ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-43-8 € 16,–

polylog

44 2020

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Kritische Entwicklungstheorie
und interkulturelle Philosophie im Dialog

Mit Beiträgen von TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER, JOSEF ESTERMANN, ALEXANDRA GRIESHOFER, JESSICA DÖMÖTÖR, JOHANNES M. WALDMÜLLER, SUSANNE KOCH, RITA LAURA SEGATO, SONJA HEGASY, MOHAMMED ABED AL-JABRI und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

3
FRANZ GMAINER-PRANZL, JULIA SCHÖNEBERG
Kritische Entwicklungstheorie und Interkulturelle Philosophie im Dialog
Einführung

7
TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER
Sozialer Wandel als Gegenstand des Dialogs zwischen Interkultureller Philosophie und Kritischer Entwicklungstheorie

25
JOSEF ESTERMANN
»Weltweites Lernen«
Eine Alternative zum vorherrschenden Entwicklungsbegriff?

41
ALEXANDRA GRIESHOFER
Zur Hegemonie von Denken und Sein im Spannungsfeld von Entwicklung und Alterität

59
JESSICA DÖMÖTÖR
Interkulturelle Wirtschaftsethik als Ansatz zur Überwindung des Entwicklungsparadigmas

77
JOHANNES M. WALDMÜLLER
Afropazifischer Widerstand gegen Buen Vivir-Wiederaufbau in Ecuador:
Zur globalen Dimension fehlender Interkulturalität in Bezug auf (nachhaltige) Entwicklung

99
SUSANNE KOCH
*Epistemische Ungleichheit unter »Entwicklungsexpert*innen«: Eine empirische Analyse unter Einbeziehung philosophischer, dekolonialer und postkolonialer Perspektiven*

FORUM

117
RITA LAURA SEGATO
Coronavirus: Wir sind alle sterblich
Vom leeren Signifikanten zur offenen Natur der Geschichte

129
SONJA HEGASY
»Der Text liest den Leser.«
Apropos Mohammed Abed Al-Jabri, 1935–2010

137
Kann der Kapitalismus – oder der Imperialismus – sich in eine humanistische Bewegung transformieren? Das bezweifle ich!«
Mohammed Abed Al-Jabri im Interview mit Sonja Hegasy 6. Mai 1993, Casablanca

151 *Berichte & Rezensionen*

162 *Impressum*

163 *Bestellen*

ALEXANDRA GRIESHOFER

Zur Hegemonie von Denken und Sein im Spannungsfeld von Entwicklung und Alterität[1]

ABSTRACT: This article examines development as philosophical and epistemological idea in relation to its underlying conceptions of the »Self« and the »Other«. A critical genealogy of the idea of development will therefore provide an insight in the implicit and interlocking assumptions of developmental thinking – from its particular understanding of history to its specific interpretation of change in time. If development is regarded as an element of modern knowledge the perception and description of the »Self« – which codifies, shapes and enacts the idea of development – is its locus. Modern subjectivity and the »Self-«narrative of the occidental modernity defines the »Other« of development. Thus, the epistemic and ontological representation and reproduction of Otherness is resulting in a codification of differences and a hierarchical classification of societies. Analysing, problematizing as well as deconstructing the totalitarian conception of knowledge and being might encourage alternative forms of thinking to overcome a singular epistemology and an atomistic ontology.

KEYWORDS: *development thinking; epistemology; subjectivity; alterity; self/other binary; hegemony*

ALEXANDRA GRIESHOFER hat Internationale Entwicklung an der Universität Wien studiert. Derzeit verfasst sie ihre Dissertation zum Thema *»Unentdeckte Prämissen. Philosophie- und kulturgeschichtliche Perspektiven einer kritischen Theorie von Alterität und Entwicklung.«*

EINLEITENDE ÜBERLEGUNGEN ZUM KONNEX VON ENTWICKLUNG UND ALTERITÄT

Die moderne Vorstellung von Entwicklung und ihre Übertragung auf geschichtliche und gesellschaftliche Zusammenhänge ist relativ jungen Datums. Aus dem Feld der Naturwissenschaften entlehnt, wird der Entwicklungsbegriff zunächst im 18. Jahrhundert zur Deutung von Geschichte im Allgemeinen herangezogen, bis er im 19. Jahrhundert zum do-

1 Die in diesem Artikel dargestellten Überlegungen sind meiner Dissertation mit dem Arbeitstitel *»Unentdeckte Prämissen. Philosophie- und kulturgeschichtliche Perspektiven einer kritischen Theorie von Alterität und Entwicklung.«* entnommen und werden hierin umfassend ausgeführt.

minierenden Erklärungsraster sozialer Gesellschaftsbeschreibung avanciert. Heute gelangt der Begriff nicht nur in unserer Alltagssprache zur Anwendung, auch im wissenschaftlichen Diskurs wird er mit Selbstverständlichkeit – wenn auch nicht kritiklos – zur Aussage gebracht.

Oftmals unbeachtet bleibt dabei der Umstand, dass mit Entwicklung immer auch ein bestimmtes Verständnis von Welt, ihrer Veränderung sowie dem Menschen in ihr angesprochen ist. In Anlehnung an Judith Butler muss Entwicklung daher auch als »ontologisch-epistemisches Regime«[2] verstanden werden, als spezifisches Denkmuster, welchem nicht nur identitätskonstituierende Eigenschaften eingeschrieben sind, sondern welches – im Konnex von Subjektivität und Alterität – ebenso Aussagen über den/das/die Andere(n) explizit und implizit (re-)produziert. Oder wie Andreas Cesana in seiner umfassenden Analyse zum geschichtsphilosophischen Entwicklungsbegriff schreibt, »[enthält] die Idee der Entwicklung [...] eine ganze Reihe von unentdeckten Prämissen, so daß die bloße Anwendung dieser Kategorie ein ganz bestimmtes Vorverständnis der Geschichte [wie auch des Menschen; Anmerkung d. Autorin] zur Folge hat, das so lange unbegründet bleibt, als nicht die impliziten Gehalte des Entwicklungsgedankens explizit entfaltet und einer kritischen Prüfung unterzogen worden sind.«[3]

Gerade die Auseinandersetzung, Offenlegung und Infragestellung dieses Konnexes von Entwicklung und Alterität könnte für die Entwicklungsforschung einen wichtigen Beitrag zur kritischen Selbstreflexion leisten – nicht nur im Sinne einer Verortung der eigenen Position, sondern ebenso zum Zweck der Überwindung hegemonialer eurozentrischer Denkweisen und Repräsentationsmuster.

Auch wenn man sich im wissenschaftlichen Diskurs spätestens seit dem vermeintlichen »Ende der Entwicklung« und dem »Scheitern der großen Theorien« – als konsequente Antwort auf die Postmoderne – immer mehr mit der Kritik an der Glaubwürdigkeit des einst so wirkmächtigen Entwicklungsnarrativs konfrontiert sah,[4] so scheint doch eine historisch-kritische Aufarbeitung der philosophisch-epistemischen Grundannahmen des Entwicklungsdenkens und im speziellen seiner impliziten subjektivitäts- und alteritätstheoretischen Prämissen Desiderat geblieben. Gerade die Auseinandersetzung, Offenlegung und Infragestellung dieses Konnexes von Entwicklung und Alterität könnte für die Entwicklungsforschung einen wichtigen Beitrag zur kritischen Selbstreflexion leisten – nicht nur im Sinne einer Verortung der eigenen Position, sondern ebenso zum Zweck der Überwindung hegemonialer eurozentrischer Denkweisen und Repräsentationsmuster.

Die kritische Aufarbeitung der modernen Entwicklungsvorstellung und ihrer epistemischen Grundgehalte lässt gleichsam auch eine Nähe zur interkulturellen Philosophie offen-

2 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 8.

3 Cesana: *Geschichte als Entwicklung*, 3.

4 Es waren allen voran die VertreterInnen des sog. Post-Developments, welche den ideologischen, eurozentrischen, autoritären und paternalistischen Charakter des Entwicklungsbegriffs demaskierten, Entwicklung an sich radikal in Frage und »alternative« Entwicklungswege zur Diskussion stellten. Darüber hinaus erlaubten postkoloniale Betrachtungsweisen perpetuierende koloniale Diskursmuster sowie asymmetrische Macht- und Repräsentationsverhältnisse im Entwicklungsdenken sichtbar und hinterfragbar zu machen.

kundig werden, denn auch diese schafft Bewusstsein, »die Traditionsgebundenheit einzusehen, auch die des eigenen Standpunkts«, und plädiert dafür, »weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme, die wir dabei entwickeln«, als »historisch unveränderliche, apriorische Größen dar[zu]stellen.«[5] Wählt man als EntwicklungsforscherIn einen philosophischen respektive den von Mall hier angesprochenen interkulturell orientierten hermeneutischen Zugang, so ist Entwicklung kein unveränderliches, transkulturelles, universelles Konstrukt, keine eigenständige, schon immer dagewesene und unhinterfragbare Konstante.

SKIZZE ZUR HISTORISCH-KRITISCHEN GENEALOGIE DER MODERNEN ENTWICKLUNGSIDEE

Obgleich schon der aristotelische Entelechiebegriff eine vermeintliche Nähe zum modernen Entwicklungsbegriff aufweist und die jüdisch-christlichen Geschichtsbilder der Apokalyptik und Eschatologie das Fundament des modernen Entwicklungsdenkens bilden, so ist die Idee der Entwicklung – wie sie auch im Feld der Entwicklungsforschung zur Anwendung gelangt – eine genuin neuzeitlich-moderne, okzidentale Denkkategorie.

Wesentlich wegbereitend für ihre Durchsetzung waren die Säkularisierungsprozesse der frühen Neuzeit, das damit in Verbindung stehende »neue« Geschichtsbild und die anthropozentrische bzw. egozentrische Grundhaltung der europäischen Neuzeit und Moderne. Geschichte war fortan nicht mehr einem göttlichen Heilsplan überantwortet, sondern stand – im Zuge der »Entdeckung« des neuzeitlichen Individualismus im Licht des cartesianischen *cogito ergo sum* – dem von allen transzendenten Beziehungen freigesprochenen (abendländischen) Subjekt zur freien Verfügbarkeit.[6] Damit »[tritt] [a]n die Stelle der göttlichen Leitung der Geschichte […] die Entwicklung«[7], welche es von diesem Subjekt, als *fundamentum inconcussum* im Zentrum von Welt- und Wirklichkeitserkenntnis stehend, stetig aufrechtzuerhalten bzw. voranzutreiben galt. Als modernes, säkularisiertes Heilsversprechen, als »element of modern religion«[8] – wie es Gilbert Rist benennt – erfüllte Entwicklung eine sinn- und ordnungsstiftende Funktion zu einer Zeit, in der die theologische Deutung der Geschichte als Heilsgeschehen und der Glaube an eine göttliche Vorsehung allmählich erodierten und wissenschaftlich nicht begründbar waren, und avanciert schließlich im Laufe des 18. Jahrhunderts zum Leitbegriff der okzidentalen Geschichtsphilosophie[9].

Als modernes, säkularisiertes Heilsversprechen erfüllte Entwicklung eine sinn- und ordnungsstiftende Funktion zu einer Zeit, in der die theologische Deutung der Geschichte als Heilsgeschehen und der Glaube an eine göttliche Vorsehung allmählich erodierten.

5 Mall: *Interkulturelle Philosophie*, 54.

6 Vgl. Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*, 42f.

7 Bultmann: *Verständnis der Geschichte*, 60f.

8 Rist: *History of Development*, 23.

9 Für die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf das geschichtliche Geschehen und in weiterer Folge für seine Übertragung auf soziale und gesellschaftliche Zusammenhänge war insbesondere das naturwissenschaftliche Entwicklungsverständnis der Präformationslehre sowie ihre Infragestellung durch

So konzipiert etwa Johann Gottfried Herder die Geschichte der Menschheit als Teil der allgemeinen Naturentwicklung. Natur, wie auch Geschichte, begreift er dabei als ein *Kontinuum aufsteigender Entwicklung*, indem die einzelnen Kulturen ihrerseits – in Analogie zum wachsenden Organismus – *aufeinanderfolgenden Stufen* des Wachstums, der Reife und des Verfalls bzw. in Anlehnung an die Lebensaltermetaphorik die Stadien von Kindes-, Mannes- und Greisenalter durchlaufen. Dieses Entwicklungsgeschehen zeichnet sich bei Herder durch Richtungsbestimmtheit und Unumkehrbarkeit aus, an dessen Endpunkt – als zu erreichendes Entwicklungs- und Geschichtsziel – die Vervollkommnung im Sinne der Humanität steht.[10]

Der Entwicklungsbegriff fand »Anwendung auf psychologische und anthropologische Zusammenhänge und wurde im 18. Jahrhundert schließlich zu einem Schlüsselbegriff der Geschichtsphilosophie«.

Auch bei Immanuel Kant findet sich ein ähnlich akzentuiertes Geschichtsbild. Ausgehend von der Annahme eines teleologischen und gesetzmäßigen Entwicklungsgeschehens in der Natur, welches er dem Vorbild der organischen Entwicklungsauffassung der Entfaltung des bereits im Keim angelegten entnimmt, setzt er dieselben Gesetzmäßigkeiten auch für die menschheitsgeschichtliche Entwicklung voraus.[11] »*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*. […] Denn, wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft«[12], ist der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* zu entnehmen.

Hegel entledigt sich in weiterer Folge einer biologistischen Metaphorik in seiner Geschichtsphilosophie, womit der »[…] Entwicklungsgedanke […] seine differenzierteste und zugleich geistesgeschichtlich wirksamste Gestalt«[13] annimmt. Entwicklung konzipiert er als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, indem der Geist zu dem wird, was er an sich schon ist. Anders als im Falle der organischen Entwicklung ist die Entwicklung des Geistes ganz aus sich selbst und durch sich selbst bestimmt (es bedarf keines »anderen«, keine erneute Hervorbringung eines Keims, aus dem Neues entstehen kann) – der Geist ist bei sich und durch sich selbst, und dennoch ist seine Verwirklichung kein ruhiges und kampfloses Sich-Entfalten, sondern ein durch Dialektik

die Theorie der Epigenese von zentraler Bedeutung. Während die Präformationstheorie die Annahme vertrat, dass Individuen bereits in der Keimzelle in all ihren Anlagen gänzlich ausdifferenziert seien und durch den Vorgang des »Auswickelns« zu dem werden, was sie an sich schon sind, ging die epigenetische Theorie von einer Entstehung der Individuen durch stetige Differenzierungen und Neubildungen in der Keimzelle aus. In Anlehnung an diese präformistischen wie auch den epigenetischen Deutungen fand der Entwicklungsbegriff in weiterer Folge auch Anwendung auf psychologische und anthropologische Zusammenhänge und wurde im 18. Jahrhundert schließlich zu einem Schlüsselbegriff der Geschichtsphilosophie. Vgl. Cesana: *Geschichte als Entwicklung*, 16f.

10 Vgl. Schmieder: *Entwicklung, Evolution*, 167.

11 Vgl. Cesana: *Geschichte als Entwicklung*, 224ff.

12 Kant: *Idee*, AA VIII, 18.

13 Cesana: *Geschichte als Entwicklung*, 184.

gekennzeichnetes Geschehen.[14] Geschichte ist bei Hegel wesentlich Geistes-Geschichte der verschiedenen Völker und Kulturen (der »Volksgeister«), die ihrerseits dem Prozess von Werden und Vergehen unterworfen sind und dabei gleichsam aufeinanderfolgende *Stufen der Geistesentwicklung* widerspiegeln, welche in der Einheit des Weltgeistes, als Subjekt der Geschichte aufgehen.

Neben den Entwicklungsvorstellungen der idealistischen Geschichtsphilosophie erfährt der Entwicklungsbegriff Mitte des 18. Jahrhunderts eine ökonomisch-materialistische Zuspitzung. Allen voran die ökonomische Geschichtstheorie von Adam Smith, die Wachstumstheorie von David Ricardo sowie die Wirtschaftsstufentheorie von Friedrich List zeigen sich dafür verantwortlich. Während Smith Geschichte als »natural progress«[15] konzipiert, welcher eine lineare Entwicklung in der Sequenzabfolge von vier verschiedenen Gesellschaftstypen (von der »unzivilisierten« zur »kultivierten« respektive »kommerziellen« Gesellschaft) durchläuft, fokussiert Ricardo ausschließlich auf quantitativen ökonomischen Fortschritt, der von historischen oder natürlichen Gesetzmäßigkeiten abstrahiert.[16] Bei List akzentuiert sich der Entwicklungsbegriff in ähnlicher Weise, insofern auch er eine Darstellung der Wirtschaftsgeschichte und der ihr zugrundeliegenden ökonomischen Wachstumsprozesse unternimmt. Gemein ist all diesen Ansätzen, dass ökonomische Entwicklung zum Garanten von gesamtgesellschaftlichem Wohlstand und Reichtum avanciert und gleichsam den Übergang von einer »niedrigeren« zur »höheren« Gesellschaftsstufe bedingt. Dies bringt etwa List auf den Punkt: »Die Zivilisation, die politische Ausbildung und die Macht der Nationen werden hauptsächlich durch ihre ökonomischen Zustände bedingt, und umgekehrt. Je mehr ihre Ökonomie entwickelt und vervollkommnet ist, desto zivilisierter und mächtiger ist die Nation; je mehr ihre Zivilisation und Macht steigt, desto höher wird ihre ökonomische Ausbildung steigen können. […] Jede Nation, für welche Selbständigkeit und Fortdauer einigen Wert haben, muß daher trachten, so bald als möglich von einem niedrigen Kulturstand in einen höheren überzugehen […].«[17]

Mit der »Theorie der Abstammung mit Modifikationen durch Abänderung und natürliche Zuchtwahl«[18], die Charles Darwin in seinem 1859 veröffentlichtem Werk über den Ursprung der Arten grundlegt, wird ein »Wendepunkt in der Geschichte des Entwicklungsgedankens«[19] eingeleitet. Entwicklung meint hier nicht mehr eine teleologisch und planmäßig sich vollziehende Veränderung, sondern vielmehr die (vermeintlich) zufällige und »blinde« Entstehung von Arten vor dem Hintergrund von Anpassungsleistung und Selektion. Entwicklung entledigt sich da-

Geschichte ist bei Hegel wesentlich Geistes-Geschichte der verschiedenen Völker und Kulturen (der »Volksgeister«), die ihrerseits dem Prozess von Werden und Vergehen unterworfen sind und dabei gleichsam aufeinanderfolgende Stufen der Geistesentwicklung widerspiegeln, welche in der Einheit des Weltgeistes, als Subjekt der Geschichte, aufgehen.

14 Ebd., 189.

15 Smith: *Wealth of Nations IV*, II, §43.

16 Vgl. Kremser: *Wachstum und Entwicklung*, 136.

17 List: *Politische Ökonomie*, 63f.

18 Darwin: *Entstehung der Arten*, 638.

19 Kößler: *Entwicklung*, 35.

mit ihres zielgerichteten[20] und erhält folglich einen prozessualen Charakter; für die Erklärung der Evolution des Lebendigen orientiert sich Darwin vornehmlich am Kausalitätsprinzip und an Nützlichkeitserwägungen.[21]

Während sich die Darwinsche Deszendenztheorie vornehmlich auf das Gebiet des Biologischen beschränkte, war es Herbert Spencer, der das von Darwin bereits zur Sprache gebrachte »Licht [...] auf den Menschen und seine Geschichte«[22] fallen ließ. Vor dem Hintergrund der Abstammungslehre Darwins und der Lamarckschen Vererbungslehre übertrug Spencer die Evolutionsvorstellung indes nicht nur auf soziale Zusammenhänge, sondern unternahm den Versuch, den Entwicklungsbegriff als universales Prinzip der Weltdeutung zu begründen. Mit Entwicklung respektive Evolution benannte Spencer jenen universalen Mechanismus, der sich für die Ausdifferenzierung vom Homogenen zum Heterogenen in der anorganischen (der physikalischen Körper), organischen (Tier- und Pflanzenwelt) und überorganischen (sozialen, moralisch-ethischen) Welt verantwortlich zeigt.

»Fast sämtlichen Theorien über gesellschaftliche und historische Entwicklung war die Konstruktion einer aufsteigenden Linie, eines mehr stufenförmig oder mehr kontinuierlichen, manchmal auch dialektisch gedachten Fortschritts von ›primitiven‹ zu ›hochentwickelten‹ Formen gemeinsam.«

W. Gieler

Wie Herbert Spencer konzipierte auch der US-amerikanische Anthropologe Lewis Henry Morgan ein universalistisches Entwicklungskonzept, welches v. a. für spätere ethnologische Forschungen sowie den historischen Materialismus von erheblicher Bedeutung sein sollte. Morgan postulierte hierbei ein gesetzmäßiges, lineares Entwicklungsgeschehen der gesamten Menschheitsgeschichte, welches von den primitiven Anfängen der »Wilden« über das nächste Stadium der »Barbaren« schließlich in der »Zivilisation« gipfelt.[23]

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Geschichte des Entwicklungsbegriffs kann mit Wolfgang Gieler resümiert werden, dass »[...] Herder, Kant, Hegel, später Comte, Marx, Spencer, Toynbee und viele andere bei allen Nuancierungen im Detail für eine epochale Auffassung von einem Weltprozeß als creatio continua [stehen]. [...] Fast sämtlichen Theorien über gesellschaftliche und historische Entwicklung war die Konstruktion einer aufsteigenden Linie, eines mehr stufenförmig oder mehr kontinuierlichen, manchmal auch

20 Ob, wie Marx es wendete, Darwin tatsächlich der Teleologie den Todesstoß versetzte, würde einer tiefergehenden Auseinandersetzung bedürfen, die an dieser Stelle nicht vorgenommen werden kann, jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass sich die Frage nach der Prämisse der Zielgerichtetheit für Darwin gar nicht erst stellte, wie Andreas Cesana ausführt: »Im allgemeinen wird die Frage zugunsten einer rein kausalen Erklärung beantwortet. Die damit verbundene Zurückweisung des teleologischen Erklärungsprinzips beruht dabei auf einer bestimmten, stillschweigend vorausgesetzten Prämisse. Es handelt sich um den vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zu Recht in Anspruch genommenen Ockhamschen Grundsatz, daß die Erklärungsannahmen nicht unnötigerweise vermehrt werden dürfen. Wenn also das Evolutionsgeschehen kausal hinreichend erklärbar ist, dann kann nicht nur, sondern dann muß sogar auf das teleologische Erklärungsprinzip verzichtet werden.« Cesana: *Geschichte als Entwicklung*, 91.

21 Vgl. Nusser: *Evolutionstheorie*, 154.

22 Darwin: *Entstehung der Arten*, 676.

23 Vgl. Gieler: *Entwicklung und Kultur*, 17f.

dialektisch gedachten Fortschritts von ›primitiven‹ zu ›hochentwickelten‹ Formen gemeinsam. Anfangs- und Endpunkt schienen somit bekannt zu sein, umstritten waren lediglich die Modalitäten, unter die Entwicklung stattfinden sollte.«

Auch wenn die hier skizzierten Entwicklungsvorstellungen der okzidentalen Denkgeschichte inhaltlich differieren, so scheinen doch die Bedeutungsgehalte des hier angelegten Entwicklungsbegriffs vor allem bei der Übertragung auf gesellschaftlich-soziale Zusammenhänge im Wesentlichen übereinzustimmen, die wie folgt zusammengefasst werden können[24]:

1. Einheit/Ganzheit: Entwicklung bezieht sich immer auf eine Einheit bzw. Ganzheit, welche sich in Veränderung befindet. Auch wenn sich, und auf dieses Problem hat insbesondere Kant aufmerksam gemacht,[25] menschheitsgeschichtliches Geschehen der phänomenalen Feststellbarkeit dieser Einheit a priori entzieht und ebenso zeitlicher Finalität sowie räumlicher Universalität entbehrt, so bildete gerade die Übertragung der naturwissenschaftlich-biologischen Entwicklungsvorstellung mithilfe von Metapher- und Analogiebildungen jene Grundlage, geschichtliches Geschehen als einheitlichen und entwicklungshaften Prozess zu begreifen. Insbesondere die Annahmen historischer Gesetzmäßigkeiten – abgeleitet aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze – und der teleologischen Ausrichtung des Geschehens sollten dabei die Einheit und Totalität der Geschichte verbürgen.

2. Kontinuität: Die Idee der Kontinuität stellt den Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft her, sie wirkt »einheitsstiftend«, »sinngebend«, ihr »haftet eine a priori Zuversicht ins Ganze an« und sie erfüllt damit gleichsam die Rolle eines säkularen Heilsversprechens, das »auch in einer optimistischen Sinngebung der Geschichte Ausdruck findet«[26], wie Mansilla hervorhebt.

3. Periodisierung: Dem modernen Entwicklungsdenken ist das Moment der Periodisierung des zeitlichen Geschehens bzw. in einem engeren Sinne die Vorstellung der Linearität inhärent. Die geschichtliche Verlaufsform wird als Sequenzfolge verschiedener Stufen oder Stadien verstanden, die von einem Anfangs- zu einem festgelegten Endpunkt in der Zukunft reicht.

4. Unumkehrbarkeit: Entwicklung kann nicht zyklisch gefasst werden, sondern bezieht sich immer auf einen einmaligen Prozess, der nicht wiederholbar ist. Anfang und Ende können nicht zusammenfallen.

5. Teleologie: Entwicklung ist immer auf das zu antizipierende Ende bzw. Ziel gerichtet.

Auch wenn die hier skizzierten Entwicklungsvorstellungen der okzidentalen Denkgeschichte inhaltlich differieren, so scheinen doch die Bedeutungsgehalte des hier angelegten Entwicklungsbegriffs vor allem bei der Übertragung auf gesellschaftlich-soziale Zusammenhänge im Wesentlichen übereinzustimmen.

24 Die Auflistung dieser spezifischen Begriffsmerkmale möchte nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern lediglich jene Bedeutungsmomente hervorheben, die dem Entwicklungsbegriff wesentlich immanent sind bzw. immanent sein müssen, um überhaupt von Entwicklung sprechen zu können.

25 Vgl. Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 351.

26 Mansilla: *Trugbilder der Entwicklung*, 70.

6. Entwicklungsträger: Dieser meint das der Entwicklung zugrundeliegende Subjekt, als jenes, das sich in Entwicklung befindet. Dieser Entwicklungsträger kann historische Individualitäten ebenso umfassen, wie es sich gleichsam auch »um ein überindividuelles Gebilde, eine Gestalt des ›objektiven Geistes‹ handeln [kann]«[27], eine Außenlenkung (etwa durch die göttliche Vorsehung) wird damit ausgeschlossen. Subjekt und Objekt der Entwicklung fallen zusammen, d. h. jenes Subjekt, welches Entwicklung induziert und vorantreibt, ist gleichermaßen jenes, das sich in Entwicklung befindet. Dies spiegelt sich auch in der semantischen Verwendung des Entwicklungsbegriffs wider. Denn bis Mitte des 19. Jahrhunderts wird Entwicklung vorrangig in seiner reflexiven Form des »sich entwickelns« zur Aussage gebracht, die transitive Form im Sinne des »etwas anderes wird entwickelt« wird erst in der Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts gebräuchlich.

… dass die Konzeptionen von Andersheit nicht als ontologische Entitäten aufzufassen, sondern im Denkrahmen und Seinsverständnis der okzidentalen Moderne zu verorten sind.

Repräsentationen von Alterität im Kontext der modernen Entwicklungsidee

An diese kritische Genealogie des Entwicklungsbegriffs respektive der okzidentalen Entwicklungsvorstellungen anschließend ist nun der Blick auf die darin eingeschriebenen subjektivitäts- und alteritätstheoretischen Prämissen zu richten und danach zu fragen, ob und wie kulturelle Andersheit, Differenz und Fremdheit bzw. Repräsentationen von Alterität zur Darstellung gebracht werden. Die Diktion der »Repräsentationen« ist hier ganz bewusst gewählt und soll darauf verweisen, dass die Konzeptionen von Andersheit nicht als ontologische Entitäten aufzufassen, sondern im Denkrahmen und Seinsverständnis der okzidentalen Moderne zu verorten sind. D. h. das Subjekt, mitsamt der ihm zugesprochenen Freiheit, Vernunft, Autonomie und Selbstbezüglichkeit situiert und bestimmt das ihm Äußere, sein Gegenüber, oder, wie Achille Mbembe schreibt, »[wohnte] dem europäischen Denken in seiner gesamten Geschichte die Tendenz inne[…], Identität nicht im Sinne gemeinsamer Zugehörigkeit zu ein und derselben Welt zu verstehen, sondern im Sinne eines selbstbezüglichen Verhältnisses, des Erscheinens des Seins und seiner Manifestationen im Sein oder auch im Spiegel seiner selbst.«[28]

Damit ist auch die von postkolonialen Studien thematisierte Problematik des »Orientalismus«, bzw. des »Okzidentalismus« angesprochen. Mit dem Begriff »Orientalismus« bezeichnet Edward Said mit Blick auf das Konstrukt des Orients die Interdependenz von Identität und Alterität, im Sinne einer Erfindung des Orients anhand wirkmächtiger Repräsentationen durch den Okzident. Seine zentrale These lautet dahingehend, dass die abendländische Imagination des Orients wesentlich zur Selbstbeschreibung des Westens, vornehmlich Europas, beigetragen habe.[29]

27 Wieland: *Entwicklung*, 201.

28 Mbembe: *Kritik der schwarzen Vernunft*, 11f.

29 Vgl. Said: *Orientalism*, 1f.

Im Gefolge von Said etablierten sich zahlreiche Studien – vor allem im Umfeld postkolonialer Studien –, welche die epistemische Wissensproduktion des Westens und die darin eingeschriebenen Repräsentationen von Andersheit vor dem Hintergrund des Kolonialismus bzw. des Nachwirkens kolonialer Machtstrukturen problematisieren und zur Ausdifferenzierung von Saids Analysen beitrugen. Eine solche findet sich etwa in Fernando Coronils Beitrag *»Jenseits des Okzidentalismus«*, in welchem er in Bezug auf Saids Orientalismuskritik dafür plädiert, sich der »Problematik des ›Okzidentalismus‹« zuzuwenden, »die sich auf jene Konzeptionen des Westens bezieht, die diesen Repräsentationen zugrunde liegen«[30]. Okzidentalismus ist aus Coronils Perspektive »nicht die Kehrseite des Orientalismus, sondern die Bedingung seiner Möglichkeit«[31]. Coronil verweist damit auf die Notwendigkeit einer Veränderung der Blickrichtung, welche das Zustandekommen orientalistischer Funktionslogiken erst im Kontext des Prozesses der Selbstbeschreibung verständlich macht.[32]

Mit retrospektivem Blick auf die Geschichte der modernen Entwicklungsidee kann schon bei Herder diese Selbstbeschreibungslogik im Sinne des Okzidentalismus und die von Mbembe thematisierte Selbstbezüglichkeit festgestellt werden. Die von Herder konzipierten Stadien – die Lebensalter – der Menschheitsgeschichte bringen eine Hierarchie unterschiedlicher Gesellschaften im Kontext ihrer klimatischen Bedingungen, der geographischen Lage sowie ihrer kulturellen und wissenschaftlichen Formationen/Ausstattung zum Ausdruck. Zwar betont Herder stets den Eigenwert der Kulturen, dennoch geschieht die Beschreibung kultureller Alterität vor dem Hintergrund der »Herrlichkeit Europas«[33], sodass Andersheit als bloße Imagination und nicht als gleichwertiges Gegenüber als unverwechselbare und einmalige

Mit retrospektivem Blick auf die Geschichte der modernen Entwicklungsidee kann schon bei Herder diese Selbstbeschreibungslogik im Sinne des Okzidentalismus und die von Mbembe thematisierte Selbstbezüglichkeit festgestellt werden.

30 Coronil: *Jenseits des Okzidentalismus*, 472.

31 Ebd., 473.

32 »[M]it ›Okzidentalismus‹ bezeichne[t]« Coronil »all jene Praktiken der Repräsentation, die an der Produktion von Konzeptionen der Welt beteiligt sind, welche (1) die Komponenten der Welt in abgegrenzte Einheiten unterteilen; (2) ihre relationalen Geschichten voneinander trennen; (3) Differenz in Hierarchie verwandeln; (4) diese Repräsentationen naturalisieren; und so (5) an der Reproduktion existierender asymmetrischer Machtbeziehungen, und sei es auch noch so unbewusst, beteiligt sind.« Ebd., 475. Coronil identifiziert in weiterer Folge »drei Modi okzidentalistischer Repräsentation«, die jeweils spezifische Konzeptionen des westlichen Selbst und seiner Beziehung zum Anderen hervorbringen. Zum einen wird das okzidentale Subjekt vorausgesetzt und als superiore Entität festgeschrieben – dies zeichnet den Modus der »Auflösung des Anderen durch das Selbst« aus. Die zweite Repräsentationsweise beschreibt er als »Einverleibung des Anderen in das Selbst«, bei der Andersheit unter das Selbst subsumiert wird, wie etwa in Bezug auf die Entstehungsgeschichte des westlichen Kapitalismus, die unter der Ausklammerung nicht-westlicher Gesellschaften geschrieben wird. Als dritten Modus führt er die »Destabilisierung des Selbst durch den Anderen« an, in welchem Alterität im Vergleich zum Selbst verherrlicht wird, die Differenzmarker zwischen den Entitäten jedoch reproduziert werden. Vgl. ebd., 476ff.

33 Herder: *Ideen IV*, 20. Buch, VI, 551.

Entität, oder gar Subjekt der Entwicklung in Erscheinung treten kann.

Auch Kants Geschichtsphilosophie und Entwicklungsidee kennt den Anderen nicht. Insbesondere in Hinblick auf seine rassentheoretischen Überlegungen offenbart sich bei Kant ein exklusives Entwicklungsverständnis. »Der Begriff der Rasse«, so Achille Mbembe, verweist auf einen »ontologischen Mangel« und »erlaubt die Vorstellung, die nichteuropäischen Völkerschaften seien mit einem minderen Sein geschlagen. Sie seien der verarmte Reflex des idealen Menschen, von dem sie ein unaufhebbarer zeitlicher Abstand trenne, gewissermaßen eine unüberwindbare Kluft«[34], »mit dem Ziel, den Neger als Rassensubjekt und wildes Außenstehendes hervortreten zu lassen, das als solches moralisch abgewertet und praktisch instrumentalisiert werden konnte.«[35] Das kulturell Andere tritt bei Kant als mangelhaftes und von der vermeintlich höhergestellten »Rasse der Weißen«[36] abweichendes Anderes auf, welches das absolute Gegenteil zum Eigenen bildet und als objektifizierte Folie die Funktion der Selbst-Behauptung und Selbst-Versicherung erfüllt. Denkt man die Kantsche Entwicklungsidee und Rassentheorie zusammen, so zeigt sich die Abwertung des anderen Seins und die daraus resultierende Höherstellung der eigenen Subjektposition für die Exklusivität seiner Entwicklungsauffassung verantwortlich. Dieses Argument ist der postkolonialen Kantrezeption zu entnehmen, welche darauf verweist, »dass jenes Telos, als Ziel der Entwicklung der Gattung Mensch – sei dies nun für alle oder nur für wenige erreichbar – an und für sich bereits eurozentrisch sei: Rationalität und bürgerliche Verfasstheit einer Gesellschaft als Ziel der Entwicklung der menschlichen Gattung orientiere sich an der kulturellen Partikularität Mitteleuropas, dem sich die übrige Menschheit anzupassen habe, um als ›entwickelt‹ zu gelten«[37], wie Franziska Dübgen zusammenfasst.

»Denn [Afrika] ist kein geschichtlicher Weltteil; er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen.«

F. Hegel

Bei Hegel tritt die Alteritätsproblematik innerhalb seiner Entwicklungskonzeption explizit hervor. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* schreibt er über den afrikanischen Kontinent als das Andere Europas: »Das eigentliche Afrika [...] hat kein eigenes geschichtliches Interesse, sondern dies, daß wir den Menschen dort in der Barbarei, in der Wildheit sehen, wo er noch kein integrierendes Ingrediens zur Bildung hat.«[38] Wenige Seiten später fährt er fort: »Darum verlassen wir hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist *kein geschichtlicher Weltteil*; er hat *keine Bewegung und Entwicklung* aufzuweisen [Hervorheb. d. Autorin] [...].«[39] Hegels Weltgeist, als absolutes Subjekt, ist Träger von Geschichte und Entwicklung, von dieser Position aus konstruiert und funktionalisiert es den Anderen

34 Mbembe: *Kritik der schwarzen Vernunft*, 42.

35 Ebd., 63.

36 Kant: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, 14.

37 Dübgen: *Was ist gerecht*, 30f.

38 Hegel: *Vernunft in der Geschichte*, 214.

39 Ebd., 234.

als geschichts- und entwicklungsloses, bloßes Objekt der Anschauung, ohne ontologische Dignität oder Eigenständigkeit.

In den materialistisch-ökonomischen Entwicklungsvorstellungen der britischen Nationalökonomen geschieht die Beschreibung des/der kulturell Anderen ebenso im Spiegel des eigenen Selbst. Vor dem Hintergrund der höchsten, zu erreichenden Entwicklungsstufe, sei dies die kommerzielle Gesellschaft bei Smith oder der Agrikulturstand bei List, erscheint alles andere, von dieser Norm Abweichende, als minderes Sein (etwa als »minder vorgerückte« im Vergleich zu »weiter vorgerückten«[40] Nationen). Die Partizipation am Entwicklungsgeschehen – das Aufrücken und Nachholen – wird nicht-europäischen Gesellschaften nur dann zu teil, wenn sie sich in das spezifisch okzidentale Wirtschafts- und Produktionssystem des Kapitalismus eingliedern. Es ist letztlich die Angleichung von Andersheit an die subjektive Norm in Form eines Assimilationismus und die damit verbundene Einebnung und Nivellierung von Alterität, die zur Entwicklung befähigt.

Die französische Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts bewegt sich ebenso im Spannungsfeld von Auflösung und Aneignung kultureller Andersheit. Fortschritt als Synonym einer optimistischen Deutung entwicklungshaften geschichtlichen Geschehens wird zum Synonym der Weltgeschichte[41], die aber gleichsam auf die Partikularität Europas beschränkt bleibt. Wenn Comte den Versuch unternimmt eine »Geschichte ohne die Namen der Menschen und selbst der Völker«[42] zu schreiben, so verweist dies nicht etwa auf einen Universalismus oder Kosmopolitismus, sondern vielmehr auf den gänzlichen Ausschluss des/der nicht-okzidentalen Anderen. Denn die »weiße Rasse« als »Träger und Schauplatz der vollständigsten sozialen Entwicklung«[43] bedarf keines Anderen, um sich seiner Selbst sowie der (Welt-)Geschichte und Entwicklung bewusst zu werden. Dementsprechend ist die Soziologie Comtes ein, bereits durch ihre Vorannahmen bedingtes, eurozentrisches Projekt, denn die Ergründung universaler Gesetzmäßigkeiten menschheitsgeschichtlicher Entwicklung soll sich auf »eine einzige soziale Reihe« verstanden als »die Entwicklung der fortgeschrittensten Völker«[44], die Comte im geographischen Raum Europas verortet, beschränken.

Vor dem Hintergrund der höchsten, zu erreichenden Entwicklungsstufe, sei dies die kommerzielle Gesellschaft bei Smith oder der Agrikulturstand bei List, erscheint alles andere, von dieser Norm abweichende, als minderes Sein.

In den sozialdarwinistischen Theorien des 19. Jahrhunderts, die sowohl Anleihen aus der Darwinschen Deszendenztheorie als auch der Lamarckschen Vererbungslehre nahmen, und deren Entstehung hier am Beispiel Spencer skizziert wurde, dominiert die Unterscheidung und die daraus resultierende Hierarchisierung menschlicher Gesellschaften anhand des biologistischen Konzepts der »Rasse«. So attestiert Spencer etwa einen »Kontrast zwischen unentwickelten und entwickelten Ge-

40 List: *Politische Ökonomie*, 65.

41 Vgl. Faul: *Fortschrittsidee*, 278.

42 Comte: *Soziologie*, 169f.

43 Ebd., 170f.

44 Ebd., 167.

sellschaften«[45], basierend auf der These, dass zwischen geistiger und gesellschaftlicher Evolution ein intrinsischer Zusammenhang bestehe. Ein »höheres« Maß an Kulturentwicklung bedeutet für Spencer letztlich eine »bessere« Ausstattung der geistigen Fähigkeiten. Peter Bowler resümiert hierzu, dass »die von Spencer hergestellte Verbindung zwischen biologischem und kulturellem Fortschritt [...] eine erhebliche Rolle bei der Förderung der Überzeugung [spielte], daß die nicht-weißen Rassen als jene abzutun seien, die dem Verlauf des evolutionären Fortschritts hinterherhinken.«[46]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird der Entwicklungsbegriff im Kontext des Imperialismus in seiner transitiven Form gebräuchlich – es ist nun nicht mehr eine Gesellschaft, die »sich entwickelt«, sondern eine Gesellschaft, die »entwickelt wird«.

Im marxistischen Entwicklungsverständnis, der hegelschen Philosophie entlehnt und in den Materialismus verkehrt, wird das *telos* der Geschichte in der klassenlosen Gesellschaft, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«[47], festgesetzt. Damit erheben Marx und Engels letztlich die Partikularität eines okzidentalen Entwicklungsziels zum universalen Prinzip, durch welches sich Andersheit durch Inkorporation und Assimilation aufzulösen droht, wie etwa Bernhard Waldenfels hervorhebt: »In der Hegel-Marxschen Tradition [...] erscheint das Fremde immer noch als bloßes Durchgangsstadium zu einem Allgemeinen, in dem die Differenz von Eigenem und Fremden aufgehoben ist.«[48]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird der Entwicklungsbegriff im Kontext des Imperialismus in seiner transitiven Form gebräuchlich – es ist nun nicht mehr eine Gesellschaft, die »*sich entwickelt*«, sondern eine Gesellschaft, die »*entwickelt wird*«. Diese semantische Verschiebung bot damit gleichermaßen die Grundlage, um das aktive Eingreifen der Kolonialmächte in die unter Treuhandschaft stehenden Gebiete zu legitimieren. Ziel der kolonialen und imperialen Entwicklungsbestrebungen war allerdings (noch) nicht die Verbesserung der Lebensumstände für die in den Kolonialgebieten lebenden Menschen,[49] sondern (weiterhin) die Entwicklung der Territorien zur intensiven Ressourcennutzung und -ausbeutung.[50] Das koloniale Andere hatte in dieser Logik lediglich den Status des Objekts, welches für die Interessen des im Zentrum stehenden kolonialisierenden Subjekts funktionalisiert und instrumentalisiert wurde. Zugleich war damit die rassialisierte Abwertung dieses Anderen verbunden, der auf der oben skizzierten Entwicklungsskala in einem zeitlich zurückversetzten Stadium der Entwicklung verortet wurde. In diesen Kontext ist etwa auch der koloniale Diskursstrang der »Zivilisierung« der »Unzivilisierten« einzuordnen, der – neben der Bewertung von »Differenz als

45 Spencer: *Erste Prinzipien*, 280.

46 Bowler: *Spencers Idee der Evolution*, 322.

47 Marx/Engels: *Kommunistisches Manifest*, 482.

48 Waldenfels: *Topographie*, 17.

49 Erst Anfang des 20. Jahrhunderts – im Kontext der Entstehung des Völkerbundes – wurde die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Kolonialgebiete explizit thematisiert. Vgl. hierzu Ziai: *Entwicklung als Ideologie*, 103f.

50 Vgl. ebd., 102.

Defizienz«[51] (als Mangel) – letztlich die Assimilierung des vermeintlich »unzivilisierten« Anderen und damit die Einebnung der Differenz zum Ziel hatte.

Diese diskursiven Identitätskonstruktionen und Repräsentationen als Mittel zur Abgrenzung zum Differenten bei gleichzeitiger Aufwertung und Bestätigung des hegemonialen Selbst schreiben sich – trotz der Ausklammerung einer explizit rassistischen Konnotation – im Entwicklungsdiskurs[52] der »klassischen Entwicklungsära«[53] ab den 1950er Jahren fort. Der koloniale Dualismus des »zivilisiert«/»unzivilisiert« findet seine Entsprechung in der Binarität des »entwickelt«/»unterentwickelt« des Entwicklungsnarrativs jener Zeit und hält letztlich an der Vorstellung von Differenz als Defizienz fest, die es nun mit Instrumenten und Programmen der Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe zu bekämpfen gilt. Auch hier findet sich immer noch die Vorstellung eines universellen Entwicklungsgangs im Sinne menschheitsgeschichtlichen Fortschritts, der nicht nur die Heterogenität der Weltgesellschaft per se verkennt, sondern darüber hinaus auch eine Fortsetzung geschichtsphilosophischer und naturwissenschaftlicher Entwicklungstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts impliziert: Auf der Entwicklungsskala, die vom Niedrigen als »Rückschrittlichem« und »Unterentwickeltem« bis zum »Fortschrittlichen« und »Entwickelten« rangiert, gibt es nur einen gangbaren Weg, der von allen beschritten werden muss. Entwicklung wird hierbei nicht nur zum Versprechen (auf Wohlstand, Bildung, politische Stabilität, etc.), sondern darüber hinaus auch zum Erfordernis, um sich der Zuschreibung des Defizitären, Minderwertigen und Entwerteten entledigen zu können. Gerade die Annahme der Einheitlichkeit, Universalität und »[d]ie Vorstellung eines letztlich einheitlichen Geschichtsweges und -zieles bedingt gleichzeitig die Subordination des Individuellen, Konkreten, Subjektiven und Einzelnen; der Primat des Allgemeinen [...] wird als Herrschaftselement verehrt«[54], wie Mansilla ausführt.

Entwicklung wird hierbei nicht nur zum Versprechen (auf Wohlstand, Bildung, politische Stabilität, etc.), sondern darüber hinaus auch zum Erfordernis, um sich der Zuschreibung des Defizitären, Minderwertigen und Entwerteten entledigen zu können.

Die triviale Denkfigur der kolonialen Zivilisierungsmission bleibt somit im Entwicklungsdiskurs der Nachkriegszeit erhalten: Das okzidentale, entwickelte Subjekt erhebt sich selbst zur idealen Norm und zum Zentrum absoluten Wissens; es formt, bewertet und konstruiert sein Äußeres, ohne dies in seiner Eigenheit als solches anzuerkennen, und legitimiert damit gleichermaßen den eigenen

51 Wimmer: *Maßstäbe kultureller Entwicklung*, 22.

52 Die Diktion des »Entwicklungsdiskurses« wird hier in Anlehnung an Aram Ziai verwendet, der diesen als eine »Struktur in der Art und Weise, über einen Gegenstand zu sprechen«, bezeichnet, wobei diese Struktur »bestimmte Begriffe mit bestimmten Inhalten und Assoziationen [verknüpft] und bestimmte Aussagen und Argumentationsmuster zur Verfügung [stellt]«. »Auf diese Weise«, so schreibt Ziai weiter, »konstruiert sie die soziale Wirklichkeit und, über entsprechende Wertvorstellungen und Bilder vom Eigenen und Fremden, auch unsere Identitäten.« Ziai: *Kritik des Entwicklungsdiskurses*, 23.

53 Ziai: *Entwicklung als Ideologie*, 106.

54 Mansilla: *Trugbilder der Entwicklung*, 13.

Überlegenheitsanspruch durch die Unterordnung des Anderen. Es ist, um in Anlehnung an Foucault zu sprechen, die Macht des Allgemeinen und Absoluten – im Sinne des Totalitarismus des modernen, westlichen Einheitsprinzips –, welche sich im okzidentalen, entwickelten Subjekt zentriert und das Wissen über das kulturell Andere herstellt und es vereinnahmt.

Das okzidentale, entwickelte Subjekt erhebt sich selbst zur idealen Norm und zum Zentrum absoluten Wissens.

ZUR HEGEMONIE VON DENKEN UND SEIN

Mit den vorangegangenen Seiten sollte vor allem darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich bei dem Begriff von Entwicklung und den damit verbundenen Vorstellungen und Konzeptionen sowie bei der Bezugnahme auf Andersheit und Alterität um Wissensordnungen des westlich-okzidentalen Denkens handelt, die in intrinsischer Verbindung zueinander stehen. Ebenso wie die Idee der Entwicklung bzw. der Entwickelbarkeit sozialer Gesellschaften Produkt des modernen Denkens ist, so ist auch die Vorstellung und die Konstruktion, wie auch die daraus folgende Repräsentation von (kultureller) Andersheit dem spezifischen Seinsverständnis im Kontext der epistemologisch und ontologisch verankerten Differenz von *ego* und *alter ego* der okzidentalen Moderne geschuldet.

Beide Konzepte zeichnen sich durch eine asymmetrische Herstellung von Wissen aus; einem Wissen, welches festschreibt, wie menschheitsgeschichtliches Geschehen zu begreifen, zu planen, und zu steuern ist, welchen Sinn und welches Ziel die Weltgeschichte in ihrer Gesamtheit verfolgt sowie einem Wissen über das Andere der Geschichte und ihrer Entwicklung, das sich dem Vertrauten und Bekannten entzieht und als bloßer Gegensatz im Spiegel des Eigenen in den Blick gerät. Die Hervorbringung und hegemoniale Festschreibung dieser spezifischen Wissensordnungen muss als epistemische Dominanz entlarvt werden, die den unbedingten Willen zur Macht und Be-Mächtigung über das/die/den Andere(n) des Subjekts offenlegt. Gerade die historische und kulturelle Bedingtheit der Entwicklungs- und Alteritätsvorstellung und der darin implizit fortdauernde Eurozentrismus muss eingesehen werden, so wie auch der universelle Anspruch dieser Idee als partikulare und kulturspezifische Wissensproduktion zu relativieren ist.

Für eine kritische Entwicklungsforschung muss dies letztlich bedeuten, dass sie sich zuallererst mit sich selbst, ihren Begriffen, Prämissen und Denkformen auseinandersetzt, dass sie sich ihrer historischen und kulturellen Bedingtheit und ihrer Konstruktionsleistungen im Kontext von Machtverhältnissen bewusst wird. Sie muss nicht zuletzt ihre epistemischen Grundannahmen, ihre impliziten Modernitätsvorstellungen, die damit verbundene Eigen- und Fremdwahrnehmung reflektieren, um sich dessen gewahr zu werden, wie sie selbst dazu beiträgt, problematische Vorstellungswelten aufrecht zu erhalten. Von der Interkulturellen Philosophie bzw. der Methodik der interkulturellen Dekonstruktion können hier Anleihen genommen werden, die sich explizit für eine

»Dekonstruktion des Ethnozentrismus« aussprechen, um das »Wissensmonopol einer Kultur« zugunsten der »Interaktion der Kulturen durch Kooperation, Austausch, Dialog und Transfer von Wissen und nicht von kulturellem Exotismus«[55] aufzugeben.

Gleichsam ist aber auch die Interkulturelle Philosophie gefordert, sich stets selbstkritisch und selbstreflexiv gegenüberzustehen und mit der Bedingtheit des eigenen Wissens auseinanderzusetzen. Denn auch der »Diskurs der interkulturellen Philosophie«, so Nikita Dhawan, »der Multikulturalismus als Ziel verfolgt, zeigt eine Komplizenschaft mit dominanten Diskursen der Philosophie, die mit den Mitteln eben dieser Diskurse realisiert wird und zu einer Perpetuierung der Herrschaftsstrukturen, die er eigentlich kritisiert, beiträgt.«[56] Vor diesem Hintergrund plädiert Dhawan für postkoloniale Perspektiven auf die Interkulturelle Philosophie, die »dazu beitragen können, zu fragen, inwiefern interkulturelle Perspektiven durch imperialistische Züge in der Philosophie geprägt sind.«[57]

Postkoloniale Perspektiven in der Entwicklungsforschung wie auch in der Interkulturellen Philosophie zur Anwendung zu bringen, eröffnet auch die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit westlich-hegemonialen Epistemen und Repräsentationssystemen im Kontext von historisch verankerten bzw. fortdauernden Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die Darstellung problematisierender Wissensproduktion, und der oben angesprochenen »Dekonstruktion des Ethnozentrismus« ist eine Notwendigkeit, die gleichsam gängige Praxis sein sollte; dennoch ist eine bloße Darstellung und Analyse ohne transformatorische Absicht nicht ausreichend. Der Anspruch der Entwicklungsforschung wie auch der Interkulturellen Philosophie muss es zudem sein, hegemoniale Denkstrukturen zu überwinden.

Kritische Entwicklungsforschung muss nicht zuletzt ihre epistemischen Grundannahmen, ihre impliziten Modernitätsvorstellungen, die damit verbundene Eigen- und Fremdwahrnehmung reflektieren, um sich dessen gewahr zu werden, wie sie selbst dazu beiträgt, problematische Vorstellungswelten aufrecht zu erhalten.

Ein Potential einer solchen Überwindung könnte in der von Walter D. Mignolo in Anlehnung an Frantz Fanon artikulierten »Dekolonisierung« von »Wissen und Sein (d. h. Subjektivität)«[58] aufzufinden sein. Als Ausgangspunkt hierfür dient Mignolo das von Anibal Quijano entworfene Konzept der »Kolonialität der Macht«[59], welches u. a. auf die koloniale Bedingtheit von Erkenntnis

55 Mabe: *Theorie und Praxis interkultureller Philosophie*, 18f.

56 Dhawan: *Monokulturen des Denkens*, 41.

57 Ebd., 50.

58 Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*, 46.

59 Mit dem Konzept der »Kolonialität der Macht« bezeichnet Quijano die fortdauernden kolonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse seit dem 15. Jahrhundert in Politik, Ökonomie und Kultur. Wesentliches Element der »Kolonialität der Macht« ist dabei eine ethnische und rassialisierte Klassifizierung der Weltbevölkerung, welche die Organisation, Aneignung und Kontrolle von Arbeit im Kontext des globalen kapitalistischen Herrschaftssystems zur Durchsetzung brachte. Kolonialität als spezifisches Machtmodell der Moderne entfaltet seine Wirkung in Ökonomie, Politik und Kultur und strukturiert damit gleichsam die materielle wie auch die subjektive Ebene menschlichen und gesellschaftlichen Lebens. Vgl. Quijano: *Kolonialität der Macht*, 21ff.

und Seinsverständnis verweist, d. h. dass die Entstehung des okzidentalen Denkens nicht in einem abgeschlossenen Raum ohne Bezugnahme auf ein ihm Äußeres zu verorten ist, sondern im Kontext der geographischen Entgrenzung im Zuge des europäischen Kolonialismus und Imperialismus und der Begegnung mit dem Anderen Europas emergieren und Absolutheit (»Totalität«[60] in den Worte Mignolos) beanspruchen konnte

Wissen und Sein zu dekolonisieren würde bedeuten, diesen Anspruch auf Totalität und Absolutheit aufzugeben, sich von einem kolonialen Wissenssystem zu lösen und eine Neupositionierung des Denkens anzustreben.

Wissen und Sein zu dekolonisieren würde bedeuten, diesen Anspruch auf Totalität und Absolutheit aufzugeben, sich von einem kolonialen Wissenssystem zu lösen und eine Neupositionierung des Denkens anzustreben. »Dekolonialität bedeutet daher«, in den Worten Mignolos, »die Überwindung der von der Moderne/Kolonialität eingenommenen Sichtweise auf das menschliche Leben, die von der Durchsetzung eines Gesellschaftsideals über alle davon Abweichenden abhängt«[61]. Eine dekoloniale Perspektive auf Entwicklung würde letztlich dazu auffordern, den Begriff als modernen Mythos zu enttarnen und den Glauben an die Vorstellung eines säkularen *eschaton* (sei dieses nun durch Entwicklung, Wachstum oder Fortschritt zu erreichen) aufzugeben sowie die Beziehungsstruktur zwischen Europa und den/der/des Anderen neu zu ergründen. So wie die Entwicklungsforschung muss auch die (Interkulturelle) Philosophie von der Reflexion ihres hegemonialen Standpunktes, ihrer Begriffe, Methoden und Kriterien zu einer Überwindung derselbigen übergehen. Denn die Dekolonialisierung des Denkens besteht letztlich darin, »nicht nur den Inhalt, sondern auch die Begriffe der Diskurse auszutauschen«[62]. Diese, wie Mignolo es benennt, »Entkopplung bedarf einer ökonomischen, politischen, philosophischen, ethischen etc. Konzeptualisierung auf Basis der Prinzipien, welche die Bibel, Adam Smith, Kant oder Marx zu notwendigen, aber unzureichenden Referenzen werden lassen.«[63]

Die Dekolonisierung des Denkens als eine Neubestimmung von Wissen und Sein setzt für Mignolo ein Grenzdenken voraus, welches von den Rändern der Moderne, den Ausgestoßenen, Marginalisierten, Subalternen hervorgebracht wird und damit die Voraussetzungen verändert, wie Wissen erlangt, artikuliert und rezipiert wird.[64] Dennoch, und dies scheint mir in diesem Zusammenhang von besonderer Relevanz, ist und bleibt auch das okzidentale Denken gefordert, seine Totalität der absoluten Selbstbezüglichkeit aufzugeben, sich von der egozentrischen Perspektive zu lösen und gegen eine Reproduktion der hegemonialen und eurozentrischen Wissensproduktion und der hierin eingeschriebenen Bilder über das »Eigene« und »Andere« aufzutreten, um letztlich »einer wahrhaft interkulturellen Kommunikation«[65] Raum und Möglichkeit zu geben.

60 Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*, 67.

61 Ebd., 79.

62 Ebd.

63 Ebd., 80.

64 Ebd., 203.

65 Ebd., 205.

BIBLIOGRAPHIE

Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Bowler, Peter J.: Herbert Spencers Idee der Evolution und ihre Rezeption. In: *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, hg. v. Eve-Marie Engels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, 309–325.

Bultmann, Rudolf: Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und Christentum. In: *Der Sinn der Geschichte*, hg. v. Leonhard Reinisch. München: C. H. Beck, 1961, 50–65.

Butler, Judtih: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Cesana, Andreas: *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens*. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

Coronil, Fernando: Jenseits des Okzidentalismus: Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. v. Sebastian Conrad, Shalini Randeria und Regina Römhild. 2. Erweiterte Auflage. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2013, 466–505.

Darwin, Charles: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*. Stuttgart: Reclam, 1976.

Dhawan, Nikita: Überwindung der Monokulturen des Denkens: Philosophie dekolonisieren. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25/2011, 39–54.

Dübgen, Franziska: *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2014.

Faul, Erwin: Ursprünge, Ausprägungen und Krise der Fortschrittsidee. In: *Zeitschrift für Politik* 31 (3), 1984, 241–290.

Fischer, Karin; Boatcâ, Manuela; Hauck, Gerhard: Was ist Entwicklungsforschung? Entstehung, Gegenstand und Arbeitsweise einer jungen Disziplin. In: *Handbuch Entwicklungsforschung*, hg. v. Karin Fischer, Manuela Boatcâ und Gerhard Hauck. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2016, 3–12.

Gieler, Wolfgang: *Entwicklung und Kultur: ein wissenschaftstheoretischer Diskurs zum westlichen Ethnozentrismus*. Münster/Berlin: Lit-Verlag, 2006.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Die Vernunft in der Geschichte, In: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* hg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Mit einem Vorwort von Gerhard Schmidt. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1985.

Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Rassen der Menschen, In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*. Werkausgabe in 12 Bänden. Unter Mitarbeit von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v.: Bd. 1–22 Preussische Akad. d. Wiss., Bd. 23 Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, ab Bd. 24 Akad. d. Wiss. zu Göttingen: Berlin, 1900ff.

Kößler, Reinhart: *Entwicklung*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1998.

Kremser, Christian E.W.: *Von Fortschritt zu Wachstum und Entwicklung. Über den ideengeschichtlichen Ursprung der ökonomischen Wachstums- und Entwicklungstheorie in der materialen Geschichtsphilosophie der französischen und schottischen Aufklärung.* Marburg: Metropolis-Verlag, 2018.

List, Friedrich: *Das nationale System der Politischen Ökonomie*. Jena: Gustav Fischer, 1910.

Mabe, Jacob Emmanuel: Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie. In: *Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*, hg. v. H. R. Yousefi u. K. Fischer. Nordhausen: Bautz, 2010, 35–52.

Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Mall, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1/1998, 54–69.

Mansilla, H. C. F.: *Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt: Elemente einer kritischen Theorie der Modernisierung.* Paderborn: Schöningh, 1986.

Nusser, Karl-Heinz: *Der blinde Fleck der Evolutionstheorie. Ansätze zu einem gewandelten Naturverständnis.* Freiburg, München: Alber, 2018.

Quijano, Aníbal: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 2016.

Rist, Gilbert: *The History of Development*. London/New York: Zed Books, 2014.

Said, Edward: *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

Schmieder, Falco: Entwicklung, Evolution. In *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg. v. Annika Hand, Christian Bermes und Ulrich Dierse. Archiv für Begriffsgeschichte (Sonderheft). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, 165–190.

Smith, Adam: *Lectures on jurisprudence*, hg. v. R. L. Meek, D. D. Raphael und Peter Stein. Oxford: Clarendon Press, 1987.

—: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, hg. v. R. H. Campbell und A. S. Skinner. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Spencer, Herbert: *Die ersten Prinzipien der Philosophie*. Übersetzt von Martin Pöttner. Pähl: Jolandos Verlag, 2007.

Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Wieland, Wolfgang: Entwicklung, Evolution. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2 E-G*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975, 199–228.

Ziai, Aram: *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik: ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut, 2004.

—: Zur Kritik des Entwicklungsdiskurses. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* APuZ 10/2010, 23–28.