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*

TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER

Sozialer Wandel als Gegenstand des Dialogs zwischen Interkultureller Philosophie und Kritischer Entwicklungstheorie

ABSTRACT: Debates about globalization and development underline global interconnectedness, although from mainly linear modernist economic perspectives. They divide the world into »developed« and »underdeveloped« regions, subordinating social change to economic progress. Social change is absorbed as something natural, ignoring the historic conditions under which »development« takes place. Concurrently, the dissolution of cultural self-conceptions plays an increasingly important role in intercultural philosophy. It claims that social change has always something to do with the threatening experiences of alienation as well as power interests and inequalities driving it. Critical development theories show the alienation of »development« from the radical social changes needed to transform the postcolonial conditions of globalization. Both intercultural philosophy and critical development theory confront this situation with their own disciplinary positionality, initiating the notion of border thinking.

KEYWORDS: *globalisation; social change; transformation; border thinking; intercultural philosophy; critical development studies*

BARBARA SCHELLHAMMER ist Professorin für Intercultural Social Transformation an der Hochschule für Philosophie München. Sie leitet das dortige Zentrum für globale Fragen.

TANJA KLEIBL ist Professorin für Soziale Arbeit, Migration und Diversität an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt und Associate Researcher an der University of Johannesburg.

1. EINFÜHRUNG: SOZIALER WANDEL ALS GEGENSTAND DES DIALOGS

Sozialer Wandel ist eine Grunderfahrung menschlichen Lebens. Kein Mensch und keine Gesellschaft kann sich nicht *nicht* verändern. Gegenwärtig erleben wir jedoch eine neue Dimension des Wandels, der uns auf vielen Ebenen unserer Lebenswirklichkeit den Boden unter den Füßen wegzureißen droht. Treffend bringt dies der Papst mit seiner Aussage zum Ausdruck, dass wir heute nicht nur eine Zeit des Wandels erlebten, sondern einen Zeitenwandel.[1] Bekannte Ordnungsmuster geraten durch einen massiven ökologischen, technolo-

1 Papst FRANZISKUS: *Ansprache vom 10.11.2015*, online.

gischen, institutionellen und kulturellen Umbruchprozess ins Wanken – und zwar ohne dass eine künftige Ordnung schon in greifbarer Nähe wäre. Längst ist der ursprünglich von Karl Polanyi[2] eingeführte Begriff der »Großen Transformation« zum Leitthema und prägenden Narrativ unserer Zeit geworden.[3] Während sich die einen angesichts eines wachsenden Klimas der »Eco-Anxiety«, der politisch instrumentalisierten »Angst vor Überfremdung»[4] oder einer bedrohlichen »Algorithmen-Apokalypse« überfordert zurückziehen, verbinden andere damit die Aufforderung, Transformationsprozesse aktiv zu gestalten sowie die Hoffnung, dass das auch gelingen könnte. Markus Vogt beschreibt dies pointiert in *Wandel als Chance oder Katastrophe*. Dort erklärt er, das Präfix »Trans« meine das Überschreiten, also eine Abkehr von vertrauten Formen der Ordnung oder Problemlösung in Politik, Wirtschaft, Lebensformen angesichts einer »Häufigkeitsverdichtung von Veränderungen«. Es gehe um einen Wandel, der die kulturelle Identität verändere.[5] Wir schließen uns dem an und begreifen sozialen Wandel als einen Prozess, der in unterschiedlichem Maße beeinflusst wird durch ökologische, technologische, wirtschaftliche oder globalpolitische Faktoren und immer auch die Tiefendimension kultureller Bezüge berührt (mehr dazu in 2.).

Ob man sozialen Wandel als Chance oder Katastrophe erlebt, hängt vor allem davon ab, ob man zu seinen Gewinner*innen oder Verlierer*innen zählt.

Ob man sozialen Wandel als Chance oder Katastrophe erlebt, hängt vor allem davon ab, ob man zu seinen Gewinner*innen oder Verlierer*innen zählt. Dabei wird deutlich, dass sich dieser Wandel nie neutral vollzieht, sondern durchzogen und getrieben ist von Machtinteressen und intersektionalen Ungleichheiten. Dass die expansiv-imperialistische Moderne, die im 19. und 20. Jahrhundert mit Aufklärung und Industrialisierung ihren Höhepunkt fand, nicht nur Gewinner*innen hervorbringt, sondern vor allem auch Verlierer*innen, ist ein Faktum, dessen wir momentan deutlich gewahr werden und das wir zukünftig immer massiver zu spüren bekommen werden. Die »Sintflut«[6], die Stephan Lessenich noch »neben uns« ansiedelt, schwappt bedrohlich nahe.[7] Denn der wachstumswirtschaftliche Sog der Globalisierung, der mittlerweile selbst die letzten Winkel unseres Planeten erfasst hat, bleibt nicht ohne Folgen – ganz im Gegenteil, der »Bumerang-Effekt« kann wie eine tickende Zeitbombe jeden Moment »berechenbar unberechenbar« zurückschlagen: »die Kollateralschäden unseres gesellschaftlichen Fortschritts- und Entwicklungsmodells lassen sich immer weniger übersehen – so weit entfernt sie uns auch scheinen

2 Polanyi: *The Great Transformation*.

3 Schneidewind: *Die Große Transformation*.

4 Vgl. Bauman: *Die Angst vor den anderen*; Wodak: *Politik mit der Angst*.

5 Vogt: *Wandel als Chance oder Katastrophe*, 14.

6 Lessenich: *Neben uns die Sintflut*.

7 Selbstverständlich hat das Bild der Sintflut, das Lessenich benutzt, absolut nichts mit der Formulierung einer »Flut« oder »Welle« an Geflüchteten zu tun. Diese dehumanisierenden Formulierungen lehnen wir vehement ab.

mögen: Schmutzarbeit in den Werkhallen des globalen Südens, Giftmülldeponien in den Metropolregionen Afrikas und Asiens, Flüchtlingslager an den Grenzen von Dritt- und Viertstaaten, schmelzende Polarkappen und steigende Meeresspiegel am anderen Ende der Welt«.[8] Mit den neuen Möglichkeiten technologischer, ökonomischer und sozialer Expansion und der damit einhergehenden Beschleunigung forciert die Moderne ihre eigene Erschöpfung – vor allem, aber nicht nur, in Ländern des Globalen Südens.[9]

Wir möchten in unserem Beitrag die aufgeheizten Debatten um die »Große Transformation« durch die distanzierte Analyse aus den beiden Perspektiven, der Interkulturellen Philosophie und der Kritischen Entwicklungstheorie[10], etwas »herunterkühlen« und zugleich zeigen, wie wertvoll die Verschränkung dieser beiden Zugänge gerade auch in ihrer Unterschiedlichkeit sein kann. Kritische Entwicklungstheorien beziehen ihre Kernargumente unter anderem aus ethnologischen Erkenntnissen, aus den *Postcolonial Studies* sowie der *Post-Development*-Bewegung. Damit sind sie besonders sensibel für (post-)koloniale Machtstrukturen und scharf in ihrer Analyse von Formen struktureller Gewalt[11]. Umgekehrt hilft die interkulturelle Philosophie, die Wirkmächtigkeit bestimmter Begriffe und ihrer epistemologischen Grundannahmen aufzudecken, um so unreflektierte Voraussetzungen entwicklungspolitischer Diskurse bewusst zu machen. Sie trägt zu einer Differenzierung und damit Klärung komplexer Zusammenhänge bei. Genau auf diese wechselseitigen Lerneffekte zielen wir in unserem Beitrag ab.

… dass gesellschaftlicher Wandel immer auch *kultureller* Wandel ist …

2. Die Perspektive der interkulturellen Philosophie (*Schellhammer*)

Ein erster Gesichtspunkt, auf den die interkulturelle Philosophie nicht zuletzt im Anschluss an den *Cultural Turn*[12] aufmerksam macht, ist die Tatsache, dass gesellschaftlicher Wandel immer auch *kultureller* Wandel ist – ohne dass das eine auf das andere reduziert oder beide voneinander abgekoppelt betrachtet werden könnten. Die Tatsache, dass »Culture Matters«[13] hat wichtige Implikationen für den zum Teil besorgniserregenden Umgang mit

8 Lessenich: *Neben uns die Sintflut*, 183. Vgl. hier auch Brand/Wissen: *Imperiale Lebensweise*.

9 Vgl. Rosa: *Beschleunigung und Entfremdung*; Lutz: *Soziale Erschöpfung*.

10 Der widersprüchlich diskutierte Begriff »Entwicklung« bietet aus postkolonialer Perspektive hinreichend Gründe, im vorliegenden Text als alleinstehender Begriff in Anführungszeichen gesetzt zu werden. Qualifizierende Aussagen (z. B. Entwicklungen des Globalen Südens, westliche Entwicklung) und mit Entwicklung zusammenhängende Begriffe (z. B. Entwicklungsdiskurs, Entwicklungstheorie, Entwicklungspolitik) werden i. d. R. nicht durchgängig durch Anführungszeichen gekennzeichnet.

11 Vgl. hier insbesondere die Arbeiten von Johan Galtung zur strukturellen Gewalt und später auch zur »kulturellen Gewalt«. Galtung: *Cultural Violence*.

12 Vgl. Bachmann-Medick: *Cultural Turns*.

13 Schech: *Culture and development*, 291–310, hier 293.

den Umbruch-Erfahrungen unserer Zeit, der sich in unterschiedlichen Schattierungen zahlreicher »Ismen« zeigt.

Um das besser zu verstehen, muss man zwischen der Kultur und der sozialen Struktur einer Gesellschaft unterscheiden. Seit es die Interkulturelle Philosophie gibt, reihen sich deren Vertreter*innen in die große Gruppe derer ein, die versuchen, den »Godterm« *Kultur* zu fassen bzw. ihn unermüdlich kritisch zur Disposition zu stellen – dies vor allem auch aus einer interkulturellen Perspektive. Denn allein die Feststellung, dass bei der Analyse des sozialen Wandels die kulturelle Dimension zu kurz kommt, reicht nicht, wenn ihr dann kurzerhand ein äußerst fragwürdiger Kulturbegriff untergeschoben wird, der für die Analyse fatale Konsequenzen zeitigen kann. Nicht selten lässt hier der diskursiv festgefahrene, zum Teil auch überzogene Geist Huntingtons grüßen, der die Debatte allzu schnell und meistens unbemerkt in den Bann kulturalistischer Weltsichten zieht. Zudem steht die einseitig und abstrakt geführte Diskussion über den mutmaßlich »richtigen« Kulturbegriff in der Gefahr, für die tatsächliche Lebenswirklichkeit der Menschen belanglos zu werden.[14]

Denn während sich soziale Systeme auf einer eher funktionalen Ebene leichter ändern lassen, bewegt sich das Bedeutungsgewebe, das Menschen kulturell trägt, nur langsam.

Bei dem schwierigen Unterfangen, die *soziale Organisation* von der *Kultur* einer Gesellschaft zu unterscheiden – ohne sie zu trennen –, hilft der Ethnologe Clifford Geertz, der erklärt: »Kultur ist das Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten. Die soziale Struktur ist die Form, in der sich das Handeln manifestiert, das tatsächlich existierende Netz der sozialen Beziehungen«[15]. Anders gesagt: Kultur ist eine Tiefendimension unseres Erlebens, die zudem unentwirrbar mit unserer personalen Identität verflochten ist. Die soziale Struktur organisiert unser Zusammenleben. Beide sind zwei Seiten einer Medaille – vielleicht könnte man noch besser sagen, eines Bimetalls. Denn während sich soziale Systeme auf einer eher funktionalen Ebene leichter ändern lassen, bewegt sich das Bedeutungsgewebe, das Menschen kulturell trägt, nur langsam. Wie bei einem Bimetall biegt sich das sozio-kulturelle Gefüge umso mehr, je »heißer« es wird. Die kulturelle Dimension bremst den sozialen Wandel umso mehr, je rasanter er vonstattengeht, weil er das wichtige Orientierungssystem der Kultur gefährdet. Das erklärt auch, warum gut gemeinte »Entwicklungsprojekte« immer wieder im Sande verlaufen – auch wenn sie noch so gut durchdacht und andernorts ausgiebig erprobt wurden. Hier gerät die Vernunft ins Zwielicht[16], weil sie gewisserma-

14 Vgl. Gmainer-Pranzl: *Verständigung – Anerkennung – Identität*. Ähnliches gilt für den Begriff der Philosophie, um dessen Bedeutung in der Philosophie regelmäßig ein Streit entbrennt – und zwar schon innerhalb der europäischen Tradition. Anstatt konkrete Sachfragen zu behandeln, arbeitet man sich aneinander ab und erklärt sich wechselseitig für »unphilosophisch« – die drängenden Fragen unserer Zeit bleiben damit aber häufig unberücksichtigt. Vgl. Elberfeld: *Was ist Philosophie?*, 13f.

15 Geertz: *Dichte Beschreibung*, 99.

16 Vgl. Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*.

ßen einen doppelten Boden hat bzw. auf wackeligen Beinen steht. Denn die Ordnung der Sozialstruktur ist eine andere als die Ordnung der Kultur. Letztere ist schwerer greifbar und bleibt trotz aller Organisationsversuche der Ersteren immer auch fremd. Wie konfliktträchtig dieser »Gap« ist, zeigt Geertz anhand des Begräbnisses eines zehnjährigen Jungen auf Java, an einem Ort halbstädtischer Wohnsiedlungen, in welchen die Menschen »sozial gesehen Städter sind, während sie in kultureller Hinsicht noch immer auf dem Land leben«[17]. Traditionell religiöse Rituale führten zu Konflikten mit einer modernen Ausdifferenzierung von Lebensformen, die beide im Leben der Menschen eine Rolle spielten, aber zugleich inkongruent auseinanderliefen. Die »logisch-sinnstiftende« Dimension der Kultur kam angesichts massiver Veränderungen im »kausal-funktionalen« Bereich der Sozialstruktur nicht hinterher. Beim Versuch der Integration beider Dimensionen erlebten die Menschen einen tiefen Bruch – und zwar in ihrem zwischenmenschlichen Miteinander sowie in ihrem innerpsychischen Erleben. Geertz resümiert: »Die treibenden Kräfte des sozialen Wandels können nur von einer dynamischeren Version der funktionalistischen Theorie herausgearbeitet werden. Eine solche Version hat die Tatsache zu berücksichtigen, dass das Bedürfnis des Menschen, in einer Welt zu leben, der er Bedeutung zumessen kann und deren Wesen er zu begreifen glaubt, oft nicht mit dem gleichzeitigen Bedürfnis harmoniert, einen funktionierenden sozialen Organismus aufrechtzuerhalten«.[18]

Um das noch besser zu verstehen, hilft das bekannte Bild von Kultur als »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe«[19], das Geertz geprägt hat. Das Bild des fragilen Gewebes liefert eine Erklärung dafür, warum Kulturen angesichts umwälzender Veränderungen Widerstand leisten und ggf. auch »zurückschlagen«. Denn Brüche gefährden das Netz, in dem wir leben und auf das wir existenziell angewiesen sind, um nicht in Sinn- und Orientierungslosigkeit zu stürzen. Dass die einseitig vorangetriebene Modernisierung zu unheilvollen Gegenreaktionen führt, zeigen extremistische Angriffe oder die große psycho-soziale Not indigener Völker, deren extragenetisches Orientierungssystem[20] dem kulturellen Genozid zum Opfer fiel.[21]

Die kulturelle Dimension bremst den sozialen Wandel umso mehr, je rasanter er vonstattengeht, weil er das wichtige Orientierungssystem der Kultur gefährdet.

Kultur ist gerade aufgrund der Tatsache, dass sie so fragil ist und dabei zugleich eine existenzielle Notwendigkeit darstellt, *träge* – das Wort passt gut, weil es eine gewisse Nähe zur »tragenden« Funktion von Kultur hat. Das Leben im »selbstgesponnenen Be-

17 Geertz: *Dichte Beschreibung*, 125.

18 Ebd., 131. An dieser Stelle ist es wichtig, herauszustellen, dass der soziale Wandel ebenso wie kulturelle Bremswirkungen oder die erwähnte Spannung zwischen beiden häufig von zentralen Akteur*innen forciert bzw. instrumentalisiert wird, die dabei eigene machtpolitische oder wirtschaftliche Interessen verfolgen.

19 Vgl. ebd., 51.

20 Geertz: *Dichte Beschreibung*, 60.

21 Vgl. Schellhammer: *Zur Bedeutung des Geertz'schen Kulturbegriffs*.

deutungsgewebe« ist anfällig für alle Formen der »Versicherheitlichung«[22] – ein Umstand, den insbesondere Populisten und Fundamentalisten angesichts beunruhigender Veränderungen geschickt zu nutzen wissen. Diese Strategie der Sicherheit führt nicht selten zur Abschottung gegen alles Fremde. Oft geht sie zurück auf eine unreflektierte Projektion eigener Entfremdungserfahrungen, die in der Folge Wörter wie »Kultur« und »Identität« regelrecht als Kampfbegriffe ins Feld führen. Konkret symbolisch zeigte sich das vor nicht allzu langer Zeit am bayerischen »Kreuzerlass«, der die Behörden in Bayern dazu verpflichtete, ein Kreuz in ihrer Amtsstube anzubringen. Diese oberflächliche »Ordnung« auf der Ebene der Sozialstruktur wird jedoch vom »Stachel des Fremden«[23] unvermeidlich immer wieder durchstochen, denn das, was uns in anderen Religionen als befremdlich erscheint, lässt sich dadurch nicht bannen.

Die Antwortfähigkeit ist uns als Menschen jedoch nicht in die Wiege gelegt – ganz im Gegenteil liegt uns eher das »Fremdeln«.

Vertreter*innen der interkulturellen Philosophie weisen auf das *Spannungsfeld* des Kulturbegriffs hin, das in der Lebenswirklichkeit der Menschen konkret erfahrbar wird und sich sowohl historisch wie phänomenologisch beschreiben lässt. Rolf Elberfeld zeichnet die Geschichte des Kulturbegriffs von Kultur als Singularetantum und Sollvorstellung hin zum Plural Kulturen als Istzustand nach.[24] In der fortgeschrittenen Moderne zeigen sich beide Begriffe als die gegenläufigen Tendenzen von Globalisierung und Regionalisierung, Standardisierung und Individualisierung oder Totalität und Fragmentierung.[25] Franz Martin Wimmer spricht von der Gefahr, an einem Ende der Extreme nur den statischen Aspekt von Kultur (ihre »Trägheit«) hervorzuheben oder am anderen einer »Verabsolutierung des rein dynamischen Aspekts« das Wort zu reden.[26] Dementsprechend problematisiert Bernhard Waldenfels die eurozentrische Aneignung des Fremden einerseits und die Enteignung an Fremdes andererseits, bevor er für ein »Denken auf der Grenze«[27] plädiert – also dafür, im Spannungsfeld zwischen »Bodenständigkeit« und »Weltläufigkeit« leben zu lernen,[28] sowie anstatt einer »Entwicklungslogik« einer »*Antwort*logik« zu folgen, ohne in beiden strikte Alternativen zu sehen, denn diese führten gewöhnlich dazu, dass eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzt werde.[29] Genau in dieser spannungsreichen Dynamik steckt die Möglichkeit, den Wandel als Chance zu begreifen und sich proaktiv an Transformationsprozessen zu beteiligen, anstatt sich reaktiv-aggressiv oder resignativ-passiv zu ergeben.

Die Antwortfähigkeit ist uns als Menschen jedoch nicht in die Wiege gelegt – ganz im Gegenteil liegt uns eher das »Fremdeln«. Denn

22 Bauman: *Die Angst vor den anderen*, 28.

23 Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*.

24 Elberfeld: *Durchbruch zum Plural*.

25 Hetzel: *Zwischen Poiesis und Praxis*, 36.

26 Wimmer: *Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie,* 5–12, hier 9.

27 Waldenfels: *Stachel des Fremden*, 64.

28 Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, 204 ff.

29 Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, 69 ff.

auf eine Veränderung zu antworten, bedeutet auch, sich ihr auszusetzen und sich durch diese Auseinandersetzung verändern zu lassen. Das trifft ziemlich genau die Vorstellung von Kultur zwischen Praxis und Poiesis, zwischen vita activa und vita contemplativa, wie sie Andreas Hetzel u. a. im Rückgriff auf Georg Simmel skizziert.[30] Wie oben mit Geertz gezeigt, ist es wichtig, dass wir kulturell wurzeln können, somit Halt und Orientierung finden, zugleich gilt es, sich für den Wandel zu öffnen, um nicht einem »Terror des Gleichen«[31] anheimzufallen – das gilt für eine Gesellschaft genauso wie für ein Individuum. »Nur wo es dem Subjekt gelingt, die objektive Kultur zu kultivieren, sie über sich selbst hinauszutreiben«, so Hetzel, »vermag es sich auch selbst als Subjekt zu kultivieren«[32]. »Sie über sich selbst hinauszutreiben« heißt vor allem auch zu lernen, sich selbst im Prozess des Wandels immer wieder fremd werden zu können.[33]

Das gleiche gilt für die interkulturelle Philosophie, die selbst immer schon transformativ ist – und zwar in mindestens zweierlei Hinsicht: Erstens als Disziplin, die zwar um ihre partikulare »Orthaftigkeit« weiß, aber dennoch polylogisch darauf abzielt, zu nichthegemonialen »ortlosen« Aussagen zu kommen.[34] Sie möchte den sozialen Wandel aus einer Metaperspektive kritisch begleiten und normativ reflektieren. Zweitens wird sie sich selbst den Umbrüchen einer globalisierten Welt nicht entziehen können, wenn sie tatsächlich interkulturell anschlussfähig und vor allem auch glaubwürdig sein will. Das heißt, dass sie die Stürme der Zeit nicht nur von einem sicheren Hafen aus beobachten und analysieren kann, wie dies Hans Blumenberg in *Schiffbruch mit Zuschauer* beschreibt.[35] Sie muss sich vielmehr hinauswagen aus dem Elfenbeinturm und an die Ränder der Gesellschaft gehen, um zu verstehen, wie es sich anfühlt, in den Wogen hin- und hergerissen zu werden.

… die interkulturelle Philosophie, die selbst immer schon transformativ ist …

3. Die Perspektive kritischer Entwicklungstheorien (*Kleibl*)

Ein Aspekt, auf den kritische Entwicklungstheorien hinweisen, ist die historische Verwobenheit des modernen Entwicklungsverständnisses mit dem Vorhaben, postkoloniale Machtstrukturen aufrechtzuerhalten. Zu diesem Zweck propagieren die vom Kolonialismus geprägten und ökonomisch stark verflochtenen Eliten der Länder des Globalen Südens gemeinsam mit einflussreichen Akteuren des Westens einen einseitig vom Kapitalismus geprägten Entwicklungsbegriff des Fortschritts.

30 Hetzel: *Zwischen Poiesis und Praxis*, 176 ff.

31 Han: *Die Austreibung des Anderen*, 7. Han schreibt: »Ein System, das die Negativität des Anderen ablehnt, entwickelt autodestruktive Züge. Die Gewalt des Gleichen ist aufgrund ihrer Positivität unsichtbar. Die Wucherung des Gleichen gibt sich als Wachstum. Ab einem bestimmten Punkt ist aber die Produktion nicht mehr produktiv, sondern destruktiv«.

32 Hetzel: *Zwischen Poiesis und Praxis*, 16.

33 Vgl. Schellhammer: *Fremdheitsfähig werden*.

34 Vgl. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*.

35 Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer*.

Es war nicht zuletzt Frantz Fanon,[36] der bereits 1961 mit seinen Überlegungen in *Die Verdammten dieser Erde* eine Kritik an den Vorstellungswelten der westlichen Moderne artikulierte und die damaligen Dekolonisierungskämpfer*innen des Globalen Südens dazu aufrief, sich auf die eigenen Strukturen, Wissensbestände und Erlebniswelten zu stützen und keiner Nachahmung der westlichen Entwicklung anheimzufallen. Dieser Ruf nach einer selbstbestimmten Entwicklung der durch den Kolonialismus und Kapitalismus unterdrückten Menschen wird seitdem von Vertreter*innen kritischer Entwicklungstheorien weitergetragen. Eindringlich legen sie dar, wie die in den Entwicklungsstudien geläufigen Differenzierungen zwischen »entwickelten« und »unterentwickelten« Ländern lediglich die Beziehung zwischen Kolonialherren und Kolonisierten ersetzen bzw. unter anderem Namen weiter verfestigten. Für Vertreter*innen wie Gustavo Esteva[37] begann erst mit dem Diskurs zur »Entwicklung« die eigentliche »Unterentwicklung« breiter Bevölkerungsschichten und Teile der Welt.

»The post-colonial academy must learn to use the Enlightenment from below; strictly speaking, abuse it.«

Gayatri Spivak

Vor dem Hintergrund postkolonial-struktureller globaler Ungleichheit suchen Denker*innen wie Gayatri Spivak[38] Potentiale tiefergreifender sozialer Transformationen in den Ländern des Globalen Südens. Von dort solle, laut ihnen, die Veränderung von Sprache und die Erneuerung von Praktiken sozialen Wandels ausgehen. Dabei gehen sie davon aus, dass Transformationsprozesse auf einer *revolutionären Theorie* basieren müssten, welche nach Antonio Gramsci aus den politischen Kämpfen der Zivilgesellschaft[39] resultiere[40] und nicht auf einem, oftmals vom Internationalen Währungsfonds und der Weltbank propagierten, westlichen Konsensmodel linearer Fortschrittsideen aufbaue. Spivak schreibt dazu: »The post-colonial academy must learn to use the Enlightenment from below; strictly speaking, abuse it. If there is one academic lesson to learn from the revolutionary political experiment in South Africa, it is this one«.[41] Kritische Entwicklungstheorien knüpfen somit an die Kämpfe der von Ungleichheit, Rassismus und Kolonialismus betroffenen Menschen an und versuchen, die diskursive Verschlossenheit eines nur auf Wachstum bezogenen Entwicklungsmodels zu dekonstruieren.

36 Fanon: *The Wretched of the Earth*.

37 Esteva: *Development*.

38 Spivak: *Thinking Academic Freedom in Gendered Post-coloniality*. Weitere wichtige postkoloniale Denker*innen sind u. a. Sabelo Ndlovu-Gatsheni, Joseph-Achille Mbembe, Linda T. Smith, Walter D. Mignolo, Ramon Grosfuguel, Homi K. Bhabha und Boaventura de Sousa Santos.

39 Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*.

40 Gramsci unterscheidet zwischen zwei Ebenen des gesellschaftlichen Überbaus, dem Staat oder der politischen Gesellschaft und der »Zivilgesellschaft«. Er betrachtete Zivilgesellschaft als Zusammenspiel »privater« Institutionen wie Gewerkschaften, Kirchen und des Bildungssystems; sie war einerseits für die Sicherstellung breiter Zustimmung in Bezug auf die hegemoniale politische Gesellschaft zuständig und andererseits ein Ort, innerhalb dessen subalterne Klassen soziale Allianzen schmiedeten und alternative hegemoniale Projekte artikulierten.

41 Spivak: *Thinking Academic Freedom*, 453.

An dieser Stelle ist es hilfreich, beispielhaft einen »dekonstruktiven Exkurs« in die im Westen als emanzipatorisch geltende, konsensorientierte zivilgesellschaftliche Debatte und deren als zentral betrachteten Akteurin, die *Non-Governmental Organization* (NGO), zu machen. Insbesondere Internationalen NGOs wie Oxfam oder GOAL[42] wird vorgeworfen, aufgrund der oftmals unreflektierten Akzeptanz staatlicher und privatwirtschaftlicher Einmischung die Dominanz westlichen Denkens in Ländern des Globalen Südens aufrechtzuerhalten sowie westliche Vorstellungen von »Entwicklung« zu konsolidieren und somit radikalere Veränderungen struktureller und systemischer Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu verhindern.[43] In der Tat ist festzustellen, dass viele NGOs aus durch diverse Kriege entstandenen humanitären Katastrophen, welche nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in den 1990er Jahren eruptierten, neu oder finanziell gestärkt hervorgingen: »Entwicklung« und Sicherheit wurden untrennbar miteinander verbunden; es entstand ein Wirkungszusammenhang zwischen dem Wachsen internationaler NGOs und dem Einfluss der Sicherheitskräfte imperialistischer Mächte.[44] Folglich verwandelte sich ein auf Solidarität aufbauender und auf politische Veränderung zielender zivilgesellschaftlicher Prozess, welcher Menschenrechte und Freiheit als zentrale Fundamente betrachtete, in eine zum Teil offenkundig neoliberale Bewegung unter dem Deckmantel humanitärer Hilfe. Mark Duffield erklärt: »Emergency has provided a means of generating the world of peoples, ignoring existing laws, conventions or restraints; it has allowed the colonisation of new countries or increasing a presence where a foothold already existed.«[45] Dabei gilt zu bedenken, dass in den 1980er Jahren die »Entwicklung« der Länder des Globalen Südens vor allem über die Verbindung von Demokratisierung und Zivilgesellschaft vorangebracht werden sollte und dadurch die zivilgesellschaftliche Förderung in die »Governance-Architektur« des Internationalen Währungsfonds (IMF) und der Weltbank integriert wurde.[46] Parallel dazu verlief die Kooptierung einflussreicher NGOs in Organe des IMF und der Weltbank.[47] Vor allem die westliche Zivilgesellschaft wurde somit ein Teil von »Good Governance« und NGOs verstrickten sich in das »Geschäft« mit dem Entwicklungsapparat. Die Bedeutung von sozialen Bewegungen des Globalen Südens, an einer Dekolonisierung der globalen Machtverhältnisse mitzuwirken, wurde marginalisiert. Ihr Potential, an einer Demokratisierung des Entwicklungsdiskurses mitzuwirken, ver-

Kritische Entwicklungstheorien knüpfen somit an die Kämpfe der von Ungleichheit, Rassismus und Kolonialismus betroffenen Menschen an und versuchen, die diskursive Verschlossenheit eines nur auf Wachstum bezogenen Entwicklungsmodels zu dekonstruieren.

42 Kleibl/Munck: *NGOs and the Political Economy of International Development and Development Education*.

43 Vgl. Alvarez/Rubin/Thayer et al.: *Beyond Civil Society*.

44 Kleibl/ Munck: *NGOs and the Political Economy of International Development and Development Education*.

45 Duffield: *Development, Security and Unending War*, 48.

46 Ilal/Kleibl/Munck: *Postcolonial perspectives on civil society in Mozambique*.

47 DuBois: *The Governance of the Third World*.

schwand.[48] Vom Westen finanzierte lokale und internationale NGOs, welche zum Teil mit immensen Budgets für humanitäre Hilfe sogar den Staatshaushalt ganzer Länder des Globalen Südens überholten, standen als »Retter der Welt« im Mittelpunkt. Lokale Bewegungen, welche an politischen Veränderungen ihrer eigenen Gesellschaften am meisten Interesse haben dürften und nach Spivak revolutionäres Potential beherbergen, wurden als »unzivilisierte« Akteure aus dem Entwicklungsdiskurs verdrängt. Aus kritischer Entwicklungsperspektive wird deshalb die binäre Opposition von zivilisiert/unzivilisiert innerhalb der zivilgesellschaftlichen Debatten zunehmend problematisiert[49] und zum Beispiel in den Kontext des gespaltenen öffentlichen Raums (kolonial beeinflusster) bürgerlicher und (aus vorkolonialer Zeit bewegter) primordialer Öffentlichkeit postkolonialer afrikanischer Gesellschaften gesetzt.[50] Gleichzeitig schrumpft der zivilgesellschaftliche Raum zur Förderung von Menschenrechten, welcher wohl den hoffnungsvollsten und kohärentesten alternativen Diskurs darstellt und die Werte für die Arbeit von NGOs untermauern sollte.[51]

Lokale Bewegungen, welche an politischen Veränderungen ihrer eigenen Gesellschaften am meisten Interesse haben dürften und nach Spivak revolutionäres Potential beherbergen, wurden als »unzivilisierte« Akteure aus dem Entwicklungsdiskurs verdrängt.

Das Beispiel der Dekonstruktion des Verständnisses und der Bedeutung von Zivilgesellschaft zeigt, dass es kritischen Entwicklungstheoretiker*innen nicht zwangsläufig um eine völlige Absage entwicklungstheoretischer Prämissen geht. Sie möchten vielmehr eine Doppelbewegung aufzeigen, die sich simultan zwischen Affirmation und Auflösung bewegt.[52] Sie verbinden somit Entwicklungsstudien mit postmodernen Perspektiven und helfen, Konfliktlinien zwischen globalen wirtschaftlichen Interessen und lokaler Zivilgesellschaft, Zweideutigkeiten in Schlüsselkonzepten wie »Modernität« sowie deren Widersprüche in Bezug auf die fortwährend global zunehmende strukturelle Gewalt und Ausgrenzung aufzuzeigen. Von besonderer Bedeutung für die *Post-Development*-Bewegung sind dabei einschlägige Studien zu diskursiven Praktiken. Sie weisen auf, wie sich die Entstehung und Verbindung von Macht und Wissen im »Entwicklungsdiskurs« niederschlägt und somit die Dominanz des Westens über die »Dritte Welt« auch nach dem scheinbaren Ende des Kolonialismus weiter aufrechterhält.[53]

»Entwicklung« kann als das zentrale Wissens-, Macht-, und Handlungskonzept unserer Zeit betrachtet werden. Aus Sicht kritischer Entwicklungsstudien ist es ein Konzept, das innerhalb diverser wissenschaftlicher Disziplinen zum Zweck der Kontrolle und machtförmiger Ordnung entstand. Die Dekonstruktion der Manipulation politischer (zivilgesellschaftlicher) Prozesse erscheint deshalb zentral[54] und die Methodik der De-

48 Alvarez: *Advocating Feminism*.

49 Randaria: *Entangled histories: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India*.

50 Ekeh: *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*.

51 Khoo: *Development NGOs, civil society and social change*.

52 Derrida: *Positions*.

53 Cooper/Packard (Hg.): *International Development and the Social*.

54 Voeten: *The Practice of Political Manipulation*.

konstruktion wichtig, um neue Erkenntnisse über die stetig wachsende Ungleichheit der Welt zu bekommen. Gleichzeitig ist der Begriff oder die Deutung von »sozialem Wandel« innerhalb der Entwicklungsstudien schwer zu orten. Oftmals wird sozialer Wandel vereinfacht, utilitaristisch oder unterkomplex als »Entwicklung« gedeutet.[55] Erkenntnisse über kulturelle Praktiken und Verhaltensweisen werden als Gründe der Reproduktion von Armut angeführt. Dadurch wird sozialer Wandel aber gleichzeitig zu einem Prozess, in dessen Rahmen Kultur und Geschichte schlichtweg einverleibt werden.[56] Kritische Entwicklungstheoretiker*innen befinden sich deshalb auch immer auf der Suche nach alternativen Gesellschaftsmodellen, welche zu strukturelle Transformation führen und deshalb über sozialen Wandel hinausgehen sollen.

Eines steht fest: Viele Menschen im Globalen Süden wollen »Entwicklung« und ein besseres Leben – allerdings eine »Entwicklung«, die auf *ihren* Lebenswelten und Vorstellungen beruht, also nicht ausschließlich auf den Prämissen einer eurozentristischen Weltsicht und der angenommenen Linearität eines endlosen wirtschaftlichen Fortschritts und Konsums aufbaut. Die Ideen von »Entwicklung«, welche sich zunehmend in Überlegungen von Entwicklungstheoretiker*innen des Globalen Südens wiederfinden, ruhen vielmehr in sich selbst, sie haben keine klare Richtung und beinhalten Widersprüche. Sie leben vor allem durch die Menschen, die im Einklang mit sich, den Mitmenschen und der umgebenden Natur gesehen werden.[57] Diese Dialektik kann die kritischen Entwicklungsstudien bereichern, sie öffnet den Horizont und fordert Akzeptanz von Vielfalt, auch im Denken.

Der kamerunische Politikwissenschaftler Achille Mbembe[58] geht z. B. in seinen Überlegungen weit über Afrika hinaus, er fordert nicht nur, dass sich dieser Kontinent seiner Fremdbestimmung bewusst wird. Er ist auf der Suche nach einer neuen Form von Demokratie, die in Zeiten des Klimawandels große Bedeutung erhalten kann. Diese solle nicht anthropozentrisch sein, sondern den ganzen Planeten einbeziehen, die Menschen, alle Geschöpfe, die Pflanzen, die Flüsse, die Luft und alles, was das Leben auf unserer Welt trage. Felwine Sarr[59] versucht aus der Wiederentdeckung des kulturellen Reichtums und der Vielfalt eines an Gemeinschaft orientierten Denkens in afrikanischen Kulturen, die es trotz der Verheerungen des Kolonialismus weiterhin gibt, Gegengewichte zur kolonialen und hegemonialen Entfremdung zu finden. Die Wiederbelebung von (Erfahrungs-)Wissen kann in den gegenwärtigen Krisen neue Bedeutung erlangen.

Durch die Rückbesinnung auf lokale soziale Bewegungen und indigenes Wissen in Verbindung mit Entwicklungsansätzen des Globalen Südens, können wir zu einer Neuorientierung

Oftmals wird sozialer Wandel vereinfacht, utilitaristisch oder unterkomplex als »Entwicklung« gedeutet.

55 Wells: *The Gaze of Development after the Cultural Turn*.

56 Munck: *Development and social change*.

57 Lutz: *Reflexive Development*.

58 Mbembe: *Ausgang aus der langen Nacht*.

59 Sarr: *Afrotopia*.

der Vorstellung des »guten Lebens« kommen.[60] Die radikalen Entwürfe der Post-Development-Bewegung müssen mit Utopien von *Post-Globalization* verbunden werden. Aus dem Globalen Süden stammende Kosmovisionen, welche Mensch, Natur und somit auch gemeinschaftlichen Landbesitz verbinden, zeigen neue Wege zum Schutz der Umwelt, der Ernährungssouveränität und des sozialen Zusammenhalts auf. Polanyis Erkenntnisse der sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen der »Großen Transformation« und die Tatsache der stetigen »Doppelbewegung« (Marktöffnung gefolgt von sozialer Selbstschutzbewegung) sollten nicht nur unsere theoretischen Erklärungsversuche von sozialem Wandel bereichern, sondern uns utopisches und zugleich radikaleres Denken[61] ermöglichen, das nach der Rezeption der Ansätze des Südens auch im Norden einschlagen kann.[62]

Es ist eine große Errungenschaft, die nicht zuletzt der interkulturellen Philosophie zu verdanken ist, dass diejenigen, die in den »Verliererregionen« der Erde leben, zunehmend auch *entwicklungspolitisch* und *philosophisch* gehört und ernstgenommen werden.

4. KRITISCHE ENTWICKLUNGSTHEORIE UND INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE IM DIALOG

Es ist eine große Errungenschaft, die nicht zuletzt der interkulturellen Philosophie zu verdanken ist, dass diejenigen, die in den »Verliererregionen« der Erde leben, zunehmend auch *entwicklungspolitisch* und *philosophisch* gehört und ernstgenommen werden – wobei wichtige entwicklungspolitische Impulse vor allem von Aktivist*innen des Globalen Südens sowie von kritischen NGOs aus dem Norden ausgingen, die schon sehr früh sensibel waren für versteckt kolonialistische Allüren.[63] Als kritischer Gegendiskurs stellt die interkulturelle Philosophie seit jeher den »normativen Allgemeingültigkeitsanspruch der ›einen Moderne‹ und des einzig möglichen Weges der Modernisierung«[64] in Frage. Bei diesem Vorhaben, sich in die »Ortlosigkeit« zu wagen und sich »polylogisch« für fremde Traditionen zu öffnen, hat sie sich von Anfang an auch auf andere Disziplinen eingelassen und aus ihnen den kritischen Impetus gewonnen, gegen die Verkrustungen der eigenen Disziplin vorzugehen.

Dennoch zeigt sich bis heute, »dass trotz des Versuchs der Dekonstruktion des westlichen philosophischen Gebäudes der Poststrukturalismus [und andere kritisch-›dekonstruktive‹ Strömungen] den Eurozentrismus nicht überwunden [haben], weil dieser in den elitären Zirkeln des westlichen kapitalistischen

60 Lutz: *Tanzende Verhältnisse*.

61 Spivak: *Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality*.

62 Klein: *Die Rache der Realität und die Kraft der Utopie*.

63 Dass dies auch politisch der Fall ist, sollte eine Veranstaltung der Katholischen Akademie in München am 18.3.2020 zu »Europa und Afrika« zeigen, bei der sich der deutsche Bundesminister Dr. Gerd Müller mit dem afrikanischen Politikwissenschaftler und Philosophen Prof. Dr. Achille Mbembe über »neue Wege der Zusammenarbeit« unterhalten sollte. Leider konnte das Gespräch aufgrund der Corona-Pandemie nicht stattfinden.

64 Elberfeld: *Philosophieren in einer globalisierten Welt*.

Umfelds verankert bleibt«[65]. Nach wie vor ist der Widerstand groß, nicht nur zu akzeptieren, dass es viele »Geburtsorte der Philosophie« gibt, sondern diesem Faktum auch tatsächlich in Forschung und Lehre Rechnung zu tragen. Nikita Dhawan betont zu Recht, dass die Philosophie selbst dekolonisiert werden müsse, sie bedürfe einer grundlegenden »Re-Vision«[66] – vor allem auch um die Implikationen des sozialen Wandels im Sinne des Polylogs tentativ, inklusiv und »epistemisch gerecht«[67] analysieren zu können. Kritische Entwicklungstheorien können in besonderer Weise dazu beitragen, dass diese Blickumkehr und kritische Analyse der eigenen Verstrickungen in die vermeintlich europäische Überlegenheit eines besonders »komplexen Denkens«[68] gelingt. Denn sie entspringen einer echten Auseinandersetzung mit postkolonial unterdrückten Lebenswelten und holen sich nicht so leicht »Beulen«[69] beim Anrennen gegen abgehobene Abstrakta, die trotz aller Rede von Universalität doch der eigenen Vorstellung entspringen und weiter um sich selbst kreisen.

Umgekehrt hilft die Perspektive der interkulturellen Philosophie, Begriffe »von oben« oder »von der Seite«, also aus einer gewissen Distanz heraus, zu analysieren. Sozialer Wandel ist eben nicht einfach »Entwicklung«, sondern ein Phänomen, das grundsätzlich überall zu beschreiben ist und auf das es zu antworten gilt – ohne sich im normativen Korsett einer monokulturellen Entwicklungslogik zu verstricken und diese weiterhin überheblich und paternalistisch der ganzen Welt aufzuzwängen. Die »kulturelle Blindheit« linearer Entwicklungstheorien kann durch eine Einverleibung des Diskurses über den sozialen Wandel nicht überwunden werden. Waldenfels spricht hier treffend auch von einer »stolpernden Logik«, die im Antworten auf einen fremden Anspruch viele Arten von Entgleisung zulasse.[70] Dieser Anspruch, der den mächtigen Zug der »Entwicklung« entgleisen lässt, entspringt immer konkreten kulturellen Gegebenheiten und ist damit immer auch ambivalent. Das heißt, dass kritische Entwicklungstheorien bei all ihrer berechtigten Kritik am Entwicklungsbegriff zugleich aufpassen müssen, traditionelle Kulturen nicht zu idealisieren. »Alle Kulturen sind – heute mehr denn je – von tiefgreifenden Veränderungen betroffen«[71], schreibt Johannes Müller und fährt fort, dass diese neue Möglichkeiten, aber auch viele Risiken in sich bärgen.

... hilft die Perspektive der interkulturellen Philosophie, Begriffe »von oben« oder »von der Seite«, also aus einer gewissen Distanz heraus, zu analysieren.

65 Dhawan: Überwindung der Monokulturen des Denkens, 39–53, hier 42.

66 Ebd. Vgl. hier auch Wiredu: *The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy*.

67 Fricker: *Epistemic Injustice*.

68 So fragte beispielsweise Jürgen Habermas auf dem Weg zum Weltkongress für Philosophie in Athen 2014, ob China und Japan tatsächlich »so komplex seien wie Europa«, bevor er einräumte, dass er eben auch seine »blinden Flecken« habe. Vgl. Elberfeld (Hg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, 7.

69 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 83 (PU 119).

70 Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, 80 ff.

71 Müller: *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung*, 142.

Der Einfluss verschiedener sozio-kultureller Muster und Werte, der insbesondere durch die Ausbreitung einer »Weltkultur« noch beschleunigt werde, impliziere die Herausforderung, eine *neue kulturelle Synthese* zu suchen – »und zwar in Form einer Integration der eigenen Tradition mit den neuen Elementen«. Der Cree-Elder Willie Ermine spricht hier von einem »ethical space of engagement«[72], von einem Zwischenraum, in dem man in der Tat nur stolpernd gemeinsam weiterkommt und dabei das eigene Erbe nicht verliert, sondern im Sinne einer selbst-bewussten, großen Transformation dauerhaft bewahrt.

Der Cree-Elder Willie Ermine spricht hier von einem »ethical space of engagement«, von einem Zwischenraum, in dem man in der Tat nur stolpernd gemeinsam weiterkommt und dabei das eigene Erbe nicht verliert, sondern im Sinne einer selbst-bewussten, großen Transformation dauerhaft bewahrt.

Es ist längst an der Zeit, dass der kritische Entwicklungsdiskurs im Sinne des »ethical space of engagement« stärker in den interkulturellen philosophischen Dialog einbezogen wird und dabei ein »Grenzdenken« zwischen dem Globalen Süden und dem Globalen Norden kultiviert. Erste Ansätze dessen sind im sog. »Konvivialismus« zu finden, ein Ansatz, welcher im Globalen Norden entstanden ist und der *Ubuntu*-Philosophie des Südlichen Afrikas nahekommt.[73] Das »Konvivialistische Manifest« hat bereits die Entwicklungsdebatte um die Frage erweitert, wie wir alle gemeinsam das Zusammenleben angesichts globaler Ungleichheit, weltweiter Krisen, neoliberaler Verwüstungen, Armut, Reduzierung von Teilhabe und einer nahezu grenzenlosen Individualisierung gestalten wollen.[74]

Wir nehmen aus unserem Austausch die Erkenntnis mit, dass die interkulturelle Philosophie einen wichtigen Beitrag leistet, um das Phänomen des sozialen Wandels unter Berücksichtigung unterschiedlicher kultureller Voraussetzungen und Grenzerfahrungen zu verstehen. Der kritischen Entwicklungstheorie geht es um radikalere Veränderungen in den »großen« Machtverhältnissen – dabei bleibt sie aber in Bezug auf sozialen Wandel vage. Vielleicht könnte man auch sagen, die interkulturelle Philosophie nähert sich den Herausforderungen unserer Zeit eher nüchtern, dafür aber akribisch und differenziert, wohingegen kritische Entwicklungstheorien nicht zuletzt aufgrund ihrer »revolutionären« und »widerständigen« Geschichte emotionaler und mutiger vorgehen. Manchmal täte der Philosophie eine entschlossen engagierte, strukturelle Analyse »von unten« gepaart mit machtpolitischer Sensibilität und utopischen Ideen gut. Umgekehrt kann der genaue Blick der Philosophie kritischen Entwicklungstheorien helfen, ihre Vorgehensweise fundierter zu begründen und aus einer gewissen Distanz heraus anzugehen. Gemeinsam plädieren wir dafür, den Weg des »Denkens auf der Grenze«[75] weiterzugehen. Dann sind wir vielleicht besser gewappnet, den Folgen der »großen Transformation« zu begegnen und zwar so, dass sie der ganzen Menschheit dient und nicht nur dem Profitstreben globaler Minderheiten.

72 Ermine: *The Ethical Space of Engagement*.

73 Adloff/Heins: *Konvivialismus*.

74 Lutz: *Vom Süden lernen*.

75 Vgl. hier auch Mignolo/Tlostanova: *Theorizing from the Borders*.

LITERATUR

Adloff, Frank; Heins, Volker: *Konvivialismus. Eine Debatte.* Bielefeld: transcript, 2015.

Alvarez, E. Sonia: Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO »Boom«. In: *International Feminist Journal of Politics* 1/2, 1999, 181–209.

Alvarez, E. Sonia; Rubin, W. Jeffrey; Thayer, Millie et al.: *Beyond Civil Society. Activism, Participation, and Protest in Latin America*. Durham/London: Duke University Press, 2017.

Bachmann-Medick: *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (4. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2010.

Bauman, Zygmunt: *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Panikmache* (3. Aufl.). Berlin: Suhrkamp, 2016.

Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom, 2017.

Cooper, Frederick; Packard, Randall (Hg.): *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge.* Berkeley: University of California Press, 1997.

Derrida, Jacques: *Positions.* Chicago: University of Chicago, 1981.

Dhawan, Nikita: Überwindung der Monokulturen des Denkens: Philosophie dekolonisieren. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25/2011, 39–53.

DuBois, Marc: The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development. In: *Alternatives: Global, Local, Political* 16/1/1991, 1–30.

Duffield, Mark: *Development, Security and Unending War: Governing the World of Peoples.* Cambridge: Polity Press, 2007.

Elberfeld, Rolf (Hg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive.* Hamburg: Felix Meiner, 2017.

— (Hg.): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida.* Stuttgart: Reclam, 2006.

—: Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche. In: *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 37/1, 115–142.

—: *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie.* Freiburg/München: Karl Alber, 2017.

Ermine, Willie: The Ethical Space of Engagement. In: *Indigenous Law Journal* 6/1/2007, 193–203.

Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press, 1995

Esteva, Gustavo: Development. In: *The Development Dictionary: a guide to knowledge as power*, hg. v. Wolfgang Sachs. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1992, 6–25.

Fanon, Frantz: *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press, 1963.

Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing.* New York: Oxford University Press, 2007.

Galtung, Johan: Cultural Violence. In: *Journal of Peace Research* 27/3/1990, 291–305.

Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

Gmainer-Pranzl, Franz: Verständigung – Anerkennung – Identität. Zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur« bei Jürgen Habermas. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 29/2013, 67–84.

Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks.* London: Lawrence & Wishart, 1971.

Han, Byun-Chul: *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute.* Frankfurt a. M.: Fischer, 2016.

Hetzel, Andreas: *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

Ilal, Abdul; Kleibl, Tanja; Munck, Ronaldo: Postcolonial perspectives on civil society in Mozambique: Towards an alternative approach for research and action. In: *Civil Society in the Global South*, hg. Palash Kamruzzaman. London and New York: Routledge, 2019, 215–235.

Khoo, Su-Ming: Development NGOs, civil society and social change. In: *Handbook on Development and Social Change*, hg. v. G. Honor Fagan und Ronaldo Munck. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2018, 1–18.

Kleibl, Tanja; Munck, Ronaldo: NGOs and the Political Economy of International Development and Development Education: An Irish Perspective. In: *Policy and Practice: A Development Education Review* 29/2019, 31–53.

Klein, Naomi: Die Rache der Realität und die Kraft der Utopie. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2017, 51–62.

Lessenich, Stephan: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis.* München: Hanser Berlin, 2016.

Lutz, Ronald: *Soziale Erschöpfung. Kulturelle Kontexte sozialer Ungleichheit.* Weinheim: Betz Juventa, 2014.

—: Reflexive Development. In: *Routledge Handbook of Postcolonial Social Work*, hg. v. Tanja Kleibl et al. 2020, 60–71.

—: Tanzende Verhältnisse. In: *Tanzende Verhältnisse. Zur Soziologie politischer Krisen*, hg. v. Ronald Lutz und Sarah Preuschoff. Weinheim: Beltz Juventa, 2018, 9–49.

—: Vom Süden lernen. Eine kritische Rezeption indigenen Denkens. In: *Sozialmagazin, Zeitschrift für Soziale Arbeit*, Beltz: Weinheim (im Erscheinen).

Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen.* Darmstadt: Primus, 1996.

Mbembe, Achille: *Ausgang aus der langen Nacht: Versuch über ein entkolonisiertes Afrika.* Berlin: Suhrkamp, 2016.

Mignolo, Walter; Tlostanova, Madina: Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. In: *European Journal of Social Theory* 9/2/2006, 205–221.

Müller, Johannes: *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung.* Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

Munck, Ronaldo: Development and social change: a genealogy for an era of complexity. In: *Handbook on Development and Social Change*, hg. v. G. Honor Fagan und Ronaldo Munck. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2018, 1–18.

Papst Franziskus: *Ansprache vom 10.11.2015 zum Pastoralbesuch des Papstes in Prato und Florenz*, 2015. http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html [31.8.2020].

Polanyi, Karl: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (2. Aufl.). Boston: Beacon, 2001.

Randaria, Shalini: Entangled histories: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Postcolonial India. In: *Civil Society: Berlin Perspectives*, hg. Keane, J. Berghahn Books, 2007, 213–243.

Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

Sarr, Felwine: *Afrotopia.* Berlin: Matthes & Seitz, 2019.

Schech, Susanne: Culture and development: contemporary debates and practices. In: *Handbook on development and social change*, hg. v. Honor Fagan und Ronaldo Munck. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 2018, 291–310.

Schellhammer, Barbara: *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem.* Freiburg/München: Karl Alber, 2019.

—: Zur Bedeutung des Geertz'schen Kulturbegriffs. Versuch einer Analyse aktueller Herausforderungen durch den Blick des »selbstgesponnenen Bedeutungsgewebes«. In: *Culture – A Life of Learning. Clifford Geertz und aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer. Berlin: Peter Lang, 2020, 71–85.

Schneidewind, Uwe: *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels* (4. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer, 2019.

Spivak, Gayatri Chakravorty: Thinking Academic Freedom in Gendered Post-coloniality. In: *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, hg. v. Joan Vincent. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2002, 458–459.

Voeten, Erik: The Practice of Political Manipulation. In: *International Practices*, hg. v. Emanuel Adler und Vincent Pouliot. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 255–279.

Vogt, Markus: Wandel als Chance oder Katastrophe. München: Komplett-Media, 2018.

Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

—: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

—: *In den Netzen der Lebenswelt* (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

—: *Ordnung im Zwielicht.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

Wells, Karen: The Gaze of Development after the Cultural Turn. In: *Social Research after the Cultural Turn*, hg. v. Sasha Roseneil und Stephen Frosh. London: Palgrave Macmillan, 2012, 110–123.

Wimmer, Franz Martin: Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1/1998, 5–12.

Wiredu, Kwasi: The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy. In: *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*, hg. v. Heinz Kimmerle und Franz Martin Wimmer. Amsterdam: Rodopi, 11–24.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

Wodak, Ruth: *Politik mit der Angst: Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Hamburg/Wien: Edition Konturen, 2016.