der anschließenden Kuba-Krise, der Anti-Kriegs-Bewegung in Solidarität mit Vietnam, der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, der Studentenproteste und der Zurückweisung bürokratischer, patriarchalkonservativer und materialistischer Werte des westlichen, christlichen Kapitalismus (ausgedrückt durch die Hippie-Bewegung und Pop-Kultur, die persönliche Freiheit betonten).

Sie machte sich einen kritischeren, offeneren Marxismus als Alternative zu dem sterilen und autoritären Marxismus-Leninismus-Stalinismus zu eigen, der in Osteuropa wie auch in China praktiziert wurde. Dazu gehörten die Arbeiten Antonio Gramscis, dessen Vorstellungen von Arbeiterkontrolle durch Arbeiterräte im Einklang standen mit den partizipativ-demokratischen Ideen von Rick Turner in Südafrika. Beide hatten tiefgreifenden Einfluss auf die studentischen Aktivist*innen in Südafrika, die Teil der wiederaufkommenden Gewerkschaftsbewegung der 1970er Jahre wurden. Turner war in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren ein äußerst beliebter und einflussreicher Dozent der Politikwissenschaften an der Universität von Natal, bevor er vom Apartheidregime gebannt und später ermordet wurde. Er befürwortete „Arbeiterkontrolle“ sowohl in Gewerkschaften als auch in der Industrie als Sprungbrett hin zu maximal partizipativer Demokratie in der Gesellschaft als ganzer – eine *gesellschaftszentrierte*, sozialistische Vision im Gegensatz zu der traditionellen, *staatszentrierten* Betonung im Großteil der „sozialistischen“ Welt seiner Zeit (Turner 1972 [1980]). Seine Form eines libertär-humanistischem Marxismus (mit starken Einflüssen Jean-Paul Sartres) war durchdrungen von einem „transzendenten“ (oder, wenn man

so will, „spirituellen“) Kern, der an Gewaltlosigkeit, universelle Liebe und die Einheit von innerer und äußerer Transformation glaubte.

Turners Idee einer Arbeiter*innen-Demokratie geht klar aus folgendem Zitat hervor:

„Arbeiter*innen-Kontrolle ist nicht nur ein Mittel, um einen spezifischen Teil meines Lebens zu kontrollieren. Es handelt sich um einen Bildungsprozess, in dem ich lernen kann, alle Bereiche meines Lebens besser in die Hand zu nehmen, und in dem ich psychologische wie zwischenmenschliche Fähigkeiten mit meinen Gefährt*innen in einer Situation der kooperativen Bewältigung einer gemeinsamen Aufgabe ausbilden kann. [...] Teilhabe an Entscheidungsfindung, ob in der Familie, in der Schule, in gemeinnützigen Organisationen oder bei der Arbeit, erhöht die Fähigkeit zu partizipieren ebenso wie die Kompetenz des Individuums in dem Bereich, der für eine ausgeglichene und autonome Entwicklung entscheidend ist. Teilhabe durch Arbeiter*innen-Kontrolle legt den Grundstein für Liebe als eine dauerhafte statt flüchtige Beziehung zwischen Menschen.“ (Turner 1972 [1980]: 39)

In vielfacher Weise folgte er dem von Ernesto „Che“ Guevara (1965) artikulierten Konzept der revolutionären Liebe. In der Tat: Wenn sozialistische „Liebe“ bedeutet, über uns selbst als Individuen hinauszugehen und die gesamte Menschheit sowie die nicht-menschliche Natur einzubeziehen, dann ist sie nichts Anderes als der „spirituelle“ Kern, den religiöse Philosoph*innen propagieren. Von letzteren folgen einige der Vorstellung von einem externen Gott oder externen Göttern/Göttinnen als Verkörperung der allumfassenden Liebe, während andere, wie die Samkhya-Schule und der Buddha (s. weiter unten), diese Kapazität *in* uns allen sehen. Für Turner war es ein Leichtes, Verbindungen zwischen seinem Marxismus und dem „Spirituellen“ zu ziehen (ohne notwendigerweise einem Deismus oder einem Glauben an einen externen Gott anzuhängen).

Wie wir sehen werden, beeinflussen östliche und andere traditionelle Überzeugungen, etwa die von Glück und Wohlstand in lokalisierten, buddhistischen Ökonomien, die der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas (*buen vivir* oder *sumak kawsay*) oder die von Afrikaner*innen (*ubuntu*), in beträchtlichem Maß ökosozialistische Perspektiven, die in der *Degrowth*-Bewegung zusammengeführt werden. Ähnliches gilt für die Überlegungen zu Glück, Wohlstand und lokalisierten, buddhistischen Ökonomien. Obwohl ökologischer Marxismus einige Differenzen zu diesen Perspektiven aufweist, steht zwischen ihnen dennoch keine Chinesische Mauer. Es folgt nun eine kurze Ausführung zu diesen Verknüpfungen, um die Verbindungen zwischen Marx als eines zugewandten Humanisten (im Gegensatz zu dem kalten „Wissenschaftler“, als der er vom Leninismus des 20. Jahrhunderts imaginiert

wurde), dessen Theorie der Entfremdung gewichtige „spirituelle“ Bedeutung hatte und dessen Verlangen nach sozialer Gleichheit und menschlicher Entfaltung im Einklang stand mit den Sehnsüchten der antiken Philosoph*innen, die ein Ende menschlichen (und oft auch tierischen) Leidens suchten.

Antike Erbschaften, moderne Aufbrüche

Wenn Alternativen zum hegemonialen Paradigma in Erwägung gezogen werden sollen, ist es notwendig, tiefer nach den Wurzeln der Moderne zu graben und Kernüberzeugungen des 20. Jahrhunderts fundamental in Frage zu stellen. Eine ökologische marxistische (oder ökosozialistische) Perspektive, die unser Verständnis der Fallstricke der Moderne verstärken sowie Brücken zu anderen potentiell gegenhegemonialen Paradigmen (säkularen und religiösen) bauen soll, muss sich notwendigerweise mit den Einsichten der Philosophien der Achsenzeit (von ca. 800 bis 200 v. Chr.) beschäftigen, die ihrerseits eine Reaktion auf stärker werdende Klassenherrschaft und Ungleichheit zu diesen Zeiten waren. Sie entfernten sich von den stärker tribal und patriarchalisch geprägten sowie sozial gewalttätigen religiösen Dogmen und Praktiken ihrer Zeit, indem sie universelle Liebe, den Respekt für alle Menschen und die Natur, soziale Gleichheit und soziale Gerechtigkeit für alle betonten – mit starkem Akzent auf persönlicher Befreiung von Leiden als vitaler Vorbedingung für die Befreiung anderer. Zentrale Sprüche, die dieses Wesen erfassten und die später durch das Christentum im Westen popularisiert wurden, waren „Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem andern zu“ und „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (vgl. Armstrong 2006).

In modernen Zeiten sind dies sozialistische Gebote mit einem stark pazifistischen Einschlag, zusammengefasst in der Idee des „die andere Wange Hinhalten“. Sie entstanden aus der Klage der Propheten und Philosophen, die gewalttätige Umwälzungen in ihren Gesellschaften miterlebten. Diese waren gezeitigt vom Aufstieg von Privateigentum, Patriarchat, Geld, Habgier und Ego zu herrschenden Prinzipien, welche die vorherigen stärker solidarischen Seinsweisen überdeckten, welche auf substanzieller sozialer Gleichheit beruhten (ähnlich dem, was Marx als „Urkommunismus“ erkannte). Der marxistische Wissenschaftler Debiprosad Chattopadhyaya (1970) stellt detailliert dar, wie der Buddha über soziale Gleichheit, Gewaltlosigkeit und Demokratie von klassenlosen, tribalen Gesellschaften in Indien lernte, die zu seiner Zeit von den in Klassen gespaltenen Königreichen bedroht und später ausgeraubt und unterworfen wurden (vgl. auch Sardesai 1982; Ilaiah 2000).

Diese Philosophien wurden absorbiert von religiösen Bewegungen wie Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Taoismus, Konfuzianismus,

Judaismus, Christentum und Islam – aber sie tragen wenig Schuld an den tribalistischen, patriarchalen und unterdrückerischen Doktrinen und Praktiken, die mit diesen Religionen über die Epochen in Verbindung gebracht werden (genauso wie Marx wenig Schuld für die minderwertige Theorie und Praxis der verschiedenen Schattierungen dessen zuzuschreiben ist, was „Marxismus“ während des 20. Jahrhunderts genannt wurde).

Obwohl Marx vor Religion als „Opium des Volkes“ warnte, war seine Kritik deutlich nuancierter. Er sah, dass Religion „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“ und der „Geist geistloser Zustände“ war (Marx 1844 [1976]: 378). Marx als Atheist glaubte nicht, dass Religion unterdrückt werden sollte, aber er meinte, dass mit dem Aufstieg eines humanistischen Atheismus – in dem alle Menschen ihre gesamtes Potenzial in Harmonie mit den Gesetzen der Natur entwickeln könnten – diese schließlich absterben werde. In anderen Worten, der „Geist“ religiöser Spiritualität würde ersetzt werden durch den „Geist“ eines atheistischen Sozialismus, in dem die Entfremdung vom Selbst, von den Mitmenschen, von der Natur, von Produktion und Konsum überwunden wären (Fromm 1961). Die „metabolische Kluft“ zwischen Menschen und Natur und demzufolge zwischen Menschen und ihrem individuellen und kollektiven Selbst (das Teil der Natur ist) würden geheilt (Foster 2009).

In diesem Sinn kann man davon sprechen, dass Marx – der sich danach sehnte, „alle Verhältnisse um[zu]werfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1844 [1976]: 385), und der davon überzeugt war, dass Arbeit und Land (d.h. Natur) die einzigen Quellen von Reichtum sind (vgl. Marx 1867 [1979]: 529f) – dafür plädierte, die Seele bzw. den Geist in einer Welt gegenseitiger Zuwendung wiederherzustellen, basierend auf sozialer und Umweltgerechtigkeit. Seine humanistisch-atheistische und gleichzeitig „spirituelle“, sozialistische Vision – bezogen auf menschliches Gedeihen für die gesamte Menschheit – stand in deutlichem Einklang mit der des Buddha (ca. 400 v. Chr.), der sich auf die rationalistisch-agnostische¹ Samkhya-Schule der „Hindu“-Philosophie (ungefähr 800 v. Chr.) bezog (Armstrong 2006; Walters o.J.). So hat denn der Dalai Lama, der spirituelle Führer des tibetischen Buddhismus, auch bei zahlreichen Anlässen in Bezug auf sozio-ökonomische Fragen erklärt: „Ich bin ein Marxist“ (Smithers 2014).

1 Einige bevorzugen den Terminus „agnostisch“, der die Möglichkeit eines höheren Wesens offen lässt (beispielsweise in Form abstrakter Energie oder der Natur als solcher), während Atheist*innen geltend machen, dass es definitiv kein höheres Wesen oder Gott gibt. Das ist eine schmale philosophische Unterscheidung, da sowohl Agnostiker*innen wie Atheist*innen davon ausgehen, dass es keinen Nachweis für ein höheres Wesen gibt (insbesondere für einen persönlichen Gott), und ihr Leben so leben, als gebe es keins.

In Indien bezog sich Bhimrao Ramji Ambedkar (2017), ein Zeitgenosse von Gandhi, der gegen Kastenunterdrückung kämpfte, direkt auf den Buddha als den ersten großen Kämpfer gegen Brahmanismus und Kastenunterdrückung. Und er verglich das Denken des Buddhas mit dem von Marx. Während einige Dalit-Aktivist*innen die Notwendigkeit sehen, Marx zu verwerfen und den Buddha und Ambedkar an dessen Stelle zu setzen, fassen andere diese Denker als komplementär (vgl. Teltumbde 2012).

Das transzendente Denken beeinflusst alternative Wege heraus aus der hierarchischen, patriarchalen Politik des 20. Jahrhunderts, die sich eng auf den Staat konzentrierte und auf konventionelles Wachstumsdenken (Produktion-Konsum) ausrichtete. Heute wird zunehmend anerkannt, dass Alternativen, sollen sie *allen* Menschen der Welt dienen und die natürliche Umwelt für gegenwärtige und zukünftige Generationen bewahren, über die Interessen von Staat und Markt hinausgehen müssen. Das unterstreicht die Notwendigkeit eines *gesellschaftszentrierten* Entwicklungswegs, was bedeutet, die Kräfte der einfachen Bürger*innen dafür freizusetzen, damit sie ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen können. In diesem Kontext sind Staat und Markt den allgemeinen gesellschaftlichen Interessen (bzw. denen der Menschen) untergeordnet. Die Herausforderung besteht darin, ein partizipatives politisches und ökonomisches System in Übereinstimmung mit der Natur aufzubauen – also das emanzipatorische Potenzial wieder aufzurufen, dass der Vorstellung von der „Macht des Volkes“, frei von der erstickenden staatszentrierten Politik des 20. Jahrhunderts, inhärent ist (vgl. Neocosmos 2016).

Alternative Visionen und Bewegungen

Die meisten Marxist*innen des 20. Jahrhunderts unterstellten, der Kapitalismus werde angesichts einer tendenziell fallenden Profitrate und der daraus resultierenden regelmäßigen Krisen unter dem Gewicht seiner internen Widersprüche zerfallen. Umweltschützer*innen wiederum glaubten, dass es eine von der Natur auferlegte Grenze des Wachstums gebe (Magdoff & Foster 2011). Demgegenüber steht David Harvey (2014) der These von den „Grenzen des Wachstums“ skeptisch gegenüber. Auf der Grundlage eingehender Marx-Lektüre argumentiert er, dass der Kapitalismus die Fähigkeit hat, augenscheinliche Grenzen in Barrieren zu verwandeln, die überwunden werden können, wie es der Akkumulationsimperativ verlangt.

Paul Mason (2015) ist der Auffassung, die neuen Informationstechnologien, Roboter und künstliche Intelligenz könnten von ihrem Wesen her nicht mit dem Profitmotiv koexistieren, sofern sie ihr volles Potenzial erreichen

sollen. Sie basierten auf dem Teilen von Wissen, auf Kooperation und auf nahezu nicht nachweisbaren Grenzkosten. Ob dies zu einer Sozialisierung von Produktion, Vertrieb und Austausch führt oder ob Kritiker*innen wie Harvey recht haben und das Kapital Wege finden wird, solche Barrieren zu überwinden, muss sich erst noch zeigen.

Trotz dieser alternativen Perspektiven scheint es offensichtlich, dass das Ende des Kapitalismus nur durch die organisierten Anstrengungen der Menschen erreicht werden kann, die unter den stärker werdenden negativen sozialen und ökologischen Auswirkungen der Akkumulation durch Enteignung (der inneren Logik kapitalistischen Wachstums) leiden. Alternative *gesellschafts*zentrierte Wege wurden im indischen Bundesstaat Kerala, in Ländern wie Bolivien (vgl. *PERIPHERIE*, Nr. 149) oder in dem kleinen Bergland Bhutan (s. Dallmer in diesem Heft, S. 317ff) versucht. Eine breite Palette an lokalen ökonomischen Alternativen, von denen gelernt werden kann, wird überall auf der Welt an der Basis praktiziert. Diese umfassen Kooperativen, Gemeinschaftsgärten und Projekte für erneuerbare Energien in Gemeinschaftsbesitz. Die Bolivarische Allianz für die Völker unseres Amerika (ALBA) stellte alternative Konzepte für regionalen Handel zur Verfügung; diese beruhen auf Kooperation, Solidarität und sogar Tauschhandel (ein Beispiel wäre der Tausch der Dienste kubanischer Ärzt*innen gegen venezolanisches Öl) statt auf Verdrängungswettbewerb. Selbstverständlich hat die venezolanische Krise die Gefahr der Pfadabhängigkeit (bzw. dessen, was einige „Petro-Sozialismus“ genannt haben) in Zeiten niedriger Ölpreise offengelegt. Auch wenn dies die Zukunft von ALBA gefährdet und das Vertrauen in die lateinamerikanischen Alternativen (bekannt als die „rosarote Welle“ in Abkehr von der US-Hegemonie) beschädigt hat, kann von den Versuchen, Alternativen aufzubauen, einiges gelernt werden.

Ansätze für Alternativen zu Entwicklung haben eine wachsende Bewegung rund um die *Degrowth*-Idee in den „überentwickelten“ Ländern inspiriert. Diese baut auf Gedanken des französischen Marxisten André Gorz auf, der in den 1970er und 1980er Jahren eindringlich die Notwendigkeit begründete, die Arbeitszeit zu verkürzen, wenn wir das Problem von Arbeitslosigkeit angehen und unnötigen Konsum reduzieren wollen. Das *Degrowth*-Paradigma, das in den letzten Jahren vor allem in der „überentwickelten“ Welt entstanden ist, knüpft explizit an das „utopische“ Denken von *buen vivir*, *ubuntu* und buddhistischen Ökonomien an; einige Varianten beinhalten auch ökologisch-marxistisches Denken. Im Umkreis dieses neuen Paradigmas ist eine weitgefächerte Literatur entstanden. Auf anfängliche Kritik, es konzentriere sich zu sehr auf die „überentwickelten“ Länder und biete kaum Anknüpfungspunkte für Entwicklungsländer mit

ihrem großen Ausmaß an unbefriedigten Grundbedürfnissen, wurde mit dem Zugeständnis reagiert, im Süden bedürfe es eines Wachstums – aber eben eines ausgewogenen, ökologisch rücksichtsvollen Wachstums, das nicht einen „Kohlepapierdurchschlag“ der Tragödien der westlichen Entwicklungspfade darstelle (vgl. D’Alisa u.a. 2015).

Kämpfe gegen die Dominanz der Eliten lassen üblicherweise neue visionäre Führungspersönlichkeiten in den Vordergrund treten, die entweder neue Wege einschlagen oder vom dominanten Paradigma vereinnahmt werden. Um letzteres, wovor Mahatma Gandhi und später die feministische Bewegung gewarnt haben, zu verhindern, müssen Aktivist*innen selbst den Wandel personifizieren, den sie anstreben. In Anlehnung an das oben angesprochene antike Denken erfordert dies eine Veränderung der eigenen Person und fortwährende Introspektion ebenso wie eine tiefgehende partizipatorische Politik, in der die Anführer*innen immer ihren Organisationen, Mitgliedern und Gemeinschaften gegenüber verantwortlich sind.

Desillusionierung mit dem *status quo* hat unterschiedliche Formen angenommen: vom Arabischen Frühling bis zur *Occupy*-Bewegung. Während ersterer in Tunesien einigen Erfolg hatte, kam es in an anderen Teilen der arabischen Welt zu starken Rückschlägen. Die *Occupy*-Bewegung mag formal zum Erliegen gekommen sein, aber sie hat, wie die altgediente intellektuelle Aktivistin Angela Davis (2014) feststellte, zu einer der größten Protestbewegungen geführt, die sich jemals als Antwort auf Polizeimorde in den USA gebildet hat. Davis meint, es gebe heute viel mehr anti-kapitalistische Aktivist*innen in den USA – mit einem klaren Verständnis für das Wesen des Systems – als zur angeblichen Hochzeit in den 1960er Jahren. Tatsächlich bezog die politische Kampagne von Bernie Sanders 2016 ihre Kraft hieraus und platzierte einen explizit „demokratisch-sozialistischen“ Diskurs im öffentlichen Raum, welcher diese Kampagne überdauert. In ähnlicher Weise hat Jeremy Corbyn in Großbritannien eine neue Generation junger Leute mit einer explizit sozialistischen Botschaft inspiriert. Auch Bewegungen wie Podemos in Spanien versprechen etwas Neues und potenziell Transformatives.

Ein Verständnis der sozialen und natürlichen „Grenzen“ des Wachstums legt nahe, dass auch die Kunst der Paradigmenerhaltung ihre Grenzen hat. Es liegt an Aktivist*innen und Bewegungen, solche Momente beim Schopf zu ergreifen und daran zu arbeiten, breite Bündnisse in einem gemeinsamen Kampf aufzubauen. Die Gegenerzählung schafft es immer mehr, die Vorstellungswelt bedeutsamer Akteur*innen rund um die Welt zu prägen. Wie Sharon Burrows vom *Internationalen Gewerkschaftsbund* 2014 bei der Konferenz in Berlin den anwesenden Gewerkschaftsmitgliedern erklärte, gibt

es auf einem toten Planeten keine Jobs. Der Kapitalismus und seine Logik des unaufhörlichen Wachstums zerstört den Planeten. Diese Erkenntnis stellt zusammen mit der zunehmenden Wut über steigende soziale Ungleichheit eine Anregung zum Handeln dar.

Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hat argumentiert, dass angesichts der enormen Herausforderungen von ökologischer Zerstörung und sozialer Ungleichheit in der Welt eine utopische Vision notwendig ist. Um diese Vision zu konzeptualisieren, haben moderne Denker wie Ambedkar in Indien und Turner in Südafrika Verbindungslinien zwischen gegenwärtigen sozialistischen Bewegungen und antiken Philosophien gezogen, die in einer Zeit, als Klassenspaltungen, ökologische Krisen, Gewalt und Enteignung ihre Gesellschaften verschlangen, einen Umgang mit ihrer krisenbehafteten Welt zu finden suchten. Die Weisen der Vergangenheit strebten eine gleichberechtigte soziale Ordnung an, die auf Mitgefühl und Güte gegenüber den Mitmenschen beruht; dies ist auch die Grundlage von ökosozialistischem Denken.

Wie uns der bolivianische Fall in Erinnerung ruft, ist eine utopische Vision zwar notwendig, aber nicht das gleiche wie eine utopische Politik, die Machtverhältnisse ebenso wenig unterschätzt wie die Notwendigkeit, unruhige Wasser zu durchschiffen. Das bedeutet sowohl Kampf als auch Verhandlung und damit zwangsläufig Kompromisse. Utopische Vorstellungskraft muss nach Atilio A. Boron (2012) reale Utopien umfassen, die das Mögliche ausfindig machen, ohne dabei dem Möglichkeitswahn (es gibt keine Alternativen) zu verfallen. Sie hat eine utopische Vision, aber ist nicht (in einer Traumwelt lebend) vom Utopismus geblendet. Sie strebt nach kurzfristigen, taktischen Siegen, die in langfristige, strategische Visionen eingebettet sind. Diese Visionen können nur von einem fundamental demokratischem Projekt gewährleistet werden, in dem die Macht wirklich bei den Menschen liegt.

Übersetzung aus dem Englischen: Daniel Bendix

Literatur

- Ambedkar, Bhimrao Ramji (2017): *Buddha and Karl Marx*. Lalitpur.
Armstrong, Karen (2006): *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. London.

- Boron, Atilio A. (2012): „*Buen vivir*“ and the Dilemmas of the Latin American Left (übersetzt von Richard Fidler). <http://climateandcapitalism.com/2015/08/31/buen-vivir-and-dilemmas-of-latin-american-left>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Chattopadhyaya, Debiprosad (1970): „Some Problems of Early Buddhism“. In: Sankrityayan, Rahul; Debiprosad Chattopadhyaya; Y. Balaramamooty; Ram Bilas Sharma & Mulk Raj Anand: *Buddhism. The Marxist Approach*. Neu-Delhi, S. 2-15.
- Davis, Angela (2014): *There is an Unbroken Line of Police Violence in the US that Takes us All the Way Back to the Days of Slavery*. Interview mit Stuart Jeffries, <https://www.theguardian.com/global/2014/dec/14/angela-davis-there-is-an-unbroken-line-of-police-violence-in-the-us-that-takes-us-all-the-way-back-to-the-days-of-slavery>, letzter Aufruf: 30.5.2018.
- D’Alisa, Giacomo; Federico Demaria & Giorgos Kallis (2015): *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. New York, US-NY, & London.
- Foster, John Bellamy (2009): *The Ecological Revolution. Making Peace with the Planet*. New York, US-NY.
- Fromm, Erich (1961): *Alienation*. <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/ch05.htm>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Guevara, Ernesto Rafael „Che“ (1965): *Man and Socialism in Cuba*. <https://www.marxists.org/archive/guevara/1965/03/man-socialism-alt.htm>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Harvey, David (2014): *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. New York, US-NY.
- Ilaiah, Kancha (2000): *God as Political Philosopher. Buddha’s Challenge to Brahminism*. Kalkutta.
- Magdoff, Fred, & John Bellamy Foster (2011): *What Every Environmentalist Needs to Know about Capitalism*. New York, US-NY.
- Marx, Karl (1844 [1976]): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: Marx, Karl, & Friedrich Engels: *MEW, Bd. 1*. Berlin (DDR), S. 378-391.
- Marx, Karl (1867 [1979]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*. MEW, Bd. 23, Berlin (DDR).
- Mason, Paul (2015): *Postcapitalism. A Guide to Our Future*. London.
- McLellan, David (2007): *Marxism after Marx*. London.
- Neocosmos, Michael (2016): *Thinking Freedom in Africa. Toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg (<https://doi.org/10.18772/12016128660>).
- Olin-Wright, Erik (2010): *Envisioning Real Utopias*. London.
- Sardesai, S.G. (1982): „The Riddle of the Geeta“. In: Sardesai, S.G., & Dilip Bose: *Marxism and the Bhagvat Geeta*. Neu-Delhi, S. 1-38.
- Smithers, Stuart (2014): *Occupy Buddhism. Or why the Dalai Lama is a Marxist*. <https://tricycle.org/trikedaily/occupy-buddhism/>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Teltumbde, Anand (2012): *Ambedkar and Communists*. <https://www.countercurrents.org/teltumbde160812.htm>, letzter Aufruf: 30.5.2018.
- Turner, Rick (1972 [1980]): *Eye of the Needle. Toward Participatory Democracy in South Africa*. New York, US-NY.
- Walters, Tonieta (o.J.): *Humanist Compatibilities between Marxism and Buddhism*. <https://xhyra.wordpress.com/page/42/>, letzter Aufruf: 20.9.2014.
- Ziai, Aram (2015): „Post-Development. Premature Burials and Haunting Ghosts“. In: *Development and Change*, Bd. 46, Nr. 4, S. 833-845 (<https://doi.org/10.1111/dech.12177>).

Anschrift des Autors:

Devan Pillay

devan.pillay@wits.ac.za

Reinhart Köblier

Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität*

Die Entwicklung und Ausbreitung des Kapitalismus war von Anfang an begleitet von Vermeidungsstrategien. Die Herrschenden fürchteten das Aufkommen „gefährlicher Klassen“; Fürsprecher*innen letzterer hofften, das mit der industriellen Arbeit und rasanter Urbanisierung verbundene menschliche Leid umgehen zu können. Russland war im 19. und frühen 20. Jahrhundert das wichtigste Beispiel für beide Reaktionsweisen. Gerade die revolutionäre Ausformung der Parteinahme der *narodniki* („Volkstümler“) für die bäuerlichen Schichten nahm in aufschlussreicher Weise einiges vorweg, was sich bei ähnlichen Bestrebungen auch später findet, insbesondere den Willen zur Veränderung, verbunden mit der Berufung auf vorgeblich uralte Traditionen. Bemerkenswerterweise fanden diese Vorstellungen bei Karl Marx einen weitgehend zustimmenden Widerhall; die spätere Marx-Orthodoxie hat dies verdrängt. Zusammengenommen kann dies als Lehrstück auch für Blindstellen und prekäre Annahmen gelten, die solche Suchprozesse und ihre Rezeption gerade da, wo diese sympathisierend ist, bis heute begleiten.

Der Aufbruch der *Narodniki*

Das Zarenreich hatte sich angesichts der Welle von Revolutionen, die 1848/49 halb Europa erschütterten, einmal mehr als Hort und Ankerpunkt der Reaktion erwiesen. Umso mehr reagierten die Zeitgenoss*innen überrascht, als 1860 dort nicht nur die Leibeigenschaft abgeschafft wurde, sondern eine

* Der folgende Beitrag ist eine Fortentwicklung des Vortrags „Marx, the Obshchina and the Modernisation of Russia“ auf dem Symposium „Marx and Russia“ des Aleksanderi Institut, Universität Helsinki, 27. und 28.9. 2013. Dank an Vesa Oittinen und Kolja Lindner für die Initiative. Die intellektuelle Reise, die u.a. auch zu diesem Text geführt hat, begann in Heidelberg im Proseminar „Grundbegriffe der Geschichte Osteuropas“ von Helmut Neubauer im Wintersemester 1967/68. Mein Dank gilt den Freunden Rolf Binner, Jürgen Hensel und Walter Weber.

lebhaft revolutionäre Bewegung auftrat. Nicht zuletzt Marx sah sich veranlasst, seine Vorstellungen vom Verlauf der erhofften Weltrevolution, die zunächst vor allem als europäische gedacht wurde, gründlich zu revidieren (s. Kößler 1983). Die Bewegung war vor allem von Student*innen an den Universitäten der Hauptstädte Sankt Petersburg und Moskau getragen. Sie glaubten fest an eine Sonderstellung Russlands. Anders aber als die Slavophilen der vorhergehenden Jahrzehnte, die gegenüber ihren Gegnern, den eher modernisierenden, auch mit sozialistischen Ideen sympathisierenden „Westlern“ (*zapadniki*) entschieden konservative, nationalistische Positionen vertraten, richtete sich die neue Bewegung entschieden gegen die Zarenherrschaft. Sie beklagten das bittere Los der Bauern, und die nicht wenigen Adeligen und Kinder von Gutsherren unter ihnen empfanden tiefe Schuld angesichts ihrer Privilegien. Zugleich sahen sie im Dorf die entscheidende Grundlage für eine „soziale Wiedergeburt“ Russlands, dessen einzigartige Bedeutung in einem unmittelbaren, den Kapitalismus umgehenden Übergang in den Kommunismus liegen sollte.

Konkrete Gestalt nahm diese Hoffnung seit Mitte der 1860er Jahre im „Ins Volk Gehen“ (*choždenie v narod*) an. Städtische Intellektuelle nahmen große Opfer auf sich, und viele glichen ihr Leben gänzlich den bäuerlichen Verhältnissen an. Doch gerade in diesem missionarischen Gestus zeigt sich die klare soziale und kulturelle Differenz zum „Volk“ auch da, wo die *narodniki* meinten, von diesem „lernen“ zu sollen.

Diese Bewegung stellte einen großen Aufbruch dar. Den Konflikt dieser „Nihilisten“ mit der älteren Generation gestaltete I. S. Turgenev in seinem berühmten Roman *Väter und Söhne*; emanzipative Lebensformen der „neuen Menschen“ wurden in idealisierter Form in Nikolai Gawrilowitsch Černyševskijs damals berühmtem Roman *Was tun?* dargestellt. Nicht zufällig benutzte knapp vier Jahrzehnte später Vladimir Iljitsch Lenin diesen Titel für die Grundlegung seiner Organisationsprinzipien.

Die *narodniki* sahen die Bauernschaft nicht allein als erdrückende, verelendete Mehrheit; sie erblickten in den ländlichen Lebens- und Organisationsformen den Beleg für eine besondere Begabung zu solidarischen Beziehungen. Das sollte Ausgangspunkt für eine sozialistische Umgestaltung werden. Dabei standen nicht wie im westeuropäischen Sozialismus allgemein erwartet die industriellen Produktivkräfte im Mittelpunkt, sondern die in weiten Teilen des europäischen Russland anzutreffende Dorfgemeinde (*obščina*) und ihre Versammlung (*mir*), insbesondere aber ihr gemeinsamer, periodisch umverteilter Landbesitz. Die *obščina* zeichnete sich nicht zuletzt durch die solidarische Haftung aus, d.h. die Haushaltsvorstände, unter die das Land alle paar Jahre neu verteilt wurde, waren gemeinsam für die

Zahlung von Steuern und Abgaben verantwortlich, die nach Maßgabe der jedem zugeteilten Bodenstücke aufgeteilt wurden. Häufig stand die Belastung aufgrund der zugeteilten Steuerpflicht gegenüber den Chancen aus der Nutzung des Landes im Vordergrund der Auseinandersetzung auf dem *mir*.

Der damalige Stand der historischen Forschung ebenso wie die Verbreitung evolutionistischer Vorstellungen legten es nahe, die *obščina* in eine Reihe mit anderen Gemeindeformen zu stellen, die sich von Deutschland über Kroatien bis nach Indien erstreckten. Diese Verbände wurden verbreitet als Überbleibsel oder Verfallsprodukte der ersten großen Entwicklungsstufe der Menschheit, des Urkommunismus angesehen. Nicht zuletzt für Marx war die Vorstellung von einem kommunistischen Endziel der „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ (1859 [1969]: 9) mit der Annahme verbunden, ein urkommunistisches Stadium sei durch die Klassenherrschaft aufgelöst worden. Das legte die Konstruktion eines dialektischen Dreischritts nahe, nach dem auf die Negation kommunistischer Verhältnisse durch die Klassengesellschaften die kommunistische Gesellschaft als Negation der Negation folgen würde. In diesem Bezugsrahmen konnte das Überleben urkommunistischer Verhältnisse bis in die Moderne des Russlands der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Chance begriffen werden, diesem Land den Durchgang durch ein kapitalistisches Stadium zu ersparen. Unter Berufung auf die *obščina* propagierten die *narodniki* also gleichsam einen Abkürzungsweg zum Sozialismus und Kommunismus, der dem Land die Zerstörungen und Verwerfungen ersparen sollten, die mit einer nachholenden kapitalistischen Entwicklung unweigerlich einhergehen würden.

Damit waren die *narodniki* Pionier*innen von Vorstellungen, die sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Teilen der Welt artikulierten, wohl am klarsten in dem als „Dorfentwicklungsplan“ bezeichneten Konzept von Mohandas Karamchand Gandhi für eine nicht-industrielle Entwicklung Indiens. Auch in der Gegenwart kann die Suche nach Alternativen zu „Entwicklung“ sinnvoll auf diese älteren Erfahrungen zurückgreifen, zu denen sie teils recht eindeutige Anklänge aufweist. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich kurz auf die realen Grundlagen für das von den *narodniki* anvisierte Transformationsprojekt eingehen. Dabei stand einem Modernisierungsprojekt *avant la lettre* in Russland programmatisch eine urkommunistische Tradition entgegen, die sich in der *obščina* verkörpern und einen nicht-kapitalistischen Entwicklungsweg eröffnen sollte. Das Fortwirken dieser Debatte, in die nicht zuletzt auch Marx hineingezogen wurde, lässt sich insbesondere an den Vorstellungen Gandhis verdeutlichen.

Der russische Kontext und das Anliegen der *Narodniki*

Mitte des 19. Jahrhunderts befand sich das *ancien régime* in Russland unter äußerstem Druck. Die Niederlage im Krimkrieg (1853-1856) hatte überdeutlich das Scheitern der Regierung von Nikolaus I (1825-1855) bei dem verzweifelten Versuch belegt, die bestehenden Formen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens in einem Zeitalter weitgehend unverändert zu bewahren, als sich der Kapitalismus zügig über Westeuropa und Nordamerika ausbreitete. Der Versuch, den gesellschaftlichen und institutionellen Wandel zu vermeiden, hatte zu einem deutlichen Kompetenzgefälle geführt, das nicht zuletzt in der militärischen Konfrontation mit den westeuropäischen Mächten zum Ausdruck kam. Damit stand Russland keineswegs allein. In vielen Fällen führte die Erfahrung der Unterlegenheit gerade auch auf militärischem Gebiet zu Versuchen der „Selbststärkung“, durch die der wahrgenommene Rückstand aufgeholt werden sollte, ohne das institutionelle Gefüge und die Herrschaftsverhältnisse in Frage zu stellen. Das hatte unterschiedlichen Erfolg (vgl. Kößler 2013: 162ff). In Russland wurde eine derartige Strategie in den Reformen unter Alexander II ab 1860 durchgeführt. Ein zentrales Problem bestand dabei in dem Versuch, die Befreiung der Bauern¹ von der Leibeigenschaft so zu gestalten, dass die Herausbildung einer städtischen Arbeiterklasse vermieden würde.

In Russland gingen diese Anstrengungen zu einer konservativen Anpassung mit der direkten Herausforderung durch die Zarenherrschaft in Gestalt der *narodniki* einher. Heute mögen Ansatz und Zielsetzung des russischen Populismus² geradezu phantasmagorisch erscheinen; dies dürfte zumal für den Versuch gelten, die Bauernschaft durch eine regelrecht missionarische Aktion aufzurütteln. Den Zeitgenoss*innen erschien die Bewegung in ganz anderem Licht. Vor allem das revolutionäre *narodničestvo* der 1860er bis frühen 1880er Jahre³ erschien vielen als höchst reale Gefährdung der Zarenherrschaft. Hier ordnen sich die Interventionen von Karl Marx und Friedrich Engels ein. Sie folgten zum einen dem Kalkül, dass die Beseitigung

-
- 1 Im Russland des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bezogen sich sämtliche hier relevanten Rechtsinstitute ausschließlich auf Männer.
 - 2 Es ist klar, dass der heute bis in die Wissenschaft verbreitete Jargon, in dem die Bezeichnung „Populismus“ als Umschreibung für (extremen) Opportunismus und Demagogie dient, die von scheinbar allgemein akzeptierten orthodoxen Lehrsätzen abweichen, kaum etwa mit den populistischen Bewegungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu tun hat, ja durch Ignoranz ihnen gegenüber bestimmt ist (s. Venturi 1952 [2001]; Ionescu & Gellner 1969).
 - 3 Im Unterschied zu den zuweilen geradezu akademisierenden Spielarten, mit denen sich z.B. der junge Lenin in den 1890er Jahren auseinandersetzte.

der Zarenherrschaft auch den Wegfall des Hortes der Reaktion in Europa bedeuten würde.

Im Mittelpunkt des populistischen Projekts stand die Dorfgemeinde. Auch auf Marx übte die Idee, die Schrecken des Kapitalismus ließen sich auf regionaler Ebene umgehen, unverkennbar Anziehungskraft aus, auch wenn er die kapitalistische Produktionsweise auf der Ebene der Weltgesellschaft als unvermeidliches Stadium betrachtete. Die beiden zentralen Bedingungen für den Erfolg einer nichtkapitalistischen Entwicklung erblickte Marx jetzt in einer Revolution im Westen, durch die die unter dem Kapitalismus entwickelten Produktivkräfte zur Verfügung stünden, sowie in der *obščina*. Wie auch die *narodniki* hoffte Marx, sie werde zum wichtigsten Ausgangspunkt einer sozialistischen Umgestaltung. Anders als dies bis in die Gegenwart hinein – wirkungsmächtig etwa noch in Südafrika während des Kampfes gegen die Apartheid – allgemein angenommen wurde (und wird) und anders als es der marxistischen Orthodoxie entspräche, ist hier von einer „Arbeiterklasse“ als Vorbedingung für den „Übergang zum Sozialismus“ (vgl. Neocosmos 2016: 311) keine Rede. Allerdings verabschiedet sich Marx damit keineswegs von der optimistischen und evolutionistischen Perspektive, die Entwicklung des Kapitalismus schaffe die Voraussetzungen für die Einlösung der Chancen auf Befreiung. Nur eben sollte dies nicht bedeuten, der Kapitalismus müsse sich erst flächendeckend durchgesetzt haben, bevor dieser entscheidende Schritt vollzogen werden könne.

In Russland stand die Vorstellung der Bewahrung der Dorfgemeinde und ihrer Nutzbarmachung für sozialistische Umgestaltung in bemerkenswerter Kontinuität zu früheren Anstrengungen, eine kapitalistische Entwicklung zu verhindern. Auch die unter Nikolaus I aktiven Slavophilen hatten russische Besonderheiten oder sogar einen russischen Exzeptionalismus herausgestrichen.⁴ Gewiss bestand die Zielsetzung im einen Fall in der umfassenden Emanzipation der Menschheit, im anderen in der Bewahrung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse, eventuell noch mit einer Dosis panslavistisch unterfütterter Expansionsgelüste. Dennoch wurde in beiden Fällen nach Mitteln und Wegen gefragt, wie die aus unterschiedlichen, teils polar einander entgegengesetzten Motivationen als unheilvoll verstandene kapitalistische Entwicklung vermieden werden könne.

Die Rückschau auf diese Überlegungen und Auseinandersetzung kann im frühen 21. Jahrhundert den Blick auf Ambivalenzen einer erneut und verstärkt vorgetragenen Kritik an modernisierungstheoretisch aufgefassten Konzepten von „Entwicklung“ schärfen.

4 Zu den Ansichten der Slavophilen über die *obščina* siehe Goehrke 1964: Kap. 4.

Ein Abkürzungsweg zum Sozialismus?

Die revolutionären *narodniki* suchten einen Weg zum Sozialismus. Im klassischen Marxismus galt als Vorbedingung für das Erreichen dieses Ziels die Entwicklung des Kapitalismus, von der vor allem ein gewaltiger Anstoß für die Produktivkraftentwicklung erwartet wurde. Entsprechend dieser evolutionistischen Sichtweise argumentierte etwa Engels, die antike Sklaverei sei, so beklagenswert sie gewesen sein mochte, doch zugleich ein historisch notwendiger Schritt auf dem Weg zum sozialistischen Endziel (1878 [1971]: 168). Marx äußerte sich ganz ähnlich zum Schicksal von Gemeindeformen, vor allem in den heute viel zitierten Indien-Artikeln von 1853. Hier beschönigt er die Folgen der britischen Kolonialherrschaft in Indien. Deren Brutalität betrachtete er bei allem Bedauern mit der von ihm als wissenschaftliche Haltung geforderten „stoischen Distanz“ (Kößler 2011: 34) aus der Perspektive eines axiomatisch gesetzten Fortschritts. Gerade die indische Dorfgemeinde erschien ihm als wesentliche Grundlage des orientalischen Despotismus und jahrtausendelanger Stagnation. Ihre Zerstörung durch das gewaltsame Auftreten der *British East India Company* wäre demzufolge „die einzige soziale Revolution, die Asien je gesehen hat“ (Marx 1853a [1969]: 94). Ferner verwies Marx auf mögliche positive Folgen der Kolonialherrschaft, auch dies modernisierungstheoretische Aussagen *avant la lettre*. So erwartete er eine Revolution der Kommunikationsmittel und vor allem die Schaffung eines Eisenbahnnetzes, das erstmals in Indien die Voraussetzungen für einen übergreifenden nationalen Zusammenhang schaffen würde (Marx 1853b [1969]). Das klingt für heutige Ohren nach Formen immer noch aktueller Kolonial-Apologie und Ausdruck orientalistischer Positionen. Der Kontrast zur späteren Einschätzung der *obščina* ist unverkennbar.

Die Anziehungskraft, die die russische Dorfgemeinde ausübte, ging sicher wesentlich von ihrer solidarischen Grundstruktur aus, der gemeinsamen Verfügung über das verfügbare Land, seine im Abstand weniger Jahre erfolgende periodische Umverteilung, die auf dem Prinzip der „solidarischen Haftung“ basierte. Dieses verbreitete Rechtskonzept verweist begrifflich auf das lateinische *solidus*, den Urgrund jedes Konzepts der Solidarität (vgl. Bayertz 1998a; Wildt 1998). Doch ist „Solidarität“ keineswegs mit herzlichen zwischenmenschlichen Beziehungen gleichzusetzen. Gerade die *obščina* verweist auf das Aufeinander-Angewiesen-Sein in einem Zwangsverband, in den die Gemeindemitglieder durch die gemeinsam auf sie veranlagte Steuer- und Abgabenschuld gepresst wurden. Dementsprechend ist auch keineswegs klar, dass innerhalb der *obščina* kollektivistische Praxisformen geherrscht

haben, wie dies die verklärende, romantisierende Sicht auf die Institution gern unterstellte. Vielmehr konnte sich ein „rabiater Individualismus“ sehr wohl mit kommunalen Beziehungen verbinden und zum „Aufstieg einer Oligarchie mächtiger Bauern“ innerhalb der Dorfgemeinden führen (Wolf 1969: 58). Dem entsprechen die Berichte von den Folgen, die sich aus der Funktion der *obščina* als „Steuerdruckmaschine“ (Luxemburg 1925: 684) ergaben, etwa, dass säumige Zahler öffentlich auf der Dorfversammlung, dem berühmten *mir*, verprügelt wurden. Das Interesse der Grundherren an der solidarischen Haftung zur Sicherung der von ihnen beanspruchten Abgaben hatte bereits August Freiherr von Haxthausen (1847: 119f) bemerkt.

Die hochgespannten Hoffnungen, die nicht nur die *narodniki*, sondern auch Marx (1877 [1962]; 1881 [1962]) auf eine soziale Transformation mit der *obščina* als Ausgangsbasis setzten, standen daher auf schwankendem empirischem Boden. Zugleich löste Marx sich hier wenigstens teilweise von früheren, entschieden evolutionistischen Positionen, die auch die überwiegende Mehrzahl seiner Schüler*innen und Epigon*innen nachdrücklich vertreten sollten. Er verwarf ausdrücklich die Vorstellung, aus seiner Analyse der sogenannten ursprünglichen Akkumulation in England (1872 [1979]: Kap. 24) lasse sich eine „allgemeine geschichtsphilosophische Theorie“ ableiten, „deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“ (1877 [1962]: 112) – und die mithin sinnlos wäre.

Es lässt sich kaum bezweifeln, dass diese konzeptionelle Verschiebung mit dem Auftreten einer revolutionären Bewegung in Russland in Zusammenhang stand (Konjušaja 1975: 387-410). Für Marx war mit dieser Bewegung die Hoffnung verbunden, die Zarenherrschaft und damit der entscheidende Hort der Reaktion in Europa könne aufgesprengt werden.⁵ Hinzu kamen jetzt eine ganze Reihe von Gesprächspartner*innen, die für diese Hoffnungen einstanden. Insbesondere Marx' Antwort sowie die Entwürfe zu dem am Ende kurzen Brief auf eine Anfrage der russischen Revolutionärin Vera Zasulič über seine Ansichten zur Zukunft der *obščina* verweisen auf eine komplexe und faszinierende räumliche ebenso wie zeitliche Konfiguration. In den drei ausführlichen Entwürfen skizzierte Marx eine Vorstellung von drei aufeinander folgenden Gesellschaftsformationen. In ausgearbeiteter Form würde sich dieses Konzept sehr deutlich von dem weithin als orthodox geltenden, in der formative Phase des Sowjetmarxismus festgelegten Fünf-Stadien-Schema unterscheiden, nach dem Urkommunismus, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus und Kapitalismus dem Sozialismus/Kommunismus

5 Diesen Zusammenhang unterschätzt Stedman Jones 2016: 568-586 & 589ff, der für die letzten Lebensjahre von Marx eine vollständige Wendung einschließlich scharfer, wenn auch impliziter Kontroversen mit Engels postuliert, was mir weit überzogen erscheint.

vorhergehen und durch alle Widersprüche hindurch auf ihn zulaufen. Hier verstand Marx die russische Dorfgemeinde als die historisch letzte und fortgeschrittenste Ausformung einer „primären“ Formation. Die *obščina* hätte demnach als urkommunistische Struktur überlebt, wäre aber durch den geschichtlichen Wandel gründlich verändert worden. So konnte sie Ausgangspunkt der „sozialen Wiedergeburt“ Russlands im Sinne des Übergangs zum Sozialismus/Kommunismus werden, gerade weil ihr sowohl Wurzeln im Urkommunismus zugeschrieben werden konnten und sie zeitgleich mit dem modernen Industriekapitalismus existierte. Denn dieser hatte die für Marx unverzichtbaren materiellen Voraussetzungen für den Sozialismus in Form der notwendigen Produktivkräfte hervorgebracht. Die Revolution in Westeuropa erschien daher als notwendige Voraussetzung für die Einlösung solcher Hoffnungen. Diese proletarische Revolution und die bevorstehende, im Wesentlichen von Bauern getragene Revolution in Russland würden einander daher „ergänzen“ (Marx & Engels 1882 [1962]: 296). Damit war das evolutionistische und teleologische Geschichtsbild beibehalten, aber durch eine Geschichtskonzeption modifiziert, die nicht eine, sondern eine Mehrzahl historischer Entwicklungslinien einschloss.

Soziale Charakterzüge der *Obščina*

Die *narodniki* interessierten sich für die *obščina* weniger aufgrund solcher Überlegungen als der ihr zugeschriebenen sozialen Charakterzüge, vor allem des kollektiven Grundeigentums. Die gemeinsame Verfügung über Land galt als klarer Beleg für die kommunistischen Ursprünge der *obščina*. Diese kommunale Tradition sah man in Zusammenhang mit Beobachtungen u.a. in Südwestdeutschland, wo bis weit ins 20. Jahrhundert hinein kleinere Anteile der Dorfflur als Almende auf Lebenszeit an männliche Bürger des Dorfes ausgegeben wurden. Rechtshistoriker des 19. Jahrhunderts erblickten in diesen Praktiken Spuren älterer Institutionen, die als Mark oder Markgemeinde bezeichnet wurden; heute gelten diese Ansichten als überholt. Die Praktiken der *obščina* erregten größere Aufmerksamkeit seit der umfangreichen Studie des Freiherrn von Haxthausen über die russischen Agrarverhältnisse. Haxthausen (1852: 120-152) strich den Zusammenhang zwischen kollektivistischen und patriarchalischen Verhältnissen sowie der Treue zum Zaren nachdrücklich heraus. Ungeachtet dessen war aufgrund der solidarischen Haftung die Zuteilung von Land gleichbedeutend mit der Individualisierung der als drückend empfundenen Verpflichtungen zur Leistung von Abgaben, mit den angesprochenen Konsequenzen.

Damit wird das Bild eines überaus harten Lebens bestätigt, das die russische Bauernschaft nicht zuletzt unter sehr ungünstigen natürlichen Bedingungen führte. Das Klima erlaubt lediglich eine kurze Vegetationsperiode und damit eher kärgliche Ernten (Milov 1998: Teil I, Kap. 1).⁶ Aus diesen Bedingungen folgt, dass das erzielbare Mehrprodukt höchst begrenzt war und damit kaum Möglichkeiten zur Steigerung der Arbeitsproduktivität bestanden. Die gemeindlichen Verbindungen, die zwischen den Bauern als Familienvorständen bestanden und sich für verschiedene Perioden der russischen Geschichte nachweisen lassen,⁷ bildeten ein wesentliches Mittel, sich gegen Übergriffe der Grundherren zur Wehr zu setzen – einschließlich früher Versuche zur Durchsetzung der Leibeigenschaft und der Verweigerung des herkömmlichen Abzugsrechts sowie von Versuchen, die „schwarzen“, d.h. freien Bauern zu enteignen (s. Milov 1998: Teil II, Kap. 2; Shanin 1985: 79f).

So spielten die Gemeindebindungen je nach Zeit und konkreter Situation eine unterschiedliche Rolle. Die heute erkennbare Entwicklungslinie der *obščina* zeigt auch, dass ältere Vorstellungen, nach denen die Dorfgemeinden auf die Auflösung des „Urkommunismus“ verwiesen (z.B. Luxemburg 1925: Kap. 2 & 3), ein unterkomplexes, allzu lineares Bild zeichneten. Dennoch haben die Gemeindebeziehungen den Zusammenhalt innerhalb der Dorfgemeinschaft sowohl gefördert als auch eingefordert; d.h. sie begünstigten die Herausbildung solidarischer Beziehungen. Entsprechendes Verhalten wurde notfalls auch erzwungen. Freilich weist „Solidarität“ hier weit ambivalenter Züge auf als man angesichts der Vorstellung vermuten mag, das Bestehen „solidarischer“ Beziehungen könne für eine sozialistische Umgestaltung oder die „soziale Wiedergeburt Russlands“ eine wesentliche Grundlage abgeben. Aus diesem Grund werfe ich nun einen kurzen Blick auf die Grundlagen dieser Ambivalenz.

Ambivalenzen der Solidarität

Wie schon bemerkt, geht der Terminus „Solidarität“ auf das lateinische Adjektiv *solidus* zurück. Dieser Rechtsterminus bezeichnet eben die solidarische Haftung, die kennzeichnend war für die russische Dorfgemeinde, also ein Kollektiv, das durch die gemeinsame Verpflichtung auf oder Verantwortlichkeit für eine Abgabe, ein Darlehen oder eine andere Belastung

6 Für diesen Hinweis danke ich Tatjana Filimonova, Dom Plechanova, Sankt Petersburg.

7 Ungeachtet der Kritik an älteren pauschalen Vorstellungen von einer Kontinuität, wie sie Goehrke 1964 und jüngst auch Stedman Jones (2016: 589ff) zusammenfassen, lassen sich die wiederholten Rückgriffe auf Gemeindestrukturen im Verlauf der russischen Geschichte nicht einfach als fiktive Ethnographie bzw. Historiographie abtun.

miteinander verbunden ist (vgl. Kößler & Melber 2002: 15). Heute bezieht sich „Solidarität“ auf ein breites Spektrum teilweise sehr unterschiedlicher Konzepte. Hier können wir uns auf die von mir so bezeichnete „Gruppen-Solidarität“ beschränken und insbesondere die Solidarität mit anderen (*out-reach solidarity*) beiseitelassen (vgl. Kößler 2012: 27). „Gruppen-Solidarität“ wird vor allem mit klassischen Vorstellungen von der Solidarität der Arbeiterklasse in Zusammenhang gebracht. Damit werden auf den ersten Blick Assoziationen mit einer mehr oder weniger komplexen Arbeitsteilung sowie mit gemeinsamen Interessen und Zielsetzungen aufgerufen. Dies ist jedoch nicht so selbstverständlich, bedenkt man etwa, dass die primäre Beziehung zwischen Lohnabhängigen die Konkurrenz ist, die erst überwunden werden muss, soll Solidarität aufgebaut werden.⁸ Selbst in diesem klassischen Fall können wir daher nicht von vorneherein etwas im Sinne von Durkheims (1902/1930 [1996]) „organischer Solidarität“ unterstellen. Vielmehr sind Lohnabhängige zunächst voneinander sozial isoliert, und ihr kooperativer Zusammenhang im Betrieb ist bestenfalls sekundär. Demnach mögen Lohnabhängige sich nicht in dem Maß von dem von Marx apostrophierten Sack Kartoffeln unterscheiden, wie dies der Urheber dieser Metapher unterstellt haben dürfte. Gruppen-Solidarität muss, soll sie wirkungsvoll sein, hergestellt, gefördert und auch durchgesetzt werden. Streikposten und ihr nicht selten gewaltsames Vorgehen gegen Streikbrecher*innen sind ein anschauliches Beispiel dafür.

Diese begriffliche Überlegung unterstreicht, warum in der russischen Dorfgemeinde die solidarischen Beziehungen nicht allein oder auch nicht in erster Linie auf Sympathie beruhten. Solidarität mag sehr wohl eine Notwendigkeit in allen möglichen gesellschaftlichen Konstellationen sein oder, wie bei Durkheim zu sehen ist, eine wesentliche Voraussetzung für das Bestehen eines sozialen Zusammenhangs und seiner Bewahrung überhaupt. Ihr Fehlen bedeutet dort Anomie. Auch dies erklärt, warum Solidarität oft recht systematisch erzwungen wird. Im Kontrast zu verbreiteten Annahmen über freundliche Seiten solidarischer Beziehungen zwischen Menschen geht es oft genug um Zwänge des Überlebens. Dies trifft sicherlich auf das Zusammenwirken harter Naturbedingungen und rücksichtsloser Ausbeutung zu, denen die russische Bauernschaft insgesamt unterlag.

Es ist bemerkenswert, dass Michail Bakunin, der Begründer des theoretischen Anarchismus, in seiner Reaktion auf die Vorstellungen der *narodniki* diese Problematik benannt hat. Zum einen sah Bakunin das Ideal der sozialen Revolution verbürgt in der „Überzeugung, die vom ganzen Volk geteilt wird,

8 Vgl. Marx 1849 [1969]: 420; s. bereits Marx 1844 [1968]: 518 zur „Entfremdung“ der Menschen untereinander.

daß die Erde ... ihm ganz und gar gehört“. Bakunin betonte weiter, „daß das Recht auf Nutzung des Bodens nicht einem Individuum, sondern der ganzen Landgemeinde, dem Mir, gehört“. Diese „kommunale Selbstverwaltung“ verfüge über „fast absolute Autonomie ... , wodurch eine Gegnerschaft dem Staat gegenüber entsteht“ (1873 [1972]: 273). Bakunin verwies jedoch sogleich auf die inneren Verhältnisse der *obščina* und die autoritäre Fixierung auf die „drei wichtigen und geheiligten Stellungen ... ; die des Vaters, des ‘Mir’ und des Zaren“ (ebd.: 279). Die „patriarchalische Struktur des Volkes“ (ebd.: 278) beruhe auf den Restriktionen, nach denen im *mir* „das Wahlrecht den Alten, den Familienoberhäuptern vorbehalten“ war (ebd.: 280). Bakunin beklagte weiter die Selbstgenügsamkeit und gegenseitige Isolation der einzelnen Dorfgemeinden; er beschrieb auf dieser Grundlage den Zaren als derart abgehoben, dass in der Vorstellungswelt des Volkes sein idealisiertes Bild von dem tatsächlichen und verachteten Zarentum, wie es sich im Staat materialisierte, völlig abgespalten war (ebd.: 281). Die von Bakunin erhoffte Revolution war daher nur unter der Bedingung zu erwarten, dass „die festgefahrene Organisation der Landgemeinden, die Isolation und die Uneinigkeit der Gemeinden“ aufgebrochen würden (ebd.: 286).

Die schwierige Suche nach sozialistischen Perspektiven

Was kann uns an alledem noch interessieren? Es ist wohl vor allem die Grundvorstellung, dass gesellschaftliche Verhältnisse, die durch solche Zwänge und Härten geprägt sind, zum Ausgangspunkt sozialistischer Umgestaltung werden könnten. Die Bande der Solidarität, wie sie in der *obščina* aufgrund schierer Notwendigkeit bestanden, konnten für eine solche Perspektive allein aus dem Grund in Anspruch genommen werden, dass ihnen eine strukturelle Analogie mit einer vorgestellten sozialistischen Zukunft zugeschrieben wurde, in der möglicherweise die Zwänge entfallen würden, denen die Dorfgemeinschaft unterlag. Der Sozialismus erschien dann in erster Linie als System der Eigentumsverhältnisse, die sich im Fall der *obščina* vor allem auf den Boden bezogen. Für Marx war während seines letzten Lebensjahrzehnts freilich hier auch eine klare ökologische Perspektive impliziert (vgl. Saito 2016: Kap. 6). Vor allem aber sollten die Eigentumsverhältnisse solidarische Beziehungen und Verhaltensweisen unter den am gesellschaftlichen Zusammenhang Beteiligten begünstigen – nicht im Sinne von Gewalt und Zwang, sondern von gegenseitiger Anerkennung, Respekt und Hilfeleistung. Damit schien diese strukturelle Isomorphie ein Versprechen nicht nur auf eine bessere Gesellschaft zu enthalten, sondern auch auf die Möglichkeit, auf dem Weg dahin, das „Kaudinische Joch“ des

Kapitalismus, also die schmerzliche Demütigung Besiegter zu vermeiden (Marx 1881 [1962]: 405).

Es bleibt festzuhalten, dass Marx diese Möglichkeit nur bedingt und insofern glaubte bestätigen zu können, als die kapitalistische Entwicklung in Westeuropa die notwendigen Produktivkräfte schon bereitgestellt habe und Revolutionen im Osten wie im Westen komplementär zu einander verlaufen würden (Marx & Engels 1882 [1962]: 296). Auf diese Weise würde zum einen die *obščina* aus den elenden Verhältnissen befreit, die Marx in ihrem derzeitigen Zustand durchaus erkannte, und zum anderen die industriellen Produktivkräfte verfügbar gemacht, die eine Transformation erst ermöglichen könnten. Damit waren keineswegs die industrielle Produktion oder selbst die historische Mission des Kapitalismus negiert.

Es ist daher durchaus möglich, dass Marx sich substantiell von einigen seiner *narodnikischen* Gesprächspartner*innen distanziert hätte, soweit diese vor allem nach der Bewahrung dörflichen Lebens strebten. Sehr bald nach dem hier zitierten Austausch konnte die russische Dorfgemeinde als weitgehend aufgelöst und der von den *narodniki* befürchtete Weg einer eher konventionellen kapitalistischen Entwicklung als weit fortgeschritten erscheinen: Zu beobachten waren schnelle Industrialisierung und Urbanisierung, die soziale Differenzierung der Bauernschaft sowie eine verbreitete Verlagerung der revolutionären Hoffnungen und Aktivitäten weg vom Land hin zu den städtischen Zentren, wie sich dies auch in der erwähnten Debatte über die Entwicklung des Kapitalismus unter prominenter Beteiligung Lenins (1899 [1963]) niederschlug. Doch war die *obščina* keineswegs am Ende. In der Agrarrevolution, die 1905 und erneut mit noch größerer Energie 1917 Russland erfasste und eine entscheidende Voraussetzung für den Machtantritt der Bolschewiki war (vgl. Bucharin 1925: 18; Shanin 1985: 80f), spielte die *obščina* eine zentrale Rolle, am Ende freilich nur für einen kurzen, jedoch signifikanten historischen Moment. Vor allem die 1917 verbreiteten Landbesetzungen gingen von den kollektiv vorgehenden Dorfgemeinschaften aus; dabei wurden die sozialen Pole der Gemeinden – arme ebenso wie reiche Bauern (Kulaken), die sich während der Jahrzehnte des kapitalistischen Wachstums aus den Gemeinden gelöst hatten – in hohem Maße wieder integriert. Gegenüber Kulaken wurde dies nicht selten gewaltsam erzwungen (vgl. Trockij 1933 [1965]: 20-1). Damit werden erneut die massiven Zwänge unterstrichen, mit denen die Solidarität des Dorfes wenn nötig durchgesetzt wurde. Die Umwälzung des Jahres 1917 hatte zur Folge, dass während des ersten Jahrzehnts der Sowjetherrschaft die Gemeinden die vorherrschenden Subjekte der Verfügung über den Boden waren (vgl. Danilov 1977: 95, 107, 171). Die gewaltsame Beendigung

dieser Verhältnisse in der forcierten Kollektivierung Ende der 1920er Jahre bedeutete in den Worten von Eric Wolf einen „gigantischen Versuch, die Befehlskette umzudrehen und die Ergebnisse der ersten Revolution rückgängig zu machen“ (1969: 98). Dieser gewaltsame Bruch bedeutet zugleich, dass es heute nicht möglich ist zu sagen, ob hier tatsächlich die Möglichkeit einer „sozialen Wiedergeburt“ zerstört wurde, die auf irgendeine Weise noch den Hoffnungen Ausdruck gab, die sich ein halbes Jahrhundert zuvor an der Dorfgemeinde festgemacht hatten.

Unabhängig von jeder historischen Bewertung wurde die russische Dorfgemeinde durch die Umwälzungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts definitiv hinweggefegt. Damit ist jedoch ihre symbolische und ideologische Bedeutung nicht notwendig erschöpft. Vielmehr wurden die mit der *obščina* verbundenen Motive in anderen Zusammenhängen wieder aufgegriffen.

Indische Dörfer und darüber hinaus

Dies gilt in besonderem Maß für den großen Entwurf, den Gandhi für die künftige Entwicklung Indiens propagierte. Auch Gandhi ging es darum, die Gefahren und Leiden zu vermeiden, die sich aus seiner Sicht mit Industrialisierung und Kapitalismus verbanden. Nicht zufällig war die Operationsbasis, die Gandhi während seiner frühen Organisations- und Protesttätigkeit in Südafrika benutzte, nach Lev Tolstoj benannt (vgl. Kantowsky 1980: 6f). Bei der Erarbeitung seiner Strategie der gewaltfreien Aktion ließ Gandhi sich in hohem Maße von russischen Autoren wie Tolstoj anregen, daneben auch von westlichen wie Whitman, Ruskin, Thoreau und Steiner. Den *narodniki* nicht unähnlich verfolgte Gandhi daher alles andere als hinterwäldlerische Vorstellungen; vielmehr stützte er sich auf globalen Austausch und Debatten, wie sie in einem Zeitalter des Kolonialismus geführt wurden; es überrascht nicht, dass Gandhi dabei eindeutig die Perspektive der Kolonisierten einnahm.

Für Gandhi war das, was man als seine politische Strategie ansprechen könnte, was aber eng mit einer spirituellen Orientierung, *satyagraha*, verknüpft war, seinerseits zutiefst verwoben mit dem Ziel, das dörfliche Leben zu bewahren und den Konsequenzen der industriellen, zumal der Massenproduktion zu entgehen (vgl. Jürgenmeyer 2017: 477ff). Dieses Bestreben fand konzentrierten, auch symbolischen Ausdruck in der Propagierung und Praxis selbstgefertigter Baumwollkleidung (*khadi*). Damit sollten Selbstgenügsamkeit und gemeinschaftliches Leben, *sarvodaya*, gesichert werden (vgl. Gandhi 1945 [1969]). In den Jahren vor der Unabhängigkeit Indiens, als die Perspektiven und Konsequenzen der bevorstehenden *home rule* auch innerhalb des *Indian National Congress* debattiert wurden, schälte sich eine

Kontroverse über die zu befolgende Entwicklungsstrategie heraus, in der sich Gandhi den Fürsprechern einer Entwicklung industrieller Produktivkräfte gegenüber sah, die mit Jawaharlal Nehru an der Spitze hierin die Vorbedingung des Sozialismus erblickten. Gandhi hatte sich bereits zu Beginn seiner politischen Laufbahn gegen die Verknüpfung von *swaraj*, d.h. *home rule* oder Unabhängigkeit und Industrialisierung gewandt; vielmehr hatte er die Dimension der „Selbstkontrolle“ hervorgehoben, die mit der Unabhängigkeit verbunden sei (vgl. Ikegame 2014: 138; s. Kantowsky 1980: 10-12). Damit befürwortete Gandhi eine gänzlich andere Entwicklungsperspektive, auf die sich spätere Einwände gegen hegemoniale Entwicklungskonzepte beriefen. Es muss aber zugleich festgehalten werden, dass Gandhi diese Argumente mit einer scharfen Kritik an zentralen Charakteristika des Dorflebens in Indien verband. Vor allem wandte er sich gegen die Praxis der Unberührbarkeit. Es ging ihm weniger darum, die gesellschaftlichen Formen des Landlebens seiner Zeit zu bewahren als um die Prinzipien der Einfachheit des Lebens und der Selbstgenügsamkeit. Daher verbindet sich die Kritik an staatszentrierten, großtechnologischen Projekten mit der Verteidigung ländlicher Formen der Überlebensproduktion. Das gilt auch für neuere soziale Bewegungen wie den langjährigen Widerstand gegen den Dammbau vor allem im zentralindischen Narmada-Gebiet (vgl. Marino 2014).

Ungeachtet der notwendigen Differenzierungen bleibt festzuhalten, dass die Suche nach Alternativen zu den herrschenden kapitalistischen Verhältnissen und Produktionsformen sich immer wieder auch auf die Wahrnehmung ländlicher und kommunaler Lebensformen beruft. Häufig wird dies mit Aufrufen zur Einfachheit verbunden. Diese Tendenz spielt eine offenkundige Rolle in der Diskussion um *post-development*, zumal in ihrem eher romantisierenden Zweig (vgl. Ziai 2014). Zu denken ist auch an diverse Aufrufe zu einem Bezug auf „commons“ oder auch „Commonalismus“ (vgl. etwa Helfrich & Heinrich Böll-Stiftung 2012, rez. in *PERIPHERIE*, Nr. 130/131: 376f). Freilich bestehen hier deutliche Unterschiede in der Perspektive. Es geht nicht länger um die Bewahrung und Verteidigung bestehender Formen gesellschaftlicher Beziehungen, die für ein menschliches Zusammenleben als adäquater erschienen als das Bestehende oder Befürchtete (selbst wenn sie auch in den Augen der *narodniki* gründlich transformiert werden sollten); vielmehr müssten diese Verhältnisse aus einer Situation heraus neu geschaffen werden, in der sie zugegebenermaßen nicht (mehr) anzutreffen sind.

Auch solche gegenwärtigen Bestrebungen berufen sich jedoch auf das Argument, die erhofften gesellschaftlichen Beziehungen hätten in der Vergangenheit einmal existiert – oder aber sie bestünden noch und seien zu

verteidigen, wie etwa in Teilen der Diskussion um *buen vivir*. Dabei liegen Projektionen der eigenen Wünsche und Romantisierungen ebenso nahe wie das Herunterspielen interner Machtverhältnisse, wie sie sowohl in der russischen Dorfgemeinde als auch – von Gandhi ambivalent angesprochen – im indischen Kastenwesen offenkundig waren und sind. Es ist daher heilsam, sich neben der langfristigen Perspektive und den vielfältigen Ansätzen, auf die sich die Suche nach Alternativen zum Kapitalismus als dem riskantesten Experiment der Menschheitsgeschichte berufen kann, auch die Fallstricke immer wieder bewusst zu machen, die sich anhand der Geschichte der *obščina* nicht zuletzt an den immanenten Widersprüchen eines so ehrwürdigen und oft berufenen Prinzips wie der Solidarität aufzeigen lassen. Nicht zuletzt gehören zu diesen Fallstricken auch die unangebrachte Idealisierung der gemeinschaftlichen Verhältnisse und ihre Überhöhung im Sinne einer fiktiven Anthropologie.

Literatur

- Avineri, Shlomo (1969) (Hg.): *Karl Marx on Colonialism & Modernization*. Garden City, US-NY.
- Bakunin, Mikhail (1873 [1972]): *Staatlichkeit und Anarchie*. Berlin.
- Bayertz, Kurt (1998) (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a.M.
- Bayertz, Kurt (1998a): „Begriff und Problem der Solidarität“. In: Bayertz 1998, S. 11-53.
- Bucharin, Nikolaj (1925): *Über die Bauernfrage*. Hamburg.
- Danilov, Viktor P. (1977): *Sovetskaja dokolchoznaja derevnja: Naselenie, zemlepol'sovanie, chozjajstvo*. Moskau (Das sowjetische Dorf vor der Kollektivierung. Bevölkerung, Bodennutzung, Wirtschaft).
- Durkheim, Émile (1902/1930 [1996]): *De la division du travail social*. Paris.
- Engels, Friedrich (1878 [1971]): *Herrn Eugen Dürings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. In: *MEW*, Bd. 20. Berlin (DDR), S. 5-303.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1945 [1969]): „Constructive Programme“. In: Gandhi, Mohandas Karamchand, *Selected Works*. Bd. IV. Ahmedabad, S. 335-371.
- Goehrke, Carsten (1964): *Die Theorien über Entstehung und Entwicklung des „Mir“*. Wiesbaden.
- Haxthausen, August Freiherr von (1847): *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands. Erster Theil*. Hannover.
- Haxthausen, August Freiherr von (1852): *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands. Dritter Theil*. Berlin.
- Helfrich, Silke, & Heinrich Böll-Stiftung (2012) (Hg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*. Bielefeld.
- Ikegame, Aya (2014): „Mathas, Gurus and Citizenship. The State and Communities in Colonial India“. In: Isin 2014, S. 127-141.
- Ionescu, Ghița, & Ernest Gellner (1969) (Hg.): *Populism. Its Meanings and Characteristics*. London.
- Isin, Engin F. (2014) (Hg.): *Citizenship After Orientalism. An Unfinished Project*. London & New York, US-NY.

- Jürgenmeyer, Clemens (2017): „Wahrheit, Widerstand und selbstloses Handeln. M.K. Gandhis Ethik der Gewaltfreiheit“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 148, S. 469-483 (<https://doi.org/10.3224/peripherie.v37i3.05>).
- Kantowsky, Detlef (1980): *Sarvodaya. The Other Development*. Neu-Delhi.
- Konjušaja, Raisa P. (1975): *Karl Marks i revoljucionnaja Rossija*. Moskau (Karl Marx und das revolutionäre Russland).
- Kößler, Reinhart (1983): „Asiatische Volksbewegungen, russische Populisten und ‘Das Kapital’. Über Marxsche Zugänge zu nicht-kapitalistischen Gesellschaften“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 14, S. 4-23.
- Kößler, Reinhart (2011): „Normativität bei Marx“. In: Ahrens, Johannes; Raphael Beer; Uwe H. Bittlingmayer & Jürgen Gerdes (Hg.): *Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*. Wiesbaden, S. 25-43 (https://doi.org/10.1007/978-3-531-93010-7_2).
- Kößler, Reinhart (2012): „Development and Solidarity“. In: Unfried, Berthold, & Eva Himmelstoss (Hg.): *Die eine Welt schaffen. Praktiken von „Internationaler Solidarität“ und „Internationaler Entwicklung“/Create One World. Practices of „International Solidarity“ and „International Development“*. Leipzig, S. 19-37.
- Kößler, Reinhart (2013): „Kapitalismus und Moderne“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 130/131, S. 149-178.
- Kößler, Reinhart, & Henning Melber (2002): *Globale Solidarität? Eine Streitschrift*. Frankfurt a.M.
- Lenin, Vladimir I. (1899 [1963]): *Die Entwicklung des Kapitalismus in Russland. Der Prozeß der Bildung des inneren Marktes für die Großindustrie*. In: Lenin, Vladimir I.: *Werke*, Bd. 3, S. 7-629.
- Luxemburg, Rosa (1925): *Einführung in die Nationalökonomie*. Berlin.
- Marino, Allesandra (2014): „The Cost of Dams’: Acts of Writing as Resistance in Postcolonial India“. In: *Isin* 2014, S. 143-157.
- Marx, Karl (1844 [1968]): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: *MEW*, Bd. 40 (= Ergänzungsband, Erster Teil), Berlin (DDR), S. 465-588.
- Marx, Karl (1849 [1969]): „Lohnarbeit und Kapital“. In: *MEW*, Bd. 6. Berlin (DDR), S. 395-423.
- Marx, Karl (1853a [1969]): „The British Rule in India“. In: Avineri 1969, S. 88-95.
- Marx, Karl (1853b [1969]): „The Future Results of the British Rule in India“. In: Avineri 1969, S. 132-139.
- Marx, Karl (1859 [1969]): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: *MEW*, Bd. 13 Berlin (DDR), S. 3-160.
- Marx, Karl (1872 [1979]): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Buch I. Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. 2. Aufl. = *MEW*, Bd. 23, Berlin (DDR).
- Marx, Karl (1877 [1962]): Brief an die Redaktion der „Otetschestwenyije Sapiski“. In: *MEW*, Bd. 19, Berlin (DDR), S. 107-112.
- Marx, Karl (1881 [1962]): „Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch. Erster Entwurf“. In: *MEW*, Bd. 19, Berlin (DDR), S. 384-395.
- Marx, Karl, & Friedrich Engels (1882 [1962]): „Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des ‘Manifests der Kommunistischen Partei’“. In: *MEW*, Bd. 19., Berlin (DDR), S. 295-296.
- Milov, Lenonid V. (1998): *Velikorusskij pachar’ i osobennosti rossijskogo istoričeskogo processa*. Moskau (Der großrussische Landmann und die Besonderheiten des russischen historischen Prozesses).
- Neocosmos, Michael (2016): *Thinking Freedom in Africa: Toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg (<https://doi.org/10.18772/12016128660>).
- Saito, Johei (2016): *Natur gegen Kapital. Marx’ Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*. Frankfurt a.M. & New York, US-NY.
- Shanin, Tedor (1985): *Russia as a ‘Developing Society’*. Bd. 1: *The Roots of Otherness: Russia’s Turn of Century*. Houndsmills & London.

- Stedman Jones, Gareth (2016): *Karl Marx. Greatness and Illusion*. o.O. [London].
- Trockij [Trotsky], Lev D. (1933 [1965]): *The History of the Russian Revolution*. Bd. 3. London.
- Venturi, Franco (1952 [2001]): *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. London (Il populismo russo).
- Wildt, Andreas (1998): „Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute“. In: Bayertz 1998, S. 202-216.
- Wolf, Eric (1969): *Peasant Wars of the Twentieth Century*. London.
- Ziai, Aram (2014): „Post-Development-Ansätze. Konsequenzen für die Entwicklungstheorie“. In: Müller, Franziska; Elena Sondermann; Ingrid Wehr; Cord Jakobeit & Aram Ziai (Hg.), *Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen* (PVS-Sonderheft, Bd. 48). Baden-Baden, S. 405-434.

Anschrift des Autors:

Reinhart Kößler

r-koessler@gmx.de

Maria De Eguia Huerta

Vida Tranquila

Alternativen zur Entwicklung am Beispiel des *Gender-Mainstreaming* in Bolivien

Ein indigener bolivianischer lokaler Techniker, der in La Chiquitanía, Bolivien, arbeitet und lebt, sagte mir während eines Feldforschungsaufenthaltes im Sommer 2011 über den herrschenden Nahrungsmangel:

„Jetzt ist das Essen für sie [Menschen aus den Dörfern] sehr begrenzt. Und dann, wenn es Nahrungsknappheit gibt, fängt die Familie an zu leiden; Armut... und Krankheit haben in der Familie Fuß gefasst, und dann lebt die Familie nicht mehr ‘tranquila’.“

Ein paar Tage später argumentierte eine Frau aus einem Dorf, das an dem von mir untersuchten nachhaltigen Entwicklungsprojekt teilgenommen hatte, weswegen sie das Leben in ihrem Dorf im Vergleich zum Leben in der Stadt mehr schätzt:

„Die Möglichkeit zu haben, hier (im Dorf) zu bleiben, bedeutet ‘tranquila’ zu leben... spazieren zu gehen ohne die Angst [...], dass sie mich überfallen werden [...] rein gehen...raus gehen... spazieren gehen [...] in mein Haus zurückkehren ohne Angst.“

Ob gut ernährt sein, Bewegungsfreiheit und körperliche Sicherheit zu genießen oder gerecht gemeinsam das Dorfleben zu organisieren: viele dieser Aspekte machen das Leben zum guten Leben, zu einem Leben, das wünschenswert ist und das in La Chiquitanía im Tiefland Boliviens als *vida tranquila* bezeichnet wird.

Vida tranquila könnte unzureichend wortwörtlich als ein „ruhiges Leben“ übersetzt werden. Die Menschen in La Chiquitanía entwickeln jedoch ein holistisches, dynamisches Konzept, wenn sie über das gute Leben sprechen. *Vida tranquila* kann damit als eine lokale Alternative zum Entwicklungsdiskurs bezeichnet werden, der trotz existierender Machtverhältnisse große Bedeutung auch in der Umsetzung von Entwicklungsprojekten zukommt. Damit hat das Konzept *vida tranquila* zwar viele Berührungspunkte mit den Ideen des *buen vivir* oder *vivir bien*, die in der Debatte um Alternativen zur

Entwicklung in den Andenländern große Bedeutung erlangt haben (s. dazu *PERIPHERIE*, Nr. 149), unterscheidet sich aber insbesondere bezüglich seiner Wirkung auf lokaler Ebene auch fundamental von diesen. Dies möchte ich am Beispiel eines landwirtschaftlichen Entwicklungsprojektes in Bolivien aufzeigen und dabei insbesondere auf die Aneignung und Lokalisierung von *gender mainstreaming* durch lokale NGO-MitarbeiterInnen eingehen.

Das Entwicklungsprojekt und der Zugang zum Feld

Einer der Feldforschungsaufenthalte im Rahmen meiner Doktorarbeit (De Eguia Huerta 2017) führte mich im Sommer 2011 nach Bolivien. Dort hatte ich die Möglichkeit in La Chiquitanía, einer Grassteppen-Region im Flachlandgebiet des Landes, einige indigene Gemeinden zu besuchen. Während dieses Aufenthaltes habe ich viel Zeit mit TechnikerInnen und ProjektmitarbeiterInnen einer bolivianischen NGO verbracht. Die NGO wurde im Rahmen eines landwirtschaftlichen Projektes vom *Deutschen Entwicklungsdienst* (DED) unterstützt. Das Projekt hatte zum Ziel, sog. *agro-líderes* auszubilden. Diese waren Männer und Frauen aus den indigenen Gemeinden, die Interesse daran hatten, selbstständig und nachhaltig von ihrem eigenen Grundstück – das eigentlich der Gemeinde gehört, aber den Familien einige Jahre zur Nutzung zugeteilt wird – zu leben. La Chiquitanía ist eine Region, in der sehr viel legale und illegale Abholzung stattfindet. Für viele Familien ist es wegen des großen Wassermangels in der Region schwierig, Ackerbau zu betreiben. Deshalb suchen viele Männer Arbeit in der Holzindustrie und migrieren periodisch in die hunderte von Kilometern entfernten Waldgebiete, um dort unter sehr harten Bedingungen einige Wochen lang zu arbeiten, was ihnen einen schnellen Zugang zu Geld ermöglicht. Das nötige schnelle Geld ist ebenfalls das Argument, warum Männer oder auch ganze Familien Arbeit in der Viehzucht suchen. Dort in den *ranchos*, leben sie oft mehrere Jahre unter sehr harten Bedingungen, die als „Sklaverei“ beschrieben werden.

Das von mir untersuchte Projekt bildet sogenannte *agro-líderes* in landwirtschaftlichen Techniken aus, die von Regenwassernutzungssystemen bis zu biologischen Pflanzenschutzmethoden reichen. Die *agro-líderes*, so die Logik des Projektes, sollen andere Menschen überzeugen, in den Dörfern zu bleiben und auf ihren *chacos* zu arbeiten. Das Projektteam bestand aus sechs bolivianischen TechnikerInnen (fünf Männern und einer Frau, wobei die Frau Koordinierungsarbeit in der Hauptstadt übernommen hatte) und einem beratenden deutschen Entwicklungshelfer. Die Konstellation war folgendermaßen: Der männliche Ingenieur aus Deutschland hatte die Aufgabe,

die einheimische bolivianische Organisation zu „beraten“. Wie viele der bolivianischen TechnikerInnen war er als Agraringenieur ausgebildet und doch aufgrund seines Status als Entwicklungshelfer, als Experte in einer Position des Gebens und Lehrens, als Lösungsbesitzer und -lieferant für das Problem „des Nicht-Genug-Entwickelt-Seins“ vorgesehen (Escobar 1995 [2012]). Eins der oft diagnostizierten Probleme ist die herrschende Geschlechterungerechtigkeit (als eine der Facetten des Nicht-Entwickelt-Seins). *Gender mainstreaming* soll dafür die Lösung sein. Der im Projekt beschäftigte Entwicklungshelfer sollte es implementieren und Geschlechtergerechtigkeit im Partnerland fördern, indem er die Techniker¹ beraten und ihnen den richtigen Weg (zur Geschlechtergerechtigkeit) zeigen sollte.

Das in diesem Artikel geschilderte Beispiel ist Teil meiner Doktorarbeit, einer konstruktivistischen *grounded-theory*-Studie (Charmaz 2014). Zugang zum Feld bekam ich durch den DED, für den ich eine Studie zum *gender mainstreaming* anfertigen sollte. Während meines Feldforschungsaufenthalts war ich Teil des Entwicklungsprojekts und folgte den TechnikerInnen und *agro-líderes* bei ihrer Arbeit. Unterschiedliche Daten – Organisationsdokumente, Notizen aus teilnehmender Beobachtung und Transkripte von semi-strukturierten Interviews und Gruppeninterviews – wurden induktiv mit der Hilfe der Software *Atlas.ti* kodiert. Dabei bin ich dem Kodierungsverfahren der *grounded theory* und dem theoretischen Sampling gefolgt. Im Verständnis der *grounded theory* ist „*vida tranquila*“ eine aus dem Kodierungsverfahren hervorgegangene Schlüsselkategorie.

Gender Mainstreaming als Teil der Entwicklungsmaschinerie

Gender mainstreaming ist eine weit verbreitete und anerkannte Strategie, um Geschlechtergerechtigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit zu fördern. Die zentrale Idee des Konzepts ist, dass *gender* als ein Querschnittsthema ständig und in allen Bereichen berücksichtigt werden soll. Diese Strategie soll auf unterschiedlichen Ebenen funktionieren. In meiner Untersuchung habe ich mich auf die unterste Ebene, die der Implementierung von Projekten konzentriert.

In der Implementierungsebene werden Entwicklungsfachkräfte aufgefordert, eine *gender*-Perspektive in ihrem jeweiligen Arbeitsbereich, sei es ländliche Entwicklung, nachhaltiger Tourismus oder der Gesundheitsbereich, einzubauen. Unter anderem soll Geschlechtergerechtigkeit in den Entwicklungsprojekten im Globalen Süden dadurch gefördert werden,

1 Bei der Benutzung des Maskulinums beziehe ich mich nur auf die Männer unter den TechnikerInnen.

dass die EntwicklungshelferInnen die Botschaft einer universalistischen Geschlechtergerechtigkeit unter ihren einheimischen KollegInnen verbreiten.

Diese Vorstellung von *gender mainstreaming* ist weder problemlos realisierbar noch zieht sie ausschließlich positive Wirkungen im Leben der von Entwicklungsprojekten betroffenen Menschen nach sich. Die Ergebnisse meiner Forschung zeigen, dass die Verbindung zwischen dem Wohlbefinden der Menschen, wie es im Konzept des *vida tranquila* formuliert wird, und Geschlechtergerechtigkeit nur schwach ausgeprägt ist.

In einem Entwicklungsszenario, in dem Menschen aus dem Globalen Norden mehr und besseres Wissen als Menschen aus dem Globalen Süden zugesprochen wird, fällt natürlich auch Wissen über Geschlechtergerechtigkeit darunter. Aus einer *post-development*-Perspektive, die nach Alternativen zur Entwicklung sucht (u.a. Escobar 1995 [2012]; Acosta 2010), kann *gender mainstreaming* auch nicht reformiert und verbessert werden, da es in Herrschaftsverhältnisse eingebettet und mit den Dynamiken der Entwicklungszusammenarbeit verflochten ist.

Die erwähnten bolivianischen Techniker und die *agro-líderes* haben zwar über Geschlechtergerechtigkeit(-strategien) gesprochen. Jedoch haben sie das in der Sprache des *vida tranquila* gemacht. Basierend auf einem solchen kritischen theoretischen Rahmen, der auch die Entpolitisierung von Geschlechtergerechtigkeit durch *gender mainstreaming* thematisiert (Cornwall u.a. 2007), zeigen meine Ergebnisse, dass obwohl *gender mainstreaming* ein technisches Verfahren ist, das Verwirrung verursacht und seine Ziele nicht erreicht, eine Förderung von Geschlechtergerechtigkeit im Rahmen von Entwicklungszusammenarbeit stattfinden kann. Diese spielt sich jedoch auf eine Art und Weise ab, die unter den Parametern von *gender mainstreaming* unsichtbar bleibt und in den folgenden Abschnitten dargestellt wird.

Die Ergebnisse meiner Forschung haben gezeigt, dass einheimische MitarbeiterInnen keineswegs neutrale AkteurInnen sind, die diese universalistische (und im Hinblick auf die lokale Umsetzung homogenisierende und eurozentristische) Botschaft der Geschlechtergerechtigkeit einfach reproduzieren. Stattdessen haben sie sich das Konzept der Förderung von Geschlechtergerechtigkeit angeeignet und auf der Grundlage lokaler Sichtweisen des guten Lebens umformuliert. Wie genau dies geschah, werde ich erläutern, nachdem ich vorerst für einen Moment etwas tiefer auf das Konzept des *vida tranquila* und seine Einbettung in den Diskurs um *buen vivir* eingehe.

Vida Tranquila und *Buen Vivir*

Buen vivir wird in mehreren Varianten in Lateinamerika diskutiert und beschäftigt sich mit Prinzipien des Wohlbefindens, des guten Lebens. Obwohl *buen vivir* seine Wurzeln in den indigenen Philosophien und sozialen Bewegungen, die sich für die Anerkennung der indigenen *cosmovisión* bzw. Weltanschauung einsetzen, hat, muss es dennoch als eine zeitgenössische hybride Konzeption verstanden werden (Gudynas & Acosta 2011). *Buen vivir* wurde sogar in der Regierungspolitik Boliviens und Ecuadors etabliert. Dies wird auch als eine gefährliche potenzielle Kooptierung angesehen, da es zu einer Deradikalisierung seiner wesentlichen Ideen geführt hat; das ethnisch indigene Flair wird beibehalten, während neoliberale Strukturen unberührt bleiben (Escobar 2010; Acosta 2016; Paredes 2018).

Einer der Berührungspunkte zwischen dem *buen vivir* und den Ideen eines *vida tranquila*, auf das sich die Techniker bezogen haben, ist die Konzeptualisierung des menschlichen Wohlergehens als etwas, das nur in der Gemeinschaft möglich ist. In der Praxis bedeutet dies, dass Formen der gemeinschaftlichen Ökonomie oder rotierende Formen der politischen Machtverteilung die Basis für die Organisation des Zusammenlebens darstellen. Dabei wird Kapitalismus als aktuelles herrschendes System kritisiert, konkrete Alternativen werden erarbeitet und umgesetzt.

Entwicklung wird sowohl in *buen vivir* also auch im Konzept des *vida tranquila* als ein lineares Konzept kritisiert, das einen klaren Ausgangspunkt annimmt – den der Unterentwickelten – und ein klares Endziel vorschreibt, an dem jedes Land ankommen soll – den Zustand des Entwickelt-Seins (Escobar 1995 [2012]; Paredes 2018).

Buen vivir als ein hybrides und mehrdeutiges Konzept befindet sich selber in einem ununterbrochenen Dialog, der nicht spannungsfrei abläuft. Einer seiner heftigsten Begleiter und Gegner ist der *feminismo comunitario*, der Gemeinschaftsfeminismus, der in Lateinamerika sehr lebendig ist.

Der vielfältige und an unterschiedlichen Orten des Kontinents praktizierte *feminismo comunitario* stellt sich gegen ein unkritisches Verständnis von *buen vivir*. Denn *buen vivir* spricht nicht alle Unterdrückungsformen an, so wird die Unterdrückung von Mädchen und Frauen in den indigenen Gemeinschaften, auf die der *feminismo comunitario* aufmerksam macht, nicht thematisiert (Paredes 2008; Cabnal 2014). *Feminismo comunitario* beschäftigt sich jedoch auch mit dem Indigen-Sein und lehnt westliche feministische Annahmen über universelle auf Geschlecht basierenden Erfahrungen ab (Cabnal 2014; 2012). Eine der verwendeten politischen Strategien dabei ist, ständig in Frage zu stellen, was „heilig“ (Cabnal 2012)

bzw. was „wirklich“ oder „pur indigen“ ist (Paredes & Guzmán 2014), um ethno-fundamentalistischen Stimmen innerhalb der *buen vivir* Debatte zu widersprechen sowie jeglicher Form neoliberaler Ausbeutung zu widerstehen (Paredes 2008).

Elemente eines *Vida Tranquila*

Die Ideen rund um ein *vida tranquila* sind für die Debatte um lokale Vorstellung von einem guten Leben aus zwei Gründen interessant. Erstens sind sie ein gutes Beispiel eines lokalen Konzeptes, das mit *buen vivir* eine „Plattform“ gefunden hat (Gudynas 2011). Dennoch steht hinter *vida tranquila* gleichzeitig ein autonomer Körper von Ideen und Praktiken, die den Fokus auf das ein oder andere Thema setzen, abhängig von den spezifischen materiellen Lebensbedingungen (z.B. Wasser spielt eine Hauptrolle in einem Ort, während Landkämpfe das Thema in einer anderen Region sind). Zweitens bilden lokale Konzepte wie *vida tranquila* wie der *feminismo comunitario* eine Gegenkraft zur Tendenz der Homogenisierung, Standardisierung und Institutionalisierung der *buen vivir* Plattform.

Das Konzept eines *vida tranquila*, wie es mir von den Menschen beschrieben wurde, hat viele Bestandteile; einige werde ich hier benennen und kurz beschreiben. Ich möchte dies jedoch als provisorisch verstehen, denn *vida tranquila* ist ein Konzept, das sich den Veränderungen und den sich daraus ergebenden Notwendigkeiten ständig anpasst.

„Autonom leben“: Von der eigenen Anstrengung leben, wird als ein wesentlicher Teil eines *vida tranquila* aufgezählt. Dabei wird die Möglichkeit geschätzt, sich um sich selber und um die Gemeinschaft zu kümmern und sich am Leben erhalten zu können. Das beinhaltet, das eigene Land anzubauen und sich dadurch Zugang zu gesunden (nicht chemiebehandelten) Nahrungsmitteln und Heilpflanzen zu schaffen. Strukturelle Zusammenhänge, die Menschen dazu gedrängt haben, ihre Dörfer zu verlassen, erschwerten den *agro-líderes*, dieser idealen Vorstellung folgen zu können. Für sie hat das hart verdiente Geld einen hohen emotionalen und körperlichen Preis. Diese zirkuläre Abhängigkeit vom Bargeld wird von den Menschen als Zeichen dafür, niemals wirklich frei sein zu können, gesehen, als konträr zum Ideal der Selbstständigkeit eines *vida tranquila*.

„Auf dem Land und vom Land leben zu können“, ist eine weitere Facette von *vida tranquila*. Auf dem Land zu leben (anstatt in der Stadt) ermöglicht den *agro-líderes* sich von ausreichend gesundem Essen zu ernähren. Jedoch ist dies nicht der einzige Beitrag zu einem *vida tranquila*: es geht auch darum, die Möglichkeit zu haben, an einem Ort zu leben, in dem der Mensch

einen engen Kontakt zur Natur hat, als Teil eines spirituellen Lebens, was als unverzichtbar für das Wohlbefinden gilt.

„In der Gemeinde zusammen zu leben“, gilt als eine weitere Bedingung für ein *vida tranquila* und weist auf die hohe Bedeutung der Gemeinschaft hin. Das Verlassen der Gemeinschaft wird als eines der Haupthindernisse eines *vida tranquila* betrachtet. Ein „gutes gemeinsames Leben“ ist offensichtlich nicht möglich, wenn Menschen fortgehen. „Teil einer Gemeinde zu sein“, wird von Männern, Frauen, älteren Menschen und Kindern als das Herzstück eines *vida tranquila* beschrieben.

Oft werden sehr spezifische Routinen und Handlungen aufgezeigt, die ein kommunales *vida tranquila* ausmachen, z.B. „zu teilen, zusammenzusein und Sachen gemeinsam zu machen“, „sich gegenseitig zu helfen“ oder „sich einen Stuhl nach draußen zu nehmen“. In den von mir besuchten Dörfern konnte ich diese Praktiken beobachten. Beispielsweise haben sich Menschen in Grüppchen außerhalb der Häuser zusammengesetzt und über alles geredet, was ihnen wichtig erschien: wer Besuch aus einer anderen Gemeinde bekommen hat, wer am nächsten Tag Hilfe im *chaco* braucht, wer krank geworden ist, welche Naturheilmittel sie bei einer bestimmtem Krankheit verwenden können oder wie sie gerade mit einer bestimmten Plage im Gemüsegarten umgehen.

Die Facette von *vida tranquila*, die den dominierenden Entwicklungsdiskurs vielleicht am stärksten herausfordert, ist die, sich dem Mantra der ständigen Verbesserung entgegenzustellen. *Vida tranquila* ist nicht ein Leben, das wir erst leben können, wenn eine Art Perfektion erreicht ist. Ein *vida tranquila* ist ein Leben, das gelebt werden kann. Das Leben muss erträglich, lebbar sein. Es muss nicht frei von Herausforderungen, Einschränkungen oder Konflikten sein, soll aber dem Menschen Würde, Selbstständigkeit, Gesundheit, Interaktion mit der Natur und Zugang zu einer Gemeinschaft ermöglichen. Dies sind Prinzipien, die eine starke Verbindung zum *buen vivir* haben.

Vida tranquila wurde von den Menschen aus den indigenen Gemeinden in La Chiquitanía als ein holistisches Konzept über das gute Leben konstruiert. Diese Vorstellung vom guten Leben ist von den Erfahrungen der Menschen z.B. durch Wassermangel, kommunale Formen der Organisation des Gemeindelebens und Migrationserfahrungen geprägt. Autonom zu sein und gleichzeitig in kollektive Praktiken der Organisation des Überlebens und des Zusammenlebens eingebettet zu sein, ist das Herzstück von *vida tranquila*.

Geschlechtergerechtigkeit in der Sprache eines *Vida Tranquilla*

In den Augen eines standardisierten *gender mainstreaming* sind die vorgestellten *agro-líderes* und die Techniker gute Beispiele für Einheimische, die sich überhaupt nicht mit dem Thema „Gender“ auskennen, kein Interesse daran haben und erst recht keine Strategien verfolgen, um Geschlechtergerechtigkeit zu fördern (ergo als solche, die dringend *gender mainstreaming* benötigen). Meine qualitative Forschung widerlegt dies. Die Techniker haben sich für *gender*-Themen interessiert, sehr viel über Geschlechterverhältnisse gesprochen, diese analysiert, und am wichtigsten: sie haben Ihre eigenen kontextangepassten Förderstrategien für Geschlechtergerechtigkeit entwickelt und verfolgt.

Wenn die *agro-líderes* oder die Techniker über *gender* gesprochen haben, haben sie meistens über Männer gesprochen, darüber, was Mann-Sein in den indigenen Gemeinden oder in ihrem persönlichen Leben bedeutet, wie man überhaupt als ein „guter“ oder „richtiger“ Mann (oder Frau) angesehen wird und nicht, was Frauen und Männer machen, denken oder entscheiden „dürfen“ und was nicht. Ohne das Wort „gender“ zu verwenden, haben sie die Konstruktion (vor allem) von Männlichkeit in sehr konkreten Zusammenhängen analysiert.

In der Entwicklungszusammenarbeit funktioniert der Maßstab von dem, was Geschlechtergerechtigkeit ist und wie man dort ankommt, nach demselben legitimierenden Mechanismus wie andere im Entwicklungsdiskurs eingebaute Ideen und Praktiken: es gibt nur eine einzige Geschlechtergerechtigkeit, die die ideale Endsituation darstellt, die in jedem Land, jeder Region oder jeder Gemeinde umgesetzt werden soll. Die Techniker sind dem beschriebenen Bild nicht gefolgt, denn sie haben innerhalb von *vida tranquila* über Geschlechtergerechtigkeit gesprochen. *Vida tranquila*, so die TechnikerInnen, ist nur dann möglich, wenn der *parte social*, der „soziale Teil“, des Zusammenlebens auch in Ordnung, auch *tranquilla*, ist. Dies bedingt eine ideale soziale Konstellation, in dem Geschlechterverhältnisse kein Hindernis zu einem *vida tranquila* darstellen.

Die Techniker konzipierten Geschlechtergerechtigkeit als eine ideale Situation, in der Menschen Zugang zu einem *vida tranquila* haben, ohne dass dabei ihr Geschlecht ein Hindernis darstellt. In ihren Augen wurden typische *gender-mainstreaming*-Maßnahmen wie die Errechnung des Frauenanteils als absurd gesehen, denn dadurch könne diese ideale Situation nicht erreicht werden. Die Techniker haben sehr stark gegen Richtlinien argumentiert, die zum Beispiel von ihnen erwarten, dass an einem Workshop

über Regenwassernutzungstechniken in einer der Gemeinden genauso viele Männer wie Frauen teilnehmen sollten, weil der *gender-mainstreaming*-Logik zufolge dadurch Geschlechtergerechtigkeit gefördert wird. Die reine Anzahl, so die Techniker, sage jedoch nichts darüber aus, welche Bedeutung, die Frauenpräsenz für die Gemeinschaft hat, wie die anwesenden Männer oder Frauen die Workshop-Inhalte umsetzen oder welche möglichen negativen Konsequenzen ihre Anwesenheit für sie hat (unterschiedliche Arten von Ausgrenzung, Gewalt oder zusätzliche Arbeit). Diese Art von unerwarteten Konsequenzen von Fördermaßnahmen wurde als Verringerung des Wohlbefindens und als sinnlos beschrieben, weil es den Menschen nicht besser ging, nachdem die Maßnahmen durchgeführt worden waren.

Hier finde ich es wichtig, die zwei häufigsten Reaktionen der EntwicklungshelferInnen auf diese Kosten von *gender mainstreaming* mit denen der Techniker zu vergleichen. Erstere sprachen in Interviews, die ich bei einem DED Vorbereitungstreffen in Bonn durchgeführt habe, von einem „Preis“, der für das Erreichen von Geschlechtergerechtigkeit notwendig sei. Die in Europa verwirklichten Ziele der Geschlechtergerechtigkeit seien historisch „auch nicht einfach“ gewesen. Der Entwicklungsdiskurs der Linearität und der des einzig wahren – natürlich westlichen – Entwicklungsmodells werden hier sehr deutlich. Die Techniker hingegen sprachen von der Sinnlosigkeit, dass es Menschen schlechter gehen soll, nur um sagen zu können, dass eine bestimmte Anforderung der Geschlechtergerechtigkeit abgehakt werden kann.

Die Techniker haben nicht nur westliche, universalistische Förderungsmaßnahmen der Geschlechtergerechtigkeit kritisiert, sondern haben selber ihre eigenen Strategien, wie *gender* zum Querschnittsthema gemacht werden soll, entwickelt und diese auch in der Praxis umgesetzt.

Einer der zentrale Punkte war, dass Geschlechtergerechtigkeit als Beitrag zu *vida tranquila* sowohl unter den Frauen wie unter den Männern gefördert werden sollte, wie es auch theoretisch im *gender mainstreaming* gesehen wird. In der Praxis zielen *gender-mainstreaming*-Verfahren meist auf Frauen, sie ähneln einer Frauenförderung und erwähnen Männer und Männlichkeit allenfalls im Diskurs.

Eine als selbstverständlich angenommene Ausgangssituation, in der Frauen die Opfer und Männer die Täter sind, ist im *gender mainstreaming* sehr üblich (Bannon & Correia 2006) und darauf zielt auch die Kritik der TechnikerInnen. Hier zeigt sich erneut ein Aspekt des starren Entwicklungsdenkens mit einem europäischen Modell als Maßstab. Dieses Modell besteht aus der Vorstellung, dass der Norden bereits geschlechtergerecht ist und der Süden nicht. In dieser Konstruktion sind Männer aus dem Süden das Problem (Mohanty 1984). Dabei wird diese Konfliktkonstellation als

selbstverständliche und dringend zu verändernde Ausgangssituation vorgestellt. Welchen Sinn ergibt es, in einer indigenen bolivianischen Gemeinde an der geschlechtsspezifischen Diskriminierung von Frauen beim Zugang zu bestimmten politischen Ämtern zu arbeiten, wenn das System der Ämterrotation dies vielleicht gar nicht als Problem existieren lässt? Dazu kommen vielleicht andere geschlechtsbedingte Kontexte, Erwartungen oder Hindernisse, die dem bzw. der EntwicklungshelferIn unbekannt sind – von dem oder der *gender*-PlanerIn im Hauptquartier in Deutschland ganz zu schweigen.

Geschlechtergerechtigkeit wurde in La Chiquitania als ein Teilziel von *vida tranquila*, dem guten Leben, verstanden. So haben die *agro-líderes* beispielsweise über eine bestimmte Familie die *tranquila* ist gesprochen und dabei erklärt wie der Mann mit der Frau alles „kommunikativ“ und „gemeinsam“ bespricht, was es zu entscheiden gibt. Wörter wie *gender*, Geschlechtergerechtigkeit oder Gleichstellung wurden nicht verwendet. *Vida tranquila* ist das Prinzip, das ein gutes Leben regelt, und dies schließt *gender*-Themen ein. *Gender* ist dabei eng mit dem Wohlergehen der Menschen und der Gemeinschaft verknüpft. Eine kritische Analyse dieser Verknüpfung z.B. unter der Lupe der *feminismo comunitario* wäre sicherlich nötig um, u.a. die Frage zu stellen wie, wann, wo und wer entscheidet, wenn z.B. das Wohlergehen des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft nicht vereinbar sind. Doch zunächst wirkt das Narrativ der Geschlechtergerechtigkeit in der Sprache eines *vida tranquila* dem entpolitisierten, mit menschlichem Wohlbefinden unverknüpften technokratischen und häufig neo-kolonialen *gender mainstreaming* entgegen.

Alternativen zur Entwicklung: widerständisches *Vida Tranquila*

Erst wenn wir einen Raum für Alternativen zur im Entwicklungsparadigma situierten Vorschläge schaffen, kommen wir weg vom Trugschluss der ständigen Erneuerung des „Entwicklungsversprechens“ (Ziai 2015), laut dem die Entwicklungsindustrie immer wieder die Probleme von AkteurInnen aus dem Globalen Norden definieren lässt und sich als Lösungslieferant für den Globalen Süden präsentiert und selbstlegitimiert (Escobar 1995 [2012]; Ziai 2015). Geschlechtergerechtigkeit ist eins der entwicklungspolitischen Themen, bei denen diese kreisförmige, sich selbst reproduzierende Dynamik gut erkennbar ist. Neue *gender*-Probleme werden entdeckt, kommuniziert und technische Lösungen (die nur ExpertInnen aus dem Globalen Norden besitzen) werden empfohlen. Ich habe gezeigt, dass die Menschen in La

Chiquitanía weder über Fortschritt noch über „Entwickelt-Sein“ gesprochen haben, sondern darüber, ein *vida tranquila* anzustreben.

Dieses habe ich anhand des Themas Geschlechtergerechtigkeit gezeigt. *Gender mainstreaming* als Teil der Entwicklungsmaschinerie wurde nicht angenommen. Stattdessen wurde innerhalb des holistischen Konzeptes des *vida tranquila* über Geschlechtergerechtigkeit gesprochen und danach gehandelt.

Die Existenz von unterschiedlichen Arten des Widerstandes gegenüber dem Entwicklungsmodell, die schon von *post-development*-AutorInnen beschrieben worden ist, wurde auch in dieser Studie deutlich. Indem die einheimischen Techniker die geforderten *gender-mainstreaming*-Maßnahmen nicht oder nur sehr oberflächlich z.B. durch die Verwendung des richtigen Vokabulars in geschriebenen Dokumenten umsetzen, gelingt es ihnen als Akteuren des Südens, der Ausübung von Macht durch Akteure des Nordens teilweise entgegenzutreten. Dennoch sind die Techniker selbst in andere (paternalistische) Machtbeziehungen eingebunden, wie beispielsweise zwischen ihnen und den *agro-líderes*. Dies kann in diesem Artikel nicht ausgeführt werden, müsste aber in einem weiteren Schritt durch eine intersektionelle Analyse untersucht werden.

Das Konzept des *vida tranquila* zeigt, dass Widerstand gegen Entwicklungsdiskurse und -praktiken subtile Aushandlungsformen annehmen kann. So nahmen die *agro-líderes* an einem Entwicklungsprojekt teil, in dem die verwendeten Konzepte und Strukturen dem gängigen Entwicklungsdiskurs entsprachen. Gleichzeitig lokalisieren sie Projektziele – z.B. einen ökologischen *chaco* – für ihr eigenes Konzept von einem guten Leben. Die Techniker arbeiteten zusammen mit dem DED und den EntwicklungshelferInnen und haben dabei Konzepte und Strategien des *gender mainstreaming* ausgehandelt, angepasst und ihnen widerstanden, wobei sie *vida tranquila* ins Zentrum stellten.

Weitere Forschung ist nötig, um den Begriff des *vida tranquila* eingehender untersuchen zu können, genauso wie andere Konzepte vom Guten Leben, über die noch nicht geschrieben worden ist. Dazu müssen andere Formen der Wissensproduktion zuerst in der akademischen Welt, aber insbesondere in den *development studies* Eingang erhalten (Connell 2007). Nichtsdestotrotz laden einige Forschungsmethodologien, wie die konstruktivistische *grounded theory* (Charmaz 2014), schon länger zu dynamischen, zirkulären Forschungsformen ein. Unter anderem dank des offenen Kodieren „können Widersprüche aufgedeckt, herrschende Diskurse dekonstruiert und damit ein Beitrag zur Dekolonisierung von Wissen geleistet werden“ (Schultz 2014: 92).

Literatur

- Acosta, Alberto (2010): *El Buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi*. Friedrich Ebert Stiftung, Policy Paper, Nr. 9, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Acosta, Alberto (2016): *Repensar el mundo desde el buen vivir*. Degrowth in Bewegung(en). https://www.degrowth.info/wp-content/uploads/2016/09/DIB_Buen-Vivir_es.pdf, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Bannon, Ian, & Maria Correia (2006): „Introduction“. In: Bannon, Ian, & Maria Correia (Hg.): *The Other Half of Gender: Men's Issues in Development*. Washington DC, S. xvii-xxiv, <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/7029/365000Other0ha101OFFICIAL0USE0ONLY1.pdf?sequence=1>, letzter Aufruf: 26.6.2018.
- Cabnal, Lorena (2012): *Buen vivir desde el feminismo comunitario*. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa, <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>, letzter Aufruf: 28.3.2018
- Cabnal, Lorena (2014): *Palabra de Mujer*. Interview, Canal UCR. <https://www.youtube.com/watch?v=Htk0ieb1yM>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Charmaz, Kathy (2014): *Constructing Grounded Theory*. London.
- Connell, Raewyn (2007): *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge u.a.
- Cornwall, Andrea, Elisabeth Harrison & Ann Whitehead (2007) (Hg.): *Feminisms in Development. Contradictions, Contestations and Challenges*. London.
- De Eguia Huerta, Maria (2017): *How Can the Human Capability Approach Contribute to Gender Mainstreaming? A Post Development Perspective on the Dynamics of Gender Equality Promotion in the International Cooperation for Development*. Münster u.a.
- Escobar, Arturo (2010): *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima, <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.UnaMinga.pdf>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Escobar, Arturo (1995 [2012]): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. E-Reader Version, Oxford & Princeton, US-NJ.
- Gudynas, Eduardo (2011): „Buen vivir. Germinando alternativas al desarrollo“. In: *América Latina en Movimiento, ALAI*, Nr. 462, S. 1-20, <http://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Gudynas, Eduardo, & Alberto Acosta (2011): „La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa“. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Bd. 16, Nr. 53, S. 71-83, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984): „Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses“. In: *Boundary*, Bd. 12, Nr. 3 bis Bd. 13, Nr. 1., S. 333-358, <https://www.jstor.org/stable/302821>, letzter Aufruf: 28.3.2018 (<https://doi.org/10.2307/302821>).
- Paredes, Julieta (2008): *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. Comunidad Mujeres creando Comunidad. La Paz, Octubre 2008. Mujeres del mundo „Babel“. <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Paredes, Julieta (2018): *Descolonización del pensamiento occidental*. Instituto de Estudios Latinoamericanos, University of Stockholm, <https://www.youtube.com/watch?v=SnJsgVWa8Lk>, letzter Aufruf: 28.3.2018.
- Paredes, Julieta, & Adriana Guzmán (2014): *La propuesta política del feminismo comunitario*. Interview, Revista Bagual, <https://www.youtube.com/watch?v=Rt0LvNTS4uI>, letzter Aufruf: 28.3.2018.

Schultz, Ulrike (2014): „Über Daten nachdenken“. Grounded Theory Studien in der entwicklungsbezogenen Forschung“. In: Dannecker, Petra, & Birgit Englert (Hg.): *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*. Wien, S. 75-93.

Ziai, Aram (2015): *Development Discourse and Global History. From Colonialism to the Sustainable Development Goals*. Abingdon.

Anschrift der Autorin:

Maria De Eguia Huerta

eguia@leuphana.de

Jill Philine Blau

Commoning und Wanderweidewirtschaft Die Rechtler_innen im Oberallgäu*

„Die große Anziehung des Commonings ist gleichzeitig Grund seiner Unsichtbarkeit. Commoning appelliert an uns, die Welt aus einer fundamental anderen Perspektive zu sehen; das *Selbst* entsteht aus den Beziehungen zu anderen und existiert nur aufgrund dieser Beziehungen. Das Scheitern eines Anerkennens eines ‘Wir’ und seiner komplexen Dynamiken ist gleichbedeutend mit einem Leben auf der Erde ohne Atmosphäre. Unsere Leben sind gerahmt und definiert durch ein ‘Wir’. Kollektive sind daher nicht nur eine Summe von Individuen, sondern ausgeprägte Organisationssysteme, die auf gemeinsamen Treffen und Verpflichtungen basieren.“¹ (Helfrich & Bollier: 2011)

Das Konzept der *commons* empfängt gegenwärtig sowohl wissenschaftlich als auch politisch verstärktes Gehör. Es wird als transformative Kraft besprochen, die einen anderen Blickwinkel auf sozial-ökologische als auch soziokulturelle Gefüge jenseits von Markt-Staat-Dichotomie ermöglicht. Fernab von dieser Makroperspektive sind *commons* meist lokale, sehr ausgeklügelte soziale Gefüge. Die Betrachtung von natürlichen Ressourcen als Gemeingüter/*commons* bringt von daher vor allem eine ganzheitlichere Betrachtung von Mensch und Umfeld mit sich. *Commons* werden immer nur *commons*, weil es sogenannte *commoners* gibt: Pflegende und Fürsorgende der Gemeingüter, welche sich deren Erhaltung als sozial-ökologische Praxis aneignen. Diese Erkenntnis wiederum birgt Potenzial für das Neudenken des Zusammenhangs von Ressourcen und Kümern im Sinne einer lokalen Erhaltung von *commons* als eines sozialen Arrangements.

In dem folgenden Artikel möchte ich anhand eines Beispiels aus der mobilen Viehhaltung in Deutschland verdeutlichen, wie Land heutzutage bei den Rechtler_innen als Gemeingut verwaltet, genutzt und verhandelt wird. Hier zeigt sich, dass ein Verständnis von reproduktiver Landnutzung den Alltag in

* Dieser Artikel wurde durch die finanzielle Unterstützung der Heinrich-Böll-Stiftung, der Freien Universität Berlin und meiner momentanen wissenschaftlichen Stelle an der Theologischen Hochschule Friedensau ermöglicht. Besonderer Dank gilt meinen Interviewpartner_innen im Oberallgäu und Ulrike Schultz für ihre kontinuierliche Unterstützung.

1 Eigene Übersetzung. Das Zitat ist in der deutschen Übersetzung des Buches nicht vorhanden.

den Alpen prägt, welches wiederum den Aspekt des Kümmerns/des Erhalts in den Vordergrund der Alpwirtschaft stellt. Dieser wiederum ist stark von sozialen Differenzkategorien geprägt, welche das *commoning* gestalten.

Ich möchte in diesem Artikel zunächst aufzeigen, warum ich die Rechtler_innen im Oberallgäu als *commoners* begreife und wie sie *commoning* praktizieren. Darauf folgend werde ich beschreiben, was das Kümmern um Land konkret bedeutet. Anschließend spreche ich über das Unsichtbar machen der mobilen Weidewirtschaft und dessen Zusammenhang zu dem Konzept der Reproduktivität. Danach widme ich mich dem daraus resultierenden Dazwischen-Sein in den Realitäten der Rechtler_innen – zwischen Berg und Tal und zwischen „noch“-praktizierter und aussterbender Praxis. Da das *commoning* im Kontext globaler und wirtschaftlicher Logiken generell abgewertet wird, steigt die Herausforderung, es weiter umzusetzen.

Methodik und Forschungsgegenstand

Der folgende Artikel basiert auf empirischen Daten, die ich im Rahmen meiner Doktorarbeit gesammelt habe. Hierfür habe ich im Oberallgäu, in und um die Stadt Oberstdorf, sowohl Hirt_innen als auch Rechtler_innen besucht und interviewt. Neben zwanzig formellen Einzelinterviews, die ich in sechs verschiedenen Rechtler_innen-Genossenschaften durchgeführt habe, basiert der Artikel auch auf einigen informellen Gruppeninterviews mit Rechtler_innen und Hirt_innen und teilnehmender Beobachtung. Die Daten habe ich mit Hilfe der qualitativen Inhaltsanalyse (Mayring 2008) und von Techniken der *Grounded Theory* analysiert (Glaser & Strauss 1967).

Die Rechtler_innen, auch Wald- und Weidegenossenschaften genannt, sind ortsbezogene Kooperativen, welche gemeinsam Land besitzen und verwalten, auf dem Alpwirtschaft betrieben wird. Der Begriff Rechtler² bezieht sich sowohl auf die Genossenschaften, als auch auf ihre Mitglieder. In diesem Artikel beziehe ich mich allein auf die Wanderweidewirtschaft und dabei auf die Wanderung von Hirt_innen im Oberallgäu mit Jungvieh.³ Hirt_innen sind Menschen, die mit dem Vieh ziehen und auf verschiedenen Höhenlagen in den sogenannten Almen übernachten. Die Hirt_innen dieser Fallstudie arbeiten für die Rechtler_innen bzw. sind von ihnen angestellt. Sie sind aber nicht unbedingt aktiv in der Verwaltung des kollektiven Landes und somit auch nicht (immer) Teil des lokalen Rechtler_innen-Gefüges. Sowohl

2 Meine Interviewpartner_innen haben sich fast ausschließlich als „Rechtler“ bezeichnet. Ich benutze jedoch das Wort Rechtler_innen, um auf Rechtlerinnen aufmerksam zu machen.

3 Jungvieh sind junge Rinder, die keine Milch geben. Aufgrund dessen habe ich mich nicht mit der Milchwirtschaft beschäftigt.

Rechtler_innen als auch Hirt_innen werden in diesem Artikel als *commoner* verstanden, da sie in dem Geflecht kollektiver Landschaftspflege – wie im Folgenden dargestellt – unmittelbar miteinander verbunden sind. Der Artikel basiert überwiegend auf der Darstellung der Befragten und hat zum Ziel, ihr Verständnis von *commoning* aufzuzeigen.

Mobile Viehhaltung als *Commoning*

„Ich denke das ist halt auch wie überall, es gab halt bestimmte Personen, die das federführend mit unterstützt haben damals ... die haben immerhin einen sehr großen Gemeinsinn gehabt in [xyz], das ist ja auch Sinn und Zweck, dass man eben über die eigenen Grenzen des eigenen Besitzes drüber hinausdenkt und das man eben da...a bisschen an das Gemeinwohl denkt und nicht nur seine eigenen Aufgaben sieht, sondern letztendlich die Aufgaben, die notwendig sind, um allgemeine Flächen und Waldstücke langfristig zu pflegen und zu erhalten.“ (Heinz, Rechtler)⁴

Land wird auf unterschiedlichste Art und Weise definiert und dementsprechend genutzt: als Handelsware, als privates Besitztum, als spirituelle Entität, als freie investitionswürdige Fläche, als Kapital, Gemeinschaftserbe und als *commons* (Li 2014). Mobile Viehhaltung in den alpinen Regionen Deutschlands ist geprägt von kollektiven Landnutzungsstrategien und gemeinschaftlichem Besitz. Dies wird sinnbildlich darin verdeutlicht, dass sich das Wort Allmende etymologisch auf den Begriff der Gemeinweide bezieht. „Allmende“ bezeichnet die Weide, die Gemeingut des jeweiligen Ortes ist. Die Aspekte der Kollektivität sind auch zentral für das Konzept der *commons*, welches sich auf die Nutzung und Verwaltung von gemeinsamen Ressourcen bezieht. Silke Helfrich und Felix Stein (2011) betonen:

„Da der Begriff an Gemeinschaften gebunden ist, bezeichnet er nicht die Ressourcen an sich – zunächst Wasser, Land, Wälder und dergleichen, zunehmend auch Software, Sprache und Kulturtechniken –, sondern vielmehr deren Verbund mit spezifischen Formen sozialer Übereinkünfte in der kollektiven Nutzung derselben. Gemeingüter entstehen überhaupt erst dann, wenn Nutzergemeinschaften Zugangs- und Nutzungsregeln aushandeln, die allen dienen.“

Bei den Rechtler_innen in Bayern ist die Wanderweidewirtschaft durch ein Verständnis von Land als Gemeingut geprägt und mit verschiedensten Regelwerken verknüpft. Auch dies lässt sich begriffshistorisch leicht ableiten, da sich das Wort „Rechtler“ auf das Recht eines Dorfmitglieds zur Weide bezieht (Blau 2016: 172). Es entstammt dem Organisationsprinzip, eine

4 Personen- und Ortsnamen sind anonymisiert.

bestimmte Anzahl von Weiderechten unterschiedlichen Weideflächen und Personen zuzuordnen. Die Rechtler waren und sind von daher ein Kollektiv von Menschen mit gemeinsamen Nutzungsrechten.

„Also wir sind momentan fünfzehn Mitglieder, das heißt die 22 Anteile sind verteilt auf 15 Mitglieder, maximal hat man drei Anteile bis vor einigen Jahren immer geschenkt gehabt und mittlerweile ist es auch so, dass man auch mehr erwerben kann, weil wir einfach wollen, dass letztendlich der Besitz in diesen Familien bleibt und wenn die dann ein bisschen weniger sind oder das Interesse an den Genossenschaftsanteilen etwas weniger wird, dann verteilen wir das auf die wenigen Schultern, die verbleiben. Ich sage mal so, von der Organisation her, von der Satzung her, und auch von der Rechten ist das so geklärt.“ (*Peter*, Rechtler)

Wie bereits erwähnt, sind viele Rechtler_innen mittlerweile Genossenschaften. Sie verwalten Land entlang einer Mischung von obligatorischen Vorschriften, die sich sowohl aus Gewohnheitsrechten als auch dem Genossenschaftsgesetz Deutschlands ergeben (Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz 2018). Zum Beispiel sind Landtitel an die Häuser respektive deren Bewohner_innen in den Dorfgemeinschaften der Rechtler_innen geknüpft. Die identifizierten Haushaltsvorstände können sich auf offizielle Ämter in der Genossenschaft bewerben und haben Stimmrecht in Bezug auf jegliche Entscheidungen des gemeinsamen Besitzes.

Im Oberallgäu verfolgen Rechtler_innen und Viehhirt_innen ihre Lebensform, weil ihre Eltern ihnen diese Praxis vorgelebt haben und sie diese somit als kulturelles und kollektives Erbe begreifen. Auch in diesem Sinn ist die Allmende ein sozio-kulturelles *commons*. Das kollektive Eigentum der Rechtler_innen ist der tatsächlich gemeinsame Besitz, auf welchem sich ihre lokalen Identitäten als Rechtler_innen formulieren. Es zeigt sich jedoch eine größer werdende Trennung zwischen Rechtler_innen und Viehhirt_innen auf, da nicht alle Rechtler_innen mehr selbst Alpwirtschaft ausüben. Die Hirt_innen sind insoweit in die industrielle Agrarwirtschaft eingebunden, als dass das Vieh oft aus größeren Betrieben aus dem Tal stammt und nicht ausschließlich aus den Rechtler_innen-Gemeinden selbst.

Sich um das Gemeingut kümmern

Ein wichtiger Aspekt des *commonings* in den Alpen ist das „sich kümmern“, inklusive der „Sorge darum, dass ein Commons nicht übernutzt wird“ (Kratzwald 2016). Landnutzung in der Wanderweidewirtschaft ist ein „Modus der ökologischen und sozialen Reproduktion“ (Taylor & Reid 2012) und das Land die materielle Verbindung zwischen Produktion

und Reproduktion. Mit Reproduktion ist hier sowohl die Landregenerierung als auch der Erhalt des sozialen Gefüges, welche die *commons* trägt, gemeint. Hieraus ergibt sich der größte Unterschied zu industriellen Landnutzungsformen, in denen die Bodenpflege und Landregenerierung und der gesellschaftliche Zusammenhalt eher hinten angestellt wird und somit Materialkreisläufe nicht ganzheitlich mitgedacht werden. Beispielsweise nutzen und pflegen Hirt_innen die Weiden; dies ist Bestandteil der Weidewirtschaft, wie im folgenden Zitat deutlich wird.

„Ja, man muss halt immer darauf achten, was macht die Witterung, und zu welcher Zeit ist man an welcher Weide? Es gibt halt einfach Weiden, da muss es trocken sein, sonst macht der Fuß die Grasnarbe kaputt, wenn es extremsten Dreck gibt, da muss man halt darauf achten, dass man nicht grad, wenn es die volle Regenzeit ist... Manchmal ist es nicht zu vermeiden, aber wenn es geht, schaut man, es zu vermeiden, und man muss halt einfach schauen, dass man es vom Wetter her geschickt einteilt, dass das Vieh zur rechten Zeit am rechten Ort ist. Das Weidemanagement ist halt, dass man schaut, dass die Weide gut ist, das Vieh gut ist. Und wenn man das zweite Stockwerk erreicht hat, muss man halt schauen, dass man im dritten die Zäune errichtet.“ (Gunnar, Hirte)

Diese Aussage des Hirten Gunnar über seine Verantwortung für den Erhalt der Weide lässt sich mit dem Konzept der (Re-)Produktivität von Christine Bauhardt und Sabine Hofmeister (2010) verknüpfen. Hierbei geht es darum, die Interdependenz zwischen dem Kümmern/*commoning* im Bereich Ökologie, als auch um den Menschen in seinem Verhältnis zu Produktivität mitzudenken.⁵ Wie hier verdeutlicht wird, geht es Gunnar beispielsweise nicht nur um die Sättigung des Viehs auf der Alpenweide, sondern auch um die Erhaltung der Grasnarbe.

Aus der geographischen Perspektive auf den Alpenraum angewandt, wird dies auch als „an der Reproduktion orientierte Produktion“ (Bätzing 1991: 72) bezeichnet. Eine besondere Betonung liegt hierbei in der Rolle des Menschen in der Landschaftspflege.

„Die natürliche Basis menschlichen Lebens und Wirtschaftens ist nicht einfach von Natur aus da, sondern ist ein Kulturprodukt und muss erst mühsam erarbeitet und dann genauso mühsam erhalten werden. Diese bewusste Erhaltung der ökologischen Stabilität der Kulturlandschaft, die ich mit dem Begriff ‘Reproduktion’ bezeichne, wird in den europäischen Gunstregionen meist übersehen, wo man den Eindruck hat, die Natur würde dem Menschen unmittelbar zur Verfügung stehen. Aber der Alpenraum macht eindringlich deutlich, dass der Mensch die Natur nie direkt nutzen kann, sondern dass erst die menschlich

5 Es beinhaltet außerdem eine Kritik daran, dass sowohl natürliche Produktivität als auch Pflegearbeit in der neoklassischen Ökonomie unsichtbar gemacht werden.

bearbeitete und geformte, veränderte Natur – die Kulturlandschaft – die sozusagen ‘natürliche’ Basis seines Lebens und Wirtschaftens darstellt.“ (ebd.)

In diesem Kontext sieht Werner Bätzing die Alpwirtschaft als eine „dauerhafte, langfristige Nutzungsform [...], für die die Erhaltung der ökologischen Stabilität die zentrale Lebensvoraussetzung bildete.“ (ebd.: 79). Wanderweidewirtschaft ist dementsprechend eine dem Klima und der Ökologie angepasste Lebensform. Im Oberallgäu ist ihr Hauptcharakteristikum die saisonale Transhumanz in den Bergen, welche sich, je nach Höhenlage, vom späten Frühling bis zum Herbst zieht. Sie ist an die Winterökonomie im Tal gebunden, welche maßgeblich vom Skitourismus geprägt ist. Die Hirt_innen des Sommers sind die Arbeiter_innen des Winters: an den Skirampen, Liften, als Skilehrer_innen oder mit Saisonverträgen als Tischler_innen bzw. auf Baustellen. Die Identität der Hirt_innen beruht jedoch vor allem auf der Arbeit auf dem Berg und an seinen Hängen, zu welcher die Winterarbeit als der Alp „dienlich“ gesehen wird.

„Ja, es gibt eigentlich eine unausgesprochene Tradition, es ist eine gelebte Tradition, bei uns gibt es ein Gesetz, d. h. es gibt eine geschlossene und eine offene Alpzeit. Die offene Alpzeit besteht, das sind praktisch die 100 Tage, wo der Höpf mit dem Vieh auf dem Berg, auf der Alp ist. Und die andere Zeit ist die geschlossene Alpzeit, die Alpe wird ja zugeschlossen und aufgeschlossen, das ist ganz wichtig für die Ordnung, gell, [...] Im Sommer reinigt die Alp den Menschen, im Winter wird die Alp von den Menschen gereinigt. Also, es ist ganz wichtig, dass sich hier etwas Wildes vielleicht, mit Kultur ausgleicht, oder Zivilisation, als zwei Ordnungen, die in eins verschmelzen.“ (Beate, Hirtin)

Wie Beate hier skizziert, geht es ihr in ihrer Arbeit um den Erhalt von bestimmten Ordnungen, welche ihr Leben in Jahreszeiten aufteilt; aber auch für die Alpe wichtig ist. Die Erhaltung dieser Ordnung ist in ihrer Verantwortung, also Teil des sozial-ökologischen Gefüges.

Commoning als soziales Gefüge

Ein genauerer Blick auf die Rechtler_innen und ihren Alltag zeigt außerdem auf, dass sowohl die sozialen Differenzkategorien wie Alter als auch Geschlecht in der kollektiven Landnutzung strukturierend wirken. In diesem Sinn kann man sagen, dass Klima und geografische Gegebenheiten vorbestimmend für die Gestaltung des Alltags sind, und die Pastoralist_innen darauf mit geschlechts- und altersspezifischer Arbeitsteilung antworten. In diesem Kontext lässt sich bemerken, dass Entscheidungsgremien insbesondere in Bezug auf Führungsrollen männlich besetzt sind und weibliche

Einflussnahme in der Tendenz informelleren Charakter hat. Mit anderen Worten sind die Vorstände der Genossenschaften ausschließlich männlich besetzt, vereinzelt finden sich jedoch Frauen in der Rolle der Schriftführerin oder der Schatzmeisterin.

Auch dies wird mit natürlichen Ordnungen erklärt, wie zum Beispiel im Gespräch mit Rechtler Albert deutlich wird:

Jill: „Hmm okay. Und wenn die Rechtler sozusagen dem Haus zugefügt sind, gab es dann auch schon mal den Fall das Frauen den Rechtsvorsitz gemacht haben? ... oder sind das generell immer Männer?“

Albert: „Nein. Hmm... Wir sind ja ein Verein, der hat Mitglieder.“

Jill: „Hmm. Mitglieder, genau.“

Albert: „Also nicht ohne Glieder ...hahahah... hat ein alter Vorstand gesagt... Das ist aber tatsächlich so, dass bis zum heutigen Tage nach meiner Kenntnis noch keine Frau in ein Gremium gewählt worden ist. Vorstand etc.“

Jill: „Und warum glauben Sie, ist das so?“

Albert: „Hmm... öööh, das liegt in der Natur der Sache. Des Aufgabengebiet, die Verwaltung von den Ländereien, also von Alp, von Wald, von Wirtschaft und so, dass hat aber mehr mit arbeitender Auswirkungstätigkeit zu tun...“

Hier zeigt sich, dass der Begriff der Ordnung sich auch in den Erzählungen der Menschen wiederfindet. Albert, ein älterer männlicher Vorstand einer größeren Genossenschaft erklärt mit diesem die mangelnde weibliche Partizipation in den Entscheidungsgremien der Rechtler_innen. Hier sollte jedoch betont werden, dass die geschlechtsspezifischen Strukturen in den verschiedenen Genossenschaften unterschiedlich wirksam sind und auch mit ihrer Größe in Beziehung stehen: Die kleineren Weidegenossenschaften scheinen in Bezug auf Teilhabe offener zu sein, während die größeren (und wohlhabenderen) Genossenschaften weniger durchlässig für weibliche Partizipation sind.

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass der Arbeitsalltag der heterosexuellen Hirt_innen-Familien von geschlechtsspezifischen Rollenaufteilungen geprägt ist. Das weitläufigere Wandern mit dem Jungvieh ist beispielsweise eine männlich besetzte Arbeit. Dass diese Arbeit oft als das definierende Element der mobilen Landwirtschaft gesehen wird, zeigt sich dann auch bei monetären Entscheidungen: Zum Beispiel wird bei den von mir interviewten Hirt_innen-Familien meist nur ein Familienmitglied von den Genossenschaften für seine Tätigkeit in den Bergen bezahlt, und zwar das männliche, auch wenn die ganze Familie in die Berge zieht. Der Essenversorgungsbereich wird primär als weiblich besetzte Arbeit gesehen und praktiziert.

„Ich bin für Küche und Essen zuständig und die Arbeiten draußen machen schon die zwei Männer. Der Max hilft jetzt auch schon mit, also unser Sohn, ich helfe auch schon einmal, wenn es notwendig ist, aber die Arbeit draußen machen schon die zwei Männer, also das geht mich dann nichts an. Ich helfe auch schon manchmal, wenn man mit dem Vieh weiterzieht, aber sonst bin ich für das Hüttenleben zuständig. Ja, Lotti und Max. Und Lotti ist mehr mit mir in der Hütte, und Max geht mit dem Peter mit zum Vieh.“ (*Marie, Hirtin*)

Nichtsdestotrotz sind diese Aussagen nicht allgemeingültig. In meinen Interviews bin ich auch auf Menschen getroffen, die diese Gegebenheiten durch ihre Aktivitäten in Frage stellen. Dies sind vor allem weibliche Hirtinnen. Diese begreifen ihre Arbeit oft als Geschlechterrollen überschreitend, wie z.B. Lisa, eine ältere Hirtin, die allein in die Berge zieht:

„Es hat vielleicht eine Weile gebraucht, bis damals, wo ich wirklich die ganzen Hirtentätigkeiten übernommen habe, also auch die körperliche, die handwerkliche, das Pfähle schlagen. Es war nicht immer so ganz leicht, aber ich bin sehr zäh gewesen, und irgendwann habe ich dann den Respekt und die Wertschätzung von der Weidegenossenschaft bekommen. Es hat eine Weile gebraucht, muss ich sagen, es ist so, dass es vom System her nicht ganz so vorgesehen ist, man also mehr als die Frau gesehen wird... sie kümmert sich mehr um den hauswirtschaftlichen Bereich. Aber das war bei mir von Anfang an nicht so, also ich habe immer schon helfen müssen und habe das auch gern gemacht.“ (*Lisa, Hirtin*)

Diese Beispiele zeigen, dass Landnutzung in auf Differenz basierenden Strukturen eingebettet ist und Arbeit dementsprechend aufgeteilt und definiert wird. Das Kümmern um das Land und Vieh ist die breit interpretierte Aufgabe aller, nach der sich der Alltag gruppierend organisiert. Wanderweidewirtschaft ist somit als interdependentes (re-)produktives System zu verstehen, in welchem vermeintlich produktive und reproduktive, weiblich und männlich besetzte Arbeiten unmittelbar miteinander verwoben sind.

Überlebensstrategien des *Commoning* im Kontext globaler Kommodifizierung

„Früher hat man eine ganz andere und höhere Wertschätzung von dem Ganzen gehabt. Heute ist es eher so, dass es zum Ballast wird, man muss es bewirtschaften, die haben früher gesagt, wir dürfen es zusammen bewirtschaften. Es ist ganz logisch, dass aus diesem Grund auch sehr viele Rechtler-Vereinigungen den Bach heruntergegangen sind.“ (*Steffi, Rechtlerin*)

Die mobile Weidewirtschaft als kollektive Praxis ist im Oberallgäu als auch im Allgemeinen gefährdet. In einer globalisierten Welt sehen globale Investoren

Weidelandschaften zunehmend als „ungenutzte, leere Landschaften“, die auf Megaprojekte warten (Makki 2013). Vorteilhaft für die Rechtler_innen fördert der Freistaat Bayern die mobile Weidewirtschaft und subventioniert sie. Außerdem sind sie dank der Höhenlage nicht von großflächigen Agrarprojekten betroffen, wie es für Hirt_innen in anderen Teilen der Welt der Fall ist (Blau 2016). Nichtsdestotrotz können Rechtler_innen aufgrund der allgemeinen finanziellen Übermacht der industriellen Landwirtschaft im Tal von der Landwirtschaft allein nicht überleben. Es gilt daher, Strategien bzw. Schlupflöcher zum Erhalt des *commoning* zu finden.

Im Oberallgäu ist das Gewohnheitsrecht der Allmende nach dem Zweiten Weltkrieg kodifiziert worden. In der Nachkriegszeit wurden bis in die 1970er Jahre hinein Landrechte und Titel in den Dörfern der Rechtler_innen neu verhandelt und verteilt. Im Zuge dessen verwandelten sich viele Rechtler_innen-Verbände in Genossenschaften, da sie keine andere Möglichkeit sahen, ihre Rechte als Gemeingut gegenüber dem Staat Bayern zu sichern.

„Zur geschichtlichen Entwicklung, diesen urvordenklichen Zeiten, gab es einen unverteiltten Besitz in den Dorfgenossenschaften, den ich bezeichnen will mit den großen vier ‘W’: Weg und Wasser, Wald und Weide – das sind die Schlagwörter, die immer gegolten haben. Das wurde gelebt bis 1935, bis Hitler kam, der wollte diese Rechte kassieren. Hier in X war ein tüchtiges Gremium, wo die hier einen Verband gegründet haben, ein Herr X hat da besondere Verdienste, der hat dann die Rechte gesichert, und nach dem zweiten Weltkrieg hat man sich mit der politischen Gemeinde, mit dem Zusammenhang mit dem Tourismus, zusammengesetzt und hat gesagt. Diese Rechte müssen abgelöst werden.“ (Albert, Rechtler)

Wie sich in diesem Prozess die Flächen des gemeinschaftlichen Landes als auch Gewohnheitsrechte der Rechtler_innen verändert haben, lässt sich bis heute schwer nachvollziehen. Es gibt keine umfassende historische Aufarbeitung der Geschichte der Rechtler_innen im Oberallgäu.⁶ Feststellen lässt sich vor allem, dass eine Formalisierung zur Anerkennung anscheinend notwendig war. In den Interviews, die ich mit Rechtler_innen geführt habe, skizzierten sie eher eine idealisierte Zeit des „früher“ und der „urvordenklichen Zeiten“, als dass sie über Details des Formalisierungsprozesses und dementsprechend der gefühlten oder *de-facto*-Landnahme berichten.

Seit spätestens den 1970er Jahren ist die Lebenserhaltungsstrategie in der Alpwirtschaft nicht mehr von einem hohen Grad an Subsistenz geprägt. Die Rechtler_innen praktizieren eine Mischeinkommenspraxis, um sich die

6 Eine Aufarbeitung der vorhandenen Literatur zur Alp und Gemeingut ist in meiner Dissertation zu finden. Hieraus lassen sich Schlussfolgerungen zur Geschichte der Rechtler_innen ziehen, deren Geschichte jedoch bislang ungeschrieben bzw. nicht zusammengefasst ist.

wandernde Weidewirtschaft als saisonalen Teil einer Überlebenssicherung zu ermöglichen. Sie haben also jenseits der Landwirtschaft zusätzliche Beschäftigungen.

„Ja, gut, ich sage jetzt einmal es hat sich natürlich ein bisschen gewandelt. Früher war es natürlich so, dass der Vorstand aktiv mitbeteiligt war, da er eine Landwirtschaft hatte und die Arbeit auch dementsprechend ausgerichtet hatte, also ob es jetzt auf der Alpe ist oder beim Zäunen und so weiter, haben die alles mitgestaltet. Ich mache das jetzt seit zehn Jahren, und ich bin natürlich noch nebenher berufstätig und hab natürlich selber nicht die Möglichkeit, dass ich diese Arbeit dann selber auch noch durchführe für die Wald- und Weidegenossenschaft, sondern ich sehe mich mehr als Organisator. Und wir sind auch in der Vorstandschafft so aufgestellt, dass wir die Arbeit einfach aufteilen. Ich denke das ist schon der wesentliche Unterschied zu früher.“ (Eberhard, Rechtler)

Die Suche nach neuen Lebenserhaltungsstrategien und die Landflucht der Jugend führen dazu, dass gemeinschaftliche Landverwaltung und -nutzung zu einem „Extra“; einem Ehrenamt mit den typischen Dilemmata dieser Strukturen wird: Die Rechtler_innen engagieren sich zusätzlich zu ihren anderen lebenserhaltenden Pflichten und empfinden das Ehrenamt dementsprechend als hinzukommende Last, dies ist besonders der Fall für die jüngeren Mitglieder. Die älteren Mitglieder sorgen sich, dass die Jugend den Rechtler_innen immer weniger Zeit und Muße widmet, bzw. widmen kann, was wiederum das Schwelgen in der Vergangenheit fördert.

„Es ist eine ganz andere Struktur gewesen. Jeder ist, ich sage jetzt mal, von diesen 22 oder was Besitzern, ich weiß nicht genau wie viel es damals waren, zu der Zeit waren 95% Landwirtschaft, Landwirte. Und heute haben wir ja 15 Mitglieder in der Wald- und Weidegenossenschaft und davon sind gerade mal die Hälfte *noch* Landwirte, das ist dann eher schon im Nebenerwerb. Also da sieht man auch, wie die ganze Struktur den Charakter verändert, die Gemeinschaft verändert, also das hat schon Auswirkungen auf die ganze Bewirtschaftung.“ (Heinz, Rechtler)

Die Idealisierung der Vergangenheit hat, wie Heinz aufzeigt, auch einen realen Bezug, nämlich dass es früher sinnhafter und einfacher war, sich mit dem Erhalt des Weidelandes zu beschäftigen, als die eigene Existenz noch ausschließlich damit verknüpft war.

Unsichtbarmachung und das „Dazwischen-Sein“ in der mobilen Weidewirtschaft

Mit Bezugnahme auf Garrett Hardins „Tragedy of the Commons“ betont Ulrike Schultz (1996: 76), dass die Simplifizierung von Weideland als offenes

Zugangsregime westliches Denken widerspiegelt. In der Tat gehen immer noch globale Landaneignungsprozesse mit der Unsichtbarmachung oder Vereinfachung der existierenden Diversität im kollektiven Umgang mit Land einher (Harvey 2004). J. Terrence McCabe (1990; vgl. Schultz 1996: 76) argumentiert, bislang sei tatsächlich keine mobile Weidewirtschaft bekannt, welche Land nach offenen Zugangsprinzipien reguliert habe. Trotzdem hat Hardins Beispiel einer offen zugänglichen Weide weltweit für eine Rechtfertigung von Privatisierung gesorgt, und ähnliche Rhetorik tut es bis heute.

Diese wurde zwar empirisch u.a. in Ostroms Arbeit zu den *commons* widerlegt (Ostrom 1990), nichtsdestotrotz besteht weiter die Tendenz die Arbeit von *commoners* unsichtbar zu machen: so wurden die Rechtler_innen als Landverwaltungsakteure bislang kaum untersucht. Ihre Geschichte bleibt somit dem wissenschaftlichen Auge weitestgehend entzogen. Wanderweidewirtschaft bleibt auch systematisch unbeachtet, weil er in vielerlei Hinsicht patriarchalen und wachstumsorientierten Paradigmen, welche bestimmte Bereiche des Lebens und Arbeitens gegenüber anderen hervorheben, nicht entspricht. Der Aspekt des Patriarchalen ist hier insofern betonenswert, als dass er die Abwertung aller Lebensbereiche des „Sich-Kümmerns“, sei es nun Pflegearbeit am Menschen oder am Gemeingut, die Herabsetzung des vermeintlich Weiblichen als auch die der *commons* miteinander verknüpft. *Commoners* als Kümmerer sind in diesem Sinn in der globalen industriellen Agrarindustrie zum Aussterben prädestiniert. Mit anderen Worten: So lange sich Produktivität über die Reproduktivität stellt, kann das System der mobilen Tierhaltung nur schwer fortgesetzt werden. Dies zeigt sich auch in den Erzählungen der Hirt_innen, die ihren Alltag als „Dazwischen-Sein“ beschreiben.

„[...] sind die Älper ganz speziell, weil sie eben diese Sagen haben und zwischen Himmel und Erde sind. Sie sind immer zwischen zwei Welten, und das macht das Leben auch nicht leicht, und du brauchst da deine Helfer, deine Zeichen, deine Symbole.“ (Beate, Hirtin)

„Die Hütte ist halt die Struktur, das andere ist das Wilde. Und du bist Teil des einen und Teil des anderen, und dann ist es eine Frage des Blickpunktes zu sagen, sitzt du zwischen den Stühlen? Nein, [wenn ich das mal so sagen darf] auf zwei Stühlen. Du darfst von der einen zur anderen Welt wechseln. Und da ist es manchmal, ebenso eine Kuh ist ein Kumpel, weil die auch beides ist.“ (Anja, Rechtlerin)

Die aktuellen Herausforderungen der Fortsetzung einer Lebensform, welche sich über Generationen, gar Jahrhunderte, etabliert hat, kristallisieren sich bei

den Pastoralist_innen in einem Gefühl des Dazwischen-Seins. „Dazwischen“ hat hier vielfältige Bedeutungen, die ich im Folgenden schildern möchte.

Die Rechtler_innen betonen in ihrer Darstellung stets die „urvordenklichen“ Zeiten, das „Damals“ der wahren Rechtler_innen. Sie betonen dabei zum einen, dass es die Rechtler_innen schon immer gab. Zum anderen pflegen sie eine Form der Geschichtsschreibung, welche die Vergangenheit als „wahre Zeit“ idealisiert. Für die Hirt_innen ist das Dazwischen außerdem auch ein tatsächliches räumliches Zwischendasein von Tal und Berg und dem damit verbundenen sesshaften und wandernden Leben. Die Hirt_innen aus dem Oberallgäu grenzen sich von dem sesshaften Talvolk insofern ab, als dass sie sich selbst eine besondere, gar spirituelle Beziehung zu dem Berg zuschreiben und sich zugleich am unteren Ende der Hierarchie der Agrargesellschaft sehen.

In Deutschland wird im Allgemeinen großflächige industrielle Landwirtschaft bevorteilt. Wenngleich der bayerische Staat ein Interesse an einer intakten Kulturlandschaft im Oberallgäu hat und in diesem Sinne die Rechtler_innen und Hirt_innen subventioniert, sind Rechtler_innen als Alpwirt_innen, wie bereits beschrieben, auch bedroht. Das Problem der Rechtler_innen als kollektive Landverwalter_innen ist, dass die Motivation, der kollektiven Verantwortung zu dienen, direkt mit der Nutzung des Landes, also mit der Identität als *commoner*, verknüpft ist. Fällt diese Nutzung weg, weil man sich zur Existenzsicherung beruflich außerhalb der Alpwirtschaft orientieren muss, so sinkt auch die Motivation zum Engagement bei den Rechtler_innen. Wald- und Weidegenossenschaften werden von den *commoners* zwar noch als ein Stück „Heimat“ und als Möglichkeit gesehen, die eigenen Wurzeln zu schützen, mit der steigenden urbanen Orientierung aufgrund schlechter Lebensumstände in der Landwirtschaft, beginnen die Genossenschaften jedoch an Bedeutung für ihre Mitglieder zu verlieren. Diesem Trend wird zwar zum Teil durch die staatlichen Subventionen entgegengesteuert, die Frage und Sorge um die Zukunft steht nichtsdestotrotz für die Rechtler_innen im Raum. Wie aufgezeigt, klagen sie darüber, wie schwierig es ist, eine andere Logik der Bewirtschaftung innerhalb einer wachstumsorientierten Ratio und damit ein Dazwischen-Sein aufrechtzuerhalten.

Ausblick

„Der Commons-Diskurs überwindet die Kategorien der herrschenden politischen und wirtschaftlichen Ordnung. Er identifiziert die Beziehungen von Belang und deren operative Logik – sowohl in der Art, wie wir produzieren, als auch in der Art, wie wir unsere gesellschaftlichen Verhältnisse ordnen.“
(Helfrich & Bollier 2011: 18)

In diesem Artikel habe ich dargestellt, wie Hirt_innen in Deutschland als *commoners* Land gemeinsam verwalten und nutzen, und wie sich dies in Alltagspraxen ganz konkret abbildet. Bei den Rechtlern treffen wir auf *commoners*, welche anhand der mobilen Weidewirtschaft über Generationen hinweg ein Landnutzungs- und Verwaltungssystem etabliert haben, in welchem klimatische, ökologische und menschliche Gegebenheiten intensiv miteinander verwoben sind. Oder, in *commons*-Sprache ausgedrückt: in der Beziehungen und deren operative Logik in der Art des Lebens und Wirtschaftens miteinander verknüpft sind (ebd.). Dies beinhaltet sowohl die Ordnung der Entscheidungsstrukturen, als auch die Ordnung des Alltags und die Aufgaben jedes einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft. Dies kristallisiert sich in einem Alltag, welcher besonders nach geschlechts – und generationsspezifischen Differenzkategorien strukturiert ist. So lässt sich argumentieren, dass in der Antwort der Hirt_innen auf ökologische Gegebenheiten stets mit Kategorien der Unterscheidung zum Zweck der gesellschaftlichen Organisation gearbeitet wird.

Hier lässt sich eine Verknüpfung zu dem Konzept der (Re-)Produktivität feststellen, welches sich auf die Interkonnektivität von vermeintlich produktiven und reproduktiven Bereichen bezieht. Mein Beispiel zeigt, dass die Wanderweidewirtschaft dabei Gegenstand unterschiedlicher Formen der Unsichtbarmachung bzw. Abwertung ist: Als *commoners* finden die Hirt_innen keinen bzw. nur einen begrenzten Platz in einer Weltordnung der ständigen Ökonomisierung: ihre gemeinschaftlichen Strukturen werden zwar vom Staat subventioniert, aber die Suche nach individuellen Einkommensmöglichkeiten innerhalb der wachstumsorientierten Gesellschaft verringert die Kapazitäten, sich um das Gemeinwohl zu sorgen. Über den Kümmernenden/Landschaftspflegenden und weiblichen Teil dieser Lebensform wird kaum geforscht bzw. geschrieben, was wiederum denjenigen zu Gute kommt, welche von der Vertreibung der mobilen Wanderweidewirtschaft profitieren, zum Beispiel der industriellen Agrarindustrie.

Was also bislang als Ressourcengerechtigkeitsthema diskutiert wird, geht mit einer *commons*- als auch Reproduktivitätskrise insofern einher, als dass das *commoning* als Praxis des Kümmerns um sowohl menschliche als auch natürliche Ressourcen nicht genügend Wertschätzung erhält. Insofern sind Pastoralist_innen auch deshalb an dem skizzierten gegenwärtigen Wendepunkt ihrer Lebensform, weil sie das Reproduktive nicht vom Produktiven trennen. Mein Fallbeispiel vergegenwärtigt in diesem Sinne, was ein Zusammendenken von sozialen Beziehungen und deren operativer Logik tatsächlich im Alltag bedeutet. Es gilt hierbei darum, den Raum für Systeme zu öffnen,

in denen die Fürsorge für Gemeingüter eine andere Wertigkeit erfährt. Dieser wiederum bedarf es auch, um Ressourcengerechtigkeit umzusetzen.

Literatur

- Bätzing, Werner (1991): *Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft*. München.
- Bauhardt, Christine, & Sabine Hofmeister (2010): *Promotionskolleg Ressourcenpolitik und Geschlechtergerechtigkeit in der Globalisierung*. Berlin.
- Blau, Jill (2016): *Land, Gender and Commons. Collective Land Use Strategies of Pastoralists in Ethiopia and Germany*. Unveröffentlichte Dissertation, Freie Universität Berlin.
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (2018): *Gesetz betreffend die Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften*. <https://www.gesetze-im-internet.de/genng/>, letzter Aufruf: 10.10.2017.
- Glaser, Barney, & Anselm Strauss (1967): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago, US-IL.
- Harvey, David (2004): „The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession“. In: *Socialist Register*, Bd. 40, S. 63-87.
- Helfrich, Silke, & David Bollier (2011) (Hg.): *Patterns of Commoning*. <http://patternsofcommoning.org/finale/>, letzter Aufruf: 25.6.2018.
- Helfrich, Silke, & Felix Stein (2011): „Was sind Gemeingüter? – Essay“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 28-30/2011, <http://www.bpb.de/apuz/33206/was-sind-gemeingueter-essay>, letzter Aufruf: 9.7.2018.
- Kratzwald, Brigitte (2016): „Was ist commoning“, <http://blog.commoners.at>, letzter Aufruf: 11.12.2017.
- Li, Tania Murray (2014): „What is Land? Assembling a Resource for Global Investment“. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Bd. 39, Nr. 4, S. 589-602 (<https://doi.org/10.1111/tran.12065>).
- Makki, Fouad (2013): „Development by Dispossession. Terra Nullius and the Social-Ecology of New Enclosures in Ethiopia“. In: *Rural Sociology*, Bd. 79, Nr. 1, S. 79-103.
- Mayring, Philipp (2008): *Qualitative Inhaltsanalyse, Grundlagen und Techniken*, 10. Aufl., Basel.
- McCabe, J. Terrence (1990): „Turkana Pastoralism. A Case against the Tragedy of the Commons“. In: *Human Ecology*, Bd. 18, Nr. 1, S. 81-103 (<https://doi.org/10.1007/BF00889073>).
- Ostrom, Elinor (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511807763>).
- Schultz, Ulrike (1996): *Nomadenfrauen in der Stadt. Die Überlebensökonomie der Turkana-frauen in Lodwar/Nordkenia*. Berlin.
- Taylor, Betsy, & Herbert Reid (2012): *Recovering the Commons. Democracy, Place and Global Justice*. Chicago, US-IL

Anschrift der Autorin:

Jill Philine Blau

jill.blau@thh-friedensau.de

Jochen Dallmer

Glück als Entwicklungsziel? Idee und Praxis des Bruttonationalglück

Mit der Etablierung der *Sustainable Development Goals* (SDGs) als umfassendem Katalog globaler Entwicklungspolitik ist eine Agenda aufgestellt worden, die ambitionierte Ziele verfolgt, gegen die vordergründig kein Einwand erhoben werden kann. Zugleich zeugen die SDGs aber auch indirekt vom Scheitern der bisherigen Ansätze und Masterpläne, inklusive der nur mäßig erfolgreichen Millennium Development Goals. In den vergangenen Dekaden sind die gepriesenen Modelle von Entwicklung oft hinter den Erwartungen zurückgeblieben, sowohl was die simplen ökonomischen Indikatoren angeht, als auch hinsichtlich der Nebenwirkungen ökologischer und sozialer Art, so dass nicht zu Unrecht der Begriff von „Entwicklung“ insgesamt umstritten ist (Ziai 2014).

Im *mainstream* der Entwicklungsdiskussion wird jedoch an den bestehenden Grundannahmen einer linearen, quantifizierbaren Entwicklung festgehalten, in deren Zentrum ein Wachstum der Ökonomie steht, ebenso wie bisher eine tendenzielle Ausrichtung auf die industrielle Moderne der westlichen Welt. Eine aktuelle Anpassung wird hierbei als Zusatz vermerkt – so etwa in den Konzepten von „pro-poor-growth“ oder „green growth“.

Als eine originelle Alternative zum BIP-fokussierten Modell von Entwicklung als Pfad von Industrialisierung und materiellem Wachstum propagiert die Regierung des Himalayastaates Bhutan das Modell des Bruttonationalglücks entwickelt.

Im Folgenden soll das Modell vorgestellt, seine Besonderheiten und Probleme betont und ein Ausblick für seine mögliche Verbreitung vorgenommen werden.

Das Modell des Bruttonationalglücks in Bhutan

Bhutan gilt in klassischer Hinsicht als sogenanntes „Entwicklungsland“: es nimmt im Bruttoinlandsprodukt (BIP) (pro Kopf/Jahr: ca. 2300 US\$) Platz 131, sowie im Index menschlicher Entwicklung (HDI) (0,605)

Platz 132 weltweit ein. Es zählt damit zu den am wenigsten entwickelten Ländern der Welt (LDCs) (UN 2018). Im Vergleich mit anderen Ländern der Region, sowie weltweit unter Ländern mit vergleichbarem BIP, zeigt sich in Bhutan aber eine höhere Lebenszufriedenheit (Biswas-Diener u.a. 2015).

Die Politik zum Bruttonationalglück (BNG) umfasst vor allem zwei Ansatzpunkte: 1. die Ausrichtung der Politik auf die Idee und Förderung des Bruttonationalglücks, 2. statistische Erhebungen zum subjektiven Wohlbefinden der Bevölkerung.

1. Im Kern der nationalen Entwicklungsstrategie steht die Ausrichtung auf die Steigerung des Bruttonationalglücks. Als Kurzform des Leitbildes für Bruttonationalglück gelten folgende Leitsätze (GNHC o.J.):

- i. Entwicklung einer dynamischen Wirtschaft als Grundlage für eine lebendige Demokratie;
- ii. einträchtige Lebensweise – in Harmonie mit Tradition und Natur;
- iii. wirksame und gute Regierungsführung;
- iv. unser Volk: Investitionen in das größte nationale Vermögensgut.

Den Rahmen der üblichen Entwicklungsideen des *mainstreams* verlässt lediglich der Punkt des harmonischen Lebens im Einklang mit Tradition und Natur. Das hier propagierte Glücksverständnis enthält eine signifikante spirituelle Komponente, die sich auf den Buddhismus bezieht. Dieser wird auch in der Verfassung als spirituelles Erbe und offizielle Religion des Landes genannt. Der Staat soll dieses religiöse Erbe schützen und seine Verbreitung fördern, verpflichtet zugleich aber religiöse Institutionen, sich nicht politisch zu betätigen (Givel 2015). Im Land ist der Buddhismus durch zahlreiche Gelehrte und Klöster gesellschaftlich stark präsent, da er aber nicht zentral organisiert ist, lassen sich die politischen Einflussverhältnisse real schwer bestimmen. 75 % der Bhutani lassen sich dem Buddhismus zuordnen, 24 % dem Hinduismus und religiöse Vielfalt ist in der Verfassung verankert. Da viele Aspekte der religiösen Praxis im Buddhismus wie im Hinduismus ähnlich sind, besteht hier ein eher geringes Konfliktpotenzial (zumaal sich historisch in den Himalayaregionen oftmals eine Vermischung der beiden Religionen herausgebildet hat, wie etwa auch in Nepal).

Zur Umsetzung der Strategie wurde von der Regierung Bhutans eine *Kommission für Bruttonationalglück* eingerichtet. Ihr gehören der Premierminister, der Finanzminister, sowie VertreterInnen aller anderen Ministerien an. Weitere ExpertInnen und VertreterInnen werden zu Anhörungen eingeladen. Diese hochrangig besetzte Kommission arbeitet direkt der Regierung

zu und prüft politische Pläne und Vorhaben in ihrer Bedeutung für das Entwicklungsziel des Bruttonationalglücks. Eine grundlegende Aufgabe besteht darin, eine kohärente Strategie zu erarbeiten, welche eine langfristige Perspektive von 20 Jahren anvisiert und diese in Fünfjahrespläne zur Entwicklung des Landes einteilt (GNHC o.J.).

Im internationalen Vergleich unterscheiden sich die Planungen nur wenig von denen anderer Länder, zentral sind grundlegende sozio-ökonomische Entwicklungen von Wirtschaft, Infrastruktur und Sozialwesen. Dabei wird eine als relativ ausgeglichen zu bezeichnende Entwicklungspolitik verfolgt. Es finden sich einerseits Elemente eines Extraktivismus, vor allem soll das große Potential an Wasserkraft stark ausgebaut werden: von derzeit nur 6 % Deckung sollen der Bau vieler neuer Staudämme die Deckung auf bis zu 50 % des Energiebedarfs erhöhen. Dies soll mit indischen Joint-Ventures erfolgen und der Strom in großen Teilen nach Indien verkauft werden. (Indien ist der Haupthandelspartner und unterstützt Bhutan in verschiedener Hinsicht.) Im Bereich der Forstwirtschaft sollen langfristig 60 % der Landesfläche als bewaldete Schutzgebiete erhalten bleiben, bisher werden jedoch ca. 70 % nicht bewirtschaftet, hier sind also mittelfristig noch wirtschaftliche Expansionen möglich, ohne die im internationalen Vergleich großen Schutzflächen zu minimieren. Es gibt somit keine relevanten Ansätze, Bhutan zu einem Standort globaler Fertigungsketten zu machen oder durch eine Ansiedlung von IT-Firmen oder der Finanzbranche auf eine neoliberale Modernisierung im Sinne eines „Singapur des Himalaya“ zu setzen.

Es finden sich jedoch in der Strategie zwei besondere politische Zielausrichtungen, die zur Bewahrung der traditionellen Wirtschaftsweise und der Natur beitragen sollen: Die gesamte Nahrungsmittelerzeugung des Landes soll bis 2020 mittels biologischer Land- und Viehwirtschaft erfolgen (Tashi 2015), und der Beitritt zur WTO wird bisher abgelehnt (Wangdi 2010). Zur Einordnung dieser beiden Elemente, die als deutliche Anzeichen eines alternativen Entwicklungspfads erscheinen, ist zu bedenken, dass Bhutan mit seiner geringen Bevölkerungszahl und geringen Kaufkraft, sowie der extremen Topographie mit teils rudimentärer Infrastruktur ohnehin kein attraktiver Markt für Weltkonzerne ist. Weite Teile der Landwirtschaft werden noch traditionell und biologisch betrieben, viele Dörfer sind nur durch stundenlange Fußmärsche zu erreichen und somit kaum in die Logistik der globalen Warenströme einzubinden.

2. Um zu erheben, wie es sich mit dem Glück der Menschen verhält, wurden in Bhutan bereits zweimal, in 2010 und 2015, ca. 1 % der Bevölkerung ab 15 Jahren für eine repräsentative (Altersgruppen und regionale

Verteilung) statistische Erhebung des Bruttonationalglücks interviewt. Die Befragung umfasst über 150 Punkte und enthält Fragen nach dem allgemeinen Lebensstandard in materieller Hinsicht, nach Ausbildungsniveau und handwerklichen Fähigkeiten, aber ebenso nach subjektiven Einschätzungen zur Lebensqualität wie beispielsweise: „Wie zufrieden sind Sie mit ihrem Gesundheitsstandard? Wie sehr vertrauen Sie Ihren Nachbarn? Sorgen sich die Mitglieder Ihrer Familie umeinander?“ (CBS 2016: 302-331).

Die Umfragen werden von UniversitätsabgängerInnen durchgeführt, die in einem zweiwöchigen Kurs dafür ausgebildet werden und dann in Teams unter der Leitung von WissenschaftlerInnen des *Centre for Bhutan Studies* die Befragungen durchführen. Sie suchen die per Zufallsprinzip ausgewählten Personen auf, was teilweise lange Fußwege in entlegene Dörfer bedeutet. In der Befragung 2015 wurden von den 8871 ausgewählten Personen 7153 angetroffen und interviewt, in einer Altersspanne von 15-96 Jahren. Die Interviews dauern im Schnitt 1,5 Stunden. (CBS 2016: 47-56). Im Dokumentarfilm *What Happiness is* (Friedl 2012) zeigen Szenen Teile von Befragungen, wobei sich die methodische Problematik zeigt, dass die Art, wie gefragt wird, suggestiv wirken kann. Bei einer Alphabetisierungsrate von ca. 60 %, wesentlich geringer bei den älteren Generationen, ist die direkte Befragung jedoch die praktikabelste Möglichkeit. Insgesamt wird die Befragung nach internationalen wissenschaftlichen Standards durchgeführt und ausgewertet. Das gesamte Vorhaben ist allein vom Aufwand her nur durch internationale Unterstützung der *Japan International Cooperation Agency* möglich (Ura u.a. 2012; Ura u.a. o.J.).

Die Auswertung gliedert die Ergebnisse der 151 Variablen in 9 Bereiche (psychologisches Wohlergehen, Gesundheit, Zeitnutzung, Bildung, kulturelle Vielfalt und Resilienz, Vitalität der Gemeinschaft, gute Regierungsführung, Lebensstandards, ökologische Diversität und Resilienz), aus denen wiederum 38 Indizes und 72 Indikatoren abgeleitet werden. Die bisherigen zwei Erhebungen lassen noch keine soliden Entwicklungstendenzen erkennen, vielmehr gibt es positive wie negative Veränderungen. So hat sich die *work-life-balance* verschlechtert, das psychologische Wohlbefinden ist insgesamt leicht gesunken, der Lebensstandard gestiegen. Kultur und Bildung werden als stabil wahrgenommen. Zu den interessanten Ergebnissen zählen der Geschlechterunterschied: 51 % der Männer, aber nur 39 % der Frauen geben an, sehr oder ziemlich glücklich zu sein und somit im oberen Drittel der Gesamtskala zu liegen. Der Blick auf Fragen der Regionalentwicklung ergibt, dass 55 % der Stadt- aber nur 38 % der LandbewohnerInnen im entsprechenden Bereich liegen.

Insgesamt zeigt diese durchaus gemischte Bilanz, dass es sich bei der Erhebung keineswegs um eine Propagandamaßnahme mit vorhersehbar positivem Ausgang handelt: einige Indikatoren haben sich durchaus auch verschlechtert. Und während bei der individuellen Selbstauskunft im Rahmen der Befragung („overall subjective happiness“) nur ca. 1 % sich als insgesamt nicht glücklich einschätzen, werden bei der Gesamtbewertung des Index immerhin 8,8 % der Bevölkerung als nicht glücklich bewertet (CBS 2016).

Eine grundlegende Problematik wirft die Frage auf, vor welchem Hintergrund in der Erhebung eine Konzeption des „guten Lebens“ entworfen wird, welche als Maßstab vorgegeben wird und somit auch die Auswahl und Bewertung der Fragen bestimmt. Allerdings orientiert sich der Fragenkatalog weder ausschließlich an Werten und Praktiken der „westlichen Moderne“, noch lediglich an (vermeintlich) traditionellen und lokalen. Z.B. behandelt ein Teil der Fragen die spirituelle Praxis: Dauer und Regelmäßigkeit von Gebet und Meditation, bzw. kontemplativer Praxis, welche unabhängig von der Religion gilt (CBS 2016: 120-123). Spiritualität ist für die Befragten jedoch nur ein Aspekt des subjektiven Wohlbefindens, neben dem ebenso Wünsche nach z.B. Mobiltelefonen, Kühlschränken, Elektrizität und Infrastrukturanschluss von der Bevölkerung deutlich vorgebracht und in der Befragung repräsentiert werden. Der Bezug zu religiösen Vorstellungen ist somit eingebunden in eine weltliche Realisierung des guten Lebens.

Ergebnisse und Kritik am Modell des BNG

Bhutan ist keineswegs als Land des Glücks zu idealisieren, wie manche Medienberichte tendenziell nahelegen. Aus einer emanzipatorischen Perspektive ist der schwerwiegendste Kritikpunkt am Staat Bhutan der Ausschluss und letztendlich die Vertreibung der nepalesischen Minderheit in den 1990er Jahren, welche bis heute unaufgearbeitet ist und sich in der zweitklassigen Behandlung von indischen GastarbeiterInnen fortführt (Pellegrini & Tasciotti 2014). Ausschluss und Vertreibung verweisen auf die zentrale Problematik, dass die gesamte Bevölkerung in einem Glücksindex berücksichtigt werden muss und Unterscheidungen in eine legitime Nationalbevölkerung und die Anderen schwerwiegende Diskriminierungen mit sich bringen kann. Damit verbunden ist die Definition einer Nationalkultur, welches die zweite deutliche Problematik des Ansatzes in der vorliegenden Form in Bhutan in. Das Bruttonationalglück bezieht sich hier auf eine starke Definition und Legitimation der Nationalkultur, des „Bhutanismus“, dessen praktische politische Umsetzung paternalistische Züge trägt und eine kulturelle Homogenität und Statik vermittelt, die konservativ-anachronistisch

anmutet. So ist das Tragen traditioneller Kleidung ebenso Pflicht wie die Bauweise mit traditionellen Architekturstilen und Dekorationselementen. Die Politik des BNG in Bhutan lässt sich daher nicht als komplett alternativer, emanzipatorischer Entwicklungspfad beschreiben – in weiten Teilen handelt es sich eher um eine konservativ-nationalistische Politik, gerade in Kombination mit der starken Kulturbewahrungspolitik des Landes.

Eine letztendliche Bewertung ist aber aus folgenden zwei Gründen schwer möglich:

- Erstens ist die Situation des Landes durch die spezifische Ausgangslage der jüngeren Geschichte geprägt. Erst 1999 wurden im Land Fernsehen und Internet eingeführt, bis dahin war das Land stark abgeschottet – und auch heute noch sind weite Teile des Landes aufgrund der Topographie enorm isoliert. Erst 2008 erfolgte der Übergang von der Monarchie zu einem parlamentarischen System, der König gilt heute weiterhin als absolute Autorität. Der von Bhutan verfolgte Weg einer Öffnung und Modernisierung unter Wahrung der eigenen Kultur in einer globalisierten Welt, die zunehmend auch in die teils entlegenen Himalayatäler gelangt, ist ein schwieriger Balanceakt, vergleichbar fast mit der Situation mancher indigener Gemeinschaften.
- Zweitens: Der traditionalistischen Glückspolitik steht mit der BNG-Befragung ein Element zur Seite, welches als innovativ gelten kann und das fortschrittliche Züge aufweist. Es ist noch unklar, wie die Ergebnisse der Umfragen in die Planungspolitik der Regierung zurückwirken und spätestens bei der dritten Umfrage 2020 wird sich zeigen, welche Trends sich etablieren und wo Handlungsbedarf besteht. Da aber auch jetzt offensichtlich wird, welche Unterschiede zwischen den Geschlechtern bestehen und zwischen Stadt und Land, wäre eine einfach rückwärtsgeordnete Traditionspolitik unhaltbar. Eine konsequente Fortentwicklung der Glücksbefragung könnte zu mehr Selbstverwaltung und basisdemokratischen Elementen führen.

Der Glücksansatz im Diskurs um den Begriff von „Entwicklung“

In Bezug auf den überkommenen Entwicklungsbegriff bietet ein Modell wie das BNG in Bhutan eine zusätzliche Perspektive, vor allem mit dem Element der Befragung und des Index. Denn wenn Entwicklung nicht anhand eines objektiven Zielzustandes definiert wird, sondern anhand des subjektiven Wohlbefindens, bedarf es einer ständigen Neudefinition des

gemeinsamen Ziels: was verstehen die Mitglieder einer Gesellschaft unter dem „guten Leben“?

Der Fokus auf die Frage des guten Lebens erlaubt auch den üblichen Transfer von Wissen und Technologie aus dem globalen Norden in den globalen Süden, bzw. aus dem Zentrum in die Peripherie, zu hinterfragen. Es ist offensichtlich, dass „gut leben“ ein auch kulturell gebundenes Konzept ist. Somit wird auch die Arbeit von BeraterInnen und ExpertInnen relativiert: wer hätte schon die Expertise fürs Glück, wenn nicht die jeweils befragten Menschen vor Ort selber?

Hier zeigt sich jedoch im Fall Bhutans eine ambivalente Realität des Ansatzes. Seitens der Regierung wird ein starkes Leitbild dessen, was das gute Leben ist, vorgegeben und in der Politik durchgesetzt. Die Befragungen bieten hier eine gewisse Möglichkeit zur Reflexion, aber sie laden bisher nicht dazu ein, den Begriff des guten Lebens selber partizipativ zu gestalten.

Dabei bietet gerade die Vorgehensweise eines empirischen Erhebens und eines rationalen Politikverständnisses die Chance für eine aufgeklärte Entwicklungspolitik jenseits normativer Vorgaben in der einen oder anderen Richtung. Dies würde den Ansatz m.E. vom Ansatz des *buen vivir* (Acosta 2015; s. auch *PERIPHERIE*, Nr. 149) aus Lateinamerika unterscheiden, welcher sich zentral auf die Idee der Kosmovision der Mutter Erde (*pachamama*) bezieht. Der zunächst schön klingende Anspruch nach dem Zusammenleben in „Harmonie mit der Natur“, wie es etwa in der Präambel der ecuadorianischen Verfassung heißt, lässt die Frage unbeantwortet, was denn diese Harmonie ausmachen soll. Der vergleichende Bezug zum Ansatz der Tiefenökologie (Gudynas o.J.) zeugt von der Problematik und verweist letztendlich darauf, dass das Konzept seine grundlegenden Werte als gesetzt ansieht und einer offenen Diskussion entzieht (Pfordten 1996) – und somit in modernen, pluralen Gesellschaften kaum eine Chance für eine gemeinsame Grundlage bietet.

Gerade in der Debatte um Alternativen zu herkömmlichen Entwicklungsmodellen besteht leicht eine Tendenz, prä-moderne Gesellschaftszustände und kulturelle Traditionen zu idealisieren. Als Gegenmodell zur westlichen Entwicklung wird dann die dörfliche Subsistenzwirtschaft mit ihren traditionellen Strukturen angeführt. In einem solchen kulturalistischen Blick kann jedoch schnell ein allzu harmonisches Bild von traditionellen Gemeinschaften gezeichnet werden, etwa was die Naturalisierung von Geschlechterverhältnissen oder die Ignoranz von Macht und Herrschaftsverhältnissen angeht (Ziai 2014: 104-107). Ein offenerer und stärker empirisch fundierter Ansatz wie in Bhutan macht, wie dargelegt, die Lücken zwischen Anspruch und Wirklichkeit eines solchen Traditionalismus offensichtlich, etwa was die

Unterschiede der Zufriedenheit zwischen den Geschlechtern und zwischen Stadt und Landbewohnern angeht.

Modelle, die an mythisch-spirituelle Kernkonzepte gebunden sind, können in einer zunehmend posttheozentrischen Welt keine Perspektive bieten. Eine Vorstellung gesellschaftlicher Harmonie ist immer normativ und damit kulturelles Artefakt (Reinsch 2011; Stemmer 2008). Dies ist für gesellschaftliche Strukturen, die über sehr begrenzte Gemeinschaftsformationen hinausgehen wenig praktikabel – und selbst für jene Gemeinschaften meist eher ein historisches Erbe als ein selbstbestimmter Weg.

Die Romantisierung indigener Lebensweisen ist somit immer kritisch zu betrachten – und die Übertragung auf andere Bezüge erscheint lückenhaft: sollten Menschen grundlegend zu ihren vermeintlich „ursprünglichen“ Lebensweisen zurückkehren? Wohl kaum!¹

Ausblick – Entwicklungsmodell Bruttoglobalglück?

Der Ansatz des Bruttonationalglücks aus Bhutan macht eine Unterscheidung zwischen Wohlstand und Wohlbefinden offensichtlich, die sich als Alternative zu bestehenden BIP-fokussierten Indikatoren von Entwicklung anbietet. In dieser konzeptionellen und auf empirische Befragung der Betroffenen abzielenden Umorientierung liegt sein großes Potential, mit der die Debatte um mehr oder weniger gutes Leben oder „Entwicklung“ bereichert wird (Hirata 2003). In Abgrenzung zum internationalen Leitbild des quantitativen Wirtschaftswachstums liegt hier eine qualitative Vision vor, welche sowohl kulturelle Bedingungen berücksichtigen kann, als auch der Partizipation Möglichkeiten einräumt. Dieser grundlegende Ansatz ist von hoher Relevanz und könnte in den kommenden Jahren auch zu einem Leitbild für viele andere Länder werden. Er wurde von der UN als global zukunftsweisend anerkannt:

„Das Bruttosozialprodukt war lange Zeit der Maßstab, an dem Volkswirtschaften und PolitikerInnen gemessen wurden. Doch es versagt dabei, die sozialen und ökologischen Kosten des so genannten Fortschritts in Rechnung zu stellen. Wir benötigen ein neues ökonomisches Paradigma, das die Gleichwertigkeit der drei Säulen nachhaltiger Entwicklung beachtet. Soziales, wirtschaftliches und ökologisches Wohlergehen sind unteilbar. Gemeinsam definieren sie den Bruttobetrag globalen Glücks (*define gross global happiness*).“ (UN 2012)²

-
- 1 Spaßeshalber könnte man fragen, was die vergleichbare indigene Lebensweisen in Mitteleuropa wären: die Kelten, die Germanen? Es zeigt die Widersinnigkeit von solcherlei anachronistischen Ansätzen.
 - 2 Eigene Übersetzung. Auf der gleichen Konferenz verabschiedeten die Arbeitsgruppen (mit namhaften VertreterInnen wie Joseph Stiglitz, Jeffrey Sachs, Vandana Shiva) eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel „Realising a World of Sustainable Wellbeing and Happiness“.

Allerdings finden wir eine fundamentale Infragestellung der BIP-orientierten Messung von Fortschritt auch schon bei Gandhi oder Robert Kennedy.

Die dringende Suche nach einem alternativen Entwicklungsmodell gilt auch für Industriestaaten der westlichen Welt, welche sich um Perspektiven einer Postwachstumsgesellschaft bemühen (Jackson 2013; Skidelsky & Skidelsky 2013). Empirische Erhebungen zur Frage von Lebensqualität stehen dabei im Zentrum, wenn die Methode auch noch in der Erprobungsphase ist (OECD 2013). Global besteht immenser Bedarf an einem zukunftsfähigen Fortschrittsbegriff, welcher die Ideen von Aufklärung und Moderne verteidigt und in ein reflektiertes Verständnis von „Entwicklung“ bringt (Hoffmeister 2015). Als theoretischer Bezugspunkt hat sich die Idee menschlicher Entwicklung am Modell des Fähigkeitenansatzes von Amartya Sen (2000) und Marta Nussbaum (2011) etabliert. Die praktische Umsetzung dessen steht noch aus, in so ziemlich allen Teilen der Welt. Der Ansatz des Bruttonationalglück ist nicht die Lösung per se, aber ein wertvoller Ansatz auf dem Weg zum guten Leben für alle.

Literatur

- Acosta, Alberto (2015): *Buen Vivir*. München.
- Biswas-Diener, Robert; Ed Diener & Nadezhda Lyubchik (2015): „Wellbeing in Bhutan“. In: *International Journal of Wellbeing*, Bd. 5, Nr. 2, S. 1-13 (<https://doi.org/10.5502/ijw.v5i2.1>).
- CBS – Centre for Bhutan Studies (2016): *A Compass Towards a Just and Harmonious Society. 2015 GNH survey report*. Thimphu, <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2017/01/Final-GNH-Report-jp-21.3.17-ilovepdf-compressed.pdf>, letzter Aufruf: 25.6.2018.
- Friedl, Harald (2012): *What Happiness is – Auf der Suche nach dem Glück*. Dokumentarfilm.
- Gudynas, Eduardo (o.J.): *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*. Berlin.
- GNHC – Gross National Happiness Commission (o.J.): <http://www.gnhc.gov.bt/mandate>, letzter Aufruf: 10.6.2016.
- Givel, Michael (2015): „Mahayana Buddhism and Gross National Happiness in Bhutan“. In: *International Journal of Wellbeing*, Bd. 5, Nr. 2, S. 14-27 (<https://doi.org/10.5502/ijw.v5i2.2>).
- Hirata, Johannes (2003): „Putting Gross National Happiness in the Service of Good Development“. In: *Journal of Bhutan Studies*, Nr. 9, S. 99-139, https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/226949/JBS_09_04.pdf?sequence=2&isAllowed=y, letzter Aufruf: 14.6.2018.
- Hoffmeister, Dieter (2015): „Fortschritt zwischen Illusion und Störfall“. In: *Soziologie und Nachhaltigkeit*, Bd. 1, Nr. 2, S. 1-26, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/sun/article/download/1442/1351>, letzter Aufruf: 14.6.2018.
- Jackson, Tim (2013): *Wohlstand ohne Wachstum*. München.
- Nussbaum, Marta (2011): *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, US-MA (<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674061200>).

- OECD – Organisation for Economic Co-operation and Development (2013): *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-Being*. o.O., <http://www.oecd.org/statistics/oecd-guidelines-on-measuring-subjective-well-being-9789264191655-en.htm>, letzter Aufruf: 14.6.2018.
- Pellegrini, Lorenzo, & Luca Tasciotti (2014): „Bhutan. Between Happiness and Horror“. In: *Capitalism Nature, Socialism*, Bd. 25, Nr. 3, S. 103-109 (<https://doi.org/10.1080/10455752.2014.898673>).
- Pfordten, Dietmar v.d. (1996): *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*. Reinbek.
- Reinsch, Torsten (2011): *Kritik der Nachhaltigkeit*. Dissertation FU Berlin.
- Sen, Amartya (2000): *Development as Freedom*. New York, US-NY.
- Skidelsky, Robert, & Edward Skidelsky (2013): *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*. München.
- Stemmer, Peter (2008): *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*. Berlin.
- UN – United Nations (2012): *Defining a New Economic Paradigm. The Report of the High-Level Meeting on Wellbeing and Happiness*. Genf.
- UN – United Nations (2018): *Least Developed Country Category. Bhutan Profile*. <https://www.un.org/development/desa/dpad/least-developed-country-category-bhutan.html>, Aufruf 19.6.2018.
- Ura, Karma; Sabina Alkire; Tshoki Zangmo & Karma Wangdi (2012): *An Extensive Analysis of GNH Index*. Thimphu, <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2012/10/An%20Extensive%20Analysis%20of%20GNH%20Index.pdf>, letzter Aufruf, 14.6.2018.
- Ura, Karma; Sabina Alkire & Tshoki Zangmo (o.J.): *GNH and GNH Index*. Thimpu, <http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Ura-et-al-Bhutan-Happiness-Chapter.pdf>, letzter Aufruf: 14.6.2018.
- Wangdi, Karma (2010): „To Join or Not to Join WTO. A Study on its Negative Impacts“. In: *Journal of Bhutan Studies*, Nr. 23, S. 55-117, http://www.bhutanstudies.org.bt/publication-Files/JBS/JBS_Vol23/V23-3.pdf, letzter Aufruf: 14.6.2018.
- Ziai, Aram (2014) (Hg.): *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektive der Entwicklungstheorie*. Baden-Baden.

Anschrift des Autors:

Jochen Dallmer

mail@jochendallmer.net

Post-Development

Seit den 1990er Jahren hat sich unter dem Namen „post-development“ in der entwicklungstheoretischen Debatte ein Ansatz etabliert, der Theorie und Praxis der „Entwicklung“ fundamental in Frage stellt und auf das Ende bzw. die Überwindung der „Entwicklungsära“ ausgerichtet ist (Sachs 1993; Escobar 1995; Rahnama & Bawtree 1997). Anstatt eine partizipativere Entwicklungspolitik oder eine alternative Entwicklung zu fordern, kritisiert der Ansatz die „Idee der Entwicklung“ als eine „Ruine in der Geisteslandschaft“ (Sachs 1993: 7), von der es sich zu lösen gelte – es müsse stattdessen um „Alternativen zur Entwicklung“ gehen.

Die Kritik richtet sich gegen die Vorstellung, nichtwestliche Gesellschaften als „weniger entwickelt“ zu konzipieren und somit auf einer universellen Skala als unterlegen zu verorten. Differenz zum Westen werde dabei stets als Rückständigkeit gewertet, sodass gesellschaftlicher Fortschritt nur als Angleichung an eine moderne, säkulare, industriekapitalistische Gesellschaft nach dem Vorbild der USA und Westeuropas denkbar sei. *Post-development* sieht in der Herabsetzung der Anderen eine Fortsetzung kolonialen Denkens und analysiert „Entwicklung“ in Anlehnung an Michel Foucault als einen herrschaftsförmigen Diskurs.

Auch wenn ein solcher eurozentrischer Evolutionismus schon lange vorher existierte, verorten viele *post-development*-AutorInnen die „Erfindung der Unterentwicklung“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts, als US-Präsident Harry S. Truman ein Programm zur „Entwicklung der unterentwickelten Regionen“ ankündigte. Vor dem Hintergrund des Kalten Kriegs und der Dekolonisierung sei dieses Versprechen auf „Entwicklung“ primär eine geopolitische Strategie gewesen, um Länder des Südens von einem Überlaufen ins kommunistische Lager abzuhalten. Die Motivation sei gewesen, ihren Verbleib in der kapitalistischen Weltwirtschaft und so den Rohstoffzugang im Rahmen einer kolonialen Arbeitsteilung zu gewährleisten. Durch eine „Erfindung der Unterentwicklung“ seien die vielfältigen Lebensweisen z.B. von Tuareg-Nomaden in der Sahara, Zapoteken-Bäuerinnen in Oaxaca und Jägern und Sammlerinnen der Adivasi über einen Kamm geschoren und allesamt als rückständig definiert worden (Sachs 1993: 12). Sie sollten vielleicht nicht mehr „zivilisiert“, aber auf jeden Fall „entwickelt“, d.h. verwestlicht werden.

Die Diagnose der Unterentwicklung basierte auf dem Vergleich des Bruttoinlandsprodukts, weshalb Wirtschaftswachstum unweigerlich notwendige Strategie zu ihrer Überwindung wurde. Nach *post-development* wurde so ein besseres Leben mit einer kontinuierlich wachsenden Produktion identifiziert, wobei Subsistenzökonomien nicht als produktiv anerkannt wurden: Zwischen einem Mangel an Geld und einer fehlenden Befriedigung der Grundbedürfnisse – oftmals Resultat der Privatisierung vormaliger Gemeingüter (*commons*) im Rahmen von Kolonialismus und der Ausbreitung von Kapitalismus – wurde kein Unterschied gemacht. Genügsamkeit und Verzicht seien in dieser Perspektive nicht vorstellbar, Grundannahme sei der *homo oeconomicus*, dessen Konsumbedürfnisse als unendlich angenommen würden (Esteva 1993: 107-111). Aufgrund dieser Nichtanerkennung subsistenzorientierter und reproduktiver Arbeit und der Ausbeutung von Natur als frei zur Verfügung stehender „Ressource“ ist „Entwicklung“ für Vandana Shiva ein „neues Projekt des westlichen Patriarchats“ zur nachkolonialen Fortführung kapitalistischer Akkumulation (1989: 1; s. auch das *PERIPHERIE*-Stichwort „Subsistenzproduktion“ in diesem Heft, S. 331ff).

Post-development-AutorInnen argumentieren weiterhin, dass die Entwicklungsindustrie auf den Fehlschlag ihres Versprechens, durch Wirtschaftswachstum die Armut besiegen zu können, seit Ende der 1960er Jahre immer wieder mit Neudefinitionen reagierte: Sie sprach z.B. von grundbedürfnisorientierter, endogener, nachhaltiger und menschlicher Entwicklung und fasste Schulbildung für Mädchen ebenso darunter wie Bevölkerungskontrolle oder Erhaltung der Biodiversität. So wurde das Konzept zu einer „begrifflichen Amöbe“ ohne klar umrissenen Inhalt. Dennoch erfülle es seinen Zweck „als höheres Ziel, das jeden Eingriff rechtfertigt“ (Sachs 1993: 13). Einige Autoren ergänzen, es entpolitisiere Fragen von Ungleichheit und Armut, indem es diese als durch technokratische Maßnahmen – Transfer von Wissen und Kapital – lösbar konstruiere, Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse dabei ausblende und erwähnte Eingriffe als dem Gemeinwohl dienend konstruiere (Escobar 1995: 143; Ferguson 1990 [1994]).

Allerdings sei gegen Ende des 20. Jahrhunderts aus mehreren Gründen das Ende der Entwicklungsära in Sicht: 1) Die ökologischen Folgen der Industrialisierung verdeutlichten, dass das Modell industrialisierter Länder kein einzuholendes Vorbild, sondern ein Katastrophenmodell sei. 2) Nach dem Ende des Kalten Krieges sei die geopolitische Motivation für Entwicklungshilfe obsolet. 3) Die wachsende Kluft zwischen armen und reichen Ländern mache das Scheitern des Konzepts deutlich. 4) Schließlich würden die negativen Konsequenzen der Ausbreitung einer verwestlichten Monokultur immer sichtbarer. Daher suchten Menschen im Süden nach „Alternativen

zur Entwicklung“: nach gemeinschaftlichen Formen des Zusammenlebens, nach Modellen von Ökonomie, Politik und Wissen jenseits der westlichen Vorbilder und oft in Anknüpfung an kulturelle Traditionen und unterschiedliche Vorstellungen von Gesellschaft und Natur. Alternative Leitbilder seien hierbei Selbstbestimmung, Gastfreundschaft oder Konvivialität (in Anlehnung an Ivan Illich). Häufig genannte Beispiele sind die Praktiken der Zapatistas oder das Konzept des *buen vivir* (s. *PERIPHERIE*, Nr. 149). Dementsprechend versteht sich *post-development* als Theoretisierung der Praxis sozialer Bewegungen und Gemeinschaften.

In der entwicklungstheoretischen Debatte ist *post-development* scharf kritisiert worden: v.a. als „letzte Zuflucht des edlen Wilden“ (Kiely 1999), die vormoderne Lebensweisen romantisiere, innergesellschaftliche, polit-ökonomische Konflikte zugunsten von angeblichen kulturellen Konflikten marginalisiere und das Streben der Armen nach materiellen Verbesserungen und westlichen Lebensweisen nicht ernst genug nehme. Bei der Einschätzung dieser Kritikpunkte erweist sich jedoch als nützlich, zwischen neo-populistischem und skeptischem *post-development* zu unterscheiden. Auf ersteres treffen viele Kritikpunkte durchaus zu, letzteres zeichnet sich jedoch durch ein dynamisches Kulturverständnis, Sensibilität für innergesellschaftliche Machtverhältnisse und den Verzicht auf die Propagierung einer bestimmten Lebensweise aus. Allerdings ist auch festzuhalten, dass im *post-development* zu wenig beachtet wurde, wie sehr das Entwicklungskonzept von Akteu-rInnen im Süden angeeignet wurde, um ihr Recht auf materielle Teilhabe einzufordern. Des Weiteren haben die *post-development*-AutorInnen das Entwicklungskonzept zweifellos verfrüht zu Grabe getragen: Zumindest hat es mit den *Millennium Development Goals* der UN eine Renaissance erfahren. Nicht von der Hand zu weisen ist jedoch, dass selbst die meisten KritikerInnen des *post-development* seine grundlegende These über den Eurozentrismus und die Machtverhältnisse im Entwicklungsdiskurs stillschweigend akzeptieren (zur Debatte s. z.B. Klappeer 2016; Ziai 2015).

Post-development hat – weniger in Abgrenzung als vielmehr in Ergänzung zur dependenztheoretischen Kritik – darauf hingewiesen, dass sich aus dem Kolonialismus stammende Machtverhältnisse nicht nur in der politischen Ökonomie, sondern gerade auch im Bereich des Wissens und der Repräsentation finden lassen. Wer gilt als „entwickelt“? Welche Lebensweise gilt als defizitär? Wer verfügt über vermeintliches Wissen, die Probleme anderer Gesellschaften zu lösen? Auf die politische Dimension dieser Fragen aufmerksam gemacht zu haben, ist zweifellos das Verdienst des *post-development*. In ihm manifestiert sich ein Unwillen, im Namen der „Entwicklung“ regiert zu werden – und der Versuch, eine gute Gesellschaft

jenseits der westlichen, genauer: der im Westen hegemonial gewordenen Modelle zu denken.

Aram Ziai

Literatur

- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Esteva, Gustavo (1993): „Entwicklung“. In: Sachs 1993, S. 89-121.
- Ferguson, James (1990 [1994]): *The Anti-Politics Machine. „Development“, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, US-MN.
- Kiely, Ray (1999): „The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory“. In: *The European Journal of Development Research*, Bd. 11, Nr. 1, S. 30-55 (<https://doi.org/10.1080/09578819908426726>).
- Klapeer, Christine (2016): „Post-Development“. In: Fischer, Karin; Gerhard Hauck & Manuela Boatca (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden, S. 125-136 (https://doi.org/10.1007/978-3-658-04790-0_12).
- Rahnema, Majid, & Victoria Bawtree (1997) (Hg.): *The Post-Development Reader*. London.
- Sachs, Wolfgang (1993) (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek.
- Shiva, Vandana (1989): *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*. London.
- Ziai, Aram (2015): „Post-Development. Premature Burials and Haunting Ghosts“. In: *Development and Change*, Bd. 46, Nr. 4, S. 833-854 (<https://doi.org/10.1111/dech.12177>).

Subsistenzproduktion

Die Auseinandersetzung um die Bedeutung von Subsistenzproduktion und Subsistenzwirtschaft haben wichtige entwicklungstheoretische – und politische Debatten insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren geprägt. Aber was genau ist nun Subsistenzproduktion? Ist es Produktion für den Eigenbedarf, eine Produktion, die der Erhaltung der Subsistenz dient, oder wird damit eine Alternative zur kapitalistischen Verwertungslogik aufgezeigt (Schultz 2016)?

In ökonomischen Lehrbüchern wird *Subsistenzproduktion als Produktion für den Eigenbedarf* definiert. Sie wird häufig als traditionelle Wirtschaftsweise beschrieben, die historisch der kapitalistischen Produktionsweise vorgelagert ist und im modernen Wirtschaftssystem eine untergeordnete Rolle spielt. Auch in modernisierungstheoretischen Ansätzen wird auf ein traditionelles (Subsistenz-)Wirtschaftssystem verwiesen, dass auf der Produktion für den Eigenbedarf beruht. Dabei wird die traditionelle auf Subsistenzproduktion basierende Gesellschaft als Gegenmodell zu einer modernen entwickelten Marktökonomie konzipiert. Im linearen Entwicklungsmodell der Modernisierungstheorie ist die Subsistenzwirtschaft den Industriegesellschaften zeitlich vorgelagert. ModernisierungstheoretikerInnen betonen zudem die Grenzen dieser Wirtschaftsweise. Die Produktion finde auf einem niedrigen Niveau statt, und Menschen gelinge es nur, ihre unmittelbaren Bedürfnisse zu befriedigen. Subsistenzproduktion als Produktion für den Eigenbedarf zu verstehen, entspricht dem Konzept der Haushaltung bei Karl Polanyi (1978). Anders als in dem gängigen wirtschaftswissenschaftlichen Kompendien macht Polanyi jedoch deutlich, dass das Prinzip der Haushaltung nicht älter ist als Wirtschaftsformen, die auf Austausch und Beziehungen zwischen Haushalten beruhen, und dass „Haushaltung“ auch in modernen Industriegesellschaften betrieben wird. Für ihn gibt es die Gesellschaft, die allein auf dem Prinzip der Haushaltung beruht, also die reine Subsistenzwirtschaft nicht, sondern Subsistenzproduktion ist immer mit einer der drei von ihm als universell beschriebenen Integrationsformen (Reziprozität, Redistribution, Marktaustausch) verbunden.

Gleichzeitig findet sich jedoch in Polanyis Werk auch das Konzept der Selbstgenügsamkeit der Gruppe oder der „reinen Existenz“ (1979: 165), die für ihn dann gewährleistet ist, wenn „das ‘Lebensnotwendige’ physisch verfügbar ist“. Das Prinzip der Selbstgenügsamkeit entspricht einer weiteren Verwendung des Subsistenzbegriffes, die sich z.B. bei James C. Scott (1976)

findet. Dabei wird *Subsistenzproduktion als Produktion verstanden, die dem Erhalt der Subsistenz dient*. Dieses Produktionssystem ist bestimmten Wirtschaftsformen eigen, die Scott (ebd.) als Moralökonomien bezeichnet. Anders als eine kapitalistische Ökonomie ist die Moralökonomie nicht an der Erzielung eines Gewinnes, sondern an der Sicherung der Subsistenz ausgerichtet ist. Die dieser Ökonomie immanente Subsistenzethik führt zu bestimmten Produktionstechniken und Austauschsystemen, zu Subsistenzproduktion. Ähnlich wie Polanyi geht Scott davon, dass aufgrund dieser Subsistenzethik wirtschaftliches Handeln in die sozialen Beziehungen der Menschen eingebettet bleibt.

In der Bielefelder Entwicklungssoziologie der 1970er und 1980er Jahre wird Subsistenzproduktion als eine Produktionsweise gesehen, in der anders gearbeitet und produziert wird als in der kapitalistischen Produktionsweise. *Subsistenzproduktion ist Produktion, die nicht einer kapitalistischen Verwertungslogik unterliegt und gebrauchswertorientiert ist*. Dabei konzentriert sich die Bielefelder Entwicklungssoziologie auf die Beziehung von kapitalistischer Produktionsweise und Subsistenzproduktion und betont die Funktionalität von Subsistenzproduktion für den Kapitalismus.

Die Bielefelder SoziologInnen und hierbei insbesondere eine Gruppe von Feministinnen um Maria Mies, Claudia von Werlhof und Veronika Bennholdt-Thomsen verweisen zudem darauf, dass auch in den kapitalistischen Gesellschaften des Globalen Nordens Subsistenzproduktion eine große Rolle spielt. Auch hier werde durch Subsistenzproduktion – z.B. durch die Arbeit der Hausfrauen, die mit ihrer Subsistenzarbeit in Form von Hausarbeit die Reproduktionskosten der männlichen Arbeitskraft senkten – der kapitalistische Sektor subventioniert.

Die Verwobenheit von kapitalistischem Sektor und Subsistenzproduktion betont auch Immanuel Wallerstein (2004). Er argumentiert in seinem Welt-systemansatz, dass die ursprüngliche Akkumulation keinen abgeschlossenen Prozess darstellt, sondern dass das kapitalistische Weltsystem auf die Aneignung von Arbeit aus einem nichtkapitalistischen Sektor angewiesen ist. Subsistenzproduktion und die Existenz eines nicht-kapitalistischen Sektors sind die Grundlagen der kapitalistischen Akkumulation, da sie den formellen kapitalistischen Sektor subventionieren. Auch einige modernisierungstheoretische Arbeiten verweisen auf die Funktionalität von Subsistenzproduktion für die Entwicklung moderner Industriegesellschaften. Hier sind besonders die Arbeiten von W. Arthur Lewis hervorzuheben. Für Lewis unterscheidet sich der Subsistenzsektor vom kapitalistischen Sektor dadurch, dass hier kein wertschaffendes Kapital zum Einsatz kommt. Ein weiteres Merkmal ist das Vorhandensein einer scheinbar unbegrenzten Zahl von ArbeiterInnen, die

bereit sind, zu einem Subsistenzlohn zu arbeiten. Aufgrund dieses zunächst unbegrenzten Arbeitspotenzials gelingt es dem kapitalistischen Sektor, schnell zu expandieren, ohne dass dabei die Reallöhne steigen müssen, da das Angebot an Arbeitskräften unendlich groß erscheint. Wie andere ModernisierungstheoretikerInnen geht Lewis jedoch davon aus, dass der Subsistenzsektor unproduktiv ist, die Menschen dort am Rande des Subsistenzniveaus wirtschaften und letztendlich nach vollendeter Modernisierung der Subsistenzsektor ganz verschwunden sein wird.

Die Konzeptionalisierung von Subsistenzproduktion als einer Wirtschaftsweise, in der Menschen einer anderen Handlungsrationalität folgen, wird von Maria Mies und Vandana Shiva (1995) ihrem Buch *Ökofeminismus* aufgegriffen. Mies und Shiva betrachten die Subsistenzproduktion als eine Alternative zur an Wachstum und Profitstreben orientierten kapitalistischen Produktionsweise. Anders als z.B. Scott geht es ihnen dabei jedoch nicht um die Analyse einer der kapitalistischen Gesellschaft zeitlich vorgelagerten Gesellschaft, sondern darum, eine Alternative für die Zukunft der an ihre Grenzen kommenden Wachstumsgesellschaft aufzuzeigen und den Widerstand von in ihrer Lebensweise bedrohten Gruppen und lokalen Gemeinschaften zu unterstützen. In diesem Kontext entsteht auch ein neues Verständnis von Subsistenz. Darüber hinaus verstehen die Ökofeministinnen Subsistenzproduktion als Ort des Widerstandes gegen kapitalistische Ausbeutung. Alternative Praktiken wie urbane Gärten, Tauschbörsen und Landkommunen werden nicht nur als alternative Formen der Produktion, sondern auch als Widerstand gegen kapitalistische Verwertungslogik betrachtet.

Auf die Debatten der 1970er und 1980er um die Subsistenzproduktion wird auch in neueren wissenschaftlichen Diskursen und empirischen Arbeiten Bezug genommen, so z.B. in der Diskussion um *care work* und in der *commons*-Debatte. Hier finden sich auch die oben genannten unterschiedlichen Konzeptualisierungen von Subsistenzproduktion wider.

Die in den *gender studies* verankerte Debatte um *care work* knüpft an die feministischen Arbeiten zur Subsistenzproduktion an, indem es auch hier um das Sichtbarmachen von unbezahlter Arbeit geht. Eine Fülle empirischer Arbeiten zeigt auf, dass *care work* gesellschaftlich notwendige Arbeit ist, die jedoch häufig unbezahlt von meist weiblichen Familienmitgliedern ausgeführt wird. Die Debatte zeigt zum einen, dass Subsistenzarbeit in allen Gesellschaften verrichtet wird; zum anderen wird auch deutlich, dass die Übergänge von Subsistenzproduktion und Marktproduktion fließend sind. *Care work* kann unbezahlt von Haushaltsmitgliedern, bezahlt in einem Niedriglohnssektor oder von dafür spezialisierten Einrichtungen wie Altenheimen und Kindergärten geleistet werden. Damit schließt der *care-work*-Diskurs

an die Bielefelder Entwicklungssoziologie und die Ansätze an, die die Verflechtung von Markt- und Subsistenzproduktion in den Mittelpunkt stellen.

Anders als in den Arbeiten über *care work* werden Subsistenzproduktion und kapitalistische Marktproduktion in der Debatte um die *commons* als Gegenpole beschrieben. Dies liegt zum einen am Gegenstandsbereich, aber auch daran, dass die *commons*-Debatte an die Arbeiten anschließt, die Subsistenzproduktion als Alternative zur kapitalistischen Marktproduktion beschreiben. Im *commons*-Diskurs geht es dabei daher nicht um die Funktionalität der Subsistenzproduktion für das kapitalistische Weltsystem, sondern um die Bedrohung alternativer Produktionsformen durch die Privatisierung von Gemeineigentum. So werden hier häufig Prozesse der Aneignung der *commons* durch kapitalistische Investoren oder die Zerstörung der *commons* durch Umweltverschmutzung beschrieben. Den Fokus auf die Ressourcen der Subsistenzproduktion und ihre Bedrohung zu setzen, ist damit das große Verdienst der *commons*-Debatte, die zudem weit mehr als die entwicklungstheoretische Debatte um die Subsistenzproduktion eng mit sozialen Bewegungen verbunden ist. Die sozialen Kämpfe um Gemeingüter werden dabei als gemeinsame Kämpfe von Menschen aus dem Globalen Süden und dem Globalen Norden betrachtet

Ein weiterer Anknüpfungspunkt an die Debatten um die Subsistenzproduktion findet sich in empirischen Arbeiten, die sich mit Nahrungsmittelproduktion für den Eigenbedarf auf lokaler Ebene beschäftigen. Auch wenn diese Studien häufig der konventionellen Definition folgen und Subsistenzarbeit als Produktion für den Eigenbedarf konzeptionalisieren, unterscheiden sie sich jedoch hinsichtlich ihrer theoretischen und politischen Verortung fundamental von den ökonomischen Textbuchdefinitionen. Sie knüpfen eher an Polanyis Prinzip der Haushaltung an und machen deutlich, dass es Produktion für den Eigenbedarf in allen Gesellschaften gibt. Darüber hinaus wird Subsistenzproduktion in diesen Studien nicht als Relikt traditioneller Lebensweise, sondern als Reaktion auf Krisen des Kapitalismus verstanden. Ein Rückzug in die Subsistenzproduktion war z.B. nach der Strukturanpassung der 1980er und 1990er Jahre in vielen afrikanischen Ländern, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in Transformationsländern oder in Griechenland nach der Finanzkrise zu beobachten. Die Studien zeigen auch, dass urbane Gärten in Städten des Globalen Nordens nicht nur als Ausdruck alternativer Lebensformen, sondern auch als Reaktion auf neoliberale Wirtschaftspolitiken und den Abbau des Sozialstaates zu verstehen sind.

Anschließend stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, den Begriff „Subsistenzproduktion“ angesichts der vielen unterschiedlichen Verwendungsarten weiter zu gebrauchen oder stattdessen Konzepte wie *commons* oder *care*

work in den Mittelpunkt zu stellen, die weniger widersprüchlich sind und ähnliche Fragestellungen aufwerfen wie die Debatte um die Subsistenzproduktion. Ich plädiere dagegen für die weitere Verwendung des Konzeptes, da dahinter eine lange Tradition von Debatten und Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Marktproduktion und Eigenproduktion, Produktions- und Reproduktionsarbeit einerseits und um die Funktionalität der Subsistenzproduktion für den Kapitalismus andererseits steht.

Ulrike Schultz

Literatur

- Polanyi, Karl (1978): *Die große Transformation*. Frankfurt a.M.
- Polanyi, Karl (1979): „Die Wirtschaft als ein gerichteter Prozess“. In: Polanyi, Karl (Hg.): *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt a.M., S. 219-246.
- Schultz, Ulrike (2016): „Der Subsistenzansatz in Theorie und Praxis.“ In: Fischer, Karin; Gerhard Hauck & Manuela Boatca (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Heidelberg, S. 67-77 (https://doi.org/10.1007/978-3-658-04790-0_8).
- Scott, James C. (1976): *The Moral Economy of the Peasant. Subsistence and Rebellion in South-East Asia*. New Haven, US-CT.
- Mies, Maria, & Vandana Shiva (1995): *Ökofeminismus*. Zürich.
- Wallerstein, Immanuel (2004): „The Modern World System as a Capitalist Economy. Production, Surplus Value, and Polarisation.“ In: Wallerstein, Immanuel (Hg): *World System Analysis. An Introduction*. Durham, US-NC, S. 23-41.

Degrowth & Postwachstum

In den letzten zehn Jahren hat sich unter den Schlagwörtern *décroissance*, *degrowth*, oder Postwachstum eine vor allem europäische Bewegung von Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen versammelt, die das vorherrschende Entwicklungsmodell des kontinuierlichen kapitalistischen Wachstums kritisiert und nach Alternativen sucht. *Degrowth* – was so viel heißt wie Wachstumsrücknahme oder Entwachstum – ist dabei vor allem ein politischer und provozierender Slogan, der die Hegemonie des Wachstumsparadigmas in Frage stellt. Die Kernidee ist eine sozial-ökologische Transformation der Produktions- und Lebensweise, die das Wohlergehen aller zum Ziel hat und die daher – angesichts der ökologischen Krisendynamiken sowie anderer wachstumsbezogener Krisen – für den Globalen Norden eine demokratisch organisierte Reduktion von Produktion und Konsum auf ein global gerechtes und nachhaltiges Niveau bedeutet.

Degrowth oder Postwachstum – beides lässt sich weitgehend synonym verwenden – führt dabei ziemlich vielfältige und teils widersprüchliche Strömungen und Positionen zusammen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie alle den Technikoptimismus des seit den 1990er Jahren vorherrschenden Nachhaltigkeitsdiskurses mit seinem Versprechen der Entkopplung von Wachstum und Umweltverbrauch kritisieren. Ökologische Gerechtigkeit, so ein Kernargument dieser grundlegenden Kritik am „grünen Wachstum“, kann nur erreicht werden, wenn die „imperiale Lebensweise“ des Globalen Nordens mit ihrem nicht nachhaltigen Wohlstand auf Kosten des Globalen Südens und der Umwelt überwunden wird (Brand & Wissen 2017). Es geht also um die Deprivilegierung derjenigen, die aktuell auf Kosten anderer leben und diese Kosten in Raum und Zeit externalisieren. Weil eine absolute Entkopplung von Umweltverbrauch und Wirtschaftswachstum ein Ding der Unmöglichkeit ist, impliziert dies ein Ende des Wachstums im Globalen Norden und eine Verringerung der biophysikalischen „Größe“ der Wirtschaft (D’Alisa u.a. 2016).

Die zweite wesentliche Gemeinsamkeit liegt in dem Versuch, „konkrete Utopien“ (Muraca 2014) als Alternativen zum Wachstumsdiktat zu entwerfen, sich mit der Möglichkeit wachstumsunabhängiger Institutionen und Infrastrukturen auseinanderzusetzen und dies mit widerständigen Praktiken und alternativen Lebensweisen im Hier und Jetzt zu verbinden. Überlegungen zu einer Postwachstumsgesellschaft sind dabei nicht isoliert und losgelöst von bisheriger Theorie und Praxis entstanden, sondern basieren

auf einer Vielzahl von Denktraditionen und knüpfen an konkrete soziale Auseinandersetzungen an. Wichtige Impulse kommen vor allem aus der politischen Ökologie und Bioökonomik, der feministischen Ökonomie, den postkolonialen und *post-development*-Studien sowie der Kapitalismus- und Technikkritik. Im Kern geht es um das Zurückdrängen des Ökonomischen als Sphäre verselbständigter Rationalität und des ökonomischen Kalküls als alleiniger Entscheidungsgrundlage – und damit ebenso um die Repolitisierung und Demokratisierung gesellschaftlicher Institutionen sowie um das Erkämpfen von selbstbestimmten Freiräumen. Dabei bezieht sich Postwachstum ausdrücklich auf die früh industrialisierten Länder des Globalen Nordens, auch wenn soziale Bewegungen aus dem Süden wichtige Bündnispartner sind (vgl. zu Diskussionen zu *buen vivir*, Postextraktivismus und Graswurzel-Umweltbewegungen der Armen die *PERIPHERIE*-Ausgaben Nr. 132 & Nr. 149).

Die Kritik am Wirtschaftswachstum ist fast so alt wie das Phänomen selbst. Eine neue Dimension bekam sie durch die verstärkte Wahrnehmung der Endlichkeit der Ressourcen auf diesem Planeten. So ist die breite gesellschaftliche Diskussion über „Die Grenzen des Wachstums“, die nach dem ersten Bericht an den *Club of Rome* von 1972 begann, bis heute nicht abgerissen. Die Geburt des Wortes „*décroissance*“ in seiner heutigen Bedeutung kann auch auf das Jahr 1972 zurückdatiert werden. Der Sozialphilosoph André Gorz fragte bereits damals: „Ist das Gleichgewicht der Erde, für das Null-Wachstum – oder sogar *décroissance* der materiellen Produktion notwendige Bedingung ist, vereinbar mit dem Überleben des kapitalistischen Systems?“ (zit. n. D’Alisa u.a. 2016: 17). Der wichtigste Impuls im 21. Jahrhundert kam von der *décroissance*-Bewegung, die sich in den vergangenen zehn Jahren von Frankreich über Spanien und Italien her ausgebreitet hat. In den Ursprüngen war diese Bewegung stark in anarchistischen Umweltgruppen und Kampagnen für auto- und werbefreie Städte, gegen industrielle Großinfrastrukturen und für den lokalen Aufbau von Alternativen verwurzelt, hatte aber immer auch eine akademische und internationalistische Ausrichtung auf globale Umweltgerechtigkeit. Die erste internationale *degrowth*-Konferenz für ökologische Nachhaltigkeit und soziale Gerechtigkeit fand 2008 in Paris statt und etablierte den englischen Ausdruck „*degrowth*“ in der internationalen wissenschaftlichen Debatte. Seitdem finden regelmäßig internationale Konferenzen statt – mit teils sehr großem Zulauf: Zur Konferenz 2014 beispielsweise kamen über 3.500 Menschen nach Leipzig.

Mit dem starken Fokus auf systemische Alternativen hat sich Postwachstum nicht nur zu einem Kernkonzept lebhafter intellektueller und

wissenschaftlicher Debatten entwickelt, sondern auch zu einem interpretativen Rahmen für vielfältige alternativökonomische Strömungen und soziale Bewegungen. Auch wenn fraglich ist, ob von einer *degrowth*-Bewegung gesprochen werden kann, hat dieses politische Schlagwort neue Akteur*innen hervorgebracht, Nachhaltigkeitsdiskussionen politisiert und vor allem ein breites Feld von sozialen Bewegungen und praktischen Alternativprojekten vernetzt – von der *care*-Bewegung über die solidarischen Ökonomie oder die *commons* bis hin zu Protesten gegen Braunkohle (Konzeptwerk Neue Ökonomie & DFG-Kolleg Postwachstumsgesellschaften 2017).

Die Reduktion der Wirtschaftsaktivität ist dabei nicht das Ziel, sondern eine Konsequenz des als notwendig erachteten Transformationsprozesses. Postwachstum heißt nicht – auch wenn dies oft missverständlich so interpretiert wird –, die Wirtschaft innerhalb der bestehenden ökonomischen und sozialen Strukturen, Verteilungs- und Eigentumsverhältnisse zu schrumpfen. Ein alleiniger Fokus auf einen Schrumpfungsimperativ ist verkürzt und gefährlich, wie nicht zuletzt neoliberale und konservativ-neofeudalistische Spielarten von Wachstumskritik insbesondere in der Bundesrepublik zeigen, die Wachstumskritik zum Rechtfertigungsinstrument und Hebel von Austerität und Sozialabbau machen (Muraca 2014). Im Gegensatz dazu zielt Postwachstum auf eine demokratisch ausgehandelte Transformation, die nicht nur Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen einbezieht, sondern grundlegend auch Lebensweisen und Vorstellungswelten. In Abkehr von stetiger Beschleunigung, Steigerung und Überforderung geht es darum, den Übergang hin zu einer reduktiven Moderne (s. Sachs in diesem Heft, S. 245ff) zu gestalten. Der überwiegende Teil der Postwachstumsdebatte stellt sich daher auch gegen Versuche von Teilen der völkischen und nationalistischen Rechten sowie nach rechts offenen esoterisch-landwirtschaftlichen Gruppierungen, das Konzept der Postwachstumsökonomie zu vereinnahmen. Denn auch wenn es oberflächlich betrachtet gewisse Ähnlichkeiten gibt, ist der Grundimpuls mit seiner internationalistischen Ausrichtung auf die Überwindung der imperialen Lebensweise derartigen Vorstellungen diametral entgegengesetzt (Muraca 2014; Konzeptwerk Neue Ökonomie & DFG-Kolleg Postwachstumsgesellschaften 2017). Ausdruck findet dies in solidarischen Alltagspraktiken, offener Lokalisierung und im Entstehen gegen Rassismus und für Bewegungsfreiheit.

Die Kernfragen der Postwachstumsdebatte lautet daher, wie materielle, gesellschaftliche, mentale und ökonomische Institutionen so verändert werden können, dass sie zum einen nicht mehr wachstumsabhängig und wachstumstreibend sind und zum anderen ohne Wirtschaftswachstum soziale Gerechtigkeit, Selbstbestimmung und ein gutes Leben für alle ermöglichen

(Vetter & Schmelzer i.E.). Besonders charakteristische Vorschläge, die dazu diskutiert werden, sind eine radikale Arbeitszeitverkürzung für alle sowie eine gesellschaftliche Stärkung der *care*-Arbeiten, ein Grund- aber vor allem auch ein Maximaleinkommen, der Ausbau sozialer Infrastrukturen und nicht-monetärer, *commons*-basierter Formen der Daseinsvorsorge (vgl. Blau in diesem Heft, S. 303ff), sowie eine ökologische Steuerreform kombiniert mit radikaler Umverteilung von Vermögen und Einkommen.

Postwachstum hat in den letzten Jahren wesentlich dazu beigetragen, wachstums- und technikzentrierte Zukunftsnarrative zu hinterfragen, die Suche nach grundlegenden und systemischen Alternativen zu stärken und vielfältige Akteur*innen aus sozialen Bewegungen und alternativökonomischen Strömungen zusammenzuführen. Für die nächsten Jahre stellen sich grundlegende Herausforderungen auf allen diesen Ebenen. Auch wenn die Entwicklung von Postwachstum als wissenschaftlichem Forschungsparadigma besonders beeindruckend ist, ist es noch ein weiter Weg, bis die *degrowth*-Hypothese – dass es möglich sei, in einem anderen Gesellschaftssystem ohne Wachstum gut zu leben – im *mainstream* unterschiedlichster Fachdisziplinen, besonders auch der Wirtschaftswissenschaft, bearbeitet wird. Auf der konzeptionellen Ebene gibt es eine Vielzahl offener Fragen und es steht vor allem an, diese als gesellschaftspolitische und dadurch politisierende Debatte zu führen – nicht als individualisierende Verzichtsdiskussion. Schließlich steht Postwachstum vor der Herausforderung, angesichts von Rechtsruck, Abschottung und exportorientierter Wachstumspolitik gesellschaftlich Mehrheiten für ein politisches Projekt zu organisieren, dass auf universalistischen Werten basiert, internationalistisch ausgerichtet ist und herrschenden Interessen oft diametral entgegensteht.

Matthias Schmelzer

Literatur

- Brand, Ulrich, & Markus Wissen (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*. München.
- D'Alisa, Giacomini, Federico Demaria & Giorgios Kallis (2016) (Hg.): *Degrowth. Handbuch für eine neue Ära*. München.
- Konzeptwerk Neue Ökonomie & DFG-Kolleg Postwachstumsgesellschaften (2017) (Hg.): *Degrowth in Bewegung(en). 32 alternative Wege zur sozial-ökologischen Transformation*. München.
- Muraca, Barbara (2014): *Gut leben. Eine Gesellschaft jenseits des Wachstums*. Berlin.
- Vetter, Andrea, & Matthias Schmelzer (i.E.): *Postwachstum zur Einführung*. Hamburg.

Abwicklung des Nordens

Das Konzept der „Abwicklung des Nordens“¹ wendet sich sowohl allgemein gegen den Entwicklungsdiskurs und seinen Imperativ der Entwicklung des Globalen Südens als auch speziell gegen nachhaltige Entwicklung, insofern sie lediglich als ökologische Modernisierung des bestehenden Gesellschafts-systems verstanden wird. Als Ursache für Armut und Umweltzerstörung sieht es Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus und seinen Akkumulationszwang und strebt daher deren Überwindung an.

Seine historischen Wurzeln liegen in Debatten, die in den 1990er Jahren im Rahmen des BUKO (*Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen*, heute: *Bundeskoordination Internationalismus*), einem Zusammenschluss von Solidaritäts- und Eine-Welt-Gruppen, geführt wurden. Das Konzept knüpft an die Weltsystemtheorie und den Subsistenzfeminismus (vgl. Schultz in diesem Heft S. 331ff) an, aber auch an postkoloniale Studien und den Neuen Internationalismus, der sich von traditionellen Vorstellungen von Avantgarde-Politik, Staatssozialismus und der Arbeiterklasse als revolutionärem Subjekt verabschiedet hat. Es entstand aus einer Kritik an nachhaltiger Entwicklung, die als ökologische Modernisierung eines neoliberalen Kapitalismus analysiert wurde. Eine solche Modernisierung reproduziere Vorstellungen von westlicher Überlegenheit, einen patriarchalen Glauben an Wissenschaft und Technik und ein ungerechtfertigtes Vertrauen in Expert*innen-Wissen über „Entwicklung“ (Hüttner 1997: 141). Stattdessen schlägt es eine Politik vor, die die Kritik am traditionellen Internationalismus berücksichtigt, gleichzeitig aber die Lösungen des Subsistenzfeminismus als zu sehr auf alternative Landwirtschaft fokussiert und zu wenig mit größeren gesellschaftlichen Transformationen und politischen Kämpfen befasst empfindet – letztlich als Rückzug in eine nichtkapitalistische Nische (Bernhard u.a. 1997: 195f).

Die *Abwicklung des Nordens* versteht den Globalen Norden primär nicht als geographischen Bereich, sondern als Gesellschaftsordnung und Herrschaftssystem (Spehr 1997: 4), in der manche Gruppen gezwungen sind, ihre produktive, reproduktive und emotionale Arbeit für einen Hungerlohn oder unbezahlt zur Verfügung zu stellen, während andere (überproportional im Norden zu finden) ungerechtfertigte Privilegien genießen. Das Gesellschaftsmodell der als „entwickelt“ bezeichneten Länder basiert mithin auf Exklusion, auf der Aneignung billiger Rohstoffe und Arbeitskräfte, und kann daher kein durch „Entwicklung“ zu imitierendes Vorbild sein. Das Konzept

1 Spehr 1996: 209-236; Hüttner 1997; Bernhard u.a. 1997; Spehr 1997

zielt statt auf Nischen auf die Veränderung von Gesellschaftsstrukturen von unten durch Verringerung der in ihnen ausgebeuteten Menge an Natur und Arbeit (auf globaler, nationaler und individueller Ebene – der „innere Süden“, der nach Unabhängigkeit vom Zwang zur Selbstzurichtung strebt) und eine Vergrößerung von Autonomie. Seine fünf Prinzipien sind:

1. das Unterbinden der Fähigkeit des Nordens zur militärischen Intervention, um seinen Zugriff auf Rohstoffe und Arbeit anderer Regionen durchzusetzen (auf den Punkt gebracht im Slogan gegen den Irakkrieg 1990/1991 „Kein Blut für Öl“);
2. die Zurückdrängung des globalen Sektors, der lokale Initiativen stets in die globale Konkurrenz zwingt und so ökonomische Alternativen verunmöglicht;
3. die Entprivilegierung der formalen Arbeit, die die Vorteile des Sozialstaats an bestimmte Tätigkeiten knüpft und durch eine soziale Grundsicherung für alle ersetzt werden sollte;
4. direkte Aneignung von Räumen und Zusammenhängen mit dem Ziel der Befriedigung von Grundbedürfnissen („Land und Freiheit“ in agrarischen, z.B. Hausbesetzungen und Erzeuger-Verbrauchergemeinschaften in Industriegesellschaften);
5. Maßnahmen zur direkten Überlebenssicherung, die verhindern, dass größere Flächen im Globalen Süden für den Exportsektor („land grabbing“) statt zur Erlangung von Ernährungssouveränität genutzt werden, und auch im Globalen Norden auf den Wiederaufbau von Subsistenzstrukturen abzielen – also auch die bis heute von einer kolonialen Arbeitsteilung profitierenden Regionen dekolonisieren (Spehr 1996: 214-223).

Im Unterschied zu einigen Vorstellungen nachhaltiger Entwicklung ist es für die *Abwicklung des Nordens* illegitim, wenn z.B. europäische Akteur*innen im Namen eines globalen Umweltbewusstseins (bzw. der Rettung des Planeten) Zugriff auf die brasilianischen Regenwälder erhalten und eine nachhaltige Bewirtschaftung gegen lokale Akteur*innen durchsetzen. Im Unterschied zu einigen subsistenzfeministischen Vorstellungen geht es dem Konzept nicht um eine individuelle Ethik ökologischer Produktion und Konsumtion oder eine spirituelle Nähe von Frauen und Natur. Und anders als einige Vorstellungen des *post-development* will es auch nicht unbedingt Verwestlichung, Modernisierung und Industrialisierung verhindern. Das Konzept ist aber durchaus verknüpft mit Debatten um zapatistische Politik und den Unwillen, für andere zu sprechen. *Abwicklung des Nordens* vermeidet Aussagen, wie Gesellschaften sich organisieren und produzieren sollten,

sofern sie es nicht auf der Grundlage der Ausbeutung der Ressourcen und der Arbeit anderer Gruppen tun. Dieses Prinzip schränkt Modernisierungs- und Industrialisierungsbestrebungen bereits deutlich ein (Spehr 1996: 224). Die Abwicklung beinhaltet nicht zwingend die Abschaffung von Kapitalismus, Patriarchat und Rassismus, aber ermöglicht einen Umgang mit sozialen und ökologischen Krisen, der diese Strukturen nicht weiter reproduziert. Sie stellt somit einen Rahmen für die zukünftige Ausgestaltung der Gesellschaft zu Verfügung (ebd.: 226).

Während das Konzept in einigen internationalistischen Kreisen seit seiner Entstehung debattiert wird, wurde es in den letzten Jahren auch in der Postwachstumsbewegung als radikale Alternative zu Ansätzen, die zwar Wachstum begrenzen, aber nicht den kapitalistischen Wachstumszwang per se in Frage stellen wollen, hierzulande wiederentdeckt (Habermann 2012; Bendix 2016). Anstatt wie *mainstream*-Ansätze der nachhaltigen Entwicklung zu suggerieren, die ökologische Krise könne durch technischen Fortschritt und eine Effizienzrevolution überwunden werden, wendet es sich gegen die strukturellen Ursachen der Krise. Die *Abwicklung des Nordens* verknüpft die Kritik am globalen Kapitalismus und am Entwicklungsdiskurs mit einer umfassenderen Herrschaftskritik – und der politischen Zielsetzung der Abschaffung der „imperialen Lebensweise“ (Brand & Wissen 2013) in Metropolen des Nordens und des Südens.

Aram Ziai

Literatur

- Bendix, Daniel (2016): *Post Development. Beim globalen Umgang mit dem kolonialen Erbe geht es um mehr als Wachstumskritik*. https://www.degrowth.de/wp-content/uploads/2016/06/DIB_Post-Development-1.pdf, letzter Aufruf: 19.6.2017.
- Bernhard, Claudia; Bernhard Fedler; Ulla Peters; Christoph Spehr & Heinz-Jürgen Stolz (1997): „Bausteine für Perspektiven“. In: *Schwertfisch* 1997, S. 193-200.
- Brand, Ulrich, & Markus Wissen (2013): „Crisis and Continuity of Capitalist Society-Nature Relationships. The Imperial Mode of Living and the Limits to Environmental Governance“. In: *Review of International Political Economy*, Bd. 20, Nr. 4, S. 687-711 (<https://doi.org/10.1080/09692290.2012.691077>).
- Habermann, Friederike (2012): „Von Post-Development, Postwachstum und Peer-Economy. Alternative Lebensweisen als ‘Abwicklung des Nordens’“. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Bd. 28, Nr. 4, S. 69-87 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-28-4-69>).
- Hüttner, Bernd (1997): „Von Schlangen und Fröschen – Abwicklung des Nordens statt Öko-Korporatismus“. In: *Schwertfisch* 1997, S. 139-152.
- Schwertfisch (1997) (Hg.): *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*. Bremen.
- Spehr, Christoph (1996): *Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise*. Wien.
- Spehr, Christoph (1997): „Hanna und die Abwickler“. In: *Forum entwicklungspolitischer Aktionsgruppen*, Nr. 210, S. 4-7.

Rezensionen

Gordon Crawford, Lena J. Kruckenberg, Nicholas Loubere & Rosemary Morgan (Hg.): *Understanding Global Development Research. Fieldwork Issues, Experiences and Reflections*. London: Sage 2017, 262 Seiten

Es gibt eine Vielzahl an Büchern zu sozial- und kulturwissenschaftlichen Methoden, zu „Feldforschung“ im Allgemeinen und im Globalen Süden im Besonderen. Der vorliegende Band stellt nicht einfach einen weiteren in dieser Reihe dar. Statt Anleitungen zum Feldzugang, zur Erhebung, Aufbereitung und Auswertung qualitativer Daten, zur Reflexion der eigenen Rolle und Positionierung im Feld versammelt er persönliche Erfahrungen von Wissenschaftler*innen unterschiedlicher Fachdisziplinen. Gemeinsam sind ihnen die thematische Ausrichtung ihrer Forschungen im Bereich der „Entwicklung“ in Afrika, Asien und Lateinamerika und die beständige, kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Tun.

Der Band ist dialogisch ausgerichtet und bestrebt, Grenzen zwischen Fachdisziplinen und Forscher*innen-Generationen zu überschreiten. Er ist aus einer Reihe von Arbeitstreffen und Workshops am *Centre for Global Development* der Universität Leeds und insbesondere am dortigen *Researchers in Development Network*, einem Netzwerk von jungen Wissenschaftler*innen, Promovierenden und Studierenden, entstanden.

Die Herausgeber*innen und Autor*innen vereint ein Verständnis von Feldforschung, das sie als „relationale Perspektive“ (4) beschreiben. Im Zentrum dieser Perspektive stehen die Begriffe Macht, Identität und Ethik. Feldforschung ist nicht einfach eine Phase der Datenerhebung, sondern soziale Interaktion. Als solche ist sie von Machtverhältnissen durchzogen. Diese verlaufen jedoch, wie die Herausgeber*innen in der Einleitung erläutern, keineswegs einseitig asymmetrisch zugunsten von Forschenden gegenüber „Erforschten“. Vielmehr können Letztere Forscher*innen auch für ihre eigenen Anliegen einspannen oder ihre Beziehungen zu Forscher*innen nutzen, um ihren eigenen Status zu verbessern (7). Die Herausgeber*innen lenken den Blick auch darauf, wie Machtverhältnisse die Wissensproduktion im globalen Kontext prägen: Welches Wissen gilt als „wissenschaftlich“ und „relevant“?

Forscher*innen sind nicht einfach professionelle Datenerheber*innen und -analytiker*innen, sondern Subjekte mit Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühlen – fest eingebunden in soziale Strukturen von Klasse, Geschlecht, Ethnizität, *race*, usw. Sie „sollten niemals vergessen, dass sie Menschen sind“, so *Joanna Pfaff-Czarnecka* im Kapitel über Marginalisierung. „Etwas, was ich manchmal bereut habe, ist, wenn es mir nicht gelungen ist, als Beobachterin aus der Distanz mein Mitgefühl zum Ausdruck zu bringen. Sorgen und Nöte zu teilen, ist für beide Seiten von unschätzbarem Wert“, erläutert sie (101).

Das Buch ist entlang von sechs Themen gegliedert, welche die Herausgeber*innen als besonders relevant für Feldforschung zu Fragen globaler Entwicklung identifizieren: Freiheit und Partizipation, Gender, Marginalisierung und Vulnerabilität, Forschung zu Eliten, Arbeit in gefährlichen Kontexten und Feldforschung als

entwicklungspolitische Praxis. Es ist nicht einfach ein Sammelband, sondern auch hinsichtlich der Textformate dialogisch gestaltet. Jeder der sechs thematischen Teile beginnt mit einem Interview, das eine*r der Herausgeber*innen mit einer*m ausgewiesenen Wissenschaftler*innen aus dem Bereich der Entwicklungsforschung geführt hat: beispielsweise *Nicholas Loubere* mit *Robert Chambers* zu Partizipation, *Rosemary Morgan* mit *Ruth Pearson* zu Gender und *Lena Kruckenberg* mit *Joanna Pfaff-Czarnecka* zu Marginalisierung. Die Gespräche handeln von persönlichen und langjährigen Forschungserfahrungen. Darauf folgend greifen jüngere Wissenschaftler*innen in kürzeren Beiträgen zentrale Aspekte daraus auf, und reflektieren, welche Bedeutung diese für ihre eigene Arbeit haben. Am Ende jedes Abschnitts bietet der Band Literaturempfehlungen zum jeweiligen Thema. Die Herausgeber*innen haben alle Beitragenden um Fotos aus ihrer Arbeit gebeten, die einen Bezug zu ihrem Beitrag haben. Der Visuelle Kommunikations-Künstler *Peter Seilacher* hat diese Fotos zu Zeichnungen verarbeitet, welche die Beiträge illustrieren.

Understanding Global Development Research ist ein sehr persönliches Buch; es verdient daher eine persönliche Würdigung. Ich habe es in Ouagadougou, Burkina Faso, gelesen, wo ich selbst seit vielen Jahren forsche und das – wie für viele Kolleg*innen „ihr“ Forschungsort – mein „zweites Zuhause“ geworden ist. An dem Punkt, wo das „Feld“ ein Zuhause wird, an dem wir leben, lieben, arbeiten, politisch, gesellschaftlich, kulturell aktiv sind, an dem wir Forschende, Kolleg*innen, Lernenden, politische Mitstreiter*innen, Freund*innen und Familie sind, hören wir häufig auf, über unsere Rollen und unsere Positionierung, über Macht, Identität und Ethik nachzudenken. Die Lektüre des Bands hat mich motiviert, diese Reflexion bewusst wieder aufzunehmen. Und, zurück im universitären Alltag in Deutschland, habe ich eine (neue) Antwort auf die immer wiederkehrende – wichtige und berechtigte – Frage gefunden, was die „Erforschten“ von unserer Forschungsarbeit haben: „Wenn Menschen ihre Zeit damit verbracht haben, mit uns zu reden und uns nahe Einblicke in ihr Leben zu geben, ist das Mindeste, was wir tun können [und sollten], ein gutes Buch, eine gute Dissertation oder einen guten Artikel zu schreiben.“ (107)

Bettina Engels

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.16>

Michael Neocosmos: *Thinking Freedom in Africa. Toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg: Wits University Press 2016, 644 Seiten (<https://doi.org/10.18772/12016128660>)

Ausgangspunkt dieser profunden Kritik nicht nur des afrikanischen herrschenden Denkens über Politik ist die aktuelle „Krise des Denkens, die zu einer quasi-faschistischen Politik von Nigeria bis Südafrika geführt hat – nicht zu vergessen Indien, Frankreich, Russland, Griechenland, Italien und anderswo“ (xvi). Es macht sicher einen Vorzug dieses Buches aus, dass „Afrika“ – immer unter Einschluss der Diaspora – nicht isoliert besprochen wird, sondern gespiegelt in einem globalen Kontext. Den sieht der Autor zutiefst ambivalent – zum einen geprägt durch weitgehende Entpolitisierung und Ausgreifen einer fatalen Identitätspolitik, zum anderen aber

auch durch die historischen Durchbrüche, die „Ereignisse“, die immer wieder das Bild eines selbstbestimmten Lebens haben aufscheinen lassen und in denen auch künftig ein solches Leben nach wie vor zumindest für diejenigen als möglich gelten darf, die sich der Ideologie der Sachzwänge oder anders gesagt, einer Beschränkung des Möglichen durch das bestehende Herrschende verweigern.

Der südafrikanische Sozialphilosoph Michael Neocosmos zieht hier gewissermaßen Bilanz aus den Kämpfen gegen Apartheid und dem, was danach kam: aus dem aus seiner Sicht gescheiterten Anlauf zu einer freien Gesellschaft, der in der formalen Abschaffung rassistischer Institutionen stecken geblieben ist. Angesichts dieser, keineswegs auf Südafrika beschränkten Bilanz postkolonialer Staaten ergibt sich die Forderung, sich zu vergewissern und Rechenschaft darüber abzulegen, „wie die Leute denken“, anstatt ihnen von außen Konzepte aufzuzwingen. Dies wird im Titel angesprochen. Neocosmos verbindet dies mit einem anspruchsvollen theoretischen Entwurf zu einer emanzipatorischen Politik jenseits von Identitätszuweisungen und staatlichen Zwängen. Er stützt sich dabei auf die französische Debatte, für die vor allem die Namen Alain Badiou und Sylvain Lazarus stehen.

Auf systematischer Ebene wendet sich Neocosmos gegen ein lineares Verständnis von Geschichte und politischen Prozessen. Politik (*politics*) findet demzufolge vorzugsweise in einem „Ereignis“ (*event*) statt, das eine längere „Abfolge“ (*sequence*) eröffnet, die jedoch bestenfalls in seltenen, empirisch kaum nachweisbaren Fällen den im Ereignis aufscheinenden und formulierten Prinzipien treu bleibt. Solche „Treue“ erscheint dennoch als implizite Forderung an die Vertreter*innen von „Politik“ in dem von Neocosmos postulierten Sinn. Unwillkürlich fühlt man sich an das – eindrücklich von Ernst Bloch explizierte – Wunschbild vom Tanz unter dem Freiheitsbaum am Jahrestag des Falls der Bastille erinnert. Und in allem Ernst: „Wen solche Lehren nicht erfreuen / verdient nicht, ein Mensch zu sein“. Doch fragt sich zugleich, wie denn die Geschichte weitergeht, warum auch das (scheinbare) Festhalten an hehren Prinzipien, übersetzt in Politik, immer wieder zu wenig erfreulichen Konsequenzen geführt hat. Entsprechend der Orientierung an punktuellen Ereignissen unterscheidet Neocosmos weiter zwischen der „Repräsentation“, die eigenständige Aktivitäten der Menschen eher stillstellt, einerseits und „expressiven“ sowie „präskriptiven“ und „exzessiven“ Akten andererseits, die solche Eigenständigkeit nachdrücklich zum Ausdruck bringen.

Neocosmos' emphatisches Verständnis von Politik (*politics*) bestimmt diese „jenseits von Identität“ und in klarer Abgrenzung vom, ja im Gegensatz zum Politischen (*political*). Politik ist daher „reine Affirmation“, die „vom Staat und von (neo-)kolonialer Subjektivität“ unterschieden ist (61). Weder „Klasse“ noch „Rasse“ bietet daher solcher Politik einen Anhaltspunkt. Wer Anklänge an den revolutionären Apolitismus der anarchistischen Tradition des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wahrnehmen sollte, wird freilich durch den emphatischen Bezug auf Lenins Konzept der bolschewistischen Partei eines besseren belehrt, da diese das einer Interessenpolitik entsprechende „tradeunionistische“ Bewusstsein der Arbeiter überbot: Hier ging es um die „aktuellen politischen Herausforderungen“ wie die „Agrarfrage“, die „nationale Frage“, die „Frauenfrage“ und die „Frage des Staates“ (49). Neocosmos

übersieht keineswegs die Folgen der Etatisierung des bolschewistischen Projekts nach der Oktoberrevolution; er ignoriert jedoch die warnende und vorausschauende Kritik, die Rosa Luxemburg unmittelbar nach Erscheinen von Lenins *Was tun?* (1903) formuliert hat. Ebenso muss der emphatische Bezug auf die von Mao Zedong im China der 1960er Jahre inszenierte „Kulturrevolution“ irritieren, die gewiss viele Jugendliche in China und (mehr noch?) im Westen faszinierte, aber aus kritischer Sicht kaum mehr als emanzipatorisches Ereignis gelten kann.

Neocosmos skizziert mehrere „Sequenzen afrikanischer Geschichte“, einsetzend mit der *Manden-Charta* aus dem 13. Jahrhundert, die sich vor allem gegen Sklaverei im damaligen Mali-Reich richtete. Deren Prinzipien erkennt er im Aufstand der Sklaven in Saint-Domingue wieder, in dem die Prinzipien der Französischen Revolution für die Kolonisierten reklamiert wurden und der zur Unabhängigkeit Haitis führte. Freilich wurde der „Modus menschlicher Freiheit“ von einer Sequenz des Militarismus abgelöst, der mit der Unabhängigkeit jedoch eine weitere folgte, in der Freiheit mit gleichem Landbesitz verknüpft war. Allerdings akzentuiert Neocosmos abschließend weniger die internationale Abhängigkeit des formal unabhängigen Haiti als die Überlagerung der naturrechtlich begründeten Menschenrechte durch das Prinzip des Privateigentums und setzt damit ein zentrales Thema des Buches. Weitere historische Sequenzen sind die nationalen Befreiungskämpfe in Afrika, die Politik der Macht des Volkes (*people's power*) in Südafrika während der 1980er Jahre sowie die Wendung zum „Nationalchauvismus“, wie er in den xenophoben Ausbrüchen seit den 2000er Jahren immer wieder zum Ausdruck gekommen ist. Die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer emanzipatorischen Politik unter diesen Bedingungen erläutert Neocosmos anhand des Vergleichs zwischen der *Treatment Action Campaign* (TAC) einerseits und der vor allem in Durban verankerten Basisbewegung *Abahlali baseMjondolo* andererseits. Ungeachtet ihrer schwer bestreitbaren Erfolge bei der Eröffnung des massenhaften Zugangs zur Medikation mit Antiretroviren sieht Neocosmos die TAC als Beispiel, wie solche Initiativen durch die Abhängigkeit von „Zivilgesellschaft“, insbesondere von internationalen NGOs, immer wieder systemisch eingefangen und kooptiert werden. Abahlali, aus Aktivist*innen in informellen Siedlungen (*shackdwellers*) hervorgegangen, stellt demgegenüber das immer wieder angeführte Paradigma einer nicht-integrierten, nicht der Repräsentation von Interessen verfallenen Bewegung dar, mit dem zentralen Postulat „Redet mit uns und nicht für uns“ (384).

Der Versuch, vor diesem Hintergrund eine emanzipative Politik in Afrika (und implizit sicher darüber hinaus) zu skizzieren, fällt dementsprechend ambivalent aus. Doch auch wenn Neocosmos keineswegs durchgängig überzeugen kann – etwa in seiner Vorstellung von „Soziologie“, die angeblich eine Politik der Repräsentation begründet – trägt er immer wieder Gesichtspunkte vor, die bedenkenswert sind. Das gilt für die Explikation nicht-hierarchischer und spezifisch afrikanischer Debattenformen, die mit Ernest Wamba-dia-Wamba (s. *PERIPHERIE*, Nr. 35, S. 21-42) als Palaver bezeichnet werden. Das gilt ungeachtet der über weite Strecken sehr pauschalen Abwertung von Zivilgesellschaft – vor allem, soweit diese mit NGOs gleichgesetzt wird – ebenso für eine sehr viel differenziertere Sicht, wenn Neocosmos

zwischen *civil society*, *uncivil society* und *traditional society* unterscheidet und nach Momenten des Widerstands, aber auch nach Gründen für Gewaltausbrüche fragt. Weniger überzeugend ist sein Festhalten am Terminus der „Nation“, der auf nicht explizierte Weise von Staatlichkeit abgespalten wird. Die staatliche Perspektive nationaler Befreiungsbewegungen erscheint so geradezu als Verrat an der unklar hypostasierten „Nation“.

Ebenso wenig kann Neocosmos' letztlich liquidatorische Behandlung der Problematik der Menschenrechte überzeugen. Deren Ambivalenzen sind vielfach aufgezeigt worden. Doch fragt sich, ob es genügt, etwa im Hinblick auf Züge von afrikanischen Gewohnheitsrechten einfach geltend zu machen, Menschenrechte seien vom Westen oder vom Neoliberalismus aufgezwungen. Neocosmos selbst betont, dass die Bekämpfung der weiblichen Genitalverstümmelung zwar nicht von westlichen NGOs, sehr wohl aber von Frauen der betroffenen Gesellschaften ausgehen müsse; damit impliziert er selbst eine Wertsetzung gegen diese Praktiken. Letztlich wird diese Problematik nicht adäquat zu diskutieren sein, ohne die vielen *black boxes* zu öffnen, die auch Neocosmos nicht antastet – sowohl die gesellschaftlichen Kämpfe um Menschenrechte im Westen, wo sie nicht von oben herabgeregnet sind, als auch ganz ähnliche Kämpfe in vielen Teilen des Globalen Südens, wie sie aktuell in Südafrika im Nachgang des Massakers von Marikana 2012 unter anderem von der *Khulumani Support Group* geführt werden, die Neocosmos völlig ignoriert.

Neocosmos' offenkundig als *opus magnum* konzipiertes Buch kann in einer Rezension nicht erschöpfend behandelt werden und enthält zahlreiche, hier auch als Defizite angesprochene Provokationen zu ins Einzelne gehenden Debatten. Der Autor hat in vielerlei Hinsicht ein Resümee seiner über die letzten drei Jahrzehnte hinweg entstandenen Arbeiten vorgelegt, das wichtige Zugänge insbesondere zu den Kämpfen gegen Apartheid und den Auseinandersetzungen seit 1994 eröffnet, freilich auch viele Fragen offen lässt. Deren Beantwortung wird weitere Anstrengung und Gelehrsamkeit, vor allem aber – und hier ist Neocosmos emphatisch zuzustimmen – weiterer gesellschaftlicher Kämpfe bedürfen.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.17>

Erik S. Reinert, Jayati Ghosh & Rainer Kattel (Hg.):
Handbook of Alternative Theories of Development.
Northampton, US-MA: Edward Elgar 2016, 812 Seiten

Das vorliegende Handbuch präsentiert in seinem Kern einen weitgehend geschlossenen Komplex theoretischer Zugänge, die sich explizit und grundlegend vom neoklassischen *mainstream* unterscheiden. In unterschiedlichen Formen – als unmittelbare Beiträge oder als Skizzen herausragender Ansätze und Theoretiker – wird diese Perspektive noch erheblich ausgeweitet. Es handelt sich um alternative Entwicklungstheorien im genauen Sinn: Nicht das übergreifende Paradigma „Entwicklung“ wird zum Problem gemacht, sondern die Wege dahin. Die Zielsetzung bleibt umrissen mit wirtschaftlichem Wachstum und nachholender Industrialisierung; ökologische

Perspektiven treten zurück angesichts einer Betonung des Zusammenhangs von Innovation und der damit verknüpften Chancen auf steigende Erträge. Dies steht im Kontext einer entschiedenen Kritik an neoklassischen Gleichgewichtsmodellen und in der Betonung einer makroökonomischen Perspektive gegenüber den im *mainstream* vorherrschenden mikroökonomischen Ansätzen, die sich politisch in Neoliberalismus übersetzen. Beachtenswert ist das Bestreben, die Thematik aus einer ernsthaft globalen Perspektive zu präsentieren. Das gilt nicht allein für die Beiträge, die Entwicklungsdenken aus unterschiedlichen Weltregionen präsentieren, sondern auch für die Autor*innen der Texte, die solche regionalen Perspektiven referieren und durchweg auch aus diesen Regionen stammen. Dabei, so die Herausgebenden in ihrer Einleitung, gelte es, makroökonomische Perspektiven ebenso wie historische Forschung und Wissen gegenüber dem „durch den Diskurs der Armutsbekämpfung hervorgerufenen Modergeruch“ in ihr Recht zu setzen, „den Entwicklungsprozess als einen evolutionären“ aufzufassen, einen Prozess mit „fortwährender Wechselwirkung unterschiedlicher Kräfte“ nicht zuletzt von „Klasseninteressen“ und nicht etwa im Sinne der Pfadabhängigkeit (xxix). Freilich wird – dies ist vorwegzunehmen – die globale Perspektive nicht im Hinblick auf den analytischen Rahmen eingelöst, der fast durchgängig und offenkundig aus systematischen Gründen einem methodologischen Nationalismus verpflichtet bleibt.

Der Band enthält einen Kern von richtungsweisenden Beiträgen, die klar eine Alternative zum *mainstream* umreißen. Dabei geht es um eine eindeutig west- und südeuropäische ideengeschichtliche Tradition, die bis in die Renaissance zurückreicht, wie *Erik S. Reinert* zeigt. Zu diesem hier beanspruchten Erbe gehören auch die Kameralistik sowie insbesondere Friedrich List und, wie *Sophus A. Reinert* in seiner Analyse des ökonomischen Nacheifers im Rahmen internationalen Handels meint, auch ein an Carl Schmitt orientiertes Verständnis des Politischen, dessen aleatorische Grausamkeit wir offenbar außerstande sind zu überschreiten (56). Damit sind grundlegende Argumentationslinien wie die zentrale Rolle des Staates und der Staatenkonkurrenz und damit auch der Politik angegeben, die bereits aus der Sicht der deutschen Kameralistik von *Erik S. Reinert & Philipp R. Rössner* als holistische Sicht gegenüber der „angelsächsischen Ökonomie“ geltend gemacht wird (67). Reinert & Rössner verfolgen die Linie des „deutschen Pragmatismus“ über Stationen wie den *Verein für Socialpolitik* bis in die Gegenwart als erfolgreiche Doktrin der Industrialisierung (83). In ähnlicher Weise führt *Wolfgang Drechsler* neben List – dem *Arno Mon Daastel* einen eigenen Beitrag widmet – den Kathedersozialismus ins Feld, der durch den Entwurf einer effektiven Sozialpolitik letztlich zur sozialen Marktwirtschaft geführt habe. Bei allen offenkundigen Unterschieden passt dazu, wenn *Ting Xu* in ihrem Abriss des chinesischen Entwicklungsdenkens auf „Staatskunst“ abhebt (132). In einem ähnlichen Kontext lässt sich die Rezeption von List durch *Ziya Gökalp* und *Ethem Nejat* im späten Osmanischen Reich verorten. *Goddanti Omkarnath* skizziert das indische ökonomische Denken seit dem Arthashastra ebenfalls mit dem Fluchtpunkt des Ökonomischen Nationalismus, um mit Bezug auf die Gegenwart freilich auf das Problem zu verweisen, „Indiens massiven Problembereich der Kleinproduktion in eine makroökonomische Analyse zu

integrieren“ (225). Auch *Mario Cimoli & Gabriel Pocile* führen ihre Reflektion des lateinamerikanischen Strukturalismus zu dem Schluss, dass eine aktive Umverteilungs- und Innovationspolitik unverzichtbar ist, um ein „Aufholen“ zu ermöglichen, ergänzt durch Perspektiven, die mit Joseph Schumpeters Konzepten der Innovation und kreativen Zerstörung verknüpft sind (237). Aus afrikanischer Perspektive fügt *Issa G. Shivji* solchen Überlegungen die Forderung nach einer Wendung von den Parteien und Avantgarden zu den „Massen“ und zur Basisdemokratie hinzu (253) und erneuert zugleich zusammen mit einer Abkehr vom Neoliberalismus die Perspektive einer Abwendung vom „Imperialismus“ (254). Eine Reihe von Beiträgen erinnern an verschüttete und vergessene Ansätze für stärkere Autonomie gegenüber imperialer Hegemonie, so *Yash Tandon* mit Bezug auf die durch den Putsch Idi Amins abgebrochenen Ansätze in Uganda sowie in Tanzania unter Nyerere, *Carolyn N. Bilthoft* im Hinblick auf Ansätze für alternative Wirtschaftsstrategien im Völkerbund, die mit so prominenten Namen der späteren Entwicklungsökonomie wie Bertil Ohlin, Michail Manoilescu und Ragnar Nurkse verbunden waren, sowie *Jean-Christophe Graz* zur Havanna-Charta (1947/48) und die Verhandlungen um eine *International Trade Organisation*, die schließlich am Widerstand der USA gegen die vorgesehene Möglichkeit protektionistischer Maßnahmen scheiterten, als „die anfängliche Unterstützung der Vereinigten Staaten für eine Versöhnung zwischen einer liberalen Wirtschaftsordnung und dem Streben der aufstrebenden südlichen Mächte zunichte wurde“ (285). In eine ähnliche Richtung weist das „System der politischen Ökonomie“ der *UN Conference on Trade and Development* (UNCTAD), die *Ricardo Bielschowsky & Antonio Carlos Macedo e Silva* untersuchen.

Diese Rückblicke werden gewissermaßen fortgesetzt mit einer Reihe von Beiträgen zu theoretischen Ansätzen, die in der einen oder anderen Weise auf „Entwicklung“ Bezug nehmen: zu „marxistischer Theorie“, *evolutionary economics*, klassischer Entwicklungstheorie, Regulationstheorie, zur Dependenz-Schule, zu feministischen Konzepten sowie zu den Überlegungen von Christopher Freeman, Albert O. Hirschman und Michal Kalecki, die gleichsam als heterodoxe Klassiker gelten dürfen.

Ein letzter Teil behandelt zentrale Fragen von „Entwicklung“ im hier verhandelten Sinn: *Sam Moyo, Praveen Jha & Paris Yeros* präsentieren eine „Perspektive aus dem Süden“ (487) zu einem klassischen Thema, dem Zusammenhang zwischen ökonomischer Transformation und Agrarfrage sowie einem „bäuerlichen Weg zur Entwicklung“ (498). Als wichtiges Beispiel dafür führen sie Zimbabwe an, wo die „radikale Landreform“ die Machtbalance verändert und die Souveränität gestärkt habe (498). Generell erscheint den Autoren in Zeiten der „Endkrise des Monopolkapitalismus“ eine „Rückkehr aufs Land“ nicht unrealistisch (499). Im Übrigen werden dem „bäuerlichen Weg“ alle guten Dinge auf dem Weg eines „historischen Fortschritts auf einer autonomen, demokratischen, gerechten und nachhaltigen Basis“ zugeschrieben, die man sich wünschen kann (501). Aus ganz anderer Richtung betont *Jan A. Kregel* die Forderung nach Souveränität, die für den von ihm skizzierten nachfrageorientierten Ansatz – auch im Einklang Bestrebungen für einen *new developmentalism* – zur Kontrolle der Kapitalströme unverzichtbar ist. Wesentlich

weniger zuversichtlich klingen die Überlegungen zur Frage der Souveränität, die *C.P. Chandrasekhar* im Kontext der Entwicklungsplanung anstellt. Wie der Rückblick auf derartige Ansätze zeigt, geht es entscheidend um die Kontrolle von Variablen, nicht zuletzt von Konsumententscheidungen. Dies erläutert der Autor vor allem anhand der indischen Erfahrung.

In einem längeren Beitrag, der in manchem an Ulrich Menzels und Dieter Senghaas' entwicklungshistorische Arbeiten aus den 1980er Jahren erinnert, zeichnet *Lars Mjøset* die „nordische Route zur Entwicklung“ nach. Er betont dabei die kontingenten Momente, vor allem die internationale Konstellation nach dem Zweiten Weltkrieg einschließlich des Bretton-Woods-Systems, die diese Erfolgsgeschichten ermöglicht haben. Eine seiner Schlussfolgerungen besagt, dass die Informations- und Kommunikationstechnologie zwar „das Aufholen leichter“ mache (565), dass jedoch „kleine und periphere Länder heute in Schwierigkeiten geraten können, weil sich ihre Optionen mit dem Aufholprozess der großen aufstrebenden Volkswirtschaften verschlechtern“ (566); zudem stoße „der Prozess der ungleichen Entwicklung“ nun „erstmalig in der Geschichte des Kapitalismus ... auf einige Grenzen, die durch die Erde als Ökosystem definiert sind“ (566). Ohne dass dies klar gesagt wird, ist damit die Notwendigkeit angesprochen, den methodologischen Nationalismus hinter sich zu lassen, der gerade die hier versammelten „Alternativen“ durchzieht. Eine ähnliche Perspektive lässt sich dem Beitrag von *Fiona Tregenna* über De-Industrialisierung und vorzeitige De-Industrialisierung entnehmen, weil es auch hier um kontingente Opportunitätsfenster geht, die letztlich allein über den Weltmarkt zu definieren sind.

Solche Einsichten fehlen wiederum in *Mehdi Shafaeddins* Überlegungen zur Wettbewerbsfähigkeit, die an Schumpeter anknüpfen und deren Bezugsgrößen einerseits Firmen (einschließlich transnationale Konzerne) und andererseits Staaten sind. Ganz ähnlich verfahren auf dieser Ebene *Bengt-Åke Lundvall* im Hinblick auf Innovationssysteme oder *John A. Matthews*, der aufgrund seiner Analyse der Industrialisierung von „Nachzüglern“, insbesondere Chinas allerdings fordert, die „Entwicklungsökonomie und -strategie“ müsse aus der Randständigkeit heraus und zum „Kern“ der Sozialwissenschaften werden, weil „die Entwicklungsökonomien den ‘allgemeinen Fall’ für die Wirtschaftswissenschaft darstellen“ (633) – erneut eindeutig im jeweils gegebenen nationalstaatlichen Rahmen. Ähnlich sehen es auch *Elizabeth Thurbon & Linda Weiss*, die aus der Analyse ostasiatischer „Entwicklungsstaaten“ ähnlich wie auch Matthews Rezepte für weitere Aspiranten ableiten möchten. Auch *Edward B. Barbier & Jacob P. Hochard* reflektieren die Probleme von Entwicklung, Ökologie und Umwelt ausschließlich in nationalstaatlichen Zusammenhängen, etwa im Hinblick auf Umwelteffekte von Armut oder die Verteilung von Arbeitskräften zwischen städtischen Sphären und der Urbarmachung neuer Flächen. Ebenso projiziert *Ajit Singh* Globalisierung in erster Linie auf den Nationalstaat und seine Wettbewerbsfähigkeit. Ähnliches gilt für den rechtlichen Rahmen, den *Jürgen G. Backhaus* – ausgehend von dem Begründer des Utilitarismus Jeremy Bentham und dem Kommentator des 1900 in Deutschland in Kraft getretenen Bürgerlichen Gesetzbuches, Julius von Gierke – diskutiert. Wie *Leonardo Burlamaquis* Beitrag zum Spannungsfeld zwischen intellektuellem Eigentum und öffentlichem Interesse

zeigt, stößt Regierungshandeln, das hier als notwendig angesehen wird, jedoch an Grenzen, da es um nationalstaatlich nicht einzuhegende Problemstellungen geht.

Wohl unvermeidlich etwas disparat steht am Ende der Reihe von Entwicklungsfragen *Georgi Derlugians* Versuch über die Hintergründe des Jihadismus im Nordkaukasus, der den Bogen von der nur unvollständigen Unterwerfung durch den Zarismus über die Industrialisierung unter sowjetischen Vorzeichen sowie den Zerfall der Industrie bis in die Gegenwart spannt. Wie so vielen kann auch diesem Beitrag hier keine Gerechtigkeit getan werden.

Im Epilog beschwören *Erik S. Reinert, Sylvi Edresen, Ioan Ianos & Andrea Saltelli* mögliche Dystopien und Utopien vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund der in diesem Sammelband ausgebreiteten Zugänge. Das Plädoyer wird nicht überraschen: Warnung vor der Priorität des Finanzkapitalismus gegenüber der Produktion sowie der „checks and balances“ nicht so sehr im verfassungsmäßigen institutionellen Aufbau der Staaten als in dem, was anderwärts als institutionalisierter Klassenkampf bezeichnet wurde; Warnung vor dem Teufelskreis aus „De-Industrialisierung und Armut“, der mit dem nach dem Zweiten Weltkrieg kurzfristig für den besiegte Deutschland konzipierten Morgenthau-Plan assoziiert war und dem der *circulus virtuosus* des Marshall-Plans entgegengesetzt wird. Dieser wird ausdrücklich ausgezeichnet als abhängig von Grenzsetzung und Einschränkung von Migration. Gegen eine ganze Batterie von Dystopien, die vom Verlust der Diversität über technologischen Rückschritt bis hin zu Neo-Feudalismus und Ökonomie als „schlechte Wissenschaft“ reichen, machen die Autor*innen einmal mehr die Perspektive einer bis in die Renaissance zurückzuverfolgenden „Erfahrungswissenschaft“ (dt. i.O., 779) stark, die aus ihrer Sicht auch mit der krassen Abwertung des Beitrags von John Maynard Keynes in den letzten Jahren verloren gegangen ist. Dies geht einher mit der Forderung nach dem Rückgriff auf „zwei entscheidende Merkmale der Aufklärung: der Fähigkeit, Klassifikationssysteme zu schaffen, wie dies Linné getan hat, und die Grenzen zu verstehen, die der privaten Gier gesetzt werden müssen“ (780). Angesichts der insgesamt realistisch skizzierten aktuellen Krisen und Bedrohungen möchte man dem fast zustimmen, wenn nicht im Hintergrund sogleich die Ambivalenz und Dialektik der Aufklärung und sicher der Klassifikationssysteme auftauchte, für die gerade Carl von Linné steht.

Insgesamt bleibt die „alternative“ Perspektive in diesem durchaus instruktiven und mit großem Gewinn zu lesenden Band letztlich weit vor zwei entscheidenden Schritten stehen: vor der Überwindung des fast durchgängigen methodologischen Nationalismus – der unbestreitbar auch in die Realität und nicht zuletzt in die Daten eingeschrieben ist, mit denen wir es zu tun haben – und wohl untrennbar davon vor der Verabschiedung eines Redens von „Entwicklung“, das ein Ziel immer schon zu kennen glaubt, sich letztlich aber als problematische Chimäre erweist.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.18>

Britta Becker, Maren Grimm & Jakob Krameritsch (Hg.):
Zum Beispiel BASF. Über Konzernmacht und Menschenrechte.
 Wien: Mandelbaum 2018, 456 Seiten

Das Massaker von Marikana, das am 16. August 2012 von der südafrikanischen Polizei an streikenden Bergarbeitern verübt wurde, hat weltweit Entsetzen ausgelöst und war in Südafrika Teil weiterer Streikbewegungen, die nicht zuletzt die Machtbasis des regierenden ANC zumindest erschüttert haben. Die Verstrickung des deutschen Chemiekonzerns BASF in diese Vorgänge blieb lange Zeit unbeachtet. Der vorliegende Band beleuchtet diese Verstrickung ausführlich. Sie leitet sich wesentlich aus dem Umstand her, dass das in Marikana und anderen Bergwerken des Platingürtels nordwestlich von Johannesburg geförderte Edelmetall die entscheidende Komponente von Katalysatoren zur Abgasreinigung von Dieselmotoren ist. BASF, das über eine der größten Katalysatorenfertigungen der Welt verfügt, ist neben Mitsubishi Hauptabnehmer des durch Lonmin, den Konzern, zu dem Marikana gehört, geförderten Platins. Ausgehend von dieser gar nicht sonderlich langen oder komplexen transnationalen Lieferkette ergibt sich eine Verantwortung auch der BASF für das, was in Marikana geschehen ist. Es geht nicht zuletzt um Entschädigungen für die Hinterbliebenen, die bisher mit entwürdigenden Angeboten abgespeist wurden – etwa, dass Frauen die Arbeitsstellen ihrer erschossenen Männer untertage übernehmen oder als Putzfrauen für das Bergwerksunternehmen arbeiten dürfen.

Diese unmittelbare Problematik ordnet sich ein in die übergreifende Auseinandersetzung um die soziale Verantwortung vor allem transnationaler Unternehmen. Dies betrifft sowohl Produktionsstandorte in unterschiedlichen Staaten als auch die Eingliederung in Wertschöpfungs- und Lieferketten. Die von den UN propagierten Sozialstandards sind zwar institutionalisiert, etwa in einem Konzept der *Corporate Social Responsibility* (CSR), doch ist es bisher wie in einer Unzahl ähnlich gelagerter Fälle nicht möglich gewesen, diese Regeln über den Appell an die Verantwortung der Konzerne und deren freiwillige, jedoch kaum nachprüfbare Selbstverpflichtung hinaus in rechtlich verbindliche Normen zu fassen und ernsthaft durchzusetzen.

Hier setzt die Kampagne „Plough Back the Fruits“ an, die von einem Bündnis aus südafrikanischen und deutschen NGOs seit Jahren am Laufen gehalten wird und das Ziel verfolgt, BASF zur Rechenschaft zu zwingen. Mehrmals sind Vertreter*innen der Geschädigten von Marikana – nicht zuletzt Witwen der Getöteten, aber auch Überlebende – auf der Hauptversammlung der BASF aufgetreten und haben gefordert, der Konzern möge seine Verantwortung wahrnehmen. Das Buch dokumentiert diese Vorgänge, einen Teil der gehaltenen Reden und die Reaktionen des BASF-Managements, welches das Wissen über die Zusammenhänge bisher ebenso wie eine Verantwortlichkeit abgestritten hat. Zugleich zeigen Hintergrundberichte, worum es bei CSR geht – die erschreckenden Lebensverhältnisse in den Bergwerkssiedlungen und die Vernebelungstaktik der Konzerne –, etwa wenn Lonmin den Bau von Tausenden von Häusern zugesagt hat, aber nur wenige, die sich an einer Hand abzählen lassen, tatsächlich errichtet hat.

All dies würde schon einen eindrucksvollen Sozial- und Kampagnenbericht darstellen, und in vieler Hinsicht ist das Buch genau das, zusätzlich eindrucksvoll verstärkt durch eine opulente, aber nie redundante Bebilderung, die zum einen sinnliche Eindrücke von den Lebensverhältnissen im südafrikanischen Platingürtel, aber auch von der Kampagne um die Verantwortlichkeit von BASF vermittelt. Dazu gehören als Selbstzeugnisse berührende Bilder, die Witwen von Marikana hergestellt haben, um das Geschehene zu verarbeiten.

Ferner bietet es eine Menge Hintergrund. So befassen sich *Maren Grimm & Jakob Krameritsch* mit der Geschichte der BASF, insbesondere ihrer tiefen Verstrickung in den Holocaust als Teil der IG Farben, zeichnen aber auch die Wege nach, wie der Konzern in das Geschäft mit Katalysatoren eingestiegen ist und zu einem strategischen Bestandteil der Platin-Lieferkette wurde. Auch die Firmengeschichte von Lonmin, dessen Vorgängerkonzern Lonrho eine zentrale Rolle in afrikanischen Bergbauregionen gespielt hat, wird ausführlich dargestellt. *Simone Knapp, Jakob Krameritsch, Barbara Müller & Walter Sauer* rollen die Beziehungen (West-)Deutschlands, der Schweiz und Österreichs zum südafrikanischen Apartheidsregime auf und zeigt, wie Regierungen und Wirtschaftsunternehmen in allen drei Ländern in je spezifischer Weise dazu beitrugen, das Überleben dieses Regimes auch noch zu Zeiten internationaler Sanktionen zu ermöglichen und so die rassistische Herrschaft am Leben zu erhalten. Es hätte hier zusätzlich erwähnt werden können, dass die deutsche Bundesregierung in den 1970er und 1980er Jahren die nukleare Aufrüstung des Apartheidsregimes begünstigte. Ferner wurde schon damals angesichts der Ineffektivität des von der damaligen Europäischen Gemeinschaft erlassenen Verhaltenskodex für Unternehmen, die in Südafrika investierten, überdeutlich, wie wenig effektiv solche auf Freiwilligkeit beruhenden formal gesetzten Standards sind. Eigene Beiträge zu Monitoring durch zivilgesellschaftliche Institutionen und zu Sozialaudits durch spezialisierte Consultants belegen dies im Buch differenziert.

Herauszuheben ist der Beitrag von *Franziska Dübgen* über „Verantwortung auf Distanz“, die aus philosophischer Perspektive wichtige Differenzierungen in der Bezugnahme zu einem Geschehen wie dem in Marikana und zu den Verhältnissen im südafrikanischen Platinbergbau generell bietet und nicht zuletzt auf Legitimationsstrategien durch eine nur formale Übernahme von Verantwortung verweist. Wesentlich erscheint mir auch der durchgängige Bezug auf Menschenrechte, die nicht einfach als westliches Konstrukt erscheinen, sondern von Betroffenen etwa in Marikana eingeklagt werden. Gerade auch so lässt sich der legitimatorische Umgang mit Menschenrechten kritisieren. Dementsprechend plädieren *Boris Kanzleitner & Britte Becker* auch für das „Recht, Rechte zu haben“, das unter Berücksichtigung seiner sozialen Dimensionen letztlich die Forderung nach grundlegenden sozioökonomischen Transformationen begründet.

Der Band, der demnächst auch in Südafrika auf Englisch erscheinen soll, kann so nicht nur als Dokumentation und Diskussionsforum, sondern zugleich als Handreichung für die andauernde Kampagne gelten. Der ist jeglicher Erfolg zu wünschen.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.19>

Multiwatch (Hg.): *Schwarzbuch Syngenta. Dem Basler Agromulti auf der Spur.* Zürich: edition 8 Verlagsgenossenschaft 2016, 316 Seiten

Wie vereint man Schnellebigkeit und Beständigkeit in ein und demselben Buch? Zum Beispiel indem man sich darauf einlässt, ein Buch über einen Konzern zu schreiben, der gerade von einem anderen aufgekauft wird. Auch wenn *Syngenta* vom chinesischen Staatskonzern *ChemChina* geschluckt wurde, konnten die Autoren sicher sein, dass ihr Buch nichts an Aktualität einbüßen würde, denn an den für globale Player im Agrobusiness geltenden Regeln ändert die Fusion nichts. *ChemChina* spielt auf dem globalen Markt nicht nur nach den gleichen Regeln, er hat mit dem Kauf *Syngenta* auch dessen im vorliegenden Buch dokumentierte Hypothek übernommen.

Das in drei Teile gegliederte Buch ist mit seinen 37 Beiträgen eine gelungene Mischung aus analytischen Texten und der Darstellung persönlicher Schicksale. Es zeigt vor allem eines: das Fehlen von *Corporate Responsibility* bei *Syngenta*, einem Unternehmen, das selbst Produkt mehrerer Fusionen ist und sich zu Unrecht im Windschatten der Kritik an *Monsanto* „ausruhen“ konnte. Denn ähnlich wie *Monsanto*, verfügt *Syngenta* über ein langes Sündenregister, das im vorliegenden Buch eindrucksvoll präsentiert wird. Dazu zählen die mutmaßliche Mitverantwortung an der Ermordung eines Aktivisten der brasilianischen Landlosenbewegung (*Marianne Spiller*) und die drastische Beeinträchtigung der Gesundheit der lokalen Bevölkerung auf Hawaii, die in der Nähe von *Syngentas* Testflächen leben muss, wo immense Mengen an Unkrautvernichtungsmitteln versprüht werden, um zu prüfen, ob neu entwickelte gentechnisch veränderte Sorten tatsächlich so resistent gegen diese Ackergifte sind, wie sie sein sollen (*Multiwatch*). Zum Spektrum unternehmerischer Rücksichtslosigkeit zählen auch die massive Unterdrückung von Gewerkschaften, illustriert an einem Beispiel aus Pakistan (*Markus Spörndli*) und die Vermarktung hochgiftiger, in Europa längst verbotener Pestizide in den Ländern des Globalen Südens, deren Folge häufige, bisweilen tödliche Vergiftungen von Landarbeiter*innen sind, wie es *Deepak Kumar* für Indien beschreibt. Das Agieren des Konzerns im Graubereich der Legalität betrifft auch seinen Kernstandort – die Schweiz, wo es *Syngenta* mit Erfolg gelang, die Sanierungskosten für seine Giftmülldeponien zumindest teilweise zu vergesellschaften (*Martin Forter*). Die detaillierte Aufzählung aller im Buch vereinten Beispiele würde den Rahmen dieser Rezension sprengen, aber die Breite des Spektrums (neben den bereits genannten Beispielen Kooperation mit Putschregierungen, Untergrabung von Ernährungssouveränität, Zerstörung der Lebensgrundlage von Imker*innen und Biopiraterie) macht deutlich, an was alles gedacht werden muss, wenn man sich ein halbwegs vollständiges Bild der sozialen und Umweltvergehen von Saatgut- und Agrochemieriesen vorstellen will.

Wer mit dem Thema vertraut ist, weiß, dass das „Golden Rice“-Projekt, an dem *Syngenta* entscheidenden Anteil hat, ein mit falschen Versprechungen gespicktes „trojanisches Pferd“ der Gentechnikindustrie darstellt. Der „goldene“ Reis, gentechnisch mit Provitamin A angereichert, wird von der Industrie als Mittel propagiert, um angeblich den im Globalen Süden verbreiteten Vitamin-A-Mangel zu bekämpfen. Im Beitrag von *Paul Scherer*, erfährt man, dass die Rockefeller-Stiftung schon seit

1982 entsprechende Forschungen finanziert und später Syngenta mit ins Boot holte. Diese Stiftung war Anfang des 20. Jahrhunderts ein maßgeblicher Protagonist der Eugenik und hatte später eine Schlüsselrolle bei der Etablierung der Gentechnik (vgl. Kay 1993). Am Beispiel *Golden Rice* wird schlagartig klar, mit welchem langem Atem die Strategen dieser Denkrichtung agieren.

Durch das Schwarzbuch schimmert ein vielschichtiges, teils brutales, teils subtiles Gewebe sozialer und politischer Kontrolle, an dem Syngenta aktiv mitstrickt, zugleich aber nur einer von vielen Macht-Akteuren ist. Lobbyarbeit und andere Bemühungen, den öffentlichen Diskurs zu beherrschen (*greenwashing*), sind feste Komponenten dieses Gewebes. Ob Syngenta tatsächlich den Titel „Branchenweltmeister im Lobbying“ verdient, sei dahingestellt. Den beiden Aspekten sind zwei gesonderte Beiträge (beide von *Multiwatch*) gewidmet. Eingedenk dieses undurchdringlich erscheinenden Filzes sind Erfolge wie das kürzlich durchgesetzte EU-Verbot von drei wichtigen Wirkstoffen aus der Pestizidgruppe der Neonicotinoide erstaunlich und ermutigend zugleich, denn dies wurde erreicht, obwohl sich der Konzern „mit allen Mitteln“ dagegen wehrte, wie der Beitrag von *Yves Zenger* ausführt.

Im dritten Teils des Buches („Widerstand und Kritik“) erfährt man von den Kämpfen gegen Saatgut-Patentierung, vom Inhalt des 2011 im indischen Bangalore abgehaltenen Permanenten Völkertribunals, bei dem u.a. Syngenta symbolisch auf der Anklagebank saß, und von einem *March against Syngenta* in Basel als Mittel zur öffentlichen Artikulation der Forderungen gegenüber dem Konzern. Die Rückkehr zum Thema „Arbeitsbedingungen und Arbeitskämpfe“ in diesem Teil des Buches ist folgerichtig, lässt aber Wünsche offen. Dass über die Arbeitsverhältnisse in den Fabriken der Länder des Globalen Südens wenig bekannt ist, wird in diesem Beitrag von *Multiwatch* mehrfach betont, ist aber eine bedauerliche Wissenslücke, zu deren Schließung das Kapitel kaum beiträgt. Darüber hinaus wurde die Chance verpasst, über den Widerspruch zu reflektieren, der sich aus den gewerkschaftlichen Kämpfen gegen Stellenabbau in der Pestizidindustrie und der in diesem Buch so gut begründeten Forderung ergibt, Pestizide gar nicht erst zu produzieren.

Von diesem kleinen Mangel abgesehen, liegt mit dem *Schwarzbuch Syngenta* ein Werk vor, das sich flüssig liest und trotz der Fusion mit ChemChina im Prinzip nichts an Aktualität eingebüßt hat. Dies ist vor allem deshalb gelungen, weil die zahlreichen Beispiele aus der Vergangenheit Prozesse illustrieren, die über die Ära Syngenta hinausreichen und – leider – ihre Relevanz behalten haben.

Peter Clausing

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.20>

Literatur

Kay, Lily E. (1993): *The Molecular Vision of Life*. Oxford.

Reinhard Köbler & Henning Melber: *Völkermord – und was dann? Die Politik deutsch-namibischer Vergangenheitsbearbeitung*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2017, 172 Seiten.

Lange bevor das Thema öffentlich debattiert und verstärkt wissenschaftlich behandelt wurde, haben sich Reinhard Köbler und Henning Melber einzeln oder gemeinsam mit der deutschen Kolonialherrschaft und ihren Folgen im heutigen Namibia, insbesondere dem 1904 bis 1908 dort begangenen Genozid auseinandergesetzt. Ihr neues Buch gründet auf den vorangegangenen Forschungen, langjährigen aktivistischen Erfahrungen, der intensiven Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Initiativen in Deutschland und persönlichen Kontakten zu Vertreter*innen der Ovaherero- und Nama-Opferverbände.

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Kurswende der offiziellen deutschen Erinnerungspolitik Mitte 2015, als die Bundesregierung hinsichtlich der Kolonialverbrechen im damaligen *Südwesafrika* (SWA) erstmals offiziell von „Völkermord“ sprach. Die Anerkennung eröffnete den Weg für offizielle Verhandlungen zwischen der deutschen und der namibischen Regierung. Wie die beiden Autoren in ihrer Vorbemerkung anführen, boten neben der Skepsis über den Fortgang der Gespräche vor allem die Sorge um die im Jahr 2016 verstärkt zu verzeichnenden Tendenzen zur Verharmlosung des Genozids Anlass für ihre neuerliche Intervention durch das vorliegende Buch (7). Der Schwerpunkt liegt auf der Analyse des bisherigen Verlaufs der Verhandlungen und der damit einhergehenden Konflikte; durch eine Darstellung der komplexen Zusammenhänge suchen die Autoren „konstruktive Neuansätze“ für einen kritischen Umgang mit der kolonialen Vergangenheit zu fördern (ebd.). Konkret geht es ihnen darum, „wie sich die Konsequenzen aus dem Tatbestand des Völkermords in die Gegenwart deutsch-namibischer Beziehungen übersetzen lassen und wie die Hemmnisse, die einer aufrichtigen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und der sich daraus ergebenden, notwendigen Handlungen im Wege stehen, überwunden werden sollen und können.“ (S. 38)

Das Eingangskapitel rekapituliert zusammenfassend die Praxis der deutschen Kolonialherrschaft und Kriegsführung in SWA, deren „Ziel und Ergebnis“ es klar als Völkermord qualifiziert (36). Diese Einschätzung gründet überwiegend auf den früheren eigenen Forschungen. Darüber hinaus entwickeln die Autoren in diesem Teil selbst keine neuen Thesen, sondern verweisen auf den aktuellen Stand der vergleichenden Genozidforschung. Sie fassen hier etwa Debatten um die Auslegung des berüchtigten Vernichtungsbefehls von General Lothar von Trotha sowie Untersuchungen zum rassistisch organisierten Herrschaftsapparat in SWA zusammen.

Kapitel 2 knüpft an die Erkenntnisse des ersten Kapitels an und erkundet in erster Linie die „offenkundige Verdrängungsleistung“ (41) in der dominanten bundesdeutschen Erinnerungskultur. Darin analysieren Köbler und Melber das jahrzehntelange Ringen der deutschen Namibia-Politik, angefangen von den Anträgen im Bundestag im Jahr 1989, in dem sich die abstrakte Formel der „besonderen Verantwortung“ für Namibia durchsetzte (48), über den Beschluss von 2004, in dem der Begriff „Völkermord“ auf „massive Interventionen“ des Auswärtigen Amtes gestrichen wurde

(60), bis hin zum Eklat um die Rückgabe von Schädeln in der Berliner Charité im Herbst 2011 und schließlich die offizielle Anerkennung des Genozids im Sommer 2015. Mit Blick auf den Eklat um die erste Rückführung von Schädeln gehen die Autoren scharf mit der offiziellen Erklärung des Auswärtigen Amtes ins Gericht: Es habe Formulierungen gefunden, „die – wäre es dem Ernst des Themas nicht unangemessen – sich durchaus als Eiertanz bezeichnen ließen“ (65). Angesichts der „skandalöse[n] Ansprache“ von Staatsministerin Cornelia Pieper, die den eigenen Presstext wortwörtlich wiederholt und bei der feierlichen Übergabe-Zeremonie gegenüber der namibischen Delegation „eisige Distanz“ (65) ausgedrückt habe, konstatieren sie, die Tabuisierung des V-Wortes habe sich als „Gegenteil eines Beitrags zur Versöhnung“ (66) erwiesen.

Kapitel 3 rekonstruiert „den Weg zu der recht informellen und wohl kaum in dieser Form geplanten Anerkennung des Völkermordes“ (70) durch die deutsche Bundesregierung im Sommer 2015, die allerdings doch nicht ganz unvorbereitet gekommen sei (69). So mehrten sich im Zusammenhang mit Debatten um die Armenien-Resolution im Bundestag die Anzeichen, dass die bisherige Haltung der Bundesregierung nicht viel länger zu halten sein würde. Anhand von Auszügen aus Protokollen des Bundestages legen die Autoren dar, dass Abgeordnete verschiedener Fraktionen, die sich 2015 und 2016 deutlich dafür aussprachen, die durch die Armeen des osmanischen Reiches in den Jahren 1915 und 1916 begangenen Massaker an den Armenier*innen als „Genozid“ zu qualifizieren, in den Diskussionen Argumente bemühten, die zuvor in Debatten um die Anerkennung des Genozids in Namibia noch keine Schlagkraft entfalten konnten.

Köbler und Melber zeichnen nach, wie wenig später zunächst Bundestagspräsident Norbert Lammert in einem Zeitungsbericht ausdrücklich von Völkermord sprach und sich kurz darauf auch das Auswärtige Amt zu dem Genozid bekannte. Mit Blick auf die darauf erfolgte Ernennung zweier Sonderbeauftragter und den Beginn der offiziellen deutsch-namibischen Verhandlungsgespräche stellen sie heraus, dass die Frage, „wer mit wem“ (84ff) sprechen sollte, zu verschiedenartigen Konfrontationen führte. Sie zeigen die Komplexität der Debatte in Namibia und erläutern, warum die Konflikte zwischen Opfergruppen und SWAPO-Regierung gleichsam „programmiert“ (71) schienen. Ende 2016 geriet der Verhandlungsprozess in „eine schwere Krise“ (91). Im Januar 2017 schließlich reichten die Vertreter*innen der Ovaherero und Nama gemeinsam bei verschiedenen UN-Stellen auf Grundlage der *Erklärung über die Rechte der indigenen Völker* (92) eine Sammelklage ein, um auf juristischem Wege die direkte Beteiligung an den Verhandlungen zu erreichen.

Um „Fakten und Mythen“ geht es in Kapitel 4. Hier wenden sich die Autoren kolonialrevisionistischen Tendenzen zu, die sie in Namibia wie in Deutschland beobachten. Im Mittelpunkt steht ein SPIEGEL-Artikel des renommierten Afrika-Korrespondenten Bartholomäus Grill, der Mitte 2016 unter Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen für große Aufregung sorgte. Darin lässt Grill den ehemaligen Farmer und Hobby-Historiker Hinrich Schneider-Waterberg, der zumindest in Namibia als Leugner des Genozids bekannt ist, ausführlich zu Wort kommen und gegen „das Deutungsmonopol der progressiven Historiker“ (96) sowie gegen Politiker

wie Niema Movassat wettern: Diese seien mit ihrer These vom Völkermord – so Schneider-Waterberg – blind dem „marxistischen DDR-Historiker“ (ebd.) Horst Drechsler gefolgt. In ihrer detaillierten Lektüre des Artikels widerlegen Kößler und Melber einige der von Schneider-Waterberg formulierten Vorwürfe und vermeintlichen Beweisführungen – und bemerken nebenbei, dass der SPIEGEL eine Debatte zu dem kontroversen Artikel selbst nicht zugelassen habe (107).

Wenngleich eine Lösung angesichts der verfahrenen Verhandlungssituation und der beunruhigenden gegenläufigen Tendenzen den Autoren „kontrafaktisch“ und „utopisch“ erscheint, wollen sie zum Abschluss ihres Buches in Kapitel 5 „konstruktive Perspektiven im postkolonialen und transnationalen Verhältnis zwischen Namibia und Deutschland“ (114) aufzeigen. Ihre praktischen Handlungsempfehlungen fassen die notwendige (freilich mühevoll) Erinnerungsarbeit zusammen, die – auch vor dem Hintergrund der deutschen Vergangenheitspolitik nach 1945 – von Teilen der deutschen Zivilgesellschaft und Opferverbänden in Namibia und der Diaspora schon lange eingefordert werde. Sie richten sich auf politischer Ebene auf die Form einer angemessenen, d.h. „tiefgehenden Entschuldigung“ (119). Darüber hinaus verweisen die Autoren auf die bereits bestehenden vielfältigen Aktivitäten zivilgesellschaftlicher Akteur*innen, diskutieren mit Blick auf Straßennamen und Denkmäler sowie Ausstellungskonzepten den öffentlichen Raum als „Gestaltungsfeld“ (125) und „postkoloniale[n] Lernort“ (132). Dabei kommentieren sie kritisch das geplante Humboldt-Forum in Berlin und wenden sich auch der Diskussion um die „Rehumanisierung menschlicher Überreste“ (138) aus universitären und musealen Sammlungen zu. Zuletzt geben sie Anregungen für Bildung, Unterricht und Forschung (141). Insgesamt – so ihr Ergebnis – bestehe in Deutschland „dringlicher Aufklärungsbedarf“ (143).

Angesichts dieser Bestandsaufnahme zur weithin wirkmächtigen *kolonialen Amnesie* ist es ausgesprochen lobenswert, dass das Buch so zeitnah erscheinen konnte und somit einen wichtigen Eingriff in die aktuellen Debatten in Wissenschaft, Politik und Medien zu leisten vermag. Auf weniger als 170 Seiten ordnen die Autoren einzelne Streitpunkte in einen Gesamtzusammenhang ein und erhellen Konflikte der gegenwärtigen Verhandlungen, die zum Teil bisher nur wenig beleuchtet worden sind. Dabei formulieren sie starke Thesen und positionieren sich eindeutig auf Seiten derjenigen, die für eine kritische Vergangenheitsbearbeitung eintreten. Kößler und Melber agieren hier an der Schnittstelle von Wissenschaft und (gesellschafts-)politischem Engagement, die sich bei dem Thema freilich kaum trennen lassen. Ihrer Untersuchung ist ein Vorwort von Heidemarie Wiczorek-Zeul vorangestellt, in dem die ehemalige Ministerin für Entwicklung und technische Zusammenarbeit, die 2004 in Namibia als erste deutsche Regierungsvertreterin in Eigenregie (!) um „Vergebung“ für die Verbrechen der deutschen Kolonialmacht gebeten hatte. Den Nachfahr*innen der Opfer deutscher Kolonialverbrechen gilt auch die ausdrückliche Solidarität der beiden Autoren. Dank der klaren Sprache und Struktur ist das schmale Buch leicht zugänglich. Die Lektüre eignet sich somit als Einstieg ins Thema, spricht aber durchaus auch Leser*innen an, die die Entwicklungen der letzten Jahre verfolgt haben. In den erfrischenden und kenntnisreichen Analysen finden sich einige neue

Einsichten und Überlegungen, die zum weiteren Nachdenken anregen und – so bleibt zu hoffen – zu vertiefenden kritischen Studien und zu postkolonialem zivilgesellschaftlichem Aktivismus führen.

Kaya de Wolff

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.21>

Mechthild Exo: *Das übergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*. Bielefeld: transcript 2017, 446 Seiten, Open Access. (<https://doi.org/10.14361/9783839438725>)

Zwei Ziele verfolgt die Autorin mit dem vorliegenden Buch: Erstens möchte sie basispolitischen Organisationen in Afghanistan und ihrem Widerspruch zum externen *peacebuilding* Gehör verschaffen und zweitens einen Beitrag zur Weiterentwicklung dekolonialer Methodologien leisten. Nur so ließen sich epistemische Gewalt überwinden und die Voraussetzungen dafür schaffen, dass diese Basisorganisationen gehört würden. In diesem Sinne hat Mechthild Exo die Arbeit von vier basisdemokratischen Organisationen begleitet, die für emanzipatorische Ziele wie soziale und Geschlechtergerechtigkeit, Selbstbestimmung und Freiheit von Unterdrückung eintreten, und deren Vertreter_innen nach ihren Konzepten von Frieden und ihren Vorstellungen für eine künftige afghanische Gesellschaft befragt.

Im ersten von drei Teilen des Buches geht sie ausführlich auf Theorie und Praxis sowie auf die Notwendigkeit und Möglichkeit dekolonialer Forschung ein. Ausgehend von postkolonialer und dekolonialer Kritik westlicher Wissensproduktion steht die Analyse epistemischer Gewalt im Mittelpunkt. Allgemein definiert sie diese, Claudia Brunner folgend, als die Normalisierung und Rechtfertigung anderer Gewaltformen, die Festlegung von Normen und Standards sowie eurozentrischer Prämissen. Dies führe dazu, in verschiedenen Formen vorhandenes Wissen als nicht wissenschaftlich abzuwerten und unhörbar zu machen. Im Kontext der Friedens- und Konfliktforschung im Besonderen sei es das Konzept des liberalen Friedens einschließlich der damit legitimierten militärischen Einsätze, das als zwar verbesserungswürdig, aber alternativlos dargestellt werde. Demgegenüber verortet die Autorin die Autorität bezüglich des Wissens bei den vermeintlichen Empfänger_innen dieses liberalen Friedens und setzt als Gegenstrategie gegen die Abwertung von Wissen eine kooperativ-dialogische Form der Forschung um.

Der Hauptteil des Buches stellt in vier Kapiteln die basispolitischen Organisationen vor: die *Social Association of Afghan Justice Seekers* (ein Zusammenschluss von Familien der Opfer von Kriegs- und Menschenrechtsverbrechen), die Solidaritätspartei Afghanistans *Hezbe-Hambastagi*, die *Revolutionary Association of the Woman in Afghanistan* (eine feministische afghanische Frauenorganisation) sowie die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* (eine Organisation, die mittels verschiedener Theaterformen die Aufarbeitung von Kriegserlebnissen ermöglicht). Auf der Basis umfangreichen empirischen Datenmaterials (über 90 Einzelgespräche und Interviews, ferner teilnehmende Beobachtung bei Workshops und

Gruppentreffen, Konferenzen, Dokumente verschiedenster Art, Medienberichte usw.) rekonstruiert die Autorin die Geschichten der Organisationen und erläutert deren Analysen, Ziele, Aktivitäten, Erfahrungen und Probleme.

Im dritten Teil des Buches arbeitet sie anhand drei zentraler Aspekte Spannungen zwischen liberalem *peacebuilding* und den Friedensverständnissen der untersuchten Organisationen heraus. Diese Spannungen bestehen in den folgenden Widersprüchen: erstens in einem Verständnis, das Demokratie vor allem mit freien Wahlen identifiziert, versus einer „wirklichen Demokratie“, zweitens in der angeblich notwendigen Ausbildung der afghanischen Bevölkerung zu liberalen Staatsbürgern versus der langen Geschichte demokratischer Ideen und Kämpfe im Land und drittens in einem Friedensprozess als *powersharing* versus der Auffassung „kein Frieden ohne Gerechtigkeit“. So steht etwa der Annahme der Interventionsmächte, dass von der Vergangenheitsbewältigung eine Destabilisierung ausgehen könnte, die Analyse gegenüber, dass die Beendigung der Kultur der Straflosigkeit Voraussetzung für stabilen Frieden ist. So zeigt Exo, dass das Wissen und die Perspektive der Organisationen konträr zum Konzept des liberalen *peacebuilding* steht und sich nicht in es einfügen lässt. Insbesondere die Problemdiagnose der mit dem *peacebuilding* verbundenen Interventionsforschung, „die Afghanen“ seien anti-modern, selbst verantwortlich für das Scheitern ihres Staates und müssten erst noch lernen, verantwortliche Staatsbürger_innen zu sein, erscheint zynisch aus der Perspektive der Betroffenen, die offiziellen Bevölkerungsbefragungen zufolge mit überwältigender Mehrheit eine Strafverfolgung der Menschenrechtsverbrechen anstreben und diese als Voraussetzung für Frieden verstehen. Dass sie stattdessen erleben müssen, wie genau diese für die Verbrechen verantwortlichen *warlords* durch die Interventionsmächte mit Regierungsmacht ausgestattet werden, wühlt sie wie auch die Lesenden auf. Derart die Interessen der Betroffenen zu ignorieren, erklärt die offiziell diagnostizierte Legitimationskrise und die Glaubwürdigkeitsprobleme der eingesetzten Regierung zwanglos.

Abschließend diskutiert Exo herkömmliche Verbesserungsvorschläge zum Konzept liberalen Friedens und geht dann auf die Kritiken ein, die liberalen Frieden als kolonial, imperial und auf Krieg gerichtet ablehnen. Sie argumentiert, auch dieser Kritik gelinge es meistens nicht, die epistemische Alleinstellung der westlichen, eurozentrischen Perspektive auf Weltpolitik zu durchbrechen. Vor diesem Hintergrund fordert sie, eine dekoloniale Forschung müsse darüber hinausgehen.

Der gut durchdachte und umgesetzte dekoloniale Forschungsansatz funktioniert und ermöglicht die Perspektivübernahme seitens der Lesenden. „Die Überheblichkeit und Ignoranz wie auch der repressive und koloniale Charakter eines solchen pädagogischen und verwaltungstechnischen Verständnisses von Demokratieaufbau“ (364) wird deutlich. Beeindruckend ist der intensive und engagierte Forschungsprozess, dessen Schilderung zeigt, wie der Aufbau empathischer Beziehungen und die politische Positionierung fundamentale Voraussetzungen dafür schufen, die bislang ungehörten Stimmen hören zu können. Die Einflussfaktoren für die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen dem Wissen der Basisorganisationen und dem der Interventionsakteure bleiben allerdings eine komplexe und weiter zu bearbeitende

Frage für die dekoloniale Friedens- und Konfliktforschung. Zu differenzieren wäre, in welchem Ausmaß es tatsächlich im engeren Sinne an unterschiedlichen Epistemologien oder an oberflächlicher und nicht positionierter Forschung sowie daran liegt, dass zudem die westliche Wissensproduktion teils relativ direkt, teils indirekt mit geopolitischen Interessen und Machtpolitik verbunden ist, wenn in Konfliktkontexten tabuisierte Themen und oppositionelle Analysen nicht erfasst werden (können).

Das Buch hätte insgesamt straffer und mit weniger Wiederholungen geschrieben werden können, ist aber dennoch gut lesbar. Es ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der Konflikte in Afghanistan, zur Kritik an der Theorie und Praxis des liberalen *peacebuildings* und zur Rolle der Wissenschaft sowie für die Weiterentwicklung dekolonialer Forschung.

Bettina Barthel

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.22>

Nikolai Huke: „Sie repräsentieren uns nicht.“ Soziale Bewegungen und Krisen der Demokratie in Spanien.
Münster: Westfälisches Dampfboot 2017, 321 Seiten

Der Autor wendet sich in seiner Dissertationsschrift aus einer demokratietheoretischen Perspektive aktuellen Entwicklungen in Spanien zu. Der detaillierte und komplexe Blick, den er hierzu auf die spanische Gesellschaft wirft, verweist auf vielfältige Dynamiken, die durch soziale Bewegungen auch innerhalb eines „verhärteten Staatsapparateensembles“ (165) möglich sind.

Das Buch ist hierzu in fünf Kapitel untergliedert und beginnt mit einer Einordnung in die kritische Internationale Politische Ökonomie, die Nikolai Huke um Ansätze aus der Alltags- und Bewegungsforschung erweitert. Im zweiten Abschnitt entwickelt der Verfasser diesen Ansatz unter Rückgriff auf neomarxistische und neopoulantzianische Perspektiven weiter und nimmt die Verhältnisse von Demokratie und Kapitalismus, Demokratie und Staat, Demokratie und Alltag sowie Demokratie und soziale Bewegungen in den Blick. Mit Bezug auf Bob Jessop geht er hier von territorial unterschiedenen Akkumulationsmodellen aus, die je nach sektoraler Struktur und globaler Position demokratische Politiken mit verschiedenen Zwängen oder Möglichkeiten rahmen. Im Anschluss an Nicos Poulantzas bedeutet dies eine bestimmte Ausrichtung des Staatsapparateensembles, die der Autor für Spanien mit Johannes Agnoli und Alexander Petring als verhärtet beziehungsweise wenig responsiv auffasst. Demgegenüber hebt er vor allem die eigensinnigen alltäglichen Handlungen der Menschen hervor, die nach Asef Bayat in ihrer Quantität eine besondere Macht entfalten und auch über Repression oder Disziplinierung nicht vollständig eingeeht werden können. Die Überschüsse des Alltags werden „nur selektiv staatlich prozessiert und kapitalistisch integriert“ (60) und lassen Platz für eigensinnige Handlungen. Demokratisch nicht repräsentierte Positionen können – wie der Autor schlüssig argumentiert – infolgedessen durch soziale Bewegungen artikuliert werden.

Anschließend rekonstruiert der Verfasser die demokratischen Repräsentations- und Legitimitätskrisen in Spanien entlang von Kapitalismus, Staat und Alltag im jeweiligen Verhältnis zu Demokratie. Huke analysiert hier die fragile und abhängige Kapitalentwicklung in Spanien vor und während der franquistischen Republik, in der *Transición* und in der parlamentarischen Demokratie. Die vor allem auf Immobilien basierende Kapitalakkumulation, verbunden mit den Auswirkungen der globalen Wirtschafts- und Finanzkrise nach 2007 und der anschließenden Austeritätspolitik in Spanien, führte zur Einschränkung von Möglichkeiten der demokratischen Gestaltung. Diese Einschränkungen manifestieren sich in der Entwicklung des spanischen Staates. Anschaulich rekonstruiert der Verfasser die Entwicklungen des Staatsapparateensembles: Es wurde in unterschiedlichen Abstufungen wenig responsiv und ist durch Klientelismus, zivilgesellschaftliche Depolitisierung und ein Zweiparteiensystem geprägt. Die alltäglichen Lebensbedingungen bleiben in Spanien stark an die ökonomischen Zyklen der abhängigen Kapitalakkumulation gekoppelt. Mit der *Transición* ging eine erneute Desartikulation zivilgesellschaftlicher Positionen zugunsten der Stabilisierung des Staates einher, die tendenziell zwar mit der Verbesserung alltäglicher Lebensbedingungen verbunden war, insbesondere nach 2007 aber in den Abbau sozialer und arbeitsrechtlicher Absicherungen und einen destabilisierten Alltag mündete.

In einem weiteren Schritt zeigt Huke empirisch die potenziell demokratisierende Funktion sozialer Bewegungen in repräsentativen Demokratien auf. Über die Rekonstruktion des spanischen Protestzyklus seit 2011 analysiert er einerseits die alltäglichen Schwierigkeiten und die Überlastung der (familiären) Solidaritätsnetzwerke sowie die Schwächung der Gewerkschaften. Andererseits zeigt er, wie sich die damit verbundenen Probleme in politische Positionen übersetzen. Aus den sozialen Bewegungen wurden Bedürfnisse nach Partizipation und Veränderung sichtbar, die neue Parteien wie *PODEMOS* entstehen ließen und in den Bewegungen Experimente zu partizipativen Formen des Zusammenlebens, basisdemokratischen Miteinanders und kollektiven Regelbruchs ermöglichten. Durch inklusive Vollversammlungen konnten sich die unterschiedlichsten Menschen in die Bewegungen einbringen und deren jeweilige Ausrichtung mitbestimmen. Bereits bestehende Kollektive verloren auf diese Weise an Einfluss, und es gab Raum für neue Ideen. Die Bewegungen waren, wie der Autor abschließt, infolgedessen allerdings auch verhältnismäßig unstrukturiert und „flüchtig“ (262).

In seiner vielschichtigen, historische mit empirischen Rekonstruktionen verbindenden Analyse arbeitet Huke die veränderten gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse zwischen Kapital und Arbeit in Spanien heraus. Im privaten Alltag blieben diese Veränderungen auf die Positionen jenseits der repräsentativen Demokratie verwiesen, da sich das Staatsapparateensemble gegenüber den Bedürfnissen des *demos* weitestgehend verhärtete. Kritisch gegenüber Ansätzen, die lediglich den Staat in den Fokus rücken, verweist der Autor auf soziale Bewegungen. Diese machten den *demos* in Spanien wieder handlungsfähig, indem alltägliche Schwierigkeiten in kollektive politische Forderungen übertragen wurden. Die aus der Perspektive der Bewegungen vorgenommene Forschung macht deutlich, dass soziale Bewegungen

und aus ihnen hervorgehende Parteien ein mögliches Korrektiv gegenüber Verschiebungen in Richtung identitärer oder autoritärer Politikmodelle darstellen, indem sie als experimentelle Labore demokratischer Willensbildung funktionieren. Diese potenziell dynamisierende Wirkung steht im Mittelpunkt der Analyse.

Das vorliegende Buch ist insofern aus verschiedenen Perspektiven lesenswert. Der Autor gibt nicht nur einen detaillierten und komplexen Überblick über die Entwicklung von Demokratie in Spanien sowie ihre Verschränkung mit Kapitalismus, Staat und Alltag, sondern verweist auch auf die Notwendigkeit einer bewegungsnahen Forschung. Diese ist in der Lage, die demokratisierenden Aspekte der Überschüsse des Alltags und der sozialen Bewegungen zu analysieren und so den emanzipatorischen Auftrag der Demokratieforschung einzulösen.

Olaf Tietje

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.23>

Eingegangene Bücher

- Basler Afrika Bibliographien & Carl Schlettwein Stiftung (Hg.): *Jahresbericht 2017 – Annual Report 2017*. Basel: Basler Afrika Bibliographien & Carl Schlettwein Stiftung 2018, 92 S.
ISSN 1424-2931.
- Bendix, Daniel: *Global Development and Colonial Power. German Development Policy at Home and Abroad*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2018 (= Kilombo: International Relations and Colonial Questions), 208 S.
ISBN 9781786603494.
- Franke, Yvonne: *Zur politischen Ökonomie des argentinischen Agro-Food-Systems*. Baden-Baden: Nomos 2017 (= Studien zu Lateinamerika, Bd. 31), 322 S.
ISBN 9783848735273 (<https://doi.org/10.5771/9783845278612>).
- Marino, Stefania; Judith Roosblad & Rinus Penninx (Hg.): *Trade Unions and Migrant Workers. New Contexts and Challenges in Europe*. Cheltenham: Edward Elgar 2017 (= ILERA Publication series), 424 S.
ISBN 9781788114073 (<https://doi.org/10.4337/9781788114080>).
- Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.): *Erst kommt das Fressen*. Berlin: RLS 2018 (= Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 1/2018), 132 S.
ISSN: 1869-0424.
- Salleh, Ariel: *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books 2017, 400 S.
ISBN 9781786990402.
- Scholz, Fred: *Sultan und Volk – Oman auf dem Weg zur Demokratie? / Sultan and People – Oman on the Way to Democracy?* Berlin: Hans Schiler 2018, 96 S.
ISBN 9783899302127.
- Schütze, Stephanie: *Transnationale politische Räume. Arenen des politische Engagements mexikanischer Migrant/innen zwischen Mexiko und den USA*. Berlin: edition tranvia – Verlag Walter Frey 2018 (= Fragmentierte Moderne in Lateinamerika; Bd. 19), 300 S.
ISBN 9783946327134.
- Schwenken, Helen: *Globale Migration. Zur Einführung*. Hamburg: Junius 2018, 236 S.
ISBN 9783885068051.
- Trzeciak, Miriam; Elisabeth Tuider & Hanns Wienold (Hg.): *Transit Mexiko. Migration, Gewalt, Menschenrecht*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2018, 325 S.
ISBN 9783896911961.

Summaries

Wolfram Schaffar & Aram Ziai: Reactionary Alternatives to “Development”? **Vindicating Post-Development Concepts in Thailand and Iran.** For about a quarter-century, the spectre of post-development has been haunting development theory. While classical post-development texts focused primarily on Mexico, Columbia, and India, and new debates on concepts like *buen vivir* look at Ecuador and Bolivia (see also *PERIPHERIE* Nr. 149), alternative concepts of good societies, drawing on non-western and anti-western traditions, can also be found in numerous other countries. This paper addresses two such examples which – different from the classical cases – are not primarily connected to left, progressive movements, but which are rather promoted by right-wing authoritarian governments: the case of sufficiency economy in Thailand and *gharbzadegi – occidontosis* in Iran. These examples seem to fit the thesis that post-development, in essence, is a reactionary, backward-oriented concept. We argue against this thesis. The aim of our contribution is twofold: We want to analyse the instrumentalisation of anti-western alternative development concepts through reactionary governments, and, at the same time, appreciate their original emancipatory impetus. After all, we aim to rehabilitate seemingly backward-oriented post-development concepts.

Sally Matthews: African Alternatives to Development. Ubuntu and the Post-Development Debate. In post-development theory, *ubuntu* is often cited as an example of an “alternative to development”. This article investigates whether *ubuntu* can play this role and what to think of the demand for alternatives to development in general. In order to do this, the paper first deals with central aspects of post-development theory and the debate about *ubuntu*. Although the concept fits well into a post-development perspective, the attempts to contrast *ubuntu* with Western ideas and ways of life are often fueled by the desire to rekindle an original, pre-colonial, authentic African philosophy. Yet discourses on Africa are always embedded in Western discourses, so this opposition reproduces precisely those dichotomies it aims to fight. More generally, this also holds true for the idea of “alternatives to development”, which postulate an essential opposition to “development”. This, however, denies claims for equal rights and participation at the root of demands for “development”. The struggle for these claims cannot be fought beyond the existing global order. Instead of engaging in romanticizing projections about an Africa beyond “development”, people’s views and needs should be taken as the starting point for the struggle against injustice and inequality.

Leonhard Praeg: Epistemologies of the South and the Spectre of the Empty Signifier. In this article I argue that a relatively unexplored fault-line runs through the discourse on “epistemologies of the South”. One the one side of this line, we find relatively well-articulated and, therefore, stable discourses, such as (neo-) Confucianism and *Ujamaa* – stable in the sense that their master trope or referent,

the writings of Confucius and the body of texts that theorised *Ujamaa* as African socialism, provide boundaries that, in a very productive sense of the word, limit their interpretative horizon. On the other side of the line, we find epistemologies, such as *buen vivir* and *ubuntu*, that are less stable, either because their meaning is not rooted in authorship or because, for a variety of complex reasons, they have not successfully made the transition from pre-colonial praxis to coherent and stable post-colonial philosophy. In the case of the latter, signifiers such as “*buen vivir*” and “*ubuntu*” are often dismissed as little more than “empty signifiers” (Laclau). In this article I argue against the reduction to empty signification, arguing, instead, that what we are presented with in these cases is an epistemological pluralism that is not fundamentally dissimilar from any other form of political pluralism.

Felix Anderl: Development as a Theme for Rule and Resistance. Coherence and Fragmentation in the Civil Society Policy Forum. This article reconstructs dominant and resistant appropriations of the theme of development. Departing from the various critiques of “development” and the calls for its death, the paper argues that influential critics of world economic organizations still use the theme of development in their advocacy. In order to assess this appropriation of development, the article ethnographically traces the encounter between dominant and resistant ways of staging development. Based on participant observation at the World Bank Group and International Monetary Fund’s Annual Meeting in 2016, the paper argues that the dominant staging of development is characterised by a projection of global coherence: “One World” shall be enhanced by one path to development. Resistant appropriations of development attack this projection of coherence. Empirically, the article shows that the resistant staging of development requires much greater justification and that the resistant actors, in effect, becoming fragmented into different camps. The coherent, stabilizing grammar of the institutions is characterised by universalism, which incorporates moderate parts of the resistance into its logic, and, hence, fragments the resistant movement.

Zu den Autorinnen und Autoren

Felix Anderl, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der *Professur für Internationale Beziehungen und Theorien globaler Ordnungen* am Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ der *Johann-Wolfgang-Goethe-Universität* in Frankfurt a.M. Er erforscht die Interaktion von Protest- und Widerstandsbewegungen und Weltwirtschaftsinstitutionen.

Jill Philine Blau, Dr., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der *Theologischen Hochschule Friedensau*.

Jochen Dallmer, Diplompolitologe, promoviert derzeit an der *Universität Kassel*. Er ist freiberuflich in Forschung und Lehre zum Themenfeld „Glück und Nachhaltigkeit“ tätig.

Maria De Eguia Huerta, Dr., ist Postdoc-Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Complexity or Control? Paradigms for Sustainable Development“ an der *Leuphana-Universität* in Lüneburg. Sie arbeitet im Forschungsgebiet „Methodologische Grundlagen der Transdisziplinären Forschung“.

Reinhart Kößler, Dr., war bis 2015 Direktor des *Arnold-Bergstraesser-Instituts* in Freiburg i.Br. und ist apl. Professor am *Seminar für Wissenschaftliche Politik* der *Albert-Ludwigs-Universität* in Freiburg i.Br. sowie *Visiting Professor* und *Research Associate* am *Institute of Reconciliation and Social Justice* der *University of the Free State* in Bloemfontein und Phuthaditjhaba, Südafrika.

Sally Matthews, Dr., ist Dozentin am Institut *Political and International Studies* der *Rhodes-Universität* in Grahamstown, Südafrika. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Privilegien und privilegierte Gruppen in Afrika, Entwicklungstheorie, vor allem *Post-Development*-Theorie, Afrikanische Politische Ökonomie und die Politik von NGOs.

Devan Pillay, Dr., ist der Leiter des *Instituts für Soziologie* der *University of Witwatersrand* in Johannesburg, Südafrika. Er war Gewerkschafter, Regierungsmitglied, Zeitschriftenherausgeber und Anti-Apartheid-Aktivist. Er publiziert zu den Themen Politik, Medien, Globalisierung, Arbeit und ökologischen Marxismus.

Leonhard Praeg, Dr., ist Professor und leitet das *Institut für Philosophie* an der Universität Pretoria, Südafrika. Sein Hauptinteressengebiet ist Afrikanische Politische Philosophie.

Wolfgang Sachs, Dr., Autor, war Forschungsleiter am *Wuppertal Institut* und ist Honorarprofessor an der *Universität Kassel* sowie langjähriger Dozent am *Schumacher*

College in Dartington Hall, Großbritannien. Sein Arbeitsschwerpunkt ist die kulturwissenschaftliche Umweltforschung.

Wolfram Schaffar, Dr., war von 2010 und 2018 Professor für *internationale Entwicklung und Politikwissenschaft* an der *Universität Wien*. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Staatstheorie des Globalen Südens, alternative Entwicklungsvorstellungen und Demokratisierungs- bzw. Entdemokratisierungsprozesse.

Matthias Schmelzer, Dr., arbeitet beim *Konzeptwerk Neue Ökonomie*, ist *Permanent Fellow* am *DFG-Kolleg „Postwachstumsgesellschaften“* der *Friedrich-Schiller-Universität* in Jena, lehrt an der *Universität Zürich* und ist in der wachstums- und globalisierungskritischen Bewegung aktiv.

Ulrike Schultz, Dr., ist Professorin für *Entwicklungssoziologie* an der *Theologischen Hochschule Friedensau* mit den Schwerpunkten Entwicklungssoziologie, Geschlechtersoziologie und Qualitative Forschungsmethoden.

Aram Ziai, Dr., ist Heisenberg-Professor für *Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien* an der *Universität Kassel*. Er ist im Vorstand der *Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik* der *Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*, Mitglied der *Bundeskoordination Internationalismus* und aktiv bei kassel-postkolonial.de.

Gute Buchläden, in denen die PERIPHERIE zu haben ist

Ort	Name	Strasse
Aachen	Mayersche Buchhandlung /LS	Matthiashofstr. 28-30
Augsburg	Probuch GmbH	Gögginger Str. 34
Bayreuth	Helmut Weigel	Luitpoldplatz 18
Berlin	Schweitzer Sortiment oHG	Französische Str. 13/14
Berlin	Akademische Buchhandlung	Ehrenbergstr. 29
Berlin	Ebsco International Inc. USA	Sachsendam 2-7
Berlin	Lehmans Fachbuchhdlg. GmbH	Hardenbergstr. 4-5
Berlin	Der Kleine Buchladen	Weydingerstr. 14-16
Berlin	Schwarze Risse	Gneisenaustr. 2a
Berlin	Buchladen zur schwankenden Weltkugel	Kastanienallee 85
Bielefeld	Eulenspiegel Buchladen	Hagenbruchstr. 7
Bielefeld	Karibuni – Weltladen	Breite Str. 26
Bochum	Janssen	Brüderstr. 3
Bonn	Hanns-Georg Jost	Hausdorffstr. 160
Bonn	Dr. Rudolf Habelt GmbH	Am Buchenhang 1
Bonn	Buchladen 46 GmbH	Kaiserstr. 46
Braunschweig	Graff GmbH	Sack 15
Bremen	Kamloth & Schweitzer OHG	Ostertorstr. 25-29
Bremen	Ostertor GmbH	Fehrfeld 60
Dortmund	Litfass Bücher und Medien	Münsterstr. 107
Erlangen	Dritte Welt Laden	Neustädter Kirchenplatz 7
Erlangen	Rupprecht GmbH	Nürnberger Str. 22
Frankfurt	Land in Sicht	Rotteckstr. 13
Frankfurt	Karl-Marx Buchhandlung GmbH	Jordanstr. 11
Freiburg	Rombach GmbH	Bertoldstr. 10
Gelnhausen	Weltladen Gelnhausen	Langgasse 27
Hamburg	Boysen & Mauke oHG	Burchardstr. 21
Hannover	Hennies und Zinkeisen	Marktstr. 52
Kassel	Uni-Buch W. Krutz	Gottschalkstr. 8-10
Köln	Der Andere Buchladen GmbH	Weyertal 32-34
Kreuztal	Thorleif Zimmermann	Siegener Str. 6
Leipzig	LSL AG	Gerichtsweg 28
Leipzig	Bube's Buch	Natonekstr. 23
Lüneburg	F. Delbanco	Bessemerstr. 3
Magdeburg	Behrens, Keil & Lorenz OHG	Ulrichplatz 2
Mannheim	Der Andere Buchladen	M 2 ,1
Marburg	Roter Stern GmbH	Am Grün 28
München	Arabella Versandbuchhandl.	Wimmerstr. 5
München	Heinrich Frank	Schellingstr. 3
Osnabrück	H.Th. Wenner	Große Str. 69
Regensburg	Atlantis-Buchhandlung	Wahlenstr. 8
Saarbrücken	Bock & Seip GmbH	Futterstr. 2
Speyer	Oelbermann GmbH	Wormser Str. 12
Tübingen	Beneke GmbH	Gartenstr. 16
Wiesbaden	Thalia Medienservice GmbH	Otto-von-Guericke-Ring 10
Wiesbaden	Otto Harrassowitz	Kreuzberger Ring 7 b-d
A-Wien	Lhotzkys Literaturbuffet	Rotensterngasse 2
CH-Basel	Karger Libri AG	Petersgraben 31
CH-Bern	Hans Rohr	Rathausgasse 30
CH-Bern	Huber & Lang Hogrefe AG	Länggass-Str. 76
I-Bozen	Athesia Buch GmbH	Lauben 41
I-Firenze	Licosa	Via Duca di Calabria 1/1