

Devan Pillay

Alternativen zu „Entwicklung“ Antike Erbschaften, moderne Neuaufbrüche

Die Idee der „Entwicklung“ wurde in den letzten Jahrzehnten verstärkt kritisch hinterfragt, nachdem verschiedene Entwicklungsmodelle – ob markt- oder staatsorientiert – an der Aufgabe gescheitert waren, wirksame Antworten auf globale Probleme von sozialer Ungleichheit, Armut, Enteignung/Verslumung und Arbeitslosigkeit in einer post-kolonialen Welt zu bieten. Auch wenn der relative Erfolg ostasiatischer Volkswirtschaften die Vorstellung des „Entwicklungsstaates“ als Lösung für Entwicklungsprobleme am Leben erhielt, hat die ökologische Zerstörung infolge von starkem Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (BIP) – des Dreh- und Angelpunkts aller sozioökonomischer Entwicklungsmodelle – die Suche nach alternativen Entwicklungsmodellen intensiviert. Während die Forderungen nach „Post-Development“ (Ziai 2015) und „Degrowth“ (D’Alisa u.a. 2015) in den letzten Jahren immer nuancierter wurden, bekräftigen post-koloniale Länder die Notwendigkeit, das Wohlstandsniveau der „überentwickelten“ Länder zu erreichen.

Dieser Diskussionsbeitrag bricht mit der falschen Dichotomie zwischen „westlich“ und „nicht-westlich“ und dem Versuch, so Aufklärungsdenken gegen oftmals unzureichend definierte postkoloniale oder „dekoloniale“ Denkrichtungen auszuspielen. Stattdessen ist meine These, dass alles Wissen global und symbiotisch produziert wird und der gesamten Menschheit gehört (auch wenn manche Regionen der Welt zu unterschiedlichen Zeiten wissenschaftlich weiter fortgeschritten waren als andere). So sind die Versuche mancher „Dekolonialist*innen“, die pointierten Einsichten des Marxismus in Bezug auf die innere Logik des Kapitals zu verwerfen, genauso unangebracht wie die der Marxist*innen des „20. Jahrhunderts“, die – der konventionellen westlichen Moderne folgend – alte und traditionelle Wissensbestände als komplett vorwissenschaftlich und deswegen wertlos (wenn nicht sogar schädlich) abtun.

Inspiziert von ökologischem Marxismus sowie von den Erfahrungen latein-amerikanischer Länder wie Bolivien, in denen traditionelle Gemeinschaften

Bündnisse mit städtischen sozialistischen und Arbeiterbewegungen eingegangen sind (Boron 2012), geht es diesem Aufsatz darum, den Dialog zwischen Marxismus und traditionellen Wissensbeständen voranzubringen.

Das fortschrittlichste Denken der antiken Welt war wohl das des Buddhas, der eine dialektische Methode nutzte, um zu einer atheistischen (bzw. agnostischen) humanistischen Weltansicht zu gelangen – nicht unähnlich der von Karl Marx. Ich möchte behaupten, dass diese eklektische Vision die Grundlage für neue ethisch fundierte Bewegungen für soziale Gerechtigkeit darstellen kann. Sie ermöglicht es, unterschiedliche Paradigmen und Bewegungen zu überschreiten und Gemeinsamkeiten ausfindig zu machen. Während religiöse und atheistisch-humanistische Bewegungen innere Transformation und die Notwendigkeit hervorheben, die Herzen der Menschen umzugestalten, betonen Marxist*innen strukturelle Transformation und die Erfordernis, gesellschaftliche Machtverhältnisse durch den Kampf der Massen zu verändern. Eine Überbetonung des ersteren kann zu Lähmung und Rückzug in individuelle Rettung führen. Eine Überbetonung des letzteren hat dazu geführt, dass radikale Parteien an die Macht kamen, die dann genau die Gewalt und Entfremdung der Verhältnisse reproduzierten, die sie zuvor umgestoßen hatten. Eine Kombination beider ist ein viel radikaleres Projekt, eines, das unsere jeweils eigenen und kollektiven Kräfte für innere und äußere Transformation auszuschöpfen vermag.

In Abweichung von den Orthodoxien des 20. Jahrhunderts

Wie ökologische Marxist*innen (vgl. Foster 2009) herausstellen, wurde Marx im 20. Jahrhundert weithin als Aufklärungsdenker mit einem prometheischen Glauben an die Macht von Wissenschaft und Technik verstanden. Diese werde den Aufstieg zu höheren Stufen historischer Entwicklung ermöglichen – von Sklaverei über Feudalismus zu Kapitalismus und schließlich zu Sozialismus und Kommunismus. Kapitalistisches Wirtschaftswachstum war in dieser Perspektive ein revolutionärer Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, trotz seines zerstörerischen Verlaufs – aber es rief in Gestalt der Bewegung der Arbeiterklasse, die zwangsläufig das System umstürzen werde, seinen eigenen Totengräber auf den Plan. Der Schmerz der Akkumulation durch Enteignung, durch welche die bäuerliche Landbevölkerung in städtisches Proletariat verwandelt worden war, werde früher oder später der von der neuen herrschenden Klasse der Arbeiter*innen angeführten sozialistischen Revolution weichen. Das war die dominante leninistische (oder 20. Jahrhundert-) Version des Marxismus (ob nun stalinistisch oder trotzkistisch) – auch wenn ihr starker Gegenwind von der maoistischen Interpretation entgegenwehte,

welche die Bauernschaft auf dem Lande an die Spitze der Revolution stellte (vgl. Neocosmos 2016; rezensiert in dieser Ausgabe der *PERIPHERIE*, S. 344ff).

Die andere Kontroverse bestand darin, inwiefern das Proletariat im Verlauf der bevorstehenden kapitalistischen Krise automatisch ein revolutionäres Bewusstsein entwickeln werde (von einer Klasse an sich zu einer Klasse für sich) oder ob ein solches Bewusstsein von außen herbeigeführt werden müsse: von in Parteien der Arbeiter*innenklasse ausgebildeten Berufsrevolutionär*innen. Bedächtigere Marxist*innen wie Rosa Luxemburg erinnerten die Linke vor über einem Jahrhundert daran, dass Marx nicht daran glaubte, die kapitalistische Krise mache den Sozialismus unausweichlich – Barbarei sei auch eine Möglichkeit (McLellan 2007).

In der Vergangenheit, in Zeiten, in denen der Kapitalismus schwere Profitabilitäts- und Legimitationskrisen durchmachte, haben Revolutionen einschneidende Veränderungen gezeitigt. Dabei handelte es sich entweder um reaktionäre Bewegungen, z.B. im Aufstieg faschistischer Barbarei, oder um sozialistische Revolutionen von unten, die (in der Theorie, wenn auch nicht immer in der Praxis) nach dem Wohlergehen der Gesellschaft insgesamt und der Unterklassen im Besonderen strebten. Der sozialdemokratische, parlamentarische Weg hat zu friedfertigerem sozialen Wandel geführt, am weitestgehenden in den skandinavischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg. Die neoliberale Gegenoffensive seit den späten 1970er Jahren hat zu unterschiedlichen Graden die Sozialsysteme in diesen Ländern ausgehöhlt, auch wenn Kernaspekte intakt geblieben sind. Nach dem Fall der Berliner Mauer 1989 haben osteuropäische Länder im Einklang mit den meisten Ländern der Welt die neoliberale Politik übernommen. Weder das „Experiment“ des Staatskapitalismus/Sozialismus noch das der Sozialdemokratie hat allerdings die sozialen und natürlichen „Grenzen“ (oder Barrieren) des Wachstums, die mittlerweile in den Fokus gerückt waren, in ihrer Gänze zur Kenntnis genommen. Auf unterschiedliche Arten sind sie beide Ausdruck von Etatismus, nicht eines Sozialismus im umfassenden partizipativ-demokratischen Sinn einer Macht des Volkes (vgl. Neocosmos 2016; Olin-Wright 2010).

Was auch immer die Unterschiede sein mögen, all diese staatsorientierten Alternativen konvergieren in ihren Kernglaubenssätzen:

- die Überzeugung von den Wundern der Wissenschaft und Technik, die wiederum aus der westlichen Moderne und dem Zweck-Mittel-Rationalismus herrühren (mit Wurzeln in der altgriechischen Philosophie und dem römisch-christlichen Glauben an die Naturbeherrschung);
- die Nutzung fossiler Energieträger und natürlicher Ressourcen als kostenlose Gaben der Natur;

- steigende Produktion (erhöhtes BIP) und gleicher Konsum für alle;
- Aneignung der Staatsgewalt durch eine Partei der Arbeiterklasse und verbündete Organisationen (wie beispielsweise Gewerkschaften).

Freilich sind die sozialdemokratischen Parteien weiter gegangen und haben einen keynesianischen Kompromiss zwischen Kapitalismus und Sozialismus geschlossen. Auch haben sie die Partei zu einer effektiven Maschine geschliffen, mittels derer Wahlen in einer Mehrparteiendemokratie gewonnen werden können (bevor sie ihre Vorherrschaft während der neoliberalen Post-1970er-Ära verloren).

Der Aufstieg der Neuen Linken in den 1960er Jahren (zunächst in Westeuropa und Nordamerika) war eine Reaktion sowohl auf das Scheitern des marktwirtschaftlichen Kapitalismus im Westen als auch des Staatskapitalismus (bzw. des als Sozialismus verkleideten Etatismus) in Osteuropa. Die Neue Linke entstand im Kontext einer Palette von Umwälzungen, inklusive der sowjetischen Invasion in der Tschechoslowakei, der Kubanischen Revolution und der anschließenden Kuba-Krise, der Anti-Kriegs-Bewegung in Solidarität mit Vietnam, der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, der Studentenproteste und der Zurückweisung bürokratischer, patriarchalkonservativer und materialistischer Werte des westlichen, christlichen Kapitalismus (ausgedrückt durch die Hippie-Bewegung und Pop-Kultur, die persönliche Freiheit betonten).

Sie machte sich einen kritischeren, offeneren Marxismus als Alternative zu dem sterilen und autoritären Marxismus-Leninismus-Stalinismus zu eigen, der in Osteuropa wie auch in China praktiziert wurde. Dazu gehörten die Arbeiten Antonio Gramscis, dessen Vorstellungen von Arbeiterkontrolle durch Arbeiterräte im Einklang standen mit den partizipativ-demokratischen Ideen von Rick Turner in Südafrika. Beide hatten tiefgreifenden Einfluss auf die studentischen Aktivist*innen in Südafrika, die Teil der wiederaufkommenden Gewerkschaftsbewegung der 1970er Jahre wurden. Turner war in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren ein äußerst beliebter und einflussreicher Dozent der Politikwissenschaften an der Universität von Natal, bevor er vom Apartheidregime gebannt und später ermordet wurde. Er befürwortete „Arbeiterkontrolle“ sowohl in Gewerkschaften als auch in der Industrie als Sprungbrett hin zu maximal partizipativer Demokratie in der Gesellschaft als ganzer – eine *gesellschaftszentrierte*, sozialistische Vision im Gegensatz zu der traditionellen, *staatszentrierten* Betonung im Großteil der „sozialistischen“ Welt seiner Zeit (Turner 1972 [1980]). Seine Form eines libertär-humanistischem Marxismus (mit starken Einflüssen Jean-Paul Sartres) war durchdrungen von einem „transzendenten“ (oder, wenn man

so will, „spirituellen“) Kern, der an Gewaltlosigkeit, universelle Liebe und die Einheit von innerer und äußerer Transformation glaubte.

Turners Idee einer Arbeiter*innen-Demokratie geht klar aus folgendem Zitat hervor:

„Arbeiter*innen-Kontrolle ist nicht nur ein Mittel, um einen spezifischen Teil meines Lebens zu kontrollieren. Es handelt sich um einen Bildungsprozess, in dem ich lernen kann, alle Bereiche meines Lebens besser in die Hand zu nehmen, und in dem ich psychologische wie zwischenmenschliche Fähigkeiten mit meinen Gefährt*innen in einer Situation der kooperativen Bewältigung einer gemeinsamen Aufgabe ausbilden kann. [...] Teilhabe an Entscheidungsfindung, ob in der Familie, in der Schule, in gemeinnützigen Organisationen oder bei der Arbeit, erhöht die Fähigkeit zu partizipieren ebenso wie die Kompetenz des Individuums in dem Bereich, der für eine ausgeglichene und autonome Entwicklung entscheidend ist. Teilhabe durch Arbeiter*innen-Kontrolle legt den Grundstein für Liebe als eine dauerhafte statt flüchtige Beziehung zwischen Menschen.“ (Turner 1972 [1980]: 39)

In vielfacher Weise folgte er dem von Ernesto „Che“ Guevara (1965) artikulierten Konzept der revolutionären Liebe. In der Tat: Wenn sozialistische „Liebe“ bedeutet, über uns selbst als Individuen hinauszugehen und die gesamte Menschheit sowie die nicht-menschliche Natur einzubeziehen, dann ist sie nichts Anderes als der „spirituelle“ Kern, den religiöse Philosoph*innen propagieren. Von letzteren folgen einige der Vorstellung von einem externen Gott oder externen Göttern/Göttinnen als Verkörperung der allumfassenden Liebe, während andere, wie die Samkhya-Schule und der Buddha (s. weiter unten), diese Kapazität *in* uns allen sehen. Für Turner war es ein Leichtes, Verbindungen zwischen seinem Marxismus und dem „Spirituellen“ zu ziehen (ohne notwendigerweise einem Deismus oder einem Glauben an einen externen Gott anzuhängen).

Wie wir sehen werden, beeinflussen östliche und andere traditionelle Überzeugungen, etwa die von Glück und Wohlstand in lokalisierten, buddhistischen Ökonomien, die der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas (*buen vivir* oder *sumak kawsay*) oder die von Afrikaner*innen (*ubuntu*), in beträchtlichem Maß ökosozialistische Perspektiven, die in der *Degrowth*-Bewegung zusammengeführt werden. Ähnliches gilt für die Überlegungen zu Glück, Wohlstand und lokalisierten, buddhistischen Ökonomien. Obwohl ökologischer Marxismus einige Differenzen zu diesen Perspektiven aufweist, steht zwischen ihnen dennoch keine Chinesische Mauer. Es folgt nun eine kurze Ausführung zu diesen Verknüpfungen, um die Verbindungen zwischen Marx als eines zugewandten Humanisten (im Gegensatz zu dem kalten „Wissenschaftler“, als der er vom Leninismus des 20. Jahrhunderts imaginiert

wurde), dessen Theorie der Entfremdung gewichtige „spirituelle“ Bedeutung hatte und dessen Verlangen nach sozialer Gleichheit und menschlicher Entfaltung im Einklang stand mit den Sehnsüchten der antiken Philosoph*innen, die ein Ende menschlichen (und oft auch tierischen) Leidens suchten.

Antike Erbschaften, moderne Aufbrüche

Wenn Alternativen zum hegemonialen Paradigma in Erwägung gezogen werden sollen, ist es notwendig, tiefer nach den Wurzeln der Moderne zu graben und Kernüberzeugungen des 20. Jahrhunderts fundamental in Frage zu stellen. Eine ökologische marxistische (oder ökosozialistische) Perspektive, die unser Verständnis der Fallstricke der Moderne verstärken sowie Brücken zu anderen potentiell gegenhegemonialen Paradigmen (säkularen und religiösen) bauen soll, muss sich notwendigerweise mit den Einsichten der Philosophien der Achsenzeit (von ca. 800 bis 200 v. Chr.) beschäftigen, die ihrerseits eine Reaktion auf stärker werdende Klassenherrschaft und Ungleichheit zu diesen Zeiten waren. Sie entfernten sich von den stärker tribal und patriarchalisch geprägten sowie sozial gewalttätigen religiösen Dogmen und Praktiken ihrer Zeit, indem sie universelle Liebe, den Respekt für alle Menschen und die Natur, soziale Gleichheit und soziale Gerechtigkeit für alle betonten – mit starkem Akzent auf persönlicher Befreiung von Leiden als vitaler Vorbedingung für die Befreiung anderer. Zentrale Sprüche, die dieses Wesen erfassten und die später durch das Christentum im Westen popularisiert wurden, waren „Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem andern zu“ und „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (vgl. Armstrong 2006).

In modernen Zeiten sind dies sozialistische Gebote mit einem stark pazifistischen Einschlag, zusammengefasst in der Idee des „die andere Wange Hinhalten“. Sie entstanden aus der Klage der Propheten und Philosophen, die gewalttätige Umwälzungen in ihren Gesellschaften miterlebten. Diese waren gezeitigt vom Aufstieg von Privateigentum, Patriarchat, Geld, Habgier und Ego zu herrschenden Prinzipien, welche die vorherigen stärker solidarischen Seinsweisen überdeckten, welche auf substanzieller sozialer Gleichheit beruhten (ähnlich dem, was Marx als „Urkommunismus“ erkannte). Der marxistische Wissenschaftler Debiprosad Chattopadhyaya (1970) stellt detailliert dar, wie der Buddha über soziale Gleichheit, Gewaltlosigkeit und Demokratie von klassenlosen, tribalen Gesellschaften in Indien lernte, die zu seiner Zeit von den in Klassen gespaltenen Königreichen bedroht und später ausgeraubt und unterworfen wurden (vgl. auch Sardesai 1982; Ilaiah 2000).

Diese Philosophien wurden absorbiert von religiösen Bewegungen wie Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Taoismus, Konfuzianismus,

Judaismus, Christentum und Islam – aber sie tragen wenig Schuld an den tribalistischen, patriarchalen und unterdrückerischen Doktrinen und Praktiken, die mit diesen Religionen über die Epochen in Verbindung gebracht werden (genauso wie Marx wenig Schuld für die minderwertige Theorie und Praxis der verschiedenen Schattierungen dessen zuzuschreiben ist, was „Marxismus“ während des 20. Jahrhunderts genannt wurde).

Obwohl Marx vor Religion als „Opium des Volkes“ warnte, war seine Kritik deutlich nuancierter. Er sah, dass Religion „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“ und der „Geist geistloser Zustände“ war (Marx 1844 [1976]: 378). Marx als Atheist glaubte nicht, dass Religion unterdrückt werden sollte, aber er meinte, dass mit dem Aufstieg eines humanistischen Atheismus – in dem alle Menschen ihre gesamtes Potenzial in Harmonie mit den Gesetzen der Natur entwickeln könnten – diese schließlich absterben werde. In anderen Worten, der „Geist“ religiöser Spiritualität würde ersetzt werden durch den „Geist“ eines atheistischen Sozialismus, in dem die Entfremdung vom Selbst, von den Mitmenschen, von der Natur, von Produktion und Konsum überwunden wären (Fromm 1961). Die „metabolische Kluft“ zwischen Menschen und Natur und demzufolge zwischen Menschen und ihrem individuellen und kollektiven Selbst (das Teil der Natur ist) würden geheilt (Foster 2009).

In diesem Sinn kann man davon sprechen, dass Marx – der sich danach sehnte, „alle Verhältnisse um[zu]werfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1844 [1976]: 385), und der davon überzeugt war, dass Arbeit und Land (d.h. Natur) die einzigen Quellen von Reichtum sind (vgl. Marx 1867 [1979]: 529f) – dafür plädierte, die Seele bzw. den Geist in einer Welt gegenseitiger Zuwendung wiederherzustellen, basierend auf sozialer und Umweltgerechtigkeit. Seine humanistisch-atheistische und gleichzeitig „spirituelle“, sozialistische Vision – bezogen auf menschliches Gedeihen für die gesamte Menschheit – stand in deutlichem Einklang mit der des Buddha (ca. 400 v. Chr.), der sich auf die rationalistisch-agnostische¹ Samkhya-Schule der „Hindu“-Philosophie (ungefähr 800 v. Chr.) bezog (Armstrong 2006; Walters o.J.). So hat denn der Dalai Lama, der spirituelle Führer des tibetischen Buddhismus, auch bei zahlreichen Anlässen in Bezug auf sozio-ökonomische Fragen erklärt: „Ich bin ein Marxist“ (Smithers 2014).

1 Einige bevorzugen den Terminus „agnostisch“, der die Möglichkeit eines höheren Wesens offen lässt (beispielsweise in Form abstrakter Energie oder der Natur als solcher), während Atheist*innen geltend machen, dass es definitiv kein höheres Wesen oder Gott gibt. Das ist eine schmale philosophische Unterscheidung, da sowohl Agnostiker*innen wie Atheist*innen davon ausgehen, dass es keinen Nachweis für ein höheres Wesen gibt (insbesondere für einen persönlichen Gott), und ihr Leben so leben, als gebe es keins.

In Indien bezog sich Bhimrao Ramji Ambedkar (2017), ein Zeitgenosse von Gandhi, der gegen Kastenunterdrückung kämpfte, direkt auf den Buddha als den ersten großen Kämpfer gegen Brahmanismus und Kastenunterdrückung. Und er verglich das Denken des Buddhas mit dem von Marx. Während einige Dalit-Aktivist*innen die Notwendigkeit sehen, Marx zu verwerfen und den Buddha und Ambedkar an dessen Stelle zu setzen, fassen andere diese Denker als komplementär (vgl. Teltumbde 2012).

Das transzendente Denken beeinflusst alternative Wege heraus aus der hierarchischen, patriarchalen Politik des 20. Jahrhunderts, die sich eng auf den Staat konzentrierte und auf konventionelles Wachstumsdenken (Produktion-Konsum) ausrichtete. Heute wird zunehmend anerkannt, dass Alternativen, sollen sie *allen* Menschen der Welt dienen und die natürliche Umwelt für gegenwärtige und zukünftige Generationen bewahren, über die Interessen von Staat und Markt hinausgehen müssen. Das unterstreicht die Notwendigkeit eines *gesellschaftszentrierten* Entwicklungswegs, was bedeutet, die Kräfte der einfachen Bürger*innen dafür freizusetzen, damit sie ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen können. In diesem Kontext sind Staat und Markt den allgemeinen gesellschaftlichen Interessen (bzw. denen der Menschen) untergeordnet. Die Herausforderung besteht darin, ein partizipatives politisches und ökonomisches System in Übereinstimmung mit der Natur aufzubauen – also das emanzipatorische Potenzial wieder aufzurufen, dass der Vorstellung von der „Macht des Volkes“, frei von der erstickenden staatszentrierten Politik des 20. Jahrhunderts, inhärent ist (vgl. Neocosmos 2016).

Alternative Visionen und Bewegungen

Die meisten Marxist*innen des 20. Jahrhunderts unterstellten, der Kapitalismus werde angesichts einer tendenziell fallenden Profitrate und der daraus resultierenden regelmäßigen Krisen unter dem Gewicht seiner internen Widersprüche zerfallen. Umweltschützer*innen wiederum glaubten, dass es eine von der Natur auferlegte Grenze des Wachstums gebe (Magdoff & Foster 2011). Demgegenüber steht David Harvey (2014) der These von den „Grenzen des Wachstums“ skeptisch gegenüber. Auf der Grundlage eingehender Marx-Lektüre argumentiert er, dass der Kapitalismus die Fähigkeit hat, augenscheinliche Grenzen in Barrieren zu verwandeln, die überwunden werden können, wie es der Akkumulationsimperativ verlangt.

Paul Mason (2015) ist der Auffassung, die neuen Informationstechnologien, Roboter und künstliche Intelligenz könnten von ihrem Wesen her nicht mit dem Profitmotiv koexistieren, sofern sie ihr volles Potenzial erreichen

sollen. Sie basierten auf dem Teilen von Wissen, auf Kooperation und auf nahezu nicht nachweisbaren Grenzkosten. Ob dies zu einer Sozialisierung von Produktion, Vertrieb und Austausch führt oder ob Kritiker*innen wie Harvey recht haben und das Kapital Wege finden wird, solche Barrieren zu überwinden, muss sich erst noch zeigen.

Trotz dieser alternativen Perspektiven scheint es offensichtlich, dass das Ende des Kapitalismus nur durch die organisierten Anstrengungen der Menschen erreicht werden kann, die unter den stärker werdenden negativen sozialen und ökologischen Auswirkungen der Akkumulation durch Enteignung (der inneren Logik kapitalistischen Wachstums) leiden. Alternative *gesellschaftszentrierte* Wege wurden im indischen Bundesstaat Kerala, in Ländern wie Bolivien (vgl. *PERIPHERIE*, Nr. 149) oder in dem kleinen Bergland Bhutan (s. Dallmer in diesem Heft, S. 317ff) versucht. Eine breite Palette an lokalen ökonomischen Alternativen, von denen gelernt werden kann, wird überall auf der Welt an der Basis praktiziert. Diese umfassen Kooperativen, Gemeinschaftsgärten und Projekte für erneuerbare Energien in Gemeinschaftsbesitz. Die Bolivarische Allianz für die Völker unseres Amerika (ALBA) stellte alternative Konzepte für regionalen Handel zur Verfügung; diese beruhen auf Kooperation, Solidarität und sogar Tauschhandel (ein Beispiel wäre der Tausch der Dienste kubanischer Ärzt*innen gegen venezolanisches Öl) statt auf Verdrängungswettbewerb. Selbstverständlich hat die venezolanische Krise die Gefahr der Pfadabhängigkeit (bzw. dessen, was einige „Petro-Sozialismus“ genannt haben) in Zeiten niedriger Ölpreise offengelegt. Auch wenn dies die Zukunft von ALBA gefährdet und das Vertrauen in die lateinamerikanischen Alternativen (bekannt als die „rosarote Welle“ in Abkehr von der US-Hegemonie) beschädigt hat, kann von den Versuchen, Alternativen aufzubauen, einiges gelernt werden.

Ansätze für Alternativen zu Entwicklung haben eine wachsende Bewegung rund um die *Degrowth*-Idee in den „überentwickelten“ Ländern inspiriert. Diese baut auf Gedanken des französischen Marxisten André Gorz auf, der in den 1970er und 1980er Jahren eindringlich die Notwendigkeit begründete, die Arbeitszeit zu verkürzen, wenn wir das Problem von Arbeitslosigkeit angehen und unnötigen Konsum reduzieren wollen. Das *Degrowth*-Paradigma, das in den letzten Jahren vor allem in der „überentwickelten“ Welt entstanden ist, knüpft explizit an das „utopische“ Denken von *buen vivir*, *ubuntu* und buddhistischen Ökonomien an; einige Varianten beinhalten auch ökologisch-marxistisches Denken. Im Umkreis dieses neuen Paradigmas ist eine weitgefächerte Literatur entstanden. Auf anfängliche Kritik, es konzentriere sich zu sehr auf die „überentwickelten“ Länder und biete kaum Anknüpfungspunkte für Entwicklungsländer mit

ihrem großen Ausmaß an unbefriedigten Grundbedürfnissen, wurde mit dem Zugeständnis reagiert, im Süden bedürfe es eines Wachstums – aber eben eines ausgewogenen, ökologisch rücksichtsvollen Wachstums, das nicht einen „Kohlepapierdurchschlag“ der Tragödien der westlichen Entwicklungspfade darstelle (vgl. D’Alisa u.a. 2015).

Kämpfe gegen die Dominanz der Eliten lassen üblicherweise neue visionäre Führungspersönlichkeiten in den Vordergrund treten, die entweder neue Wege einschlagen oder vom dominanten Paradigma vereinnahmt werden. Um letzteres, wovor Mahatma Gandhi und später die feministische Bewegung gewarnt haben, zu verhindern, müssen Aktivist*innen selbst den Wandel personifizieren, den sie anstreben. In Anlehnung an das oben angesprochene antike Denken erfordert dies eine Veränderung der eigenen Person und fortwährende Introspektion ebenso wie eine tiefgehende partizipatorische Politik, in der die Anführer*innen immer ihren Organisationen, Mitgliedern und Gemeinschaften gegenüber verantwortlich sind.

Desillusionierung mit dem *status quo* hat unterschiedliche Formen angenommen: vom Arabischen Frühling bis zur *Occupy*-Bewegung. Während ersterer in Tunesien einigen Erfolg hatte, kam es in an anderen Teilen der arabischen Welt zu starken Rückschlägen. Die *Occupy*-Bewegung mag formal zum Erliegen gekommen sein, aber sie hat, wie die altgediente intellektuelle Aktivistin Angela Davis (2014) feststellte, zu einer der größten Protestbewegungen geführt, die sich jemals als Antwort auf Polizeimorde in den USA gebildet hat. Davis meint, es gebe heute viel mehr anti-kapitalistische Aktivist*innen in den USA – mit einem klaren Verständnis für das Wesen des Systems – als zur angeblichen Hochzeit in den 1960er Jahren. Tatsächlich bezog die politische Kampagne von Bernie Sanders 2016 ihre Kraft hieraus und platzierte einen explizit „demokratisch-sozialistischen“ Diskurs im öffentlichen Raum, welcher diese Kampagne überdauert. In ähnlicher Weise hat Jeremy Corbyn in Großbritannien eine neue Generation junger Leute mit einer explizit sozialistischen Botschaft inspiriert. Auch Bewegungen wie Podemos in Spanien versprechen etwas Neues und potenziell Transformatives.

Ein Verständnis der sozialen und natürlichen „Grenzen“ des Wachstums legt nahe, dass auch die Kunst der Paradigmenerhaltung ihre Grenzen hat. Es liegt an Aktivist*innen und Bewegungen, solche Momente beim Schopfe zu ergreifen und daran zu arbeiten, breite Bündnisse in einem gemeinsamen Kampf aufzubauen. Die Gegenerzählung schafft es immer mehr, die Vorstellungswelt bedeutsamer Akteur*innen rund um die Welt zu prägen. Wie Sharon Burrows vom *Internationalen Gewerkschaftsbund* 2014 bei der Konferenz in Berlin den anwesenden Gewerkschaftsmitgliedern erklärte, gibt

es auf einem toten Planeten keine Jobs. Der Kapitalismus und seine Logik des unaufhörlichen Wachstums zerstört den Planeten. Diese Erkenntnis stellt zusammen mit der zunehmenden Wut über steigende soziale Ungleichheit eine Anregung zum Handeln dar.

Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hat argumentiert, dass angesichts der enormen Herausforderungen von ökologischer Zerstörung und sozialer Ungleichheit in der Welt eine utopische Vision notwendig ist. Um diese Vision zu konzeptualisieren, haben moderne Denker wie Ambedkar in Indien und Turner in Südafrika Verbindungslinien zwischen gegenwärtigen sozialistischen Bewegungen und antiken Philosophien gezogen, die in einer Zeit, als Klassenspaltungen, ökologische Krisen, Gewalt und Enteignung ihre Gesellschaften verschlangen, einen Umgang mit ihrer krisenbehafteten Welt zu finden suchten. Die Weisen der Vergangenheit strebten eine gleichberechtigte soziale Ordnung an, die auf Mitgefühl und Güte gegenüber den Mitmenschen beruht; dies ist auch die Grundlage von ökosozialistischem Denken.

Wie uns der bolivianische Fall in Erinnerung ruft, ist eine utopische Vision zwar notwendig, aber nicht das gleiche wie eine utopische Politik, die Machtverhältnisse ebenso wenig unterschätzt wie die Notwendigkeit, unruhige Wasser zu durchschiffen. Das bedeutet sowohl Kampf als auch Verhandlung und damit zwangsläufig Kompromisse. Utopische Vorstellungskraft muss nach Atilio A. Boron (2012) reale Utopien umfassen, die das Mögliche ausfindig machen, ohne dabei dem Möglichkeitswahn (es gibt keine Alternativen) zu verfallen. Sie hat eine utopische Vision, aber ist nicht (in einer Traumwelt lebend) vom Utopismus geblendet. Sie strebt nach kurzfristigen, taktischen Siegen, die in langfristige, strategische Visionen eingebettet sind. Diese Visionen können nur von einem fundamental demokratischem Projekt gewährleistet werden, in dem die Macht wirklich bei den Menschen liegt.

Übersetzung aus dem Englischen: Daniel Bendix

Literatur

- Ambedkar, Bhimrao Ramji (2017): *Buddha and Karl Marx*. Lalitpur.
 Armstrong, Karen (2006): *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. London.

- Boron, Atilio A. (2012): „*Buen vivir*“ and the Dilemmas of the Latin American Left (übersetzt von Richard Fidler). <http://climateandcapitalism.com/2015/08/31/buen-vivir-and-dilemmas-of-latin-american-left>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Chattopadhyaya, Debiprosad (1970): „Some Problems of Early Buddhism“. In: Sankrityayan, Rahul; Debiprosad Chattopadhyaya; Y. Balaramamoorthy; Ram Bilas Sharma & Mulk Raj Anand: *Buddhism. The Marxist Approach*. Neu-Delhi, S. 2-15.
- Davis, Angela (2014): *There is an Unbroken Line of Police Violence in the US that Takes us All the Way Back to the Days of Slavery*. Interview mit Stuart Jeffries, <https://www.theguardian.com/global/2014/dec/14/angela-davis-there-is-an-unbroken-line-of-police-violence-in-the-us-that-takes-us-all-the-way-back-to-the-days-of-slavery>, letzter Aufruf: 30.5.2018.
- D’Alisa, Giacomo; Federico Demaria & Giorgos Kallis (2015): *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. New York, US-NY, & London.
- Foster, John Bellamy (2009): *The Ecological Revolution. Making Peace with the Planet*. New York, US-NY.
- Fromm, Erich (1961): *Alienation*. <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/ch05.htm>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Guevara, Ernesto Rafael „Che“ (1965): *Man and Socialism in Cuba*. <https://www.marxists.org/archive/guevara/1965/03/man-socialism-alt.htm>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Harvey, David (2014): *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. New York, US-NY.
- Ilaiah, Kancha (2000): *God as Political Philosopher. Buddha’s Challenge to Brahminism*. Kalkutta.
- Magdoff, Fred, & John Bellamy Foster (2011): *What Every Environmentalist Needs to Know about Capitalism*. New York, US-NY.
- Marx, Karl (1844 [1976]): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: Marx, Karl, & Friedrich Engels: *MEW, Bd. 1*. Berlin (DDR), S. 378-391.
- Marx, Karl (1867 [1979]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*. MEW, Bd. 23, Berlin (DDR).
- Mason, Paul (2015): *Postcapitalism. A Guide to Our Future*. London.
- McLellan, David (2007): *Marxism after Marx*. London.
- Neocosmos, Michael (2016): *Thinking Freedom in Africa. Toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg (<https://doi.org/10.18772/12016128660>).
- Olin-Wright, Erik (2010): *Envisioning Real Utopias*. London.
- Sardesai, S.G. (1982): „The Riddle of the Geeta“. In: Sardesai, S.G., & Dilip Bose: *Marxism and the Bhagvat Geeta*. Neu-Delhi, S. 1-38.
- Smithers, Stuart (2014): *Occupy Buddhism. Or why the Dalai Lama is a Marxist*. <https://tricycle.org/trikedaily/occupy-buddhism/>, letzter Aufruf: 19.8.2017.
- Teltumbde, Anand (2012): *Ambedkar and Communists*. <https://www.countercurrents.org/teltumbde160812.htm>, letzter Aufruf: 30.5.2018.
- Turner, Rick (1972 [1980]): *Eye of the Needle. Toward Participatory Democracy in South Africa*. New York, US-NY.
- Walters, Tonietta (o.J.): *Humanist Compatibilities between Marxism and Buddhism*. <https://xhyra.wordpress.com/page/42/>, letzter Aufruf: 20.9.2014.
- Ziai, Aram (2015): „Post-Development. Premature Burials and Haunting Ghosts“. In: *Development and Change*, Bd. 46, Nr. 4, S. 833-845 (<https://doi.org/10.1111/dech.12177>).

Anschrift des Autors:

Devan Pillay

devan.pillay@wits.ac.za