

Franziska Dübgen

„Respect the Poor“? Postkoloniale Perspektiven auf Armut*

Während eines Spaziergangs durch Accra, die Hauptstadt Ghanas, begegnete ich einem Taxi mit der folgenden Aufschrift: „Respect the Poor“. Das Auto war 200 Meter entfernt von einem modernen Internetcafé geparkt. Ich frage mich, ob es dem potentiellen Kunden nicht Unbehagen bereiten mag, dass sich dort jemand so explizit als Armer oder als vermeintlicher Fürsprecher derselben ausgibt und diese Zuschreibung dadurch verfestigt oder sogar ihrer skandalösen Funktion beraubt. „Respect the Poor“ scheint in erster Linie zu problematisieren, wie Armen begegnet wird und dass in vielen Fällen ökonomische Marginalisierung durch weitere Formen symbolischer Verletzung ergänzt wird. Vielleicht liegt eine der Pointen dieser Aufforderung jedoch auch darin, dass die Zuschreibung von „Armut“ als solche destabilisiert werden soll: Was besitzen die „Armen“ von Accra, was dem Adressaten der Botschaft bisher entgangen ist und dem er oder sie Respekt schuldet? Die deskriptive Kategorie „Armut“ in ihrer herrschaftskritischen Funktion gegenüber evidenten Mechanismen bestehender wirtschaftlicher Ausbeutung scheint hier in Widerstreit zu geraten mit der ethisch-normativen Seite des Begriffs: in dessen Funktion zur Repräsentation und Evaluation menschlichen Zusammenlebens. Diese Dialektik durchzieht bei näherer Betrachtung sowohl die postkoloniale als auch die *Post-development*-Kritik¹ am

* Ich danke Lucia Artner, Andreas Busen, Julian Culp, Jens Wurche, der PERIPHERIE-Redaktion, dem Kolloquium „Politische Theorie“ in Frankfurt/Main und den beiden anonymen Gutachtern für hilfreiche Kommentare, kritische Lektüre und Denkanstöße für diesen Text.

1 Der Terminus „Post-development“ wurde das erste Mal offiziell 1991 im Rahmen eines internationalen Colloquiums in Genf verwendet (vgl. Rahnema & Bawtree 1997: xix; Escobar 2007: 18). Basierend auf kritischen Interventionen in den 1980er Jahren im Hinblick auf die destruktiven ökonomischen und kulturellen Effekte des kapitalistischen Entwicklungsmodells in der sogenannten Peripherie, konstatierten einige AutorInnen die Notwendigkeit der konzeptionellen Überwindung des damit einhergehenden teleologischen Gesellschaftsmodells. Strittig ist, ob Post-development eine Subkategorie zur postkolonialen Theorieströmung darstellt oder sie von divergenten methodischen und ideologischen Positionen ausgehend ein eigenständiges Theoriegebäude verkörpert. Einerseits kann die Post-development-Theorie als Teil der Postkolonialismus-Orientalismus-Debatte verstanden werden insofern sie die spezifischen europäischen Wurzeln eines hegemonialen westlichen

entwicklungspolitischen Armutsregime. Beide Theorieströmungen arbeiten in Ergänzung zu ökonomischen Theorien die herrschaftskonformen Effekte von Armutsdiskursen und deren repressives Potential heraus. Ziel dieses Artikels ist es nicht, im Rahmen einer umfassenden Rekonstruktion der entwicklungspolitisch relevanten Armutstheorien dieses Spannungsverhältnis aufzulösen mit dem Ergebnis einer „richtigen“ Theorie von Armut. Die spezifische Rezeption von postkolonialen und *Post-development*-Interventionen im Hinblick auf diese Thematik ermöglicht es vielmehr, das jeweilige Sprechen über Armut und dessen materielle Effekte in ihrer psychologischen und gesellschaftspolitischen Dimension zu analysieren. Das Ziel einer solchen kritischen Analyse liegt in einer erhöhten Sensibilität gegenüber diesen sich widerstrebenden Effekten von Armutsdiskursen, der verstärkten Reflexion über deren normative und gesellschaftspolitische Prämissen und einer damit einhergehenden Repolitisierung der Armutsfrage in Abgrenzung zu scheinbar wissenschaftlich objektiven und interessenlosen Armutsanalysen im Rahmen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit.

Zur Renaissance des Armen in der Millenniumserklärung

Erneute Aktualität erfährt die kontroverse Debatte über Armutskonzeptionen zudem seit der „Millenniumsentwicklungserklärung“ der Vereinten Nationen aus dem Jahr 2000, die Armutsreduzierung als ihr zentrales Anliegen auf die Agenda setzte. Die Erklärung bezieht sich auf die von der Weltbank festgelegte Grenze von einem Dollar am Tag und selektive Indikatoren zur Bemessung von Armut, beispielsweise Primarschulbildung und die Gesundheitsversorgung von Müttern. Die Zergliederung des Entwicklungspfadés innerhalb der Millenniumsziele auf wenige quantifizierbare Indikatoren und die erneute Reduktion von Armut auf ein monetär messbares Phänomen verschleierte das Faktum komplexer Beherrschung, so die KritikerInnen (vgl. Rist 2008: 234f; Amin 2006). Christa Wichterich bringt das den Millenniumszielen zugrunde liegende Armutsverständnis und dessen problematische Implikationen wie folgt auf den Punkt:

Entwicklungsverständnisses als partikular hervorhebt und damit zum Objekt der Kritik macht. Insbesondere Escobar steht mit seinem an Foucault angelehnten diskursanalytischen Zugriff auf das Dispositiv Entwicklung in dieser Tradition (vgl. Ziai 2007). Andererseits basiert ein Großteil der kommunitaristisch orientierten *Post-development*-Interventionen auf der bewussten Affirmation (strategischer) Gegenessentialismen und antimodernistischer Tendenzen, die sie methodisch sowie auch normativ vom postkolonialen Mainstream unterscheiden (vgl. u.a. die Beiträge von Bawtree, Esteva, Rahnema und Ndione in: Rahnema & Bawtree 1997). Ich behandle die hier verhandelten Autoren daher als Vertreter einer eigenständigen theoretischen Strömung.

„Das Problem der Armut ist darin [in den Millenniumszielen] abgelöst von seinen strukturellen Ursachen, von makro-ökonomischen Prozessen, von sozialen Ungleichheiten, von Ungerechtigkeiten in der Verteilung von Ressourcen, Wohlstand, sozialer Sicherheit und Macht auf allen Ebenen. Entsprechend wird Armutsbeseitigung punktgenau auf Symptombekämpfung durch Investitionen und materielle Verbesserungen konzipiert. Armutshalbierung soll machbar sein, ohne die sozioökonomischen Mechanismen von Ausschluss und ungleicher Verteilung anzurühren. Sie erscheint als ein quantitativ kalkulierbares Projekt, das konfliktfrei umgesetzt werden kann, ohne Auseinandersetzung mit Ausbeutung, Diskriminierung und Herrschaft im nationalen und globalen Maßstab.“ (Wichterich 2005: 21)

Bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts analysierte Georg Simmel „Armenhilfe“ in England bezüglich ihrer systemstabilisierenden Funktion: Armenhilfe sei eine Pflicht des Staates, die jedoch nicht dem Armen geschuldet sei, sondern dem Gemeinwesen. Sie diene nicht primär einem Mehr an Gerechtigkeit, sondern dazu, den *Status quo* bestehender Gesellschaftsstrukturen aufrechtzuerhalten; sie sei also nicht moralisch, sondern soziologisch erklärbar:

„Aus diesem Sinn der Armenpflege heraus wird klar, daß sie, indem sie dem Wohlhabenden nimmt und dem Armen gibt, doch keineswegs auf ein Gleichwerden dieser individuellen Positionen geht, daß ihr Begriff nicht einmal der Tendenz nach die Differenzierung der Gesellschaft in Arme und Reiche aufheben will. (...) Ihr Sinn ist gerade, gewisse extreme Erscheinungen der sozialen Differenziertheit so weit abzumildern, daß jene Struktur weiter auf dieser ruhen kann.“ (Simmel 1908: 349)

Zunächst möchte ich die historische Genese unseres heutigen Armutsverständnisses, wie es der westlich-neoliberale Kapitalismus hervorgebracht hat, kurz skizzieren. Im Rahmen dieser Rekonstruktion diskutiere ich einige Kritikpunkte an verschiedenen Varianten der Armutsbemessung seitens der postkolonialen Theoretiker Ilan Kapoor und Ashis Nandy. VertreterInnen des postkolonialen Ansatzes fokussieren vorrangig auf die soziokulturellen und machtpolitischen Aspekte in der Produktion von Wissen über Armut. Ihre Analyse basiert jedoch in vielen Fällen auf der marxistischen und historisch informierten – insbesondere bezüglich des europäischen Kolonialismus – Analyse der ökonomischen Marginalisierung postkolonialer Gesellschaften. VertreterInnen der *Post-development*-Theorie gehen ebenfalls von dependenztheoretischen Analysen der peripheren Stellung der postkolonialen Staaten im globalen Kapitalismus aus (vgl. Illich 1997: 97; Rahnama 1993: 32; Ndione 1994: 21-29) und fragen *ex Negativo* nach der normativen Seite der Kategorie Armut, um alternative Gesellschaftsmodelle

wieder sichtbar zu machen. Die Argumente von Kapoor und Nandy finden sich in ähnlicher Stoßrichtung auch bei KritikerInnen afrikanischer Provenienz an der aktuellen Entwicklungspolitik wieder. Ihre Thesen reflektieren zudem klassisch soziologische Analysen des „Armen“. In einem weiteren Abschnitt diskutiere ich die Beiträge einiger kommunitaristisch orientierten *Post-development*-Autoren aus Afrika und Lateinamerika, die das bestehende Vokabular von „Armut“ und „Reichtum“ im Hinblick auf neue Formen des Zusammenlebens zu transzendieren versuchen. In einem dritten Schritt konfrontiere ich abschließend beide Theorieströmungen mit dem in der Entwicklungspraxis relevanten und auch im Rahmen der Debatte über die Millenniumsziele erneut diskutierten *Capability*-Ansatz von Amartya Sen und dessen Spezifizierung bei Martha Nussbaum. Deren moralphilosophisch fundiertes Armutskonzept hat die Debatte über Armut der letzten zwei Jahrzehnte stark geprägt und wurde dadurch ebenfalls umkämpftes Terrain postkolonialer Interventionen.

Metamorphosen des Armutsbegriffs

„Arm sind eigentlich alle Verlierer auf dieser Welt – und dazu gehören auch der Millionär, der sein Vermögen im Börsenkrach verloren hat, der entlassene Manager und der Künstler, dessen Werke sich nicht verkaufen.“ (Rahnema 1993: 16)

Unser heutiges Armutverständnis sei die „Erfindung einer bestimmten Zivilisation“ (Rahnema 1993: 16), behauptet Majid Rahnema in seinem Einführungsartikel zu „Armut“ in dem etwas polemisch gehaltenen entwicklungspolitischen Nachschlagewerk *Wie im Westen so auf Erden* (Sachs 1993). Es habe zwar stets unterschiedliche Begriffe dafür gegeben, warum Menschen in eine für sie missliche Lage gerieten – durch persönliche Schicksalsschläge, metaphysische Kräfte oder gesellschaftliche Unrechtsverhältnisse. Das Konzept Armut, verstanden als spezifischer Mangel an Gegenständen und Dienstleistungen, sei jedoch das Konstrukt der Epoche des modernen Kapitalismus (vgl. Rahnema 1993: 18).

Armut, im europäischen Mittelalter noch ein Gegenbegriff zu gesellschaftlicher Macht, wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem global messbaren Phänomen. Der Weltbankbericht von 1948 definierte Armut erstmals monetär: Ein jährliches durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen eines Landes von unter 100 US\$ galt von nun an als arm. Als international vergleichbare Erscheinung wurde Armut durch diese genau umrissene Definition statistisch erfassbar. Ganze Länder, in denen vorher lediglich eine soziale Randgruppe als „arm“ galt, mutierten durch den internationalen Vergleich kollektiv zu „armen“ Nationen. Als weiterer Indikator wurde die

ationale Armutsgrenze etabliert. Sie definiert sich über die Kaufkraft, die in einem Land nötig ist, um einen minimalen Lebensstandard zu garantieren. Die internationale absolute Armutsgrenze wurde auf einen Dollar pro Tag (seit 2008 1,25 US\$) festgesetzt, bereinigt durch die PPP (*Purchasing Power Parity*) des jeweiligen Landes.²

Betrachtet man diese standardisierten Formen der Armutsbemessung als eine Reaktion auf die Ökonomisierung und damit einhergehende Monetarisierung vieler Lebenswelten, die gesellschaftliche Partizipation, Macht und Status durch Kaufkraft repräsentierbar werden lässt, so kann dieser Prozess als adäquate Reaktion auf ein bereits bestehendes Phänomen verstanden werden. Während in bäuerlichen Gesellschaften das bestehende Netzwerk, der Grad an gesellschaftlicher Autorität, die Anzahl an Vieh, die Größe der Familie und viele weitere Faktoren angemessene Indikatoren des Reichtums markieren, so ist in einer industrialisierten und urbanen Welt die Höhe des Lohns, eintauschbar in Lebensmittel und statusrelevante Konsumgüter, ein Indikator für gesellschaftliche Armut oder Reichtum.

„Erst die Ausweitung der merkantilistischen Ökonomie, der Prozess der Verstädterung, der erhebliche Pauperisierung bewirkte, und natürlich die Monetarisierung der Gesellschaft führten dazu, dass man als Arme diejenigen bezeichnete, denen es an Geld und Besitz mangelte“,

resümiert der französische Historiker Michel Mollat (Mollat 1984: 18). Eine globale Vermessung von Armut in Geldeinheiten setzt daher eine Durchdringung jeglicher Lebenswelt durch die merkantilistische Ökonomie voraus. Ist dies jedoch nicht der Fall, so lässt sich daraus schließen, dass eine solche Armutsdefinition den Effekt haben kann, gesellschaftliche Wertungen und die dadurch verursachte Selbst- und Fremdwahrnehmung

2 Für eine kritische Debatte um die Ein-Dollar-Grenze und die PPP als Modus der Konvertibilität vgl. u. a. Reddy & Pogge 2010 und Wade 2004. Die Autoren ziehen in Zweifel, inwiefern die von der Weltbank durchgeführten Messmethoden erstens international Armut vergleichbar machen können und ob sie zweitens die globalen Tendenzen von absoluter Armut angemessen abbilden. Die Ergebnisse solcher Messmethoden führten zu der Annahme, dass die absolute Armut in den letzten Jahren gesunken und dies eine Konsequenz der neoliberalen Umstrukturierung gewesen sei. Differenziert man jedoch zwischen der Entwicklung in Ostasien und in Afrika, nimmt man die jeweilige lokale Währung als Ausgangspunkt und betrachtet die wachsende Ungleichheit innerhalb der Länder, so lässt sich eine gegenteilige Tendenz feststellen, die dem neoliberalen Modell diese Form der Legitimation entzieht (vgl. Wade 2004). Reddy und Pogge argumentieren dagegen, dass die relativ willkürliche Festlegung einer internationalen Armutsgrenze, die zugleich arbiträre Fixierung eines Ausgangsjahres und die wissenschaftlich nicht ausreichend fundierten Festlegungen der jeweiligen PPP seitens der Weltbank es verunmöglichten, aussagekräftige Ergebnisse zu liefern (vgl. Reddy & Pogge 2010).

zu transformieren. Armutsbemessungsmethoden könnten demnach auch als ein Mittel der globalen „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (Habermas 1981: 523-548) durch die kapitalistisch verfasste Ökonomie interpretiert werden. Nicht mehr der Mangel an gesellschaftlicher Partizipation oder Gestaltungsfähigkeit, sondern der Mangel an Gütern und Dienstleistungen wurden durch diese Verschiebung zu dem primären Defizit, das ein Leben in Armut ausmacht. Die Ebene der Messbarkeit spiegelt demnach auch eine normative Neuausrichtung gesellschaftlicher Stratifikation wider. „Neu definiert gilt Armut nun als eine weltweit grassierende, aber erforschte Krankheit, die vor allem Gesellschaften befällt, denen die moderne Wirtschaftsordnung fehlt“ (Rahnema 1993: 22), urteilt Rahnema. Während monetäre Messmethoden auf bestehende Prozesse reagierten, bekräftigten sie zugleich das Entwicklungsmodell der wirtschaftlichen Modernisierung als globale Norm.

Das Grundbedürfnissubjekt als Fiktion eines nackten Lebens

Als Reaktion auf die zunehmende Kritik an der Modernisierungstheorie und als Alternative zu einkommensorientierten Armutsbemessungen im Geldeinheiten definierten die ILO (*International Labour Organization*) und die UNESCO zu Beginn der 1970er Jahre einige allgemeine Grundbedürfnisse als neue Bemessungsgrundlage. Ilan Kapoor befasst sich mit dieser Grundbedürfnisstrategie aus postkolonialer Perspektive. Die Grundversorgung der Bevölkerung in Hinsicht auf genügend Nahrung, ein Dach über dem Kopf, Kleidung, Gesundheitsversorgung, Hygiene und Bildung sollte in der folgenden Entwicklungsdekade des *Pro-Poor-Growth* Ziel und Prüfstein der entwicklungspolitischen Anstrengungen sein. Diese Festschreibung eines Katalogs von allgemeinen Bedürfnissen führte jedoch bei genauerer Betrachtung zu einer Fortsetzung bestehender Dominanzverhältnisse, so Kapoors Analyse:

„Grundbedürfnisse sind eine fragwürdige kulturelle Fiktion. Sie bergen stark paternalistische Tendenzen und sind ein ideologischer Versuch, Ungleichheit zu rechtfertigen.“ (Kapoor 2008: 22)

In der Festlegung eines Minimalkonsenses hinsichtlich des zum Leben Notwendigen manifestierte sich die Beziehung zwischen „Geber“ und „Empfänger“ der Entwicklungszusammenarbeit als eine zwischen evaluierendem Subjekt und Analyse-Objekt des Erkenntnisinteresses:

„Mag es nicht der Fall sein, dass ‘wir’ (die Politikexperten innerhalb der Entwicklungsmaschinerie) wollen, dass ‘ihr’ (die Armen der Dritten Welt) bedürftig seid? Ist es am Ende nicht unser Begehren, welches vorgibt, was ihr an Bedürfnissen zu bedürfen haben sollt?“ (Kapoor 2008: 24)

Kapoor argumentiert, dass die Festlegung von „Grundbedürfnissen“ seitens der ILO wiederum die Projektion eines westlich-kapitalistischen Konsumstandards sei, der zugleich die Interessen der Gebernationen widerspiegelt. Es sei demnach „Begehren“ des Westens, den „Empfängern“ von Entwicklungshilfe diejenigen Bedürfnisse zu unterstellen, deren Vorhandensein für ihn von Interesse sei.

Der Soziologe und Ethnologe Gerd Spittler bezweifelt in seinem Artikel „Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse“ (1991) ebenfalls, dass die in den entwicklungspolitischen Agenden festgelegten Grundbedürfnisse angemessen etwas „über die Bedürfnisse der anvisierten Bevölkerungsgruppen aussagen“ (ebd.: 67). Er bezieht sich in seiner Argumentation wesentlich auf seine eigenen Studien über die von ihm zum Forschungsobjekt gemachten Kel-Eway-Tuareg in Nordafrika, um zu zeigen, inwiefern diese zwar Grundbedürfnis-Kriterien der Weltbank gemäß als arm gelten müssten, diese Kategorisierung mit ihrer Selbstinterpretation jedoch nicht übereinstimmt. Eine solche Zuschreibung seitens von EntwicklungsexpertInnen setze jedoch einen entwicklungspolitischen Prozess in Gang, der sie im Laufe der Zeit marginalisiert und infolgedessen zu „Armen“ werden lässt (vgl. ebd.: 83f). Die Kategorisierung als „arm“ sei demnach kein gesellschaftlich neutraler oder wissenschaftlich-objektiver Akt. Spittler schildert die Lebenswelt der Kel Eway wie folgt: Ihre Kinder verfügen über keine Primarschulbildung, ihr Lebensraum ist infrastrukturell schlecht angebunden an den Rest der Region, die meiste Zeit leben sie unter freiem Himmel. Ihre Nahrung besteht aus einer gleich bleibenden einfachen Speise aus Hirse und die nächste Möglichkeit zur Trinkwasserversorgung ist mehrere Kilometer weit entfernt. Dennoch betrachtet sich der von ihm analysierte Haushalt der Kel Eway selbst als wohlhabend: Ihre Kinder müssten nicht die Schule besuchen (Spittler zitiert: „Die Schule ist allenfalls gut für arme Leute, die keine Kamele und keinen Garten besitzen“, ebd.: 68), die Familie verfüge über genügend Einkommen für die lokalen Luxusgüter Tee und Zucker, für die Beschaffung neuer Kleidung einmal im Jahr und für regelmäßige Feste. „Die Familie ist wohlhabend, weil ihre einfachen Bedürfnisse voll erfüllt werden“, resümiert er (ebd.: 69). Die Tatsache „einfacher Bedürfnisse“, wie Spittler sie bezeichnet, sei nicht gleichzusetzen mit der Erfahrung von Mangel und erst recht nicht mit derjenigen von Armut. Selbst die jährlich wiederkehrenden Hungerzeiten, wie sie saisonal bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Afrika festzustellen seien (bei den Tallensi, den Nuer, den Bemba und den Lele, vgl. ebd.: 78) ließe sich wiederum zwar als „Mangel“ erfassen, aber nicht mit dem Attribut „arm“ adäquat beschreiben, da dieses nur in Relation zu Reichtum ein analytisch sinnvoller Begriff sei (vgl. ebd.: 79).

Die seitens der Weltbank angeführten Kriterien – Alphabetisierung, Kleidung, Infrastruktur u. a. – für Armut können, nimmt man die Selbsteinschätzung dieser Tuareg-Familie zum Ausgangspunkt, als ethnozentrische Projektionen eines nicht universalisierbaren Armutsverständnisses der Weltbank betrachtet werden. Anhand seiner Analyse kommt Spittler zu dem Ergebnis: Reichtum und Armut aus der Sicht der Akteure seien stets soziokulturell definierte Kategorien, die erst durch einen Prozess der sozialen Differenzierung und Marginalisierung für die Selbstwahrnehmung relevant würden. Der Akt der statistischen Erfassung und Bemessung von Armut ist dagegen eine seit dem 18. Jahrhundert entstandene Regierungstechnik, die spezifische Normen und das dazugehörige Wertesystem durchzusetzen vermag (vgl. Spittler 1980).

Nun könnte man gegen Spittler argumentieren, dass sich heute der Vergleichshorizont vieler Menschen nicht mehr allein und primär auf die eigene ethnisch definierte Gemeinschaft, die Dorfstruktur oder auch die eigene Nation bezieht, sondern auch auf ein global vernetztes Beziehungsgeflecht. Eine allgemeine Grundbedürfnisstrategie könnte aus einer solchen Perspektive ebenfalls als Vehikel verstanden werden, Forderungen nach einem egalitären Konsumniveau, unabhängig von der politischen Zugehörigkeit oder der Herkunft einzelner Individuen mit dem Ziel einer globalen kosmopolitischen Sozialpolitik zu stellen. Aus postkolonialer Perspektive erscheint es jedoch nicht allein problematisch, dass Armutsdefinitionen stets kontextspezifisch situiert sind und daher notwendigerweise Projektionen von bestimmten Lebensstandards darstellen. Kapoor wendet sich darüber hinaus gegen die spezifische Fiktion des Grundbedürfnissubjekts als ein nacktes, von kulturellen und politischen Faktoren losgelöstes, primär biologisches Leben: Ein solches „Naturzustandsmodell“ (Kapoor 2008: 22) abstrahiere von jeglichen Herrschaftsbeziehungen. Diese Abstraktion und die in ihr angelegte Subjekt-Objekt-Relation führe zu einem Bild des Armen, als „passiv, mangelhaft [...] schwach und artikulationsunfähig“ (Kapoor 2008: 24). Passivität, Schwäche und Mangel lieferten ein zweckmäßiges Legitimationsnarrativ für Interventionen von außen. Mit dieser Analyse wendet sich Kapoor implizit gegen die Position, Menschen bedürften erst eines Minimums an Konsumgütern und Lebensstandards, um überhaupt als artikulationsfähig erachtet zu werden.³

3 Kapoor verweist an dieser Stelle in Anlehnung an Gayatri Spivak darauf, dass die Subalternen vom hegemonialen Epistem ausgeschlossen sei und es intensiver Arbeit der Aktivierung der Sprecherposition ihrerseits und des Zuhören-Lernens der Intellektuellen oder des Entwicklungsexperten bedürfe (vgl. Kapoor 2008: 114). Meine Position im Folgenden grenzt sich von dieser Betrachtungsweise insofern ab, als dass ich in diesem Artikel davon ausgehe, dass das dringliche politische Problem nicht in einem Bildungsdefizit der Subalternen,

Kapoors kritische Motive finden regen Widerhall in der aktuellen Debatte über die Millenniumsziele und das darin enthaltende Armutsverständnis unter afrikanischen Intellektuellen (vgl. Abbas & Niyiragira 2009; Manji & Burnett 2010; Warah 2008b). So beschreibt der kenianische Politologe Firoze Manji in seinem Artikel „Die Depolitisierung der Armut“ (2008) den Armutsdiskurs innerhalb der entwicklungspolitischen Debatte als Legitimationsnarrativ der Entmachtung afrikanischer Subjekte seitens der Entwicklungshilfeindustrie und der Nichtregierungsorganisationen:

„Die Opfer von Jahren der Ungerechtigkeit, deren Lebenswelten durch die Kolonialherrschaft zerstört worden sind, werden nun als ‘Problem’ definiert. Sobald sie so definiert worden sind, ist der Weg für den Einzug der entwicklungspolitischen Nichtregierungsorganisation geebnet, die aktiv am Prozess der Depolitisierung der Armut beteiligt sind.“ (Manji 2008: 178)

Statt sich auf die Mechanismen zu konzentrieren, durch welche die Verarmung und Entmachtung weiterer Bevölkerungsgruppen systematisch perpetuiert würde, diene dieser neue Fokus auf die Gruppe der „Armen“ hauptsächlich dazu, das Leben in Armut nachhaltig zu gestalten und die historische Dimension des Kolonialismus und deren Fortsetzung in supranationalen Ausbeutungsbeziehungen in den Hintergrund zu drängen (vgl. Manji 2008: 174). Die Konzentration auf „extreme Armut“ als technisch lösbares Problem wird dieser Betrachtungsweise gemäß zu einem Instrument der internen und externen Entmachtung seitens der entwicklungspolitischen Institutionen:

„Armut ist eine fundamental politische Angelegenheit. Armut ist von Menschen und ihren sozialen Systemen geschaffen. [...] Ein Vergleich: Gäbe es heute noch die Sklaverei, würden sie dann für Schulen und Gesundheitsdienste für Sklaven kämpfen oder vielmehr für die Abschaffung der Sklaverei? Soweit davon entfernt ist die reale Situation in Afrika heute nicht. Afrika sieht sich in einer Situation, wo es aufgrund der SAPs [*Structural Adjustment Programs*, Anm. d. Autorin] die Kontrolle über seine soziale und ökonomische Politik verloren hat. Die Bürger Afrikas haben nicht mehr das Recht, über ihr eigenes Schicksal zu bestimmen. Nur eine Minderheit der NROs sieht die Armutsproblematik als ein Problem der Machtverteilung. Arme brauchen keine Hilfe, Arme brauchen keine Sympathie. Was Arme brauchen, ist Solidarität bei ihrem Kampf.“ (Manji 2010: 1)

Der Politikwissenschaftler Tim Murithi spricht in diesem Zusammenhang sogar von „Kolonisierung durch Hilfe“ (*aid colonization*) und betrachtet den

sondern in der Ignoranz demgegenüber liegt, was von marginalisierten Subjekten durchaus geäußert wird, jedoch kein Gehör findet.

Mechanismus der Fremdbestimmung durch konditionierte Entwicklungshilfe als eine strategische Rekolonisierung des afrikanischen Kontinents durch die Industrienationen (vgl. Murithi 2009: 3).

Diesen Autoren zufolge müsste sich die Entwicklungszusammenarbeit, möchte sie erneut Glaubhaftigkeit gewinnen, wieder stark repolitisieren: Sie müsste die Objekte (englisch: *targets*) ihrer entwicklungspolitischen Interventionen als politische Subjekte begreifen, denen Solidarität und Respekt geschuldet ist, statt sie in ihren quasi biologisch fundierten Analysen als hilfsbedürftige Wesen vornehmlich in ihrem Mangel wahrzunehmen. Geht man davon aus, dass über Armut nur derjenige oder diejenige legitim sprechen sollte, die stets auch die Produktion von Reichtum in den Blick nimmt, verschiebt sich der Fokus von den „Armen“ auf die seiner Existenz zugrunde liegenden Machtasymmetrien (vgl. Agostino 2008: 231).

Armutsdiskurse als psychologisches Herrschaftsregime

Auch der postkolonial situierte Soziologe Ashis Nandy analysiert den Armutsbegriff in Hinblick auf dessen diskursive Effekte; und zwar auf die Psyche des „Armen“ sowie diejenige des „Armenhelfers“. Unsere moderne Wahrnehmung von Armut beruhe auf einer Verwechslung der Begrifflichkeiten, so Nandys These. Er unterscheidet zwischen zwei Kategorien innerhalb der Debatte um Armut, die häufig miteinander verwechselt würden: Das eine sei Armut (englisch: *poverty*) als Form eines einfachen Lebensstils, den es stets gegeben habe und weiterhin geben werde, zum anderen gebe es „bittere Armut/Elend“ (englisch: *destitution*) als historisch neues Phänomen innerhalb der kapitalistisch verfassten Ökonomie. Bittere Armut sei ein notwendiges Nebenprodukt einer auf Wachstum basierenden wirtschaftlichen Entwicklung, die gesellschaftliche Ungleichheiten produziert und dabei deren Randgruppen verletzbarer werden lässt. Durch die in einem solchen Prozess zunehmende Verstädterung verliere der Marginalisierte die Möglichkeit alternativer Existenzformen in der Subsistenzwirtschaft. Die metropolitane Klasse der Armen setze sich von der ländlichen Armut dadurch ab, dass sich ihr Lebensstil aus der Nachahmung der nächst höheren Klasse in defizitärer Form ergibt, während die ländliche Armut die Möglichkeit einer kulturell in sich geschlossenen und die Grundbedürfnisse befriedigenden Lebensform biete.⁴ Die metropolitane Form der Armut definiere sich

4 Für eine gegenteilige Analyse, der zufolge die städtischen im Gegensatz zu den ländlichen Armen in Afrika zwar häufig wenig Einkommen, dafür aber Zugang zu wichtigen Sozialleistungen, Gesundheitsvorsorge und Bildung hätten und dadurch weniger unter Mangel litten, vgl. Klaasen 2000: 57.

hauptsächlich durch die Differenz, die sie von den staatlichen und internationalen Eliten trennt. Sie sei zudem beliebig „ausdehnbar“ (Nandy 2002: 119), solange der Kapitalismus sich fortentwickle, neue Produkte entstünden und weitere Bedürfnisse geschaffen würden. Dadurch fungiere der Diskurs über Armut auch als ein Instrument dafür, marginalisierte Gesellschaftsgruppen zu regieren, indem er sie beständig als rückständig konstruiere: „Die Bedeutung von Armut dehnt sich beständig aus und schließt viele Lebensformen ein, die in anderen Zeiten noch als ein verhältnismäßig gutes Leben gezählt haben.“ (Nandy 2002: 119)

Bereits der Soziologe Erving Goffman betrachtete den Armen vorrangig als Stigmatisierten, der die jeweilige Machtbeziehung internalisiert hat und sich selbst als defizitär begreift (vgl. Goffman 1963; Fall 2007: 45). Sein mangelndes Selbstbewusstsein spiegelt das äußere Herrschaftsverhältnis in Form der psychologischen Unterwerfung. Armutsdiskurse können dieser Analyse nach die Funktion übernehmen, als Mittel der Beherrschung zu dienen. Diese These widerspricht der Annahme des frühen Marx, der Arme sei als „Standesloser“ frei von den ideologischen Verzerrungen der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Marx 1975). Für Marx repräsentierten die „Pauper“ als Ausgeschlossene des Systems das allgemeine menschliche Interesse (vgl. Sherover 1979: 59). Ihr einziges Eigentum bestand in ihrem Leben, ihrer Menschlichkeit und ihrer Freiheit (Marx 1975: 230). Dieser romantischen Perspektive auf Armut setzen Goffman und Nandy ein Bild entgegen, das selbst den Ausgeschlossenen als in mehrfacher Hinsicht beherrscht ausweist. Er geht im Gegensatz zum jungen Marx⁵ davon aus, dass die Selbstwahrnehmung der privilegierten wie auch der marginalisierten Subjekte durch die Machtverhältnisse geprägt sind, welche die gesellschaftlichen Beziehungen durchziehen.

Nandys These von der Herrschaftsfunktion von Armutsdiskursen gründet auf der dependenztheoretischen Annahme, dass sich der durch Kapitalakkumulation geschaffene Reichtum materieller Güter niemals gleichmäßig auf alle Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft verteilen ließe (Nandy 2002: 107). Der Diskurs um Armut im modernen Kapitalismus funktioniere deswegen zudem als „psychologisches Regime“ (ebd.: 121), um den Ausschluss der Massen von einem gehobenen Konsumptionsniveau zu rechtfertigen. Davon ausgehend, dass sich im derzeitigen Entwicklungsmodell Armut im

5 In Abgrenzung zum frühen Marx, analysiert der Marx des „Kommunistischen Manifests“ (1848) die „Pauper“ vermehrt in ihrer systemstabilisierenden Bedeutung als industrielle Reservearmee, welche es ermöglicht, den Lohn durch Konkurrenz niedrig zu halten und durch den dadurch geschöpften Mehrwert die Kapitalakkumulation zu beschleunigen (vgl. Paugam 2008: 49).

Sinne von ökonomischer Disparität nicht beenden lasse, sondern stets neue Formen moderner Armut produziert würden, identifiziert er den optimistischen Glauben an Armutsbekämpfung durch weiteres Wachstum als einen Selbstschutzmechanismus der modernen Mittelklasse: Armutsbekämpfung „hilft uns, eine soziale Taubheit und moralisch Blindheit gegenüber der uns umgebenden Welt zu kultivieren“ (ebd.: 121). Ohne einen solchen Selbstschutz seien wir beständig mit der Kehrseite unseres Reichtums konfrontiert, da es hinreichend evident geworden sei, dass in den derzeitigen Globalisierungsprozessen ein systemisches Interesse an Armut bestehe:

„Dies sind keine Fakten, mit denen man leicht leben kann. Man muss enorme psychologische Ressourcen aufbringen, um sicherzugehen, dass sie nicht unser ‘normales’ Leben dadurch beeinträchtigen, dass sie uns mit einem lähmenden Gefühl der Schuld belasten.“ (ebd.: 111)

Daher bräuchten wir Armut als Rechtfertigungsnarrativ für unsere bestehende Gesellschaftsstruktur, die auf Ausbeutungsbeziehungen basiert: Schließlich ermöglicht das Phänomen Armut auch Armutsbekämpfung als ihr moralisches Cover (vgl. Simmel 1908).

Einfache Lebensstile innerhalb der niedrig konsumierenden Subsistenzökonomien würden durch die Attribution „arm“ nivellierend als unangemessene Lebensformen der Moderne stigmatisiert, stellt Nandy daran anschließend fest. Diese Bewertung hierarchisiert alternative, nicht auf Industrialisierung und Kapitalakkumulation basierende Gesellschaftsformen und konstruiert sie als rückschrittlich. Eine solche systemimmanente Engführung des Begriffs führe daher auch zu einer Entwertung alternativer Wissensformen und gesellschaftlicher Praktiken, die der eigenen Immunisierung dienlich sei. Sie etabliert, um mit de Sousa Santos zu sprechen, eine Form kognitiven Unrechts durch epistemische Machtausübung, indem sie alternative Wissensformen verdrängt und delegitimiert (vgl. de Sousa Santos 2007):

„Wir reden über indigene Völker, Stämme oder Dalit als ob sie keine Vergangenheit besäßen, keine Mythen, keine Legenden und keine vermittelbaren Wissenssysteme. Als ob ihre Großeltern ihnen niemals irgendwelche Geschichten erzählt hätten noch ihre Eltern ihnen Schlaflieder vorgesungen hätten. Wir stehlen ihnen ihre Vergangenheit, um sie paradoxerweise dorthin zurückzuwerfen.“ (Nandy 2002: 117)

Demnach ist Armutsbekämpfung nicht allein ein dienliches Legitimationsnarrativ zur Verschleierung ungerechter Zustände. Der Glaube an Armutsbekämpfung wird zu einem effektiven psychologischen Mittel, um sich gegenüber dem Aufschrei der Armen zu schützen. Während das

westlich-neoliberale Entwicklungsmodell einerseits systemische Armut produziere, stelle es zudem ideologisch die Mechanismen bereit, die über diese grundlegenden Einsichten hinwegtäuschen und zudem ein gewisses Maß an persönlicher Befriedigung und gesamtgesellschaftlicher Legitimität verleihen. Die kenianische Journalistin Resna Warah bekräftigt in ihrem Aufsatz „Der Mythos Entwicklung“ (2008b) diese These:

„Die Abhängigkeit von Hilfe ermöglicht es Entwicklungshelfern und anderen Wohltätern, sich weiterhin zu vergewissern, warum ihre Arbeit so wichtig sei. Besuche von Kibera [Anm. d. Autorin: ein Slum in Südwesten Nairobis] und anderen Orten herabwürdigender Armut gibt ihnen die Möglichkeit, ihr Gewissen zu befriedigen und über das Faktum hinwegzutäuschen, dass Auslandsschulden, erzwungene Wirtschaftsreformen, unfaire Handelsbestimmungen, korrupte Regierungen und vor allem Jahrhunderte von Sklaverei und Kolonialismus zu den Hauptursachen von Armut in Afrika zählen – nicht das Fehlen an genügend ausländischer Hilfe.“ (Warah 2008b: 13)

Nimmt man Nandys Analysen ernst, so müsste man daraus folgend analytisch differenzieren zwischen Armutsbekämpfung, welche das bestehende System in ihren Grundfesten stabilisieren möchten und solcher, die auf eine Transformation des bestehenden Gesellschaftssystems zielt. Ganz in diesem Sinne plädiert Nandy dafür, erneut eine Diskussion anzustrengen, was als „reiches“ oder „gutes“ Leben (beide Begriffe werden von ihm als Antonyme zu Armut verwendet) sinnvoll zu gelten habe; auch dasjenige transzendierend, was sich deskriptiv aus dem marktliberalen kapitalistischen Rahmen heraus ergibt. Das Problem liege nicht vorrangig in dem, was wir als „Armut“ deklarierten, sondern darin, was wir als Reichtum gelten ließen (Nandy 2002: 120). Nur wenn wir bestimmen, worin Armut normativ besteht, könnten wir auch auf ein „gutes Leben“ hinwirken. Damit wendet er sich dem zentralen Anliegen der *Post-development*-Debatte zu.

Konvivialität jenseits des Kapitalismus – Armut und das „gute Leben“ im Postentwicklungszeitalter

„Wohlergehen finden wir bei denjenigen, die eine innere Ruhe gefunden haben und ein friedliches Leben führen. Ein solches Leben ist mit Freude und Glück erfüllt. Es besteht im Frieden und der Harmonie des Geistes und der Gemeinschaft.“ (Eine nigerianische Frau, zit. in Narayan u.a. 2000: 38)⁶

6 „Voices of the Poor“ (2002) ist eine von der Weltbank beauftragte Studie, in welcher partizipativ „die Armen“ über ihre Armut befragt werden sollten. Dezentral wurden in 50 Ländern die jeweils als „arm“ geltenden Bevölkerungsgruppen von lokalen Forscherteams identifiziert und in Gruppendiskussion über ihre Sichtweise auf ein gutes Leben und Armut

Eine normativ-ethische Perspektive auf Armut setzt die Kategorie in Beziehung zu dem, was korrelativ als gesellschaftlicher Reichtum Geltung beansprucht. Jüngst wurde in zwei lateinamerikanischen Verfassungen das indigene Prinzip des *Buen Vivir* (deutsch: gut leben) verankert; 2008 in Ecuador und 2009 in Bolivien (vgl. Acosta 2010). Der Begriff möchte mit einem linearen Entwicklungsverständnis brechen und durch den konstruktiven Dialog mit traditionellem Wissen die Kategorie „dekolonisieren“ (Acosta 2010: 6). Eine solidarische Wirtschaft, Respekt vor der Natur und gesellschaftliche Harmonie bilden seine Grundpfeiler.

Die *Post-development*-Theorie stellt die normative Frage nach dem „guten Leben“ ins Zentrum ihrer Überlegungen. Ivan Illich, Majid Rahnema und Emmanuel Ndione befassen sich aus dieser Perspektive mit dem Armutsbegriff. Sie argumentieren alle drei für Formen der „Konvivialität“, welche Reichtum nicht in Konsumgüter und Dienstleistungen, sondern in der Intensität menschlicher Beziehungen lokalisiert und ein Leben in Harmonie mit der Gemeinschaft und der Ökologie wertschätzt. Dieser Vorschlag basiert ebenfalls auf der ökonomischen Analyse, dass kapitalistische Entwicklung stets nur einer gesellschaftlichen Elite zugutekomme und die „Armen“ in diesen Produktionszirkeln stets abhängiger und verletzbarer würden (vgl. Illich 1997: 97; Rahnema 1993: 32; Ndione 1994: 21-29). Auf globaler Ebene sei ein Konsumniveau vergleichbar mit jenen der Mittelklasse der Industriestaaten für die breite Masse der BewohnerInnen der „Entwicklungsländer“ illusionär: Zwar würde ein solcher Lebensstil von den Apologeten der Entwicklungsindustrie in Aussicht gestellt, dies sei ökologisch jedoch langfristig nicht tragbar und ökonomisch im bestehenden globalen Wirtschaftssystem nicht angelegt, so die These der Autoren. Dies manifestiere sich auch in der Unangemessenheit der Bildungsinstitutionen, dem Gesundheitssystem und der öffentlichen Infrastruktur in Lateinamerika. Deren Aufbau sei in einer Weise erfolgt, die sich stark an den USA und Europa orientierte. Das Resultat sei, dass durch die Beschränkung der Mittel in diesen Ländern die Masse der Bevölkerung von diesen öffentlichen Einrichtungen ausgeschlossen bliebe. Strategisch erfolge dies durch die jeweiligen Eliten, konstatiert Illich, ohne die Masse der Bevölkerung an diesem Prozess teilhaben zu lassen:

„Die herrschenden Gruppen in diesen Ländern entwickeln Dienstleistungen, die für eine Überfluggesellschaft konzipiert worden sind. Sobald sie die

befragt. Die Studie fasst diese Interviews zusammen und versucht, wiederkehrend Themen vergleichend zu ordnen. Sie enthält keine Befragungen der Armen in den klassischen Industrieländern und begrenzt dadurch ihren Fokus auf Entwicklungsländer und post-sozialistische Transformationsländer.

Nachfrage in dieser Weise monopolisiert haben, können sie die Bedürfnisse der Mehrheit niemals befriedigen.“ (Illich 1997: 97)

Der Versteifung der Bedürfnisse auf stets neue Produkte sei dagegen durch die Besinnung auf ein einfaches Leben zu begegnen. Die kulturelle Vielfalt und Pluralität von Lebensformen in der Welt bilde die normative Grundlage ihres Verständnisses von Reichtum. Materieller Reichtum sei schließlich nicht das einzige Antonym zu Armut, so der Soziologe Ndione. Er unterscheidet zwischen „endogenem Reichtum“ und Reichtum, wie er seitens der Kultur der internationalen Entwicklungszusammenarbeit propagiert werde (Ndione 1994: 37). Das eigentliche Problem der indigenen Bevölkerungen liege darin, dass sie ihren eigenen Reichtum nicht mehr erkennen würde. Ndione zitiert ein afrikanisches Sprichwort, welches diese Einsicht verdeutlichen soll: „Du bist arm, weil du nur siehst, was du nicht hast. Betrachte, was du besitzt, und du wirst entdecken, wie erstaunlich reich du bist“ (Ndione 1994: 37). Die Durchsetzung des okzidental Entwicklungsmodells habe zur wirtschaftlichen und darüber hinaus auch kulturellen Verarmung in den afrikanischen Ländern geführt (vgl. Ndione 1994: 23). Abgesehen von der wirtschaftlichen Beherrschung verlören die Menschen ihre Fähigkeit zur sinnstiftenden symbolischen Repräsentation ihrer jeweiligen Lebenswelt. Das okzidentale Entwicklungsmodell charakterisiert Ndione anhand folgender Eigenschaften: einer ökonomistischen Konzeption von Zeit, einem forcierten Wettbewerb zwischen den Individuen, der Kommodifizierung von Personen und Gütern, der Separierung des Lebens in verschiedene Teilbereiche und vor allem anhand einer Einsprachigkeit, infolge welcher die Welt allein mittels der modernen Wissenschaften interpretiert werde (vgl. Ndione 1994: 24-27). Die „Ideologie von Entwicklung“ schaffe Armut, indem sie die Fähigkeit der Menschen, sich mit ihrem jeweiligen Reichtum zufriedenzugeben, untergrabe (vgl. Ndione 1994: 46):

„Armut ist vor allem ein kulturelles Phänomen: Arm ist jener, der sich als solcher betrachtet, aber auch derjenige, der seinen eigenen Reichtum ignoriert. Diese Einsicht hat uns dazu gebracht, die Bewertungskriterien seitens der Ökonomie, die sich auf die Kaufkraft, das Bruttoinlandsprodukt, das Konsumtionsniveau und die Geldschöpfung als absolute und universelle Referenten beziehen, zurückzuweisen.“ (Ndione 1994: 47)

Als Gegenstrategie, so fordert er in seiner Monographie *Die Gegenwart neu erfinden* (1994), müssten sich die vermeintlich „unterentwickelten“ Gesellschaften auf lokaler Ebene wieder der Mittel ihrer symbolischen Repräsentation bemächtigen, um ihren kulturellen Praktiken und ihrem Umgang mit der Umwelt erneut eine eigenständige Sinnhaftigkeit zu

verleihen. Emanzipation von der ökonomischen und damit einhergehenden kulturellen Fremdbestimmung basiert dieser Strategie gemäß in der Dezentrierung des Bewertungshorizonts des eigenen Lebens, das sich nicht mehr an der jeweilig hegemonialen Norm orientiert und eigene Kriterien des guten Lebens definiert.

Die Forderung nach einer Dekonstruktion der hegemonialen kapitalistischen Kategorien zugunsten eines eigenständigen ethischen Bewertungshorizonts kann jedoch durch den vorrangigen Fokus auf das Lokale den herrschaftskonformen Effekt haben, sich den bestehenden wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsstrukturen auf internationaler Ebene zu fügen. Die Beschränkung auf Genügsamkeit und Konvivialität kann wiederum auch als Legitimationsnarrativ missbraucht werden, die auf Ausbeutung von Ressourcen und menschlicher Arbeitskraft basierende ungleiche Verteilung der in der Welt produzierten Güter zu rechtfertigen, so die Argumentation der Kritiker. In diesem Sinne identifiziert Nederveen Pieterse eine Affinität zwischen *Post-development*-Theorie und Neoliberalismus (Nederveen Pieterse 1996: 22). Meines Erachtens könnten sich die Autoren gegen diesen Vorwurf verteidigen, indem sie darauf hinweisen, dass ein Ausklinken aus der globalen Ökonomie auch verhindert, dass weitere lokale Ressourcen und Arbeitskraft ausgebeutet würden und dieser Schritt auf breiter Ebene das internationale neoliberale System langfristig ebenfalls in die Krise führen könnte.

Die harsche Kritik an der *Post-development*-Theorie entfaltet sich jedoch nicht allein an ihrer angeblich mangelhaften Analyse der globalen Ökonomie: Die Art und Weise dieses Gegendiskurses sei zum Teil konservativ und populistisch (vgl. Nederveen Pieterse 1996: 22; Ziai 2007b: 119), so die Kritiker am kommunitaristischen Zweig von *Post-development* (in Abgrenzung gegenüber einer poststrukturalistischen, vermeintlich „skeptischen“ Variante, vgl. Ziai 2007b). Die Glorifizierung der lokalen Gemeinschaft bringe die notwendige kritische Reflexion über dieselbe zum Schweigen. Luuk Knippenberg und Frans Schuurman beanstanden ebenfalls deren „selbstgerechten und paternalistischen Tonfall“ (Knippenberg & Schuurman 1994: 95). So fordern Illich, Rahnama und Ndione zwar einerseits, die Binnenperspektive der Menschen auf ihre vermeintliche Armut ernst zu nehmen. Gleichzeitig setzen sie voraus, dass sie selbst in der Lage seien zu differenzieren, was durch den Kapitalismus künstlich geschaffene Bedürfnisse und entfremdete Repräsentationsweisen ihrer Lebenswelt seien. Eine beständige Transformation von Kultur aufgrund der Konfrontation mit Menschen aus anderen Kulturkreisen, durch die Veränderung technologischer Verfahren oder durch die Konstruktion weitläufiger Kommunikationsnetze erscheint

in dieser statischen Sichtweise auf Kultur deskriptiv nur schwer erfassbar und zudem normativ auch nicht erstrebenswert.

Diese Tendenzen hin zu einem antimodernistischen Essentialismus und die damit einhergehenden Paternalismen, die sich in den Schriften vieler *Post-development*-AutorInnen finden lassen, deuten auf die Grenzen und Gefahren dieses Ansatzes hin sowie auch auf die notwendige Reflexivität einer jeden sich als befreiend verstehenden Praxis. *Post-development*-Theorie bedarf in ihrer experimentellen Suche nach einer dekolonisierten Praxis außerhalb der dominanten Bewertungsschemata zusätzlich eines selbst-reflexiven Moments, damit sie nicht darin mündet, dass bestehende Formen der Beherrschung schlicht durch neue Praktiken der Unterwerfung ersetzt werden. Diese Reflexivität muss auch den makrostrukturellen Rahmen betreffen, in welchen lokale Praktiken stets eingebunden sind. Trotz dieser ambivalenten Effekte kann ihre Strategie als komplementäre Form der Kritik zu klassisch ökonomischen und postkolonialen Theorien gelesen werden: *Post-development* macht Alternativen zum hegemonialen Entwicklungsmodell anhand eines Rekurses auf lokale, experimentelle und traditionelle Praktiken sichtbar und transzendiert damit das Denken über „Entwicklung“ in einer neoliberal gefärbten Sprache der Expertenevaluation. Dadurch wird die ethisch-normative Dimension der Begriffe Reichtum und Armut in den Vordergrund gerückt, die bestehenden Begriffe destabilisiert und politisch erneut zur Disposition stellt.

Sens *Capability*-Ansatz – ein universelles Emanzipationsmodell?

Innerhalb der entwicklungspolitischen Institutionen gibt es bereits seit zwei Jahrzehnten eine prominente Diskussion über die normative Dimension des Armutsbegriffs, die ich abschließend aus den hier aufgeworfenen Perspektiven kurz diskutieren möchte. Als Alternative zu den bestehenden Messmethoden basierend auf Einkommensindizes entwickelte der Wirtschaftswissenschaftler und Philosoph Amartya Sen zu Beginn der 1990er Jahre seinen *Capability*-Ansatz. Einige der KritikerInnen der Millenniumsziele beziehen sich erneut auf Sens Werk. Beispielsweise forderte jüngst der Wirtschaftswissenschaftler Sanjay Reddy, statt der Ein-Dollar-Grenze der Weltbank ein weiteres Modell der Armutsbemessung auf der Basis von Sens Ansatz zu entwickeln. Als Grundlage müsse ein „gemeinsames Verständnis der relevanten elementaren Befähigungen“ (Reddy 2007: 273) weltweit erreicht werden, das sich in messbare Einheiten (beispielsweise über Kalorien- und Nährstoffanalysen) übersetzen ließe. Im Folgenden werde ich mich mit dem

Verhältnis zwischen der postkolonialen und *Post-development*-Kritik und dem *Capability*-Ansatz befassen, um dessen Potential und Grenzen aus den hier dargestellten Blickwinkeln zu beleuchten.

Sens Kritik in den 1990er Jahren zielte vornehmlich darauf ab, Armut nicht mit einem niedrigen Lohn gleichzusetzen (vgl. Sen 1999: 87). Für ihn besteht Armut vielmehr darin, der Möglichkeiten beraubt zu werden, einen Lebensstil zu verfolgen, für den ich mich aus guten Gründen entscheide. Die substantielle Freiheit des Individuums gründet für ihn in der Fähigkeit (englisch: *capability*), einen solchen Lebensentwurf zu verfolgen (vgl. Sen 1999: 74). Realisieren kann sich eine solche Fähigkeit mittels der Verbindung einzelner Funktionen (englisch: *functionings*), die zur Erreichung meiner gewählten Lebensform hinreichend sind, beispielsweise aufgrund von genügend Nahrung und Mobilität am gemeinschaftlichen Leben partizipieren zu können. Armut besteht für Sen daher in einem Mangel oder in der Verhinderung meiner jeweiligen Fähigkeiten und daraus folgend in der Einschränkung meiner individuellen Freiheit. Der Mangel an Fähigkeiten lässt sich, so Sen, nicht am Einkommen einer Person ablesen. Viele andere Faktoren, beispielsweise Gesundheit, Alter, eine Behinderung oder die jeweilige gesellschaftliche Position seien ursächlich für deren Ausbildung (vgl. Sen 1999: 87-90).

Sens Vorstellung eines guten Lebens ist stark in der aristotelischen Ethik verwurzelt (vgl. Sen 1999: 75). Bereits Aristoteles betont die Differenz zwischen Mitteln und Zwecken eines guten Lebens. Während Einkommen, Macht und sozialer Status notwendige Voraussetzungen für ein gutes Leben sein mögen, so sind sie doch kein Zweck an sich (vgl. Aristoteles 2000: 1099b). Die spezifische Funktion (griechisch: *ergon*) des menschlichen Gattungswesens bestehe in dem vernünftigen Part seiner Seele, der uns befähigt, unser Leben mittels der Vernunft zu lenken. Dies unterscheide den Menschen von den Tieren. Die Seele des Menschen bestehe aus unterschiedlichen Fähigkeiten, in der Welt zu agieren. Glückseligkeit (griechisch: *eudaimonia*), Ziel allen menschlichen Strebens, manifestiere sich in der bewussten Lebensführung, gelenkt durch den vernünftigen Teil unserer Seele (Aristoteles 2000: 1099b). Für Sen besteht *eudaimonia* (englisch: *well-being*) in der substantiellen Freiheit, einen eigenen Lebensweg einzuschlagen. Dies ist die normative Prämisse in seinem Werk, die damit sein Armutsverständnis als „Mangel an Verwirklichungschancen“ (Sen 1999: 87) und den damit einhergehenden Verlust an substantieller Freiheit begründet. Ganz im aristotelischen Sinne ist das Ziel der bewussten Lebensführung bei Sen kein kontingentes Produkt der Gemeinschaft, in der wir geboren wurden, sondern gründet auf unserer vernunftbasierten Wahl (vgl.: „ein Leben zu wählen,

dass man Gründe hat wertzuschätzen“, Sen 1999: 74). Zwar prägen und begrenzen die jeweiligen sozialen Arrangements diese Wünsche, letztlich liegen deren Relevanz und das normative Kriterium ihrer Bewertung jedoch in dem Maße, wie sie der Freiheit des Individuums dienlich sind (vgl. Sen 1999: 142; Deneulin 2007: 253).

Die normative Differenz zu VertreterInnen der *Post-development*-Kritik wird schnell ersichtlich: Normativ erscheint Sens Primat des Individuums aus dem Blickwinkel der kommunitaristisch orientierten *Post-development*-Theorie fragwürdig. Ndione kritisiert am westlichen Entwicklungsmodell insbesondere die Separierung der Menschen voneinander und die Entwertung des Kollektivs gegenüber der „Herrschaft des Egos“ (Ndione 1994: 42). Der Geist der Wirtschaft wird bei ihm gleichgesetzt mit einer innergesellschaftlichen Wettbewerbsorientierung, welche nicht mehr „Menschen“ ins Zentrum rücke, sondern vereinzelte „Individuen“ hervorbringe (ebd.: 42). Im Gegensatz zum *Capability*-Ansatz betont die *Post-development*-Kritik Harmonie und sinnstiftende Kraft der Gemeinschaft als Gegenmodell zu einem versachlichenden Entwicklungsdenken. Individuierung von Menschen wird von ihnen vorrangig als negativer Effekt der Ökonomisierung der bäuerlich traditionellen Lebensweise verstanden. Während für Sen der jeweilige Lebensentwurf letztlich auf der begründeten Entscheidung des Individuums basieren sollte und die gesellschaftlichen Institutionen vorrangig dazu dienen, die Verwirklichungschancen zu dessen Realisierung zur Verfügung zu stellen, scheint sich der individuelle Lebensplan bei Rahnema und Ndione eher aus den Gegebenheiten der soziokulturellen Gemeinschaft heraus zu ergeben und deren Fortbestand und Wohlbefinden untergeordnet zu sein.

Die postkoloniale Kritik am *Capability*-Ansatz fokussiert hingegen auf seine Operationalisierung durch die Festlegung dessen, was als allgemeine Fähigkeiten zu gelten habe. Selbst wenn man in Abgrenzung zur *Post-development*-Theorie an dem normativen Ideal der Freiheit des Individuums als Emanzipationsmodell aus postkolonialer Perspektive festhalten möchte, so bleibt zu fragen, ob sich Sens Modell überhaupt sinnvoll durch vergleichbare Messmethoden im entwicklungspolitischen Bereich anwenden lässt. Einen prominenten Versuch der Operationalisierung leistete Martha Nussbaums (Nussbaum 1999). Die US-amerikanische Philosophin erarbeitete für die Vereinten Nationen eine allgemeine Liste an Fähigkeiten, welche im Zentrum der entwicklungspolitischen Anstrengungen stehen sollten. Sie entwarf ein Zwei-Stufen-Modell von Fähigkeiten: Die erste Schwelle legt fest, was als menschliches Leben zu gelten hat, während die zweite Schwelle definieren soll, was als gutes Leben entwicklungspolitisch anzustreben sei (ebd.: 197-211). Beides ermittelt sie methodisch anhand eines von ihr diagnostizierten

„politischen Konsenses“ sowie durch die „Vernünftigkeit“ ihrer ebenfalls an Aristoteles orientierten moralphilosophischen Überlegungen. Sie weist als erste Schwelle Faktoren wie Mobilität, Sprache und Empfindungsvermögen als Indikatoren für ein „menschliches Leben“ (ebd.: 198) aus. So können dieser Definition gemäß alte und behinderte Menschen, sobald sie unter die von ihr gesetzte Untergrenze fallen, als nicht mehr menschlich eingestuft werden (vgl. ebd.: 199: „Daraus folgt, dass bestimmte schwerstbehinderte Kinder keine menschlichen Wesen sind, auch wenn sie von menschlichen Eltern abstammen.“). Bereits diese Einschränkung der Definition des Menschseins erweist sich in normativer Hinsicht aus postkolonialer Perspektive als äußerst fraglich: Der bereits angeführten These, dass *jeder* Mensch als politisches Wesen sowie als artikulationsfähig und konsultationsbedürftig gelten sollte, wird mit dieser Schwellen-Konzeption grundlegend widersprochen. Zwar ist evident, dass Nussbaum mit ihrer Variante des *Capability*-Ansatzes eine Form globaler Sozialpolitik anstrebt, die es allen Menschen ermöglichen soll, die Schwelle eines „menschlichen Lebens“ tatsächlich zu erreichen. Dennoch bleibt diese Konzeption insofern ethisch und politisch höchst problematisch, als ihr zufolge im Jetzt-Zustand eine Reihe von Menschen aus dem Prozess der Konsens-Bildung exkludiert wird, sofern sie die erste Schwelle nicht überschreitet. Als zweite Schwelle nennt sie einen ganzen Katalog an Fähigkeiten, darunter die „Unantastbarkeit des persönlichen Eigentums“, die Möglichkeit eines Umgangs mit Tieren oder die freie Wahl sexueller Präferenzen (vgl. ebd.: 200f) als Voraussetzungen für ein „gutes Leben“. Inwiefern diese ethisch-normativ stark aufgeladene Konzeption eines allgemeinen „guten Lebens“ tatsächlich global konsensfähig ist, bleibt Spekulationen unterworfen, erscheint aus postkolonialer Perspektive jedoch aufgrund der sprachlichen, soziokulturellen und religiösen Diversität in dieser Welt äußerst zweifelhaft. Ihr Versuch, Sens kontextsensiblen Ansatz hin zu einer spezifizierten Konzeption allgemein menschlichen Glücks zu überschreiten, büßt die Attraktivität von Sens moralphilosophischen Ansatz insofern ein, als dieser es erlaubt, einen universell emanzipativen Gehalt lokal jeweils zu konkretisieren (vgl. Scholtes 2005). Nussbaum geht ähnlich wie Reddy davon aus, dass ein globaler Konsens über *Capabilities* langfristig möglich ist, während postkoloniale TheoretikerInnen einem solchen Unterfangen grundlegend skeptisch gegenüber eingestellt sind.

Sen selbst analysiert in seinem Kapitel „Armut als Mangel an Verwirklichungschancen“ die Kindersterblichkeitsrate, die Alphabetisierungsrate der Erwachsenen und das Verhältnis von Männern zu Frauen als mögliche Indikatoren für individuelle Fähigkeiten (vgl. Sen 1999: 87-110) und versucht dadurch, eine mögliche Operationalisierung seines Ansatzes vorzulegen.

Allerdings lokalisiert er diese Fähigkeiten in einem je spezifischen nationalen Kontext. Der auf dem *Capability*-Ansatz aufbauende HPI (*Human Poverty Index*, seit 1997 Nachfolger des CPM, *Capability Poverty Measure*) des UNDP nimmt ebenfalls die Alphabetisierungsrate, die Wahrscheinlichkeit bei der Geburt, das Alter von 40 Jahren nicht zu erreichen, den Zugang zu sauberem Trinkwasser und den Anteil untergewichtiger Kinder als Indikatoren für „Armut“ im globalen Maßstab. In ihrem Aufsatz „Die Wiederentdeckung der Igbo-Traditionen: Ein Plädoyer für indigene Frauenorganisationen im entwicklungspolitischen Kontext“ (1995) kritisiert die nigerianische Philosophin Nkiru Nzewgwu die Annahme, den Alphabetisierungsgrad als universelle Bemessungsgrundlage von Freiheit zu verstehen. Nzewgwu versucht aufzuzeigen, inwiefern die Igbo-Frauen in präkolonialer Zeit eine starke politische und ökonomische Rolle eingenommen hätten. Bereits im antikolonialen „Krieg der Frauen“ von 1929 hätte sich jedoch die privilegierte weibliche Schicht der Igbo, die zumeist mit britischen Kolonialbeamten verheiratet gewesen sei, aus den politischen Aktivitäten zurückgezogen und sei durch die Überformung mit westlicher Bildung „unterwürfig und gehorsam“ geworden (vgl. Nzewgwu 1995: 450). Die Blindheit der Entwicklungszusammenarbeit gegenüber den lokalen Gender-Normen habe ebenfalls dazu geführt, die organisatorischen Fähigkeiten und politische Erfahrung der Gruppe der analphabetischen Igbo-Frauen in wichtigen sozialen und wirtschaftlichen Angelegenheiten der Gemeinschaft nicht zu berücksichtigen. Grund dafür war die Naturalisierung von Alphabetisierung als Synonym für Bildung und politische Artikulationsfähigkeit und die daraus folgende selektive Einbindung in den Prozess der Entwicklung (vgl. Pattanyak 1991: 105, zit. in: Nzewgwu 1995: 453).⁷ Demnach, argumentiert Nzewgwu, sei es ein Fehler, Alphabetisierung global als einen notwendigen Gradanzeiger individueller Freiheit vorauszusetzen. Stattdessen müsse man solche Festlegungen als eine Projektion ethnozentrischer Bildungsstandards aufdecken und stärker infrage stellen. Die feministische Ökonomin S. Charusheela greift dieses Beispiel auf und zieht daraus den Schluss, dass jegliches Analyseraster aus der Position struktureller Privilegierung heraus zur Naturalisierung von Herrschaft beitragen kann:

„Der Ethnozentrismus, der Armut als einen Mangel an Bildung konzipiert, basiert auf der unhinterfragten Gegenannahme, dass die Privilegien gebildeter Menschen angemessen und verdient seien.“ (Charusheela 2008: 15)

7 In ähnlicher Weise kritisiert eine Reihe afrikanischer Feministinnen aus Ethnologie und Sozialwissenschaften die analytische Unangemessenheit von universellen Indikatoren zur Beurteilung von Geschlechtergerechtigkeit im afrikanischen Kontext (vgl. McCune 2006; Okech 2009; Pala 1977).

Während aus postkolonialer Perspektive die Operationalisierung von Sens Ansatz als ethnozentrisch und machtkonform kritisiert wird, lässt sich aus dem Blickwinkel der *Post-development*-Theorie das normative Primat des Individuums durch den Verweis auf gegensätzliche Wertmuster lokaler Gemeinschaften hinterfragen. Nussbaums Konkretion von Sens Ansatz erweist sich aus dieser Perspektive sowohl wegen ihres unzureichend reflektierten Ethnozentrismus bezüglich der von ihr spezifizierten Faktoren menschlichen Glücks als auch aufgrund ihrer fragwürdigen Engführung des Begriffs menschlichen Lebens als wenig überzeugend. Auch wenn Sens Konzeption ein vielversprechendes Modell individueller Emanzipation vorlegt, so erweist sich die Stärke seines Ansatzes – die Verbindung einer universalistischen Konzeption des Guten mit einer kontextsensiblen Gestaltungsfähigkeit persönlicher Freiheit – in Anbetracht der hier vorgebrachten postkolonial-feministischen Kritik zugleich als die Hürde der Anwendung als universelle Bemessungsgrundlage im entwicklungspolitischen Kontext. Seine kontextunabhängige Anwendung in Form von allgemeinen Indikatoren durch globale Institutionen wie das UNDP verbleibt aus postkolonialer Perspektive generell ein fragwürdiges Unterfangen.

Schlussbemerkungen: Solidarität statt Armenhilfe

Eine zentrale Erkenntnis der postkolonialen Kritik am entwicklungspolitischen Armutsregime bestand darin aufzuzeigen, inwiefern international standardisierte Methoden der Armutsbemessung dazu führen können, ökonomische und politische Dominanzverhältnisse ideologisch zu verschleiern. Indem sie allein auf Symptome von Unrechtsbeziehungen fokussieren, drängen sie die dem zugrunde liegenden Ausbeutungsmechanismen in den Hintergrund. Die auf den jeweiligen normativ hegemonialen Vorstellungen basierende Armutsbekämpfung kann andere Wissensformen und alternative Gesellschaftsmodelle verdrängen, indem sie das Selbstbewusstsein marginalisierter Menschen unterhöhlt und der Gesellschaftsformation zusätzlich moralische Legitimität verleiht. Damit stabilisiert sie eine ökonomische Überlegenheit auf der Ebene der Wissensproduktion. Ich habe im Anschluss an Nandy und Simmel vorgeschlagen, zwischen Theorien und Praktiken zu unterscheiden, die vorrangig dazu dienen, den *Status quo* zu stabilisieren, und solchen Arbeiten, die durch ihre Analyse von sozialer Ungleichheit auch transformativ deren gesamtgesellschaftliche Voraussetzungen zur Disposition stellen. *Post-development*-Autoren haben darauf hingewiesen, inwiefern Messmethoden von Armut stets auf ethisch-normativen

Vorstellungen darüber gründen, was als gesellschaftlicher Reichtum (und damit implizit auch als Entwicklung) eingestuft wird und inwiefern es Teil einer emanzipativen Strategie sein sollte, die hegemonialen Bewertungsschemata eigenständig zu überschreiten – mit dem Ziel alternativer Formen des Zusammenlebens.

Die Dialektik zwischen der Kritik bestehender Herrschaftsstrukturen innerhalb einer hegemonialen Gesellschaftskonfiguration und der bewussten Transzendierung ihrer Begrifflichkeiten erklärt auch die Ambivalenz der hier vorgestellten Theorien: Reflektieren die AutorInnen ihre eigene Eingebundenheit in diesem Spannungsverhältnis nicht ausreichend, können ihre Theorien dafür missbraucht werden, bestehende (insbesondere globalwirtschaftliche) Formen der Ausbeutung zu legitimieren. In der produktiven Konfrontation dieser beiden Ebenen der Kritik hingegen – zwischen Herrschaftskritik und der Abkehr von dominanten Kategorienschemata – und in der Mehrdimensionalität der Analyse von Machtverhältnissen besteht der spezifische Mehrwert gelungener postkolonialer und *Post-development*-Interventionen zur Armutsthematik.

Die anfangs zitierte Taxiaufschrift „Respect the Poor“ könnte in Anbetracht dieser Überlegungen auf zweierlei Aspekte verweisen: Zum einen auf das emanzipative Potential nicht-hegemonialer Formen des Zusammenlebens vermeintlich armer Bevölkerungsgruppen, deren Lebensform von ihnen selbst zumindest partiell als verteidigungswert eingestuft wird. In dieser Lesart muss sie sich dagegen verwehren, als Legitimationsnarrativ für bestehendes Unrecht missbraucht zu werden. Zum anderen könnte die Taxiaufschrift als Forderung gelesen werden, selbst in materieller Armut in seiner Würde erkannt und als politisches Subjekt behandelt werden zu sollen. Solidarische Zusammenarbeit müsste in diesem Sinne in Abgrenzung zur „Armenhilfe“ gleichermaßen auf einer gemeinsam geführten ethisch-politischen Debatte darüber fußen, was als gerechte und gute Lebensformen Geltung beansprucht sowie auf einer kritischen Analyse dessen, wo Zustände der externen und internen Herrschaftsbeziehungen ebenso wie Prozesse der wirtschaftlichen Ausbeutung die Realisierung solcher Lebensformen aktuell verhindern.

Literatur

- Abbas, Hakima, & Yves Niyiragira (2009): *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?* Kapstadt u.a.
- Acosta, Alberto (2010): „Eine Verfassung für das ‘gute Leben’. Das neue ecuadorianische Grundgesetz markiert einen entwicklungspolitischen Paradigmenwechsel“. In: *Umwelt aktuell*, Nr. 4, S. 6f.
- Agostino, Ana (2008): „Going Beyond Development Monoculture: Critical reflections on the MDGs“. In: *Development*, Nr. 51, S. 228-235.

- Amin, Samir (2006): „The Millennium Development Goals: A Critique from the South“. In: *Monthly Review*, Bd. 57, Nr. 57, <http://www.monthlyreview.org/0306amin.php>, letzter Aufruf: 1. 6. 2010, S. 1-18.
- Aristoteles (2000): *Die Nikomachische Ethik*. München & Zürich.
- Charusheela, S. (2009): „Social Analysis and the Capabilities Approach: A Limit to Martha Nussbaum's Universalist Ethics“. In: *Cambridge Journal of Economics*, Bd. 33, Nr. 6, S. 1135-1152.
- Deneulin, Séverine (2007): „Jenseits des individualistischen Freiheits- und Handlungsverständnisses: Strukturen des Zusammenlebens im 'Capability Approach' der Entwicklungstheorie“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 107, S. 250-268.
- de Sousa Santos, Boaventura (2007): „Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges“. In: *Review*, Bd. 30, Nr. 1, S. 1-64.
- Dhawan, Nikita, & Maria do Mar Castro Varela (2005): *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Escobar, Arturo (2007): „'Post-development' as Concept and Social Practice“. In: Ziai 2007a, S. 18-31.
- Fall, Abdou Salam (2007): *Bricoler pour survivre: Perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*. Paris.
- Goffman, Erving (1963): *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs (NJ).
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a.M.
- Illich, Ivan (1997): „Development as Planned Poverty“. In: Rahnema & Bawtree 1997, S. 94-101.
- Kapoor, Ilan (2008): „The Culture of Development Policy: Basic Needs, Structural Adjustment, Good Governance, and Human Rights“. In: Kapoor, Ilan: *The Postcolonial Politics of Development*, Oxford, S. 19-38.
- Klasen, Stephan (2000): „Measuring Poverty and Deprivation in South Africa“. In: *Review of Income and Wealth*, Bd. 46, Nr. 1, S. 33-58.
- Knippenberg, Luuk, & Frans Schuurman (1994): „Blinded by Rainbows. Anti-Modernist and Modernist Deconstructions of Development“. In: Schuurman, Frans (Hg.): *Current Issues in Development Studies: Global Aspects of Agency and Structure*. Saarbrücken, S. 90-106.
- Manji, Firoze (2008): „The Depoliticisation of Poverty“. In: Warah 2008a, S.173-189.
- Manji, Firoze (2010): „Armut ist eine fundamental politische Angelegenheit. Der kenianische Politologe Firoze Manji über Afrikas geschaffene Abhängigkeiten“. In: *Neues Deutschland*, 23. 2. 2010, <http://www.neues-deutschland.de/artikel/165663.armut-ist-eine-fundamental-politische-angelegenheit.html>, letzter Aufruf: 23. 8. 2010.
- Manji, Firoze, & Patrick Burnett (2010): *African Voices on Development and Social Justice*. Kapstadt u.a.
- Marx, Karl (1975): „Debatten über das Holzdiebstahls-Gesetz“. In: *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. 2. Berlin, S. 199-236.
- McCune, Julie (2006): „Problematic Aspects of Ester Boserup's Woman's Role In Economic Development“. In: *africaresource*, 16. 6. 2006, http://www.africaresource.com/index.php?option=com_content&view=article&id=131:problematic-aspects-of-ester-boserups-womans-role-in-economic-development&catid=145:gender&Itemid=347, letzter Aufruf: 10. 9. 2010.
- Mollat, Michel (1984): *Die Armen im Mittelalter*. München.
- Murithi, Tim (2009): „Aid Colonisation and the Promise of African Continental Integration“. In: Abbas & Niyiragira 2009, S. 1-12.

- Nandy, Ashis (2002): „The Beautiful, Expanding Future of Poverty: Popular Economics as a Psychological Defense“. In: *International Studies Review*, Bd. 4, Nr. 2, S. 107-121.
- Narayan, Deepa; Robert Chambers; Meera K. Shah & Patti Petesch (2000): *Voices of the Poor: Crying Out for Change*. New York (NY).
- Nederveen Pieterse, Jan (1996): *My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-development, Reflexive Development*. Working Paper Series Nr. 229, Institute for Social Studies (Den Haag).
- Ndione, Emmanuel Seyni (1994): *Réinventer le présent. Quelques jalons pour l'action*. Dakar.
- Nzegwu, Nkiru (1995): „Recovering Igbo Traditions: a Case for Indigenous Women's Organizations in Development“. In: Nussbaum, Martha, & Jonathan Glover (Hg.): *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford, S. 444-466.
- Nussbaum, Martha (1999): *Gerechtigkeit oder Das Gute Leben*. Frankfurt a.M.
- Okech, Awino (2009): „Aid from a Feminist Perspective“. In: Abbas & Niyiragira 2009, S. 26-41.
- Pala, Achola O. (1977): „Definitions of Women and Development. An African Perspective“. In: *Signs*, Bd. 3, Nr. 1, S. 9-13.
- Paugam, Serge (2008): *Die elementaren Formen der Armut*. Hamburg.
- Rahnema, Majid (1993): „Armut“. In: Sachs 1993, S. 16-43.
- Rahnema, Majid, & Victoria Bawtree (1997) (Hg.): *The Post-development Reader*. New York (NY) & London.
- Reddy, Sanjay G. (2007): „Zählung der Armen: Die Wahrheit über die Welt-Armuts-Statistiken“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 107, S. 269-279.
- Reddy, Sanjay G., & Thomas Pogge (2010): *How not to count the Poor*. <http://www.social-analysis.org>, letzter Aufruf: 3. 7. 2010.
- Rist, Gilbert (2008): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London & New York (NY).
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Hamburg.
- Scholtes, Fabian (2005): „Amartya K. Sens Entwicklungsethik zwischen Universalismus und Relativismus“. In: Gad, Gerhard; Stefanie Hiss & Thomas Wienhardt (Hg.): *Wirtschaft, Ethik und Entwicklung – wie passt das zusammen?* Berlin, S. 95-119.
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom*. Oxford.
- Sherover, Erica (1979): „The Virtue of Poverty: Marx's Transformation of Hegel's Concept of the Poor“. In: *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Bd. 3, S. 53-66.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin.
- Spivak, Gayatri (2007): *Can the Subaltern speak?* Wien.
- Spivak, Gayatri (2008): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich & Berlin.
- Spittler, Gerd (1980): „Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Zur Entstehungsgeschichte bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Nr. 2, S. 574-604.
- Spittler, Gerd (1991): „Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse“. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Nr. 116, S. 65-89.
- United Nations (2000): *55/2. United Nations Millennium Declaration*. New York (NY).
- Wade, Robert Hunter (2004): „On the Causes of Increasing World Poverty and Inequality, or Why the Matthew Effect Prevails“. In: *New Political Economy*, Bd. 9, Nr. 2, S. 163-188.
- Warah, Rasna (2008a) (Hg.): *Mercenaries and Misfits. An Anthology*. Milton Keynes (UK).
- Warah, Rasna (2008b): „The Development Myth“. In: Warah 2008a, S. 3-20.

Wichterich, Christa (2005): „Ein entwicklungspolitischer Katechismus. Die Millenniumsziele als globales Ethos unter neoliberalem Vorzeichen“. In: *iz3w*, Nr. 285, S. 20-22.

Ziai, Aram (2007a): *In Exploring Post-development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*. London.

Ziai, Aram (2007b): „The Ambivalence of Post-development. Between Reactionary Populism and Radical Democracy“. In.: Ziai 2007a, S. 11-128.

Anschrift der Autorin:

Franziska Dübgen

Franziska.Duebgen@normativeorders.net



Unsere Solidarität gegen Ihre Repression!

**das wird ganz schön
Schotter kosten...**

Spendenkonto:
Rote Hilfe e.V.
Konto-Nr: 19 11 00 – 462,
BLZ: 440 100 46,
Postbank Dortmund
IBAN: DE75 4401 0046 0191 1004 62
BIC: PBNKDEFF
Stichwort: „Castor“

 **ROTE HILFE** e.V.
www.rote-hilfe.de ★ bundesvorstand@rote-hilfe.de