

Das 'Problem mit dem Anderen'

Zum Beitrag eines relationalen Subjektverständnisses für eine aktualisierte Entwicklungsforschung¹

Alexandra Grieshofer

Abstract

Der Beitrag gibt einen Überblick über die erkenntnistheoretischen Grundlagen entwicklungstheoretischen Denkens – insbesondere der Vorstellung von Subjektivität – und die damit verbundenen theorieimmanenten Problematiken. Der erste Teil behandelt den Paradigmenwechsel im Forschungsfeld von den Anfängen der Entwicklungsforschung bis zu den Theorien des 20. Jahrhunderts. Diese werden jeweils vor dem Hintergrund des ideengeschichtlichen Kontextes beleuchtet, um die subjekttheoretischen Prämissen der Theorien zu veranschaulichen. Dahingehend wird sich zeigen, dass der Paradigmenwechsel im Lichte der erkenntnistheoretischen Kontinuitäten und Brüche zwischen „alten“ und „neuen“ Entwicklungstheorien, eine zentrale und grund-legende Herausforderung an die Entwicklungsforschung darstellt. Im zweiten Teil werden daher Überlegungen angestellt, wie dieser Herausforderung begegnet werden und die Theoriebildung im Feld der Entwicklungsforschung eine größere Relevanz erlangen kann. Denn nur wenn in der Forschung das in die Theoriebildung eingeschriebene, Subjektverständnis reflektiert und aktualisiert wird – so die These – kann eine neue Qualität der Entwicklungsforschung für das 21. Jahrhundert generiert werden.

Einleitung

„Wenn wir die Dinge nicht bei ihrem konkreten Namen nennen, dann bedeuten Worte nichts mehr. Wenn Wörter nicht die Realität widerspiegeln, dann ist das, was wir sagen, nicht das, was gemeint ist. Wenn aber das, was wir sagen, nicht das ist, was gemeint ist, können wir nicht klar denken und nichts kann erreicht werden. Nur wenn wir die Dinge bei ihrem richtigen Namen nennen, ist es möglich, wahrhaftig und ehrlich über die Dinge zu sprechen.“
(Konfuzius)

„Entwicklung“ – als Schlüsselbegriff des akademischen Feldes der Entwicklungsforschung – gilt in der theoretischen Debatte zunehmend als problematisch und umstritten. Die konfuzianische Herausforderung, eine allgemein akzeptierte Auslegung und Definition des Begriffes Entwicklung zu finden, scheint jedenfalls bis lang (noch) nicht bewältigt. Darum soll ein kurzer geistes- bzw. ideengeschichtlichen Exkurs vorangestellt werden, um sich der Problematik des Terminus und in weiterer Folge auch dem Thema dieses Artikels zu nähern.

Über lange Zeit dominierte in der abendländischen Vor-Moderne das „Verständnis einer grundlegenden Geordnetheit der Wirklichkeit, einer Harmonie des Seins bzw. einer Harmonie der Seins-Sphären“ (Hamberger 2011: 180). Die Welterfahrung des Menschen war bestimmt durch das Wissen um eine natürliche Ordnung, welche Ausdruck einer – den Menschen übersteigenden – Transzendenz war und als solche nicht erst hergestellt werden musste. Das jüdische und christliche Verständnis dieser Ordnung als „Heilsgeschichte“, sprich Teleologie, eröffnete die Möglichkeit, Zeit auch linear

1 Dieser Artikel versteht sich als eine Zusammenfassung meiner Diplomarbeit mit dem Titel „Menschen- und Weltbild in Entwicklungstheorien – Zur Problematik der entwicklungstheoretischen Subjektconstitution“ (Grieshofer 2012). Textbausteine, welche aus dieser Arbeit übernommen wurden, wurden nicht gesondert gekennzeichnet.

wahrzunehmen, im Unterschied zum vor- und außer-modernen zyklischen Zeit-Verständnis.

Ein sich beschleunigender gesellschaftlicher Wandel und die Differenzierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglichten die Vorstellung von Historizität als Entwicklung. Der sich im Zuge der Säkularisierung im 18. und 19. Jahrhundert entfaltende Glaube an Wissenschaft und Technik, eröffnete die Vorstellung der Beherrschbarkeit und Planbarkeit von Natur und Gesellschaft durch das bürgerliche Individuum. Wissenschaftliche Erkenntnisse und die Formulierung von allgemein gültigen Gesetzmäßigkeiten – erfolgreich angewandt in immer neuen technischen Errungenschaften – definierten *Entwicklung* als Ausdruck von sozialem Fortschritt. Die Vorstellung von Entwicklung erscheint somit als ein *Produkt der abendländischen Moderne*. In diesem Kontext fungierten evolutionistische Erklärungsmodelle (v.a. der Sozialdarwinismus) als Legitimierung der modernen europäischen Vorstellung von Gesellschaftsentwicklung: vom Niedrigen zum Höheren. In Zeiten der kolonialen und imperialen Expansion der europäischen Mächte wurde daher die Entwicklung vom „Un-Zivilisierten“ in der Peripherie zum „Zivilisierten“ nach westlichem Vorbild angestrebt, diente jedoch wesentlich der ökonomischen Ausbeutung der Kolonien. Mit der Etablierung des wissenschaftlichen Feldes der Entwicklungsforschung (und auch -politik), welche mit der Antrittsrede des US-amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman anzusetzen ist, wurde dieser Entwicklungsbegriff in den akademischen Diskurs eingeführt, die Zuschreibungen transformierten sich zu „unterentwickelt“ und „entwickelt“.

Entwicklung wurde zum universellen, teleologischen sowie ideologischen Konzept, welches gemeinhin die materielle Verbesserung bestehender Lebensgrundlagen zum Ziel hatte - verknüpft mit einer ökonomistischen Fortschrittslogik. Innerhalb der Entwicklungsforschung etablierten sich zahlreiche Theorien mit unterschiedlicher inhaltlicher Ausrichtung, das Konzept von Entwicklung blieb hingegen un-hinterfragt bestehen. Dies änderte sich jedoch in den 1980er Jahren, in denen die Debatten um das Scheitern der „großen“ Entwicklungstheorien lauter wurden – sogar das Ende der Entwicklungsära wurde proklamiert. Damit einher ging auch die Kritik am Entwicklungsbegriff, welcher vor allem durch die – in den 1990er Jahren entstandene – Theorie des Post-Development in Frage gestellt wurde. Entwicklung wurde als Produkt der Modernen entlarvt; als ideologischer Macht-Diskurs und Repräsentationsmechanismus dekonstruiert und die Suche nach Alternativen zur Entwicklung nahm hier ihren Ausgangspunkt. In diesem Umfeld formierten sich zahlreiche kleine Theorien, welche von universellen Lösungsansätzen absahen und partikulare Problemstellungen thematisierten. Ist der Begriff Entwicklung als Produkt der *abendländischen Moderne* zu verstehen, so ist gleichsam die Kritik an diesem und die Suche nach neuen Konzepten die Konsequenz des *post-modernen Wandels*.

Es lässt sich zwar kein allgemein akzeptiertes Konzept von Entwicklung finden, so wird jedoch ersichtlich, dass der Forschungsgegenstand seit Anbeginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung

einem signifikanten Widerspruch unterliegt. So stehen sich die „große Erzählung“ von Entwicklung in den „alten“ Theorien und das „anything goes“ einer post-modernen Theoriebildung gegenüber.

In diesem Artikel wird daher der dieser Paradigmenwechsel in der Entwicklungsforschung vor dem Hintergrund der subjekttheoretischen Prämissen der Theorien beleuchtet, um dieses erkenntnistheoretische Fundament kenntlich zu machen. Denn, wie mit Rothe festgestellt werden kann, erweist sich eine spezifische Subjektkategorie als (geistiges) Ordnungsprinzip und Grundlage daraus resultierender Theorien: „Das anthropologische Vorverständnis liegt jeder [...] Theorie zugrunde, von der empirisch zu überprüfende Hypothesen abgeleitet werden. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen wirken sich wiederum auf die Theorie und das zugrunde liegende Menschenbild aus und modifizieren dies gegebenenfalls. Das Menschenbild ist sozusagen der Gesamthorizont, der die einzelnen Phänomene umgreift und dadurch erst verständlich macht“ (Rothe 2006: 26).

In diesem Kontext wird daher im ersten Teil dieser Arbeit aufgezeigt, welches Menschenbild in den Entwicklungstheorien entdeckt werden kann und inwiefern sich dies als wissenschaftsimmanentes/ erkenntnistheoretisches Problem in der Formulierung und Anwendung dieser Theorien ergibt. In einem zweiten Schritt wird ein alternatives Subjektverständnis und die Möglichkeit einer erweiterten Perspektive auf die Entwicklungsforschung zu diskutieren sein.

Geburt und Tod des Subjekts

Die neuzeitliche Moderne in all ihren Facetten hier darzustellen würde wohl den Umfang dieses Artikels sprengen, jedoch lässt sich mit Schmitt eine grundlegendes Charakteristikum verorten: „Wenn es in der komplexen Pluralität der Erscheinungsformen der [europäischen] Moderne etwas Konstantes gibt, dann ist es die Überzeugung von der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des Subjekts“² (Schmitt 1998: 91f.). Gleichsam kann mit Tenbruck hinzugefügt werden, dass sich Theorie bzw. Weltbild und eine spezifische Vorstellung des Mensch-Seins gegenseitig bedingen: „Jedes Weltbild setzt die Wirklichkeit in einen Bezug zum Menschen, der sich in der Ordnung selbst erkennen soll, sein eigentliches Wesen und seine Stellung in der Welt; es ist also nicht bloß eine Aussage über die äußere Wirklichkeit, sondern zugleich eine Aussage über den Menschen“ (Tenbruck 1984: 54). Vorerst scheint hier wiederum ein kurzer geistesgeschichtlicher Exkurs von Nöten, um die wesentlichsten Charakteristika des modernen bzw. post-modernen Subjektverständnisses zu erarbeiten, um zu prüfen ob sich diese Seins-Vorstellungen auch in der Entwicklungsforschung entdecken lassen.

² Weiter liest man: „Auch wenn die Einlösbarkeit einer freien Selbstverantwortlichkeit von Anfang an als problematisch und im Laufe der Entwicklung zunehmend sogar als unmöglich empfunden wurde, die Überzeugung, daß der Mensch als Subjekt zumindest den Anspruch und dem Recht nach frei und selbstverantwortlich ist, ist bis heute eines der zentralen Momente neuzeitlich-modernen Selbstverständnisses“ (Schmitt 1998: 92). Auch Elm erkennt Subjektivität als konstitutiv für das moderne, abendländische Selbstbewusstsein, wobei er dies als das „Emanzipationsparadigma der Neuzeit“ fasst: „Es hat zu seiner Basis die Freiheit des Menschen. Das Selbstverständnis des autonomen Individuums ist konstitutiv für die Praktiken unserer Selbstverwirklichung [...]“ (Elm 2002: 20f.).

Ausgehend von Descartes offenbart sich in der neuzeitlichen Moderne das „*Problem mit dem Anderen*“, da das moderne Individuum – losgelöst von allen metaphysischen und religiösen Bindungen – jegliche Wahrheit und Erkenntnis aus sich selbst zu schöpfen meint und Individualismus so zum höchsten Prinzip des Verstehens menschlicher Existenz avancierte. Durch diese einzige Gewissheit des originär eigenen Seins, verstanden als die Absolutsetzung des Ich (als autonomes *Einzelsubjekt* oder auch *Kollektivsubjekt*, sprich als gesellschaftliche Gruppe, Klasse, Nation, etc.), ergibt sich jedoch nun auch ein Problem mit dem Zugang zu menschlichen Mit-Sein bzw. die Problematik, wie es möglich scheint, überhaupt eine Beziehung zu einem Anderen in den Blick nehmen zu können. Folglich wird all dem, was dem „Nicht-Ich“ entspricht, jegliche Subjektivität abgesprochen und als *Objekt* bestimmbar gemacht. In den Worten Greshakes bedeutet dies, dass „das *Subjekt* selbst [...] sich als reine Selbstbestimmung allem anderen (als ob-jectum) gegenüberstellt und dieses sich einzuverleiben, untertan zu machen sucht. Eine solche Setzung des Subjekts als reine Selbstbestimmung und -verwirklichung kann jedoch nur geschehen im dauernden Kampf gegen noch erfahrbare Fremdbestimmung. Dieser Kampf beinhaltet [...] vor allem auch die Beherrschung und gar, wenn möglich, Unterdrückung des anderen Menschen, insofern dieser sich ja gleichfalls als Einheitspunkt, d.h. als sich selbst bestimmendes Subjekt, durchsetzen und behaupten will – *gegen mich*“ (Greshake 1997: 447f.).

Der „Anderer“ wird so in einen Prozess der Verobjektivierung eingebunden, in welchem es dem Subjekt nicht mehr als An-sich-Seiendes gegenübersteht, sondern in einer verkürzten Beziehung in Form einer „ichhaften Nötigung“ (Hengstenberg 1960: 29), nur mehr als dinghaft-gegenständliches – als Objekt – denkbar und erfahrbar ist. Diese Bemächtigung durch Verobjektivierung des Anderen führt jedoch gleichsam in die Aporie, dass sich auch das autonome, sich selbst-bewusste Individuum nur noch als Objekt denken kann. „Indem die Monas des sich selbst bestimmen wollenden Subjektes alles andere als 'Objekt-für-sich' proklamiert und totalitaristisch für sich beschlagnahmt und in sich 'einverleiben' will, schlägt diese objektive Wirklichkeit gegen das Subjekt zurück“ (Greshake 1997: 448).

Hier lässt sich also das spezifische Problem mit dem Anderen in der neuzeitlichen Moderne verorten: Denn einerseits benötigt das Eigene das jeweilige Andere zur eigenen Identitätsbildung – zum sich-selbst-bewusst-werden –; ohne die Anerkennung des Anderen als Subjekt gleicher Art und Weise bleibt jedoch stets auch das eigene Sein nur imaginiert, nicht persönlich, sondern dinglich (vgl. Nishitani 1986: 51).

Das moderne Individuum als absolut autonome Subjektkategorie steht folglich, durch die Abwesenheit einer vermittelnden Instanz, nicht mehr in existenzieller Beziehung zum Anderen, wobei die Distanz zum „Nicht-Ichhaften“, eine Distanz zu sich selbst beinhaltet. Umso mehr also das moderne Subjekt sein Sein durch die Rückbeziehung auf das Eigene und den Anspruch auf die Verfügungsgewalt über

den Anderen zu bestätigen versucht, desto weniger ist es dem Ich auch möglich, sich selbst in seiner Wesenhaftigkeit zu begreifen, denn „dessen Existenz liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern [...] in seinem Verhältnis zum Du“ (Ebner 2009: 17).

Menschliches Mit-Sein ist vor diesem Hintergrund also nur mehr in Form einer verkürzten Beziehung der Abhängigkeit, Bemächtigung und/oder Nötigung erfahrbar, wobei hierin auch das eigene Selbst als „'Etwas', von mir ausgedacht[es] und vorgestellt[es]“ (Hamberger 2011: 173) zu begreifen ist – als *imaginiertes Ego*.

Die Vorstellung dieser modernen Subjektkategorie ist jedoch mit dem Aufkommen der Post-Moderne, und der darin eingeschriebenen Kritik an dem ontologischen und essentialistischen Subjektbegriff ins Wanken geraten. Die Totalität und Zentralität des modernen Menschenbildes wurde aus post-moderner Sicht (zurecht) als problematisch entlarvt und so wurde auch der Versuch einer Überwindung dieser Vorstellung angestrebt, welcher letztlich in der Liquidierung des Subjekts mündete. Dass Absolutsetzung und Auflösung der neuzeitlichen Subjektkategorie – als „Pathos des Subjekts“ und „Verlust des Subjekts“ – schon inhärent sind, zeigt etwa Greshake mit den folgenden Worten: „Das neuzeitliche Subjekt oszilliert zwischen zwei dialektisch einander strikt zugeordneten Polen. Es schwankt zwischen dem Pathos des Ich-selbst-sein-Wollens und der Verzweiflung vor der Übermacht der Objektwelt, zwischen Selbstkonstruktion und Selbstdestruktion“ (Greshake 1997: 453).

Durch die postmoderne Dekonstruktion der modernen des modernen Subjektverständnisses radikalisiert sich diese Ambivalenz zunehmend. Denn mit der post-modernen Aufhebung einer letztverbindlichen und gültigen Wahrheit, wird dem Subjekt auch der letzte Strohalm seiner (vermeintlichen) Gewissheit entrissen – das Wissen und die Behauptung um sein Selbst. Was bleibt ist eine Pluralität des Wissens und der Diskurse als eine Ontologie der vielfältigsten Deutungsmöglichkeiten, aus welchem das post-moderne Individuum je nach Belieben auswählen kann, sein Selbst so stets aufs Neue konstruieren und verwerfen muss. Dieser fortwährende Prozess von Identität und Nicht-Identität mündet letztlich in zwei Konsequenzen für das post-moderne Menschenbild: Einerseits in der Radikalisierung des „Pathos des Subjekts“ als eine *verschärfte Zentrierung auf das Eigene*, wobei diese als „eine Welt des extremen Individualismus, der Anomie und Entfremdung durch das Streben nach Selbstverwirklichung und durch narzisstische Tendenzen gekennzeichnet ist“ (Zima 2001: 68). Andererseits im „Verlust des Subjekts“ in seiner konsequenten End-gültigkeit als die *Aufhebung des eigenen Selbst*. Dieses Denkeperiment wurde vor allem durch den „Tod des Subjekts“ bei Michel Foucault populär, kann jedoch gleichsam nur als rhetorische Floskel eines konsequent Zu-Ende-Denkens der Moderne aufrecht erhalten werden, da die Vorstellung dieser

absoluten Negation keinen lebbar bzw. anwendbaren Seins-Entwurf für den Menschen bietet. Es gilt daher nochmals hervorzuheben „daß beides, sowohl das 'Pathos' des Ich-Subjekts wie auch dessen 'Verlust' bzw. Destruktion, dialektisch strictissime zusammengehören und damit die Grundaporien des neuzeitlichen Subjekts, das sich unter die Devise absolute Freiheit, Selbstmacht, Selbstbezüglichkeit konstruiert hat, aufdecken“ (Greshake 1997: 453).

In der post-modernen Konzeption von Subjektivität radikalisiert sich nun auch das in der Neuzeit entstandene „Problem mit dem Anderen“, da das Individuum aufgrund der aus den vielfältigen Identitätsentwürfen auswählbaren Möglichkeiten und der beständigen Suche nach der Verortung der eigenen Selbst-Bestimmung sich nicht nur von sich selbst, sondern auch vom jeweilig Anderen entfernt und entfremdet. Durch die Destruktion der modernen Subjektkategorie wurde, neben der praktischen Unmöglichkeit eine vollkommene Negation zu leben, auch theoretisch die Subjektvorstellung der Moderne nicht etwa überwunden. Vielmehr spiegelt dieses Verständnis dem tatsächlich in der Welt handelnden und denkenden Menschen die – schon in der Moderne angelegte – Unmöglichkeit seiner Selbst-Begründung. Die Post-Moderne baut demnach noch immer auf dem Subjektverständnis der Moderne auf, wobei weder die theoretische „Absolutsetzung des Subjekts“ noch die „Auflösung des Subjekts“ praktisch vollzogen wurde und auch nicht vollzogen werden kann. Mit Adorno kann in diesem Zusammenhang festgestellt werden, dass die in der Post-Moderne postulierte Auflösung des Menschen nicht möglich ist: „Denn weil in der gegenwärtigen Phase der geschichtlichen Bewegung deren überwältigende Objektivität einzig in der Auflösung des Subjekts besteht, ohne dass ein neues schon aus ihr entsprungen wäre, stützt die individuelle Erfahrung notwendig sich auf das alte Subjekt, das historisch verurteilte, das für sich noch ist, aber nicht mehr an sich“ (Adorno 1969: 8).

Der Paradigmenwechsel in der Entwicklungsforschung aus erkenntnistheoretischer Perspektive

Das Feld der Entwicklungsforschung präsentiert sich als widersprüchliches und umkämpftes Terrain. Seit Anbeginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung scheint die Theoriebildung von einem signifikanten Widerspruch bzw. dualistischen Moment geprägt. So stehen sich die „großen Erzählungen“ einer intendierbaren und erreichbaren Entwicklung (als die Ära des „Developmentalismus“) und die Aufgabe dieses Optimismus zugunsten einer kritischen Auseinandersetzung mit Entwicklung und der Aufsplittung in viele kleine Teilaspekte der wissenschaftlichen Herangehensweise an das Forschungsfeld (die Phase des „Post-Developmentalismus“), gegenüber.

Dieser Paradigmenwechsel ist *einerseits* durch die Kritik an theorieimmanenten Unzulänglichkeiten

bzw. Schwachstellen³ und durch realpolitische Gegebenheiten intendiert worden. Die großen Theorien sollten einerseits eine erklärende Funktion von Entwicklungsprozessen erfüllen und andererseits handlungsleitend fungieren - also praktische Strategien bereitstellen, um Entwicklungserfolge erzielen zu können. Das Attestieren einer Krise der Entwicklungstheorien⁴ fußte auf dem Umstand, dass weder modernistische Ansätze, noch Dependenz- und Weltsystemtheorien adäquate Aussagen über Entwicklungsprozesse treffen konnten und letztlich auch ihr Unvermögen zu Tage trat die propagierten Entwicklungsversprechen zu erfüllen. Zum anderen waren mittels der großen Theorien empirische Phänomene – wie die zunehmende Verelendung des afrikanischen Kontinents, die relative Verarmung weiter Teile Lateinamerikas und die Schuldenkrise in vielen lateinamerikanischen Ländern, sowie der wirtschaftliche Aufstieg der südostasiatischen Tigerstaaten – nicht erklärbar (vgl. Brand 2004: 4; Menzel 1992: 27ff.).

Andererseits kann dieser Paradigmenwechsel auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive erklärt werden. Bereits in der Geburtsstunde der Entwicklungsforschung, welche gemeinhin mit der Antrittsrede von Präsident Truman verbunden wird, manifestiert sich das amerikanische Kollektivsubjekt (die Nation als *Ego*) – ganz im Sinne des Erkenntnisrahmens der Moderne – *als Einheitspunkt alles Wirklichen, als unbedingter kultureller Maßstab*; mit dem damit verbundenen Anspruch, die Probleme außer-moderner Ländern objektiv-rational erkennen und (vermeintliche) Lösungen für diese Defizite bereitstellen zu können. Durch die Entstehung neuer Kollektivsubjekte in den Ländern des Südens, welche für sich selbst jedoch auch ihre eigene Subjektposition zu beanspruchen versuchen, ergibt sich ein neuer, fortwährender Kampf um die jeweils eigene Selbstbehauptung, „[...] die es erforderlich macht, dass diese [Kollektivsubjekte] gegeneinander kämpfen, damit jedes von ihnen den Anspruch auf Anerkennung der 'außerordentlichen' Individualität verwirklichen kann“ (Becker 2000: 164). Dieser Kampf wird jedoch nicht mehr mit militärischen Mitteln geführt, sondern äußert sich in der „Atmosphäre einer alles ergreifenden Bemächtigungstendenz“ (Greshake 1997: 448). Um dem konkurrierenden Kollektivsubjekt also seinen

3 Für Brand etwa weisen die großen Theorien ähnliche Erklärungsmuster von Entwicklung und Unterentwicklung auf, bedienen sich des selben Entwicklungsbegriffs und geben eine normative Teleologie vor. Zudem wurde den Theorien auch vorgeworfen ein utopisches Bild von Wirklichkeit zu generieren, indem sie durch einen breit angelegten Erklärungsversuch mit globalem Anspruch, soziale Realität in ihrer Komplexität zu beschreiben vermeinen (vgl. Brand 2004: 5). Auch Thiel führt die Debatte um das Scheitern der Entwicklungstheorien auf ihr teleologisches Theorieverständnis zurück, welches davon ausgeht, Aussagen über die Prozesshaftigkeit von Entwicklung durch die Ableitung wiederholbarer Modellabläufe erklären zu können (vgl. Thiel 1999: 21). Menzel verweist auf die innerakademischen Spannungen zwischen den jeweiligen Theorieschulen, welche durch die ideologische Abgrenzung gegeneinander den Dialog und Austausch zur besseren Bearbeitung konkreter Problemlagen nicht mehr ermöglichte (vgl. Menzel 1992: 44ff.).

4 In den 80er Jahren sah man sich in der Entwicklungsforschung mit einem zunehmenden Theoriepessimismus konfrontiert, welcher einen „Weg in die Sackgasse“ (Booth 1988), „die Ratlosigkeit der Entwicklungstheorien“ (Messner 1988), „Theorieruinen der Entwicklungsforschung“ (Mármora/Messner 1989), das „Fiasco der Entwicklungstheorien“ (Altvater 1989) bis hin zum „Scheitern der Entwicklungstheorien“ (Menzel 1992) konstatierte.

Anspruch auf Selbstbehauptung abzusprechen und gleichsam zu einer stabilen gesellschaftlichen Einheit zu gelangen, bedarf es eines Kampfes, welcher es dem dominanten Subjekt-Ego ermöglicht, den Anderen als „Dinghaft-Gegenständliches“ (Hamberger 2011: 171) wahrzunehmen. Da aber die Verdinglichung des Äußeren auf das Innere zurück wirkt, muss das dominante Subjekt-Ego die Differenzierung zum Anderen mittels ständiger Behauptung seiner Vormachtstellung aufrecht erhalten. Denn zur Sicherung der „friedlichen Koexistenz“ muss dem potentiellen Feind die Vorstellung vermittelt werden, dass ihm selbst die Möglichkeit zukomme, in den Rang eines vollwertigen Subjekts aufzusteigen. Dies sollte durch die Prämissen einer keynesianischen (Entwicklungs-)Ökonomie herbeigeführt werden, in welche sich die peripheren Regionen „freiwillig“ eingliedern, um ihre Verobjektivierung zu ermöglichen. Zudem plädierten die Länder des Südens selbst für die Hilfestellung des Westens, um eine nachholende Entwicklung erreichen zu können (vgl. Ptak 2007: 66).

Diese Subjektvorstellung, respektive der Umgang und die Thematisierung von Alterität reproduziert sich so auch in den developmentalistischen Entwicklungstheorien. Vor diesem Hintergrund lancierte die *Modernisierungstheorie* den Anreiz auf materielle, technische, sowie kulturelle Hilfe-Leistungen des Westens, sofern sich die Länder des Südens zu einer (freiwilligen) Teilhabe an einem kapitalistischen Wirtschaftssystem verpflichten. Faktisch ist es jedoch für das Objekt unmöglich sich zum Subjekt – durch die Annäherung bzw. Anpassung an das westliche Ideal – zu *entwickeln*. Denn die Selbst-Bezogenheit des absoluten Egos (des Westens), stattet dieses mit der Gewissheit aus – durch seine Errungenschaften der modernen Zivilisation und des Fortschritts – den Objekten immer überlegen zu sein.⁵ In den modernistischen Paradigmen resultierte dies in einem Überlegenheitsdenken, welches in einer Abhängigkeitsbeziehung und der Funktionalisierung der außereuropäischen Länder – als das objekthafte Andere – mündete.

In der Dependenz- wie auch in der Weltsystemtheorie (welche in einer developmentalistischen Argumentation verhaftet bleibt), wird der Subjekt-Objekt Dualismus der Modernisierungstheorien zwar erkannt, jedoch in umgekehrter Form reproduziert. Die ökonomischen Analysen der Dependistas fokussieren vor allem den ungleichen Tausch als konstitutiv für die Abhängigkeitsbeziehung zwischen den beiden Positionen (Subjekt und Objekt bzw. Metropole und Satelliten) – also vorwiegend zum Nutzen für das dominante Kollektivsubjekt. Diese *Distanz* von Subjekt und Objekt wird jedoch durch die *Rückbeziehung auf das Eigene* – in Form der Postulate von Abkopplung bzw. dem Bruch zur dominanten westlichen Moderne – nun in umgekehrter Form *reproduziert*. Um sich seine eigene Subjektposition sichern zu können, wird in den dependenztheoretischen Ansätzen der zuvor verobjektivierten Peripherie eine eigene Subjektivität zugesprochen, welche jedoch wiederum nur in

5 Eine ähnliche Argumentation in Bezug auf den Kolonialdiskurs findet sich etwa auch in der postkolonialen Literatur bei Homi Bhabha, welcher konstatiert, dass dem kolonialen Objekt eine „graduelle Annäherung“ an das kolonisierende Subjekt zugestanden wird, jedoch klare Grenzen gezogen werden, welches das Objekt immer in der Position der „Minderwertigkeit“ belässt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 91).

Abgrenzung und Nivellierung der anderen dominanten Subjektpositionen (der Metropole/des Zentrums des Weltsystems) Gültigkeit erlangen kann. Hierin erscheint nun der Westen als das zu verobjektivierende Andere, um sich in der Rückbeziehung auf das Eigene, die eigenen Subjektposition sichern zu können. Das moderne Problem mit Alterität, sowie mit der absoluten Subjektkategorie, bleibt also in diesen Theorien weiter bestehen.

Auch im neoliberalen Paradigma⁶ ist der Fokus auf das absolute Subjektverständnis der Moderne zentral. Das neoliberale Menschenbild des „homo oeconomicus“ als berechenbares und berechnendes Wesen, zeichnet sich durch sein rein utilitäres Handeln aus und befindet sich dahingehend in einem fortwährenden Konkurrenzkampf mit den anderen Subjekt-Egos⁷ befindet. Eine Beziehung zwischen den Subjekten stellt sich folglich nur dann ein, wenn es für den Einzelnen – im Sinne der Eigennutzenmaximierung – dienlich erscheint. Vor diesem Hintergrund kann menschliches Mit-Sein nur aufgrund eines *Tauschverhältnisses* bzw. *utilitärer Abhängigkeit* verstanden werden – beruhend auf einem individuellen, egoistischen Kalkül. Es reproduziert sich wiederum die ontologische Problematik in Bezug auf Alterität, da letztlich der Andere durch Funktionalisierung zum Zwecke des eigenen Vorteils und Nutzens zum Objekt degradiert werden muss.

Im Post-Development liegt der Fokus vor allem auf den „Prozeduren der Wissensproduktion, ihrer Praktiken, Apparate und Institutionen“ (Engel 2001: 128) und weniger auf den tatsächlichen Akteuren. Aufgrund der postmodernen Methodik – vor allem der foucaultschen Diskursanalyse – erscheint der Diskurs von Entwicklung selbst als „subjektlos“ (ebd.: 135). Denn innerhalb einer *post-modernen Rhetorik* scheint es nur mehr möglich, von der „Leere des verschwundenen Menschen“ zu sprechen, jegliche Bezugnahme auf das Individuum selbst ist somit ausgeschlossen. Vielmehr werden die *Machtmechanismen*, welche das Subjekt als Unterworfenen und somit als „Dinghaft-Gegenständliches“ konstituieren, diskutiert. Doch auch der Post-Development Ansatz stößt mit der vermeintlichen Aufhebung des Subjekts an seine Grenzen, da eine vollkommene Negation der sozialen Realität (und des Individuums selbst) keine Alternativen zur Entwicklung bzw. keine alternativen Handlungsstrategien für die Betroffenen generieren kann. Um die Menschen als Subjekte ihrer eigenen Entwicklung und des Wandels emanzipieren zu können, richten Autoren wie etwa Escobar (2004) und Esteva (1995) ihren Fokus auf die lokalisierten, heterogenen Lebensentwürfe von Graswurzelbewegungen, welche ihrerseits neue

6 Das Menschenbild des homo oeconomicus kann als Grundannahme für neoliberale Entwicklungstheorien gelten, wird jedoch nur an wenigen Stellen explizit erarbeitet. So stellt etwa Howard Stein in Bezug auf die Arbeiten von Deepak Lal, Peter T. Bauer, Bela Balassa und Ian Little fest: „Implicit in this literature was the notion that the state could not be the guardian of the public interest since it was replete with the neo-classical homo-economicus or self-seeking individual who would try to maximize their selfish economic and or political gains“ (Stein 1999: 11).

7 In den bisher vorgestellten Theorien wurden geschlossene Gesellschaftstheorien vorgestellt, wobei sich der Analyseeinheit des Kollektivsubjekts bedient wurde. In der Darstellung des neoliberalen Menschenbildes bedarf es der Hinwendung zum Einzelsubjekt, da – wie Ptak konstatiert - „[...] die Gesellschaft im neoliberalen Weltbild nur als Rahmenbedingung des Marktes, als exogene Größe oder gar als Synonym für den Markt [existiert]. Im neoliberalen Denken ist die Gesellschaft keine eigenständige Kategorie“ (Ptak 2007: 51).

de-zentrierte Macht/Wissenskomplexe produzieren können (vgl. Esteva 1995: 216). Aus diesen sozialen Bewegungen entsteht im Post-Development der „*neue Mensch*“ - der „*homo communis*“ (ebd.: 45), als das durch die *Gemeinschaft*⁸ definierte Subjekt. Vor diesem Hintergrund lassen sich jedoch zwei post-moderne Konsequenzen in Bezug auf das Subjektverständnis erkennen: Der post-developmentalistische Ansatz versucht das absolute Subjekt-Ego (hier speziell den *homo oeconomicus*⁹) zu *überwinden*, wobei sich jedoch die Problematik ergibt, dass auf kein „*neues*“ Menschenbild zugegriffen werden kann. Durch ein sozusagen unbestimmtes Wir, erfährt der *homo communis*, als der durch eine bestimmte Form von Gemeinschaft definierte Mensch, seine Subjektivität. Letztlich kommt der Integrität bzw. Identität des Kollektivs ein höherer Stellenwert zu, als der Individualität des Einzelnen. Auch diese angestrebte Form der Gemeinschaft ist nicht frei von Konflikten und stets von einer Selbstaflösung bedroht. Die vom Post-Development angestrebte Mikropolitik der sozialen Bewegungen erscheint nach Innen als plurales und heterogenes, jedoch zugleich unbestimmtes „Wir“, nach Außen tritt sie jedoch als atomistische Einheit gegenüber anderen bzw. nicht akzeptierten Formen des menschlichen Zusammenlebens auf, welche wiederum durch dieses absolut gesetzte Subjekt zum Objekt degradiert werden müssen. Vor diesem Hintergrund scheint das post-developmentalistiche Menschenbild des *homo communis* zwischen den Eckpunkten von Totalität/Universalität (Moderne) und Pluralität/Partikularität (Post-Moderne) zu schwanken und verdeutlicht einmal mehr die inhärente Widersprüchlichkeit der post-modernen Entwicklungskritik.¹⁰

Vor dem Hintergrund des post-modernen Erkenntnisrahmens versuchen die postkolonialen Theorien in ihren Ausführungen das binäre Denken der cartesianischen Kategorien eines Subjekt-Objekt Dualismus zu überwinden bzw. zu de-konstruieren. Das Subjekt ist in der postkolonialen Auffassung ebenso durch das Objekt konstruiert, wie auch das Objekt durch das Subjekt hergestellt wird, folglich scheint es nicht mehr möglich von einem autonomen, sich selbst absolut setzendem Subjekt zu sprechen. Dem Objekt – als das kolonisierte Subjekt – werden vielmehr konfliktspezifische, flexible und wandelbare Identitätspositionen der „Subalternität“ (Spivak) bzw. der „Hybridität“ (Bhabha) zugesprochen, welche einen Raum der Grenzüberschreitung darstellen und zusehends die dichotome Differenz zwischen Subjekt und Objekt nivellieren. Durch die Aufhebung von Subjekt und Objekt als an-sich-Seiendes, ist jedoch letztlich das Ich nicht mehr als wirkliches, sondern nur noch als „fiktional, subalternes“ bzw. „hybrides“ Wesen denkbar. Die Identität(en) des Subjekts konstituieren sich nur mehr aus einem Konglomerat von Möglichkeiten, welche ihrerseits immer wieder verworfen werden und sich das Subjekt selbst folglich nicht mehr in seiner eigenen ontologischen Wesenhaftigkeit erkennen kann. Diese Vorannahmen der post-

8 Esteva definiert diese Gemeinschaft als Gruppen von „Campesinos, städtischen Marginalisierten und deprofessionalisierten Intellektuellen“ (Esteva 1995: 12).

9 "Der *homo communis* existiert in der radikalen Heterogenität des Seins - dem Gegenteil der dem modernisierten Menschen eigenen Homogenisierung - und das erlaubt ihm, in Vielfalt zu leben, im Gegensatz zur Uniformität des ökonomischen Menschen" (Esteva 1995: 52).

10 In ähnlicher Weise findet sich diese Feststellung auch bei Engel (2001: 125).

kolonialen Theoretiker, welche das Subjekt in der Form ständiger Konstruktion und Re-Konstruktion begreifen, das je nach Situation eine andere Selbstpositionierung wählt, weist auf die post-moderne Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit des Menschen hin. M.E. ergibt sich aus dieser Perspektive das zentrale Dilemma der postkolonialen Ansätze, wobei ihre abstrakte Methodik „die Kernkonzepte wie etwa 'Dritter Raum' und – geradezu notorisch – 'Subalternität' sehr widersprüchlich darlegt“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 120) und sich somit auch die Formulierung möglicher Handlungsalternativen bzw. eines „neuen“ Menschenbildes als problematisch erweist. So lassen sich die Identitätskonglomerate der Subalternität und Hybridität bestenfalls als rhetorisch-fiktionale Utopien der postkolonialen, intellektuellen Elite handhaben, in einer gelebten Alltags-Praxis sind sie hingegen nicht anwendbar¹¹. Dieser kurze Abriss über das jeweilig zugrunde liegenden Menschenbild in den Entwicklungstheorien erscheint nun als Dialektik zwischen Geburt (des modernen) und Tod des (postmodernen) Subjekts.

Mittels dieser erkenntnistheoretischen Perspektive auf das „Scheitern der Entwicklungstheorien“ ist es nun möglich, einen anderen Fokus auf die Debatte zu legen. Denn die vordergründige Kritik an den großen, prozesshaften, teleologischen Entwicklungsmodellen – welche durchaus zu Recht erhoben wurde – bemängelt zwar die Erklärungsnot und die fehlgeschlagenen Handlungsanleitungen der theoretischen Annahmen, verkennt jedoch die zugrunde liegenden wissenschaftsimmanenten Problemlagen. Durch die Einbettung in einen ideengeschichtlichen Kontext konnte festgestellt werden, dass bereits durch die epistemischen Vorannahmen, ein Menschenbild (wie auch Wirklichkeitsverständnis¹²) reproduziert wird, welches das zentrale Dilemma in der Formulierung von Entwicklungstheorien darstellt. Die entwicklungstheoretischen Grundvoraussetzungen, wünschenswerte gesellschaftliche Veränderungen erzielen zu wollen, scheitern in der Moderne an einem absolut gesetztem (cartesianischen) Ego, dass „in seinem Bezogensein auf sich selbst“ (Ebner 2009: 17) das Andere (in diesem Kontext die Gesellschaften/Menschen der Länder des Südens) nicht in seiner ontologischen Wesenhaftigkeit erkennen kann, es folglich als rein Gegenständliches instrumentalisieren muss. Die Aufhebung des Subjekts, als An-sich-Seiendes, in der post-modernen Theorie-Richtung verliert sich vielmehr in einer Orientierungslosigkeit, als letztlich eine Überwindung dieses Menschenbildes herbeizuführen, wie etwa Hagenbüchle konstatiert: „Es ist ein fundamentaler

11 Diese Kritik vermerkt auch Hagenbüchle mit den folgenden Worten: „Bisher ist die hybride Existenz als Modell und gelebte Lebensform mehrheitlich von aus Metropolen stammenden und finanziell eher gut gestellten Intellektuellen propagiert worden, die sich – durch ein transnationales akademisches Netz abgesichert – relativ frei zwischen den verschiedenen Welten und Kulturen bewegen können [...]. [...] [E]s bleibt doch zu fragen, ob dieser [hybride Existenzmodus] ausserhalb der Akademia tatsächlich eine allgemein verfügbare Alternative darstellt. In keinem Land nämlich ist das [...] hybride [...] Modell bisher von einer grösseren Bevölkerungsgruppe akzeptiert, geschweige denn praktiziert worden“ (Hagenbüchle 2002: 43f).

12 Aufgrund des Umfangs dieses Artikels konnte auf das Weltbild der Moderne bzw. Post-Moderne nicht näher Bezug genommen werden. Für den interessierten Leser ist diesbezüglich auf die Arbeit „Menschen- und Weltbild in Entwicklungstheorien“ (Grieshofer 2012) zu verweisen.

Mangel der Postmoderne, dass sie sich damit begnügt hat, das Subjekt zu entmachten, zu dezentrieren, lateralisieren und nach Möglichkeit aufzulösen, statt dieses zu überwinden [...]“ (Hagenbüchle 2002: 11f.).

Eine Neuformulierung von Subjektivität – Zum „relationalen Subjektverständnis“¹³

Es kann also zusammenfassend festgestellt werden, dass jene Entwicklungstheorien, die sowohl vom autonomen als auch vom verschwundenen Subjekt ausgehen, den Anderen aus seinem „Elend“ *nicht* befreien (können), da sie sich letztlich entweder a) durch Abgrenzung, Abhängigkeit und Ausbeutung vom Anderen unüberwindbar distanzieren (müssen) oder sich b) durch die in der Praxis nicht gelingende Auflösung des „Eigenen“ (Subjekt) und des „Fremden“ (Objekt) auszeichnen. Eine vorbehaltlose Hinwendung (z. B. Hilfe, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten) bzw. eine bedingungslose Beziehung (in der Begegnung mit dem Anderen) des „Ich“ zum „Du“ scheint im aufgrund des Menschenbildes der Moderne bzw. Post-Moderne nicht möglich. Vor diesem Hintergrund erweist sich nun also die Notwendigkeit ein alternatives Subjektverständnis in der Entwicklungsforschung einzuführen, um sich einer neuen Orientierungsidee bzw. Qualität der Disziplin anzunähern. Auch Rothe verweist auf diese Notwendigkeit: „Es gibt für die Absolutsetzung des Subjekts jedoch keine plausiblen Gründe, daher ist ein radikaler Paradigmenwechsel, eine Neuformulierung des Menschenbildes, unumgänglich“ (Rothe 2006: 4). Einen Anknüpfungspunkt für eine aktualisierte Subjektvorstellung bietet die Dialog- bzw. Begegnungsphilosophie¹⁴, auf deren Perspektiven nun skizzierend Bezug genommen wird, um das darin eingeschriebene relationale Menschenbild in seinen Grundzügen verständlich zu machen und es in weiterer Folge im Feld der Entwicklungsforschung zu diskutieren.

Im philosophische Mainstream der cartesianischen Denktradition ist der Mensch nur mehr als autonomes Individuum, als ein von allen metaphysischen Bindungen freigesprochenes und im Zentrum der Welterfahrung stehendes Wesen (als *ego cogito*) zu begreifen. In der Dialogphilosophie hingegen wird das Ich nicht mehr als abgekapseltes Selbst verstanden, sondern als grundlegend relationales Wesen, welches immer schon in ein ursprüngliches Mitsein eingebunden ist. Denn „[j]edem persönlichem Verhältnisse liegt das Verhältnis des Ichs zum Du zugrunde. [...] Das Ich ist

13 Diesen Terminus verwende ich in Anlehnung an Friedericke Rothe (2006).

14 Aufgrund des Umfangs wird der vorliegende Artikel vor allem mit dem dialogischen Personalismus von Ferdinand Ebner in Bezug auf sein Hauptwerk „Das Wort und die geistigen Realitäten“ fokussieren. Der Dialogphilosophie des 20. Jahrhunderts sind neben Ferdinand Ebner (1882-1931) u.a. auch Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929), Gabriel Marcel (1889-1973), sowie Emmanuel Levinas (1905-1995) zuzurechnen (vgl. Stöger 2003b: 61). Im wissenschaftlichen Diskurs finden sich auch noch andere Anwendungsfelder eines relationalen Subjektverständnisses. Für eine weiterführende Betrachtung ist an dieser Stelle u.a. auf die Werke von Hamberger (2011), Rothe (2006), Gebattel (1954), Reisenbichler (2011), Stöger (2003a/2003b) und Theunissen (1981) zu verweisen.

keine 'absolute' Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du“ (Ebner 2009: 25). Unser Da-Sein ist dementsprechend schon immer als Mit-Sein angelegt, in welchem der Andere zunächst nur da ist, jedoch nicht als Objekt oder alter ego erfahren wird, sondern sich in der *Begegnung* auf „die Einmaligkeit, die Nichtauswechselbarkeit und Unvertauschbarkeit eines Du [...] eingelassen“ (Wucherer-Huldenfeld 2003: 14) wird.

Erst im Dialog – als ein Ansprechen- und Angesprochen-werden-können – realisieren sich die phänomenalen Seins-Größen bzw. „geistigen Realitäten“ von Ich und Du. In anderen Worten bedeutet dies die Möglichkeit jemand Anderen mit Du anzusprechen, wie auch Ich von jemand Anderes mit Du angesprochen werden kann. Oder in den Worten Ferdinand Ebners: „Diese gedanklich nicht aufzuhebende Identität des Subjekts der Aussage und des Prädikats macht das Wesen der Existentialbehauptung in der ersten und zweiten Person aus, in der eben ein Sein im Sinne der Personalität behauptet wird, das an und für sich die Beziehung zur Aussage, zum Wort in sich begreift, weil Persönlichkeit und 'Wort haben' ein und dasselbe ist“ (Ebner 2009: 138). Vor diesem Hintergrund wird die Person also nicht ontologisch begründet, vielmehr konstituiert sich das Person-Sein – im ebnerschen Sinne – durch das Wort¹⁵ als die „Konkretheit und Aktualität des Ausgesprochenwerdens“ (ebd.: 15). Somit ist „das Wort haben“ – als die Möglichkeit „ich bin“ sagen zu können – die Grundlage dafür Person zu sein, also die eigene Existenz behaupten zu können. Letztendlich konstituieren sich Ich und Du aufgrund des Umstandes, dass auch das Ich die angesprochene Person sein kann – durch das „du bist“. „Das 'Du' ist die 'Ansprechbarkeit' im anderen und gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit 'sich' auszusprechen, in der eben das 'Ich' gegeben ist“ (ebd.: 19).

Nur durch das geistige Phänomen des lebendigen Wortes, nicht aber durch den abstrakten Begriff, erfahren Ich und Du einen gemeinsamen Sinn der verbindend wirkt und ein in-Beziehung-treten ermöglicht. Das personale Sein ist also letztlich nur als ein In-Beziehung-Sein, als ein sich Öffnen und sich Zuwenden zu einem Du, zu verstehen. Oder um es etwas vereinfacht mit Böckenhoff zu sagen: „Mit der [...] Begabung zur Sprache ist der Mensch von Natur auf den Mitmenschen hin bezogen“ (Böckenhoff 1970: 49). Das Geistige im Menschen ist somit nicht – wie in der cartesianischen Denktradition – als abgeschlossene Substanz zu verstehen, sondern vielmehr als vermittelndes Band zwischen Ich und Du, die das eigene Dasein, das Mitsein und die Welt erschließt. Erst durch dieses aufeinander-bezogen-sein, als die Verbundenheit im geistigen Leben, ermöglicht es, das personale

15 Wichtig bleibt aber zu unterscheiden, wie das Wort gesprochen wird. Denn für Ebner ist das „rechte Wort“ immer verbunden mit Liebe, mittels dessen der Dialog bzw. die Begegnung von Ich und Du möglich werden (vgl. Ebner 2009: 92f.). Das Sprechen eines „lieblosen Wortes“ hingegen würde ein solches in-Beziehung-treten nicht ermöglichen und letztlich wieder in die Abgeschlossenheit des Ichs vom Du führen. Die Konsequenzen einer solchen einseitigen, misslingenden Kommunikation fasst Rothe treffend zusammen: „Das Scheitern der Kommunikation in Partnerschaft, Familie und Beruf, unbewältigte Trennungen oder Sprachlosigkeit bewegen uns im Innersten und führen dann scheinbar zwangsläufig zu psychischen wie physischen Vernichtung des Anderen. Was bereits im Kleinen tödlich enden kann, geschieht auch im Großen. Wenn zwischenstaatliche Kommunikation scheitert, scheint Krieg, also die Vernichtung des anderen Stammes, der anderen Volksgruppe oder Nation unvermeidliche Folge“ (Rothe 2006: 1).

Gegenüber, ebenso wie die Natur und die Wirklichkeit als an-sich-Seiendes zu erkennen (vgl. Koren-Wilhelmer 2007: 119).

Im Gegensatz dazu steht das moderne Subjekt in seiner Zentralität, als das Ich, welches in seiner Einsamkeit¹⁶ gefangen bleibt, wobei das eigene Denken nie wirklich erfahren werden kann, sondern vielmehr nur den „Traum vom Geist“ widerspiegelt (vgl. Ebner 2009: 115). Dieses Verharren in der Traumwelt lässt das Subjekt also nie die eigentliche Realität erfahren, es bleibt stets eine bloß ausgedachte, vom Menschen imaginierte Vorstellung. „Man kann, wenn man vom Ich redet, zwischen dem 'psychologisch' gerade noch bestimmbaren und dem geistig bestimmten und sich bestimmenden Ich unterscheiden. Jenes ist das in sich selbst befangen bleibende, relativ 'dulose' Ich; das Ich des Individuums in seinem Verhältnis zur Welt, deren Dem-Individuum-Gegebenheit ihr Erlebtwerden von diesem zur Voraussetzung hat – also das 'Subjekt' des Welterlebens und der Weltanschauung im Menschen –, das ich im Verhältnis zu seinem Existieren in der Welt. Das geistig bestimmende und geistig sich bestimmende Ich aber ist jenes, das in seiner Beziehung zu etwas Geistigen außer ihm, zum Du existiert und sich dieser Beziehung, worin eben sich Geistigsichbestimmen zum Ausdruck kommt, bewußt ist“ (Ebner 2009: 79).

Vor diesem Hintergrund ist also die Begegnung notwendige Voraussetzung für das Erfahren des Du, wie auch für das Erkennen des eigenen Seins. Diese relationale Bezogenheit von Ich und Du basiert also letztlich auf der Anerkennung des jeweils Anderen und ist Grundbedingung für das Werden der eigenen Person, für die Konstitution des eigenen Selbst. Denn nur in der Entscheidung für das Du und der Offenheit gegenüber dem Du, kann die eigene Person in ihrer Wesenhaftigkeit erfahren werden. „In seinem Sein im Du findet es [das Ich] die Vollendung seines Werdens [...]“ (Ebner zit. nach Wucherer-Huldenfeld 2003: 90).

Dahingehend wird die Verschiedenheit vom Anderen akzeptiert und gleichsam die Bezogenheit mit ihm anerkannt, d.h., dass sowohl die Differenz zum Anderen, wie auch die eigene Personalität (das Für-sich-Sein) in dieser Verbindung Ausdruck der relationalen Bestimmtheit des Menschen ist (vgl. Rothe 2006: 218f.). Letztlich kann sich aus diesem relationalen Verständnis die Einmaligkeit des Individuums entfalten, „denn als grundsätzlich unaufhebbar relational Bezogene bleiben wir auch immer voneinander Unterschiedene“ (ebd.: 219).

Dieser dialogische Personalismus bietet also einen Ansatzpunkt das moderne bzw. post-moderne Menschenbild zu reflektieren und gleichsam eine Neuformulierung, im Sinne eines relationalen Subjektverständnisses, in Betracht zu ziehen. Denn dieses Seins-Verständnis überwindet gleichsam die

¹⁶ Verschließt sich der Mensch jedoch seinem Gegenüber, wie es durch das cartesianische ego zum Ausdruck kommt, so kann das wirkliche Sein an sich nicht mehr gefasst werden. Diesen vereinsamten Individualismus, als Fiktion der eigenen Ichhaftigkeit, benennt Ebner mit dem Wort der „Icheinsamkeit“, in derer sich „das Ich [...] absolut [denkt], ohne sich darin selbst zu verstehen. Natürlich ist das nicht das wirkliche Ich, sondern – weil es eben sich selbst denkt, in sich denkend auf sich selbst bezieht und so zum 'Objekt' macht, [...] das Ich in der Icheinsamkeit eines bloßen Gedankens existierend“ (Ebner 2009: 125).

absolute Zentralität des modernen, wie auch die Liquidierung des post-modernen Subjekts. Durch das dialogisch Verbindende offenbart sich nicht nur ein völlig neues Bewusstwerden des eigenen Selbst – der eigenen Identität – sondern auch eine neue Qualität in der Beziehung mit dem Anderen, als ein sich Öffnen und Zugehen auf das Du. Das erfahrbare Ich existiert also nur in seinem Bezogensein auf das Du und bietet dahingehend die dialogische Basis eines neuen Menschenbildes und Weltzugangs, als eine Form des Miteinanders und des in-Beziehung-Stehens, oder wie Koren-Wilhelmer schreibt: „In dieser Welt des personalen Miteinanders ist jeder Mensch ein Werde-Wesen, ein Ich, das an einem Du erst seine Persönlichkeit entfaltet. Das Wesen des Menschen lässt sich darum weder individualistisch noch kollektivistisch hinreichend erklären, denn der Bereich des personalen Wirkens ist der des Zwischen-Seins. Dieses sei der wirkliche Ort und Träger des gemeinschaftlichen Geschehens“ (Koren-Wilhelmer 2007: 106).

Die Anerkennung des personalen Gegenübers im Dialog ermöglicht aus dieser Betrachtungsweise ein neues soziales Miteinander. In der Akzeptanz und Annahme von Alterität gestaltet sich auch der Umgang mit anderen Meinungen oder Konflikten auf einer dialogischen Partnerschafts-Basis: „Freilich hängt es nun von jenem ab, ob zwischen uns ein echtes Gespräch, die zu Sprache gewordenen Gegenseitigkeit aufkommt. Aber ist es erst so weit, daß ich den andern, als einen Menschen, mit dem ich dialogisch umzugehen bereit bin, so mir gegenüber legitimiere, dann darf ich ihm zutrauen und zumuten, daß auch er partnerisch handle“ (Buber zit. nach Stöger 2003b: 85).

Ein Ausblick:

Der Beitrag eines relationalen Subjektverständnisses für eine aktualisierte Entwicklungsforschung

Die developmentalistischen Theorien der Moderne und das zugrunde liegende naturwissenschaftliche Erklärungsmodell sozialer Realität vermochten es ebenso wenig, wie die partikuläre post-moderne Entwicklungskritik mit der Negation des Lebendigen durch rhetorische, wirklichkeitsferne Abstraktionen, brauchbare Handlungsanleitungen für die Überwindung der globalen, sozialen Kluft zwischen Arm und Reich zu entwerfen. Dahingehend ist der vorangegangene skizzenhafte Aufriss eines relationalen Menschenbildes m.E. auch für die Entwicklungsforschung ein notwendiger Ausblick um dem Theoriepessimismus der Disziplin entgegenzutreten und die Gestaltung eines sozialen, dialogischen Mit-Einanders in einer globalisierten Welt zu ermöglichen.

Das Feld der Dialogphilosophie bietet einen wichtigen Ansatz, um Solidarität und Subsidiarität als

neue Handlungsalternativen denkbar zu machen. Besonders in einer Disziplin, welche den Umgang mit Alterität zum Gegenstand hat, lassen sich neue Perspektiven auf das kulturell „Fremde“ entwerfen, welche diese radikale Andersheit überwinden, ohne sie zu negieren und vielmehr anerkennen und wertschätzen. Die Begegnung von Eigenem und Fremden und die daraus erwachsende Beziehung nach einem dialogischen Prinzip ermöglichen es, den/die Anderen in ihrem Da-sein und Für-sich-sein wahrzunehmen und auch einen vorbehaltlosen und respektvollen Umgang in einem gemeinschaftlichen Sinn zu „entwickeln“.

Erst durch die Kommunikation zwischen Nord und Süd kann sich ein Dialog entfalten und auch in der Formulierung der Theorien, wie auch in ihrer Umsetzung in die Praxis, stellt Kommunikation eine unumgängliche Basis dar. Gestaltet sich diese in Form von relationaler Bezogenheit von Ich und Du/Eigenem und Fremden, erwächst daraus eine Partnerschaft, welche es ermöglicht, gemeinsam an entwicklungstheoretische Fragestellungen (wie auch die daraus ableitbaren praktischen Handlungsanleitungen) heranzutreten. Im wissenschaftlichen wie auch im praktischen Feld, treffen die verschiedensten Akteure zusammen, wobei dem bloßen Informationsaustausch oftmals nur eine utilitäre Funktion zugewiesen wird.

Ein Beispiel im Konnex von Theorie und Praxis¹⁷: Im südkoreanischen Busan tagte im Dezember 2011 das vierte High Level Forum – ein Zusammentreffen aller staatlichen, privaten und zivilgesellschaftlichen Geber, sowie Empfänger von Entwicklungszusammenarbeit, wobei vor allem die Frage einer wirksamen Entwicklungspolitik in Form eines „internationalen Dialogs“ diskutiert wurde. Am Abschluss der Konferenz spricht man nun von einer neuen globalen Partnerschaft, welche auch privatwirtschaftliche Geber, sowie neue Geberländer (wie China, Indien und Brasilien) umfassen soll. Grundsätzlich lässt sich jedoch eine modernistische Rhetorik von Entwicklung als Fortschritt und Wirtschaftswachstum erkennen, welche die asymmetrische Hierarchie in der Entwicklungszusammenarbeit (vor allem zwischen privatwirtschaftlichen Gebern, sowie wirtschaftsstarken Industrienationen) wieder betont. In den Worten von Martin Buber lässt sich hier ein „dialogisch verkleideten Monolog“¹⁸ erkennen, welcher sich in einer Form der Selbstrede der jeweils autonom gesetzten (Kollektiv-)Subjekte gestaltet, und die Motive von Macht, Profit und Einfluss implizit bestehen bleiben. Erst im Verzicht des Absolutheitsanspruchs kann sich ein „echter Dialog“ in der unmittelbaren Begegnung und die unmittelbare Verständigung zwischen den Kommunikationspartnern entfalten. In diesem Sinne werden die Informationen und das Wissen nicht

17 Dieses Beispiel verdanke ich einem Gespräch mit Dr. Michael Obrovsky.

18 Wörtlich schreibt Buber hierzu: „Eine Debatte, in der man seine Gedanken nicht so äußert, wie man sie vordem im Sinn hatte [...] ohne sich die Menschen zu denen man redet, irgend als Person gegenwärtig zu halten; eine Konversation, die weder von dem Bedürfnis, etwas mitzuteilen, noch von dem, etwas zu erfahren, noch von dem auf jemand einzuwirken, noch von dem mit jemand in Verbindung zu kommen, bestimmt ist, sondern allein von dem Wunsch, das eigene Selbstgefühl durch das Ablesen des gemachten Eindrucks bestätigt oder ein ins Wanken geratenes gefestigt zu bekommen [...]“ (Buber 1994: 167).

mehr nur getauscht, vielmehr bietet dieses Verständnis die Möglichkeit, die eigene Perspektive eingehend und durch das Gegenüber zu reflektieren, wie auch in der Anerkennung und Wertschätzung der anderen Position(en) einen – für alle Beteiligten – zufriedenstellenden Konsens zu erarbeiten. Vor diesem Hintergrund werden gleichsam die starren hierarchische Strukturen und das Durchsetzen der eigenen Interessen verabschiedet, da sich ein solches Kommunikationsgeschehen auf die lebendige Gegenseitigkeit richtet und die Möglichkeit auf neue Gedankenwelten und Handlungsmöglichkeiten bietet.

Um einen solchen globalen Dialog jedoch zu verwirklichen, muss – neben der institutionellen Bereitschaft – gleichsam ein Umdenken auf individueller Ebene stattfinden. Jeder Mensch ist gefordert, den eigenen Absolutheitsanspruch aufzugeben und durch die Bezogenheit zum Anderen gemeinsam diese eine Welt im miteinander und nicht im gegeneinander zu gestalten.

So stellt auch Stöger fest, dass „Nord-Süd [...] nicht allein auf einer politisch-global-wirtschaftlichen Ebene gesehen werden [kann]. Die Entsolidarisierung zeigt sich ja zuerst in jedem einzelnen. Was dann in der großen Weltpolitik geschieht, ist nur mehr ein Bild von dem, was sich in jedem von uns 'ganz klein', scheinbar singularisiert, ereignet. Solidarität berührt die kleine Welt wie die große eben auch und das eine ist mit dem anderen zum Überleben hin, überlebens-not-wendig, verbunden. Der mit sich selbst Solidarische wird für seine Umwelt eher eine Haltung des Mit(einander)-Teilens entfalten können. Wenn nicht, gäbe es keine Mit-Welt. [...] Der in sich Verarmte wird in einer gierigen, aufgeheizten Ich-Welt einfrieren“ (Stöger 2003a: 133).

Versteht man Solidarität als ein auf das Gemeinwohl ausgerichtetes Handeln und die freiwillige, vorbehaltlose Bereitschaft dem Anderen zu helfen, wie man auch selbst auf die Hilfe des Gegenübers vertrauen kann, so lässt sich dies innerhalb einer modernen bzw. post-modernen Epistemologie und des darin eingeschriebenen Menschenbildes nicht erklären. Dahingehend erscheint kooperatives Verhalten nicht auf die Verwirklichung eines gemeinsamen Werks bzw. auf das Gemeinwohl ausgerichtet, sondern zielt primär auf eigenen Vorteil und individuelles Wohlergehen. Die Vorstellung, dass sich kooperatives und solidarisches Verhalten nur aufgrund von Tausch einstellt und als zweckdienliches Mittel für den eigenen Vorteil eingesetzt wird, reduziert folglich den Anderen als ein zu funktionalisierendes Objekt, d.h. auf seine Nützlichkeit (vgl. Reisenbichler 2011: 60).

Ein Verständnis von Solidarität auf nicht-utilitärer Basis kann jedoch nur vor dem Hintergrund eines relationalen Menschenbildes gefasst werden. An dieser Stelle möchte ich kurz auf Novy verweisen, welcher sich der Frage einer neuen Gestaltung von Entwicklung annimmt und feststellt, dass „[i]n einer Kultur der Solidarität [...] Menschen soziale Wesen mit eigener Würde [sind], sie streben nach Individualität, aber immer bezogen auf andere. [...] Individuen sind zu einer reflektierenden

Lebensführung herausfordert, die solidarisches Handeln in wenig solidarischen Strukturen ermöglicht. [...] Es müssen die Strukturen gestärkt werden, *sodass es für den Einzelnen wieder nützlich scheint, solidarisch zu handeln* [Hervorh. A.G.]“ (Novy 2002: 152).

Solidarität lediglich auf eine utilitaristische Funktion zu reduzieren, bringt nicht Bezogenheit zum Ausdruck, sondern vielmehr Abhängigkeit des Ich vom Du. Eine solche Perspektive auf Solidarität ist dahingehend abzulehnen, da sie erneut auf das neuzeitliche Subjektverständnis des absolut abgegrenzten Individuums rekurriert, welches solidarisches Handeln letztlich als zweckdienliches Mittel betrachtet. Versteht man Solidarität jedoch im Hinblick auf ein relationales Menschenbild – mit dem Geist als die den Menschen verbindende Qualität – ist es möglich, durch die daraus erwachsende Bezogenheit bzw. Beziehung zum Anderen, Verbundenheit und Solidarität auf einer nicht-utilitaristischen Basis zu erkennen. Erst aus dieser Perspektive ist solidarisches Handeln, ein auf das Gegenüber gerichtetes Handeln – als ein Eingehen auf den Anderen – möglich, ohne ihn dabei einerseits auf eine Funktion zu reduzieren und andererseits ohne den Anspruch auf eine Gegenleistung zu erheben. Eine – durch Verbundenheit – gelebte Solidarität auf globaler (wie auch auf individueller!) Ebene bedeutet hinsichtlich eines Nord-Süd-Verhältnisses die Anerkennung und Würdigung von Alterität in einer reflektierten Lebensführung und in einem sozialem Mit-Einander.

Diese „neue“ Form Alterität anzunehmen hat auch Implikationen für das eigene Selbstverständnis. So erwächst daraus die Bewusstwerdung für das Eigene in der Bezogenheit zum Gegenüber, wobei gleichsam auch das „Problem mit dem Anderen“ überwunden werden kann, folglich also das Du in seiner ontologischen Wesenhaftigkeit erkannt werden kann.

Vor diesem Hintergrund scheint es auch möglich, jegliche Form des Eurozentrismus in der Entwicklungsforschung zu überwinden, da die Haltung einer – wie auch immer gearteten – Anpassung, Negation oder Nivellierung des Anderen in seiner seinsmäßigen Bestimmtheit, ausgeschlossen ist. An dieser Stelle soll nun noch einmal Stöger das Wort geliehen werden: „'Eine Welt' heißt den Mythos zu entzaubern, dass alle Länder nach dem Muster des 'Nordens' im Überfluss leben können. Dass die ganze Welt so lebt wie Luxemburg, Singapur oder Liechtenstein [...] würde nämlich die Erde ökologisch ruinieren. Die Lösung müsste wohl in einem Zurecht-Entwickeln der Länder des Nordens auf ein ökologisches und human-gerechtes Maß liegen und in einer Gestaltungsform der Länder des Südens liegen, die *ihnen* gemäß ist. Deshalb kann es keine Pädagogik 'für' den Süden – im Sinne von: Wir wissen es besser 'für andere' – geben. Dieses 'Gemäßsein' kann letztlich für den Norden überlebensnotwendig werden“ (Stöger 2003a: 123).

Dies verweist m.E. auf den zentralen Schlussmoment dieses Artikels. Denn ein neuer Ansatz für eine veränderte Entwicklungsforschung im Hinblick auf ein relationales Menschenbild kann nur dann gelingen, wenn der Andere in seiner Andersheit angenommen wird und eine Absage an die eigene

Absolutheitsposition erteilt wird. Dahingehend ist es jedoch zentrale Herausforderung für diese Disziplin, vorerst eine „Werdens-Theorie“ für den eigenen kulturellen Kontext zu entwerfen. Einerseits um sich des eigenen Geworden-seins wieder bewusst zu werden und andererseits um daraus die einzig mögliche Konsequenz – die Besinnung auf die grundlegende relationale Verfasstheit der Individuen – für ein friedliches und gleichberechtigtes gesellschaftliches Zusammenleben (national, wie auch in einem nächsten Schritt global) zu erkennen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Altwater, Elmar (1989): Das Fiasko der Entwicklungstheorien oder: Paradoxien der industriellen Entwicklung im tropischen Regenwald Brasiliens. In: Elsenhans, Hartmut et al. (Hg.): *Frankreich – Europa – Weltpolitik*. Festschrift für Gilbert Ziebura. Opladen: Westdt. Verlag, 442-457.

Becker, Werner (2000): *Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Identität und das Wissen um den Tod*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.

Böckenhoff, Josef (1970): *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Booth, David (1988): Marxismus und Entwicklungssoziologie: Der Weg in die Sackgasse. In: *Prokla* 18(2), 13-48.

Brand, Alexander (2004): Alles akademische Spiegelfechtereier? Entwicklungstheorien zwischen Krise und Neubestimmung. In: Brand, Alexander/von der Goltz, Nicolaus (Hg.): *Herausforderung Entwicklung. Neuere Beiträge zur theoretischen und praxisorientierten Entwicklungsforschung*. Münster: Lit Verlag, 1-21.

Buber, Martin (1994): *Das dialogische Prinzip*. 7. Auflage. Gerlingen: Schneider.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.

Ebner, Ferdinand (2009): *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Herausgegeben von Richard Hörmann. Berlin/Wien: Lit.

Elm, Ralf (2002): Zur Einführung: Sichzeigen und Unverfügbarkeit „Europäischer Identität“. In: Elm, Ralf (Hrsg.): *Europäische Identität. Paradigmen und Methodenfragen*. Baden-Baden: Nomos, 7-24.

Escobar, Arturo (2004): Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. In: *Third World Quarterly* 25(1), 270-230.

Esteva, Gustavo (1995): *Fiesta – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Brandes & Apsel/ Südwind: Frankfurt am Main/ Wien.

Engel, Sven (2001): *Vom Elend der Postmoderne in der Dritten Welt. Eine Kritik des Post-Development-Ansatzes*. Stuttgart: ibidem-Verlag.

Gebattel, Viktor Emil von (1954): *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin: Springer.

Greshake, Gisbert (1997): *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.

Grieshofer, Alexandra (2012): *Menschen- und Weltbild in Entwicklungstheorien. Zur Problematik der entwicklungstheoretischen Subjektkonstitution*. Diplomarbeit an der Universität Wien.

Hagenbüchle, Roland (2002): *Von der Multi-Kulturalität zur Inter-Kulturalität*. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Hamberger, Erich (2011): Zwei Es und ein Abgrund. Kommunikation und Erkenntnis ohne Natur. In: Hamberger, Erich/ Neumaier, Otto/ Ritterbusch-Nauwerck, Barbara/ Roscher, Eva (Hg.): *Natürlich Kunst*. Wien-Berlin: LIT Verlag, 169-208.

- Hengstenberg, Hans-Eduard (1960): Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Koren-Wilhelmer, Frank (2007): Auf der Spur des Du. Personalität zwischen Immanenz und Transzendenz bei Martin Buber und Kitaro Nishida. Wien/Berlin: Lit-Verlag.
- Mármora, Leopoldo/Messner Dirk (1989): Theorieruinen der Entwicklungsforschung. Überlegungen im Vergleich Argentinien-Südkorea. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 10, 1206-1219.
- Menzel, Ulrich (1992): Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Messner, Dirk (1988): Die Ratlosigkeit der Entwicklungstheorien. Südkorea paßt nicht ins Konzept. In: Blätter des iz3w Nr. 154, 36-40.
- Nishitani, Keji (1986): Was ist Religion? Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Novy, Andreas (2002): Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Ptak, Ralf (2007): Grundlagen des Neoliberalismus. In: Butterwegge, Christoph/ Lösch, Bettina/ Ptak, Ralf (Hg.): Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 13-86.
- Reisenbichler, Florian (2011): Erneute Betrachtung der Spieltheorie - Ein Beitrag zu einer Soziologie des Lebendigen. Diplomarbeit an der Universität Salzburg.
- Rothe, Friederike (2006): Zwischenmenschliche Kommunikation: eine interdisziplinäre Grundlegung. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Schmitt, Arbogast (1998): Freiheit und Subjektivität in der griechischen Tragödie. In: Fetz, Reto Luzius/ Hagenbüchle, Roland/ Schulz, Peter (Hrsg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, S. 91-118.
- Stein, Howard (1999): „Globalisation, Adjustment and the Structural Transformation of African Economies: The Role of International Financial Institutions“. Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation at the University of Warwick, Working Paper Nr. 32.
- Stöger, Peter (2003a): Das Fremde im Eigenen: Betrachtungen im Nord-Süd-Dialog. In: Graf, Peter (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen in Zeiten des Konflikts. Göttingen: V&R unipress GmbH, 119-138.
- Stöger, Peter (2003b): Martin Buber als Philosoph des Dialogs in Zeiten des Konflikts. In: Graf, Peter (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen in Zeiten des Konflikts. Göttingen: V&R unipress GmbH, 61-88.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984): Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen. Graz/Wien/Köln: Styria.
- Thiel, Reinhold E. (1999): Zur Neubewertung der Entwicklungstheorie – Einleitung. In: Thiel, Reinhold E. (Hg.): Neue Ansätze zur Entwicklungstheorie. Bonn: Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung, 9-34.
- Theunissen, Michael (1981): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl (2003): Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I: Anthropologie, Freud, Religionskritik. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- Zima, Peter V. (2001): Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. 2. Auflage. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag.