



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Entwicklung ist tot, es lebe die ‚Entwicklung‘ –
Eine analytische Kritik des Kulturrelativismus in den
Post-Development Theorien“

Verfasserin

Elisabeth Lambrecht

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreuer:

Mag. Dr. Gerald Faschingeder

INHALTSVERZEICHNIS

1	<u>EINLEITUNG</u>	<u>2</u>
2	<u>ANALYTISCHE PHILOSOPHIE UND SPRACHANALYSE</u>	<u>7</u>
2.1	ANALYTISCHE PHILOSOPHIE ALS METHODE	8
2.2	KULTURRELATIVISMUS ALS SUJET DER ENTWICKLUNGSFORSCHUNG	12
2.3	JOHN W. COOK UND DIE ANALYTISCHE KRITIK DES KULTURRELATIVISMUS	16
2.3.1	MISSVERSTÄNDNISSE UND FEHLDEUTUNGEN ÜBER DEN KULTURRELATIVISMUS	16
2.3.2	DIE PARADOXIEN UND IMPLIKATIONEN DES KULTURRELATIVISMUS	23
3	<u>KULTURRELATIVISMUS UND ENTWICKLUNG. KRITIK DER SICHTWEISEN VON RENOMMIERTEN WORTFÜHRERN DES POST-DEVELOPMENT</u>	<u>33</u>
3.1	GUSTAVO ESTEVA	34
3.1.1	WAS ENTWICKLUNG MIT EINER AMÖBE GEMEIN HAT	35
3.1.2	VOM „AUTHENTISCHEN KULTURELLEN SCHAFFEN“	39
3.1.3	DIE ANALYTISCHE KRITIK DER HÄNGEMATTE	42
3.2	ARTURO ESCOBAR	48
3.2.1	ENTWICKLUNG ALS „COLONIZATION OF REALITY“	49
3.2.2	KULTURELLE DIFFERENZ ALS WIDERSTAND	59
3.2.3	ZUR ANALYTISCHEN KRITIK DER KULTURELLEN AFFIRMATION	61
3.3	WOLFGANG SACHS	69
3.3.1	VOM LEUCHTTURM ZUR RUINE. DER ENTWICKLUNGSBEGRIFF VON SACHS	69
3.3.2	DIE VEREINHEITLICHUNG DER WELT AUFBRECHEN	80
3.3.3	DIE ANALYTISCHE KRITIK AM „LEBENSRECHT DER KULTUREN“	83
4	<u>SCHLUSSFOLGERUNGEN</u>	<u>91</u>
5	<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	<u>97</u>
6	<u>ANHANG</u>	<u>101</u>
6.1	LEBENS LAUF	101
6.2	ABSTRACTS	103

1 EINLEITUNG

In den weitgehend akademischen Debatten über Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik sind die Denkstrukturen des Post-Development zu einer allgegenwärtigen Erscheinung geworden¹. Die mit dem Ausgang der 1980er Jahre entstehende theoretische Strömung des Post-Development setzt sich mit Fragen von Entwicklung vor dem Hintergrund der Krise von Entwicklung in Theorie und Praxis auseinander. Das Ausbleiben der Entwicklungsverheißungen, ebenso wie die Unfähigkeit bestehender Entwicklungstheorien², die wachsende Ungleichheit unter den Nationen der Welt hinreichend zu erklären, führte VertreterInnen des Post-Development dazu, den Entwicklungsbegriff einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen (vgl. Parfitt 2002). Trotz verschiedener theoretischer Einflüsse³ und regionaler sowie inhaltlicher Schwerpunktsetzungen befindet eine Mehrheit der AutorInnen Entwicklung als gescheitert. In ihr sehen sie den Versuch zu Durchsetzung eines universalistischen Modells nach westlich-industriellem Vorbild zur Vereinheitlichung der Welt. Mit einer an „dezentrierte“ Formen der Geschichtsschreibung angelehnten Methode setzen die Post-Development Theorien ihr Augenmerk unter anderem auf partikulare Akteure und Strategien gegen Entwicklung. Die Ablehnung einer als universell ausgerichteten Entwicklung, die Forderung eines post-Entwicklungszeitalters, aber auch die Unterstützung des lokalen Widerstands zur Bewahrung und Rückgewinnung der kulturellen Vielfalt, brachten dem Ansatz zahlreiche Kritiken ein. Die kritischen Äußerungen, die sich mit dem spezifischen Kulturverständnis des Post-Development auseinandersetzen, bleiben – soweit ich den aktuellen Stand der Literatur überblicke – skizzenhaft. So weist Kiely beispielsweise darauf hin, dass das Post-Development unkritisch jegliche Form des kulturellen Widerstands gegen Entwicklung – ohne auf dessen Implikationen zu achten – affirmiere (Kiely 1999: 30). Pieterse fügt an, dass mit der Gleichsetzung von Entwicklung, Verwestlichung und Universalismus gerade die unterschiedlichen historischen Entwicklun-

¹ Aram Ziai weist darauf hin, dass vor allem im angelsächsischen Sprachraum das Post-Development kontroverse Debatten ausgelöst hat, wogegen im deutschsprachigen Gebieten die Auseinandersetzung recht marginal ausfällt (Ziai 2006: 193).

² Siehe dazu Menzel 1992.

³ Aram Ziai vermerkt, dass die Post-Development Theorien, die oftmals als poststrukturalistisch, postmodern oder diskursanalytisch gefasst werden, den postmarxistischen Ansätzen einer traditionellen Ideologiekritik viel näher stehen als einer an Michel Foucault angelehnten Diskursanalyse (Ziai 2006: 193). Auch wenn Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen und Fehldeutungen in der Auslegung Foucaults gegeben sind (Ziai hebt Arturo Escobar als Ausnahme hervor), so ist der direkte wie indirekte Einfluss der poststrukturalistischen Theorietradition nicht zu übersehen.

gen verneint und differenzierte historische Aussagen verunmöglicht werden (Pieterse 2000: 178). Knippenberg und Schuurman streichen den anti-modernen Charakter, der sich gegen Universalismus und aufklärerisches Denken wendet, der Ansätze heraus (Knippenberg/Schuurman 1994: 97-105). Und auch Ziai benennt den Kulturrelativismus als einen Kritikpunkt am Post-Development. Er reißt zwar kurz die Legitimation von Unterdrückung als eine mögliche Implikation des Kulturrelativismus an. Im Weiteren führt er allerdings aus, dass vielen Texten des Post-Development ein konstruktivistisches Kulturkonzept zugrunde liege, das einer kulturrelativistischen Argumentation nicht Vorschub leiste. Bezüglich des konstruktivistischen Kulturverständnisses, das seiner Ansicht nach dem Post-Development Theorien zugrunde liegen soll, verweist er allerdings nur auf Arturo Escobar. Die Zurückweisung des Universalismus führt Ziai auf das (universelle) Recht auf Selbstbestimmung zurück, das den Menschen einer Gemeinschaft die Entscheidung über die Regeln ihres Zusammenlebens überlasse und sie vor der Intervention von Außenstehenden im Namen von universellen Prinzipien schütze (Ziai 2006: 205 f.).

Die kritische Auseinandersetzung mit den Post-Development Theorien ermangelt noch einer grundlegenden Untersuchung des ihnen immanenten relativistischen Kulturverständnisses. Das spezifische Kulturverständnis ist nicht nur als Grundlage für die Kritik der universalistischen Entwicklungsidee zu begreifen, sondern erlangt in seiner kulturrelativistischen Ausprägung das Format eines programmatischen Regelwerks für das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen. Daher soll in der vorliegenden Arbeit mit dem Titel „Entwicklung ist tot, es lebe die ‚Entwicklung‘ – Eine analytische Kritik des Kulturrelativismus in den Post-Development Theorien“ die Formulierung einer grundsätzlichen Kritik des Post-Development am Beispiel des Kulturrelativismus in den Entwicklungsbegriffen versucht werden. Im Fokus stehen die theoretisch einflussreicheren Autoren des Post-Development: Arturo Escobar, Gustavo Esteva und Wolfgang Sachs. Deren Hauptwerke, so zum Beispiel „Encountering Development“ von Arturo Escobar, prägen auch heute noch maßgeblich die Post-Development Ansätze. Die Diplomarbeit ist dem Bereich Kultur und Entwicklung am Institut für Internationale Entwicklung zugeordnet, nutzt allerdings in interdisziplinärer Herangehensweise Erläuterungen, Ansätze und Methoden anderer Wissenschaftsdisziplinen. So werden etwa insbesondere die Analytische Philosophie, die moderne Anthropologie, aber auch die Globalgeschichte in die Untersuchung mit einbezogen. Eine die einzelnen Disziplinen übergreifende Analyse birgt zwar den Nachteil, das disziplinbezogene Sujets nur fragmentarisch und aus-

zughafter dargestellt werden können, hat aber auch den Vorteil, komplexere Fragestellungen – wie sie die Globalisierungs- und Entwicklungsforschung vielfach vorweisen – umfassender und ohne die Scheuklappen der bestehenden Disziplinen zu beantworten.

Den theoretischen Referenzrahmen und die Methodik liefert die sprachanalytische Kritik des Kulturrelativismus aus der Tradition der Analytischen Philosophie. John W. Cook legt in seinem herausragenden Werk „Morality and Cultural Differences“ methodisch eine analytische Kritik des Kulturrelativismus im Überschneidungsbereich der Wissenschaftsgebiete Philosophie und Anthropologie vor. Dabei bedient er sich nicht der Empirie, um die Thesen des Kulturrelativismus zu widerlegen, sondern greift auf die sprachanalytische Methode zurück, um seine Kritik auf ein sicheres Fundament zu stellen. In der Monographie steht die Klärung von Missverständnissen und Fehlinterpretationen der Prämissen und Implikationen des Kulturrelativismus im Mittelpunkt der Analyse. Durch die analytisch inspirierte Untersuchung vermag es Cook, hinsichtlich des Kulturrelativismus und seiner Implikationen zu einer klaren und eindeutigen philosophischen Fragestellung zu gelangen. Diese führt uns allerdings vor Augen, dass weder der Kulturrelativismus noch sein Antipode, der Universalismus geeignet ist, den Gegenstand der Moralvorstellungen in einer Kultur und ihr Verhältnis zu anderen Kulturen zu erfassen.

Die von Cook erarbeitete analytische Kritik des Kulturrelativismus soll mit der vorliegenden Diplomarbeit eine Anwendung im Bereich der Entwicklungstheorie finden. Damit kann nicht nur die Auseinandersetzung um die Post-Development Theorien vorangetrieben werden. Vielmehr sollen gerade die paradoxen Implikationen des Post-Development am Beispiel des Entwicklungsbegriffs vor dem Hintergrund ihres relativistischen Kulturverständnisses herausgearbeitet werden.

Die Post-Development Theorien greifen alle auf einen ethnologisch geprägten Kulturbegriff zurück (Faschingeder 2004: 116), der Kultur als konstitutiv für eine Gesellschaft interpretiert. Dieser allumfassende Kulturbegriff führt dazu, dass Fragen von Entwicklung und Unterentwicklung, aber auch die aus der Kritik abgeleiteten politischen Forderungen der Autoren unter dem Dach der Kultur behandelt werden. Eine auf kulturellen Traditionen basierende neue endogene „Entwicklung“⁴ wird von Post-Development

⁴ Die Erfassung der Idee einer neuen endogenen „Entwicklung“ wird begrifflich sehr unterschiedlich ausgedrückt. In der vorliegenden Arbeit wird die Vorstellung einer neuen endogenen „Entwicklung“ seitens der Post-Development Autoren begrifflich als Entwicklung mit Anführungszeichen verwendet. Es gibt

AutorInnen der universalistisch ausgerichteten Entwicklungsidee entgegengesetzt. Aufgrund dieser engen Verknüpfung der Ablehnung der universell und westlich interpretierten Entwicklung, mit der Forderung nach einem „ethnodevelopment“ vor dem Hintergrund eines allumfassenden Kulturbegriffs, erfolgt die Untersuchung des Kulturrelativismus im Entwicklungsbegriff des Post-Development in drei miteinander zusammenhängenden Schritten. Anhand von ausgewählten Werken der Autoren Esteva, Escobar und Sachs werden zunächst ihre Kritik des Entwicklungsbegriffs und die dazugehörigen wissenschaftstheoretischen Grundlagen vorgestellt. Anschließend werden die daraus abgeleiteten politischen Konsequenzen erläutert, um dann vor dem Hintergrund der sprachanalytischen Methodik John W. Cooks die paradoxen Implikationen ihres Kulturverständnisses offen zu legen und zu kritisieren.

Dem Entwicklungsbegriff fällt dabei eine zentrale Rolle zu. Als vom Post-Development radikal abgelehnter „Plan zur Verwestlichung der Welt“ (Sachs 1993: 12) bricht diese Theorieströmung mit allen vorangehenden Entwicklungsbegriffen der Entwicklungstheorie. Auch wenn die Autoren Entwicklung auf der Ebene der Praxis, als Konzept und Begriff ablehnen, so geben sie keinesfalls die Idee auf, dass sich Gesellschaften in einer bestimmten Art und Weise entwickeln. Zwar weisen sie universalistische, „kulturfremde“ und strategische Vorstellungen als Idee von der Regelung des Zusammenlebens der Einzelnen im Kollektiv zurück und beschwören die Idee einer endogen vollzogenen und auf kulturellen Traditionen basierenden Praxis, doch auch hinsichtlich dieses Unterfangens ist durchaus von „Entwicklung“ zu sprechen. Ihre Kritik der universell orientierten Entwicklung, die Idee einer auf den jeweiligen kulturellen Traditionen basierenden „Entwicklung“ und deren paradoxe Implikationen sind Untersuchungsgegenstand dieser Diplomarbeit. Daraus ergeben sich zwingend die nachfolgend aufgeführten Forschungsfragen. Erstens: Wie sieht das spezifische Kulturverständnis der Post-Development Autoren Esteva, Escobar und Sachs aus, vor dessen Hintergrund sie Entwicklung radikal kritisieren und ihr Konzept der neuen endogenen „Entwicklung“ propagieren? Und zweitens: Zu welchen paradoxen Implikationen führt es im Falle einer weltweiten Anwendung?

Die bisherigen Vorarbeiten legen die Hypothese nahe, dass die vom Post-Development gesetzten Axiome teilweise die von Cook aufgezeigten paradoxen Implikationen enthal-

aber auch Literatur, die neben „Alternativen zu Entwicklung“, „another development“ auch den Begriff „ethnodevelopment“ nutzt. Siehe dazu: Hettne 1990, Kothari 1988, Melkrote 1991.

ten. Darüber hinaus ergeben sich Weiterungen, wie beispielsweise die Auflösung von allgemeinen Werten und die Forderung nach Rückbesinnung auf die jeweils „eigene“ Kultur, die einem weltweiten und auf der Freiheit der Einzelnen basierenden Zusammenleben nicht zuträglich sind. Die kulturelrelativistische Perspektive geht gerade nicht vom Einzelnen aus, sondern löst das spannungsvolle Verhältnis von Individuum und Kultur in einer Gesellschaft zugunsten letzterer auf. In dieser Perspektive wird nicht auf die Beförderung der Freiheit des Einzelnen abgestellt, sondern nach Befreiung einer wie auch immer gearteten und oftmals essentialistisch interpretierten Kultur gerufen, auch wenn sie in bestimmten Fällen Auslöser, Indikator oder struktureller Unterstützer der Unfreiheit der dort lebenden Einzelnen ist.

2 ANALYTISCHE PHILOSOPHIE UND SPRACHANALYSE

Im folgenden Kapitel wird der methodische Rahmen dieser Studie vorgestellt. Die Analytische Philosophie, die eine Vielzahl an unterschiedlichen Strömungen der Philosophie der Moderne in sich vereint, wurde als methodische Grundlage gewählt. Dabei geht es nicht darum, die *eine* Analytische Philosophie auf einen Sachverhalt methodisch anzuwenden, sondern im analytischen Geist, wie es Dieter Birnbacher in seinem Werk „Analytische Einführung in die Ethik“ treffend formuliert (vgl. Birnbacher 2003), philosophische Problemstellungen zu behandeln. Da der Diskurs über den Kulturrelativismus auch die Theorien des Post-Development von Wolfgang Sachs, Gustavo Esteva und Arturo Escobar kennzeichnet und von vielerlei Missverständnissen, Verklärungen und politischer Parteinahme durchdrungen ist, erscheint insbesondere die Analytische Philosophie mit ihrem Rückgriff auf systematische Begriffsklärungen und ihren Beiträgen zur Klärung sprachlich-logischer Fehlschlüsse als wegweisend für eine sachliche Analyse.

Die von Cook am Gegenstand des Kulturrelativismus vorgenommene interdisziplinär angelegte Analyse für die Bereiche der Philosophie und Anthropologie zeigte auf, dass eine fächerübergreifende Analyse fruchtbare Erkenntnisse bereit hält und den Untersuchungsgegenstand nicht notwendig auf eine Disziplin einengt. Die philosophische Methode der analytischen Sprachphilosophie bietet auch im Hinblick auf die interdisziplinär ausgerichtete Theorieströmung des Post-Development das nötige Rüstzeug, um deren Auseinandersetzung mit dem Kulturrelativismus klar zu erfassen und eindeutig auf deren Implikationen zu untersuchen. Es wird zunächst die der vorliegenden Diplomarbeit zu Grunde gelegte Methodik und Herangehensweise der Analytischen Philosophie erläutert, in das Themengebiet Kulturrelativismus eingeführt und die Cooksche Kritik des Kulturrelativismus erörtert, um schließlich die Kritik des Kulturrelativismus der drei Post Development Autoren Esteva, Escobar und Sachs im anschließenden Kapitel theoretisch vorzubereiten. Eingeschlossen ist die Erörterung des Kulturrelativismus⁵, der im anschließenden Hauptkapitel in ausgewählten Werken der drei Autoren herausgearbeitet und dann vor dem sprachanalytischen Hintergrund von John W. Cook kritisiert wird. Dazu muss allerdings zuerst auf den weit gefächerten Gegenstand der Analytischen Philosophie konzentriert eingegangen werden. Es sollen die spezifische Herangehensweise

⁵ Ebenso verfasst Cook im Werk auch eine Kritik des Universalismus (moralischer Absolutismus), die zwar der Kritik des Kulturrelativismus nachgereiht ist, doch auch erhellende Aspekte bereitstellt und somit nicht der Gefahr verfällt, den Universalismus gegen den Kulturrelativismus auszuspielen oder umgekehrt.

dieser Philosophietradition dargelegt und grob ihre zwei Grundrichtungen anhand ihrer prominentesten Begründer erläutert werden, um schließlich auch auf deren grundlegendes Verständnis des Zusammenhangs von Sprache und Wirklichkeit einzugehen. Die Begründer Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein und Gottlob Frege wurden deswegen ausgesucht, weil sie auch heute noch maßgeblichen Einfluss auf aktuelle Strömungen der Analytischen Philosophie genießen und in vielerlei Hinsicht das methodische Rüstzeug für die Sprachanalyse bereitstellen, wodurch sie Autoren wie Birnbacher oder Cook inspirierten.

2.1 Analytische Philosophie als Methode

Die Analytische Philosophie ist eine Sammelbezeichnung für ein recht bedeutendes Gebiet der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Sie kann grob als Teil des sogenannten „linguistic turn“ in den Wissenschaften gefasst werden, der die Beantwortung wissenschaftlicher Fragestellungen durch eine Analyse der Sprache zu lösen beabsichtigt (Newen 2005: 11 f.). Die Frage nach dem „was ist?“, wird in der Analytischen Philosophie zur Frage nach dem Begriff und seiner Verwendung durch die Menschen. Somit rückt die Normalsprache, also das, was in einer Gesellschaft allgemein und alltäglich gesprochen wird, in den Mittelpunkt der Analyse. Begründet wird diese Wende beispielsweise mit dem Ausdruck von Gedanken in Sätzen. So hält Albert Newen in seinem Einführungswerk fest:

„Die Analyse von Sätzen erweist sich dabei als das beste Mittel, als *via regis*, für die Untersuchung von Gedanken, denn Gedanken werden am deutlichsten in Sätzen zum Ausdruck gebracht.“ (ebd.: 30)

Darüber hinaus steht hinter dieser schon fast banal anmutenden These der Verdacht, dass eine Vielzahl philosophischer Problemstellungen auf sprachlichen Fehldeutungen und Missverständnissen beruhen, die es mit einer Sprachanalyse zu beheben gilt. Diese Erkenntnis soll auch in der vorliegenden Arbeit zum Tragen kommen. Denn gerade in der Auseinandersetzung mit dem Universalismus und seinem Gegenpol, dem moralischen Relativismus, im Folgenden Kulturrelativismus genannt, sind sprachliche Missverständnisse und Verklärungen – wie es John W. Cook beispielhaft nachgewiesen hat – gegenwärtig.

Doch zunächst ist es geboten, die Analytische Philosophie und ihre Teilgebiete etwas näher vorzustellen. Vor dem Hintergrund der sprachlichen und metaphysischen Verklä-

rungen in der Umgangssprache versucht die Analytische Philosophie exakte und präzise Formulierungen von philosophischen Problemen vorzunehmen und sie schließlich durch unterschiedliche Raster wie beispielsweise logische, begriffliche oder umgangssprachliche Analysen zu klären und damit zu lösen. Da das Gebiet der Analytischen Philosophie eine Zusammenfassung der unterschiedlichsten Strömungen der modernen Philosophie beinhaltet und gerade seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in vielen Subdisziplinen der Philosophie ihren Eingang gefunden hat – beispielsweise auch in der Ethik – lässt sich nur schwer von *der* Analytischen Philosophie sprechen.

Zwar gibt es unterschiedliche Einteilungen der Analytischen Philosophie in Phasen und Strömungen, doch lassen sich gerade vom methodischen Standpunkt vereinfacht zwei Grundrichtungen ausmachen. Beide teilen eine anti-metaphysische Haltung⁶ und weisen eine Nähe zum logischen Empirismus der britischen Schule auf. Albert Newen teilt sie in die „Philosophie der normalen Sprache“ und in die „Philosophie der idealen Sprache“ ein. Beiden ist wiederum der Grundgedanke eigen, dass die Normalsprache beziehungsweise Alltagssprache selbst von Missverständnissen durchzogen ist, die es zu klären und in philosophisch eindeutige Problemstellungen logisch umzuformulieren gilt. Die „Philosophie der idealen Sprache“ unterscheidet sich von der „Philosophie der normalen Sprache“ dahingehend, dass sie ausgehend von der logischen Analyse der Normalsprache, die Entwicklung einer Idealsprache anstrebt (ebd.: 12 f.). Für die erste Grundrichtung der Philosophie war gerade die systematische Sprachphilosophie Gottlob Freges prägend. Dieser erlangte mit seinen sprachanalytischen, also logischen und an der Mathematik angelehnten Schriften zwar erst postmortal eine Wertschätzung, legte allerdings schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit seiner „Begriffsschrift“ den Grundstein für viele analytische Ansätze. So schrieb Frege ein formales Regelwerk zur Transformation von normalsprachlichen Sätzen in logische Formeln nieder, das bis heute seine Relevanz in Ansätzen der Analytischen Philosophie nicht eingebüßt hat (ebd.: 47)⁷. Eine enge Verknüpfung der mathematischen Logik mit den Kernbereichen der Philosophie wie Erkenntnistheorie, Ontologie und Sprachphilosophie nahm auch Bertrand Russell vor. Er befasste sich neben der Kritik des erkenntnistheoretischen Idealismus, der in seiner Zeit die Denkschulen an den Universitäten maßgeblich prägte, mit

⁶ Hier muss angemerkt werden, dass diese starre anti-metaphysische Haltung mit den jüngsten VertreterInnen der Analytischen Philosophie wie beispielsweise Hilary Putnam, Willard Van Quine oder Donald Davidson stark abnimmt. Da die Analytische Philosophie vielmehr eine Methode denn eine stringente philosophische Position vereint, ist es keine Seltenheit, dass sich WissenschaftlerInnen dieser Tradition auch mit metaphysischen Fragestellungen beschäftigen und diese sprachanalytisch abhandeln.

⁷ Empfehlenswert als einführende Literatur ist Wegner 2008.

der mathematischen Logik, die er schließlich in seiner „Philosophie des logischen Atomismus“⁸ sprachanalytisch umfassend ausarbeitete. In dieser Schrift präsentiert Russell eine logische Analyse der Normalsprache als Mittel, zu einer Idealsprache zu gelangen und liefert damit für die zweite Grundrichtung der Analytischen Philosophie das methodische Werkzeug (ebd.: 54 f.). In der Idealsprache sieht Russell schließlich alle Mehrdeutigkeiten beseitigt und die logische Struktur der einzelnen Sätze offen liegend (ebd.: 55 f.). Die damit gegebene Eindeutigkeit und Klarheit der Gedanken in den Sätzen vermag nun das Erörtern von philosophischen Positionen erheblich zu erleichtern, wenn nicht sogar als wahr oder falsch zu bewerten. Doch um einen sprachanalytisierten Satz als wahr oder falsch zu bestimmen, muss zunächst das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit eruiert werden. Denn worum es der Analytischen Philosophie geht, ist die eingangs erwähnte Frage „was ist?“. Dieser Frage wird im Unterschied zu anderen Philosophietraditionen mit Hilfe einer Analyse der Normalsprache nachgegangen. So wird die Frage danach, was in der Welt existiert, zur Frage nach den Sprachausdrücken und ihrer unterschiedlichen logischen Typen. In Bezug auf die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit verweist Bertrand Russell auf das Prinzip der Strukturanalogie von Sprache und Welt, das auch Ludwig Wittgenstein seiner Bildtheorie zu Grunde legt:

„[...] daß in einer logisch korrekten Symbolik eine fundamentale Übereinstimmung zwischen der Struktur einer Tatsache und ihres Symbols herrscht und daß die Komplexität eines Symbols mit der symbolisierten Tatsache sehr genau übereinstimmt.“ (Russell 1976: 196)

Das Prinzip der Strukturanalogie bezeichnet Newen als das Argument für den „linguistic turn“ in der Ontologie. Durch dieses ermögliche die Sprachanalyse Erkenntnisse über die Welt und deren Zusammenhänge.

Ludwig Wittgenstein hat sich nicht nur als ein Begründer der Analytischen Philosophie, sondern auch durch sein widerstreitendes Lebenswerk einen Namen gemacht. Sein Früh- und Spätwerk sind jeweils durch die beiden unterschiedlichen Grundrichtungen der Analytischen Philosophie geprägt und divergieren dementsprechend recht stark. So lässt sich sein „Tractatus logico-philosophicus“ von 1918 der Philosophie der Idee einer idealen Sprache zuordnen, also dem Versuch, mit der logischen Analyse der Normal-

⁸ Der Titel von Bertrand Russells Schrift spielt auf die von ihm angestrebten atomaren Aussagen an. Diese Aussagen sind das Endprodukt der logischen Sprachanalyse. Diese zerlegt einen (komplexen) Satz in mehrere einfache Sätze, die nicht weiter analysierbar bzw. zerlegbar sind und damit versinnbildlicht zu Atomen werden.

sprache eine Idealsprache zu schaffen, die alles Sinnvolle logisch und klar in normal-sprachlichen Sätzen auszudrücken vermag. Sein Spätwerk in Gestalt der „Philosophischen Untersuchungen“ von 1953 lässt sich hingegen der ersten Grundrichtung nach Newen, der „Philosophie der normalen Sprache“ zuordnen. Diese betrachtet den normal-sprachlichen Gebrauch als Basis für eine jede Sprachphilosophie. Was zuvor bei Russell als Argument für den „linguistic turn“ in der Ontologie benannt wurde, findet auch bei Wittgenstein seine Anwendung. Sprache betrachtet er wie Russell als analog zur Wirklichkeit. Daraus folgt, dass komplexe Tatsachen nur mit komplexen Sätzen, einfache Tatsachen nur mit Elementarsätzen und Namen als sprachliche Analogie für Gegenstände ausgedrückt werden können. So nimmt bei Wittgenstein der Satz die Funktion der Mitteilung ein, durch die ein logisches Bild der Wirklichkeit kommuniziert wird (Newen 2005: 82 f.):

„Ein Satz sagt insofern etwas aus, als er ein Bild der Wirklichkeit ist (TLP 4.03). Für ein Bild ist es charakteristisch, dass wir es verstehen, d.h. seinen Sinn erfassen können, ohne zu wissen, ob andere Bilder oder auch Teile des Bildes wahre Darstellungen sind.“ (Wittgenstein paraphrasiert nach Newen 2005: 93)

Die Bildtheorie gibt der späte Wittgenstein in der Tradition der „Philosophie der normalen Sprache“ allerdings wieder auf. Er widmet sich schließlich Fragen zu Form beziehungsweise Grammatik und Bedeutung von Sätzen in ihrem jeweiligen Verwendungszusammenhang, aber auch zu der Verbindung von Sprache und Handeln (ebd.: 101). Damit gewinnt für Wittgenstein das Sprachspiel, das für ihn die genannte Verbindung von Sprache und Handeln ausmacht, zentrale Relevanz. Das Analysieren der Sprache wird zur Offenlegung des Sprachspiels (ebd.: 105 ff.). So fasst Newen die Sprachanalyse des späten Wittgenstein wie folgt zusammen:

„Sprache analysieren heißt, das Sprachspiel offen legen, die Verbindung der Begriffe übersichtlich darstellen und so die philosophischen Probleme, die durch die falsche Auffassung von Sprache und Bedeutung entstanden sind, zum Verschwinden zu bringen.“ (ebd.: 109)

Bei allen drei Begründern der Analytischen Philosophie, Frege, Russell und Wittgenstein, zeigt sich trotz Unterschieden in der Bewertung einer Idealsprache für die philosophische Untersuchung, dass von einer Strukturanalogie von Sprache und Welt ausgegangen wird. Diese ist als grundlegend für die Analytische Philosophie zu werten. Die Post-Development Autoren gehen ebenfalls von einer Art Strukturanalogie von Sprache und Wirklichkeit – wie im 4. Kapitel noch dargelegt wird – aus. Vor dem Hintergrund eines kritisch gewendeten „linguistic turn“ schreiben sie der Sprache das Potential ein,

Wirklichkeit zu schaffen und Bewusstseinsformen maßgeblich zu bestimmen. Hier wird deutlich, dass für sie Sprache kein Bereich von Wertfreiheit ist. In Anknüpfung an die poststrukturalistische Wissenschaftstradition⁹, speziell an ihre von Michel Foucault geprägte Diskursanalyse und an die von Jacques Derrida inspirierte Methode der Dekonstruktion, betonen sie den machtdurchzogenen Charakter der Sprache und ihre Befähigung, Wirklichkeit zu formen anstatt sie „nur“ analog abzubilden. Der von den Post-Development Autoren gesetzte Fokus auf Sprache stellt somit ein weiteres Argument für die Verwendung der sprachanalytischen Methode zur Untersuchung des Kulturrelativismus in den Entwicklungsbegriffen dar.

2.2 Kulturrelativismus als Sujet der Entwicklungsforschung

Die Auseinandersetzung mit dem Prozess der Entwicklung und Unterentwicklung im Rahmen des transdisziplinär ausgerichteten Studiums der Internationalen Entwicklung brachte die Erkenntnis mit sich, dass vielmehr der Zusammenhang als die Isolation der Länder untereinander charakteristisch ist für die sich in Schüben globalisierende Welt. Die insbesondere durch die Forschungsanstrengungen der Globalgeschichte¹⁰ fundierten Ansichten über die bis in das 16. Jahrhundert zurückreichenden Verflechtungen der Gesellschaften in Nord und Süd erschlossen den Rahmen, in dem Auseinandersetzungen wie die zwischen Kulturrelativismus und Universalismus ihre Berechtigung erlangten. Mit dem Erstarken der Globalisierungsdebatte entstanden im gleichnamigen Zeitalter beispielsweise in der Philosophie Fragestellungen, wie denn mit Werten und Normen Anderer, ob nun Einzelpersonen oder ganzer Kulturen, umzugehen sei und ob es moralische Objektivität gäbe oder ob doch von einer grundlegenden Relativität auszugehen sei (Ernst 2009: 7).

Gerade durch die seit Beginn des 20. Jahrhunderts verfassten ethnologischen, anthropologischen und kulturwissenschaftlichen Studien errang der Kulturrelativismus – auf der Grundlage empirischer Studien – erheblichen Aufwind. Auf der Basis der Forschung von beispielsweise Edward Westermarck, William Sumner, Franz Boas oder Melville Herskovits fand der Kulturrelativismus nun verstärkten Eingang in die Philosophie (Heidemann 2005: 399). Die hauptsächlich in den Disziplinen der Philosophie und Anthropologie ausgetragene Debatte erweist sich gerade auch im Feld der Entwick-

⁹ Als Einführung in die poststrukturalistische Philosophie ist (Münker/Roesler 2000: 28-139) zu empfehlen.

¹⁰ Siehe dazu insbesondere die Arbeiten von Bayly 2006, Osterhammel 2010 sowie der als Einführung konzipierte Sammelband Conrad/Eckert/Freitag 2007.

lungsforschung, welches sich mit Ursachen, Begriffsbestimmungen, aber auch Rechtfertigungen und Grenzen von Entwicklung beschäftigt, als äußerst relevant. Lange Zeit galten Fragen von Kultur und ihrer Wirkmächtigkeit als nebensächlich und wurden gerade im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit unterschätzt. Immer wieder erlebte das Thema Kultur und Entwicklung in der vergleichsweise kurzen Geschichte der Entwicklungsforschung, Entwicklungszusammenarbeit und auch Entwicklungspolitik jedoch Konjunktur, die zuletzt verstärkt seit der Jahrtausendwende zu erkennen ist (Faschingeder 2003: 9).

Dabei herrscht allerdings kein Konsens über den Kulturbegriff. Was genau unter Kultur verstanden wird, bleibt oftmals nebulös und vage (vgl. ebd.). Trotz der unterschiedlichen Konjunkturperioden und der Schwierigkeit, den Begriff Kultur zufriedenstellend zu erfassen¹¹, ergibt sich insbesondere für ein Forschungsfeld, das sich dezidiert einer globalen Perspektive auf Entwicklung verschreibt, die Herausforderung, sich dem Themenkomplex Universalismus versus Kulturrelativismus zuzuwenden; das heißt, die Frage der Relativität der Beurteilung von kulturellen Werten und Praktiken zu erörtern. Unterliegen Bewertungen und normative Maßstäbe von Kulturen und deren Entwicklungsprozessen einer Relativität? Können kulturelle Gemeinschaften nur von innen erkannt und kritisiert werden oder gibt es universalistische Maßstäbe für eine Kritik der eigenen wie der fremden Kultur? Besteht in einer globalisierten Welt nicht sogar die Notwendigkeit zur Formulierung allgemeiner Maßstäbe der Kritik?

¹¹ Mit Rückgriff auf Raymond Williams erörtert Gerald Faschingeder in seinem Artikel u.a. die Bedeutung der drei Phasen der Begriffsgeschichte von Kultur. Kultur als Zivilisation, Kultur als Identität und Kultur als geistige Betätigung (Kunst). Die Genese von Kultur gehe auf das Verhältnis von Natur und Kultur zurück, wobei Kultur die durch Menschenhand veränderte Natur sei. Im 17. Jahrhundert hielt dieses Verhältnis Einzug in den Bereich des Geistigen, indem Kultur als Zivilisiertheit, als langer und elitärer Lernprozess interpretiert wurde. Dabei stellt gerade Norbert Elias für das 19. Jahrhundert die innerliche Beherrschung der einzelnen Subjekte als Prozess heraus, der allerdings in Deutschland und Frankreich sehr unterschiedliche gesellschaftliche Konnotationen erfuhr. Vom deutschen Bürgertum wurde Kultur als das Wahre, Echte und Innerliche begriffen, wogegen das französische Bürgertum, welches nicht wie das deutsche von der politischen Sphäre abgetrennt war, den Zivilisationsbegriff favorisierte, der weniger essentialisiert wurde (Faschingeder 2003: 12-16). Auch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno widmeten sich insbesondere im Exkurs I „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ in der „Dialektik der Aufklärung“ dem Zivilisierungsprozess des Einzelnen. Gefasst als bürgerliche Subjektwerdung beschäftigten sie sich mit dem Zusammenhang von Herrschaft und Zivilisation. Die Subjektwerdung des bürgerlichen Individuums beinhalte nicht nur die Herrschaft über die Natur, sondern auch die Herrschaft über sich selbst (vgl. Horkheimer/Adorno 2008). Mit der von Elias beschriebenen Herausbildung einer „civilisation“ bzw. „Kultur“ ginge allerdings, wie Faschingeder weiter festhält, eine Differenzierung zwischen Zivilisierten bzw. Kultivierten und jenen Menschen einher, denen jenes Wesen bzw. ein Lernprozess abgesprochen war. Nicht zuletzt wurde versucht jene Unterscheidung mittels Mission oder Eroberung in den Gesellschaften des Südens „auszugleichen“.

Entlang der oben genannten Fragestellungen erstreckt sich das Themengebiet des moralischen Relativismus, das besser bekannt ist unter dem Namen des Kulturrelativismus. Der Kulturrelativismus, der seit dem 19. und 20. Jahrhundert wachsende Bedeutung erlangt, versteht sich als Reaktion auf den Universalismus. Die Kernthese des Kulturrelativismus verweist darauf, dass Moral im Verhältnis zur jeweiligen Kultur zu betrachten sei. Das bedeutet, dass moralische Urteile nicht auf Personen unterschiedlicher Kultur übertragen werden können, sondern nur die jeweils eigenen kulturellen Maßstäbe ihre Gültigkeit besitzen, die von anderen freilich entschieden divergieren können (Cook 2002: 7).

Der Untersuchungsgegenstand des Kulturrelativismus ist traditionell im Teilgebiet der Ethik angesiedelt. In diesem Bereich der Philosophie gilt zunächst die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral als wesentlich. Die Ethik ist die Wissenschaft, die sich mit dem Gegenstand Moral auseinandersetzt; und unter Moral wird grob ein komplexes System von Regeln, Normen und Werten verstanden, das wiederum den Gegenstand der Ethik auszeichnet (Birnbacher 2003: 2). Doch was ist eigentlich Kulturrelativismus und in welchem Verhältnis steht er zum Universalismus? Ganz allgemein ausgedrückt postuliert der Relativismus – wie es Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard ausführen – eine geltungstheoretische Dependenz von Theorien. Sie sind an bestimmte Verbindlichkeitsansprüche, insbesondere partikuläre Bedingungen oder kontingente¹² Gegebenheiten gebunden. Soziale, kulturelle, historische und auch zeitliche sowie räumliche Gegebenheiten werden zur Begründung der relativistischen Position herangezogen. Der Universalismus hingegen postuliert die geltungstheoretische Independenz von Theorien, Prinzipien oder Maßstäben. Der Theorie komme allgemeine Gültigkeit zu und sie begründe sich unabhängig von individuellen, historischen oder kulturellen Bedingungen (Engelhard/Heidemann 2005: 2). Der Kulturrelativismus verhalte sich seit jeher zum Universalismus als Antipode, so Heidemann. Er definiere sich über die Ablehnung von Positionen, die dem Universalismus, Absolutismus oder Objektivismus zugeschrieben werden können (Heidemann 2005: 392). Etwas zugespitzt fasst Heidemann den Kulturrelativismus sogar als formalistische Anti-Position, die keinen Standpunkt privilegiere und alle Ansichten gleichermaßen anerkenne. Im Laufe der Zeit haben sich immer wieder verschiedene Klassifizierungen des Kulturrelativismus angeboten, doch durchge-

¹² Kontingenz ist ein aus der Philosophie und Systemtheorie der Soziologie stammender Begriff. Kontingent ist nach Niklas Luhmann sinngemäß etwas, das weder notwendig noch unmöglich ist. Eine Sache kann auf eine Art interpretiert werden, aber auch auf eine andere Art. Keine Interpretation könne behaupten, sie sei die einzig richtige.

setzt hat sich die klassische Unterscheidung von Richard B. Brandt aus dem Jahre 1959. Diese unterscheidet den Kulturrelativismus in einen deskriptiven, normativen und metaethischen Relativismus (ebd.: 399). Der deskriptive Relativismus stellt in der systematisch klaren Darstellung von Klaus Peter Rippe folgende beiden Thesen bereit, die auf John Ladd zurückgehen:

- a) „die These einer nicht zu reduzierenden Vielfalt der Moralvorstellungen.“ (Rippe 1993: 209);
- b) „die These, daß die Moral von verschiedenen Kontextbedingungen abhängt.“ (ebd.).

Der normative setzt sich anders als der deskriptive Relativismus nicht mit empirischen Befunden und Fragen auseinander, die aus der Vielfalt der moralischen Ansichten resultieren, sondern postuliert eine andere These. Für ihn stimmen nach Richard B. Brandt Anerkennung und Geltung eines moralischen Urteils überein und so ergebe sich folgende These:

„Wenn die Angehörigen der Gruppe G der Überzeugung sind, daß die Handlung H moralisch richtig ist, dann ist H moralisch richtig.“ (ebd.: 211)

Der metaethische Relativismus hingegen wird nach Rippe wiederum in zwei Formen vertreten.

- c) „Es gibt moralische Meinungsunterschiede, welche nicht durch die Heranziehung ethischer Methoden und Theorien zu entscheiden sind“ (ebd.: 216).
- d) „Es gibt keine ethische Theorie, welche alle moralischen Meinungsunterschiede entscheiden kann.“ (ebd.)

Damit ist der metaethische Relativismus eine Reflektion über Grenzen und auch Möglichkeiten der normativen Moralphilosophie, die mitunter in die Nähe des Skeptizismus rückt (ebd.).

Innerhalb der Strömung des Post-Development werden Kulturrelativismus und sein Antipode, der Universalismus, zum Thema. In den Post-Development Theorien gerät Entwicklung in den Verdacht, die Weiterführung des Kolonialismus unter anderen Vorzeichen zu sein. Entwicklung gilt den betreffenden VertreterInnen nicht nur als interesse- und machtleitend, sondern auch als grundlegend fehlgeschlagen. Aufgrund ihres uni-

versalistischen Charakters, der die kulturelle Vielfalt der Kulturen bedrohe und eine Vereinheitlichung der Welt anstrebe, wird Entwicklung seitens der Post-Development Autoren Esteva, Escobar und Sachs abgelehnt. Aufgrund dieser im Post-Development im Speziellen sichtbar werdenden Auseinandersetzung respektive Ablehnung des Universalismus und Befürwortung des Kulturrelativismus erscheint eine sachliche, alle Missverständnisse ausräumende analytische Klärung geboten.

2.3 John W. Cook und die Analytische Kritik des Kulturrelativismus

Der Kulturrelativismus ist ein Begriff, der – wie bereits erwähnt – synonym zum Terminus des moralischen Relativismus oder ethischen Relativismus verwendet werden kann. Da die Begriffe moralischer und ethischer Relativismus¹³ vielmehr auf die wissenschaftliche Disziplin der Philosophie verweisen als allgemein auf das Gebiet der Anthropologie, Kulturwissenschaft und Internationalen Entwicklung, wird im Folgenden vornehmlich der Begriff des Kulturrelativismus verwendet. Er beinhaltet auch stärker den Verweis auf kulturelle Differenz, der von den Autoren Sachs, Esteva und Escobar als grundlegende Tatsache unterstellt wird. Im folgenden Unterkapitel werden zunächst die nach Cook bedeutendsten Missverständnisse bezüglich des Diskurses um den Kulturrelativismus und seinen Gegenpart den Universalismus dargestellt. Im anschließenden Unterkapitel werden die benannten Paradoxien und Implikationen des Kulturrelativismus nach Cook erläutert. Diese stellen dann auch das Analyseraster der Kritik für den Kulturrelativismus unserer drei Post-Development Autoren dar.

2.3.1 Missverständnisse und Fehldeutungen über den Kulturrelativismus

John W. Cook begreift den Kulturrelativismus grundlegend als philosophische Doktrin, die über die Gestalt der Moral Thesen aufstellt. Insbesondere in der Anthropologie, die Studien über Kulturen verfasst, welche unter anderem die Relativität von Moral beweisen, entwickelte sich eine Debatte, die lange Zeit vor allem im akademischen Bereich ausgetragen wurde. Mit dem Erstarken des christlichen Fundamentalismus in den USA etablierte sich in der politischen Öffentlichkeit ebenfalls eine, von der akademischen Debatte allerdings weitreichend abgetrennte Auseinandersetzung mit dem Sujet des

¹³ Der Begriff des ethischen Relativismus scheint in Anbetracht der von Dieter Birnbacher, aber auch von Engelhard und Heidemann unternommenen Unterscheidung von Ethik und Moral als weniger treffend. Denn Ethik ist die Wissenschaft, die den Gegenstand Moral zum Thema hat (Engelhard/Heidemann 2005: 3). Da es dem Relativismus um das komplexe System von Regeln, Verhaltensweisen, Bräuchen und Ansichten geht, die als Moral zusammengefasst werden können, erweist sich der Begriff moralischer Relativismus als sinnvoller.

Kulturrelativismus (Cook 1999: 4). Diese Zweiteilung der Debatte im öffentlichen und akademischen Bereich schuf eine ganze Reihe von Missverständnissen, die deren Klärung enorm verzögerte. Unter Einbeziehung der Anthropologie und der Philosophie beginnt Cook sein Unterfangen, das Themengebiet des Kulturrelativismus und damit auch teilweise das des Universalismus analytisch abzuhandeln und von Missverständnissen zu befreien. Zwar steht der Kulturrelativismus im Vordergrund der Analyse, doch Cook nimmt immer wieder Bezug auf den Universalismus. Was Cook darüber hinaus auszeichnet, ist die Beibehaltung des kritischen Rundumblicks. Wenn er den Kulturrelativismus kritisiert, dann nicht, um zwangsläufig den Universalismus zu bestärken. Er bricht mit der Gepflogenheit, dass die Widerlegung des Relativismus zur Parteiname für seinen Gegenpart, den Universalismus, führt und umgekehrt.

Der Autor geht zunächst zwei Fragestellungen nach. Zum einen will er klären, welche Gründe den moralischen Relativismus zu seiner spezifischen Sichtweise führten. Zum anderen bewegt ihn die inhaltliche Klärung der Aussage, Moral sei relativ gegenüber einer Kultur.

Der ersten Frage geht Cook auf den Grund, indem er sich mit dem Universalismus beschäftigt. Für diesen können moralische Prinzipien auf jeden Menschen angewandt werden, ungeachtet der Tatsache, ob sie die Prinzipien kennen oder noch entdecken müssen (ebd.: 7). Als Antwort formuliert der Kulturrelativismus, dass es falsch sei, zu glauben, man könne wissen, was richtig ist für jeden Einzelnen, egal aus welcher Kultur er oder sie stammt. In dieser vom Universalismus vertretenen Annahme sieht der Relativismus den „Ethnozentrismus“ begraben, der allen absoluten, universellen und objektivistischen Positionen immanent ist. Dieser postuliert eine moralische Überlegenheit, die über jedwede kulturelle Grenzen hinweg Annahmen und Lebensweisen kritisiere, so der Kulturrelativismus (ebd.: 8).

Als erstes grundlegendes Gegenargument bezieht sich bei Cook der Kulturrelativismus auf die von der Anthropologie bereitgestellten Feldstudien, die behaupten, dass es differente moralische Prinzipien gebe. In diesem Sinne zitiert er den Anthropologen Edward Westermarck, um das Gegenargument vorzustellen:

„a mode of conduct which among one people is condemned as wrong is among other people viewed with indifference or enjoined as a duty.“ (Westermarck zit. nach Cook 1999: 8)

Dieses Argument führe im interkulturellen Vergleich und durch die Arbeit der anthropologischen Wissenschaft den Kulturrelativismus zur Annahme, dass es unterschiedliche Moralvorstellungen gebe. Doch dieser Aspekt beweist für Cook noch lange nicht, dass der moralische Absolutismus falsch sei. Denn das Aufzeigen von differenten Moralitäten beweist eben nicht, dass Moral relativ zu einer Kultur ist. Wenn dem so wäre, wäre er leicht zu widerlegen, doch der Universalismus führe nicht an, dass es nur eine feste Vorstellung von Moral gäbe, die von allen Kulturen gleichermaßen akzeptiert wäre. Nach ihm gebe es ein ganzes Set an „wahren“ moralischen Standards, aus denen sich Moral zusammensetzt, welches auf alle Menschen in allen Kulturen angewandt werden könne, auch wenn einige diese Standards nicht akzeptieren würden (ebd.: 10).

Das zweite grundlegende Gegenargument, das der Kulturrelativismus postuliert, besagt, dass das kulturelle Erlernen die Vorstellung von moralischen Urteilen prägt. So hält er fest, dass eine Moralvorstellung eben nicht wie eine Wissenschaftstheorie rational angeeignet wird. Zur Wahl einer Moral werden also keine moralisch objektiven Fakten herangezogen. Moral wird vielmehr durch die „enkulturelle Konditionierung“ („enculturation“¹⁴) erworben. Aus diesem grundlegenden Argument schließt der Kulturrelativismus, dass moralische Prinzipien weder als wahr bewusst werden, noch dass sie sich auf andere Kulturen übertragen lassen.

Zusammenfassend ist nun die erste grundlegende Frage, welche Gründe KulturrelativistInnen vorbringen, um ihre Ansicht zu untermauern, beantwortbar: Zum einen gehen sie davon aus, dass es unterschiedliche Moralvorstellungen gibt, was durch wissenschaftliche anthropologische Feldstudien belegt sei (1. Prämisse). Zum anderen führen sie an, dass es zu einem Prozess der enkulturellen Konditionierung kommt, der gar nicht erst erlaube, dass Moralvorstellungen rational angeeignet werden, noch dass sie damit auf andere Kulturen übertragbar wären (2. Prämisse) (ebd.: 11 f.).

Anhand eines einfachen Beispiels verdeutlicht Cook die unterschiedliche Bewertung des Kulturrelativismus und des moralischen Absolutismus. So sei beispielsweise das Jagen von menschlichen Köpfen, das in einer bestimmten Kultur praktiziert wird, für einen AbsolutistIn moralisch falsch. Für einen KulturrelativistIn hingegen ist es nicht moralisch falsch, wenn es in der Kultur einen Wert hat beziehungsweise gängige Praxis

¹⁴ Der Begriff der Enkulturation stammt aus der Soziologie und beschreibt einen Teilprozess der Sozialisation. Unter ihm ist die Anpassung beziehungsweise Einbindung junger Menschen in die Kultur ihrer jeweiligen Gesellschaft zu verstehen.

ist (ebd.: 14). Dementsprechend beharre der Kulturrelativismus darauf, dass ein Wert, ein Gedanke oder eine Handlung nicht aus sich heraus wahr oder falsch sein kann und auch nicht generell formuliert werden darf, denn es bedarf des relativierenden Zusammenhangs, der durch eine Kultur, Nationalität oder einen anderen Zusammenhang von Menschen, in dem bestimmte Werte und Normen vorherrschen, gegeben ist. Mit dieser Ausführung lässt sich nun auch nach Cook die zweite Frage beantworten. Diese hob darauf ab, was es bedeute, dass Moral relativ zu einer Kultur ist. Dem Kulturrelativismus gehe es beispielsweise darum, die Handlung einer Person nur nach den gegebenen moralischen Vorstellungen innerhalb der Kultur, in der diese Person sozialisiert ist, zu beurteilen. Dafür muss ein relativierender Bezug (Kultur, Nationalität) gegeben sein, der die Formulierung erst wahr werden lässt (ebd.: 15). Doch es komme immer wieder zu Missverständnissen bezüglich des relativierenden Bezuges. Es müsse konstatiert werden, so Cook, dass die Relativität eines Prinzips nichts damit zu tun hat, ob es überhaupt oder nicht auf alle Menschen anwendbar ist. Der Unterschied zwischen moralischem Relativismus und Absolutismus läge also nicht darin, dass der Universalismus für alle Personen anwendbar ist und der Kulturrelativismus nur für einige. Vielmehr lasse sich der vom Kulturrelativismus eingeforderte relativierende Bezug anhand eines Beispiels erläutern: Wir stellen uns genau zwei Kulturen in der Welt vor, die Kultur X und die Kultur Y. Die Kultur X praktiziert das Prinzip P, aber nicht die Kultur Y. Für den Universalismus könnte P, wenn es ein moralisches Prinzip wäre, in einer ganz generellen Art formuliert werden. Der Kulturrelativismus hingegen würden anführen, dass das Prinzip P durch einen relativierenden Bezug bestimmt werden müsse, so dass seine Anwendbarkeit auf die Kultur X begrenzt werde. Stellen wir uns nun den Fall vor, dass das Prinzip P durch die Kultur Y angenommen wird, wodurch alle Personen auf der Welt P vertreten und demnach hinsichtlich P beurteilt werden können. Sei nun davon auszugehen, dass P ein universelles und nicht-relativistisches Prinzip darstelle? Cook beantwortet die Frage mit einem klaren nein, denn für den Kulturrelativismus stellt es nach wie vor ein Problem dar, ein Prinzip in einer so generellen Form zu postulieren. Dessen Protagonisten würden, so Cook, darauf beharren, dass selbst wenn P auf alle Personen in der vorgestellten Welt anwendbar sei, es nach wie vor des relativierenden Bezugs zu den beiden Kulturen X und Y bedürfe. Hier zeigt sich für Cook, dass die Relativität eines moralischen Prinzips nichts damit zu tun hat, ob es auf alle anwendbar und gültig ist.

Ein weiteres Missverständnis, das die Debatte um den Universalismus und Kulturrelativismus begleitet, erwächst aus der Formulierung „universell gültiger Prinzipien“, die von RelativistInnen abgelehnt werden. Denn mit diesen gehen zwei mögliche Bedeutungen einher. Die eine besteht in der Annahme, dass die Prinzipien universell akzeptiert und deswegen universell anwendbar seien. Die andere unterstellt, dass Prinzipien universell anwendbar sind, auch wenn sie nicht universell anerkannt sind (ebd.: 17). Es sei allerdings relevant, in diesem Punkt Mehrdeutigkeiten und Ambivalenzen zu vermeiden, so Cook. Es könne nämlich angenommen werden, dass der Relativismus leicht zu widerlegen sei, wenn nachgewiesen würde, dass ein moralisches Prinzip in allen Kulturen akzeptiert ist und damit eine kulturelle Universalie wäre. Es gebe gerade von Seiten einiger AnthropologInnen den Versuch, eine solche kulturelle Universalie mit dem Verweis auf beispielsweise das Inzestverbot zu bestimmen. KulturrelativistInnen würden sich allerdings durch ein solches Beispiel wenig beeindruckt zeigen. Sie würden nach wie vor auf den relativierenden Bezug verweisen und darauf aufmerksam machen, dass ein Prinzip, das in allen Kulturen als akzeptiert gelte, genauso relativ sei wie ein Prinzip, welches nur in einer Kultur verbindlich sei.

Nach Cook verweise die universelle Akzeptanz zum einen nur auf die Mitglieder einer hier und jetzt bestehenden Kultur und zum anderen sei es absurd, anzunehmen, dass eine neu entstandene Kultur in dieser vorgestellten Welt, nur weil sie P nicht befolgt, automatisch moralisch minderwertig wäre (ebd.). An dieser Stelle würde der Kulturrelativismus erneut auf die enkulturelle Konditionierung verweisen mit der Normen und Werte vermittelt würden. Das mache moralische Prinzipien – auch wenn sie global auftreten sollte – kulturspezifisch (ebd.: 18 f.).

Auch der Universalismus führt Argumente ins Spiel, die Cook erläutert, um Missverständnissen vorzubeugen. Grundlegend unterscheide der Universalismus zwischen zwei Aspekten, die oftmals vermischt würden. So gebe es einerseits moralische Vorstellungen, von denen einige Menschen glauben, dass sie moralisch absolut seien. Doch ein_e moralische_r AbsolutistIn würde den reinen Glauben einer Person nicht als eine Bestimmung für ein moralisches Diktum gelten lassen. Dafür bedürfe es zweier zu erfüllende beziehungsweise nachzuweisende Bedingungen. Erstens müsse das moralische Prinzip generell formuliert sein, so dass es im Falle seiner Wahrhaftigkeit auf alle anwendbar sei, auch wenn einige Personen es nicht akzeptierten. Zweitens müsse gezeigt werden, dass das Prinzip beziehungsweise seine Anwendung bekannt sei. Für ein wah-

res absolutes Prinzip müssten diese beiden Bedingungen nachgewiesen werden (ebd.: 19).

In der weiteren Klärung der Missverständnisse, die den Kulturrelativismus begleiten, geht Cook zunächst auf ein erklärtes Ziel der KulturrelativistInnen ein. Sie gäben vor, den sogenannten Ethnozentrismus zu bekämpfen (ebd.: 24). Dieser werde allerdings oftmals als Intoleranz fehlgedeutet. So gebe es KritikerInnen, die dem moralischen Relativismus einen moralischen Kreuzzug vorwürfen. In diesem würde der Kulturrelativismus die absolute Toleranz predigen und damit Toleranz als Absolutum setzen. Das würde wiederum das eigene Vorhaben, das den relativierenden Bezug beansprucht, untergraben. Dieser Vorwurf beruhe wiederum auf einer moralischen Interpretation des Kulturrelativismus, die dem Kulturrelativismus die eigene Argumentation als logisch inkonsistent vorwirft, so Cook.

Vor diesem Hintergrund stellt Cook die berechtigte Frage, ob es überhaupt gerechtfertigt sei, den Kulturrelativismus moralisch zu interpretieren. Der Fehlschluss der moralischen Interpretation liege, so Cook, in der Assoziierung des Relativismus mit dem Begriff Toleranz beziehungsweise Intoleranz (ebd.: 25). Intoleranz werde umgangssprachlich als Engstirnigkeit oder gar Fanatismus gefasst. Engstirnigkeit werde wiederum als moralische Verfehlung interpretiert, als Ausdruck schlechten Charakters. Wenn der Kulturrelativismus nun mit den Begriffen Toleranz beziehungsweise Intoleranz erläutert wird, so ergebe sich zwangsläufig der Eindruck, der Kulturrelativismus würde moralistisch argumentieren, wenn er sagte, es sei falsch, seine eigenen Urteile auf fremde Kulturen zu übertragen. Doch wie schon von Cook gezeigt wurde, beharre der Universalismus auf dem relativierenden Bezug in einer Aussage, um eine wahre Aussage über eine Kultur zu formulieren. Er bestehe eben nicht darauf, eine moralische Aussage zu treffen, wie jene, dass es intolerant sei, über andere Kulturen zu urteilen. Der Kulturrelativismus würde so einen Akt nicht als Intoleranz werten, sondern als Ethnozentrismus. Wobei Ethnozentrismus nicht gleichbedeutend mit Intoleranz sei, so Cook (ebd.). Doch der Vorwurf des Ethnozentrismus impliziere keinen moralischen Vorwurf, sondern beziehe sich auf eine intellektuelle Verfehlung. Denn der oder die KulturrelativistIn beabsichtige mit dem Vorwurf des Ethnozentrismus darauf hinzuweisen, dass nur der Verweis auf den relativierenden Bezug eine Formulierung wahr werden lasse. Dafür gäbe es, so der Relativismus, den durch anthropologische Feldstudien gelieferten Beweis, dass unterschiedliche Moralvorstellungen bestünden. Somit könne nicht von einer mo-

ralischen Verfehlung gesprochen werden, sondern nur von einer intellektuellen. Es würden lediglich Tatsachen und Beweise missachtet beziehungsweise nicht gewusst, aber kein moralisches Prinzip würde übergangen werden (ebd.). Damit stellt sich für Cook die moralische Interpretation des Kulturrelativismus als falsch heraus.

Anhand dieser Darstellung erweise sich der Ethnozentrismus für den Kulturrelativismus als defizitäres oder falsch informiertes Denken. Hier zeige sich auch der wissenschaftliche Anspruch des Kulturrelativismus. So erkläre sich auch der Vorschlag, ihn als Grundlage für jede Kultur anzunehmen, denn er basiere auf einer objektiven und intellektuellen Basis¹⁵ (ebd.: 26).

Ein weiteres Missverständnis, das indirekt an das obige anknüpft, liegt in folgendem Sachverhalt verborgen. Cook fragt danach, ob der falsche Satz: *Bezüglich Intoleranz sind RelativistInnen moralische AbsolutistInnen* nicht auch mit zwei Abänderungen in einen wahren Satz: *Bezüglich Ethnozentrismus sind RelativistInnen AbsolutistInnen* gewendet werden kann? Der Absolutismus liegt in dem Satz darin, dass egal aus welcher Kultur eine Person stamme, mit der Übernahme des Ethnozentrismus würde sie in der Sichtweise des Kulturrelativismus einen Fehler begehen. Doch auch in diesem Kontext würde der Kulturrelativismus darauf verweisen, dass keine Inkonsistenz in ihrem Bestreben liege, da sie keine moralische Forderung darstelle. Es gehe ihnen lediglich darum, auf die Wahrheit ihres voll entwickelten Arguments (1. und 2. Prämisse, siehe weiter vorne) aufmerksam zu machen. Diese könne von jeder und jedem ungeachtet deren beziehungsweise dessen kulturellen Hintergrund als wahr anerkannt werden (ebd.: 26).

Ein weiteres Missverständnis, das ebenfalls auf den angenommenen aber nicht gegebenen ethischen Charakter des Kulturrelativismus abstellt, ist jenes, das dem Kulturrelativismus das Schließen von einem Ist-Zustand auf einen Soll-Zustand unterstellt. Der Vorwurf an den Kulturrelativismus lautet, dass von dem Ist-Zustand der kulturellen Differenz auf den Soll-Zustand des ethischen Prinzips der Toleranz geschlussfolgert werde. Auch hier muss wie bei den beiden zuvor dargestellten Missverständnissen entgegnet werden, dass sie auf falscher Grundlage argumentieren. Denn der Kulturrelativismus tritt eben nicht für ein ethisches Prinzip ein (ebd.). Außerdem darf das kulturrelativisti-

¹⁵ Hier sei beispielhaft auf den Antrag der American Anthropological Association von 1947 verwiesen, der die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen dazu aufrief, den Kulturrelativismus als Grundlage für das Zusammenleben der Kulturen festzuschreiben (Cook 1999: 38).

sche Argument nicht auf den bloßen Fakt der empirisch belegbaren moralischen Vielfalt zurückgeführt werden. Wie schon dargestellt, inkludiert das voll entwickelte Argument des Kulturrelativismus auch den Verweis auf die enkulturelle Konditionierung. So stellen bei Cook die 1. und die 2. Prämisse die Grundlage des Kulturrelativismus.

Eine Frage blieb bis jetzt allerdings noch unbeantwortet. Warum verschreibt sich der Kulturrelativismus eigentlich der Bekämpfung des Ethnozentrismus? Die Antwort sei, laut Cook, in der engen Verbindung des Kulturrelativismus mit der Anthropologie zu suchen. Der Kulturrelativismus weise die Schuld für den Ethnozentrismus alleine dem Universalismus zu. Darüber hinaus sei der Universalismus nicht mehr haltbar angesichts der wissenschaftlich objektiven Studien über die unterschiedlichen Moralvorstellungen der Kulturen der Welt (ebd.: 29). Aufgrund dieser Tatsache empfehle es sich für die Anthropologie als Ganzes, den Kulturrelativismus als deren einzig wahre Grundlage zu akzeptieren. Doch nicht nur die Kritik des moralischen Absolutismus als dem Verursacher des Ethnozentrismus, führe den Kulturrelativismus zur Bekämpfung von ethnozentrischen Ansichten. So müsse anerkannt werden, dass gerade die Reflexion der Geschichte des 19. Jahrhunderts, geprägt durch koloniale Expansionen, Rassismus, Unterdrückungsformen wie auch falschen Rationalisierungen und Legitimationen derselben durch die Wissenschaft, zu einer Bekämpfung des Ethnozentrismus durch den Kulturrelativismus führte (ebd.). Die von der älteren Anthropologie bereit gestellten Theorien über den „primitiven Mann“ erwiesen sich als Grundlage, auf der sich der Ethnozentrismus entwickeln konnte und seine Legitimation erfuhr. Die mit dem Kulturrelativismus herbeigeführte Wende in der modernen Anthropologie enttarnte die falsche Methode der Evolutionstheorie, wie beispielsweise die von E. B. Tylor. In seinen Studien zeige sich die angenommene „eigene“ viktorianische Überlegenheit. Jene Studien muteten zur damaligen Zeit zwar wissenschaftlich an, seien es aber eindeutig und objektiv nicht (ebd.: 30).

2.3.2 Die Paradoxien und Implikationen des Kulturrelativismus

Im zweiten Teil der Darstellung der von John W. Cook vorgelegten Kritik des Kulturrelativismus soll nun auf die von ihm herausgearbeiteten paradoxen Implikationen des Kulturrelativismus eingegangen werden. Wie schon im vorangehenden Abschnitt vermerkt, lässt sich der Kulturrelativismus keinesfalls als inkonsistenter Irrationalismus oder Kulturromantizismus fassen. Er beansprucht, selbst Teil des aufklärerischen Projekts zu sein, der dieses mit einem methodologischen Konzept innerhalb der Anthro-

logie wissenschaftlich bereichert. Auf der Grundlage empirischer Fakten über die Verschiedenheit der Moralvorstellungen unter den Kulturen und der Anerkennung des Prozesses der enkulturellen Konditionierung zum Erwerben moralischer Urteile, präsentiert sich der Kulturrelativismus als geläutertes, dezidiert nicht-ethnozentrisches Projekt der modernen Wissenschaften. Nach der Beseitigung und Klärung der die Debatte um das Sujet Kulturrelativismus und Universalismus umgebenden Missverständnisse und Fehldeutungen, lasse sich der Kulturrelativismus nicht in Gänze von der Hand weisen. Anhand einer Reihe von paradoxen Implikationen nimmt Cook in analytischer Tradition die Kritik des Kulturrelativismus in Angriff. Dabei legt er dar, welche Konsequenzen eine weltweite Anwendung des Kulturrelativismus implizieren würde. Die sieben paradoxen Implikationen können wie folgt beschrieben werden:

- 1) Die Anwendung des Relativismus verfolge das Ende einer transkulturellen moralischen Kritik.

Zunächst wirft Cook die Frage auf, ob die Überwindung der transkulturellen moralischen Kritik überhaupt wünschenswert sei (ebd.: 32). Er verweist darauf, dass der Kulturrelativismus mit stark ausgewählten Beispielen insbesondere mit jenen aus dem 19. Jahrhundert argumentiere. Der Großteil dieser Beispiele offenbare den missionarischen, ethno- beziehungsweise eurozentrischen Charakter der transkulturellen Kritik. Für eine logisch stringente Untersuchungsmethode und Theorie sollte allerdings das Beispiel gleichgültig sein. Zudem sei es des Kulturrelativismus eigener Anspruch darzulegen, dass jedwede moralische Kritik an anderen Kulturen unsachgemäß wäre (ebd.: 32 f.). Darum sollte auch jeder Fall der transkulturellen Kritik gleichberechtigt untersucht werden. Cook bedient sich des Beispiels von Abba Thulle, Herrscher über die Pelew Inseln im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Aus den Aufzeichnungen von Amasa Delano von 1791, der mit der East India Company nach Mikronesien reiste, lassen sich Äußerungen des Herrschers über die Briten entnehmen. Darin verurteilt Abba Thulle Großbritannien – aber auch alle anderen Mächte – wegen der Verwendung des strategischen Kriegsführungsmittels des Hinterhalts (ebd.: 33). Wie für alle anderen Fälle, müsste der Kulturrelativismus auch für dieses Beispiel den Ethnozentrismus Abba Thulles herausstreichen. Ein_e KulturrelativistIn würde Abba Thulles Äußerungen als absurd fassen, denn kritisiert würde das Verhalten einer anderen Kultur. Diese verworfene Form der Kriegführung könne nämlich nicht aus sich heraus als falsch gefasst werden, da es keine transkulturellen Standards zu Verifizierung oder Falsifizierung geben könne, so der

Kulturrelativismus. Dazu bedürfe es immer des relativierenden Bezugs. Abba Thulle erscheint dem Kulturrelativismus als ignoranter und fehlinformierter Politiker, der versuche, seine eigenen Werte auf jene zu übertragen, deren Werte von den seinen entschieden differierten (ebd.: 34). Ohne die relativistische Sichtweise anzunehmen, mutmaßt Cook, würde uns Abba Thulle als weiser und moralisch besorgter Mann erscheinen. Doch unter dem Gesichtspunkt des Relativismus müsse resümiert werden, dass wir nichts von einer anderen Kultur lernen könnten, indem wir beispielsweise Abba Thulle moralisch beipflichteten. In einem generelleren Verständnis des Sachverhalts merkt Cook an, dass die kulturrelativistische Form des Umgangs mit transkultureller Kritik unweigerlich dazu führe, dass, wann immer unsere eigene Kultur durch Angehörige einer anderen (moralisch) kritisiert werde, wir Augen und Ohren schließen oder die Kritik als ignorant und ethnozentrisch abwehren können. Auch wenn es explizit von VertreterInnen des Kulturrelativismus nicht gewollt ist, so muss eingesehen werden, dass der Relativismus als Schutzschild gegen ungern gehörte moralische Kritik von Außenstehenden genutzt und instrumentalisiert werden kann (ebd.).

- 2) Moral ist für den Kulturrelativismus nichts anderes als die Zusammenfassung von moralischen Einstellungen und Praktiken der auf der Welt anzutreffenden Kulturen.

Unter diesem Aspekt befasst sich John W. Cook mit dem Moralverständnis des Kulturrelativismus. Beispielsweise versteht die Kulturrelativistin Ruth Benedict Moral als „[...] a convenient term for socially approved habits.“ (Benedict zit. nach Cook 1999: 34). Amoralisch bedeutet dementsprechend nichts anderes als „contrary to the mores of the time and place.“ (Sumner zit. nach ebd.) zu sein. Doch in diesem Verständnis von Moral und Amoral stellt sich ein Sachverhalt heraus, der eine problematische Implikation mit sich bringt. Wenn unter Moral nur das Set von sozial angelernten Einstellungen und Praktiken verstanden wird, müssten dann nicht alle Personen, die sich gegen ihre Kultur wenden, als falsch liegend beziehungsweise irregeführt und amoralisch agierend gedeutet werden? Auch wenn es der Kulturrelativismus wiederum nicht direkt formuliert und beabsichtigt, so sei dennoch zu beachten, dass die Moral einer Person und ihre Handlungen nach ihrer Konformität zu lokalen Verhaltensweisen und Traditionen bemessen werde (ebd.: 35). Hier würden, so Cook, die Werte an sich ausgeblendet, weil über sie gemäß der kulturrelativistischen Doktrin kein moralisches Urteil gefällt werden dürfe. So ein Urteil wäre ethnozentrisch und deshalb gemäß der zwei kulturrelativisti-

schen Prämissen zu vermeiden. Um die Tragweite der Cookschen Kritik zu erfassen, ist es dienlich, ein Beispiel heranzuziehen. Auch hier gilt wiederum, dass das Beispiel beliebig sein muss und nicht schon auf das Ergebnis hin ausgewählt wurde.

Cook wählt das Beispiel der 20-jährigen Franca Viola, einer sizilianischen Frau, die sich weigerte den Sohn eines reichen Mannes zu heiraten, der sie zuvor kidnappte und vergewaltigte. Damit brach sie einen seit dem Mittelalter auf Sizilien gängigen Brauch, der vorsieht, dass das Kidnappen und Vergewaltigen einer Frau für einen Freier einen sicheren Weg zum Altar bietet. Verneinte die Frau nach den genannten Verbrechen die Heirat, galt sie als entehrt und niemand würde sie mehr heiraten. Im konkreten Beispiel weigerte sich Franca Viola, zog vor Gericht und heiratete etwas später einen anderen Mann. Die Reaktion ihrer Gemeinde war vehement. Franca Viola und ihre Familie wurden wegen der Verletzung des althergebrachten Brauches mit Rache bedroht. In der Perspektive des Kulturrelativismus war der Vergewaltiger keines moralisch abwegigen Verhaltens anzuklagen, da er lediglich dem jahrhundertealten Brauch folgte. Franca Viola hingegen brach mit gleich zwei Gepflogenheiten. Sie weigerte sich, ihren Vergewaltiger zu heiraten und ehelichte einen anderen Mann anstelle ihres Peinigers. Damit sei ihr Verhalten moralisch falsch. Das sei zumindest die Lektion, welche uns der Kulturrelativismus vermittelt (ebd.). Er lehrt, dass das Verhalten von Personen innerhalb einer Kultur anhand der Konformität zu lokalen Bräuchen und Werten zu bewerten sei, gleichgültig wie diese Bräuche auch aussehen mögen. Denn wie schon weiter vorne ausgeführt, ist es für den Relativismus unmöglich, Werte an sich zu beurteilen. Es wäre also aus Perspektive des Kulturrelativismus nicht möglich, die Vergewaltigung und das Kidnapping der Franca Viola als manipulierendes und degradierendes Verhalten aufzufassen und zu verurteilen (ebd.).

- 3) Was eine Kultur von ihren Mitgliedern fordert oder als indifferent toleriert, kann nicht falsch sein. Und wer seine beziehungsweise ihre eigene Kultur moralisch kritisiert und innerhalb dieser gegen die gegebenen Werte und Bräuche opponiert, kann aus der Sicht des Kulturrelativismus nur als verrückt oder irregeleitet betrachtet werden.

Diesem Aspekt beziehungsweise dieser Implikation des Kulturrelativismus widmet sich Cook wiederum anhand eines Beispiels, das ebenfalls beliebig sein muss. Es spielt demnach für den Relativismus keine Rolle, um welchen Brauch oder welche Norm es sich dreht. Der Autor greift auf den durch den Anthropologen R. Redfield dokumentier-

ten Fall von Knife Chief und seinem Sohn zurück, Mitglieder eines Clans (ebd.: 36). Knife Chief und sein Sohn sind die einzigen in ihrem Clan, die sich gegen Menschenopfer stellten und sogar versuchten, diese zu verhindern. Die Opfer sollten, so der Brauch, dem Clan eine bessere Ernte einbringen. Es ist also davon auszugehen, dass Knife Chief und sein Sohn moralische Bedenken gegen das Opfern von Menschen hegten und diese Praxis als falsch verurteilten. Für den Kulturrelativismus stellen sich solche Bestrebungen als irreführend dar. Zwar wenden sie, wie beispielsweise Herskovits, ein, dass Kulturen auch Veränderungen erfahren, doch mit diesem Einschub beantworten sie nicht das wirkliche Problem, das sich aus dem Sachverhalt ergibt. Es stellt sich die Frage, wie können KulturrelativistInnen Personen wie Knife Chief und seinen Sohn beschreiben, die mit ihrem Handeln nicht darauf abzielten, eine Gepflogenheit innerhalb einer Kultur lediglich zu modifizieren, sondern sie aus prinzipiellen Erwägungen heraus ganz abzuschaffen trachteten (ebd.: 38). Der Kulturrelativismus vermag keine andere Antwort zu geben als die, Knife Chief und sein Sohn seien Verwirrte. Cook argumentiert weiter, dass die meisten von uns Knife Chief nicht in diesem Licht interpretieren würden, denn es sei verständlich, dass man sich gegen das Opfern von Menschen stelle. Es sei gewalttätig, grausam und unnützlich, darüber hinaus beraube es unschuldige Leute ihres Lebens (ebd.). Für den Kulturrelativismus erweist sich eine solche Ansicht lediglich als Universalismus und damit irreführend (ebd.).

- 4) Der Kulturrelativismus wird gerade unter AnthropologInnen als eine Theorie von philosophischer Weitsicht gesehen, die zugleich von großer Relevanz für die politische Praxis ist. Der Kulturrelativismus zeichne sich dadurch aus, dass er die Menschen lehre, nicht voreingenommen und wertend gegenüber anderen Kulturen zu sein.

Wenn der Kulturrelativismus in diesem Punkt als wahr anzunehmen sei, dann würden wir uns davon freisprechen, auch nur daran gedacht zu haben, dass wir etwas Falsches in einer Kultur sehen, über das zu richten wäre. Eine Ausnahme würde einzig die Anklage sein, dass tradierte Bräuche und Normen nicht richtig umgesetzt würden (ebd.). Doch was für Konsequenzen bringt hier die kulturrelativistische Sichtweise mit sich? Cook bedient sich in diesem Falle eines gar nicht so weit zurückliegenden Beispiels. 1947 verfasste das Exekutivboard der „American Anthropological Association“ ein Schreiben, das die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen aufforderte, den Kulturrelativismus als Grundlage für die Deklaration der Menschenrechte zu verwenden.

den. Damit würde die Deklaration ein Statement für das Recht des Menschen sein, der oder die von nun an das Recht habe, in seinen beziehungsweise ihren eigenen Traditionen zu leben und nicht nur nach den Vorstellungen und Werten der USA und Europas (ebd.). Zwar stellt dieses Vorhaben im Rückblick auf die missionarischen und kolonialen Bestrebungen der europäischen Mächte eine aner kennenswerte Stellungnahme dar. Doch muss auch hier angemerkt werden, so Cook, dass die kulturrelativistische Doktrin nicht darauf aus sei, den Zweck beispielsweise einer Intervention zu beurteilen. Egal um welche Missstände es auch gehen möge, jedwede Einmischung und jedweder Eingriff werden abgelehnt:

„This, of course, sounds most admirable when we think of the way in which major Western nations have, through Christian missionaries and foreign administrators, undermined the customs and disrupted the lives of peoples in preliterate societies, thereby often bringing about the demoralization and demise of these peoples. But moral relativism as a theory does not limit itself to opposing only such plainly deplorable interference in other cultures. On the contrary, it disregards *what* is being interfered with, and what the intervention may achieve, and simply declares that *any* interference in any other culture is unwarranted. So any example of interference that we care to choose should serve as well as any other for recognizing the great practical merit of relativism.“ (ebd.: 39)

Als Beispiel nutzt Cook an dieser Stelle einen Report aus der Zeit um 1990 aus dem Mittleren Osten. In dieser Region versuchte eine Gruppe von Nicht-Arabern, das in ländlichen arabischen Regionen praktizierte Umbringen von Frauen durch ihre Familien, die außerhalb der Ehe schwanger geworden sind, zu verhindern. Sie retteten sie über einen geheimen Weg nach Israel, von wo sie dann nach Europa gebracht wurden. Dort erhielten sie einen Job und konnten ein neues Leben aufbauen. Wenn der Kulturrelativismus als Theorie und Praxis anerkannt würde, dann müsste auch die Gruppe, die arabischen Frauen vor dem Tod durch Ehrenmord bewahrt, ihr Unterfangen einstellen und die Frauen zum Töten zurücklassen. Hier wäre nun auch der Kulturrelativismus anzuklagen, so Cook, denn er koste – falls akzeptiert – anderen das Leben (ebd.). Auf die Frage, ob KulturrelativistInnen eine solche Praxis intendierten, antwortet Cook mit einem „wahrscheinlich nicht“, doch müssten sie solcher Implikationen gewahr werden.

- 5) Für den Kulturrelativismus ist Moral willkürlich und zwar in dem Sinne, dass es keinen Unterschied macht, was eine Kultur verurteilt oder ablehnt oder was sie annimmt. Jeder Wert einer Kultur ist gleichermaßen gültig.

Wenn ein Wert in einer Kultur durch einen anderen ersetzt wird, so lasse sich aus der Perspektive des Kulturrelativismus auch nicht bestimmen, ob der alte oder der neue

besser sei. Nach Ruth Benedikt, die, so Cook, entscheidend zur Popularisierung des Kulturrelativismus beitrug, müssten wir hinsichtlich der neu erworbenen Werte in jeder Hinsicht zufrieden sein, was auch immer sie beinhalten (ebd.: 40). Die Begründung dieser Annahme fußt auf der schon genannten These von der Gleichwertigkeit aller Lebensweisen und Moralvorstellungen. Hinsichtlich dieses Aspektes erweisen sich zumindest die Verbrechen des Nationalsozialismus als ein Faktum, das den Kulturrelativismus in die Defensive bringt. Verfolgt man dessen Argumentation genau und wendet sie gleichermaßen auf die NationalsozialistInnen an, so kann er nicht – ohne sich des Ethnozentrismus schuldig zu machen – über die unfassbaren Verbrechen der Nazis urteilen (ebd.).

- 6) Der Kulturrelativismus verneint eine rationale Basis, die Einzelnen ein angemessenes Leben wählen ließe.

Hier bezieht sich Cook auf Frank Hartung, einen Kritiker des Kulturrelativismus (ebd.: 40 f). Eine als willkürlich verstandene Moral führe dazu, dass überhaupt kein moralisches Konzept wegen seiner beispielsweise empirischen, logischen oder anderweitig gegebenen Autorität über die Konventionen des Einzelnen entscheiden kann (ebd.: 41). Nur die durch die eigene Kultur erworbenen moralischen Konventionen werden vom Kulturrelativismus als Autorität anerkannt. Auch wenn KulturrelativistInnen wie zum Beispiel Herskovits mit ihrer Auffassung von Moral keine Anarchie als Folge ihrer Theorie wollen, so muss dennoch erkannt werden, wie Cook in Bezug auf Hartung darstellt, dass bei einer weltweiten Annahme der kulturrelativistischen Doktrin, Menschen glauben würden, dass Moral nichts anderes als ein Set von willkürlichen sozialen Konventionen sei und dass sie dadurch aufhörten, sich in Bezug auf bestimmte Probleme verpflichtet zu fühlen (ebd.).

KulturrelativistInnen wie Herskovits können die Frage, welche anderen Konsequenzen im Denken und Handeln der Menschen sich mit der Annahme der relativistischen Doktrin ergeben würden, nicht wirklich beantworten. Die einzige affirmative Antwort, die sie geben, besagt, dass Menschen sich gemäß ihren angelernten Traditionen und Moralvorstellungen verhalten würden. Darüber hinaus dürfe der Kulturrelativismus, so Herskovits, nicht als Nihilismus fehlgedeutet werden, denn Menschen würden, wenn sie anerkennen, dass Moral entlang der kulturellen Grenzen als Willkür aufzufassen sei, nicht ihre eigenen Konventionen hintergehen.

An dieser Stelle sei noch einmal an das sizilianische Beispiel der Franca Viola erinnert. Die Tradition ermöglicht, dass ein Mann eine Frau zur Heirat nötigen kann, indem er sie vergewaltigt. Würde nun Franca Viola wirklich denken, dass sie amoralisch gehandelt habe, weil sie sich weigerte, ihren Vergewaltiger zu heiraten, diesen vor Gericht brachte und darüber hinaus einen anderen Mann heiratete? Ganz im Gegenteil, Franca Viola betrachtete sich nicht als amoralisch handelnde Frau, sondern als eine, die mit einer manipulativen und degradierenden Tradition brach. In der Perspektive des Kulturrelativismus stellt sich aber das Verhalten von Franca Viola als falsch dar. Darin zeigt sich, dass es unter der kulturrelativistischen Doktrin für jede Person unmöglich sei zu denken, dass sie, indem sie eine kulturell gegebene Konvention gebrochen hat – egal was diese im einzelnen beinhaltet – richtig gehandelt haben könnte (ebd.: 43). Cook konstatiert schlussfolgernd, dass die Antwort auf die Frage, wie Menschen bei Annahme des Kulturrelativismus handeln würden, nicht so relevant ist. Die beiden Antworten, einmal die der KritikerInnen des Kulturrelativismus, welche Anarchie und das generelle Zusammenbrechen von sozialen Konventionen schlussfolgern, zum anderen die der KulturrelativistInnen, welche die Tyrannei der gegebenen Werte über den Einzelnen fest schreibt, böten nach Cook bizarre Konsequenzen (ebd.: 44).

- 7) Auf die Frage was Moral ist, geben KulturrelativistInnen die folgende Antwort: „morality is nothing but the accepted customs, practices, and sanctions regarding the conduct that, in any culture, is judged to be moral or immoral, right or wrong, good or bad.“ (ebd.). Dabei missachten sie, so Cook, was eigentlich unter Moral verstanden wird.

Anhand einer Reihe von Beispielen erläutert Cook, dass nicht davon auszugehen sei, Moral genau in jener oben genannten Definition gelten zu lassen. Man denke nur an den Vietnamkrieg der Vereinigten Staaten von Amerika. Diejenigen, die ihn als amoralisch identifizierten, waren keineswegs der Meinung, dass der Krieg als konträr zu den in den USA gegebenen Konventionen zu beurteilen sei. Vielmehr sahen die KritikerInnen den Krieg als allzu geläufiges Mittel nationaler Politik (ebd.). Ebenso beurteilen AbtreibungsgegnerInnen Abtreibung als amoralisch, verweisen aber darauf, dass Abtreibung zu einer gängigen Praxis in den USA geworden ist. Darüber hinaus muss in diesem Kontext auf eine weitere Implikation des Kulturrelativismus hingewiesen werden. Die kulturrelativistische Definition von Moral hat zur Konsequenz, dass eine Person, die für

ihr Handeln moralisch kritisiert wird, sich mit dem Hinweis verteidigen könnte, dass alle es tun würden. Doch das sieht Cook als falsch an (ebd.).

Mit dem genannten Verweis gäbe die Person eine moralische Rechtfertigung für ihre Handlung. Hier müsse man beispielsweise nur an die Schattenwirtschaft denken. Eine Person, die deswegen in Verruf gerät und sich damit rechtfertigt, dass alle anderen es auch täten, liefere, so Cook, nicht mehr als eine sehr einfache Entschuldigung, die darauf hindeutet, dass diese Position moralisch nicht zu verteidigen sei. Zwar intendiere der Kulturrelativismus, eine Definition von Moral zu geben, doch damit scheitert er grandios. Hier stellt Cook die Frage, ob der Kulturrelativismus wirklich eine Beschreibung der Moral beabsichtigt, wo doch bereits offen dargelegt wurde, dass er darin scheitert? Bedeutet aber das Unvermögen des Kulturrelativismus, Moral zu beschreiben, dass er insgesamt falsch ist? Ließen sich nun eine oder sogar beide Prämissen des Kulturrelativismus als falsch deduzieren, allein aus dem Fakt, dass die kulturrelativistische Konklusion über Moral nicht mit der Art und Weise zusammenpasst, wie eigentlich über Moral gedacht und kommuniziert wird (ebd.: 47)?

Der Kulturrelativismus würde das Alltagsverständnis von Moral als moralischen Absolutismus fassen, der noch zu belehren sei, was Moral eigentlich sei und wie mit ihr umzugehen wäre. Hier würde der Kulturrelativismus wiederum auf seine eigenen Prämissen verweisen: erstens, dass es unterschiedliche Moralvorstellungen gibt und dass Moral zweitens durch den Prozess der enkulturellen Konditionierung erworben würde. Wenn der Kulturrelativismus beabsichtigt eine Theorie über die Moral zu formulieren, so müsse er zunächst einmal darlegen wieso seine Doktrin eine über die Moral ist. Diese konfliktiert nämlich stark mit der Art, wie alltäglich über Moral geredet und gedacht wird (ebd.). Wenn es dafür überhaupt Gründe gäbe, ließen sie unweigerlich erkennen, dass der Kulturrelativismus eine überaus widersprüchliche Verwendung der Begriffe „moralisch“ und „amoralisch“, „richtig“ und „falsch“ praktiziere. Daher schließt Cook seine Argumentation wie folgt ab:

„And if we try to imagine a form of life in which „Everyone else is doing it“ really is always a sufficient rebuttal to a charge of wrongdoing and in which such considerations as the cruelty or unfairness of an act are wholly irrelevant, then it is difficult, at best, to see why we should think of that as *morality*. For this reason it seems merely quixotic for the relativist to insist that he has discovered what morality *real-*

ly is and that our familiar ways of thinking and talking are confused and in need of correction.“¹⁶ (ebd.)

In den hier dargelegten Argumentationen zeigt sich auch die philosophische Tradition der analytischen Philosophie, in welcher der Autor steht. John W. Cook vermag es, durch die Analyse der Alltagssprache, die den Diskurs um den Themenkomplex Universalismus versus Kulturrelativismus begleitet und eine Reihe von Missverständnissen und Fehldeutungen produziert, zu logisch konsistenten Darstellungen der eigentlichen philosophischen Fragestellungen zu gelangen.

¹⁶ Hier ist anzumerken, dass Cook seine Argumentation mit diesem Statement noch nicht schließt. Er verweist darauf, dass neben den aufgezeigten Widersprüchen eine eingehende Untersuchung der Frage notwendig ist, ob das alltägliche Verständnis von Moral wirklich mit dem Universalismus übereinstimmt und ob es nicht auch eine andere Perspektive fernab des Kulturrelativismus und des Universalismus gebe (ebd.: 48).

3 KULTURRELATIVISMUS UND ENTWICKLUNG. KRITIK DER SICHTWEISEN VON RENOMMIERTEN WORTFÜHRERN DES POST-DEVELOPMENT

Die Debatte über den Kulturrelativismus und den Universalismus wird auch in den Post-Development Theorien ausgetragen. Dort ist der Entwicklungsbegriff zum Gegenstand der Debatte geworden. Als aus dem Westen stammende Idee mit universellem Anspruch wird der Entwicklungsbegriff allgemein scharf kritisiert und gegen einen kulturrelativistischen eingetauscht. Die Behandlung von Fragen der Entwicklung basiert auf der Grundlage eines umfassenden und ethnologisch geprägten Kulturverständnisses. Wie dieses umfassende Kulturverständnis beschaffen ist, wie es sich zu Universalismus und Kulturrelativismus positioniert und welche Implikationen es mit sich bringt, wird im Folgenden untersucht.

Der Kulturbegriff, so undeutlich er teilweise auch verwendet wird, ist in den Auslegungen des Post-Development in verschiedenen Formen anzutreffen, die explizit oder implizit auf einem Kulturrelativismus fußen. Zum einen wird die westliche Kultur, aus welcher die Idee der Entwicklung hervorging, als universalistisch auftretend und als expansiv wahrgenommen. Als Alternative zu Entwicklung wird der Topos der lokalen und örtlich verankerten Kultur der Entwicklungsländer entworfen, die durch den Kolonialismus gebrochen und später durch das Ausrufen des entwicklungspolitischen Bestrebens verdeckt, verschüttet oder, wie bei Esteva zu lesen ist, sogar „ausgerottet“ (Esteva 1992: 46, 57) wurde. Beide Typen von Kultur erhalten durch die Ausführungen der drei Post-Development Autoren eine essentialistische Prägung. Trotz einiger Versuche, ein konstruktivistisches Kulturverständnis zu befördern – wie es bei Escobar nachzuvollziehen oder von Sachs als Einräumung der Veränderungsfähigkeit von Kulturen nachzulesen ist – gelingt es ihnen nicht, dieses auch wahrhaftig als tragenden konzeptionellen Ansatz beizubehalten.

Der Kulturrelativismus des Post-Development ist nicht nur in der Kritik an Theorie und Praxis der Entwicklung ersichtlich, sondern auch und gerade in seinen politisch akzentuierten Konklusionen und Forderungen. In der Strömung des Post-Development ist es keine Seltenheit, dass die Absage, die der Entwicklung erteilt wird, mit der Wiederentdeckung der jeweils „eigenen Kultur“ verbunden und als Lösung für die Probleme der Dritten Welt präsentiert wird. In diesem Sinne lässt sich die Problemstellung und der hier zu untersuchende Sachverhalt wie folgt darstellen: Die Post-Development Theorien stellen dem als westlich und universell kritisierten Entwicklungsbegriff eine partikulare,

der „eigenen“ Kultur entspringende relativistische Entwicklungsvorstellung¹⁷ entgegen. Dabei muss festgehalten werden, dass beide durch die Post-Development Theorien ausgemachten Vorstellungen, die durch die europäische Aufklärung universalistisch geprägte wie auch die kulturrelativistisch orientierte Vorstellung von „Entwicklung“ sich maßgeblich unterscheiden. Die kulturrelativistische Sicht auf „Entwicklung“ wird dabei vom Post-Development als Lösung für die Krise der Entwicklung schlechthin dargestellt. Entwicklung, in seiner universalistischen Ausprägung, erscheint den Autoren als Verursacher dieser Krise.

In diesem Kapitel werden in Gestalt einer Fallstudie die Entwicklungsbegriffe der drei Post-Development Autoren Arturo Escobar, Gustavo Esteva und Wolfgang Sachs herausgearbeitet und in ihren Prämissen und Konsequenzen dargestellt. Weiter werden die dem universellen Entwicklungsbegriff entgegengehaltenen lokalen und kulturell partikularen „Entwicklungsvorstellungen“ auf den ihnen zu Grunde liegenden Kulturrelativismus überprüft und mit deskriptiver Methode analysiert. Für die Untersuchung des Kulturrelativismus wurde ganz gezielt der Entwicklungsbegriff gewählt, da sich in ihm die Ablehnung einer als universalistisch und als westlich gebrandmarkten Kultur offenbart. Alternativ werden entgegengesetzte lokale „Entwicklungsvorstellungen“ der drei Autoren vorgestellt, in denen der Kulturrelativismus zum Ausdruck kommt. Denn nur sie und nicht die universalistische Vorstellung wie auch Praxis von Entwicklung würden kulturelles – und damit auch gesamtgesellschaftliches – Wohlergehen versprechen.

3.1 Gustavo Esteva

Gustavo Esteva ist einer der bekannteren Theoretiker des Post-Development und legte in verschiedenen Ausführungen, aber besonders in seinem Werk „Fiesta – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik“ (1992) eine grundlegende Kritik der Entwicklung, der industriell-wirtschaftlichen Form des Zusammenlebens und des Verständnisses von Fortschritt am Beispiel Mexikos vor. Als „grassroots activist and de-professionalized intellectual“ (Parget-Clarke 2005), wie sich Esteva selbst bezeichnet, wendet er sich neben einer beruflichen Karriere mit vielen Brüchen, in der er als Angestellter der mexikanischen Regierung unter Präsident Echeverría, aber auch als Guerilla-Kämpfer so-

¹⁷ In der Perspektive der Post-Development Theorien ist von einer Pluralität der Entwicklungsvorstellungen auszugehen. Den einen universellen und für sie durch die europäische Aufklärung geprägten Entwicklungsbegriff lehnen sie dezidiert ab und stellen diesem die lokale und kulturelle Vielfalt entgegen.

wie als Berater der Zapatista Army for National Liberation (EZLN) im Konflikt mit der Regierung tätig ist, der Auseinandersetzung mit Entwicklung zu.

3.1.1 Was Entwicklung mit einer Amöbe gemein hat

Die Ablehnung von Entwicklung basiert bei Gustavo Esteva grundsätzlich auf einem noch zu bestimmenden Kulturrelativismus und auf der Rezeption der in den 1980er Jahren eintretenden Krise des Entwicklungsparadigmas. Zunächst wird der als universell kritisierte Entwicklungsbegriff Estevas vorgestellt und in einem vom Autor benannten wissenschaftstheoretischen Rahmen verortet. Dann wird auf dessen kulturrelativistische Vorstellung von „Entwicklung“ eingegangen, um diese anschließend analytisch zu kritisieren.

Für Esteva lässt sich der Entwicklungsbegriff – ähnlich den Begriffen Energie, Kommunikation oder Sex – als amöbenhaft charakterisieren. Die genaue Bedeutung des Wortes bleibe vage, jedoch sei mit ihr eine positive Anspielung verknüpft, die ein automatisches Verständnis bei den Einzelnen hervorrufe (Esteva 1992: 33). Gleich an dieser Stelle merkt der Autor an, dass es ihm um eine bestimmte Interpretation von Sprache und Wörtern in Bezug auf ihre Wirkung auf die Realität gehe. Denn im Verweis auf Michel Foucault, der durch seine Beschäftigung mit Macht unter anderem den Diskursbegriff prägte, zeigt er die Motive der Nutzung von Wörtern auf. Wörter werden genutzt, um Menschen „in einen gemeinsamen Code zu zwingen“ (ebd.: 32). Noch deutlicher wird dieser Zugang in folgendem Zitat, in dem Esteva die Sprache in Bezug auf das Denken und Handeln des Menschen fasst:

„Sprache ist, sagt man, eine Angelegenheit des Denkens. Angelegenheit, englisch ‚matter‘, stammt vom lateinischen ‚mater‘. Sprache ist ein Produkt des Denkens, und Denken leitet das Handeln. Sprache ist daher ein bestimmender Faktor des Handelns“ (ebd.: 26)

Aus dem Denken stamme die Sprache und weil das Denken das menschliche Handeln antreibe, sei die Sprache ebenso ein bedeutender Antriebsmotor für das Handeln. Diese ableitungstheoretische Definition von Sprache wird jedoch nicht in dieser allgemeinen, man könnte schon sagen universellen Form belassen, sondern durch eine kulturrelativistische Erweiterung ergänzt. So hält Esteva fest, dass Sprache und damit alle Wörter einen spezifischen historischen und insbesondere kulturellen Entstehungskontext haben, welcher durch die Forschung erkannt und herausgearbeitet werden solle. Denn sie ver-

mag herauszufinden, wie verschiedene Wörter, die nicht die „eigenen“ sind, „uns einverleibt wurden“ (ebd.):

„Wir müssen die Geschichte unserer Wörter schreiben; unter anderem um herauszufinden, ob die, die uns gelehrt werden, wirklich die unseren sind.“ (ebd.)

In dem vom Poststrukturalismus inspirierten Verständnis von Sprache und ihrer Potenz, Wirklichkeit zu schaffen, identifiziert der Autor kulturelle Kollektive, welche jeweils eine eigene Sprache und Kultur hervorbringen, die es auf andere nicht zu übertragen gilt. Die Transformationen, welche die Länder des Südens erfuhren – ob nun durch koloniale Durchdringung oder durch Entwicklungsstrategien (das setzen AutorInnen des Post-Development oftmals gleich) – werden als exogen, von außen kommend, betrachtet. Dabei unterscheidet sich das Post-Development entschieden von dependenztheoretischen Strömungen. Das Post-Development macht zwar ebenfalls exogene Faktoren für die Unterentwicklung ausfindig, begreift aber die Übernahme von universalistischen Ideen und des Glaubens an Entwicklung als ursächlich für Unterentwicklung. Denn in den Gesellschaften des Südens – mit ihrem schon vom Kolonialismus und dann durch das Entwicklungsregime aufgezwungenen Korsett der Sprache – gehe die Transformation, Verdrängung und sogar der Verlust der jeweiligen Kultur einher. Die Verurteilung dieser äußeren Einwirkung basiert auf der Annahme, dass Länder oder unterschiedliche Gruppen von Menschen eine eigene Kultur besäßen. Nur diese besäße den Anspruch auf Gültigkeit und sei im Stande, die eigenen gesellschaftlichen Problemstellungen besser zu lösen als oktroyierte Konzepte wie das der Entwicklung. Hier präsentiert sich die schon angedeutete kulturrelativistische Orientierung Estevas auf einer wissenschaftstheoretischen Grundlage. Ganz offen schließt sich Esteva, wie das folgende Zitat zeigt, dieser Tradition des Denkens an:

„Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts muß man, wenn man den kulturellen Relativismus voll akzeptiert – und nach Louis Dumont haben wir ihn zu akzeptieren – auch dessen Konsequenzen akzeptieren: die Auflösung der Werte.“ (Esteva 1992: 22 f.)

In der anschließenden Erklärung dieses Postulats führt Esteva an, dass der Kulturrelativismus nicht gleichbedeutend ist mit der Abkehr von Leitprinzipien und Regeln des Zusammenlebens, doch müssen diese die kulturell eigenen sein:

„Das bedeutet natürlich nicht das Fehlen von Leitprinzipien für das Leben in Gemeinschaft. Es bedeutet genau das Gegenteil: Sie in der Wahrnehmung und den alltäglichen Verhaltensmustern fest verwurzelt zu haben, anstatt zu versuchen, sie

durch künstliche Konstruktionen, die vorgeblich universell und mehr oder weniger anachronistisch sind, zu ersetzen.“ (ebd.: 23)

Die (Rück-)Besinnung auf jene Leitprinzipien, die angeblich in den Einzelnen des jeweiligen kulturellen Kollektives fest verwurzelt seien, wird einem universellen und von Esteva als künstliche Konstruktionen bezeichneten Verständnis vom gesellschaftlichen Zusammenleben entgegengestellt. Mit der Positionierung auf der Seite des relativistischen Kulturverständnis, das keine nähere Erklärung durch Esteva erfährt, wird die universell orientierte Vorstellung von Entwicklung als etwas abgelehnt, das weder als Wort noch als kulturelle Praxis aus den von ihm vorgestellten kulturellen Gemeinschaften hervorgebracht wurde.

Die als amöbenhaft, also als schwammig und undeutlich charakterisierte Idee von Entwicklung bedeute für die Länder des Südens eine „pax oeconomica“ (ebd.: 41), die einem „permanente[n] Kriegszustand“ (ebd.) gleich käme. Mit der Nachkriegszeit, die überdies den Beginn der Entwicklungsära markiere, wurde nach Esteva der „traditionelle Mensch“ (ebd.: 46) ausgerottet und ein Entwicklungsmodell eingeführt, dessen Grundlage der „homo oeconomicus“ sei. Ohne zwischen verschiedenen Entwicklungsmodellen zu differenzieren, geht Esteva der Vorstellung nach, dass der Einzug der Idee von der Entwicklung in den Entwicklungsländern den „homo oeconomicus“ als physische Realität etablierte (ebd.: 47). Entwicklung wird ganz im Sinne der beiden obigen Zitate als eine Abstraktion begriffen, die universelle Geltung beansprucht, doch mit den kulturellen Gepflogenheiten und Vorstellungen der Gemeinschaften in den Entwicklungsländern nichts Gemeinsames habe. Doch nicht nur in der Abstraktheit und Universalität sieht Esteva das Problem von Entwicklung. Entwicklung habe sogar die eigenständigen kulturellen Lebensweisen „zu Tode entwickelt“ (ebd.: 57).

Aus diesem Grunde, aber auch auf der Basis der schon im Vorwort erwähnten Krise der „Entwicklung“ in den 1980er Jahren, erklärt der Autor seine Ablehnung gegenüber jeglicher Entwicklungsidee und -praxis. Eine Entwicklung, welche nicht das vorgegebene (und für Esteva unerreichbare) Ziel eines Gleichgewichts zwischen Kapazitäten und Bedarf wiederzuerlangen im Stande sei, löse nicht die Probleme, sondern verschlimmere sie und institutionalisiere sich selbst als Hilfe in Permanenz (ebd.: 67 f.).

Mit der Behauptung, dass sogar der Hunger in den Ländern des Südens durch Entwicklung verursacht werde, unterstreicht Esteva seine These:

„Der Hunger und die moderne Knappheit haben einen gar nicht weit zurückliegenden Ursprung. Sie sind die Frucht von ‚Entwicklung‘, deren Konzepte bis heute vorgeben, Hunger und Mangel zu bekämpfen.“ (ebd.: 66)

Entwicklung erscheint somit für Esteva nicht als Lösungsstrategie für den Hunger und den Mangel an Nahrung, sondern umgekehrt als dessen Ursache. Folgerichtig werden die Vereinigten Staaten von Amerika als Ausbeuternation dargestellt, die von Entwicklung vollends profitieren würden. So heißt es im Weiteren bei Esteva:

„‚Entwicklung‘ hat die afrikanischen Hungersnöte der letzten Jahrzehnte ausgelöst und aus den USA einen kurzsichtigen Ausbeuter der besten Anbaugebiete und Gewässer des Planeten gemacht. ‚Entwicklung‘ hat Knappheit verallgemeinert und neigt dazu, sie durch Hilfsmaßnahmen zu verstärken.“ (ebd.: 79)

Entwicklungskonzepte verstricken sich, so der Autor, immer wieder in Widersprüche. Denn durch Entwicklung werde nicht der allgemeine Wohlstand gefördert, sondern die Durchsetzung eines zentralistischen Systems, das wiederum jeden Widerstand gegen sich niederschlage. In diesem Sinne stelle Entwicklung eine Bedrohung für die Gesellschaften in den Entwicklungsländern dar, die es nach Esteva zu verurteilen gilt:

„‚Entwicklung‘ bedroht uns weiterhin schwer. Sie erschöpft uns dauernd und verurteilt uns zu vorwiegend defensiven Reaktionen“ (ebd.: 80)

Als letzte Konsequenz aus seiner Ablehnung der Entwicklungsidee und -praxis fordert Esteva einen Stopp von „Entwicklung“. Die Ablehnung erklärt sich vor allem aufgrund seines Kulturrelativismus, der die theoretische Grundlage seiner Auseinandersetzung mit Problemen der Entwicklung und Unterentwicklung markiert. Auf dieser Basis wird die Idee Entwicklung als abstrakter Universalismus verstanden, der die kulturellen Eigenheiten zur Lösung von gesellschaftlichen Problemen in den Ländern des Südens überdecke oder mit Estevas Worten sogar „ausrotte“. In einem vom Poststrukturalismus inspirierten Verständnis von Sprache und Wirklichkeit macht Esteva insbesondere solche Termini wie „Entwicklung“ im Besonderen und Sprache im Allgemeinen für die Annahme von Entwicklungsideen verantwortlich. Diese vermögen es, Menschen in ein Korsett zu zwingen und ihnen Vorstellungen einzuverleiben, die nicht die „ihren“ seien. Der Universalismus von Entwicklung wird den jeweils kulturellen Eigenheiten in den Gesellschaften des Südens entgegengestellt und generalisierend abgelehnt. Diese Verurteilung basiert grundlegend auf dem Kulturrelativismus, erfährt aber auch eine gewisse Rechtfertigung durch die Krise von Entwicklung, die die Entwicklungspraxis und -theorie erfasste. Die ausbleibende Entwicklung, ja sogar die Verschlechterung der Situa-

tion hinsichtlich Wirtschaftswachstum, Partizipationsmöglichkeiten, Ausbau eines stabilen Gesundheits- und Sozialsystems sowie eines generell erfahrbaren Wohlstandes vieler – nicht aller – Entwicklungsländer, stürzte die Entwicklungstheorie in eine Atempause. In dieser entstand das Post-Development, das zu einer radikal anmutenden Variante hinsichtlich der Lösungsvorschläge griff: Der Forderung der Einstellung von Entwicklung.

3.1.2 Vom „authentischen kulturellen Schaffen“

Aus ihrer grundlegenden Entwicklungskritik leiten die Post-Development TheoretikerInnen keine Ausbesserungen oder alternativen Vorschläge zur Entwicklung der Gesellschaften des Südens ab. Sie stehen allein für die radikale Ablehnung der Idee und Praxis der angeblich ausschließlich westlich geprägten Entwicklungsmodelle¹⁸.

Esteva fordert die Auseinandersetzung mit dem „Mythos Entwicklung“. Allein der kritische Blick auf Entwicklung vermag die Einsicht zu vermitteln, dass nur ein durchgreifendes Abstoppen von Entwicklung die Länder des Südens in die Lage versetze, den aktuellen Problemen und Herausforderungen zu begegnen (ebd.: 66). Ähnlich wie im vorangegangenen Kapitel über das theoretische Rüstzeug von Esteva lassen sich auch hinsichtlich der Konsequenzen aus diesem Ansatz zwei Ebenen der Vorschläge ausmachen, die miteinander verknüpft sind. So formuliert der Autor zum einen Forderungen und Vorschläge, die eine Rückkehr oder Besinnung auf die kulturellen Traditionen der Gemeinschaften, Kollektive oder Ländern beinhaltet. Hier postuliert Esteva seine kulturrelativistische Vorstellung von Entwicklung. Zum anderen greift er auf die Ebene der diskursanalytischen Kritik zurück und fordert eine Dekonstruktion von diskursiv geschaffenen Wahrheiten.

Bezüglich der ersten Ebene, welche die Besinnung auf kulturelle Traditionen fordert, hält Esteva fest, dass gegen die „industrielle, wirtschaftliche Form der Interaktion“ (ebd.: 60) gearbeitet werden müsse, denn diese habe, wie weiter vorne schon erwähnt, die eigenen kulturellen Lebensweisen „zu Tode entwickelt“ (ebd.: 57). Die vorgeschlagene Lösung von der als institutionell und ideologisch aufgefassten Welt, welche die

¹⁸ Analog zur poststrukturalistischen Entwicklungstheorie des Post-Development lässt sich Christopher A. Baylys Beispiel der „Schwarzen Jakobiner“ ins Feld führen. Dieses setzt er den Postulaten der postkolonial und postmodern geprägten Geschichtswissenschaft entgegen. In Bezug auf Cyril Lionel Robert James hält Bayly fest, dass es sehr wohl zu einer Übernahme in transformierter Form von sogenannten westlich-auflärerischen Ideen in außereuropäischen Ländern kam. So bezogen sich die schon genannten „Schwarzen Jakobiner“ im Unabhängigkeitskampf auf Haiti von 1791 auf Ideen der Französischen Revolution (vgl. Bayly 2006).

„eigene“ Lebensweise blockiere, wird als eine Abkopplung durch „authentisches kulturelles Schaffen“ (ebd.: 36) beschrieben. Dem Archetypus des „homo oeconomicus“ setzt er den „homo communis“ (ebd.: 47) entgegen. Dieser verfüge über das Potential, den wirtschaftlich rational orientierten „homo oeconomicus“ im Sinne der Nachhaltigkeit und der eigenen kulturellen Tradition in der Krise der Entwicklung abzulösen. Hier zeigt sich gerade die in den Nachwehen der Krisenzeit der 1980er Jahre sichtbar werdende Hoffnung Estevas auf eine tiefgreifende Veränderung. Im Weiteren schlägt er vor, die wirtschaftlichen Normen, darunter auch die der Knappheit, den kulturellen Normen zu unterstellen (ebd.: 70 f.).

In diesem dualistisch anmutenden Verständnis von Wirtschaft und Kultur empfiehlt der Autor im Sinne des Primats der Kultur die Abkopplung von der als autoritär interpretierten Technik der industriellen Wirtschaftsweise sowie den Wiederaufbau dessen, was durch sie vernichtet worden sei (ebd.: 77). In einer Metapher zusammengefasst nutzt Esteva das Bild einer Hängematte, das diese Bestrebungen zur Abkopplung und radikalen Umorientierung auf die „eigene“ Kultur ermöglichen könne:

„Wenn ‚wir‘ gezwungen würden, die Aktivitäten der Hängematte mit bloß einem Wort zu umschreiben, könnten ‚wir‘ vielleicht beim Bild eines Heilmittels Zuflucht suchen – eines Heilmittels gegen die Ökonomisierung unserer Welt, die Entwicklung für uns immer bedeutet hat.“ (ebd.: 21)

Daran anknüpfend empfiehlt der Autor:

„Indem sie die Hängematte benutzen, können sie den Schaden, der ihnen durch Entwicklung zugefügt wurde, aufhalten oder reduzieren.“ (ebd.: 39)

Allerdings merkt Esteva dazu an, dass es sich nicht um eine alternative Entwicklungsmethode handle, die gar universelle Ansprüche vermittele, sondern um eine kulturelle Rückbesinnung auf die jeweils „eigene“ Kultur. Der auch seinen Lösungsvorschlägen und Forderungen zugrunde gelegte Kulturrelativismus zeigt sich weiter in folgender Argumentation:

„In unserer Hängematte versuchen wir nicht, Entwicklung zu betreiben. ‚Wir‘ können keine Form von Hilfe akzeptieren. ‚Wir‘ versuchen nicht, irgendwelche allgemeinen, universellen Ziele zu erreichen. ‚Wir‘ leben mit den verschiedenen Hoffnungen und Vorstellungen eines jeden einzelnen, [...]. ‚Wir‘ können keinen allgemeinen Werte als Richtlinien annehmen. Ich kenne sie ja sehr gut. Ich wurde mit den Werten der Welt meines Vaters erzogen – mit westlichen Werten. Aber dann wurde ich von der Welt meiner Großmutter herausgefordert, einer Welt, in der die konkreten kulturellen Muster, die das allgemeine Verhalten bestimmen, so tief im Alltag verankert sind, daß es unmöglich ist, sie in abstrakten Definitionen zu isolieren.“ (ebd.: 22)

Auf die Frage, was denn jenseits der „Entwicklung“ komme, antwortet Esteva schlicht mit dem Wort: „Gastlichkeit“ (ebd.: 21). In einer negativen Bestimmung der westlichen Welt hält der Autor fest:

„Das westliche Ethos, dessen letzter Ausdruck Entwicklung ist, definiert eine ungastliche Welt.“ (ebd.)

Auf der zweiten, weiter vorne erwähnten diskursanalytischen Ebene erwähnt der Autor zudem folgende Vorschläge, die zu einem Durchbrechen des Verhaftet-Seins in der Idee von Entwicklung verhelfen würden. So wird die Kopplung traditioneller Weisheiten mit lokalen Überlieferungen als Möglichkeit für die Entstehung von „historischem Wissen“ für den „Kampf im Herzen“ (ebd.: 106) erlauben. Weiter heißt es dazu:

„So könnte der Kampf gegen die Tyrannei der universalistischen Diskurse und gegen die wissenschaftliche Hierarchisierung des Wissens’ mit ihren spezifischen Herrschaftseffekten entstehen.“ (ebd.)

In Anlehnung an Michel Foucault, auf den sich Esteva direkt bezieht, hält er Folgendes fest:

„Die Herausforderung besteht, nicht darin, das Bewusstsein der Menschen, oder das, was sie im Kopf haben, zu verwandeln, sondern darin, das politische, wirtschaftliche und institutionelle System, das Wahrheiten produziert, zu verändern“ (Foucault zit. nach ebd.: 106 f.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Autor seiner Forderung, Entwicklung zu stoppen und durch eine gastliche Welt der „Hängematte“ zu ersetzen, auf zwei Ebenen Ausdruck verleiht. Zum einen veranlasst ihn die Krise der Entwicklung in den 1980er Jahren zu einer radikalen Rückbesinnung auf die „eigene“ Kultur, da sie das Scheitern von Entwicklungspraxis und Entwicklungstheorie offen zu Tage bringe. Zum anderen erweisen sich seine diskursanalytischen Interpretationen als ursächlich für die Forderung nach einer Beendigung von Entwicklung. Entwicklung wird in dieser Tradition als ein umfassendes System, das Wahrheiten produziere, wahrgenommen, welches es zu durchbrechen gelte.

Esteva leitet aus seiner eben dargelegten grundsätzlichen Ablehnung von Entwicklung politische Forderungen ab, die er in die Form der durchaus sympathischen Metapher einer Hängematte kleidet. Vor allem in der Identifizierung verschiedener kultureller Kollektive, die jeweils über eine „eigene“ und ursprüngliche Kultur verfügen, die es durch andere universalistische Prinzipien oder Unternehmungen nicht anzutasten gelte, offenbart sich Estevas relativistisches Kulturverständnis. Denn Kultur erweist sich für

ihn als immanenter Teil einer jeden Gemeinschaft. In diesem Sinne sei die suggestiv gestellte Frage: „Sollten jene Menschen in den Industrieländern, die an mehr Gerechtigkeit interessiert sind, nicht besser ihre Bemühungen auf die Veränderungen ihrer eigenen Gesellschaften konzentrieren, anstatt zu versuchen, die Gesellschaften anderer zu verändern?“, aus Estevas Perspektive ohne Bedenken mit einem „Ja“ zu beantworten.

3.1.3 Die analytische Kritik der Hängematte

Für Gustavo Esteva befindet sich die Welt, als er sein weiter vorne genanntes Buch verfasst, in einem Zustand, der durch die Krise der Entwicklung geprägt ist. Entwicklung sei eine abstrakte, universelle Idee, die seit 1949 in die kulturellen Gemeinschaften der vornehmlich südlichen Hemisphäre eingedrungen ist, beziehungsweise durch die europäischen und US-amerikanischen Mächte etabliert wurde. Mit ihrem Potential, Wirklichkeit zu schaffen, war die Entwicklungsidee imstande, die vor Ort bestehenden lokalen und kulturellen Praktiken und Bräuche zurückzudrängen, wenn nicht sogar fast ganz „auszuuroten“ und an deren Stelle das System des „homo oeconomicus“ zu etablieren. Was vormals der Kolonialismus für die Gesellschaften des Südens bedeutete, werde heute durch die Idee und Praxis der Entwicklung weitergeführt.

Wie schon weiter vorne ausgeführt, sieht der Autor die universelle Entwicklungsidee vor allem in Europa und Nordamerika beheimatet und nicht in den sogenannten Entwicklungsländern. Da also die Idee nichts mit den Ländern des Südens gemein hätte und aufoktroziert sei, wäre diese auch zum Scheitern verurteilt. Es könnten nur Ideen und Praktiken eine fruchtbare Anwendung finden, die aus der kulturellen und lokalen Gemeinschaft stammten. Ideen, die auf andere Gemeinschaften übertragen würden, könnten nicht nur als ethnozentrisch begriffen werden, sondern führten auch, wie Esteva es für den Sachverhalt der Entwicklung behauptet, zu einer Verschlimmerung und Institutionalisierung der Lage in den Gemeinschaften der Entwicklungsländer. Entwicklung wird also nicht als Lösungsstrategie, sondern als Ursache für die Probleme der Dritten Welt betrachtet. Als Konsequenz bietet Esteva die Rückbesinnung auf die jeweils eigene kulturelle Gemeinschaft an, die angeblich seit jeher die Lösung für die vor Ort angesiedelten Probleme bereitstellte. Mit der „Hängematte“ entwirft Esteva eine Metapher für die Loslösung von der institutionellen und ideologisch universell ausgerichteten Auffassung der Welt und die Hinwendung zu einem – wie er es nennt – authentischen kulturellen Schaffen in den Gemeinschaften. Auch hier insistiert er wiederum darauf,

dass die Hängematte nicht als universelles „Heilmittel“ zu verstehen sei, sondern lediglich die Rückbesinnung auf die jeweils eigene Kultur beinhalte.

Was Gustavo Esteva in seinen Ausführungen vertritt, hat eine kulturrelativistische Grundlage, zu der er sich offen bekennt. Esteva argumentiert nicht im idealtypischen Sinne des Kulturrelativismus, wie ihn John W. Cook anhand der im Kapitel 3.3.1 genannten zwei Prämissen darlegt. So bejaht Esteva die erste Prämisse (es gibt differente Moralvorstellungen entlang der Kulturen). Bei der zweiten Prämisse wird es allerdings schwieriger, den Autor eindeutig als Kulturrelativist zu kennzeichnen. Gustavo Esteva legt die „Geburt“ und die kurze Geschichte der Entwicklungspolitik anhand der drei Generationen seiner Familie dar. Die Generation seines Vaters war durch die Übernahme der Werte der westlichen Welt geprägt, er, der Sohn, stellt die neue kritische Generation dar, die lernte, die Generation seines Vaters herauszufordern, indem er sich auf die Generation seiner Großmutter berief. Die Generation seiner Großmutter sei ganz durch die kulturellen Praktiken des Alltags geprägt, die sich keineswegs durch abstrakte Definitionen isolieren ließen (ebd.: 22). Diese Generationengeschichte zeigt, dass sich ein Moralverständnis, also auch die Vorstellung von Entwicklung, Werten und Normen in einer Kultur, für den Autor nicht eindeutig durch den Prozess der enkulturellen Konditionierung vermitteln. Denn sonst könne die Übernahme von universell ausgerichteten Entwicklungsideen durch die Generation seines Vaters nicht erklärt werden.

In dieser Übernahme macht Esteva das eigentliche Problem aus: Universell ausgerichtete und von außen kommende Entwicklung stelle nicht die Lösung für die Probleme der Entwicklungsländer dar, sondern sei – wie schon weiter vorne erwähnt – deren Ursache. Hierin zeige sich, dass Wertvorstellungen wie die Entwicklungsidee zwar durch andere Kulturen angenommen werden können, sich also nicht allein über kulturelle Konditionierung aneignen lassen. Doch sie seien nach Esteva zum Scheitern verurteilt, weil sie nicht aus der eigenen Kultur stammten. Somit erfüllen Estevas Darlegungen zwar nicht die zweite Prämisse einer kulturrelativistischen Argumentation nach Cook, doch sie zielen auf einen ähnlichen Sachverhalt: Die Gültigkeit einer Idee, Praxis, Wertvorstellung oder Entwicklungsidee bemisst sich nach ihrer Herkunft. Insofern lässt sich Esteva eindeutig im Umfeld des Kulturrelativismus gemäß der Cookschen Bestimmung verorten.

Dementsprechend sind auch bei Esteva paradoxe Implikationen zu konstatieren. Im Verhältnis von Universalismus und Kulturrelativismus steht er eindeutig auf der Seite

des Kulturrelativismus. Dieser birgt allerdings – wie schon im Kapitel 3.3.2 dargelegt – nach John W. Cook sieben unterschiedliche, aber miteinander zusammenhängende paradoxe Implikationen. Die sich ergebenden Implikationen sind zwar nicht unbedingt seitens der AutorInnen intendiert, ergeben sich allerdings aus ihrer Argumentation, die auf einem Kulturrelativismus fußt.

Würden Estevas Ausführungen und Forderungen auf der ganzen Welt Anwendung finden, träfe der erste Aspekt nach Cook auch auf Esteva zu. Wir erinnern uns, dass ein angewandter Kulturrelativismus unvereinbar sei mit einer transkulturellen moralischen Kritik und dementsprechend wirksam werde. Da für Esteva die Möglichkeiten von kulturellen oder allgemein gesellschaftlichen Problemstellungen nur in der jeweils „eigenen“ Kultur gegeben sind, können Vorschläge für Konzepte und Strategien sowie eine transkulturelle Kritik an bestimmten Praktiken nicht mehr formuliert werden. Damit wäre jede Kultur sich selbst überlassen und müsste auf die „eigenen“ kulturell geprägten Praktiken und Normen zurückgreifen. Das würde aller Wahrscheinlichkeit nach zu einem grundlegenden Ausschluss von Formen des Kolonialismus führen, wie wir ihn insbesondere im 19. Jahrhundert kennen gelernt haben¹⁹.

Doch ist nicht auch an Beispiele einer transkulturellen Kritik mit praktischen Weiterungen zu denken, die den vor Ort Lebenden entschieden geholfen haben? Wie schon bei Cook nachzulesen ist, muss sich eine kulturrelativistische Perspektive durchaus mit Fälschen arrangieren, die keine ethnozentrischen oder (neo-)kolonialen Motivationen offenbaren. Diesen wäre mit der Durchsetzung des Kulturrelativismus Esteva'scher Prägung ebenfalls ein Ende gesetzt. So sei nur auf die praktische Hilfeleistung verwiesen, wie beispielsweise während der Naturkatastrophen auf Haiti von 2008 oder in Pakistan 2010, bei denen internationale Hilfe die Lage stabilisierte und einen Großteil der Menschen vor Ort mit dem Nötigsten an Verpflegung und medizinischer Hilfe versorgte. Auch im Bereich der transkulturellen Kritik, um den es Cook insbesondere geht, ist zu bedenken, dass jede Kritik an bestimmten moralischen Äußerungen, die sich auf andere Kulturen beziehen, wie sie in dem Beispiel von Abba Thulle verdeutlicht wurde, der die Briten für die Nutzung des Hinterhalts in kriegesischen Auseinandersetzungen kritisierte, nicht einmal mehr denkbar wäre, gleichgültig, ob es um Korruption, Nepotismus oder Ehrenmorde ginge.

¹⁹ Als Einführung in den Kolonialismus, seine Geschichte, Formen und Folgen ist Osterhammel 2009 zu empfehlen.

In Estevas Ausführungen schält sich ebenfalls eine Interpretation von Kultur heraus, die auf ein Verständnis von Kultur zurückgreift, welches an das von Cook dargelegte kulturrelativistische Verständnis von Moral erinnert. Für Esteva bestehen kulturelle Kollektive, die eine jeweils eigene Sprache und Kultur hervorbringen. Kultur lässt sich bei ihm als Set an Vorstellungen über das Zusammenleben, Problemlösungen, Bräuche und Werten verstehen, die von den Mitgliedern der kulturellen Gemeinschaft geteilt werden. Auch wenn Esteva nicht explizit von Moral schreibt, so liegt seinem Verständnis die Vorstellung zu Grunde, dass Kultur (Moral) nichts anderes sei, als die Zusammensetzung von kulturellen (moralischen) Einstellungen und Praktiken in den auf der Welt anzutreffenden Kulturen.

Allerdings liegt nach Cook in diesem Punkt die Implikation verborgen, die er mit dem zweiten Aspekt der paradoxen Implikationen des Kulturrelativismus fasst. Wenn nun unter Moral das angelernte Set an Einstellungen und Praktiken verstanden wird, sind dann alle Personen, die sich gegen ihre Kultur und deren Moral wenden, amoralisch? Auch wenn Esteva es explizit nicht beabsichtigt, muss doch gesehen werden, dass diese Implikation seiner kulturrelativistischen Forderung auf die Rückbesinnung zur eigenen Kultur immanent ist, die weder transkulturelle Kritik noch Intervention für zulässig erklärt. Beispielhaft sei hier auf Ayaan Hirsi Ali verwiesen, die sich gegen die Unterdrückung von Frauen in islamischen Gesellschaften wendet²⁰. Handelt sie mit der Kritik des Kollektivs der islamischen Gemeinschaft und der Abkehr von diesem nun amoralisch falsch oder lässt sich ihre Verhaltensweise nicht vielmehr als individuelle Entscheidung für ein selbstbestimmtes Leben der Frau fassen?

Zwar versucht Esteva sich immer wieder von der Schaffung kollektiver Identitäten abzugrenzen, indem er beispielsweise das „wir“, wenn er von der mexikanischen Kulturgemeinschaft schreibt, in Anführungszeichen setzt, doch steht diesem Vorhaben, das er immer wieder bricht, sein eigenes Kulturverständnis entgegen, das den Einzelnen theoretisch nicht in Widerspruch oder zumindest Distanz zum Kulturkollektiv setzt. Unter dieser Prämisse könnte Esteva, wie Cook es in seinem dritten Aspekt festgehalten hat, opponierendes Verhalten von Einzelnen gegen die Kultur nur als verrückt oder von universalistischen Ideen irregeleitet erfassen.

²⁰ Siehe dazu Ali 2007.

Nach Cook könne das, was eine Kultur von ihren Mitgliedern fordert oder was sie bei ihnen toleriert, nicht falsch sein. Wenn jemand seine oder ihre eigene Kultur moralisch kritisiert und innerhalb dieser gegen die gegebenen Werte und Bräuche opponiert, könne er oder sie aus der Sicht des Kulturrelativismus dagegen nur als verrückt oder irgeleitet betrachtet werden. Denn mit einem kulturrelativistischen Verständnis von Moral ist der Inhalt des Brauches, der Tradition oder der Vorstellung unwichtig und somit interessiert auch nicht, gegen was der oder die Einzelne rebelliert. Das Denken in kulturellen Kollektiven kann vor dem Hintergrund des Kulturrelativismus schnell zu dem Vorwurf an Opponierende führen, sie würden universellen Ideen, beispielsweise der Entwicklungsidee anhängen, und würden damit die eigene kulturelle Problemlösungskompetenz untergraben.

Der vierte Aspekt der von Cook aufgeführten Paradoxien leitet uns zu der Frage, inwiefern eine kulturrelativistische Sichtweise in der politischen Umsetzung tatsächlich zum Abbau von Voreingenommenheit gegenüber anderen Kulturen führe. Es komme bei einem weltweit angewandten Kulturrelativismus höchstwahrscheinlich zu keinerlei Vorurteilen gegenüber anderen Kulturen, denn die transkulturelle Bewertung ist kein Maßstab für den Kulturrelativismus. Vielmehr sind für die Kulturen der Welt die jeweils eigenständig hervorgebrachten Werte und Normen wahr und gültig. Für den Sachverhalt der Entwicklung, den Esteva in kulturelle Schranken verweist, gilt gemäß seinen Formulierungen Ähnliches. Keine entwicklungsunterstützende Intervention, keine Strategie, kein Konzept, das nicht in der „eigenen“ Kultur entstanden ist, solle seine Anwendung finden, so der Post-Development Autor. Doch denkt dieser hier auch an Beispiele wie sie uns John W. Cook vorgestellt hat? Wir erinnern uns an die Ehrenmorde im Mittleren Osten Anfang der 1990er Jahre, die eine nicht-arabische Minderheit verhindern wollte. Das Eingreifen dieser Minderheit wird aus der Perspektive des Kulturrelativismus als amoralisch verurteilt, da es sich den jeweils gegebenen Bräuchen der Kultur entgegenstelle und vermeine, es „besser“ zu wissen und damit ethnozentrisch sei. In diesem Fall koste die Anwendung des Kulturrelativismus Leben, nämlich die Leben der von Ehrenmorden betroffenen Frauen.

Dieser Extremfall führt zu einer weiteren Implikation des Kulturrelativismus in Estevas Darlegungen. Denn auch der fünfte Aspekt der Cookschen Paradoxien findet in den Äußerungen Estevas Relevanz. Für den Kulturrelativismus ist Moral willkürlich. Willkürlich, weil es keinen Unterschied mache, was eine Kultur verurteilt, ablehnt oder was

sie annimmt. Jeder Wert einer Kultur sei gleichermaßen gültig. Diese Indifferenz gegenüber kulturellen Praktiken und Bräuchen, die jede transkulturelle Kritik oder jeden transkulturellen Eingriff als ethnozentrisch verwerfe, zieht eine ganze Reihe von Konsequenzen nach sich. Cook bedient sich des Beispiels des Nationalsozialismus, um zu veranschaulichen, dass nicht jede Gesellschaftsform oder kulturelle Praxis für sich belassen werden könne, nur weil sie die Praxis im Rahmen einer bestimmten Kultur sei. Man denke in diesem Sinne beispielsweise an Diktaturen wie die von Charles Taylor in Liberia, dessen Regentschaft durch Terror und Verfolgung von Oppositionellen geprägt war. Es hätte sogar schon viel früher zu einer internationalen Anklage gegen den Despoten kommen müssen, um den Verlust weiterer Menschenleben zu stoppen.

Cook führt mit der siebten paradoxen Implikation darüber hinaus an, dass insbesondere das Verständnis von Moral der KulturrelativistInnen abseits von dem verläuft, was eigentlich unter Moral verstanden werde. Indem Moral als das einer Kultur gemäße Set von akzeptierten Bräuchen, Praktiken und Sanktionen verstanden wird, missversteht der Kulturrelativismus den eigentlichen Sachverhalt. Denn Moral wird durch den Kulturrelativismus, wie Cook es am Beispiel der VietnamkriegsgegnerInnen darlegt, fälschlicherweise als entlang der gegebenen Konventionen interpretiert. Die KriegsgegnerInnen beurteilen den Krieg gerade als amoralisch, auch wenn er eine gängige Praxis der US-amerikanischen Außenpolitik darstellte. Ähnliches gilt für das Beispiel der AbtreibungsgegnerInnen. Für sie stellt Abtreibung in den USA eine gegebene Praxis dar und wird trotzdem als amoralisch interpretiert. Nicht nur, dass der Kulturrelativismus es missversteht, wie eigentlich Moral gedeutet wird, sondern darüber hinaus führt er zur Konsequenz, dass eine Person, die für ihr Handeln moralisch kritisiert wird, die Handlung damit verteidigen kann, dass sie darauf verweist, dass alle es tun würden. Nach Cook handele es sich dabei nicht mehr als um eine einfältige Entschuldigung, die darauf hindeutet, dass die eingenommene Position moralisch nicht zu verteidigen ist.

Auch für Esteva lässt sich die Frage stellen, ob seine Auffassung von Kultur und Moral, die er entlang der kulturellen Grenzen verabsolutiert, wirklich das verkörpere, was eigentlich unter Moral verstanden werde. In der Perspektive des Kulturrelativismus ist eine Handlung dann moralisch, wenn darauf verwiesen werden kann, dass sie alle in einer Kultur ausführen. Zeigt nicht etwa das Beispiel der Schattenwirtschaft, die in einem Land gang und gäbe ist, aber heimlich praktiziert wird, dass die kulturrelativistische Vorstellung von Moral und die sich daraus ergebenden Rechtfertigungsstrategien

nicht sogar gegen das Verständnis von Moral laufen? Der Kulturrelativismus würde AnhängerInnen des moralischen Alltagsverständnisses, das sich wohl keineswegs für die Schattenwirtschaft als moralisch legitimierte Form des Wirtschaftens aussprechen würde, darauf hinweisen, dass sie noch eines Besseren zu belehren seien.

Das Bessere wäre die Anerkennung der beiden kulturrelativistischen Prämissen nach Cook, für Esteva die Anerkennung der kulturellen Vielfalt und die Behauptung, dass übertragene, also aus einer anderen Kultur stammende Wertvorstellungen und Praktiken im entwicklungspolitischen Kontext zum Scheitern verurteilt seien.

Die hier aufgeführten und auf Gustavo Estevas Ausführungen hin analysierten Aspekte zeigen deutlich, dass auch seine Aussagen in der Tradition des Post-Development zu Implikationen und paradoxen Konsequenzen führen, die womöglich von ihm nicht intendiert sind, aber in einer weltweiten Anwendung des Kulturrelativismus zum Tragen kämen. Bei der Wahl von Beispielen, die nicht direkt den Ethnozentrismus, koloniale oder niedere Macht- und Expansionsbestrebungen bedienen, fällt es ausgesprochen schwer, den Kulturrelativismus bei Esteva als Theorie der Moral, oder anders ausgedrückt, als Theorie über das Verhältnis von unterschiedlichen Kulturen zueinander im entwicklungsspezifischen Kontext zu akzeptieren.

3.2 Arturo Escobar

Arturo Escobar ist ein aus Kolumbien stammender Akademiker, der sich in den Schnittfeldern unterschiedlicher Disziplinen von Anthropologie über Philosophie bis hin zu den Sozialwissenschaften mit kritischen Studien zu Entwicklung, Politischer Ökologie und sozialen Bewegungen auseinandersetzt. Er arbeitet am Department für Anthropology an der North Carolina Universität in Chapel Hill. Insbesondere durch seine kontroverse Arbeit „*Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*“ aus dem Jahre 1995 erlangte Escobar im Feld der kritischen Entwicklungsstudien einen bedeutsamen Einfluss. Gerade er ist es, der die von Foucault inspirierte Diskursanalyse verstärkt in die Theorieströmungen des Post-Development einfließen ließ und damit fruchtbar machte²¹. Doch nicht nur mit seinem akademischen Hauptwerk trug Escobar die poststrukturalistische Kritik der Entwicklungsidee in die Gesellschaften des Südens, sondern auch mit zahlreichen Artikeln und Beiträgen in Sammelbänden formu-

²¹ Weiterführend dazu: Escobar 1985.

lierte er eine radikale, doch im Gegensatz zu Gustavo Esteva, weitaus akademischer anmutende Kritik.

3.2.1 Entwicklung als „Colonization of Reality“

Ganz im Sinne eines von der Diskursanalyse²² geprägten Verständnis von Sprache und Wirklichkeit formuliert auch Arturo Escobar eine fundamentale Kritik an der Entwicklung. Nach der eingehenden Erläuterung des Entwicklungsverständnis des Autors, bei dem auch ein Blick auf seinen wissenschaftstheoretischen Hintergrund geboten ist, wird das kulturrelativistische Verständnis Escobars geprüft und seine damit verbundene Kritik des Universalismus, der Aufklärung und der Moderne im Generellen umrissen.

Wie auch andere AutorInnen des Post-Development, so verortet auch Arturo Escobar den Beginn von Entwicklung in die bereits angesprochene Rede des US-Präsidenten Harry S. Truman im Jahre 1949. Mit der Durchsetzung und Etablierung von Entwicklung, ihrer Diskurse und Praktiken, sei die „Third World“ ursächlich produziert worden (Escobar 1995: 3 f.). Erst mit der Kennzeichnung der Dritten Welt als grundsätzlich unterentwickelt, seien massive Unterentwicklung, Verarmung, Unterdrückung und Ausbeutung entstanden²³. Zugespitzt hält er fest, dass mit dem Eintreten der Nachkriegsära auf einmal zweidrittel der Weltbevölkerung als unterentwickelt galten (ebd.: 21 f.). Die vom Autor als „colonization of reality“ bezeichnete Entwicklung erlangt insofern eine besondere Relevanz, als selbst KritikerInnen bestehender Konzepte der Entwicklung ebenfalls die Notwendigkeit von Entwicklung in alternativen Formen betonen (ebd.: 5). Auf die Frage, wieso seit 1949 von Unterentwickelten – gemeint ist der größte Teil der Weltbevölkerung – die Rede war, verweist Escobar auf die Bedeutung der Kennzeichnung der Dritten Welt, auf ihre Konstitution als unterentwickeltes Subjekt. So sei oberflächlich ein homogenes Bild der Armen und Unterentwickelten geschaffen worden, das ihre Angewiesenheit auf Geber impliziere (ebd.: 53) und Entwicklung als eine unabdingbare Notwendigkeit in den Köpfen der Menschen etabliert habe.

„[...] the exercise of power over the Third World [was] made possible by this discursive homogenization (which entails the erasure of the complexity and diversity of the Third World peoples, [...])“ (ebd.)

²² Zwar sind auch (neo-)marxistische Einschläge erkennbar und nicht immer behält Escobar eine konsequente Methodik, wie sie von Michel Foucault ausgearbeitet ist, bei. Bei dieser Auseinandersetzung ist insbesondere auf Aram Ziai zu verweisen. Siehe Ziai 2006.

²³ Aram Ziai weist in einer Fußnote zurecht darauf hin, dass Escobar Entwicklung als Diskurs kritisiert, sich allerdings genau derselben Begrifflichkeiten und Indikatoren bedient, die für ihn Unterentwicklung erst schufen (Ziai 2006: 204).

In Anlehnung an Homi Bhabhas Kritik an Edward Said hält Escobar fest, dass es gefährlich sei, koloniale Macht, die von ihm als Vorläufer des Entwicklungsgedankens begriffen wird, nur intentional und in eine Richtung gehend zu verstehen. Dieses Denken würde gerade den Widerstand der Dritte-Welt-Bevölkerung verdecken und sie zu rein passiven Objekten degradieren (ebd.: 11).

Doch was versteht Escobar als Diskurs? In Anlehnung an Michel Foucault²⁴ formuliert er Folgendes:

„These relations – established between institutions, socio-economic processes, forms of knowledge, technological factors, and so on – define the conditions under which objects, concepts, theories, and strategies can be incorporated into the discourse. In sum, the system of relations establishes a discursive practice that sets the rules of the game: who can speak, from what points of view, with what authority, and according to what criteria of expertise; it sets rules that must be followed for this or that problem, theory, or object to emerge and be named, analyzed, and eventually transformed into a policy or plan.“ (ebd.: 40 f.)

Das Zusammenspiel sprachlicher wie nicht-sprachlicher Aspekte (beispielsweise Institutionen) produziere permanent eine Art Sinnzusammenhang, in dem sich die Dritte-Welt-Subjekte wiederfinden. Dieser Sinnzusammenhang gehe stark mit Macht einher, habe diese andererseits auch zur Grundlage²⁵ und stehe so in einer permanenten Verbindung zur Produktion und Reproduktion von Macht in einer jeweiligen Epoche.

Der Entwicklungsdiskurs erschaffe eine spezifische Repräsentation der Dritten Welt und nutze beispielsweise die Infantilisierung und andere Repräsentationsformen der „Unterentwickelten“ als Basis (ebd.: 30), um sich selbst zu legitimieren. Die über die Dritte Welt²⁶ produzierten Vorstellungen und Wahrheiten wurden, so Escobar, von den westlichen Ökonomien und deren jeweiliger Theoriedoktrin²⁷ hervorgebracht. Damit verortet er den Macht- und Interessensaspekt von Entwicklung gerade im Ökonomischen und im Wissenschaftsbereich. Die konstruierte Vorstellung vieler „unterentwi-

²⁴ Bezug nimmt Escobar insbesondere auf Foucaults Werke „Discipline and Punish“ von 1977 und „Power and Knowledge“ von 1980.

²⁵ Weiter dazu: Foucault 2010.

²⁶ Der von Alfred Sauvy geprägte Begriff der „Dritten Welt“ bezeichnet die Ländergruppe nach dem Zweiten Weltkrieg, die weder der ersten noch der zweiten Welt zugehörig waren. Heutzutage wird er gleichbedeutend zu dem Begriff „Entwicklungsländer“ verwendet. Im Folgenden wird er in Distanz zur diskursanalytischen Tradition genutzt, die Begriffe vornehmlich als Teil des Diskurses und damit machtdurchzogen betrachtet. Seine Bedeutung geht auf den „Dritten Stand“ in der Zeit der Französischen Revolution zurück. Er kann auch als Eigenbezeichnung der Entwicklungsländer in Hinblick auf ihre marginalisierte Rolle in der Weltpolitik interpretiert werden, die sich positiv auf den revolutionären „Tièrs Etat“ beziehen.

²⁷ Escobar nennt hier die Theorien des Wachstums, des Keynesianismus, der Klassik und die der Neoklassik (Escobar 1995: 18).

ckelter Ökonomien“ stelle die Legitimationsgrundlage dar für das Eingreifen und die Durchdringung der vormals kolonialen Gesellschaften des Südens:

„That the essential trait of the Third World was its poverty and that the solution was economic growth and development became self-evident, necessary and universal truth.“ (ebd.: 24)

Im Weiteren hält Escobar allerdings auch fest, dass es vor dem ökonomischen Hintergrund auch die Schaffung und Formierung von Dritte-Welt-Objekten (von Subjekten kann bei ihm nicht die Rede sein) gewesen seien, welche die erfolgreiche Durchsetzung des Entwicklungsdiskurses ermöglichten. Dabei habe das Wissen eine bedeutende Komponente ausgemacht. Den mit dem Entwicklungsdiskurs einhergehenden Drang zur Sammlung von Wissen über die Gesellschaften des Südens vergleicht Escobar mit einem Virus und stilisiert das Bild von der Landung der Alliierten in der Normandie (1944) zu einer Art Modellvorlage für die Invasion von westlichen ExpertInnen in den Entwicklungsländern:

„The will to know everything about the Third World flourished unhindered, growing like a virus. Like the landing of the Allies in Normandy, the Third World witnessed a massive landing of experts.“ (ebd.: 45)

Allgemeiner formuliert kreiere der Entwicklungsdiskurs für die Menschen in den Dritte-Welt-Ländern eine spezifisch historische soziale Realität (ebd.: 40), welche die Vorstellung ihrer Unterentwicklung und der daraus resultierenden Abhängigkeit von Industrieländern perpetuiere. Dazu schreibt Escobar:

„Development was a response to the problematization of poverty that took place in the years following World War II and not a natural process of knowledge that gradually uncovered problems and dealt with them; as such it must be seen as a historical construct that provides a space in which poor countries are known, specified, and intervened upon.“ (ebd.: 44 f.)

Die spezifischen traditionellen Lebensformen wurden durch den von Escobar als westlich herausgestellten Apparat von Wissen und Macht zerstört oder transformiert, so dass sie sich nur noch unter modernen wissenschaftlichen und produktiven Bedingungen reproduzieren konnten. Diese Form des Zusammenlebens brachte nach Arturo Escobar, wie schon erwähnt, viele Probleme, wie beispielsweise die Armut, erst hervor:

„Whatever these traditions might have been, and without idealizing them, it is true that massive poverty in the modern sense appeared only when the spread of the market economy broke down community ties and deprived millions of people from access to land, water and other resources. With the consolidation of capitalism, systematic pauperization became inevitable.“ (ebd.: 22)

Verdeutlichen lasse sich diese Transformation anhand des Entstehens von Lohnarbeitskräften aus der traditionellen Schicht der Bauern. Diese seien von nun an durch Klasse, Geschlecht und Rasse geprägt (ebd.: 27). Das Entwicklungsregime ersetze das Selbstversorgermodell auf dem Gebiet der Ernährung, aber auch jenes der kulturellen Produktion.

Auch wenn der Diskurs über Entwicklung wie auch über seine Konsequenzen für die Entwicklungsländer nur für die jeweilige Epoche untersucht werden könne, so ist es Escobar dennoch wichtig, den Vorläufer des Entwicklungsdiskurses in die Untersuchung mit einzubeziehen. Der Entwicklungsdiskurs weise Verbindungspunkte zum kolonialen Regime auf, die sich insbesondere aus dem Untergang des kolonialen Regimes und dem Aufstieg des Entwicklungsregimes ergäben. Dazu ist bei Escobar zu lesen:

„In the interwar period, the ground was prepared for the institution of development as a strategy to remake the colonial world and restructure the relations between colonies and metropolises.“ (ebd.: 26)

Die erste Materialisierung der Entwicklungsidee verzeichnet Escobar im British Development Act der 1940er Jahre und interpretiert sie als Antwort auf die Herausforderungen an die Adressen der imperialen Mächte. Insofern diene das Gesetz klar der Restrukturierung des British Empire (ebd.). Die Entwicklungsidee erfährt bei Escobar wie auch bei anderen AutorInnen des Post-Development eine sehr negative Konnotation, die in Vergleichen wie: „Entwicklung sei nichts anderes als eine Mission“ oder eben die „Weiterführung des Kolonialregimes unter anderen Vorzeichen“, was sich im oben angeführten Zitat zumindest ansatzweise ausdrückt.

Zusammenfassend lässt sich über Arturo Escobars Auffassung von Entwicklung sagen: Entwicklung sei als einmalige historische Erfahrung zu begreifen, welche die Schaffung einer Reihe von Gedanken und Handlungen bedeutete. Entwicklung wird zudem als Diskurs verstanden, der auf drei Ebenen wirkmächtig ist. Einmal durch die Form des Wissens, dann durch ein System der Macht und zuletzt durch konstruierte Formen der Subjektivität im Diskurs (Escobar 1995: 10).

Das Erfassen von Entwicklung als Diskurs lässt – wie schon weiter vorne angedeutet wurde – auf Arturo Escobars wissenschaftstheoretischen Hintergrund schließen. Der ebenfalls vom Poststrukturalismus inspirierte Autor nutzt in stärkerer Anlehnung als Gustavo Esteva Michel Foucaults Begrifflichkeiten zur Dechiffrierung der sozialen Realität des Diskurses. So spricht er vom „Regime of government“ (ebd.: 9), das über

die Dritte Welt „herrscht“ oder davon, dass der Begriff Diskurs nicht mit der Ansammlung von Gedanken und Wörtern verwechselt werden dürfe:

„Discourse is not the expression of thought; it is a practice with conditions, rules, and historical transformations.“ (ebd.: 216)

Über den Entwicklungsdiskurs schreibt er:

„The development discourse [...] has created an extremely efficient apparatus for producing knowledge about, and the exercise of power over, the Third World“ (ebd.: 9)

Doch nicht nur indirekt verweisen seine Ausführungen und verwendeten Begrifflichkeiten auf die Tradition des Poststrukturalismus eines Michel Foucaults. Er bezieht sich auch ganz offen auf ihn:

„Foucault’s work on the dynamics of discourse and power in the representation of social reality, in particular, has been instrumental in unveiling the dynamics by which a certain order of discourse produces permissible mode of being and thinking while disqualifying and even making others impossible.“ (ebd.: 5)

Schon vor ihm haben TheoretikerInnen wie Homi Bhabha, Chandra Talpade Mohanty oder Edward Said Foucaults Schriften auf die koloniale und postkoloniale Situation angewendet und fruchtbar gemacht und damit zu einer neuen Sicht über die Dritte Welt beigetragen. Die Bestimmung einer neuen und von der westlichen Sicht divergierenden Perspektive – diesmal auf Entwicklung – beabsichtigt auch Arturo Escobar. Weshalb er dazu eine poststrukturalistische und an Foucault angelehnte wissenschaftstheoretische Grundlage benötigt, erklärt er wie folgt:

„Thinking development in terms of discourse makes it possible to maintain the focus on domination – as earlier Marxist analyses, for instance did – and at the same time explore more fruitfully the conditions of possibility and the most pervasive effects of development.“ (ebd.: 5 f.)

Die Diskursanalyse ermögliche es ihm zu erklären, dass sich die Länder der Dritten Welt durch das System der Repräsentation im Entwicklungsdiskurs als unterentwickelt begreifen. Der Westen erscheint als Standard und die Länder des Südens als machtlos, passiv, arm, ignorant und dergleichen mehr (ebd.: 6 ff.). Nicht nur Foucault dient dem Autor als Inspirationsquelle, sondern auch Gilles Deleuze wird herangezogen, um Orientierung in den „Karten der Macht“ zu erlangen. Damit soll erklärt werden, warum sich der Entwicklungsdiskurs und der mit ihm einhergehende Entwicklungsapparat konsolidieren konnten:

„Charting regimes of representation of the Third World brought about by the development discourse represents an attempt to draw the ‘cartographies’ (Deleuze 1988) or maps of the configurations of knowledge and power that define the post-World War II period.“ (ebd.: 10)

Demgemäß unternimmt Escobar in seinem erwähnten Hauptwerk den Versuch, die Etablierung des Diskurses durch konkrete Praktiken des Denkens und Handelns zu untersuchen. Er bemüht das Beispiel der Stimulierung der ländlichen Entwicklung in Lateinamerika durch Gesundheits- und Nahrungsprogramme während der 1970er und 1980er Jahre. Dem vom Poststrukturalismus geprägten Verständnis von Wissenschaft im Post-Development geht es jedoch nicht nur darum, die Verwobenheit der Entwicklung in Interessens- und Machtzusammenhängen²⁸ aufzuzeigen, sondern auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Sprache zu führen, die offen lege, dass „no one can write about others any longer as if they were discrete objects or texts.“ (Clifford zit. nach Escobar 1995: 15 f.). Daraus schlussfolgernd werden „more subtle, concrete ways of writing and reading [...] new conceptions of culture as interactive and historical“ (ebd.) gefordert.

Neben dem sorgsamem Prozess der Dekonstruktion²⁹ im Poststrukturalismus ist es dem Autor auch ein Anliegen, nicht nur zu erkennen und zu kritisieren, sondern sich auch um Alternativen weg vom Entwicklungsregime zu bemühen. Das zeigt sich wie folgt:

„It is becoming increasingly evident, [...] that the process of deconstructing and dismantling has to be accompanied by that of constructing new ways of seeing and acting.“ (ebd.: 16)

Im Rahmen seiner Kritik an der Praxis und Idee der Entwicklung nimmt Arturo Escobar starken Bezug auf Kultur, kulturelle Differenz, Identität und auf die Veränderung dieser Gegebenheiten durch Entwicklung. Dabei erscheint seine Vorstellung von Kultur weit- aus reflektierter als die statische Kulturkonzeption des Gustavo Estevas. Dennoch ent- puppen sich auch bei Escobar kulturrelativistische Momente. Diese sind allerdings nicht zu trennen von seiner generellen Kritik an der Moderne und am Universalismus, die der Autor gerade am Beispiel von Jürgen Habermas vornimmt. Der Kulturrelativismus, aber

²⁸ Als Beispiel dienen Escobar die US-Amerikanischen Interventionen (Escobar 1995: 15).

²⁹ Die Theorie der Dekonstruktion geht auf Jacques Derrida zurück. In seiner Auseinandersetzung mit philosophischen Texten, aber auch Texten aus der Literatur, entwickelte er eine Variante der Werkinterpretation, die sich kritisch mit Sinn und Bedeutung wie auch mit den Zeichen in Texten auseinandersetzte. Erfolg und methodische Bedeutsamkeit erlangte die Dekonstruktion insbesondere durch ihre Rezeption in der amerikanischen Literaturtheorie, im französischen Feminismus sowie in der sogenannten dekonstruktivistischen Architektur. Siehe dazu (Münker/Roesler 2000: 140-155).

auch der damit im Zusammenhang stehende Antimodernismus von Arturo Escobar werden im Folgenden dargelegt.

Für Escobar stellt kulturelle Differenz, also die Vorstellung, dass alle Kulturen durch Unterschiede voneinander getrennt und gekennzeichnet sind, unter anderem eine Grundlage des Post-Development dar. So heißt es bei ihm:

„Cultural difference is also at the root of post development.“ (ebd.: 225)

In seinen Ausführungen über kulturelle Differenz und kulturelle Affirmation hält Escobar fest, dass diese nur im Rahmen globaler politischer Ökonomie geführt werden dürfen. Denn die Ausbeutung und das Dominieren regionaler, lokaler und kultureller Praktiken und kultureller Formationen sei durch das kapitalistische Regime bedingt:

„Capitalist regimes undermine the reproduction of socially valued forms of identity; by destroying existing cultural practices, development projects destroy elements necessary for cultural affirmation.“ (ebd.: 170 f.)

Das mit diesem Regime einher gehende Entwicklungsprojekt eruiert Escobar folgerichtig als Teil der westlichen, aber auch einer auf dem Boden der Aufklärung stehenden Moderne, die wiederum nur eine spezifische historische Form der Lebensführung gewesen sei.

Fragen nach der expliziten Bedeutung von kultureller Affirmation oder Identität – beispielsweise ob kulturelle Affirmation mit dem soziologisch beschreibbaren Prozess der Enkulturation vergleichbar wäre und woraus sich Identität speise – bleiben in Escobars Ausführungen undeutlich und größtenteils unbeantwortet. Was bezüglich seines Kulturbegriffs evident wird, ist der Versuch einer konstruktivistischen also anti-essentialistischen Bestimmung von Kultur. Inwiefern diese auch wirklich durchgehend ihre Anwendung findet, wird noch zu bestimmen sein.

Zunächst weist der Autor durchaus treffend darauf hin, dass das Lokale, also traditionelle Strukturen, nicht „unkonstruiert“ und abgekoppelt vom Globalen gedacht werden können. Escobar legt dar:

„As Ana Maria Alonso (1992) remarked in the context of another peasant struggle at another historical moment, one must be careful not to naturalize „traditional“ worlds, that is, calibrate as innocent and „natural“ an order produced by history [...].“ (ebd.: 170)

Das hier vorscheinende Verständnis von Ereignissen als in einem historischen Kontext stehend und damit nicht naturgegeben, lässt auf ein konstruktivistisches Verständnis von Wirklichkeit schließen. Analog wird auch die Kultur bei Escobar gefasst. Denn mit dem Hinweis, Kultur sei nicht statisch, sondern transformierbar (ebd.: 226), versucht Escobar auch in seinem Kulturverständnis an jene Philosophietradition anzuschließen. Dies drückt sich beispielsweise in seiner Beschreibung von hybriden Kulturen aus, die als politisches Analysekonzept für die Dritte Welt zu interpretieren ist.

„The notion of hybrid cultures – as a biological reading might suggest – does not imply the belief in pure strands of tradition and modernity that are combined to create a hybrid with a new essence; nor does it amount to the combination of discrete elements from tradition and modernity, or a „sellout“ of the traditional to the modern. Hybridity entails a cultural (re)creation that may or may not be (re)inscribed into hegemonic constellations.“ (ebd.: 220)

Diese Form der Neubildung, die aus dem Zusammentreffen von traditionellen und modernen Kulturen entsteht, die Escobar auch als Analysemuster für südamerikanische Kulturen nutzt, verweist darauf – und darauf kommt es Escobar an – dass traditionelle Kulturen in der Regel die Zeit der Entwicklung überdauerten:

„The analysis in terms of hybrid cultures leads to a reconceptualization of a number of established views. Rather than being eliminated by development, many „traditional cultures“ survive through their transformative engagement with modernity.“ (ebd.: 219)

Hier widerspricht er seinem eigenen Vorhaben und Anspruch, Kultur als konstruktivistisch, nämlich als sich durch die Praxis der einzelnen Menschen verändernd wahrzunehmen. Denn er spricht vom Überleben traditioneller Kulturen trotz ihres Zusammentreffens mit der Moderne. Ein konstruktivistisches Verständnis von Kultur würde hier die Veränderung als neue kulturelle Praxis erblicken und nicht vom Überleben schreiben. Kulturen werden auf subtile Art als traditionell etikettiert und essentialisiert, ohne dass ein konkreter Kontext oder ein präzises Beispiel herangezogen wird. Somit erscheinen bei Arturo Escobar „traditionelle“ und „moderne“ Kulturen immer wieder als dualistische Antipoden, die eine noch zu erfassende Essenz haben. Die auf der Vorstellung von kultureller Differenz basierende Anschauung, wonach „traditionelle Kulturen“ in der Auseinandersetzung mit der Entwicklung „überlebten“, wird im Weiteren durch Werke zum Beispiel von Kate Manzo³⁰ ergänzt, die eine Rückkehr zur Kultur und eine

³⁰ Siehe dazu Manzo 1991.

Abkehr von der Entwicklung fordert. Escobar bescheinigt ihr einen zentralen Einfluss auf sein Buch (ebd.: 14).

Doch vom Ausgangspunkt der kulturellen Differenz erwächst für Escobar ein weiterer Aspekt. Es handelt sich um den des Widerstandes. So heißt es:

„[...] [there] can be seen a form of resistance that springs from the sheer fact of cultural difference.“ (ebd.: 168)

Daran anknüpfend erachtet es Escobar als wichtig, an die Grundlage der kulturellen Differenz anzuknüpfen und als zeitgemäß, Politiken der Selbstaffirmation zu unterstützen. So verweist er auf PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas), ein Projekt, dessen Ziel genau in der Aneignung und Bewahrung traditioneller Technologien der andischen Kultur liege (ebd.: 168 f.). Hier geht es dem Autor nicht etwa um die Aneignung einer für die künftige Gesellschaft nützlichen Technologie – dazu müssten zuerst verschiedene Technologien und deren Nützlichkeit für den bestimmten Fall überprüft werden – sondern darum, Nützlichkeit an den jeweiligen kulturellen Kontext zu koppeln: Nur was aus einer kulturellen Gemeinschaft stammt, ist auch für sie nützlich.

Zwar fügt Escobar an, dass es bei der Fokussierung lokaler kultureller Gemeinschaften, die auch in einem globalen ökonomischen Kontext zu verorten sind, sich aber gewisse Eigenheiten bewahren konnten, nicht darum geht, deren Sicht als die richtige darzustellen und damit auf den Kulturrelativismus hereinzufallen. Allerdings lässt er Projekte und lokale kulturelle Gemeinschaft aufgrund ihrer Verschiedenheit, ihrer kulturellen Differenz, als Ausgangspunkt für Widerstand gegen Entwicklung erscheinen. Hier offenbart sich eine Denkweise, die meint, dem Kulturrelativismus ohne moralisierende Bewertung aus dem Weg gehen zu können. Doch genau in der fehlenden Bewertung von Kulturpraktiken und ihrer Legitimierung allein durch die Kopplung an ihren kulturellen Entstehungskontext liegt der Kulturrelativismus begründet. Denn alles, was kulturell different ist, ist widerständig und damit wahrhaftig alternativ zur Idee und Praxis der Entwicklung.

„The suggestion that we take into account people’s own models is not only a politically correct position. On the contrary, it constitutes a sound philosophical and political alternative. Philosophically, it follows the mandate of interpretive social science (Rabinow and Sullivan 1987; Taylor 1985) that we take subjects as agents of self-definition whose practice is shaped by their self-understanding. This self-understanding may be grasped by the researcher or activist through ethnographic methods. This does not mean that the researcher or activist has to adopt the sub-

jects' view or that the subject's view is always right. Cultural relativists have often fallen into this double trap.“ (ebd.: 100 f.)

Auch wenn man ihm nicht unterstellen kann, jegliche Form des Widerstandes gegen die Moderne und gegen Entwicklung in seinem Werk gut zu heißen, lässt er doch eine Tür zu jener kulturrelativistischen Perspektive offen, die alles kulturell Unterschiedliche anerkennt und für den jeweiligen kulturellen Kontext als gültig betrachtet.

Ausgehend von dem bei Escobar festzustellenden impliziten Kulturrelativismus muss auch auf sein Verhältnis zur Moderne³¹ und zum Universalismus eingegangen werden. Dazu werden sein Antimodernismus und seine Kritik am Universalismus kurz umrissen.

Escobar sieht die Begriffe Entwicklung und Moderne in enger Beziehung stehend. Die Deutung von Entwicklung als Diskurs und Praxis müsse als Teil der Moderne und insbesondere als Teil der modernen ökonomischen Praxis begriffen werden. Damit erscheine Entwicklung als ein Kapitel der – wie er es nennt – Anthropologie der Moderne (ebd.: 11). Das bedeutet, die Moderne als historisch und kulturell spezifisch zu fassen. Das wiederum heißt, sie als westliches Konstrukt zu enttarnen (ebd.):

„We need to anthropologize the West: show how exotic it's constitution of reality has been; emphasize those domains most taken for granted as universal [...]; make them seem as historically peculiar as possible; show how their claims to truth are linked to social practices and have hence become effective forces in the social world.“ (Rabinow zit. nach Escobar 1995: 11 f.)

Escobar versucht nun ein „[...] making visible local constructions side by side with an analysis of global forces“ (Escobar 1995: 99), um „the effects of this hegemony (gemeint ist die Hegemonie der klassischen politischen Ökonomien bis zur heutigen neoliberalen Politik in der Weltbank und deren Macht der Sprache) and the damaging centrality of economics“ (ebd.: 100) offen zu legen und dabei Alternativen („Making other models visible“ (ebd.)) aufzuzeigen. Doch er zeichnet gleichzeitig ein Bild vom zukünftigen Verhältnis der Dritten Welt und des Westens unter Bezugnahme auf die Habermas'sche Terminologie. Das Bild unterstreicht die Wichtigkeit lokaler und kultureller Perspektiven als Alternativen zu Entwicklung:

³¹ Moderne wird im Folgenden vor dem Hintergrund einer globalgeschichtlich orientierten Bestimmung gefasst. Jürgen Osterhammel weist darauf hin, dass Prozesse wie Rationalisierung, Industrialisierung, Urbanisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung, Individualisierung, Säkularisierung unter dem Metabegriff der „Modernisierung“ zusammengefasst werden können. „Alle diese Vorgänge, die jeweils eigenen Zeitmustern folgen und auf sehr komplizierte Weise miteinander zusammenhängen, haben gemeinsam, daß sie langfristig ablaufen, sich in unterschiedlichen Formen und Intensitäten auf allen Kontinenten abspielen und eine verändernde Kraft freisetzen, wie sie in der älteren, der vormodernen Geschichte sehr selten anzutreffen ist.“ (Osterhammel 2007: 9).

„[...] the Third World will have no place, because sooner or later it too will be completely transformed by the pressures of reflexivity, universalism, and individuation that define modernity, and because sooner or later its „lifeworld“ will be fully rationalized and its „traditional nuclei“ will „shrink to abstract elements“ (1987, 344), after being fully articulated and stabilized by and through modern discourses“ (ebd.: 221)

Eine Alternative zeichnet sich für Escobar beispielsweise in hybriden Kulturen ab. Diese könnten, einen Beitrag zur Produktion von unterschiedlichen Subjektivitäten oder dem Erhalt oder der Hervorhebung von kultureller Differenz liefern (ebd.: 220). Daran anschließend schreibt der Autor:

„At the level of daily life, these popular practices represent a counterhegemonic force that opposes the instrumentalizing and reactionary attempts of the church, the state, and modern science to domesticate popular culture.“ (ebd.)

Die hier aufscheinende Kritik der modernen Institutionen, wie es die Wissenschaft und der Staat sind, kumuliert in der Aussage, dass Entwicklung der gescheiterte Versuch sei, die Aufklärung in Asien, Afrika und Lateinamerika zu vervollkommen. Dabei rekurriert Escobar auf eine Aussage von Jürgen Habermas, der die Aufklärung als „unvollendetes Projekt der Moderne“³² bestimmte. Escobar formuliert:

„In the Third World, modernity is not ‚an unfinished project of Enlightenment‘. Development is the last and failed attempt to complete the Enlightenment in Asia, Africa, and Latin America.“ (ebd.: 221)

Die von Escobar an der Aufklärung geübte Kritik schließt an die Foucault'sche Tradition an und resümiert in Bezug auf diesen: „Die Aufklärung, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden.“ (Foucault zit. nach Escobar 1993: 277). Mit dieser Kritik lässt Escobar gegenüber der Aufklärung zunächst noch eine gewisse Ambivalenz gelten. In seinem zwei Jahre später, 1995, erscheinenden Hauptwerk ist davon schon nichts mehr zu lesen. Jetzt bringt er eine stark ablehnende Haltung gegenüber der Moderne, der Aufklärung, der Idee eines Individuums und den Leitmotiven der modernen Wissenschaften wie dem Rationalismus zum Ausdruck.

3.2.2 Kulturelle Differenz als Widerstand

Nach seiner eingehenden Analyse der Entwicklung als Diskurs mit verschiedenen Grundlagen – beispielsweise im Kolonialismus, vor allem aber in der ökonomischen Wirtschaftsweise des Kapitalismus – kommt Arturo Escobar zu dem Schluss, dass es

³² Nachzulesen in Habermas 1990.

nicht darum gehe, Entwicklungsalternativen aufzustellen, sondern darum, Alternativen zur Entwicklung ins Auge zu fassen (Escobar 1995: 215). Damit nimmt der Autor den für die Post-Development Theorien typischen radikalen Bruch mit Entwicklung vor.

Die Darstellung von Alternativen zur „Entwicklung“ weist Escobar den WissenschaftlerInnen zu. Es sei ihre Aufgabe, auch Perspektiven zu eröffnen, wie beispielsweise durch das Schreiben von sogenannten Ethnographien, welche die konkreten Auswirkungen von Entwicklung auf spezifische Gruppen untersuchen. Auch das Sichtbarmachen von Formen kultureller Differenz erscheint ihm als geeignetes Mittel, Alternativen zu Entwicklung zu befördern. Zugleich betont er neben der Wissenschaft auch die Dekonstruktion des Entwicklungsdiskurses und vor allem die alternativen Praktiken von Graswurzel-Bewegungen als Möglichkeit, positiv besetzte Gegenstücke zur Idee und Praxis der Entwicklung aufzuzeigen (ebd.: 222). Im Folgenden soll kurz auf die ange deuteten drei Formen der politischen Schlussfolgerungen Escobars eingegangen werden. Dass sie stark untereinander eng verbunden sind, sei mehr am Rande vermerkt.

Den Ausbruch aus dem Entwicklungsdiskurs sieht Escobar als zwingend notwendig an, denn jener sei als der zentrale und weltumfassende Operator der Repräsentation und Identität von vielen Entwicklungsländern in Asien, Afrika und Lateinamerika in der Nachkriegsperiode zu fassen (ebd.: 214). So postuliert Escobar wie folgt:

„[...] changing the order of the discourse is a political question that entails the collective practice of social actors and the restructuring of existing political economies of truth. In the case of development, this may require moving away from development sciences in particular and a partial, strategic move away from conventional westerns modes of knowing in generell in order to take room for other types of knowledge and experience.“ (ebd.: 216)

Diese Veränderung der Ordnung des Diskurses müsse auch mit dem Zusammenbruch aller grundlegenden Organisationen und Institutionen des Diskurses einhergehen (ebd.). In diesem Kontext sieht der Autor auch den Bedarf an antikolonialen Diskursen und daraus entspringenden alternativen Praktiken gegeben.³³

Escobar richtet den Fokus auf mögliche Gruppen und soziale Akteure, die als TrägerInnen dieses Gegendiskurses fungieren könnten. Dabei erscheinen ihm alle Gruppen, die

³³ Hier ist auf den Unterschied zu Foucaults Konzeption des Diskurses verwiesen. Diskurse gehen immer mit Macht einher, und so lässt sich der eine mit dem anderen Diskurs nicht ausspielen. Siehe dazu: (Ziai 2006: 197-201)

Widerstand gegen Entwicklung formulieren und ausführen, als Kolporteurs der kulturellen Differenz. Anschaulich zeigen das die folgenden beiden Zitate auf:

„[...] at present one seems to be led to paying attention to forms of resistance to development that are more clearly legible, and to the reconstruction of cultural orders that might be happening at the level of popular groups and social movements.“ (ebd.: 215)

„Cultural difference embody [...] possibilities for transforming the politics of representation, that is, for transforming social life itself. Out of hybrid or minority situations might emerge other ways of building economies, of dealing with basic needs, of becoming together into social groups. The greatest political promise of minority cultures is their potential for resisting and subverting the axiomatics of capitalism and modernity in their hegemonic form. This is why cultural difference is one of the key political facts of our times.“ (ebd.: 225)

Hier zeigt sich wie schon im vorangehenden Kapitel erneut das Insistieren von Escobar auf kultureller Differenz als Ausgangspunkt für Alternativen zur Entwicklung. Weil dabei erneut keinerlei Kriterien bezüglich des Widerstands, also legitime und progressive Formen des Aufbegehrens gegen Entwicklung, herauspräpariert werden, sondern Widerstand schlechthin als legitimiert anzusehen sei, zeigt sich auch hier der Weg in den Kulturrelativismus. Dieser meint, kulturelle Praktiken und moralische Vorstellungen unterschiedlicher kultureller und gesellschaftlicher Zusammenhänge als gegeben anzuerkennen und richtig zu bewerten.

3.2.3 Zur analytischen Kritik der kulturellen Affirmation

Arturo Escobar ist jener Autor unter den in der vorliegenden Arbeit ausgewählten Post-Development Theoretikern, der in seine radikale Kritik der Entwicklung das umfassendste theoretische Potential einbringt. Nicht nur die klare Argumentation vor dem diskursanalytischen Hintergrund, sondern auch die Auswahl der Beispiele lassen seine Ausführungen sorgfältig und bedacht erscheinen. Doch auch Escobar, der vorgibt einem konstruktivistischen Verständnis von Kultur verpflichtet zu sein, argumentiert immer wieder mit den Prämissen des Kulturrelativismus. Allerdings impliziert der Kulturrelativismus auch in seiner besonders subtilen Ausprägung bei Escobar bestimmte Paradoxien, die sich durch John W. Cook näher bestimmen lassen.

Der Entwicklungsdiskurs, der nach Escobar ab dem Jahr 1949 Ausbreitung fand, gewann seine Wirkmächtigkeit in den sogenannten Entwicklungsländern durch drei Ebenen. Durch die Form des Wissens, die dort verbreitet wurde, durch ein System der Macht und durch diskursiv konstruierte Formen der Selbstwahrnehmung. Das sich vor

diesem Hintergrund etablierende und „Wahrheiten“ produzierende Entwicklungsregime führte zur Ausbeutung und Zurückdrängung lokaler kultureller Usancen und von spezifischen kulturellen Formationen. Dazu merkt Escobar immer wieder an, dass die Grundlage jenes expandierenden Entwicklungsregimes im ökonomischen System des Kapitalismus zu suchen sei. Dieser vermochte es, die besonderen sozialen Formen der Identität durch die Zerstörung der regional wirkmächtigen kulturellen Praktiken vorzunehmen. Escobar insistiert in seinen Darlegungen darauf, dass das kapitalistische Regime, also auch das Entwicklungsprojekt, als Teil der westlichen und auf der Aufklärung basierenden Moderne verstanden werden müsse. Die Moderne sei wiederum nichts anderes als eine kulturell spezifische und historische Form der Lebensführung. Escobar begreift die Welt – wie der Kulturrelativismus im Allgemeinen auch – als gegebenen Zusammenhang unterschiedlicher Kulturen. Da auch Escobar – wie schon Esteva – auf dem Aspekt der kulturellen Differenz beharrt und ihn als eine Grundlage des Post-Development benennt, lässt sich hier die erste von Cook für den Kulturrelativismus dargelegte Prämisse identifizieren. Diese besagt, dass es differente Moralvorstellungen gibt, die durch die Wissenschaft (insbesondere moderne Anthropologie) bewiesen wurden. Was bei Cook als differente Moralvorstellung gefasst wird, ist bei Escobar die kulturellen Differenz. Moral könne als relevanter Bestandteil einer Kultur – wenn nicht sogar deren Hauptbestandteil – begriffen werden. Sie fußt auf einem Set aus Vorstellungen, Praktiken, Bräuchen und Traditionen, unter denen sich die Menschen im sozialen Zusammenhang begegnen.

Die zweite Prämisse, die der Kulturrelativismus zur Grundlage hat, ist der Aspekt, dass Moral nicht über eine rationale Abwägung von Argumenten erworben werde, sondern durch die enkulturelle Konditionierung. An die Stelle letzterer tritt bei Escobar der Begriff der kulturellen Affirmation. Zwar erklärt er diesen nicht genau, doch bringt Affirmation genau diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Unter diesem Begriff kann ohne weiteres eine Art positive Annahme, also Aneignung – in unserem Fall von Kultur – verstanden werden. Durch die Erfüllung der beiden Prämissen, sind bei Escobar die Grundlagen des Kulturrelativismus bereits hinreichend nachgewiesen.

Zwar versucht Escobar mit seinem Konzept der hybriden Kultur, welche aus dem Zusammentreffen von traditionellen und modernen Kulturen entstehen kann, ein konstruktivistisches Verständnis von Kultur zu befördern, verfehlt jedoch jenes Unterfangen, wie bereits im Abschnitt 4.2.1 dargestellt. Es muss außerdem darauf verwiesen werden,

dass die Vorstellung von einer grundlegenden kulturellen Differenz – wenn sie auch nicht ganz der Idee einer hybriden Kultur entgegengestellt ist – zumindest jedoch einen Widerspruch offenlegt. Welchen Grund gäbe es, von einer generell unterstellten kulturellen Differenz auszugehen, wenn sich – aus einer konstruktivistischen Perspektive – durch das von Escobar konstatierte Zusammentreffen von modernen und traditionellen Kulturen unlängst hybride kulturelle Formen gebildet hätten? Eine solche Form von hybrider Kultur entwickelte sich beispielsweise in China nach dem Ableben von Mao Zedong im Jahre 1976³⁴.

Anstatt nun Formen hybrider Kulturen oder eine permanente Veränderung von Kulturen und Gesellschaften in einer globalisierten Welt anzuerkennen, worin die Perspektive eines konstruktivistischen Verständnisses von Kultur bestünde, beharrt Escobar weiter auf dem Diktum der Zurückdrängung und Zerstörung von traditionellen Kulturen durch das westlich und universalistisch geprägte Entwicklungsregime. Insofern unterschlägt auch er in Gänze das aktive Handeln, also die Subjekteigenschaft vieler Länder des Südens und degradiert sie zu passiv absorbierenden Objekten.

Alternativen zu Entwicklung und nicht etwa alternative Entwicklungsstrategien seien notwendig, um mit Entwicklung vollständig zu brechen. Sonst würden die traditionellen Gesellschaften des Südens in moderne, das heißt – nach Escobar – auf Reflexion, Universalismus und Individualität aufbauende Gesellschaft transformiert werden. In seinen Schlussfolgerungen und politischen Forderungen weist er sogar ohne jede Differenzierung allen Widerstandsformen von Gruppen, sozialen Bewegungen oder sogenannten Graswurzelorganisationen eine Schlüsselrolle gegen den Entwicklungsdiskurs zu. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Inhalt von Traditionen, Moralvorstellungen und Formen des traditionellen kulturellen Widerstands gegen Entwicklung führt auch in den Ausführungen Escobars zu Implikationen, die vermutlich nicht unbedingt beabsichtigt sind, aber zwangsläufig aus der Annahme einer kulturrelativistischen Perspektive resultieren. Denn wie schon Cook darlegte, sollte die Auswahl der Beispiele nicht nur auf der Herausstellung des Ethnozentrismus oder des missionarischen Charakters der zu untersuchenden Fälle basieren. Es ist – gerade um die Implikationen einer Theorie wie die des Kulturrelativismus in den Griff zu bekommen – unumgänglich, auch auf Bei-

³⁴ Siehe zum Beispiel Jullien 2002 oder Jullien 2006. Dieser stellt dar, dass im China der Post-Mao Zedong Ära die Verbindung des Konfuzianismus, des Neo-Traditionalismus mit den Ideen einer kapitalistisch organisierten Marktwirtschaft (und einem starken Staat) den gesellschaftlichen und kulturellen Deutungshorizont ausmachten.

spiele hinzuweisen, welche auch die Konsequenzen einer theoretischen Position notwendigerweise widerspiegeln.

Ähnlich wie für Gustavo Esteva ergeben sich auch aus der Darlegung von Arturo Escobar bestimmte Paradoxien, die sich nach John W. Cook wie folgt darstellen lassen. So muss konstatiert werden, dass die Forderung nach und Legitimierung des lokal verankerten Widerstands, der die Perspektive eines traditionellen und an die jeweils „eigene“ Kultur gebundenen „Entwicklungsweges“³⁵ propagiert, Problemlösungen nicht mehr transnational behandelt. Das heißt, dass eine, wie sie Cook fasst, transkulturelle Kritik (vor dem Hintergrund von Entwicklungsfragen) an anderen Kulturen keine Legitimation mehr bei Arturo Escobar erfährt. Indem Escobar Entwicklung als soziokulturelles und historisches Produkt der europäischen Aufklärung verortet, und ihre Gültigkeit auf ihren regionalen Entstehungskontext beschränkt, wird jede Kritik, die sich überregionalen Maßstäben verschreibt, für den Autor unerheblich. In diesem Kontext muss auch die Entwicklungsidee gefasst werden, die zwar nach universeller Gültigkeit strebt, aber nicht mehr als ein historisch spezifisches, kulturelles Produkt mit lokaler Bedeutsamkeit ist. Doch vor dem systemischen Hintergrund des kapitalistischen Regimes expandierte sie und drang breit in die Länder des Südens.

Das mit der Umsetzung des Kulturrelativismus beginnende Ende der transkulturellen Kritik zeitigte auch Folgen, die nach Cook zu einem Überdenken der kulturrelativistischen Perspektive führen sollten. Denn auch hier muss nach Cook an das Beispiel von Abba Thulle erinnert werden, der die Briten für eine bestimmte Form der Kriegsführung kritisierte und dafür aus der Perspektive des Kulturrelativismus als ethnozentrisch gebrandmarkt werden müsste. Neben der Unmöglichkeit, durch Kritik klüger oder einsichtiger zu werden, führen die Postulate des Kulturrelativismus nach Cook auch zu der Möglichkeit, Kritik, wenn sie durch Angehörige einer anderen Kultur formuliert wird, als ethnozentrisch und als ignorant gegenüber den kulturrelativistischen Tatsachen abzuwehren. Die im Kulturrelativismus eingeschlossene Möglichkeit, Kritik abzuwehren und zu instrumentalisieren, wird von Escobar wie von anderen AnhängerInnen des Kulturrelativismus nicht explizit praktiziert, ergäbe sich jedoch implizit als Konsequenz bei einer weltweiten Anwendung desselben.

³⁵ Hier wird der Begriff des Entwicklungsweges genutzt, auch wenn Arturo Escobar mit jener universell ausgerichteten Vorstellung von Entwicklung zu brechen beabsichtigt, denn sie drückt die Vorstellung eines Fortgangs der gesellschaftlich spezifischen Produktion und Reproduktion aus, die mit Entwicklung beschrieben werden kann.

Aus dem vom Kulturrelativismus inspirierten Verständnis von Moral, welche als Zusammensetzung von moralischen Einstellungen und Praktiken in einer Kultur auch durch Escobar begriffen wird, resultiert – wenn auch nicht beabsichtigt – die zweite paradoxe Implikation. Escobar vertritt ein Kulturverständnis, das – wie schon weiter vorne ausgeführt – vorgibt, ein konstruktivistisches zu sein, doch aufgrund der spezifischen Rezeption von Moral und Kultur vielmehr einem kulturrelativistischen Verständnis ähnelt. In Escobars Augen drang der Universalismus als Idee einer kapitalistisch orientierten Entwicklung in die Länder der südlichen Hemisphäre ein und brachte damit die Reproduktion von sozial wertvollen Formen der Identität durch die Zerstörung von kulturellen Praktiken zum Erliegen (Escobar 1995: 170 f.). In dieser Paraphrase steckt nicht nur die Idee, dass Identität durch kulturelle Praktiken erworben wird, sondern auch, dass diese, falls sie isoliert von der universell orientierten Entwicklungsidee bestehe, von dieser unterminiert würde. Da die Aushöhlung einer Kultur durch verschiedenste Formen des Widerstands, der nach Escobar der grundlegenden kulturellen Differenz entspringe, wieder rückgängig gemacht werden solle, geht er auch hier von geschlossenen kulturellen Räumen aus, in denen die Mitglieder aufwachsen und Kultur affirmieren.

Deklariertes Ziel des Widerstands sei es, so Escobar, die kulturelle Ordnung wiederherzustellen, um den Prozess der Selbstaffirmation, der wie hier ausgeführt als Kulturauffirmation – und eben nicht als Individualisierung, also als am Einzelnen orientierter Prozess in einem gesellschaftlichen Zusammenhang – verstanden wird, zu ermöglichen. Wenn aber Moral entlang der gegebenen Kultur gefasst wird, wenn sie also das umschreibt, was in Form traditioneller Bräuche, Werte und Normen in einer Gesellschaft praktiziert wird, wie kann dann individuelles Verhalten gedeutet werden, das sich einer oder mehreren kulturellen Praktiken entgegenstellt? Kann eine Perspektive den Anspruch der Gültigkeit für sich in Anschlag bringen, die das zur Kultur konforme als moralisch interpretiert, das Non-konforme dagegen als amoralisch? Es sei auch darauf hingewiesen, dass der Kulturrelativismus keineswegs die Verneinung einer Veränderung innerhalb der Kultur beinhaltet. Es geht daher im Folgenden nicht darum, zu fragen, wie individuelles Verhalten gedeutet werden kann, das auf Reformierung oder leichte Veränderungen abzielt, sondern darum, nach jenem Verhalten zu fragen, das gegen den konkreten Brauch gerichtet ist. Auch an dieser Stelle sei wiederum auf das Beispiel von Franca Viola verwiesen, die sich gegen eine jahrhundertealte, sehr extreme sizilianische Tradition stellte. In der Sichtweise des Kulturrelativismus würde ihr Verhalten als amo-

ralisch, das ihres Vergewaltigers als moralisch gedeutet werden. Ob eine solche Implikation überhaupt vom Kulturrelativismus im Generellen und von Escobar im Besonderen gewünscht und mitgedacht wurde, bleibt leider unbeantwortet. Festgehalten werden kann, dass eine solche Sichtweise implizit nicht ausgeschlossen und damit möglich ist.

Die spezifische Interpretation von Moral in einer Kultur durch den Kulturrelativismus und Arturo Escobar führt uns zur dritten paradoxen Implikation. Denn auf die Frage, wie das Verhalten einer gegen die traditionellen kulturellen Vorstellungen und Praktiken agierenden Person gewertet werden könnte, vermag der Kulturrelativismus nicht viel mehr anzubieten als die Auffassung, die Person sei irregeleitet oder gar verrückt. Mit dem von Escobar vertretenen Konzept der kulturellen Affirmation, das weiter vorne in seiner Bedeutung dem Begriff der enkulturellen Konditionierung von John W. Cook gleichgesetzt wurde, erscheint auch hier das Verhalten von Personen aus einer Kultur als fehlgeleitet, wenn sie diese moralisch kritisieren oder gar gegen sie opponieren. Denn wie kann dieses Verhalten anders bewertet werden, als nicht-konformes zur Kultur, die ja eigentlich im Prozess der Enkulturation affirmiert wurde?

Hinsichtlich des vierten Aspekts der paradoxen Implikationen des Kulturrelativismus lässt sich auch für Escobars Ausführungen festhalten, dass bei einer wirklich unvoreingenommenen Auswahl der Beispiele auch jene einzubeziehen sind, die verdeutlichen, dass der Kulturrelativismus eben nicht – wie er verspricht – die Menschen lehre, unvoreingenommen zu sein, sondern dass seine Gleichgültigkeit gegenüber den Inhalten einer kulturellen Tradition sogar Menschenleben zu verantworten hätte. Escobar will die Wirkmächtigkeit des Entwicklungsdiskurses, die Transformation, Verdrängung und sogar Zerstörung von kulturellen Vorstellungen und Praktiken in den Ländern des Südens verdeutlichen. Dabei basiert seine Argumentation zu den zwei Prämissen auf dem Kulturrelativismus. Er geht von grundsätzlicher kultureller Diversität aus und stellt heraus, dass sich die Identität der Einzelnen durch kulturelle Affirmation herausbilde. Aus der Verurteilung von universellen Prinzipien und Ideen, wie der Entwicklung, leitet er – gemäß einer dualistischen Interpretation von Universalismus und Kulturrelativismus – die Unantastbarkeit kultureller Kollektive ab. Mit ihrer Gleichgültigkeit gegen deren Konstitution stellten sich alle Entwicklungsstrategien und Interventionen als bevormundende und ethnozentrisch motivierte Handlungen dar. Diese lehnt Escobar nicht nur ab, sondern fordert auch traditionellen und kulturell inspirierten Widerstand gegen dieselben.

Vor dem Hintergrund der inhaltlichen Gleichgültigkeit müssen überdies auch die Konsequenzen eines angewandten Kulturrelativismus in Erwägung gezogen werden. Im Falle der von einer nicht-arabischen Minderheit vor Ehrenmorden geretteten Frauen würde die Rettungsaktion als ethnozentrisch motivierter Eingriff gelten. Ohne ihn würden diese Frauen aller Wahrscheinlichkeit nach umgebracht werden. Auch wenn der Kulturrelativismus und Arturo Escobar diese Praxis aller Wahrscheinlichkeit nach persönlich nicht mittragen würden, so laufen ihre Postulate in letzter Konsequenz darauf hinaus.

Hierin zeigt sich auch schon die fünfte paradoxe Implikation des Kulturrelativismus. Für den Kulturrelativismus muss konstatiert werden, dass jeder Wert einer Kultur gleichermaßen gültig ist. So macht es keinen Unterschied, welcher Brauch praktiziert oder abgelehnt wird, Gültigkeit können sie alle nur für die jeweilige Kultur beanspruchen. Es gilt nach Escobar der Grundsatz der kulturellen Diversität, der bewahrt, zurückerobert, wiederentdeckt und als Tatsache anerkannt werden soll. Mit dem Vorhaben, den Ethnozentrismus zu beseitigen, wird von einer transkulturellen Bewertung anderer Kulturen grundlegend Abstand genommen. Das gilt auch für despotisch ausgerichtete kulturelle Formationen oder Gesellschaftsmodelle, wie beispielsweise der Nationalsozialismus, den John W. Cook als Beispiel heranzieht. Doch auch hier muss die Frage gestellt werden, ob wirklich jeder Wert einer Kultur gleichermaßen gültig ist. Und ob diese paradoxe Implikation nicht zu einem Überdenken der kulturrelativistischen Positionierung drängen sollte.

Die Verneinung einer rationalen Basis für die Wahl eines angemessenen Lebens, wie Cook in seinem sechsten Aspekt der paradoxen Implikationen des Kulturrelativismus in Bezug auf Frank Hartung festhält, trifft auch auf Arturo Escobar zu. Auch hier führt die Interpretation einer willkürlich begriffenen Moral beziehungsweise Kultur dazu, dass kein moralisches Konzept, kein bestimmter Wert einer Kultur (beispielsweise hinsichtlich seiner Sicht auf gesellschaftliche Entwicklung) gegenüber einem anderen bevorzugt wird. Die Vorteile einer denkbaren empirischen, logischen oder theoretischen Autorität zählen für den Kulturrelativismus nicht. Denn nur die aus der eigenen Kultur erworbenen Werte und Normen erfahren Legitimation. Die Ablehnung der Moderne, die Arturo Escobar anhand der Kritik an Jürgen Habermas' Interpretation der Moderne vornimmt, führt den Autor zu der Forderung nach einer Alternative zur Entwicklung und keiner alternativen Entwicklung. Diese Alternative solle vollkommen mit Entwicklung bre-

chen, das heißt, mit ihrer Versinnbildlichung als Reflexivität, Universalismus und Prozess der Individualisierung (ebd.: 221). Die Erschließung der Moral als willkürliches Set an Vorstellungen und Praktiken hat bestimmte Auswirkungen auf die Einzelnen. Es gilt als umstritten, welche das genau sind. So gibt es Positionen, die einem angewandten Kulturrelativismus eine anarchische Tendenz einschreiben oder solche, so Cook, welche die Tyrannei der gegebenen Werte über den Einzelnen theoretisch fundierten. Die Antwort auf diese Frage sei nicht so relevant, denn in beiden Positionen drücken sich, nach Cook, bizarre Implikationen aus.

Die schon vorgestellte Auffassung von Moral, welche die KulturrelativistInnen nutzen, fasst Moral als „nothing but the accepted customs, practices, and sanctions regarding the conduct that, in any culture, is judged to be moral or immoral, right or wrong, good or bad.“ (Cook 1999: 44). Dass auch Escobar sich dieser Vorstellung anschließen würde, haben wir schon weiter vorne erläutert. Cook führt nun an, dass diese Interpretation von Moral dem widerspreche, was eigentlich unter Moral verstanden werde. Gerade in diesem Aspekt zeigt sich seine Verhaftung in der Tradition der Analytischen Philosophie, denn er verweist auf die Normalsprache und ihre Bedeutung für die Klärung philosophischer Fragestellungen. Anhand des Beispiels des Vietnamkriegs legt Cook dar, dass das Moralverständnis des Kulturrelativismus nicht dem entspricht, was eigentlich unter Moral verstanden werde. Darüber hinaus ergebe sich neben dem verfehlten Verständnis von Moral nach Cook eine weitere Konsequenz, die es Einzelnen erlaubt, ihre Handlung damit zu rechtfertigen, dass alle, richtiger viele, in einer Kultur oder Gesellschaft einer Sache nachgingen, weshalb es erlaubt sei, diese zu praktizieren.

Für Cook stellt sich hier das mit dem Alltagsverständnis konfligierende Moralverständnis des Kulturrelativismus heraus, der es versäumt habe, eine Theorie der Moral zu formulieren. Der Kulturrelativismus würde das Alltagsverständnis zwar als infiltriert durch den Universalismus fassen, der aber noch eines Besseren zu belehren sei, nämlich der Fakten und Prämissen der kulturellen Vielfalt und der enkulturellen Konditionierung. Und Escobar würde das Alltagsverständnis unter den Vorzeichen einer diskursanalytischen Kritik als Teil der universell wirkenden diskursiven Praxis von Entwicklung kritisieren. Vor dem Hintergrund der Cookschen Kritik erweist er sich wie der Kulturrelativismus als unfähig, seine Doktrin als eine Theorie der Moral, beziehungsweise eine Theorie über das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen in einem entwicklungspolitischen Kontext zu erläutern. Denn die überaus widersprüchliche Verwendung der

Begriffe „moralisch“, „amoralisch“ beziehungsweise „für eine Kultur gültig oder nicht gültig“ und die Missachtung der Sachverhalte wie Grausamkeit oder Ungerechtigkeit eines Brauches, Traditionen oder Wertvorstellung lassen den Kulturrelativismus und jenen Estevas nicht wirklich als eine im analytischen Sinne wahre Theorie erscheinen.

3.3 Wolfgang Sachs

Wolfgang Sachs ist studierter Theologe und Soziologe, der insbesondere in den Fachbereichen Ökologie, Entwicklungspolitik und Ökonomie tätig ist. Als Mitglied der Ökologiebewegung und inspiriert von kritischen, poststrukturalistischen Ansätzen aus der Wissenschaft, beschäftigte er sich vor allem mit der Frage, wie sich kritisches, oppositionelles Wissen in ein Wissen der Herrschenden transformieren konnte und noch immer kann. Diese Auseinandersetzung durchzieht seine reichhaltigen Publikationen, die vom bekannten polemischen Handbuch zur Entwicklungspolitik „Wie im Westen so auf Erden“, über die Essays „Zur Archäologie der Entwicklungsidee“ bis hin zu Artikeln in verschiedenen Journalen und Sammelbänden wie „The Post-Development Reader“ von Majid Rahnema und Victoria Bawtree reichen. Sachs war außerdem Mitarbeiter in unterschiedlichen Forschungsprojekten, Gastprofessor an der Pennsylvania State University und lehrte am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen. Seine scharfe bis bissige Kritik am Entwicklungsprojekt, der wissenschaftstheoretische Fokus auf Sprache und deren Rolle bei der Schaffung von sozialer Wirklichkeit sowie seine Ablehnung der Idee und Praxis der Entwicklung stellen ihn in eine Reihe mit den bisher hier behandelten Post-Development Theoretikern Arturo Escobar und Gustavo Esteva.

3.3.1 Vom Leuchtturm zur Ruine. Der Entwicklungsbegriff von Sachs

Wie auch schon die anderen beiden Autoren des Post-Development, so sieht auch Wolfgang Sachs den Beginn der Einteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Länder in der bereits erwähnten Amtsantrittsrede von Harry S. Truman (Sachs 1992: 25). Seit diesem Zeitpunkt wurde die Vorstellung von Entwicklung zum festen Bestandteil der Bewusstseinsinhalte der Menschen in den Ländern der Dritten Welt, aber auch in den Ländern des Nordens, wo sich die Idee historisch und kulturell auf die Aufklärung zurückführen lässt. Mit weltumspannenden Institutionen wie den Vereinten Nationen fand Entwicklung nach Sachs ihre zwangsläufige Ausdehnung auf alle Staaten des Globus. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hätten die Gesellschaften der Welt ihren Fortgang nach derselben geschichtlichen Entwicklungsvorstellung organisiert, die für die

zurückgebliebenen Gesellschaften den Antrieb zur Weiterentwicklung bereit stelle (Sachs 1993: 430 f.). Die Idee von „unterentwickelten Gebieten“ liefere seit dem 20. Januar 1949 die Verständigungsgrundlage für Interventionen in die Gesellschaften des Südens, sei aber gleichzeitig auch für die Selbstwahrnehmung der Dritten Welt verantwortlich. So hält Sachs fest:

„Die Bezeichnung schien treffend, sie wurde aufgegriffen und bildete seither die Verständigungsgrundlage für die arroganten Eingriffe des Nordens wie für das jämmerliche Selbstmitleid im Süden.“ (ebd.: 9)

Sachs vergleicht die Entwicklungsidee sogar etwas polemisch mit einem Leuchtturm, der als Leitidee und Orientierungspunkt für die nach dem Kolonialismus neu entstandenen Nationen fungiere. Die Vereinigten Staaten von Amerika erscheinen dem Autor als Innbegriff dieses Leuchtturms. Sie gäben, so Sachs, die Form der Entwicklung vor und strukturierten damit das Beziehungsgeflecht zwischen den Ländern des Nordens und Südens. Auch wenn es im Laufe der zurück liegenden Entwicklungsdekaden einige Kritikpunkte, Zweifel und ein gewisses Unbehagen an der Vorstellung und Praxis von Entwicklung gab, sei diese nach wie vor wirkmächtig (ebd.: 7 f.). Obwohl der Leuchtturm seine Sinnhaftigkeit eingebüßt habe, sei er immer noch präsent. Sachs plädiert für seine Abschaffung:

„Heute steht der Leuchtturm allerdings eher wie eine Ruine in der Geisteslandschaft, er hat Risse bekommen und droht einzustürzen. Die ‚Entwicklung‘ war stets begleitet von Irrtümern, Enttäuschungen, Fehlschlägen und Verbrechen. Inzwischen weiß man: Es hat nicht funktioniert. [...] Die Entwicklungsvorstellungen sind überholt.“ (ebd.)

Sachs Äußerungen betonen – und da ist er den anderen Autoren des Post-Development sehr nahe – die Gestaltungskraft von Begriffen und Vorstellungen zur Formung sozialer Realität, die er beispielhaft für die Entwicklungsidee darlegt. Die Wirkmächtigkeit von Vorstellungen, die an Begriffe gekoppelt sind, erklärt für Sachs den Fortbestand und die Persistenz der Entwicklungspraxis. So erscheint ihm Entwicklung als eine Sicht auf die Welt, welche die Realität strukturiere und die Identität einer einheitlichen Welt hervorbringe:

„Der Begriff bezeichnet eine Sicht der Welt, die Wirklichkeit nach ihrem Bilde formt, einen Mythos, der Gesellschaftsfrieden stiftet, eine Wunschvorstellung, die Leidenschaften weckt. Die Überzeugungen, Mythen und Wünsche haben mit vernünftigen Einsichten und praktischen Resultaten allerdings nichts zu tun. Ihr Erfolg oder Mißerfolg hängt nicht davon ab, ob sie sich als richtig oder falsch erweisen. Sie haben Bestand, wenn sie Hoffnungen Raum bieten – sonst sind sie uninteressant.“ (ebd.: 8)

Doch im Folgenden verweist der Autor darauf, dass sich mit dem Begriff Entwicklung zwar eine bestimmte Sicht der Welt verknüpfe, wobei aber nichts Konkretes erfassbar wäre. Denn der Begriff sei ein qualliges, amöben-gleiches Wort, so Sachs in Anlehnung an Gustavo Esteva. Eine Erklärung dieser These folgt in den beiden unten stehenden Zitaten und im zweiten benennt Sachs dazu noch den Grund der Verbreitung der Entwicklungsidee:

„Es [das Wort] faßt nichts mehr, weil seine Konturen verschwimmen, und es ist unausrottbar geworden, weil es sich überall breitmachen kann. Wer es ausspricht, benennt gar nichts, doch nimmt für sich alle guten Absichten dieser Welt in Anspruch.“ (Sachs 1992: 30)

„‚Entwicklung’ ist heute eine begriffliche Amöbe: gestaltlos, aber unausrottbar. Die Umrisse des Begriffs sind so undeutlich geworden, daß es gar nichts mehr bedeutet. Gerade darum findet er allgemeine Verbreitung [...].“ (ebd.: 13)

Gerade aufgrund ihrer Gestaltlosigkeit und Schwammigkeit – weithin verstanden als Allgemeinheit – erkläre sich die Durchsetzungsfähigkeit der Entwicklungsidee, wie nachfolgend in der Untersuchung über Sachs Kritik des Universalismus am Beispiel der Kategorie des Wissens zu lesen sein wird.

Die Resistenz der Entwicklungsidee, die trotz Kritik und Widerlegung aus der Praxis fortbestehe, sieht Sachs aber auch im Sinne einer poststrukturalistischen Perspektive auf den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit begründet. Dieser Hintergrund führt ihn zu der Untersuchung jener Geisteshaltung und Vorstellungswelt, welche die Entwicklungspolitik zur Folge habe (ebd.: 8). In diesem Sinne erachtet er es für notwendig, sich mit einer Archäologie der Entwicklungsidee – in impliziter Anlehnung an die von Michel Foucault geschriebene „Archäologie des Wissens“ aus dem Jahr 1969 – zu beschäftigen:

„Es ist an der Zeit, sich an eine Archäologie dieser Idee [der Entwicklung] zu machen und ihre Grundmauern mitsamt den zahlreichen Überbauungen freizulegen, um sie als Denkmal einer abdankenden Ära würdigen zu können.“ (Sachs 1992: 25)

Zwar kann es nicht gerade als Anliegen des Autors bezeichnet werden, seine Einflüsse offen zu legen, und damit auf Autoren des Poststrukturalismus à la Francois Lyotard, Michel Foucault oder Jacques Derrida zu verweisen, doch lassen sich einzelne fragmentarische Bezugnahmen erkennen. Die Texte erwecken vielmehr den Eindruck, aus Einflüssen vielzähliger Theorien zu bestehen und zu einem persönlichen oftmals polemischen Stil verarbeitet worden zu sein. So ist es keine Seltenheit, neben dem Begriff

„Diskurs“, gerade wenn es Sachs um Fragen der Ökologie geht, ein paar Absätze später über Zwänge des Weltmarktes und Kapitalkonkurrenz zu lesen. Der Begriff „Diskurs“, der umgangssprachlich als Debatte oder Diskussion genutzt wird, erlangte jedoch vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Theoriebildung seine spezifische Bedeutung. Mit Diskurs ist die durch Sprache vermittelte Wirklichkeitsrezeption einer bestimmten Epoche gemeint. In unterschiedlichen Wissensgebieten und Zusammenhängen wird damit auch immer auf ein Regime der Macht verwiesen, das regelt, was wie sagbar ist und was nicht. Auch wenn Sachs nicht explizit Bezug nimmt auf eine derartige Bestimmung des Diskurses, so interpretiert er dennoch die Vorstellung von Entwicklung als ein nach dem zweiten Weltkrieg einsetzendes Wahrheitsregime, das die Selbstwahrnehmung der Subjekte in Nord wie Süd regelt und als zentraler Orientierungspunkt für gesellschaftliche Angelegenheiten in Erscheinung trete. Wolfgang Sachs will aber nicht nur eine Archäologie der Entwicklungsidee verfassen und damit Wissen und Wissensstrukturen über Entwicklung offenlegen, sondern auch – beispielsweise durch das polemische Wörterbuch zur Entwicklung – den vorherrschenden Diskurs durchbrechen. Durch eine Begriffsgenese und Bestimmung des Begriffs als westliches Produkt, soll erklärt werden, wie der „Begriff als Filter der Wahrnehmung“ (Sachs 1993: 14) wirken kann:

„Es soll verdeutlicht werden, wie ein Begriff als Filter der Wahrnehmung wirken kann, wie bestimmte Aspekte der Wirklichkeit hervorgehoben werden und andere außer Blick blieben – und auf welche Weise diese Voreingenommenheit in der europäischen Kulturgeschichte verwurzelt ist.“ (ebd.)

Entwicklung brachte als Idee und Praxis sehr weitreichende Konsequenzen und Veränderungen gerade in den Gesellschaften des Südens mit sich, aber auch in den Industrieländern, als deren Ursprungsort Sachs Entwicklung ausmacht. Sie sei seit dem aufklärerischen Zeitalter auch als Deutungshorizont und Angelpunkt zur Regelung des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr wegzudenken. Denn auch politische Einschätzungen aus der Entwicklungspraxis, welche Entwicklung, so Sachs, als eine verfehlte Idee mit problematischen Implikationen wie beispielsweise Ungleichheit befänden, brachten die Idee nicht zu Fall (Sachs 1993: 8). Sachs und andere AutorInnen des Post-Development, wie sie in dem Sammelband zum polemischen Wörterbuch vertreten sind, bezwecken nun, diese Geisteshaltung zum Einsturz zu bringen, indem sie vor allem gesellschaftliche und kulturelle Konsequenzen der Entwicklungsidee zu Tage bringen und thematisieren. Der Versuch, die Entwicklungsidee theoretisch zu erledigen, wird von Sachs

jedoch nicht vorrangig durch eine empirische Widerlegung auf der Basis von Fakten und der Auswertung von Daten unternommen, sondern durch das Erörtern einer Vielzahl von Aspekten, wie zum Beispiel das Aufzeigen der Genese und Durchsetzungskraft von Begriffen aus dem Feld der Entwicklung. Neben der Enttarnung von Entwicklung als Plan zur Verwestlichung und Homogenisierung der Welt, ihrer Konsequenzen, wie dem Verlust der Vielfalt, der unterschiedlichen Kulturen und Sprachen, ist es dem Autor ein besonderes Anliegen, die Ursachen dieses Missverhältnisses, welches die Entwicklungsidee geschaffen habe, im Universalismus und seinen westlichen Kolporturen der Aufklärung und des Rationalismus zu identifizieren.

Wie Arturo Escobar geht auch Wolfgang Sachs vom Vorhandensein unterschiedlicher Kulturen aus. Deren Existenz begreift er als kulturelle Vielfalt. Ähnlich wie der Autor Natur ein Lebensrecht zugesteht, leitet er vor dem Hintergrund des ökologischen Zusammenhangs von Natur und Mensch auch ein „Lebensrecht der Kulturen“ (Sachs 1992: 18) ab. Dieses Recht sieht er durch den Universalismus der Entwicklungsidee einer Gefahr ausgesetzt. Die Entwicklungsidee sieht Sachs in einem westlich-aufklärerischen Kontext stehen, der raum-orientiert³⁶ sei und einem Gesellschaftstyp zugerechnet werden könne, der auf einer spezifische Form der Organisierung von Beziehungen basiere. Die archetypische Einteilung der Gesellschaften in zwei Formen der Regelung von Beziehungen mit bestimmten Charakteristika erlaubt es Sachs, die Dominanz und Ausbreitung der einen über die andere zu erklären. Zum einen sieht er den ersten Typ geprägt durch die Beziehungen zwischen Menschen und Personen, also als eine auf Menschen konzentrierte soziale Interaktion. Den anderen Typus wiederum sieht er durch die Beziehungen von Menschen und Sachen charakterisiert, also als eine auf Sachgegenständen fokussierte soziale Interaktion (ebd.: 51):

„Im ersten Fall [hier ist Beziehungsform Mensch-Personen gemeint] werden Ereignisse daraufhin befragt, was sie im Verhältnis zu Nachbarn oder Verwandten, Ahnen oder Göttern bedeuten; im zweiten Fall hingegen werden alle Umstände im gesellschaftlichen Leben danach beurteilt, was sie für den Erwerb und Besitz von Sachen austragen. Die Moderne, deren Denken und Trachten sich hauptsächlich um Eigentum, Produktion und Verteilung dreht, hat sich dem Kult der Sachen verschrieben; der Einsatz von Technologie ist deshalb ihr heilstiftendes Ritual.“ (ebd.)

Aus diesem markanten Unterschied ergibt sich eine Hierarchisierung der beiden Typen von Kulturen. Der „Mensch-Sachen“ zentrierte Gesellschaftstypus stelle sich über den

³⁶ Über die unternommene Unterscheidung von Raum- und Ortszentriertheit, die bei Sachs die Differenz zwischen Universalismus und Lokalismus ausmacht, ist hier zu lesen: (ebd.: 442-445).

„Mensch-Personen“ zentrierten Typus, der ihm wie eine Gesellschaft von „Habenichtsen“ erscheine (ebd.). Diese Perspektive verkörpere laut Sachs eine Grundlage zur Legitimation von Entwicklungspolitik. Mit ihr verbinden sich auch schwerwiegende Konsequenzen:

„In der Tendenz läuft das freilich auf nichts anderes hinaus, als die Institutionen, Gewohnheiten und Moralvorstellungen der traditionellen Gesellschaften Schritt für Schritt auseinanderzunehmen und sie nach Zweck funktionalen Erfordernissen [sic!] wieder zusammenzusetzen.“ (ebd.: 53)

Allerdings merkt der Autor an, dass Technologien nicht fernab eines kulturellen Kontextes stünden, sondern tief mit dem westlichen, also dem „Mensch-Sachen“ zentrierten Typus von Gesellschaft verwurzelt seien:

„Jedes technische Gerät ist weit mehr als ein Mittel, es ist eine kulturelle Potenz.“ (ebd.: 54)

Die aus der Differenz der beiden Gesellschaftstypen entspringende Sichtweise, welche die Dritte Welt als „Habenichtse“ und als noch nicht entwickelt interpretiert, stelle die Legitimationsbasis für Eingriffe durch beispielsweise entwicklungspolitische Strategien dar. Diese hätten wirkungsvolle Konsequenzen. Der Technologie sei beispielsweise das Potential immanent, sogar die Tiefenstruktur der Wahrnehmung zu verändern (ebd.: 54). Hier ist es relevant, anzumerken, dass Sachs nicht in die essentialistische Falle tappt, die Kultur auf eine bestimmte Essenz hin festschreibt. Denn er deutet Kulturen der Dritten Welt, die er durch einen Lokalismus charakterisiert sieht, als konstruktivistisch, also als sich verändernd:

„Natürlich bleiben auch die lokalistischen Vorstellungen nicht, wie sie waren, sie werden ständig neu formuliert, geändert und neu erfunden, in unablässigem Dialog und Widerstreit.“ (Sachs 1993: 445)

Doch der Drang zur Angleichung des Gesellschaftstypus, der durch die Beziehung Mensch-Personen charakterisiert und in sich durch kulturelle Vielfalt geprägt sei, an die westlich-industrielle Gesellschaftsform wird durch Sachs in weiteren Ausführungen auf den Universalismus der westlich-aufklärerischen Gesellschaften zurückgeführt. So lässt sich konstatieren, dass Sachs hinter der Entwicklungsidee, welche die Welt nach dem Ende des 2. Weltkrieges veränderte, einen „Plan zur Verwestlichung der Welt“ (Sachs 1993: 12) vermutet:

„Entwicklungspolitik war von Anfang an ein verdeckter Plan zur Verwestlichung der Welt“ (ebd.)

Diesen greift Sachs an und vergleicht ihn mit einer ökologischen Katastrophe:

„Was immer man davon halten mag, die Homogenisierung der Welt ist in vollem Gang, wie ein Ölteppich breitet sich die globale Monokultur aus.“ (ebd.: 430)

Die für alle Länder der Welt normativ werdende Vorstellung von einer geschichtlichen Entwicklung, die insbesondere für die Länder der Dritten Welt einen Antrieb zur Weiterentwicklung und Angleichung an das Vorbild der westlichen Industrienationen – allen voran die Vereinigten Staaten von Amerika – bereitstellte, stamme nach Sachs aus der europäischen Aufklärung (ebd.: 431). Denn was zum Beispiel in der Charta der Vereinten Nationen aufscheine, sei die Vorstellung der Angleichung aller Länder aneinander und das nichtig Werden vorher üblicher kultureller Verschiedenheiten. Sachs vergleicht diese Vorstellung mit der Säkularisierung des Christentums in der europäischen Aufklärung:

„Damit war die Vorstellung gestiftet, daß alle Menschen auf einer Stufe stehen; die Aufklärung säkularisierte diesen Gedanken und formulierte daraus ein humanistisches Bekenntnis: Wie einst vor Gott, so sollten nun alle Unterschiede angesichts der einen menschlichen Natur nichts gelten – weder Rasse noch Geschlecht, weder Stand noch Religion.“ (ebd.)

Die Vorstellung der „einen Welt“, die in diesem Manifest anklingt, basiert auf einem Begriff der Menschheit, der zum einen zukunftsgeleitet und fortschrittsorientiert angelegt sei. So stelle sich der Menschheit die Aufgabe des gesellschaftlichen Fortschritts und ziele auf die Verwirklichung der Vorstellung einer Welt der Individuen, die vernunftgeleitet ihren Weg bestreiten (ebd.: 431 f.). In diesem Begriff scheint allerdings nicht die Bedeutung der sozialen Bindungen und Glaubensgemeinschaften auf, die, wie weiter vorne ausgeführt, gerade den Gesellschaftstypus der Länder der Dritten Welt prägen. Polemisch hält der Autor dazu fest:

„Soziale Bindungen und Glaubensgemeinschaften galten den Aufklärern wenig.“ (ebd.: 432)

Für Sachs zeige sich hier die kulturelle Eingebundenheit der Aufklärung, die durch eine Abstraktheit der Begriffe – wie beispielsweise der Terminus „Menschheit“ – vorgebe, alle und alles zu inkludieren, damit aber das kulturell Spezifische wiederum ausblende und exkludiere. Realisieren kann sich der Universalismus (der Aufklärung) nur dadurch, dass von dem jeweiligen kulturellen Hintergrund Abstand genommen werde:

„So besehen konnte die ideale Menschheit nur aus Menschen bestehen, die von ihren alten Geschichten Abstand genommen haben, aus dem Rahmen ihrer Orte ge-

treten sind und keine Bindungen an ihren Gemeinschaften mehr kennen – um sich dann unter dem Regime von Wissenschaft, Markt und Staat zu vereinen.“ (ebd.)

Damit stellt Sachs dem Universalismus eine kulturelle Vielfalt entgegen und postuliert, dass beide nicht miteinander zu vereinen seien. Den Grund dieser Unvereinbarkeit sieht der Autor im Universalismus, beispielsweise im Begriff der Menschheit selbst angelegt. So komme dieser Begriff nur zu sich selbst, also erhalte seine volle Gültigkeit, wenn er auch allgemeine Verbreitung finde. Das begründet Sachs in Rückgriff auf die aufklärerischen Philosophen Immanuel Kant und David Hume:

„Für Hume wie Kant war die Menschlichkeit ein Ziel, das nur zu erreichen schien, indem die allgemeinen Werte der Zivilisation verbreitet und immer mehr Menschen auf den Weg des Fortschritts gebracht würden.“ (ebd.)

Für Sachs könnte nun der Eindruck entstehen, es handle sich beim Universalismus, gegen den er auf der Basis des Kulturrelativismus immer wieder Stellung bezieht, um eine wahrlich universelle Vorstellung, die alle Menschen mit einbeziehe. Doch dieser Eindruck täuscht und Sachs führt der LeserInnenschaft vor Augen, dass die Vorstellung vom „Anderen“ durch die Aufklärung hindurch in veränderter Form bestehen geblieben sei. Zwar stelle das „Andere“ nicht mehr in Form von Rasse, Geschlecht oder Stand – wie es die UN-Charta nahe legt – die Legitimationsgrundlage zur Fundierung der Unterschiede dar, sondern die ausgemachten unterschiedlichen Entwicklungsstufen. Die als unterentwickelt geltenden Länder werden zeitlich gesehen auf einem noch nicht so reifen Entwicklungsstand verortet. So verschob sich für den Autor die Bestimmung des „Anderen“ von einem eher räumlichen Kontext³⁷ zu einem zeitlichen. Dazu hält er fest:

„Im Europa der Aufklärung wurde die Distanz zum Anderen also nicht mehr räumlich definiert, sondern zeitlich.“ (ebd.)

Und weiter heißt es dazu:

„[...] der Widerspruch [dass es viele „Andere“ und nicht die eine Menschheit gibt] ließ sich aber auflösen, indem man das räumliche Nebeneinander einer Vielfalt von Kulturen als Gleichzeitigkeit verschiedener Stufen der Entwicklung auffasste.“ (ebd.: 432 f.)

³⁷ Der räumliche Aspekt der Distanz zum „Anderen“ macht hier nur in Bezug auf einen recht formal gefassten Rassismus Sinn, welcher das „Andere“ auf Grund der Herkunft aus unterschiedlichen Ländern identifiziert und abwertet. Denn eine räumliche Distanz ist weder in Bezug auf den Stand noch auf das Geschlecht generell gegeben.

Im nun zeitlich abgewerteten „Anderen“ macht der Autor die Legitimation des entwicklungspolitischen Eingriffs ausfindig, der den „Wilden“ wie ein „unreifes Kind“ an die starke Hand seines Vaters binde und ihn aus dem Stadium der Unreife führe (ebd.: 33).

In dem Bestreben, durch Entwicklung die unterschiedlichen Kulturen einander anzugleichen – und das bedeutet bei Sachs die Angleichung an das Europa der Aufklärung und das Versprechen der einen Menschheit zu realisieren, die universelle Gültigkeit beansprucht – gehen Vielfalt und Unterschiede zwischen den Kulturen sukzessive verloren. Prägnant formuliert der Autor diesen Prozess in folgendem Satz:

„Wie einseitig diese Vorstellung von Evolution ist, zeigt sich in der Strategie, weltweit den Fortschritt in Gang zu setzen, um auf diese Weise die ‚eine Welt‘ herzustellen: Damit werden zwangsläufig die Unterschiede aus der Welt geschafft, ausgelöst in eine Welteinheitlichkeit europäischen Ursprungs, die keine andere Geschichtlichkeit und örtliche Bestimmungen mehr kennt.“ (ebd.: 433)

Dem via Entwicklung und Angleichung – für Sachs Verwestlichung – beschworenen Weg zur friedvollen Einheit der Welt stünden kulturelle Vielfalt im Weg (siehe dazu auch Sachs 1992: 89). Für den Autor stelle sich in dieser tragischen Situation – wie er sie nennt – nur noch die Abkoppelung der Idee des Friedens von jener der Entwicklung als Ausweg dar.

Denn mit Entwicklung – und da bezieht sich Sachs gerade auf die ökonomische Seite des ungleichen Tausches zwischen Rohstoffen der Entwicklungsländer und industriell gefertigten Produkten der Industrienationen – sei keine Einheit und Angleichung der Welt zu schaffen (Sachs 1993: 435 f.). Dennoch werde an der Idee der einen Welt und deren Rettung im Angesicht der ökonomischen, ökologischen sowie gesellschaftlichen Krisen festgehalten. Und dieser Rettung stehe für EntwicklungsstrategInnen nach wie vor kulturelle Vielfalt im Weg (ebd.). Was nicht erkannt wird ist, dass der Universalismus und seine zahlreichen Konzepte, von der Idee der einen Menschheit, über den Rationalismus der abendländischen Philosophie bis hin zur Idee der Entwicklung, diese kriegsgeschüttelten Situationen selbst herbeiführten. Dazu schreibt Wolfgang Sachs:

„Man hofft auf eine weltumfassende Lösung der gegenwärtigen Probleme, aber gerade die universalistischen Konzepte waren es doch, die uns in die mißliche Lage gebracht haben.“ (ebd.: 441)

Der Universalismus, der laut Sachs schon immer gegen die kulturelle Vielfalt ankämpfte, konnte sich letztlich immer gegen sie durchsetzen. Das führte auch und gerade zu der von Sachs beanstandeten misslichen Situation, die vor allem auf die Wirkung des für

Sachs als westlich gefassten Universalismus auf die mentalen Prozesse des Menschen zurückzuführen sei:

„Seit Jahrhunderten schon bekämpfte der Universalismus die Vielfalt und Verschiedenheit. Wissenschaft, Staat und Markt behielten die Oberhand in diesem Feldzug, die unzählige Gemeinschaften mit ihren unterschiedlichen Sprachen, Sitten und Kosmologien leisteten Widerstand, sammelten ihre Kräfte und schlugen zurück – aber letztlich haben sie verloren. Es war ein ungleicher Kampf, nicht nur weil die universalistischen Mächte mit ihren Waffen und Dollars häufig klar überlegen waren, sondern wegen ihrer kognitiven Übermacht.“ (ebd.)

Als Erläuterung dieser kognitiven Vorherrschaft und als Kritik der Durchsetzung des Universalismus führt der Autor das Beispiel der Kategorie „Wissen“ an. Diesem sei ein universeller Anspruch eigen, es werde über alles und jeden zusammengetragen und solle wiederum auf alles und jeden anwendbar sein. So gesehen habe das Wissen allerdings keinen Entstehungsort mehr, keinen Kontext oder Hintergrund. Aus diesem Umstand leitet Sachs das Potential des Wissens ab, auf alle Kulturen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, einwirken zu können:

„Dieses Wissen trägt keine Spuren seines Ursprungs mehr, nichts weist auf den Ort und den Kontext seiner Entstehung hin; und gerade weil es nirgends wohin gehört, kann es überall eindringen.“ (ebd.: 441 f.)

Charakterisiert sei dieses Wissen neben der Eigenschaft, keinen Ursprungsort zu haben, durch eine mechanische Kausalität, eine bürokratische Rationalität und dadurch, dass es dem Gesetz von Angebot und Nachfrage gehorche (ebd.: 442). Durch die Ungebundenheit des Wissens, führt Sachs weiter aus, erkläre sich auch die Durchsetzungsfähigkeit und Durchdringung anderer durch das universelle, ursprungslose Wissen:

„Gerade wegen ihrer Bindung an bestimmte Orte und die dort lokalisierten Menschen, Erinnerungen und Kosmologien erweisen sich diese Kulturen als wehrlos gegenüber einer Denkweise, die keinen Ort hat, sondern auf dem Begriff des Raumes beruht.“ (ebd.)

Indem Sachs den Unterschied zwischen Universalismus und Lokalismus als Gegensatz von Raum und Ort erklärt, versucht er, sich dem Durchdringungspotential des Wissens zu nähern:

„Universalistische Bestrebungen sind in der Regel raumorientiert, während die lokalistische Weltansicht vor allem ortsbezogen ist. Das erklärt sowohl den Aufstieg des Universalismus als auch sein gegenwärtiges Spannungsverhältnis zur Diversität.“ (ebd.)

Die Raumorientiertheit des Universalismus lasse sich als Produkt des ausgehenden Mittelalters fassen, das im Übergang zur Aufklärung von einer vertikalen Achse der Welt-
sicht zu einer horizontalen Achse überging. Die vormals vertikale Achse, Sachs be-
schreibt sie als geschichtete, nach oben gehende Weltordnung, sei im modernen Be-
wusstsein durch die horizontale, also raumorientierte und in die Weite gehende Sicht
auf die Dinge der Welt ersetzt worden. Daraus ergaben sich laut Sachs Konsequenzen
gerade bezüglich der Expansionsbestrebungen der europäischen Länder:

„Die Welt erscheint nicht mehr als begrenzt und nach oben strebend, sondern als
grenzenlos in immer weiteren Kreisen sich ausdehnend. [...] [D]er europäische Ko-
lonialismus [hat] nicht aufgehört, die ortsgebundenen Kulturen zu verwüsten und
ihnen seine raumorientierten Werte aufzuzwingen.“ (ebd.: 443 f.)

Doch nicht nur im Kolonialismus fand diese Weltsicht ihre gewaltsame Durchsetzung
sondern auch in der Entwicklungspolitik sei ihr Fortwähren zu verzeichnen. So schreibt
Sachs:

„In der Entwicklungspolitik nach dem Zweiten Weltkrieg setzt sich diese Ge-
schichte fort. Dem geübten westlichen Blick bot sich die Erde als gewaltiger ein-
heitlicher Raum, den es durch Einsatz universeller Programme und Technologien
zu ordnen galt. Zahlreiche Kulturen erschienen aus dieser Perspektive rückständig,
mangelbehaftet und unerheblich. Die Verfechter der Entwicklung zögerten nicht;
sie machten sich daran, das westliche Modell der Gesellschaft auf Länder verschie-
denster Kulturen zu übertragen.“ (ebd.: 444)

Das Übertragen von Gesellschaftsmodellen und Werten aus dem westlichen Kontext auf
Kulturen und Gesellschaften der südlichen Hemisphäre stößt bei Wolfgang Sachs auf
strikte Ablehnung. Für ihn zählt die kulturelle Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Kul-
turen, die es gerade in Hinsicht auf gesellschaftliche Problemfelder zu bewahren gelte.
Das Durchdringen anderer Kulturen mit universellen Kategorien, Maßstäben und Ent-
wicklungsvorstellungen führe auf Grund der von Sachs dargelegten spezifischen Ver-
fasstheit der universellen Kategorien zu einer Verdrängung, Veränderung oder sogar
zum Verlust von kultureller Vielfalt. Im Spannungsverhältnis zwischen Universalismus
und Lokalismus (Partikularismus) erweist sich Sachs als Anhänger des Partikularismus.
Das von Sachs dargelegte Verweisen auf und das Festhalten an kulturellen Unterschie-
den sowie das Ablehnen von universellen Geltungsnormen zur Lösung von gesellschaft-
lichen Problemstellungen bieten die Grundlage für den Kulturrelativismus. Denn kultu-
relle Werte und Problemlösungsverfahren verhalten sich für den Autor relativ zu einer
jeden Kultur.

Thesenhaft fasst Sachs zusammen:

„Gewiß, es war der epchale [sic!] Irrtum der Entwicklungsperiode, den Zusammenhalt der Welt in ihrer Verwestlichung zu suchen. Die Verheißung der Einheit kehrte sich in die Drohung der Vereinheitlichung.“ (Sachs 1992: 91)

Trotz des Durchdringungspotentials von universellen (also ursprungslosen und ortsungebundenen) Konzepten sind partikulare Anschauungen nach wie vor oder gerade wegen des Universalismus anzutreffen. Über deren Widerstreben und über weitere politische Konsequenzen, die Wolfgang Sachs aus seiner Analyse und Genese des Entwicklungsbegriffs, des Universalismus und deren Durchsetzung in anderen Kulturen zieht, ist im folgenden Abschnitt zu lesen.

3.3.2 Die Vereinheitlichung der Welt aufbrechen

Als Wolfgang Sachs Anfang der 1990er Jahre seine „Archäologie der Entwicklungs-idee“ und zusammen mit anderen AutorInnen das polemische Wörterbuch verfasst, sieht er das entwicklungspolitische Zeitalter auf ein Ende zugehen, da seine vier Grundvoraussetzungen nicht mehr gelten würden. So führt er an, dass erstens die Überlegenheit der Industrieländer auf Grund der ökologischen Problematik nicht mehr gegeben sei, dass zweitens mit dem Ende des Ost-West Konflikts, also der Auseinandersetzung zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten wie auch ihren jeweiligen Bündnispartnern, Entwicklungspolitik als strategische Waffe ausgedient habe. Drittens müsse Trumans Projekt zur Initiierung von Entwicklung als ein Fehlschlag begriffen werden, da das wirtschaftliche Aufholen immer zu Gunsten der Länder des Nordens ausfiel³⁸ (siehe zum Beispiel die Technologieentwicklung der Industrieländer). Viertens erwies sich Entwicklungspolitik über die Dekaden hinweg grundsätzlich als fragwürdig und die Hoffnung auf ihr Scheitern sei angemessen, da sie als „verdeckter Plan zur Verwestlichung der Welt“ (Sachs 1993: 12) gefasst werden müsse. Da allerdings, wie Sachs unterstellt hat, die Vorherrschaft des Universalismus – als dessen Teil die Entwicklungs-idee zu verstehen sei – vor allem auf Grund ihrer Potenz auf der kognitiven Ebene zu begründen sei, müsse das Ende der Entwicklungsidee auch mit anderen Mitteln herbei-

³⁸ Die Entwicklung der Tigerstaaten wird hier vom Autor ausgeblendet. Zwar ist ihr Beispiel nur begrenzt als Erfolg des Entwicklungsparadigmas zu werten, denn spätestens seit der Asienkrise 1997/98, als der massive fluchtartige Kapitalabzug die Tigerstaaten in eine tiefe Depression stürzte, kann schon nicht mehr von Erfolg gesprochen werden. Unabhängig davon ist es zweifelhaft, von einer erfolgreichen Entwicklung oder von einem „Aufholen“ zu sprechen, wenn dieses lediglich auf Kapitalimport und dem massiven Einsatz billiger Arbeitskraft in Manufakturen besteht.

geführt werden. So ist es für Sachs an der Zeit, mit jener Einstellung zu brechen, die Entwicklung als Orientierungspunkt anerkenne und eine bewusste Abkehr von der Entwicklungsidee zu befördern. Sachs schreibt:

„Es wird Zeit, mit dieser Geisteshaltung aufzuräumen. [...] Den Autoren des vorliegenden Buches geht es um die bewußte Abkehr von einer überlebten Vorstellung. Wir müssen uns den Kopf wieder frei machen für neue Ideen“ (ebd.: 8).

Mit dem polemischen Wörterbuch, aber auch mit anderen Schriften befördert Sachs sein politisches Projekt, das er aus der Analyse und Genese der Entwicklungsidee herauspräpariert. Es ist der Versuch, der Entwicklungsidee abzuschwören und ihren Einfluss auf das Bewusstsein der Menschen zu beenden. So heißt es weiter:

„Und es [das Buch] will dazu aufrufen, dem Glauben an die Idee der Entwicklung abzuschwören, damit im Denken Raum ist für neue mutige Antworten auf die großen Fragen, die sich der Menschheit bis zur Jahrtausendwende stellen.“ (ebd.: 8 f.)

Das Erfordernis von neuen beziehungsweise verschiedenen Antworten und Perspektiven auf die Welt sieht er im Verlust der kulturellen Vielfalt begründet, die für ihn stets Antworten und Lösungen für gesellschaftliche wie ökologische Problemstellungen bereitgestellt hätte. Da es seit Beginn der Entwicklungsdokaden kaum mehr kulturelle Weiterentwicklung gegeben habe (ebd.: 12), sei gerade das Finden neuer Antworten zum Beispiel durch das Brechen des Universalismus und das Stärken des Partikularismus – das legen Sachs Erörterungen nahe – von großer Bedeutung. Denn im Weiteren erhofft sich der Autor, dass die trotz Entwicklungspolitik noch vorhandene Vielfalt von unterschiedlichen Kulturen und deren Wichtigkeit zur Lösung von gesellschaftlichen und ökologischen Problemfeldern erkannt werde.

„Vielleicht wird dabei deutlich, daß wir, trotz aller Entwicklungspolitik, noch immer mit einer Vielfalt von unterschiedlichen Kulturen gesegnet sind, die sich abseits der Verwestlichung erhalten haben.“ (ebd.: 14)

Bezüglich der politischen Konsequenzen, die der Autor zieht, darf das Wirken von sozialen Bewegungen, wie beispielsweise der Ökologiebewegung, nicht vergessen werden. Gerade auf Grund seiner persönlichen Interessenslage bezüglich Ökologie, Energie und Entwicklungsfragen, beschäftigte sich der Autor mit der Ökologiebewegung. Dieser schreibt er das Potential zu, den herrschenden Diskurs stören zu können. Dennoch sieht er in ihr eine Ambivalenz gegeben. So vermöge die Ökologiebewegung zum einen, durch die Nutzung der Wissenschaft und Rationalität die Moderne in Frage zu stellen, denn sie bedient sich deren eigener Waffen; zum anderen könnte sie wiederum durch

die Technokratie aufgefangen und integriert werden – scheint Sachs zu befürchten (ebd.: 417). Trotz aller Zweifel verortet Sachs ein widerständiges Potential in der Ökologiebewegung, deren größtes Verdienst die Intervention und Störung des Diskurses über Ökologie, Wachstum und Energie sei. So formuliert Sachs:

„Die wissenschaftliche Ökologie hat eine wissenschaftliche antimoderne Haltung befördert, die mit großem Erfolg den herrschenden Diskurs gestört hat [...]“. (ebd.)

Ihr Erfolg erklärt sich für ihn vor allem aus ihrem modernen und zugleich antimodernen Zugang. Sie berufe sich auf wissenschaftliche Kriterien und verschaffe sich damit Gehör im Diskurs. Zugleich kritisiere sie diesen grundsätzlich und gebe sich damit in eine wissenschaftsfeindliche bis antimoderne Haltung:

„Zum Teil erklärt sich das Geheimnis ihres Erfolges gerade aus ihrem hybriden Charakter. Die Bewegung zeigt sich einerseits in hohem Maße skeptisch gegen die Wissenschaft und die Rationalität der Technik – damit nimmt sie jenes Motiv wieder auf, das seit der Romantik die Geschichte der Moderne kontrapunktisch begleitet hat.“ (ebd.)

Im nach wie vor wirkungsmächtigen und vorherrschenden Entwicklungsdiskurs ergeben sich für Sachs noch weitere Forderungen und mögliche Auswege aus der misslichen Situation, die für ihn die Entwicklung als Teil der Herrschaft des Universalismus geschaffen habe. So führt er etwa an, dass die enge Kopplung des Gedankens des Friedens auf der einen Seite und der Entwicklung auf der anderen Seite, eine unglückliche Zusammenfindung sei, die es zu trennen gelte (ebd.: 434). Denn jene Vorstellung von Entwicklung, die unweigerlich auf die Vereinheitlichung der Welt nach westlich-europäischem Vorbild zulaufe und die kulturelle Vielfalt sukzessive zerstöre, fungiere gleichzeitig als Zielvorstellung des Friedens: Frieden würde herrschen, wenn die kulturelle Mannigfaltigkeit beseitigt und die Welt eine Einheit wäre, denn es seien die Unterschiede, die den Weltfrieden bedrohten (ebd.).

Gerade auf Grund der Interventionen in den vorherrschenden Diskurs – getragen durch kritische AutorInnen und soziale Bewegungen wie der Ökologiebewegung – und dem Schwinden der Legitimation der vier genannten Grundlagen der Entwicklungspolitik sieht Wolfgang Sachs den Universalismus, also auch die Entwicklungsidee, in der Defensive und beschließt seine politischen Konsequenzen wortmächtig mit einem Plädoyer für die kulturelle Vielfalt:

„Eine Welt ohne das Andere würde Stagnation bedeuten. Ob in der Natur oder in der Kultur – nur durch die Vielfalt ist Innovation möglich, kann es kreative, nicht-lineare Lösungen geben.“ (ebd.: 446)

Denn nur die kulturelle Vielfalt und nicht die universellen Ansätze, wie sie die Entwicklungspolitik vorgeblich bereitstelle, vermag es laut Sachs, Lösungen für anstehende gesellschaftliche Probleme zu bieten. Weltfrieden stehe auf der Tagesordnung, genauso wie eine Politik, die Kohärenz in einer diversifizierten und mannigfaltigen Welt bewirke. Zugleich solle jede (kulturelle) Gemeinschaft ihren eigenen Weg gehen (ebd.). Dabei sei es wichtig, dass sich die Orientierung der einzelnen Gesellschaft nicht mehr nach dem Leuchtturm der Entwicklungsidee richte, der ohnehin nur mehr eine Ruine sei, sondern nach den Prinzipien der Regeneration, der unilateralen Selbstbeschränkung und dem interkulturellen Dialog. Zwar mahnt Sachs von den einzelnen und diversen Kulturen eine Selbstreflexion ein, wenngleich das Paradigma gelte, jede kulturelle Gemeinschaft solle ihren eigenen Weg gehen.

3.3.3 Die analytische Kritik am „Lebensrecht der Kulturen“

Wolfgang Sachs verortet die Entwicklungsidee ebenfalls im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um den Universalismus und Kulturrelativismus. Auch für ihn geht die Vorstellung von der Entwicklung historisch und kulturell auf die europäische Aufklärung zurück. Sie ist seit der Mitte des 20. Jahrhunderts der Orientierungspunkt für den gesellschaftlichen Fortgang in den Industrieländern wie in den sogenannten Entwicklungsländern. Die mit dem Entwicklungsdiskurs einhergehende zeitliche Hierarchisierung, welche die Idee von unterentwickelten Gebieten erst erschaffen habe, diene seit ihrer Entstehung als Verständigungsgrundlage für die Interventionen in die Regionen des Südens. Auch wenn Entwicklung spätestens mit den 1990er Jahren ihre Sinnhaftigkeit eingebüßt habe, und nur mehr als „Ruine“ in der Geisteslandschaft fortexistiere, so sei ihre Wirkmächtigkeit gerade auf der kognitiven, also geistigen Ebene nach wie vor unangefochten.

Entwicklung ist für Sachs als Universalismus zu interpretieren, der einen Verlust der Vielfalt der unterschiedlichen Kulturen bewirke. Als Plan zur Verwestlichung und Homogenisierung der Welt führe Entwicklung zur Zerstörung der diversen Potentiale der gesellschaftlichen Problemlösung. Diesem Entwicklungsprozess stellt Sachs das Engagement von sozialen Bewegungen entgegen, die das Potential hätten, den Entwicklungsdiskurs zu stören und damit auch Alternativen zum Wahrheitsregime der Entwick-

lung und Unterentwicklung bereit zu stellen. Mit der Forderung, die kulturelle Vielfalt wieder zu entdecken und als Grundlage zu akzeptieren, lässt sich auch Sachs in der Auseinandersetzung zwischen Universalismus und Kulturrelativismus eher in der Nähe des letzteren verorten. In der von ihm propagierten Einheit der Welt in kultureller Vielfalt solle jede kulturelle Gemeinschaft ihren eigenen Weg gehen, sich jedoch an den Prinzipien der Regeneration, der unilateralen Selbstbeschränkung und des interkulturellen Dialoges orientieren. Diese Forderung, wie auch einige andere Formulierungen von Sachs lassen sich allerdings nicht eindeutig als Kulturrelativismus fassen.

Dennoch sieht er die kulturelle Differenz als Faktum an, das zu bewahren und vor Entwicklung zu schützen sei. Für den Begriff der kulturellen Differenz gibt er keine genaue Definition. Allerdings kann die Frage, was denn diese Differenz in kultureller Hinsicht ausmacht, nur beantwortet werden, indem darauf verwiesen wird, dass es die Werte, Normen, die gesellschaftlichen Deutungsmuster, Vorstellungen und Praktiken sind, welche das Zusammenleben der Einzelnen im kulturellen Kollektiv regulieren und welche eine kulturelle Gemeinschaft von der anderen unterscheiden. In diesem Sinne erfüllen Sachs Äußerungen die erste Prämisse (es besteht die Vielfalt der Moralvorstellungen) von Cook. Bezüglich der zweiten Prämisse (enkulturelle Konditionierung – so wird Moral innerhalb einer Kultur erworben) ist die Antwort etwas schwieriger, da der Autor keine direkte Auskunft darüber gibt, wie in einer Kultur Moral erworben wird und ob es folglich zum Prozess der enkulturellen Konditionierung kommt. Das Postulat, wonach Entwicklung in die sogenannten Entwicklungsländer eingedrungen ist und sich auch gerade auf der geistigen Ebene als wirkmächtig erwiesen habe, deutet darauf hin, dass Moral für Sachs nicht allein über den Prozess der enkulturellen Konditionierung angeeignet werden könne. Ansonsten sei die Aneignung der Entwicklungsidee in den Entwicklungsländern nicht erklärbar.

Entwicklung wird begriffen als Wahrheitsregime, das die Selbstwahrnehmung der Subjekte und damit auch ihre Wahrnehmung innerhalb eines Kollektivs reguliere. Dieses Wahrheitsregime prägte die vom Autor ausgemachten kulturellen Kollektive in den Entwicklungsdekaden und war im Stande, kulturell tradierte Vorstellungen und Praktiken über gesellschaftliche Regulative und Problemlösungsmechanismen außer Kraft zu setzen. Diese müssten allerdings vor dem Hintergrund der für Sachs bestehenden kulturellen Differenz und dem – wie er es nennt – „Lebensrecht der Kulturen“ (Sachs 1992: 18) wieder entdeckt werden und vor der universelle Gültigkeit beanspruchenden Ent-

wicklungsidee bewahrt bleiben. Hier deutet sich bei Sachs die Vorstellung an, dass Moralvorstellungen aus einer Kultur auch nur für diese in Anspruch genommen werden können. Dieser Zugang, der von John W. Cook als zweite Prämisse einer kulturrelativistischen Sichtweise ausgemacht wurde, bleibt bei Sachs aber nur implizit angelegt. Damit trifft die zweite Prämisse, dass Moral über den Prozess der enkulturellen Konditionierung erworben werde, nicht eindeutig zu. Zwar deuten die Idee eines „Lebensrecht(s) der Kulturen“ und das Postulat, dass der Universalismus wie die Entwicklungsidee die kulturelle Vielfalt verdrängen würde, auf eine kulturrelativistische Perspektive hin, welche die Übertragung und Kritik von anderen Gesellschaftsmodellen und Werten ablehnt. Sie ist aber gemäß den Cookschen Parametern nicht eindeutig belegbar. So ist anzuführen, dass Wolfgang Sachs selbst auf ein konstruktivistisches Verständnis von Kultur hinarbeitet. So formuliert er:

„Natürlich bleiben auch die lokalistischen Vorstellungen nicht, wie sie waren, sie werden ständig neu formuliert, geändert und neu erfunden, in unablässigem Dialog und Widerstreit. Und zugleich werden die universalistischen Vorstellungen, die sich ja weiterhin machtvoll ausbreiten, ständig ausgehöhlt, verkürzt und angepaßt – zum dauernden Schrecken der westlichen Wohltäter.“ (Sachs 1993: 445)

Zwar erkennt Sachs hier die Veränderungen und Anpassungsfähigkeiten von Kulturen an und stellt sich somit gegen ein statisches und essentialistisches Verständnis von Kultur. Doch dieses gilt es im Kontext der zu bewahrenden kulturellen Vielfalt zu betrachten und zu untersuchen.

Sachs lokalisiert zwei Typen von Kulturen. Die eine bezeichnet er als raumorientiert, die andere als ortszentriert. Letztere, die er vornehmlich in prämodernen traditionell verankerten Gemeinschaften ausmacht, zeichneten sich durch soziale Bindungen und eine Glaubensgemeinschaft aus. Sie seien als ortszentriert zu charakterisieren, da sie nicht die räumliche Ausdehnung und damit die Durchdringung von anderen Gesellschaften suchen³⁹. Im Dualismus von raumorientierten und ortsorientierten Gemein-

³⁹ Wolfgang Sachs führt hier leider keinerlei Fallstudien oder Länderbeispiele an und bleibt überaus allgemein. Es muss allerdings angefügt werden, dass eine so allgemeine Äußerung den Erkenntnissen und dem Forschungsstand der Globalgeschichte nicht standhält. Viele globalgeschichtliche Ansätze, wie sie zum Beispiel bei Jürgen Osterhammel oder Christopher A. Bayly zu finden sind, beabsichtigen in kritischer Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus, aber auch mit postkolonialen und sogenannten „dezentrierten“ Geschichtsschreibungen, gerade die Verflechtungen, Interaktionen und Interdependenzen der verschiedenen Regionen, Gemeinschaften und Ländern herauszuarbeiten. Dabei wird versucht, weder Europa und die Vereinigten Staaten als zentraler Ausgangspunkt in der Moderne zu begreifen, noch werden sogenannte Entwicklungsländer als rein passive Objekte gefasst, die nur durchdrungen wurden. Sebastian Conrad und Andreas Eckert führen hinsichtlich der einseitigen Kritik des Westens durch beispielsweise postkoloniale Geschichtsschreibung in ihrem Artikel „Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen“ kritisch an, dass Perspektiven, die dem Universalismus des europäischen Ge-

schaften macht Sachs auch die Unvereinbarkeit von Universalismus und kultureller Vielfalt aus. Der Universalismus hängt für ihn mit der raumorientierten Gesellschaftsform zusammen. Die kulturelle Vielfalt resultiere hingegen aus der Gegebenheit vieler ortszentrierter Gemeinschaften. In der Raumorientierung der einen Gesellschaftsform sieht Sachs Expansionsbestrebungen wie den Kolonialismus oder die Entwicklungspolitik begründet. Diese würden ihre Gesellschaftsmodelle und Wertvorstellungen auf andere Gesellschaftstypen übertragen und damit die Verdrängung und den Verlust der kulturellen Vielfalt befördern. Doch kulturelle Vielfalt bot seit jeher die Antworten und Lösungsstrategien für gesellschaftliche und ökologische Problemfelder. Hier zeigt sich sein Ablehnen des Übertragens gesellschaftlicher Modelle und Werte aus anderen Kulturen.

Sein Plädoyer für die kulturelle Vielfalt unterstreicht er außerdem mit einem weiteren Aspekt. So habe es seit der Epoche des Kolonialismus wie auch dem Zeitalter der Entwicklungspolitik kaum noch Weiterentwicklung in kultureller Hinsicht gegeben. Aus diesem Aspekt resultiere die Dringlichkeit neuer Antworten aus dem Reservoir des Partikularismus. Denn das Streben nach kultureller Identität und Tradition sei durch die Entwicklungspolitik nicht ganz zum Erliegen gekommen, sondern blieb abseits der Entwicklung vorhanden. Im dualistischen Verständnis dieser beiden Gesellschaftstypen und in der Ablehnung des Übertragens anderer Gesellschaftsentwürfe, Werte oder gar Kritik lässt sich Sachs zumindest in der Nähe des Kulturrelativismus verorten, wenn gleich er, wie schon weiter vorne angeführt, nach den von Cook ausgemachten beiden Prämissen nicht eindeutig als Kulturrelativist identifiziert werden kann.

Angesichts seiner Ablehnung der Übertragung von (Teilen von) Gesellschaftsmodellen, Werten oder anderer Praktiken auf andere Gesellschaften muss anerkannt werden, dass auch die Anwendung der Forderungen von Wolfgang Sachs ein Ende der transkulturellen Kritik bedeuten würde. Zwar beziehen sich seine Äußerungen mehr auf direkte Interventionen als auf eine über die Kulturen hinausgehende Kritik, doch es greift ein ähnlicher Mechanismus. Im Plädoyer für kulturelle Vielfalt, in der Vielfalt erst durch die Grenzen der Kulturen zueinander auffindbar würde (Sachs schreibt dezidiert nicht von hybriden Kulturen), ergibt sich die erste paradoxe Implikation, die John W. Cook am Beispiel von Abba Thulles Kritik an der Kriegführung der Briten aufzeigte. Indem nicht

schichtsdenkens, seinen Fortschrittsmodellen und Ideen von Entwicklungsstufen alternative Erfahrungen entgegensetzen, oftmals Gefahr laufen, in der Kritik des westlichen Diskurses einen eigenen kulturellen Essentialismus zu entwickeln (Conrad/Eckert 2007: 23).

nur Beispiele, die einen Ethnozentrismus darlegen, angeführt werden, ist es möglich, Implikationen aufzuzeigen, die von den jeweiligen Autoren zwar vielleicht nicht intendiert wurden, sich jedoch aus ihren Postulaten und Theorien ergeben. Ein Abba Thulle würde ebenfalls vor dem Hintergrund der Darlegungen von Sachs als Person gesehen werden, welche die kulturelle Differenz und ihre Gültigkeit für den jeweiligen kulturellen Kontext nicht beachtet. Abba Thulle erschiene hier als Universalist, der sein Wissen über das Recht und Unrecht der Kriegführung auf andere Gesellschaften anwende. Sein Wissen offenbare sich – um hier mit den Sachs'schen Begriffen zu operieren – als Ursprunglos, das, weil es keinen Ursprung habe und nicht orts- und damit kulturgebunden sei, überall eindringen könne.

Auch die zweite von Cook angeführte paradoxe Implikation lässt sich bei Sachs wiederfinden. Sie drückt sich im Moralverständnis des Kulturrelativismus aus. Wenn Moral als nichts anderes als die Zusammensetzung von moralischen Einstellungen und Praktiken von den auf der Welt anzutreffenden Kulturen verstanden wird, so werde die Moral einer Person und ihre Handlungsweise einzig und allein nach ihrer Konformität zu den lokal gegebenen Verhaltensweisen und Traditionen bemessen. Dabei würden Werte an sich ausgeblendet, weil über sie in der Perspektive des Kulturrelativismus kein moralisches Urteil gefällt werden dürfe. Sachs leugnet nicht den Aspekt, dass sich Kulturen auch verändern und transformieren, doch es müsse auch gesehen werden, dass es vor dem Hintergrund des spezifischen Moralverständnisses des Kulturrelativismus schwierig ist, von der kulturellen Norm abweichendes Verhalten zu erklären. Das von Cook herangezogene Beispiel der Franca Viola wird auch bei Sachs produktiv. Deren Verhalten könnte von Sachs – ohne in die Falle des universalistischen Denkens zu tappen – nicht als Aufbegehren gegen Manipulation und Degradierung gefasst werden, wenn es von der betreffenden Kultur vorgegeben ist. Denn kein anderer Maßstab, als der in der Kultur gegebene oder vorherrschende, habe Gültigkeit.

Die dritte paradoxe Implikation argumentiert ebenfalls von der Ebene der Einzelnen in einer Kultur ausgehend. Auch hier würde Sachs wahrscheinlich anführen, dass er auf Grund seiner konstruktivistischen Sicht auf Kultur nicht verneint, dass sich Kulturen veränderten und auch durch das Wirken Einzelner schrittweise transformiert werden könnten. Allerdings erfasst dieses Argument nicht den ganzen Sachverhalt. Denn hier geht es nicht um eine reformistisch angelegte Kritik, sondern um eine Kritik, die eine bestehende und exerzierte kulturelle Praxis fundamental kritisiert oder offen gegen diese

opponiert. Cook verweist auf das Beispiel von Knife Chief und seinem Sohn, die sich entgegen der Traditionen ihres Clans gegen Menschenopfer stellten und diese sogar zu verhindern suchten. Wie würde Sachs das von Cook angeführte Verhalten des Knife Chief und seines Sohnes interpretieren? Vor dem Hintergrund seines Kultur- und Moralverständnisses müsste er deren Verhalten als irregeleitet betrachten. Zwar könnte Sachs erklären, dass das Denken und Handeln der Protagonisten vielleicht von einem universellen Wissen, das in die Kultur eingedrungen sei, inspiriert wäre. Vielmehr müsste es darum gehen, das lokal zentrierte und kulturell verankerte Wissen beizubehalten, um den gesellschaftlichen Problemfeldern – hier der schlechten Ernte – zu begegnen. Das mag absurd klingen und vielleicht auch von Sachs nicht explizit gewollt sein, doch er muss im Hinblick auf den generellen Charakter seiner Postulate mit jedem Beispiel umgehen, das sich in diesem Kontext anführen lässt.

Im vierten Aspekt der paradoxen Implikationen weist Cook darauf hin, dass der Kulturrelativismus vorgibt, Menschen zu lehren nicht voreingenommen und wertend gegenüber anderen Kulturen zu sein.

Damit wird er gerade unter AnthropologInnen als Theorie mit philosophischer Weitsicht interpretiert. Das Lehren, etwa nicht voreingenommen zu sein, impliziert für den Kulturrelativismus jedwede Kritik und jeden Eingriff (mit der Ausnahme, dass angeklagt werden kann, dass gegebene Bräuche und Normen nicht richtig umgesetzt werden würden) abzulehnen. Indem der Zweck oder die Motivation eines Eingriffes nicht Teil der Auseinandersetzung für den Kulturrelativismus ist, kann es zu keiner transkulturellen Bewertung kommen, die möglicherweise sogar einen Eingriff bei gegebenen Missständen bejahen würde. Als Beispiel bezieht sich Cook auf einen schon erwähnten Fall aus den 1990er Jahren im Mittleren Osten. Das Handeln der nicht-arabischen Minderheit zur Rettung von durch Ehrenmord bedrohten Frauen wäre aus der Perspektive des Kulturrelativismus als ethnozentrisch einzustufen und sofort zu unterbinden.

Wie aber würde sich Wolfgang Sachs im Lichte seiner Einlassungen zu dem Fall der Rettung arabischer Frauen vor Ehrenmorden äußern? Da er nicht als eindeutiger Kulturrelativist gefasst werden kann, scheint die Frage hier etwas schwieriger. Das Verhalten der Personen, welche die Ehrenmorde unterbinden wollten und danach trachteten, Wissen aus einer Kultur auf eine andere zu übertragen, würde Sachs – konsequent zu Ende gedacht – als universalistisch fassen, da dies die kulturelle Vielfalt beeinträchtigt. Sachs lässt keinerlei Kriterien erkennen, die beispielsweise eine Intervention oder einen Ein-

griff in eine andere Kultur überhaupt rechtfertigen könnten. Ziel scheint für ihn lediglich ein nicht vom Ethnozentrismus geprägter Zusammenhang verschiedener Kulturen zu sein, wobei jede Kultur ihren eigenen Weg zu gehen habe (Sachs 1993: 446). Was jedoch die Einzelnen in einer Kultur erfahren müssen oder wogegen sie sich wenden, ist für Sachs kein Thema.

In seiner fünften paradoxen Implikation weist Cook darauf hin, dass Moral im Verständnis des Kulturrelativismus willkürlich ist, somit auch die Art und Weise, wie eine Kultur das Zusammenleben ihrer Mitglieder verhandele. Sachs beabsichtigt mit seinen kritischen Werken zur Entwicklungspolitik, die mit der Entwicklung als universeller Idee im Zusammenhang stehende Zerstörung der kulturellen Vielfalt aufzudecken, und spricht sich dabei für eine Beendigung der Entwicklungspraxis und -idee aus, versäumt es aber, die Konsequenzen aus solchen Postulaten mitzudenken. Wenn Moral in der Form, in der sie in den verschiedenen Kulturen ausgeprägt ist, zwar als willkürlich, aber grundsätzlich als nicht zu beurteilen eingeschätzt wird, führt das von Cook herangezogene Beispiel des Nationalsozialismus in Deutschland vor Augen, dass selbst unglaublich grausame Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der Perspektive des Kulturrelativismus nicht zu verurteilen sind. Es geht dem Kulturrelativismus um die Gleichwertigkeit aller Lebensweisen und Moralvorstellungen. Daher ist anzunehmen, dass Sachs solche Extremsituationen nicht mitgedacht hat. Zwar stellt Sachs seinen Forderungen die Idee einer Orientierung an den Prinzipien der Regeneration sowie des interkulturellen Dialogs und der kulturellen Selbstreflexion beiseite, benennt aber keine Maßstäbe oder Bewertungskriterien, um eine Kultur zu kritisieren oder in sie einzugreifen, um beispielsweise eklatante Missstände zu beenden. Die Propagierung eines friedvollen Zusammenlebens der verschiedenen Kulturen ist wichtig, doch nicht ausreichend.

An die Idee einer willkürlich gedachten Moral schließt implizit die sechste paradoxe Implikation an, denn der Kulturrelativismus verneint nach Cook dem Einzelnen die Möglichkeit, ein angemessenes Leben auf einer rationalen Basis zu wählen. Im Hinblick auf das schon erwähnte Beispiel der Franca Viola muss konstatiert werden, dass Sachs eine solche Implikation (den eigenen Vergewaltiger heiraten zu müssen) zwar nicht beabsichtigt, aber dennoch impliziert, indem er nicht näher auf die Konsequenzen seiner Postulate eingeht.

Das schon erwähnte Moralverständnis des Kulturrelativismus, in dem Moral als nichts anderes als die akzeptierten Bräuche, Praktiken und Sanktionen begriffen wird, die von

einer Kultur akzeptiert werden, findet sich auch bei Wolfgang Sachs impliziert wieder. Unter Kultur versteht er die auf Traditionen und Bräuchen basierte Art und Weise, wie eine Kultur das Zusammensein seiner Mitglieder reguliert und welche Problemlösungsstrategien ökologischer oder gesellschaftlicher Art zum Tragen kommen. Dabei unterscheidet er grob zwei sehr unterschiedliche Typen von Kulturen. Cook weist hinsichtlich dieses Verständnisses von Moral darauf hin, dass der Kulturrelativismus missachtet, was eigentlich unter Moral verstanden wird. Denn dieses Verständnis von Moral homogenisiert Moralvorstellungen und scheitert an der Realität. Cook verweist hier auf das Beispiel des Vietnamkrieges. Dessen GegnerInnen vertraten keineswegs die These, dass der Vietnamkrieg entgegen der gegebenen Konventionen der USA geführt wurde, und trotzdem sei er amoralisch. Ebenso verurteilen AbtreibungsgegnerInnen Abtreibung als amoralisch und zeigen auf, dass diese zu einer gängigen Praxis in den USA geworden ist. Die kulturrelativistische Definition von Moral führt dazu, dass eine Person, die für ihr Handeln moralisch kritisiert wird, die Handlung damit verteidigen kann, indem sie darauf hinweist, dass alle es tun würden. Damit wird eine moralische Rechtfertigung für eine Handlung gegeben, die nach Cook keine ist. Für ihn stellt eine solche Rechtfertigung nicht mehr dar als eine Entschuldigung, die darauf hindeutet, dass die Position eigentlich nicht zu verteidigen ist. Cook zeigte somit für den Kulturrelativismus auf, dass dieser zwar vorgibt eine Definition von Moral zu bieten, darin aber kläglich scheitert, da es nicht damit koinzidiert, was unter Moral verstanden wird. Wolfgang Sachs behandelt in seine Ausführungen über Entwicklung nicht die Definition von Moral in unterschiedlichen Kulturen. Allerdings deutet sein Kultur- und Moralverständnis ebenfalls auf eine Vorstellung hin, die nicht nach inhaltlichen Kriterien über Moral und Amoral – und damit über Eingriff und Kritik entscheidet – sondern entlang der kulturellen Grenzen, also der kulturellen Vielfalt, Moral als kulturell gegeben und damit willkürlich auffasst. Ebenso schlussfolgert Sachs aus seiner radikalen Kritik der universalistischen Entwicklungsidee eine neue endogene „Entwicklung“, die auf kulturellen Traditionen fußt und ortszentriert den gesellschaftlichen Zusammenhang reguliert.

4 SCHLUSSFOLGERUNGEN

Ausgangspunkt der vorliegenden Diplomarbeit war die Feststellung, dass in der bestehenden Literatur zur Kritik der Post-Development Theorien der spezifische Kulturbegriff eine Leerstelle in der Auseinandersetzung markiert. Zwar gibt es immer wieder vereinzelte Verweise auf einen impliziten Kulturrelativismus oder Momente der Romantisierung von traditionellen Kulturen, wie sie gerade für Gustavo Esteva nachgewiesen wurden, doch es liegt keine grundlegende Untersuchung des Kulturverständnisses vor. Das hat zur Folge, dass die enge Verknüpfung der Kritik der universalistischen Entwicklungsidee mit den politischen Forderungen nach einer neuen endogenen „Entwicklung“ bisher noch zu wenig Berücksichtigung findet.

Zur Untersuchung des spezifischen Kulturverständnisses wurden drei Autoren des Post-Development ausgewählt, die bedeutenden Einfluss auf die theoretische Ausgestaltung des Post-Development nahmen. Bei allen drei Autoren, Gustavo Esteva, Arturo Escobar und Wolfgang Sachs, ist eine Auseinandersetzung mit der Debatte um den Universalismus und den Kulturrelativismus gegeben. Die Debatte, die vornehmlich in der Disziplin der Philosophie angesiedelt, aber auch innerhalb der modernen Anthropologie wiederzufinden ist, erfährt durch das Post-Development Eingang in die Entwicklungstheorie. In einem dualistisch anmutenden Verständnis von Universalismus und Kulturrelativismus werden die Entwicklungsidee als Universalismus und Forderungen nach einer kulturell verankerten, neuen, endogen orientierten „Entwicklung“ als Kulturrelativismus gesehen. Letztere erweisen sich für die Autoren als wegweisendes Paradigma für die von ihnen geforderte Post-Development-Ära. Gustavo Esteva eruiert im Sinne des kulturrelativistischen Diktums unterschiedliche kulturelle Kollektive, welche ihre eigene Sprache und Kultur leben, die es auf andere nicht zu übertragen gilt. Entwicklung ist für ihn ein Begriff, der weder als Wort noch als kulturelle Praxis aus den diversen Kulturen der Entwicklungsländer stamme. Sie ist eine universelle Abstraktion, die es im Rahmen der Entwicklungspolitik ermöglichte, kulturell tradierte Konventionen über das Zusammenleben und dessen Organisation „zu Tode (zu) entwickeln“ (Esteva 1992: 57). Darüber hinaus erschuf erst Entwicklung Phänomene der Unterentwicklung, so der Autor. Arturo Escobar begreift Entwicklung als Diskurs, der mit der Repräsentation der Dritten Welt Vorstellungen und Selbstwahrnehmung von entwickelten und unterentwickelten Subjekten festschrieb. Der im Westen verankerte Apparat von Wissen und Macht, der

sich durch die Schaffung von modernen und universalistischen wissenschaftlichen und ökonomischen Bedingungen reproduzieren konnte, brachte partikulare und traditionelle Lebensformen zum Erliegen. Für Wolfgang Sachs stellt sich Entwicklung als für alle Länder der Welt vorherrschendes und wegweisendes universelles Regelwerk dar, welches aufgrund seines fehlenden Ursprungs, seiner Heimatlosigkeit, befähigt ist, in andere Kulturen einzudringen und kulturell tradierte Formationen als Deutungs- und Handlungsmuster zurückzudrängen. Alle drei Autoren charakterisieren Entwicklung als universalistische Idee, die auf der kognitiven Ebene die Wahrnehmung von Wirklichkeit sowie Formen der Selbstwahrnehmung maßgeblich beeinflusst(e) und als Praxis im Stande ist, kulturelle Traditionen der Entwicklungsländer zu verdrängen.

Die Diplomarbeit zeigte, dass sich die untersuchten Autoren in der Auseinandersetzung mit dem Universalismus und Kulturrelativismus im entwicklungstheoretischen Kontext im kulturrelativistischen Spektrum verorten lassen. Die Ablehnung von Entwicklung führt sie zu den Forderungen nach einer neuen, traditionell und kulturell inspirierten „Entwicklung“, die nicht nach universellen und westlichen Kriterien, sondern entlang der kulturellen Grenzen organisiert ist. Dabei soll Kultur wiederentdeckt werden, so Esteva, und gemäß Escobar durch Widerstand – angeführt durch Graswurzelorganisationen oder soziale Bewegungen – gegen westlich universelle Entwicklungsideen gewendet werden.

Sachs postuliert unter den Prämissen von Nachhaltigkeit und kultureller Selbstreflexion die Forderung, dass jede Kultur ihren eigenen Weg zu gehen habe. Esteva fordert direkt dazu auf, den Kulturrelativismus endlich anzuerkennen, wogegen Escobar denselben in seinem Hauptwerk auf einer halben Seite zwar problematisiert und anschließend ein konstruktivistisches Kulturverständnis bemüht. Indem er jedoch die sich durch das Zusammentreffen von modernen Entwicklungsvorstellungen und traditionellen Fragmenten erschaffenden hybriden Kulturen wiederum auf den Erhalt von traditionellen Kulturen festschreibt und damit essentialisiert, scheitert Escobar mit seinem Vorhaben. Sachs, der in der Entwicklungsidee nicht viel mehr als einen „Plan zu Verwestlichung der Welt“ erblickt, postuliert ein „Lebensrecht der Kulturen“. Dieses würde durch die universalistische Idee der Entwicklung, die aus dem raumorientierten, also expansionistisch veranlagten Kulturkontext stammt, dieses Lebensrecht untergraben. Der Universalismus, der für Sachs seit jeher die kulturelle Vielfalt bekämpfte, führe zu einer Vereinheitlichung der Welt, der es mit Widerstand aus dem Ressort der noch übrig gebliebe-

nen kulturellen Differenz zu begegnen gelte. Auf der Basis eines relativistisch inspirierten Kulturverständnisses formulieren die Autoren ihre radikale Kritik an der Entwicklung und fokussieren Formen einer neuen endogenen und kulturverankerten „Entwicklung“.

Die Erkenntnis über den in den Begriffen einer neuen endogenen „Entwicklung“ eingeschlossenen Kulturrelativismus wurde inhaltlich und methodisch durch den analytischen Philosophen John W. Cook herausgearbeitet. Die vorliegende Diplomarbeit fragte aber nicht nur nach dem spezifischen Kulturverständnis der stellvertretend für das Post-Development stehenden Autoren, sondern forschte auch nach jenen paradoxen Implikationen, die ein solches Verständnis bei weltweiter Anwendung mit sich brächte. Die paradox anmutenden Implikationen wurden in Form von sieben Aspekten erläutert und zeigten auf, dass auch das kulturrelativistisch inspirierte Verständnis von Sachs, Escobar und Esteva ein Ende der transkulturellen (moralischen) Kritik bedeutet und eine willkürliche Auffassung von Moral in einer Kultur kolportiert, die individuelles Verhalten gegen unterdrückende Praktiken nicht erklären kann und es sogar als moralisch falsch oder irregeleitet identifiziert. Im praktischen Leben kann dieses Verständnis sogar Leben kosten, denn es lehnt Interventionen und Eingriffe in andere Kulturen als ethnozentrisch ab. Ein solches Verständnis stellt sich zwar kolonialen Bestrebungen entgegen, führt allerdings vor dem Hintergrund einer Gleichgültigkeit gegen den Inhalt einer Intervention auch dazu, dass Eingriffe, die beispielsweise auf die Verhinderung von Gewalt, Vergewaltigung oder Mord abzielen, zum Erliegen kommen. Indem jeder konkrete Wert einer Kultur gleichermaßen gültig ist, geht es einer kulturrelativistischen Perspektive nicht darum, was eine Kultur verurteilt, ablehnt oder annimmt, sondern es geht ihr allein darum, dass die Moralvorstellungen einer Kultur ungestört von außen praktiziert werden können und möglichst dauerhaft fortbestehen.

Diese eigenen kulturellen Werte können zwar – wie es die drei Autoren des Post-Development veranschaulichen – durch Entwicklung verdrängt, zerstört und sogar „zu Tode entwickelt“ werden. Dann allerdings können und müssen sie wiederentdeckt, bestärkt und von Entwicklung befreit werden, um ihre besondere Geltung zurück zu erlangen. Zwar verneinen KulturrelativistInnen Veränderungstendenzen oder reformistische Bestrebungen innerhalb einer Kultur nicht grundsätzlich, doch eine grundlegende Opposition seitens ihrer Mitglieder steht außerhalb des Erklärungsrahmens des Kulturrelativismus. Im Weiteren führt eine willkürlich interpretierte Moral zu einer Untersagung

aller anderen Formen von Autorität, wie einer empirischen oder logischen, welche die Einzelnen als Grundlage für eine angemessene Lebensführung wählen könnten. Daneben zeigte die siebente paradoxe Implikation von Cook auf, dass Kulturrelativismen missachten, was eigentlich in einer Kultur unter Moral verstanden wird und weisen transkulturell inspirierte Einwürfe, als ethnozentrisch und diskursiv produzierte Ideen zurück, die noch eines Besseren zu belehren beziehungsweise zu dekonstruieren seien.

Die von Cook vorgestellte sprachanalytische Methode, die sich aus der Analyse der Normalsprache eine philosophisch eindeutige und logisch nachvollziehbare Klärung von Fragestellungen verspricht, bot den theoretischen Rahmen für die Untersuchung des Kulturrelativismus in einem interdisziplinär ausgerichteten Bereich wie der Entwicklungsforschung. Das Post-Development, das nicht nur diskursanalytische Perspektiven innerhalb der Entwicklungstheorie fruchtbar machte, sondern auch vorgibt, den ethnozentrischen und macht- und interessedurchzogenen Charakter der Entwicklungsidee zu ermitteln, ermöglicht zwar den Einblick in einige Problemfelder der Entwicklungspraxis und -theorie, schafft es jedoch nicht, die Implikationen der eigenen kulturrelativistischen Postulate zu reflektieren. Cook, der die Implikationen der kulturrelativistischen Prämissen in den Disziplinen Philosophie und Anthropologie herausarbeitete, zeigt mit der Formulierung von „paradoxen Implikationen“ auf, dass diese womöglich nicht intendiert, jedoch latent vorhanden sind und mit verschiedenen Beispielen zum Vorschein gebracht werden können. Die sprachanalytische Methode bot also nicht nur einen theoretisch schlüssigen und auf die Klarheit und Logik der Argumente abzielenden Rahmen für die vorliegende Diplomarbeit, sondern ermöglichte darüber hinaus die Herausstellung des Kulturrelativismus in den Entwicklungsbegriffen von Esteva, Escobar und Sachs.

Der spezifisch relativistische Kulturbegriff und die sich aus diesem Verständnis ergebenden paradoxen Implikationen wurden in der Arbeit untersucht. Cook vermochte die Klärung von Missverständnissen und Fehldeutungen vorzunehmen, welche die Debatte um den Universalismus und seinen Antipoden den Kulturrelativismus stetig begleiten. Die vorliegende Arbeit versuchte, sie auf das Kulturverständnis der drei Post-Development Theoretiker anzuwenden. Dabei erwies sich die Analytische Methodik als hilfreich, gerade um nicht in die Falle von Fehlschlüssen zu tappen, die aus der Falsifizierung des Kulturrelativismus auf die Verifizierung des Universalismus oder umgekehrt schlussfolgert.

Was sich für Cook mit der sprachanalytischen Untersuchung des Kulturrelativismus ergibt, ist weder die Parteinahme für den Kulturrelativismus noch für dessen Gegenspieler, den Universalismus. Beide sind sich in der Bestimmung der Quelle von moralischen Prinzipien gar nicht so uneinig, wie es oftmals erscheint. Denn beide verstehen Moral nicht nur als Zusammensetzung von moralischen Regeln und Prinzipien, die die Grundlage für das Denken bilden, sondern werten die Rolle des Einzelnen stark ab: Sie bestimmen die Position des Einzelnen als eine, die Regeln und Prinzipien zu befolgen habe – seien es die partikular und kulturell gegebenen oder die hinter der sozialen und kulturellen Praxis liegenden universellen Prinzipien (Cook 1999: 125-129). Es komme nach Cook vielmehr darauf an, die vom Kulturrelativismus und Universalismus geteilte Grundannahme zu verwerfen und die Auseinandersetzung im einzelnen Menschen, die oftmals nicht klar als eindeutige Position zu erfassen ist, zu fokussieren. Damit würde die Priorität auf moralische Abwägungen, Nuancen, Formen der Überwindung beispielsweise von Vorurteilen sowie Formen der Selbstreflexion gelegt werden. Cook plädiert für einen moralischen Diskurs, der den Einzelnen in der Reflexion von Moral stärker berücksichtigt und seine beziehungsweise ihre Fähigkeit, die eigene Position zu überdenken, stärker in Erwägung zieht. Vor diesem Hintergrund ist die Frage, ob Eingriffe in eine Kultur legitim und zulässig seien, vor allem eine praktische und moralische Frage. Sie ist nicht generalisierend und abstrakt zu beantworten, sondern nur einzeln von Fall zu Fall.

Damit muss auch die kategorische Ablehnung der Entwicklung durch die drei Post-Development Autoren einer Revision unterzogen werden. Denn ihr essentialistisch und relativistisch anmutender Kulturbegriff, der auf die Bewahrung traditioneller kultureller Praktiken zielt, alles Externe ablehnt und dabei den Einzelnen lediglich die Ausführung einer kulturell induzierten Moral zugesteht, vermag es keineswegs, eine schlüssige Theorie über das Zusammenleben der Kulturen unter entwicklungspolitischen Vorzeichen zu formulieren. Mit ihrer kulturrelativistischen Deutung der „Entwicklung“, die sie aus der radikalen Kritik am universalistischen Entwicklungsbegriff schlussfolgern, manövrieren sich die Autoren in eine moralische Willkürposition, von der aus sie über Sinn und Unsinn einer entwicklungspolitischen Intervention und Praxis nicht mehr entscheiden können.

Da die Entwicklungstheorie und -politik schon vor Jahren in eine Krise geraten ist, laufen die wissenschaftlichen und politisch gefärbten Attacken gegen sie zunehmend ins

Leere. Damit verstärkt sich der Zwang, zu erklären, was denn nun nach der Entwicklung, also in der tatsächlichen Post-Development Phase kommen solle. Der formell negativ anmutenden und in ihren Implikationen problematischen Kritik des Post-Development muss ein überzeugendes Bild folgen, doch damit tun sich kulturell relativistisch inspirierte Theorien – wie das Post-Development – schwer. Die bis jetzt vorliegenden Ansätze lassen bereits erkennen, dass es auch nach der Entwicklung eine Entwicklung geben wird. Es bleibt zu hoffen, dass diesbezüglich kulturell relativistische Positionen außen vor bleiben.

5 BIBLIOGRAPHIE

ALI, Ayaan Hirsi (2007): Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München.

BAYLY, Christopher A. (2006): Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780 – 1914, Frankfurt, New York.

BIRNBACHER, Dieter (2003): Analytische Einführung in die Ethik, Berlin.

CONRAD, Sebastian; ECKERT, Andreas (2007): Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt. In: CONRAD, Sebastian; ECKERT, Andreas; FREITAG, Ulrike (Hg.): Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a. Main, S. 7-49.

COOK, John W. (1999): Morality and Cultural Differences, Oxford.

ENGELHARD, Kristina; HEIDEMANN, Dietmar H. (2005): Einleitung. Grundprobleme der Ethikbegründung. In: DIES. (Hg.): Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus, Berlin, New York, S. 1-10.

ERNST, Gerhard (2009): Einleitung. In: ERNST, Gerhard (Hg.): Moralischer Relativismus, Paderborn, S. 7-13.

ESCOBAR, Arturo (1985): Discourse and Power in Development. Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. In: Alternatives, Nr.10, S. 377-400.

ESCOBAR, Arturo (1993): Planung. In: SACHS, Wolfgang: Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik, Reinbeck bei Hamburg, S. 276-285.

ESCOBAR, Arturo (1995): Encountering Development. The making and unmaking of the Third World, Princeton.

ESTEVA, Gustavo (1992): Fiesta – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik, Frankfurt a. Main.

FASCHINGEDER, Gerald (2003): Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien. In: FASCHINGEDER, Gerald; KOLLAND,

- Franz; WIMMER, Franz (Hg.): Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?, Wien, S. 9-32. (Historische Sozialkunde IE 21)
- FASCHINGEDER, Gerald (2004): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie, Frankfurt a. Main, Wien. (Geschichte, Entwicklung, Globalisierung Bd.1)
- FOUCAULT, Michel (2010): Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. Main.
- HABERMAS, Jürgen (1990): Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, Leipzig.
- HEIDEMANN, Dietmar H. (2005): Ethischer Relativismus. Die Pluralität der Moralvorstellungen als Problem der Moralepistemologie. In: ENGELHARD, Kristina; HEIDEMANN, Dietmar H. (Hg.): Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus, Berlin, S. 389-422.
- HETTNE, Björn (1990): Development Theory and the Three Worlds, Harlow.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (2008): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. Main.
- JULLIEN, Francois (2002): Der Umweg über China: ein Ortswechsel des Denkens, Berlin.
- JULLIEN, Francois (2006): Die Mitte als Ort der Möglichkeiten. 13.10.2006.
<http://www.monde-diplomatique.de/pm/.search?ik=1&mode=erw&tid=2006%2F10%2F13%2Fa0063&ListView=0&sort=1&tx=Francois+Jullien&qu=MONDE>. [Zugriff: 20.08.2011]
- KIELY, Ray (1999): The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory. In: The European Journal of Development Research, Nr. 11, S. 30–55.
- KOTHARI, Rajni (1988): Rethinking Development. In Search of Human Alternatives, New Delhi.
- MELKOTE, Srinivas (1991): Communication for Development in the Third World. Theory and Practice, New Delhi.

MENZEL, Ulrich (1992): Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt a. Main.

MANZO, Kate (1991): Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory. In: Studies in Comparative International Development, Vol. 26, Nr. 2, S. 3-36.

MÜNKER, Stefan; ROESLER, Alexander (2000): Poststrukturalismus, Stuttgart.

NEWEN, Albert (2005): Analytische Philosophie zur Einführung, Hamburg.

OSTERHAMMEL, Jürgen; PETERSSON, Niels P. (2003): Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München.

OSTERHAMMEL, Jürgen (2009): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen, München.

OSTERHAMMEL, Jürgen (2010): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München.

PARFITT, Trevor W. (2002): The End of Development? Modernity, Post-Modernity and Development, London.

PARGET-CLARKE, Nic (2005): Interview with Gustavo Esteva. The society of the different. http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html. [Zugriff: 17.05.2011]

PIETERSE, Jan Nederveen (2000): After Post-Development. In: Third World Quarterly, Vol. 21, Nr. 2, S. 175-191.

RIPPE, Klaus Peter (1993): Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – Seine Geltung, Paderborn (u.a.).

RUSSELL, Bertrand (1976): Die Philosophie des logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908-1918, München.

SACHS, Wolfgang (1992): Zur Archäologie der Entwicklungsidee. Acht Essays. In: SCHADE, K. Friedrich (Hg.): Wolfgang Sachs: Zur Archäologie der Entwicklungsidee. Acht Essays, Frankfurt a. Main, S.7-103.

SACHS, Wolfgang (1993): Einleitung. In: Ders.: Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik, Reinbeck bei Hamburg, S. 7-16.

SACHS, Wolfgang (1993): Umwelt. In: Ders.: Wie im Westen so auf Erden. Ein polemische Handbuch zur Entwicklungspolitik, Reinbeck bei Hamburg, S. 409-429.

SACHS, Wolfgang (1993): Die Eine Welt. In: Ders.: Wie im Westen so auf Erden. Ein polemische Handbuch zur Entwicklungspolitik, Reinbeck bei Hamburg, S. 429-451.

SCHUURMAN, Frans; KNIPPENBERG, Luuk (1994): Blinded by Rainbows: Anti-Modernist and Modernist Deconstruction of Development. In: SCHUURMAN, Frans J. (Hg.): Current Issues in Development Studies. Global Aspects of Agency and Structure, Saarbrücken, S. 90-106.

WEGNER, Sven-Ake (2008): Eine kurze Einführung in Gottlob Freges „Begriffsschrift“. 06.05.2008. <http://www2.math.uni-wuppertal.de/~fa/wegner/FREGE.pdf>. [Zugriff: 28.07.2011]

ZIAI, Aram (2006): Post-Development. Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie. In: Politische Vierteljahresschrift, Vol. 47, Nr. 2, S. 193-218.

6 ANHANG

6.1 Lebenslauf

Persönliche Angaben

Geburtsdatum	04. August 1986
Nationalität	deutsch
Familienstand	ledig, keine Kinder

Ausbildung

12/2011	Abschluss als Magistra (Mag.) Universität Wien
10/2005 bis 12/2011	Studium des individuellen Diplomstudiums „Internationale Entwicklung“ Universität Wien • Schwerpunkt Entwicklungsforschung • Spezialisierung auf Entwicklungstheorien • Forschungsinteresse: Naher Osten, Maghreb, französischsprachiges Afrika Titel der Diplomarbeit: <i>„Entwicklung ist tot, es lebe die ‚Entwicklung‘ – Eine analytische Kritik des Kulturrelativismus in den Post-Development Theorien“</i>
06/2005	Abitur (Note 1,7) Hermann-von-Helmholtz-Gymnasium, Potsdam
07/2001 bis 03/2002	Stipendiatin des Voltaire-Programms Besuch des Lycée Jeanne D’Arc in Clermont-Ferrand, Frankreich

Praktika und Weiterbildungen

07/2009 – 06/2011	Universitätsvertretung der ÖH-Uni Wien, Wien Redakteurin der Zeitung der Österreichischen Hochschüler_innenschaft an der Universität Wien (Unique)
10/2007 – 06/2008	Institut für Internationale Entwicklung – Universität Wien, Wien Tutorin am Lehrstuhl für Entwicklungsökonomie. Tutorium zur politökonomischen Entwicklung der DDR im Rahmen des Proseminars „Transdisziplinäre Entwicklungsforschung I.“

07/2007	Faculté des Sciences de l'Education de l'Université Mohammed V – Rabat-Souissi, Rabat, Marokko Interkultureller Sprach- und Kulturkurs
09/2005 - 12/2005	YFU Austria, Wien Praktikum mit dem Schwerpunkt Interkultureller Austausch

Sprachen

Englisch	fließend
Französisch	fließend
Arabisch	Grundkenntnisse
Spanisch	Grundkenntnisse

Sonstiges

2009 - 2011	Mitarbeit in der studentischen Hochschulvertretung Wien
-------------	---

Wien, den 25.10.2011

6.2 Abstracts

The absence of developmental progress in many third world countries unleashed a wave of critical discourse among scholars of development theory at the end of the 1980s, commonly known as the “crisis of development theory“. It triggered, inter alia, the postdevelopment theory. Upon the influence of post-structuralist and neo-marxistic theory traditions, postdevelopment theory brought about a criticism of development along with political claims. The new theory fundamentally criticizes, as well as refutes development as an idea, concept, and notion, however, under the premises of a relativistic conception of culture development is remodeled as “ethno-development“.

In this account, the analysis of cultural relativism, which had largely been neglected to this point, will be considered in linguistic terms and examined in the context of its paradoxical implications based on three selected authors: Gustavo Esteva, Arturo Escobar and Wolfgang Sachs. The analytical language criticism of cultural relativism, which was introduced by John W. Cook through his monography “Morality and Cultural Differences“ shall suit the analysis of cultural relativism and provide the methodological framework of this interdisciplinary case study.

The study will elucidate that the three authors of post-development not only approximate to the conception of cultural relativism in theory, but that their fundamental rejection of development and the conception of a new endogenous “development“ building upon this, can only be conceived entirely and coherently in view of the relativistic conception of culture.

Das Ausbleiben der Entwicklungsverheißungen für viele Länder der Dritten Welt löste Ende der 1980er Jahre breite kritische Diskussionen in der Entwicklungstheorie aus, die auch als „Krise der Entwicklungstheorie“ bekannt ist. Sie entfachte unter anderem die Theorieströmung des Post-Development, die unter dem Einfluss post-strukturalistischer und neomarxistischer Theorietradition eine mit politischen Forderungen versetzte Ideologiekritik formulierte.

Entwicklung wird dabei als Idee, Konzept und Begriff fundamental kritisiert und abgelehnt, erfährt allerdings unter den Prämissen eines relativistischen Kulturverständnisses als „culture economy“ wiederum ein neues Gesicht. Das bis dato nur marginal untersuchte relativistische Kulturverständnis wird in der vorliegenden Arbeit anhand der drei ausgewählten Autoren Gustavo Esteva, Arturo Escobar und Wolfgang Sachs sprachanalytisch untersucht und auf seine paradoxen Implikationen überprüft.

Als methodischer Rahmen dient der interdisziplinär ausgerichteten Fallstudie die analytische Sprachkritik, die John W. Cook mit seiner Monographie „Morality and Cultural Differences“ herausragend für eine Analyse des Kulturrelativismus vorlegt. Die Untersuchung führt der LeserInnenschaft vor Augen, dass die drei Post-Development Autoren nicht nur theoretisch mindestens in der Nähe des Kulturrelativismus zu verorten sind, sondern dass auch ihre fundamentale Ablehnung von Entwicklung und die darauf aufbauende Idee einer neuen endogenen „Entwicklung“ erst gänzlich und zusammenhängend vor dem Hintergrund des relativistischen Kulturverständnisses zu verstehen sind.

