

Sally Matthews

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ubuntu und Alternativen zu Entwicklung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

des Westens“ – (Mudimbe1994: xi) ist –, alle Versuche afrikanischer Intellektueller, sich bei ihrer Arbeit über Afrika vom Westen abzuwenden, geradezu unausweichlich beeinflusst und angewiesen auf eine westliche erkenntnistheoretische Ordnung. Er schreibt:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wie geht es jetzt weiter?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Übersetzung aus dem Englischen: Simon Walch

Literatur

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

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

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

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

Anschrift der Autorin:

Sally Matthews

s.matthews@ru.ac.za