



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## **Roma und Arbeit im Entwicklungsdiskurs**

Eine ideologietheoretische Betrachtung von Texten  
der Weltbank und des UNDP

Verfasser

**Florian Sabary**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag.phil.)**

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Mag. Dr. Gerald Faschingeder



## INTEGRATION

Ständig hast du's  
mit deinen Händen  
geknetet, verbessert, gewürgt.  
Und es am Ende bespuckt,  
das Fremdsein  
unter deinen Füßen.

*Ilija Jovanović*



# Inhalt

<b>INHALT</b>	<b>5</b>
<b>1 EINLEITUNG</b>	<b>7</b>
<b>2 POST-DEVELOPMENT - DAS ENDE DER ENTWICKLUNG</b>	<b>12</b>
<b>2.1 THEORETISCHE UND METHODISCHE VERORTUNG</b>	<b>12</b>
<b>2.2 DER KERN DES POST-DEVELOPMENT</b>	<b>14</b>
2.2.1 DIE ZURÜCKWEISUNG DES ENTWICKLUNGSPARADIGMAS	16
2.2.2 DIE ÄRA DES POST-DEVELOPMENT	20
2.2.3 KRITIK AM POST-DEVELOPMENT	24
<b>2.3 ENTWICKLUNG ALS DISKURS DES WESTENS</b>	<b>27</b>
2.3.1 DIE KOLONIALE DISKURSORDNUNG: EINE VORGESCHICHTE	28
2.3.2 DIE FORMIERUNG DES ENTWICKLUNGSDISKURSES	32
2.3.3 KRISE UND TRANSFORMATION DES ENTWICKLUNGSDISKURSES	36
<b>2.4 ENTWICKLUNG ALS IDEOLOGIE</b>	<b>40</b>
<b>3 BAUSTEINE DER IDEOLOGIE THEORIE</b>	<b>46</b>
<b>3.1 IDEOLOGIE: DIE WISSENSCHAFT DER IDEEN</b>	<b>47</b>
<b>3.2 IDEOLOGIE THEORETISCHE GRUNDLAGEN BEI MARX UND ENGELS</b>	<b>49</b>
3.2.1 IDEOLOGIE ALS FALSCHES BEWUSSTSEIN?	50
3.2.2 GRUNDLAGEN EINER HISTORISCH-MATERIALISTISCHEN IDEOLOGIE THEORIE	53
3.2.3 WAREN-FETISCH UND OBJEKTIVE GEDANKENFORMEN	54
<b>3.3 IDEOLOGISCHE STAATSAPPARATE UND SUBJEKTKONSTITUTION</b>	<b>57</b>
3.3.1 IDEOLOGISCHE ANRUFUNG BEI ALTHUSSER	58
3.3.2 IDEOLOGIE ALS AKTIVE VERZERTE SINNGEBUNG	62
<b>3.4 HEGEMONIE UND DIE ROLLE DER INTELLEKTUELLEN BEI GRAMSCI</b>	<b>65</b>
<b>3.5 DER AUTHENTISCHE KERN DER IDEOLOGIE</b>	<b>67</b>
<b>3.6 DIE SUBALTERNEN KÖNNEN NICHT SPRECHEN!</b>	<b>69</b>
<b>3.7 IDEOLOGIE THEORETISCH REFORMULIERTE IDEOLOGIEKRITIK</b>	<b>72</b>

<b>4 ROMA UND ARBEIT IM ENTWICKLUNGSDISKURS</b>	<b>76</b>
<b>4.1 DIE DARSTELLUNG DER SOZIALEN REALITÄT</b>	<b>78</b>
4.1.1 WER SIND DIE ROMA?	79
4.1.2 ARBEIT	84
4.1.3 DIE ENTTHEMATISIERUNG STRUKTURELLER WIDERSPRÜCHE	89
<b>4.2 DIE BEDÜRFNISSE DER ROMA</b>	<b>92</b>
4.2.1 DIE STIMMEN DER ROMA	92
4.2.2 DIE ENTTHEMATISIERUNG DER EXPERTINNENPOSITION	94
<b>4.3 ZUR PERFORMANZ VERZERRTER SINNGEBUNG</b>	<b>96</b>
<b>5 CONCLUSIO</b>	<b>100</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>107</b>
<b>BÜCHER</b>	<b>107</b>
<b>ZEITSCHRIFTEN</b>	<b>115</b>
<b>ANALYSIERTE TEXTE DER WELTBANK UND DES UNDP</b>	<b>116</b>
<b>ANHANG</b>	<b>118</b>
<b>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS</b>	<b>118</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>119</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>120</b>
<b>DER AUTOR</b>	<b>121</b>

# 1 Einleitung

Seit ihrer Ankunft in Europa im 14. Jahrhundert wurden die Roma in unterschiedlichster Weise klassifiziert, charakterisiert und gelabelt. Zahllose Definitionen mit verschiedensten Kriterien der In- und Exklusion lösten einander im Laufe der Zeit ab und führten zu immer neuen Zuschreibungen und Stereotypen. Bis heute kommen unterschiedliche Klassifikationssysteme zur Anwendung, in denen teils kulturell-ethnische, teils sozio-ökonomische Faktoren im Vordergrund stehen und die Grundlage für die Konstruktion einer homogenen Roma-Identität bilden. So wird der Romabegriff einerseits als Überbegriff für eine Vielzahl ethnischer Gruppen verwendet, andererseits konnotiert er weiterhin die Bezugnahme auf eine bestimmte sozio-ökonomische Lebensweise (vgl. Mayall 2004: 7).

Ob Roma nun als Pilger toleriert, als Landstreicher, Bettler, Kriminelle denunziert und verfolgt oder als fahrende Händler und Handwerker für ihre Dienste geschätzt wurden. Ob sie als Projektionsfläche bürgerlicher Phantasien von Freiheit und Naturverbundenheit dienten oder als asoziale, minderwertige 'Rasse' der systematischen Ermordung durch die Nationalsozialisten zum Opfer fielen, immer stand die spezifische, ihnen seitens der dominanten Gesellschaft zugewiesene Rolle in enger Verbindung mit gesellschaftlichen Entwicklungen und den damit einhergehenden ideologischen Umwälzungen im Europa der Neuzeit.<sup>1</sup>

Mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus in Zentral- und Osteuropa und im Rahmen der Bemühungen um europäische Integration gerieten die Roma als größte staatenlose Minderheit Europas mehr und mehr ins Blickfeld entwicklungspolitischer

---

<sup>1</sup> Eine umfassende Darstellung gesellschaftlicher Konstruktionen von Roma-Identität seit dem Mittelalter findet sich bei Mayall (2004). Zur Funktion rassistischer Identitätskonstruktion anhand des Beispiels der Roma siehe Hund (2000). Zur Entwicklung bildlicher Darstellungen von Roma in der Moderne siehe Baumgartner/Belgin (2007). Beiträge zu der sich wandelnden sozio-ökonomischen Funktion der Roma auf dem europäischen Arbeitsmarkt finden sich bei Lucassen/Willems/Cottaar (1998).

Praxis und Diskursproduktion.

In diesem Zusammenhang erscheinen die Roma in erster Linie als besonders benachteiligte Ethnie, die – verglichen mit der Mehrheit der europäischen Gesellschaft – einen relativ geringen Entwicklungsstand aufweist. So wurde eine Vielzahl breit angelegter empirischer Studien veröffentlicht, die sich der sozialen Lage der Roma widmet und bis heute als Grundlage für die Ausarbeitung und Implementierung gezielter entwicklungspolitischer Maßnahmen dient.

Die Roma zählen, darüber sind sich die AutorInnen dieser Studien einig, zu den großen VerliererInnen des Übergangs zur Marktwirtschaft in den Staaten Zentral- und Osteuropas (UNDP 2002: 15f.; 2004: 5; 2005: 4; 2006: 1; World Bank 2005b: ix; 2005c: 7f.). Während die meisten Roma aufgrund der sozialistischen Arbeits- und Sozialpolitik noch Beschäftigung in staatlichen Betrieben – vor allem in der Landwirtschaft, der Industrie und dem Baugewerbe – gefunden hatten, verschlechterte sich ihre Lage nach der Wende zu Demokratie und Marktwirtschaft dramatisch (UNDP 2002: 14ff.; 2006: 13f.; World Bank 2000: 6, 15; 2005b: xxiif.; 2005c: 7). „Roma communities are an example of a group deprived of the benefits of transition.“ (UNDP 2004: 5) Der Übergang zur Marktwirtschaft in den Staaten Zentral- und Osteuropas bildet also den historischen Kontext für die entwicklungspolitische Auseinandersetzung mit den Roma.

Das proklamierte Ziel nationaler und internationaler, staatlicher und nicht-staatlicher Organisationen besteht nun darin, die Lebensbedingungen für die Roma zu verbessern. Im Jahr 2003 wurde von den Regierungen einiger Ländern Ost- und Südosteuropas (Bulgarien, die Slowakei Kroatien, Tschechien, Ungarn, Mazedonien, Rumänien, Serbien und Montenegro) gemeinsam mit der Weltbank, dem Open Society Institute (OSI) und anderen Organisationen, wie dem United Nations Development Programme (UNDP), die „Decade of Roma Inclusion“ ausgerufen (UNDP 2006: 2). Die Verbesserung der Lage der Roma wurde zu einem zentralen gesellschaftlichen Ziel erklärt, an dessen Erreichung man mit vereinten Kräften und auf der Basis eines breitgefächerten Ansatzes arbeiten wollte. Die Bekämpfung von Armut, Diskriminierung und sozialer Exklusion stehen seither im Mittelpunkt der Bemühungen, gilt doch die gleichberechtigte Integration der Roma als Voraussetzung für die



erfolgreiche Erweiterung der Europäischen Union (EU) in Richtung Osten (vgl. UNDP 2002: 5; World Bank 2000: v; 2005c: 179ff.).

Durch die Auseinandersetzung mit den Roma findet sich also das „Projekt der Entwicklung“ im Herzen der „entwickelten“ Welt wieder. Es gilt in diesem Zusammenhang nicht mehr nur die Gesellschaften ferner Länder der Dritten Welt zu entwickeln, vielmehr trifft der Entwicklungsgedanke einen großen Teil der europäischen Bevölkerung selbst.

Aus entwicklungspolitischer Sicht erscheint nun die Überwindung von Armut und sozialer Exklusion als vorrangiges Ziel in Bezug auf die Roma. In diesem Prozess müssen die Roma erfolgreich in die Mehrheitsgesellschaft integriert werden. Arbeit und Beschäftigung sollen hierbei eine zentrale Rolle spielen und gelten einerseits als Voraussetzung für die Entwicklung der Roma, andererseits als Bedingung für den erfolgreichen Übergang der Staaten Zentral- und Osteuropas zu wettbewerbsfähigen Marktwirtschaften in einer globalisierten Ökonomie. Die Roma erscheinen als riesiger Pool an potentiellen Arbeitskräften, die in produktiver Weise in den Produktionsprozess eingebunden werden sollen.

Für die AutorInnen entwicklungspolitischer Studien stellt sich nun die Frage, warum alle bisherigen Bemühungen, die Roma in den Arbeitsmarkt zu integrieren, erfolglos geblieben sind. „Why do most attempts to integrate Roma communities into mainstream societies fail?“ (UNDP 2002: 1)

Einen möglichen Erklärungsansatz bietet die These des Post-Development-Ansatzes, „dass die 'Idee der Entwicklung' eine Ideologie sei, ein auf unwahren Annahmen aufbauendes gedankliches Konstrukt, das im Interesse der einheimischen Eliten sowie Regierungen, Unternehmen und Institutionen der Industrieländer die Herrschaft über die so genannten Entwicklungsländer und die in ihnen lebenden Menschen rechtfertigt“ (Ziai 2004: 1).

Das Konzept der Entwicklung sei generell abzulehnen, da es – vermittelt über Diskurse und vielfältige Praxisformen – zur Reproduktion der bestehenden Verhältnisse von Unterdrückung und Ausbeutung beitrage. Demnach gehe es nicht darum, alternative Formen der Entwicklung, sondern Alternativen zur Entwicklung zu finden (Escobar 1995: 215).

Aus dieser Perspektive sind die Gründe für das Scheitern der weltweiten Entwicklungsbemühungen weniger in einer mangelhaften Umsetzung von Entwicklungsprogrammen, als vielmehr in der strukturellen Verfasstheit des „Projekts der Entwicklung“ selbst zu suchen. Dabei wird von der Existenz eines einheitlichen Entwicklungsparadigmas ausgegangen. Dieses gibt bestimmte Problemdefinitionen vor, die zwangsläufig zu einer bestimmten Art der Problemlösung führen. Dadurch diene das Konstrukt der Aufrechterhaltung bzw. dem Ausbau wirtschaftlicher und politischer Herrschaftsstrukturen (Ziai 2004: 177).

Zwar entwickeln die TheoretikerInnen des Post-Development ihre Thesen anhand der Betrachtung des Konzepts der Entwicklung und dessen Umsetzung in den Staaten der Dritten Welt, dennoch scheint es durchaus angebracht, die Frage nach den ideologischen Implikationen des Entwicklungsgedankens auch in Bezug auf die im Rahmen der vorliegenden Arbeit betrachtete entwicklungspolitische Auseinandersetzung mit den Roma als „unterentwickeltem“ Teil der europäischen Gesellschaft zu stellen.

Die vorliegende Arbeit geht nun also der Frage nach, ob und inwiefern sich die These des Post-Development, Entwicklung fungiere als Ideologie, auch auf den Entwicklungsdiskurs in Bezug auf Roma und Arbeit übertragen lässt, d.h. ob auch in diesem Zusammenhang von einer Reproduktion asymmetrischer Macht und Herrschaftsverhältnisse gesprochen werden kann. Diese Frage soll exemplarisch im Rahmen einer Analyse von ausgewählten Texten der Weltbank und des UNDP (UNDP 2002; 2004; 2005; 2006; 2007; World Bank 2000; 2001; 2002; 2005a; 2005b; 2005c) beantwortet werden.

Im Zuge der Beantwortung dieser Fragestellung werden im erster Teil der vorliegenden Arbeit zentrale Inhalte und Argumentationsstränge des Post-Development-Ansatzes nachgezeichnet. Dabei liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf jenen Konzepten, die Entwicklung als Ideologie bzw. als die Herrschaft stabilisierenden und reproduzierenden Diskurs begreifen. Dabei wird sich zeigen, dass der Ideologiebegriff von den AutorInnen nicht in konsistenter, wissenschaftlich klar definierter Weise verwendet wird. Deshalb kann der Zugang des Post-Development zur Thematik der Entwicklung

als Ideologiekritik ohne ideologietheoretische Fundierung angesehen werden.

Um diesem Mangel Rechnung zu tragen, wendet sich der folgende Abschnitt einigen ausgewählten ideologietheoretischen Überlegungen zu. Dabei wird sich zeigen, dass das zentrale Thema der Ideologietheorie die freiwillige Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, die aktive Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen ist (Rehmann 2010: 12). Näher betrachtet werden unter anderem ideologietheoretische Grundlagen bei Marx und Engels sowie Konzepte von Althusser, Gramsci, Žižek, Spivak und des „Projekts Ideologietheorie“ (PIT). Diese Ansätze dienen als theoretische Grundlage für die Ausarbeitung des für die vorliegende Arbeit relevanten Ideologiekonzepts.

Im dritten und abschließenden Teil der Arbeit wird schließlich der Frage nachgegangen, ob und inwiefern ausgewählte Texte der Weltbank und des UNDP, die sich mit der Thematik von Roma und Arbeit befassen, zur Reproduktion der bestehenden, asymmetrischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse beitragen. Diese Texte werden einer „symptomalen Lektüre“ im Sinne Althussters unterzogen und unter anderem mit folgenden Fragen konfrontiert: Wie und in welchem Kontext wird die soziale Realität der Roma in Bezug auf Arbeit in den Texten dargestellt? Auf welche Weise finden die Bedürfnisse der Roma Eingang in den Diskurs? Kommen die Roma selbst zu Wort bzw. werden sie gehört? Welche Handlungsstrategien werden unterschiedlichen AkteurInnen nahegelegt? Kann die zentrale These des Post-Development, dass die Ideologie der Entwicklung die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse reproduziere, auch in Bezug auf die Thematik von Roma und Arbeit bestätigt werden?

## **2 Post-Development - Das Ende der Entwicklung**

Der Begriff Post-Development wird heute als Etikett für eine Reihe theoretischer Ansätze verwendet, die seit der Krise der Entwicklungstheorien in den 1980er Jahren – und dies kann als gemeinsamer Kern der sonst doch sehr heterogenen Konzepte gelten – Entwicklung als vorherrschenden, die Nord-Süd Beziehungen strukturierenden Referenzpunkt in Frage stellen. Bevor nun aber näher auf zentrale Inhalte und Argumentationsstränge des Post-Development eingegangen wird, möchte ich überblicksartig einige Überlegungen zu dessen theoretischer und methodischer Verortung skizzieren.

### **2.1 Theoretische und methodische Verortung**

Die zentralen Thesen des Post-Development sind von den Überlegungen einiger DenkerInnen beeinflusst, wobei sich Vorläufer der Theorie bis weit zurück in die Geschichte verfolgen lassen. Als Referenzpunkte besonders hervorzuheben sind dabei unter anderem Mahatma Gandhi, Karl Polanyi, Frantz Fanon, Edward Said, Michel Foucault und Jacques Derrida. Vor allem der Einfluss der beiden Letzteren ist dabei jedoch eher impliziter Natur (vgl. Ziai 2004: 169ff.; Ziai 2006: 11ff.).

Tatsächlich wurden die AutorInnen des Post-Development vielfach für die mangelhafte Anwendung des – oft nur implizit – von post-strukturalistischen TheoretikerInnen entlehnten Vokabulars und Methodeninventars kritisiert. So kann beispielsweise von einer Anwendung der Diskursanalyse im Sinne Foucaults im Post-Development kaum die Rede sein. Auch die oft erwähnte und von Derrida entlehnte Methode der „Dekonstruktion“ kommt im Post-Development nicht im umfassenden derridaschen Sinne, sondern bloß in Form einer versuchten Entmystifizierung zentraler

Begriffe des Entwicklungsdiskurses zur Anwendung (vgl. Ziai 2004: 175, 224ff.).

Trotz dieser berechtigten Kritik gewann die Post-Development Schule seit den 1980er Jahren mehr und mehr an Einfluss in den entwicklungspolitischen Debatten (vgl. Ziai 2007b: 3). In seinem Versuch, den neuen Ansatz innerhalb der Entwicklungstheorie zu verorten, schlägt Arturo Escobar vor, ihn neben Modernisierungs- und Dependenztheorie als dritte große und relativ eigenständige theoretische Strömung seit 1945 zu positionieren (2007: 18f.).

In den 1950er und 1960er Jahren dominierten demnach zunächst *modernisierungstheoretische Vorstellungen* von Entwicklung, in denen – ganz im Sinne liberaler Wirtschaftstheorien – Wachstum durch Kapital- und Technologietransfer als Schlüssel zur Überwindung von Unterentwicklung angesehen wurde. Die Staaten des Südens sollten an die Modell stehenden und als entwickelt bezeichneten Industrienationen angeglichen werden.

Dieses Konzept nachholender Entwicklung wurde in den 1960er und 1970er Jahren durch die marxistisch orientierte *Dependenztheorie* grundlegend in Frage gestellt. Dabei gingen die *dependentistas*, wie die VertreterInnen der Schule oft bezeichnet wurden, davon aus, dass die Ursache der Unterentwicklung gerade in der externen Abhängigkeit vieler Staaten von den ökonomischen Zentren sowie in der Ausbeutung innerhalb dieser Staaten zu suchen war. Für sie wurzelte das Problem der Unterentwicklung in den fundamentalen Funktionsweisen des Kapitalismus. Mit ihrer Kritik stellten sie somit die Art und Weise, wie Entwicklung und Unterentwicklung bisher gedacht worden waren, in Frage, ohne jedoch die Begrifflichkeiten von Grund auf abzulehnen.

Dieser radikale Schritt blieb den TheoretikerInnen des *Post-Development* vorbehalten, die ihren Ansatz als Antwort auf die Krise der Entwicklungstheorien in den 1980er Jahren entwickelten. Von ihnen wird Entwicklung als westlicher Diskurs (bzw. als Ideologie) analysiert, der als mächtiger Mechanismus zur kulturellen, sozialen und ökonomischen Produktion und Reproduktion der „Unterentwicklung“ sowie der „Dritten Welt“ geführt hätte. Die Perspektive, aus der man sich hier der Thematik nähert und das an vielen Stellen verwendete Vokabular, haben ihre Wurzeln in den Theorien der Post-Strukturalisten, allen voran Michel Foucaults (ebd.).

Im Sinne dieser theoretischen Orientierung geht es im Post-Development nicht

darum, andere Formen der Entwicklung vorzuschlagen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie Unterentwicklung historisch und diskursiv konstruiert wurde: „The question the post-structuralists asked was not then, 'how can we do development better?' but 'why, through what historical processes, and with what consequences did Asia, Africa and Latin America come to be 'invented' as 'the Third World' through discourses and practices of development?'“ (ebd.: 19)

Die auf diesen post-strukturalistischen Überlegungen aufbauenden Analysen des Post-Development haben eine Vielzahl von Antworten ergeben, die grob auf einige Kernaussagen reduzieren werden können.

## **2.2 Der Kern des Post-Development**

Der 1992 von Wolfgang Sachs herausgegebene Sammelband *Development Dictionary* beginnt mit der ebenso radikal wie provokant erscheinenden Feststellung: „The last 40 years can be called the age of development. This epoch is coming to an end. The time is ripe to write its obituary.“ (Sachs 1995b: 1) Seit Ende des Zweiten Weltkrieges, so heißt es weiter, habe Entwicklung den Rahmen für jene Mischung aus Großzügigkeit, Bestechung und Unterdrückung abgegeben, die für die Politik gegenüber dem Süden, den Staaten der „Dritten Welt“, bis heute charakteristisch sei (ebd.). Es habe sich aber gezeigt, dass die Idee der Entwicklung die in sie gesetzten Erwartungen und Hoffnung bei weitem nicht erfüllen konnte. „Delusion and disappointment, failures and crimes have been the steady companions of development and they tell a common story: it did not work.“ (ebd.)

Die von den AutorInnen angegebenen Gründe für ihre radikale Proklamation des Endes der Entwicklungsära sind vielfältig. Zunächst sei das westliche Entwicklungsmodell aufgrund der ökologischen Folgen der Industrialisierung nicht weiter verallgemeinerbar. Darüber hinaus habe das Projekt der Entwicklung mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dem Ende des Kalten Krieges seine ideologische Funktion verloren. Auch habe es entgegen seiner Intentionen nicht zu

einem Aufholen ärmerer Regionen, sondern vielmehr zur Vergrößerung der Kluft zwischen Arm und Reich geführt. Außerdem sei Entwicklung von Anfang an ein missverstandenes Unternehmen gewesen, das implizit die Auslöschung kultureller Vielfalt zugunsten der Universalisierung westlicher Institutionen zum Ziel gehabt habe (ebd.: 2ff.). „From the start, development's hidden agenda was nothing else than the Westernization of the world.“ (ebd.: 3f.)

Auch im zweiten zentralen Referenzwerk des Post-Development, *The Post-Development Reader* (1997), wird Entwicklung als Ideologie dargestellt, deren Funktion von Beginn an in erster Linie in der Durchsetzung westlicher bzw. nördlicher Interessen bestand:

It was an ideology that was born and refined in the North, mainly to meet the needs of dominant powers in search of a more 'appropriate' tool for their economic and geopolitical expansion. [...] In fact, the ideology helped a dying and obsolete colonialism to transform itself into an aggressive – even sometimes an attractive – instrument able to recapture lost ground. (Rahnema 1998b: 379)

Vor diesem Hintergrund scheint es nicht weiter verwunderlich, dass die Hoffnungen und Bedürfnisse vieler Menschen des Südens, die sich eine Verbesserung ihrer Lebenssituation gewünscht hatten, enttäuscht werden mussten. „It is that development, as it imposed itself on its 'target populations', was basically the wrong answer to their true needs and aspirations.“ (ebd.)

Auffallend ist, dass sich im Post-Development von Beginn an, neben WissenschaftlerInnen unterschiedlicher Disziplinen, vor allem auch Menschen mit langjähriger Erfahrung in der Entwicklungszusammenarbeit zu Wort meldeten, um ihrer Desillusionierung angesichts des offensichtlich gewordenen Scheiterns der Entwicklung Ausdruck zu verleihen. Sie sahen ihre Aufgabe in der „Theoretisierung einer Praxis“ (Ziai 2004: 169), die aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit überwunden werden musste (Escobar 2007: 18). Neu an der von ihnen geäußerten Kritik war, dass explizit nicht alternative Formen der Entwicklung, sondern Alternativen zu Entwicklung gefordert wurden (Escobar 1995: 215).

Neben dieser grundsätzlichen Zurückweisung des Entwicklungsparadigmas und der daraus abgeleiteten Forderung nach Alternativen zu Entwicklung identifiziert Escobar in seiner zu den Hauptwerken des Post-Development zählenden Monographie *Encountering Development* (1995: 215f.) eine Reihe anderer Gemeinsamkeiten verschiedener Post-Development-Ansätze. Zunächst würden die AutorInnen ein reges Interesse an lokalen Kulturen und lokalem Wissen zeigen. Darüber hinaus sei eine kritische Haltung gegenüber etablierten wissenschaftlichen Diskursen und ein Engagement zugunsten lokaler, pluralistischer Graswurzelorganisationen für die Strömung charakteristisch. Auch Formulierungen wie „jenseits der Entwicklung“, „trotz“ bzw. „gegen die Entwicklung“ und „Zurückdrängung der Ökonomie“ seien in vielen Arbeiten anzutreffen (Ziai 2004: 174).

Die Betonung dieser Gemeinsamkeiten sollte allerdings nicht über die bereits angesprochene Heterogenität in den theoretischen Herangehensweisen der VertreterInnen des Post-Development hinwegtäuschen. Das *Development Dictionary* versammelt Artikel von insgesamt 17 AutorInnen. Im *Post-Development Reader* sind die Arbeiten von nicht weniger als 46 AutorInnen zusammengetragen, wobei gerade hier eine gewisse Heterogenität unübersehbar ist. Dennoch, so scheint es, kann heute aufgrund weitreichender inhaltlicher Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Ansätze durchaus von einer eigenständigen Post-Development Schule gesprochen werden (vgl. ebd.: 169).

Zunächst kann also die grundsätzliche Ablehnung von Entwicklung als Kern des Post-Development angesehen werden. Ausgangspunkt dieser Ablehnung ist das wahrgenommene Scheitern der Entwicklungsbemühungen seit 1945.

### **2.2.1 Die Zurückweisung des Entwicklungsparadigmas**

Die grundsätzliche Zurückweisung der Entwicklung seitens der VertreterInnen des Post-Development bezieht sich nicht bloß auf eine spezifische Praxis der Entwicklung, die meist als „Projekt der Entwicklung“ bezeichnet wird, sondern ebenso auf das „Konstrukt der Entwicklung“ und auf die begriffliche Ebene, also den



Entwicklungsbegriff selbst (vgl. Ziai 2004: 168f.).

Das *Konstrukt der Entwicklung* wird abgelehnt, da es auf der Einteilung der Welt in entwickelte und weniger entwickelte bzw. unterentwickelte Gesellschaften gründet. Jede Gesellschaft kann in dieser Logik auf einer universellen Skala eingeordnet werden, wobei zunächst die nach westlichen Maßstäben getroffene Einteilung in arme und reiche Länder im Vordergrund stand. „If within market societies the poor were defined as lacking what the rich had in terms of money and material possessions, poor countries came to be similarly defined in relation to the standards of wealth of the more economically advantaged nations.“ (Escobar 1995: 23) Das Bruttosozialprodukt bot hierfür ein ideales, global erfassbares Maß (ebd.; Ziai 2004: 176).

In der Kritik des Post-Development stellt diese Idee einer einheitlichen, universellen Entwicklung ein Konstrukt dar, „das eine bestimmte, dem westlichen Kulturkreis entstammende Vorstellung einer guten Gesellschaft kurzerhand verallgemeinere und die unendliche Vielfalt der Lebensweisen in anderen Kulturen pauschal als einheitliche traditionell (vormodern), defizitär (unterentwickelt) und minderwertig definiere.“ (Ziai 2004: 176) Diese asymmetrische, lineare Konstruktion der Wirklichkeit müsse abgelehnt werden, da kein überkulturell gültiges Modell gesellschaftlicher Entwicklung denkbar sei (vgl. ebd).

Das Konstrukt gebe darüber hinaus eine bestimmte Problemdefinition vor, „die nur eine bestimmte Art der Problemlösung zulasse“ (ebd.: 177). Die Diagnose eines Mangels führe demnach zur Legitimation von Entwicklung als universales Rezept zur Überwindung dieses Mangels. Wenn also beispielsweise Einkommensarmut oder Mangel an Kapital und Technologie als Ursache für Unterentwicklung identifiziert werden, so führt dies unweigerlich auch zu einer spezifischen Problemlösung, in diesem Fall Wirtschaftswachstum und Technologietransfer. Andere Problemkonstruktionen, in denen beispielsweise die ungleiche Verteilung von Produktionsmittel als grundlegendes Problem angesehen würde, sind von vornherein ausgeschlossen (ebd.). Escobar formuliert hierzu treffend: „[T]he problem is thought to be characterized by exclusion from markets and state policy, not by exploitation within the market and the state [...]“ (1995: 150) So diene das Konstrukt der Entwicklung zur Etablierung und Aufrechterhaltung von wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsstrukturen, erfülle

also die legitimatorische und politische Funktion einer Ideologie (vgl. Ziai 2004: 177).

Ebenso wie das Konstrukt, wird im Post-Development auch die Praxis der Entwicklung, die häufig als *Projekt der Entwicklung* bezeichnet wird, abgelehnt. Sie stelle den Versuch der Universalisierung des westlichen Gesellschaftsmodells (Nationalstaat, Industrialisierung, Weltmarktproduktion, Wissenschaft durch Investitionen, Technologietransfer) durch Entwicklungsprojekte dar. Das Ziel, wie es schon in der Antrittsrede des US-Präsidenten Truman 1949 zum Ausdruck gekommen war, sei die Entwicklung der Unterentwickelten (vgl. ebd.: 178; Esteva 1995a: 6f.).

Doch habe der Entwicklungsprozess nicht zu einem Aufholen unterentwickelter Gesellschaften, sondern vielmehr zu einer Vergrößerung der Kluft zwischen Arm und Reich, zur fortschreitenden Zerstörung der Natur und zur Auslöschung von Kulturen geführt, also mehr Schaden als Nutzen mit sich gebracht. Im Post-Development erscheint Entwicklung als „gesellschaftliches Experiment im Weltmaßstab, das für die Mehrheit der Betroffenen entsetzlich fehlgeschlagen ist. Ihre 'Eingliederung' in den Weltmarkt zu fairen und gleichen Bedingungen ist zunehmend undurchführbar während sich der Abstand zwischen Zentrum und Peripherie konstant vergrößert.“ (Esteva 1995b: 56f.) Deshalb muss von einem Scheitern der Entwicklungsbemühungen gesprochen werden. Dies liege aber nicht an der mangelhaften Umsetzung des Projekts, sondern an der strukturellen Unmöglichkeit der Verallgemeinerung des westlichen Entwicklungsmodells. So meint Esteva in Bezug auf die Situation in Mexiko City:

Ich bin überzeugt davon, daß die Probleme der am ärgsten verschmutzten und bevölkerungsreichsten Stadt der Welt das Ergebnis von Entwicklung – und nicht von Unterentwicklung – sind. Sie sind die Folgen einer glänzenden Planung und effizienten Durchführung von seiten öffentlicher und privater Entwicklungsexperten – und nicht die Folge ihres Fehlens. (1995b: 129)

Dass das Projekt der Entwicklung nach dem Zusammenbruch der kolonialen Reiche dennoch zum zentralen Handlungsfeld in den Nord-Süd Beziehungen wurde, sei laut Rahnema auf seine Attraktivität für drei verschiedene AkteurInnengruppen zurückzuführen:

The leaders of the independence movements were eager to transform their devastated countries into modern nation-states, while the 'masses' [...] were hoping to liberate themselves from both the old and the new forms of subjugation. As to the former colonial masters, they were seeking a new system of domination [...] in the ex-colonies, in order to continue to exploit their natural resources, as well as to use them as markets for their expanding economies or as bases for their geopolitical ambitions. (1998a: ix)

Im Post-Development wird das Projekt der Entwicklung nun in erster Linie als „Ausweitung des Einflussbereichs der westlich dominierten Systeme von Markt, Staat und Wissenschaft“ gesehen (Ziai 2004: 179). „Science, state and market are based on a system of knowledge about man, society and nature that claims validity everywhere and for everybody.“ (Sachs 1995c: 109) Zunächst stelle Entwicklung also die zur Ausweitung des Marktes und der Warenform notwendigen Praktiken bereit:

'Development' consists of a set of practices, [...] which require – for the reproduction of society – the general transformation and destruction of natural environment and of social relations. Its aim is to increase the production of commodities (goods and services) geared, by way of exchange, to effective demand. [...] 'Development' has never been more than a pretext for expanding the realm of the commodity, but [...] this was obscured by a stream of promises and policies, declarations and measures, which kept up the illusion whereby people could be made to act in certain ways. (Rist 1997: 13, 227)

Dem Staat, der zweiten Säule des Entwicklungsprojekts, komme ebenfalls eine zentrale Rolle bei der Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse zu. Er habe zunächst die politisch-kulturelle Homogenisierung der Gesellschaft zum Ziel. „From the very beginning, nation-building – a polite term for cultural and ideological homogenization of a country's population – became one of the goals, stated or unstated, of the modern state.“ (Nandy 1995: 265) Darüber hinaus diene der Staat der – potentiell gewaltsamen – Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und des vorherrschenden Wirtschaftssystems. Im Rahmen des Entwicklungsprojekts habe er außerdem die Modernisierung der Gesellschaft zur Aufgabe (Ziai 2004: 179).

In einem natürlichen Bündnis mit dem Staat stehe die Wissenschaft als dritte Säule des Projekts der Entwicklung. Für beide Systeme sei ein universalistischer Anspruch charakteristisch, wobei sie einander zur gegenseitigen Legitimation dienen würden. Im Entwicklungsprojekts sei die Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Produktion in Form von Technologisierung und Industrialisierung umgesetzt worden. Im Post-Development wird nun betont, dass moderne Technologien „Teil eines bestimmten Gesellschaftsmodells“, also keineswegs neutrale Werkzeuge, „sondern auf ein infrastrukturelles Netzwerk technischer, sozialer und psychologischer Bedingungen angewiesen sind.“ (ebd.: 180)

Das dritte Moment der Ablehnung der Entwicklung im Post-Development kann auf begrifflicher Ebene angesiedelt werden. So führt die große Bedeutung, die im Post-Development der Sprache und den Diskursen beigemessen wird, zur *Ablehnung des Entwicklungsbegriffs*, da er eng mit dem Konstrukt und dem Projekt der Entwicklung verbunden sei und somit die biologische Metapher eines linearen Reifungsprozesses sowie die Einteilung in „entwickelte“ und „unterentwickelte“ Staaten bzw. Völker mittransportieren würde. Der Entwicklungsbegriff würde willkürlich von verschiedensten Institutionen verwendet und sei so zu einem „inhaltsleeren, schwammigen“ Wort geworden. Er könne praktisch beliebige Maßnahmen bezeichnen, „die so als zu einem positiven gesellschaftlichen Wandel führend verklärt und gerechtfertigt würden.“ (ebd.: 181f.) Um gesellschaftliche Veränderung und Selbstbestimmung in einen neuen diskursiven und praktischen Rahmen stellen zu können, sei es notwendig geworden, zu einer neuen Begrifflichkeit zu finden.

### **2.2.2 Die Ära des Post-Development**

Die Dekonstruktion und die daraus resultierende Zurückweisung der Entwicklung führte zur Idee einer Post-Development-Ära, in der Entwicklung nicht mehr das zentrale Organisationsprinzip des sozialen Lebens sowie der Nord-Süd Beziehungen sein sollte. Dieser Idee liegen einige Annahmen zugrunde, die Escobar (2007: 20f.) in folgenden Punkten zusammenfasst:

1. Es ist möglich neue Diskurse und Repräsentationen zu schaffen, die nicht durch das Konstrukt der Entwicklung strukturiert und vermittelt sind.
2. Dazu ist es notwendig, die für das Konzept der Entwicklung charakteristischen Modalitäten des Wissens und Handelns zu verändern.
3. Dies bedeutet auch, dass die Produktion des Wissens dezentralisiert werden muss, „in particular, to give salience to the forms of knowledge produced by those who are supposed to be the 'objects' of development so that they can become subjects of their own right.“ (ebd.: 21)
4. Um all dies zu erreichen, scheinen zwei Wege besonders zielführend: „[F]irst, by focusing on the adaptations, subversions and resistance that local peoples effect in relation to development interventions [...] and , second, by highlighting the alternative strategies produced by social movements as they encounter development projects.“ (ebd.)

Auf der Grundlage dieser Annahmen wurden im Post-Development Alternativen zur Entwicklung vorgeschlagen, die sich mit den drei oben erwähnten Säulen des Projekts der Entwicklung, also dem Staat, dem Markt und der Wissenschaft in Verbindung bringen lassen. So wird im Post-Development angenommen, dass das Scheitern der Entwicklung zur Herausbildung neuer gesellschaftlicher Strukturen führe, die für die Post-Development-Ära charakteristisch und von einer dreifachen Wiederaneignung geprägt seien, nämlich „von einer Wiederaneignung der Politik (gegenüber dem Staat), der Wirtschaft (gegenüber dem Markt und der Marktlogik), des Wissens (gegenüber der etablierten Wissenschaft) und generell des Lebensraums und der Strukturen des Zusammenlebens durch die Menschen.“ (Ziai 2004: 192) Dabei geht es den VertreterInnen des Post-Development nicht um Stagnation oder eine Rückkehr zu romantisch anmutenden traditionellen Gesellschaftsformen. „The idea [...] is to organize and invent new ways of life – between modernization, with its suffering but also some advantages, and tradition from which people may derive inspirations while knowing that it can never be revived.“ (Rist 1997: 244) Sozialer Wandel soll den AutorInnen zufolge von den betroffenen Menschen selbst und auf der Basis ihrer

kulturellen Identität herbeigeführt werden. „They want change that could help people to enhance their inborn and cultural capacities: change [...] that could leave them free to *change the rules and the contents of change*, according to their own culturally defined ethics and aspirations.“ (Rahnema 1998b: 384, Herv. i. O.) Die zentrale Aufgabe in der Ära des Post-Development bestehe also darin, die politische, ökonomische und soziale Autonomie marginalisierter Gesellschaften wiederherzustellen (vgl. Rist 1997: 244).

Demzufolge müsse die *Wiederaneignung der Politik* unter den Vorzeichen lokaler Autonomie und radikaler Demokratie erfolgen, also auf die Dezentralisierung politischer Herrschaftsstrukturen abzielen. Der Verwirklichung dieses Ziels stünden jedoch die bestehenden staatlichen Strukturen der repräsentativen Demokratie im Wege, da sie mit wirklicher Volksherrschaft nichts zu tun hätten. „[M]odern democratic regimes have become mechanisms for concentrating power in the hands of elites dedicated to reproducing themselves and protecting their own interests.“ (Esteva/Prakash 1998: 162) Dennoch aber, so Esteva, könne die repräsentative Demokratie eine Art Schutzfunktion für den politischen Aktionismus übernehmen. Zwar müsse man erkennen, dass „repräsentative Demokratie nicht 'wirkliche' Demokratie oder ein Ideal ist, für das es sich zu kämpfen lohnt. Sie ist nur für 'uns' und für die jetzige Zeit der passende Schutzschirm für unsere Tätigkeit, der eine Reihe von Vorteilen gegenüber jeder Art von Diktatur aufweist.“ (Esteva 1995b: 24) Ziel der Aktionen sei aber die Auflösung oder zumindest ein grundlegender Wandel bestehender staatlicher Strukturen (vgl. Ziai 2004: 193; Esteva/Prakash 1998: 37ff., 158ff.). Graswurzelbewegungen komme hierbei eine wichtige Rolle zu, da sie als zentrale AkteurInnen radikaler Demokratie anzusehen seien. „[I]t makes sense that the increasing focus of people's movements is directed toward organizing themselves to keep their government in their own hands [...]; *not* in the hands of elected or imposed leaders.“ (Esteva/Prakash 1998: 159, Herv. i. O.) Die Wiederaneignung der Politik bedeutet im Post-Development also die Schaffung „von Freiräumen für selbstbestimmte politische Gemeinschaften“ (Ziai 2004: 194).

Auch die *Wiederaneignung der Wirtschaft* wird im Post-Development als zentrales Ziel und als Alternative zur Entwicklung angestrebt. Die Menschen sollen Einflussmöglichkeiten auf ökonomische Zusammenhänge zurückgewinnen. Im Zuge

dessen soll die Wirtschaft durch soziale Bindungen und kulturelle Normen in lokale Gemeinschaften eingebettet werden. Dies setzt einerseits die Schaffung von lokalen und subsistenzwirtschaftlichen Strukturen der Produktion und Konsumtion voraus, da die Menschen so Unabhängigkeit gegenüber anonymen Märkten und dem formalen Arbeitsmarkt erlangen können (vgl. Ziai 2004: 194). „They are learning to simply say 'No' to Coke and other industrial junk, while looking for local alternatives that are healthy, ecologically sound, as well as decentralized in terms of social control.“ (Esteva/Prakash 1998: 25) Andererseits müssen die Menschen aber auch in die Lage versetzt werden, ihre Bedürfnisse selbst zu definieren, sich somit von jener kulturellen Hegemonie zu lösen, durch die die ökonomische Logik bloß im Sinne individueller Nutzenmaximierung und Kapitalakkumulation erscheint (Esteva 1995b: 62). „All that matters is that each society should regain the right to organize its existence as it sees fit, [...] by limiting the role of economics, giving up the accumulation of material goods [...] and ensuring that decisions are taken by those directly concerned.“ (Rist 1997: 244) Auf der Grundlage des Gesetzes der Knappheit der verfügbaren Mittel und der Begrenzung von Besitz und Eigentum sollen neue Formen des Wirtschaftens organisiert werden, „ohne dabei in die Vorgaben des traditionellen Lebens zurückzufallen“ (Esteva 1995b: 2002; 1995a: 18f.).

Neben der politischen und wirtschaftlichen kann auch die „epistemologische Dezentralisierung“ im Zuge einer *Wiederaneignung des Wissens* als zentrale Forderung des Post-Development angesehen werden (vgl. Ziai 2004: 195). Dabei wird Wissen und Wahrheit im Sinne Foucaults konzipiert, und zwar auf der Basis der Annahme, dass „Wahrheit nicht die Produktion wahrer Aussagen ist, sondern die Produktion von Aussagen, die von Menschen verwendet werden, um sich selbst und andere zu beherrschen.“ (Esteva 1995b: 33) Demnach gehe es um die Schaffung der Voraussetzungen für autonome Wahrheitsproduktion, also um eine „Aufstand des untergeordneten Wissens“ (ebd.). Es gilt kulturelle Differenz zu respektieren und jeden Anspruch auf universelles Wissen abzulehnen, da es eben keinen generalisierbaren Standpunkt gebe, von dem aus beurteilt werden könne, was ein „gutes Leben“ sei (vgl. Rist 1997: 241). Als Konstrukt mit universellem Anspruch sei Entwicklung zur Gefahr für autonome Wissensproduktion und Weltanschauungen geworden. „[W]e must be

mindful that in many places there are worlds that development, even today and at this moment, is bent on destroying.“ (Escobar 1995: 226) Deshalb müsse der Glaube an Entwicklung hinterfragt und deren historische und soziale Determiniertheit herausgearbeitet werden. Dasselbe gelte für den Glauben an die Wissenschaft, die in enger Verbindung mit dem Konzept und der Praxis der Entwicklung stehe, „tied together as intimately as a horse and carriage“ (Alvares 1995: 221). So müsse die Vorstellung überwunden werden, die Wissenschaft sei im Besitz der Wahrheit und habe eine privilegierte erkenntnistheoretische Stellung gegenüber traditioneller Formen des Wissens. „Nothing forces us to be intimidated by the terrorism of those who make science out to be the truth. [...] '[S]cience' is neither truer nor more absurd than some other belief, it is itself a social product which varies over time and cannot claim the privilege of infallibility.“ (Rist 1997: 247) Dabei müsse der „Aufstand des untergeordneten Wissens“ mit der Aufwertung des traditionellen Wissens gegenüber wissenschaftlichen Wahrheiten Hand in Hand gehen. Die Koppelung von traditioneller Weisheit mit lokalen Überlieferungen könne zur Grundlage für den „Kampf gegen die Tyrannei der universalisierenden Diskurse und gegen die 'wissenschaftliche Hierarchisierung des Wissens' (mit ihren spezifischen Herrschaftseffekten)“ (Esteva 1995b: 106) werden und so positiven sozialen Wandel ermöglichen. Wie Ziai anmerkt, besteht die im Post-Development vorgeschlagene „Alternative zur Entwicklung nicht in einem alternativen Gesellschaftsprogramm, sondern [...] in der Anerkennung und Respektierung des konkreten Anderen, auch seiner abweichenden Werte, Hoffnungen und Weltbilder.“ (Ziai 2004: 197f.)

### **2.2.3 Kritik am Post-Development**

Die breite Rezeption der Arbeiten des Post-Development hat zur Formulierung einiger Kritikpunkte geführt, die an dieser Stelle überblicksartig dargestellt werden sollen. Escobar zufolge bestehe die Kritik der Anti-Post-Development Literatur in zumindest drei zentralen Einwänden (2000: 12):

Zunächst präsentiere das Post-Development eine *übergeneralisierte und*



*essentialisierte Sichtweise* auf das vielschichtige Phänomen der Entwicklung und seine unterschiedlichen Strategien, Institutionen und Praktiken. Entwicklung erscheine so als homogene und vorwiegend negativ konzipierte Einheit (vgl. Ziai 2004: 211). Die Errungenschaften der Entwicklung, wie beispielsweise der dramatische Anstieg der Lebenserwartung in weiten Teilen der Welt, würden durch diese Essentialisierung ignoriert (vgl. Storey 2000: 42). Mit der im Post-Development vorgenommenen Homogenisierung verstoße man also gegen diskursanalytische Grundannahmen (vgl. Nederveen Pieterse 1998: 363).

Den AutorInnen wird darüber hinaus vorgeworfen, ihr Interesse für lokale Traditionen und soziale Bewegungen führe zur *Romantisierung* derselben: „[T]hey romanticized local traditions and local social movements, ignoring that the local is also embedded in global power relations and that, indeed, many struggles today are about access to development.“ (Escobar 2000: 12; vgl. Storey 2000: 43; Mohan/Stokke 2000)

Als dritten zentralen Kritikpunkt nennt Escobar die *Ignoranz* des Post-Development gegenüber der Tatsache, dass Entwicklung ein umkämpftes Terrain darstellt, auf dem unterschiedliche AkteurInnen fortwährend um neue Sichtweisen und Bedeutungen ringen. „Almost certainly behind these critiques are serious disagreements about the nature of social reality [...], and about the character of political practice and the agent of social transformation.“ (Escobar 2000: 12)

Weitere am Post-Development geäußerte Kritik bezieht sich vor allem auf die paternalistische Haltung, die von manchen AutorInnen gegenüber den Menschen des Südens eingenommen wird, sowie auf theoretische, methodische und argumentative Defizite (vgl.: Ziai 2004: 206ff.; 2007b: 6ff.; Escobar 2000: 12ff.). So wird den VertreterInnen des Post-Development beispielsweise vorgeworfen, sie würden in ihrer Konzeption von Entwicklung als Diskurs den Umstand ignorieren, dass die eigentliche Problematik der Entwicklung in der Armut und den Funktionsweisen des Kapitalismus bestünde (vgl. Escobar 2007: 21). Andererseits würden sie in ihrer kategorischen Ablehnung von Modernität eine Vielzahl von positiven Aspekten der Entwicklung, angefangen von der Ausweitung der Rechte des Individuums bis hin zu den Errungenschaften der modernen Medizin bei der Reduzierung der Kindersterblichkeit, ausblenden (vgl. Ziai 2007c: 115).

Jedenfalls ist festzuhalten, dass – trotz zahlreicher Einwände – einige zentrale Annahmen des Post-Development von den KritikerInnen stillschweigend akzeptiert wurden. Nicht ignoriert werden konnte beispielsweise die Sichtweise, dass das traditionelle Konzept der Entwicklung eurozentrisch ist und seine Wurzeln in der kolonialen Diskursordnung hat. Auch der Zweifel an der Universalität dessen, was als 'gutes Leben' bzw. als 'gute Gesellschaft' angesehen werden kann, und die darauf gründende Infragestellung der Indikatoren zur Messung von Entwicklung wurden übernommen. „Whether the majority of the people in the South share the mainstream values of 'development' is a matter of debate between protagonists and opponents of post-development, but the non-universality of these values should not be.“ (Ziai 2007b: 8)

Von KritikerInnen implizit übernommen wurde auch die Annahme, dass das Konzept der Entwicklung autoritäre und technokratische Implikation hat. Tatsächlich haben die Analysen des Post-Development gezeigt, dass jene, die Entwicklung definieren, sich in einer Machtposition befinden. „Knowledge about 'development' is in this sense knowledge about the deficiencies of others' way of life, about the necessity of its transformation, about the appropriate method, and about the legitimacy of all that.“ (ebd.: 9) Die Menschen, die eigentlich von den Entwicklungsbemühungen profitieren sollten, werden auf eine inferiore Position im Diskurs festgeschrieben und sind so nicht in der Lage, selbst darüber zu entscheiden, ob und welche Form der Entwicklung erstrebenswert für sie ist (vgl. ebd.).

Die Stichhaltigkeit der Annahme des Post-Development, das Konzept der Entwicklung sei eurozentrisch und zudem durch autoritäre und technokratische Implikationen charakterisiert, nährt sich aus den Ergebnissen einiger Studien, in denen Entwicklung aus diskursanalytischer Perspektive betrachtet wurde. Diese Ergebnisse sollen im folgenden Abschnitt kurz dargestellt werden.

## 2.3 Entwicklung als Diskurs des Westens

Wie bereits oben angedeutet, wird Entwicklung im Post-Development meist als Diskurs konzipiert, der historisch entstanden und durch Machtverhältnisse strukturiert ist. Die Grundlage dieser Sichtweise bilden die Theorien des Post-Strukturalismus, vor allem aber die diskursanalytischen Arbeiten Michel Foucaults (vgl. Escobar 2007: 19f.; Ziai 2006: 15ff.).

Für den französischen Philosophen und Historiker Michel Foucault sind Diskurse Praktiken, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1981: 74). Dabei stellen die jeweiligen Diskurse spezifische Systeme von Aussagen dar, in denen sich Regelmäßigkeiten „bei den Objekten, den Typen der Äußerungen, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen“ feststellen lassen und die somit in Hinblick auf diese Formationsregeln analysiert werden können (ebd.: 58).

Neben den Formationsregeln, die dem Diskurs immanent sind und sich allen darin äuernden Individuen „gemäß einer Art uniformer Anonymität“ (ebd.: 92) auferlegen, identifiziert Foucault „Prozeduren der *Ausschließung*“, „deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (Foucault 2003: 11, Herv. i. O.). Ausschließend wirken diese Prozeduren in dem Sinne, als sie den Bereich dessen festlegen, was, wann (zu welchem Anlass) und von wem gesagt werden kann. Als Ausschließungssysteme entscheiden sie darüber, welche Gegenstände und Individuen als sprechende Subjekte unter welchen Umständen zu den jeweiligen Diskursen in legitimer Weise Zugang finden und was im Rahmen dieser Diskurse als vernünftig und wahr angenommen werden kann (ebd.: 11f.). Die Diskurse erscheinen in diesem Zusammenhang als Apparate der Wahrheits- und Wissensproduktion, die in historisch und kulturell spezifischen Kontexten stehen und so durch gesellschaftliche Machtverhältnisse strukturiert sind (vgl. Ziai 2006: 12).

In dieser materialistischen Konzeption, die auch von den TheoretikerInnen des Post-Development weitgehend übernommen wurde, erscheinen Diskurse nicht bloß als gesprochene bzw. geschriebene Aussagen, sondern als in die Handlungen von

Individuen eingeschriebene Struktur. „A discourse refers not only to oral and written statements, but also to aggregates of social practices, and works by inscribing itself into individuals and institutions whereupon it becomes more or less normal for those internal to a discourse, hence the notion of normalization and discursive formation.“ (Lie 2007: 52)

Diesen Überlegungen folgend, wurde von den AutorInnen des Post-Development und ihren NachfolgerInnen versucht, die Ordnung des Entwicklungsdiskurses nachzuzeichnen. Dabei galt das Interesse, neben den zentralen Formationsregeln des Diskurses, vor allem den historischen Bedingungen seiner Entstehung, sowie seiner Einbettung in gesellschaftliche Machtverhältnisse. Ab wann wurde in systematischer Weise über Entwicklung gesprochen? Was führte zur Herausbildung des Entwicklungsdiskurses, wie ist er strukturiert und welche Funktionen hat das durch ihn produzierte Wissen? Wer bleibt vom Entwicklungsdiskurs ausgeschlossen?

### **2.3.1 Die koloniale Diskursordnung: eine Vorgeschichte**

Oft wird im Post-Development die von Harry S. Truman am 20. Jänner 1949 gehaltene Antrittsrede als Geburtsstunde des Entwicklungsdiskurses bezeichnet. Darin formulierte der damals wiedergewählte US-Präsident erstmals öffentlich Forderungen nach politischer Neuorientierung, in denen die Umrisse einer neuen Diskursordnung sichtbar wurden. Mit einem Schlag wurde ein Teil der Weltbevölkerung als „unterentwickelt“ und somit zum uniformen Objekt der Entwicklung erklärt: „On that day, two billion people became underdeveloped [...], they ceased being what they were, in all their diversity, and were transmogrified into an inverted mirror of other's reality [...].“ (Esteva 1995a: 7)

Die Rede markierte somit einen Bruch in der Art und Weise, wie Beziehungen zwischen Norden und Süden, zwischen der „Ersten“ und der „Dritten Welt“, zwischen Zentrum und Peripherie dargestellt worden waren. Dennoch ist eine solche genaue Datierung problematisch, da sie allfällige Kontinuitäten im Übergang von kolonialen Darstellungen zu jenen des Entwicklungsdiskurses ausblendet (vgl. Faschingeder 2001:

29; Ziai 2006: 33). Es erscheint deshalb notwendig, zunächst noch einmal einige Jahrzehnte zurück zu gehen, um in der Zeit der Kolonialisierung weiter Teile der Welt nach den Wurzeln dieser Kontinuitäten zu suchen.

Charakteristisch für den „kolonialen Diskurs“, der Missionarsgeschichten, Verwaltungsakte, Reiseberichte und fiktionale Literatur ebenso umfasste, wie wissenschaftliche Untersuchungen und erste entwicklungstheoretische Überlegungen (vgl. Osterhammel 2003: 112), war die Zweiteilung der Welt in zivilisierte und unzivilisierte Gebiete bzw. Völker. Im Gegensatz zu den sich selbst als zivilisiert und rational darstellenden EuropäerInnen, erschienen die BewohnerInnen der Kolonien, die „Eingeborenen“, als unzivilisiert, emotional und regierungsunfähig (vgl. Hall 1992: 172). Das anhand dieses zweigeteilten Weltbildes produzierte Wissen diente in der Folge der Rechtfertigung imperialer Eroberungspolitik und lieferte bald auch ein theoretisches Fundament zur Optimierung und Durchsetzung kolonialer Herrschaft (vgl. Ziai 2006: 33).

Neben einem spezifischen Wissen, das meist im Sinne der Interessen der Kolonialherren funktionalisiert wurde, produzierte die koloniale Diskursordnung aber auch die ihr entsprechenden Identitäten. Als allgemeiner Referenzpunkt für die Konstruktion dieser Identitäten diente der „weiße Mann“. Er stand im Zentrum eines implizit rassistischen und sexistischen Repräsentationssystems und galt als „ideale Norm menschlicher Existenz“ (ebd.). Anhand dieser Norm sollten die Menschen in den Kolonien assimiliert werden. Dementsprechend diente die universalistische Leugnung der Differenz des „Anderen“, der bloß als defizitäre Version des Eigenen angesehen wurde, als Rechtfertigung für dessen Angleichung. Gleichzeitig jedoch erschien die Differenz als am Ende unüberwindbar und führte so zur essentialistischen Verfestigung der Andersartigkeit (vgl. Faschingeder 2001: 44f; Ziai 2006: 34f.). Dabei waren die Inhalte der Differenzzuschreibungen austauschbar und folgten in Phasen aufeinander: Zunächst erschien der „Andere“ im theologischen Sinne als „heidnische Verworfenheit“; später als technologisch minderkompetent in der Beherrschung der Natur; dann als durch den tropischen Lebensraum geschwächt und schlussendlich als durch unreduzierbare Rassenmerkmale determiniert. Im Rassismus fand das Differenzaxiom wohl seine extremste, bis zur Auflösung des Kolonialismus

vorherrschende Form. Kaum jemand zweifelte damals an der unüberwindbaren „rassischen“ Inferiorität der Menschen in den Kolonien (vgl. Osterhammel 2003: 113; Ziai 2008: 196ff.).

Einerseits wurde also ein Bild der Kolonisierten geschaffen, das sie als von ihrem Wesen her unterlegen und regierungsunfähig darstellte. Dieses Bild diente den Kolonialherren als Legitimation für ihre Herrschaftsansprüche, bei deren Durchsetzung oft auch Methoden der Gewalt und des Zwangs zur Anwendung kamen – Methoden also, die schon im damaligen Europa äußerst umstritten waren (vgl. Faschingeder 2001: 39). Andererseits machte es die praktische Unmöglichkeit einer flächendeckenden Beherrschung und Verwaltung der Kolonialgebiete „ohne Inanspruchnahme einheimischer Verwaltungsstrukturen“ (ebd.: 34) sowie der steigende Bedarf an Arbeitskraft notwendig, die Kolonisierten als unvollkommene Abbilder des Eigenen (vgl. Ziai 2006: 34) erscheinen zu lassen, die in Hinblick auf die europäische Norm zu „untergebenen“ BürgerInnen und „fleißigen“ ArbeiterInnen erzogen werden mussten. Gerade in Bezug auf Arbeit, schien es unvermeidbar, die Einheimischen dem Vorbild Europas anzugleichen, wollte man den hohen Bedarf an Arbeitskräften, die in den Kolonien zur Modernisierung von Kommunikationsstrukturen, im Straßen- und Eisenbahnbau, für die Plantagenwirtschaft, den Bergbau und in selteneren Fällen auch in der Industrie benötigt wurden, nicht allein durch Zwangsarbeit stillen.

In Europa hatten die gesellschaftlichen Umwälzungen zur Zeit der industriellen Revolution einen grundlegenden Wandel des Verhältnisses der Menschen zur Arbeit bewirkt. Arbeit galt nun als Pflicht eines jeden Menschen, als „mühsame Auseinandersetzung mit einer unergiebigem Natur“, durch die Reichtum und somit die Bedingungen für ein glückliches Leben geschaffen werden sollten (Faschingeder 2001: 37). Bald wurde dieser europäische Arbeitsbegriff, der sich in erster Linie auf Lohnarbeit bezog, auf die Kolonialgebiete ausgedehnt. Auch dort sollten die Menschen, die, wie beispielsweise in Afrika südlich der Sahara, zumeist subsistenzwirtschaftlich beschäftigt waren, dazu gebracht werden, das Konzept der Lohnarbeit zu übernehmen. Dabei nahmen die Kolonialherren keine Rücksicht auf die besonderen symbolischen Zusammenhänge, in die der Arbeitsbegriff in den meisten subsistenzwirtschaftlichen Kulturen eingebettet war. So wurde in vielen außereuropäischen Gesellschaften nicht

zum Zweck der individuellen Bereicherung, sondern für das soziale Kollektiv gearbeitet. Etwaige Produktionsüberschüsse wurden beispielsweise im Rahmen von Festen an die Gemeinschaft weitergegeben. Da Arbeit meist als mit einem freien Leben unvereinbar angesehen wurde, arbeitete man in der Regel nur soviel, wie unbedingt notwendig war. Doch den Kolonialherren blieben die Inhalte solcher traditioneller Vorstellungen in der Regel verborgen. Ihnen ging es in erster Linie um die Steigerung der Arbeitsleistung der Bevölkerung. Hierzu, das wussten sie, musste ein fundamentaler Bewusstseinswandel bei jenen Menschen herbeigeführt werden, von denen man annahm, dass sie durch das fruchtbare tropische Klima „faul und arbeitsscheu“ geworden waren. Denn nur so würden sie am Ende freiwillig Lohnarbeit annehmen (vgl. ebd.: 36ff.).

Ebenso mussten jedoch auch die ökonomischen Rahmenbedingungen für die Ausbeutung der Arbeitskraft geschaffen werden, eine Notwendigkeit, die Freund in Bezug auf Afrika wie folgt beschreibt:

To open Africa to effective capital penetration, the most central issue which underlay all others, and which to some extent explains the need for conquest itself, was to prize open the labour resources of the continent, to re-direct them functionally, socially and geographically in order to create a surplus from which capital could benefit. Even the basic requirement of improved transport, road and railway construction, was ultimately related to the urgency for releasing human labour used in portorage to other forms of productive labour. (1984: 113f.)

Für die Menschen in den Kolonien folgte eine Zeit der Disziplinierung, der Erziehung zur Arbeit nach westlichem Vorbild, in der ihnen ganz ähnliches widerfuhr, wie schon zuvor den ArbeiterInnen in Europa. Schließlich ließ die Notwendigkeit einer optimalen Inwertsetzung und Ausbeutung kolonialer Territorien, die mittlerweile vor allem als Rohstofflieferanten das wirtschaftliche Überleben der Zentren sicherten, die Anwendung disziplinierender Maßnahmen auch im Kontext der Kolonien unerlässlich erscheinen. Ein britischer Abgeordneter brachte die Situation, in der sich die Kolonialmächte damals befanden, auf den Punkt: „[...] by one means or another, by hook or by crook, the development of primary production of all sorts in the colonial

area [...] is [...] a life and death matter for the economy of the country.” (zit. nach Hjertholm/White 2000: 82)

In diesen für die Kolonialzeit typischen Überlegungen lassen sich bereits grundlegende Elemente des Entwicklungsdiskurses erkennen. So wurde die Minderwertigkeit und Unzivilisiertheit der Kolonisierten nicht mehr nur auf „rassische“ sondern vermehrt auf historische Ursachen zurückgeführt. Man nahm an, dass die Zustände in den Kolonien „weiter zurückliegende Stufe der menschlichen Evolution darstellten“ (Ziai 2006: 35). Den Kolonialherren kam dabei die Aufgabe zu, diese Gebiete im Sinne der eignen wirtschaftlichen Interessen zu modernisieren und die „Zivilisierung“ der Kolonialisierten voranzutreiben, nicht aber deren Lebensbedingungen zu verbessern. Der Entwicklung fehlte also zunächst noch jenes „altruistische“ Moment, das sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herausbildete und sich – zumindest vordergründig – neben der Optimierung der wirtschaftlichen Wertschöpfung zu den Zielen der Entwicklung gesellte. Als mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges der koloniale Diskurs als vorherrschende Darstellungsform der Nord-Süd Beziehungen endgültig durch den Entwicklungsdiskurs abgelöst wurde, hatte die Ungleichheit der Völker nur noch in Hinblick auf den jeweiligen Grad an Entwicklung Bestand. Eine Reihe von Faktoren hatte zu dieser grundlegenden Umstrukturierung in den Diskursen geführt. Neben antikolonialen Befreiungsbewegungen und einer allgemeinen Diskreditierung rassistischer Weltanschauungen durch die Nazi-Verbrechen, spielte auch die neue ökonomische und geopolitische Situation, mit der sich die Industrienationen im Kontext des Kalten Krieges konfrontiert sahen, eine wichtige Rolle (vgl. ebd.: 35f.).

### **2.3.2 Die Formierung des Entwicklungsdiskurses**

Kommen wir nun zurück zur oben erwähnten Antrittsrede Harry S. Trumans. Obwohl sich gezeigt hat, dass es keineswegs zulässig ist, den Übergang vom kolonialen zum Entwicklungsdiskurs durch einen einfachen Bruch zu kennzeichnen, werden in den Formulierungen des US-Präsidenten markante Diskontinuitäten in der Darstellung



sichtbar:

[W]e must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. [...] Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and threat both to them and to the more prosperous areas. [...] The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. [...] I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our sum of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development. Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothin, more material for housing, and more mechanical power to lighten their burdens. [...] The old imperialism – exploitation for foreign profits – has no place in our plans. What we envisage is a program for development based on the concept of democratic fair dealing. (zit. nach Rist 1997: 249f.)

Zunächst einmal verweist Trumans Sorge, dass die Armut in den Ländern der Peripherie auch eine Gefahr für die reichen Gebiete darstellen könnte, auf die geopolitische Konstellation des Kalten Krieges und somit auf die wichtigste politische Struktur der Nachkriegszeit: die Teilung der Welt in zwei ideologisch und machtpolitisch konkurrierende Blöcke (vgl. Osterhammel/Petersson 2003: 87). Für die USA und andere Industrienationen war es notwendig geworden, der Sowjetunion, die mit ihrem Modell der nachholenden Industrialisierung zunehmend an Einfluss in den ärmeren Regionen gewann, ein erfolgsversprechendes Konzept entgegenzusetzen. Zudem forderten die nationalen Befreiungsbewegungen rasches Handeln in Hinblick auf die schwierige ökonomische Situation in den Kolonien. Ihnen musste wirtschaftliche Prosperität und sozialer Fortschritt in Aussicht gestellt werden. Wie Esteva schreibt, ging es vor allem den USA darum, ihre nach dem Zweiten Weltkrieg gewonnene Vormachtstellung dauerhaft zu festigen. „They needed to make entirely explicit their new position in the world. And they wanted to consolidate that hegemony and make it permanent. For these purposes, they conceived a political campaign on a global scale that clearly bore their

seal. They even conceived an appropriate emblem to identify the campaign.“ (Esteva 1995a: 6) Nach dem Zweiten Weltkrieg und vor dem Hintergrund einer sich langsam abzeichnenden Phase der Dekolonisation diente das Schlagwort „Entwicklung“ also in erster Linie dazu, die Staaten der Peripherie ideologisch an das kapitalistische Weltsystem zu binden und zu verhindern, dass sie dem Kommunismus anheim fallen (vgl. ebd.: 6f; Fischer/Hödl/Parnreiter 2003: 17).

Neben den veränderten geopolitischen Rahmenbedingungen spielen wirtschaftliche Faktoren eine zentrale Rolle in Trumans Überlegungen und bei der Formation des Entwicklungsdiskurses im Allgemeinen. Aufgrund ökonomischer Engpässe nach dem Zweiten Weltkrieg sahen sich die Industrienationen dazu genötigt, neue Absatzmärkte und Rohstofflager mit gesteigerter Effizienz zu erschließen. Hierzu war die Zusammenarbeit mit den Menschen in den Kolonien und postkolonialen Staaten unerlässlich. Das Konzept der Entwicklung und der damit verbundenen Entwicklungshilfe fungierte auch in diesem Zusammenhang vor allem als strategisch-ideologisches Instrument zur Durchsetzung der Eigeninteressen der Zentren (vgl. Ziai 2006: 45; Raffer/Singer 2001: 66f.).

Dabei bleibt die grundlegende Struktur einer Zweiteilung der Welt auch im Entwicklungsdiskurs erhalten. Doch stehen einander nun nicht mehr, wie noch im kolonialen Diskurs, „zivilisierte“ und „unzivilisierte“ Nationen bzw. Völker, sondern „entwickelte“ und „unterentwickelte“ Länder bzw. Regionen gegenüber. Während „Entwicklung“ mit den Idealen der Rationalität, Produktivität und Modernität verbunden wird, deutet „Unterentwicklung“ auf Defizite in Bezug auf diese Ideale hin. Der vormals den Bereichen der Theologie und Biologie vorbehaltene Begriff der Entwicklung findet auf diesem Weg Eingang in gesellschaftstheoretische Überlegungen, wo er – ähnlich wie in der Biologie – als ein kontinuierlicher, linearer Reifeprozess, somit teleologisch aufgefasst wird. Als vollendetes Stadium dieses Prozesses und somit als allgemeines Maß für Differenzen gilt die westliche Industriegesellschaft. An deren ökonomisches Niveau sollen die „unterentwickelten“ Gebiete angeglichen werden. Was sie dazu benötigen, formuliert Truman unmissverständlich: Wirtschaftswachstum, angekurbelt durch Technologietransfer und Kapitalinvestitionen.

Anders als im kolonialen Diskurs werden die Menschen in den Kolonien nun nicht

mehr als regierungsunfähig dargestellt. Vielmehr wird angestrebt, dass sie im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Völker und der allgemeinen Menschenrechte selbst die Regierungsgeschäfte übernehmen. Gemäß des Prinzips des „democratic fair dealing“ sollen die Eliten in den postkolonialen Staaten dafür verantwortlich sein, dass die Entwicklungsziele erreicht werden und sich der Rückstand zu den führenden Nationen in nur wenigen Jahren maßgeblich verringert. Gerade diese Aussicht auf politische Emanzipation führte in vielen Ländern zu einer breiten Akzeptanz gegenüber dem Konzept der Entwicklung (vgl. Fischer/Hödl/Parnreiter 2003: 18; Ziai 2006: 37; Novy 2002: 40f.).

Im Unterschied zum kolonialen Diskurs funktioniert der Entwicklungsdiskurs vermehrt im Zeichen der Identitätsproduktion im Süden. Nach dem Vorbild der westlichen Industrienationen werden dort Subjekte geschaffen, die freiwillig die Vorherrschaft der Zentren und die damit verbundenen Macht- und Ohnmachtverhältnisse im Rahmen des kapitalistischen Weltsystems unterstützen (vgl. Ziai 2006: 38). Der europäische Entwicklungsweg wird aus seinem partikularen historischen Kontext gelöst und soll allen Menschen als universelles Ziel gesellschaftlichen Strebens erscheinen. Auf diesem Weg wird die Anwendung direkter Gewalt zur Durchsetzung wirtschaftlicher und politischer Interessen der Zentren in den meisten Fällen – von militärischen Intervention aus sicherheitspolitischen Beweggründen abgesehen – überflüssig.

Daneben führt die von Truman propagierte Idee der Entwicklungshilfe dazu, dass die Menschen im Norden ein Selbstverständnis von Helfenden entwickeln, die über jenes Wissen verfügen, das die „Unterentwickelten“ zur Lösung ihrer Probleme benötigen. Umgekehrt wird den Menschen in den „unterentwickelten Regionen“ der Besitz eines Wissens zur Lösung der Probleme der „entwickelten Welt“ generell abgesprochen. Ihnen legt der Diskurs eine Selbstwahrnehmung im Lichte von Minderwertigkeit, Armut und Hilfsbedürftigkeit nahe. Diese asymmetrische und eurozentrische Verteilung der Identitäten lässt die „gut gemeinten“ Eingriffe von „EntwicklungshelferInnen“ als legitim, ja sogar als überaus wünschenswert erscheinen. Waren es zuvor noch die Kolonialherren gewesen, die – konfrontiert mit „regierungsunfähigen“ Wilden – die Entwicklung der Kolonien herbei zu führen hatten, so obliegt diese Aufgabe nun den

nationalen und internationalen Institutionen und den von ihnen entsandten EntwicklungsexpertInnen (vgl. ebd.: 36f.). Sie sind es auch, die gemeinsam mit ökonomischen und sozialwissenschaftlichen Instituten an Universitäten jene institutionellen Plätze und Subjektpositionen konstituieren, von denen aus das Sprechen im Rahmen des Entwicklungsdiskurses legitim erscheint. Aram Ziai bringt die Äußerungsmodalitäten des Entwicklungsdiskurses auf den Punkt, wenn er meint: „Eine Äußerung im Entwicklungsdiskurs bedingt die Position einer Person, die weiß, was 'Entwicklung' ist und wie man sie erreichen kann. [...] Aussagen, die ein solches Wissen nicht beanspruchen, befinden sich außerhalb der diskursiven Formation und gelten aus der Perspektive des Diskurses als inhaltsleer und nutzlos.“ (2006: 45)

Selbstverständlich ist dieses eurozentrische bzw. ethnozentristische Bild von Entwicklung nur die eine Seite der Medaille. Zur gleichen Zeit fanden nämlich auch systemkritische Überlegungen eine durchaus breite Rezeption. In diesen oft partikulären Ansätzen wurden die Vorherrschaft des Nordens und die Universalisierung der westlichen Lebensform in Frage gestellt und, wie beispielsweise in der Dependenztheorie, ein Weg „autozentrierter“ Entwicklung propagiert. Gerade die Krise der Entwicklung in den 1980er Jahren brachte ein Umdenken in Richtung alternativer Entwicklungskonzepte mit sich (Novy 2002: 44).

### **2.3.3 Krise und Transformation des Entwicklungsdiskurses**

In den 1980er Jahren geriet das zuvor noch so euphorisch gefeierte Konzept der Entwicklung in eine Krise, die nicht ohne tiefgreifende Folgen für den Fortgang des Entwicklungsdiskurses blieb. Die Gründe hierfür waren vielfältig. Zum einen wurde immer offensichtlicher, dass die Entwicklungsversprechen nicht eingelöst werden konnten. In vielen Ländern der „Dritten Welt“ war es nicht zu dem versprochenen Aufholen in Bezug auf die wirtschaftliche Leistung der Industriestaaten gekommen und auch für die Zukunft schien die Verheißung einer markanten Verbesserung der Lebensqualität nicht mehr besonders glaubwürdig. Überhaupt ließ die zunehmende Ausdifferenzierung der unter dem Begriff der „Dritten Welt“ zusammengefassten

Staaten, die Forderung nach einer allumfassenden Theorie der Entwicklung als überzogen erscheinen. Zudem hatte die postmoderne Kritik am universellen Anspruch der Entwicklung dazu geführt, dass partikularen Konzepten der Vorrang gegeben wurde. Mit dem Zusammenbruch des Ostblocks änderten sich auch die geopolitischen Rahmenbedingungen, unter denen sich der Entwicklungsdiskurs bislang formiert hatte. Der Neoliberalismus, der nach dem Ende des Realsozialismus weltweit Hegemonie erlangte, zwang nun alle Staaten, ihre nationalen Ökonomien zu liberalisieren und in den Weltmarkt zu integrieren (vgl. ebd.: 42; Ziai 2006: 47).

Als Gegenbewegung zur neoliberalen Gleichsetzung von Entwicklung und Wirtschaftswachstum, sowie als Reaktion auf die scheinbare Unmöglichkeit der Verallgemeinerung des westlichen Lebensstils aufgrund seiner weitreichenden ökologischen Konsequenzen, ist die sozialliberale Kritik anzusehen. Ihre Einwände führten Anfang der 1990er Jahre zu Bestrebungen, dem Kapitalismus ein „menschliches Antlitz“ zu verleihen. Mit Konzepten wie dem der „nachhaltigen Entwicklung“, „Partizipation“ oder des „good governance“ sollten offensichtlich gewordene ökologische und soziale Widersprüche der weltweiten, freien Marktwirtschaft abgedeckt werden. In der Folge beschäftigten sich auch UN-Konferenzen mit Themen wie nachhaltige Entwicklung (Rio de Janeiro 1992), Frauen (Peking 1995) oder Rassismus (2001) (vgl. Novy 2002: 43f.).

Tatsächlich geriet die Art und Weise, wie nun – auch seitens zentraler Institutionen und Einrichtungen – über Entwicklung gesprochen wurde, teilweise in Widerspruch mit den Formationsregeln des Entwicklungsdiskurses. So konnte Entwicklung vor dem Hintergrund der Partikularität nicht mehr als universelles Muster sozialen Wandels angesehen werden. Auch die umweltzerstörenden Industrienationen konnten angesichts des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung nicht mehr als ideales Maß von Entwicklung gelten. Das Konzept der Partizipation, im Sinne der Selbstbestimmung von Betroffenen in Hinblick auf die Planung und Durchführung von Entwicklungsprojekten, implizierte wiederum die Delegitimierung des Expertenwissens und der damit verbundenen asymmetrischen Apparate der Wissensproduktion. Die normative Äußerung von Entwicklungszielen erschien in diesem Zusammenhang als nicht weiter zulässig (vgl. Ziai 2006: 47f.).

Unter diesem Gesichtspunkt ließe sich also ein klarer Bruch mit dem Entwicklungsdiskurs oder zumindest dessen fundamentale Transformation seit den 1980er Jahren konstatieren. Doch ist zunächst unklar, ob die diskursiven Umwälzungen auch zu Veränderungen in den nicht-diskursiven Praktiken geführt haben. Während nämlich einerseits emanzipatorische Ansätze in den Entwicklungsdiskurs integriert wurden, fanden Universalismus und Autoritarismus weiterhin Anwendung. Als universell gültige Eckpfeiler der Entwicklung gelten heute Demokratie, Rechtsstaat, Menschenrechte und freie Marktwirtschaft, Elemente, die sich in Konzepten wie dem des „good governance“ wiederfinden und die es durch Entwicklungspolitik auf der ganzen Welt und vor allem in den Entwicklungsländern durchzusetzen gilt (vgl. Novy 2002: 45).

Angesichts dieser Kontinuitäten ist anzunehmen, dass die bis heute anhaltende Konjunktur emanzipatorischer Konzepte im Entwicklungsdiskurs in erster Linie auf ihre legitimatorische Wirksamkeit bei der Aufrechterhaltung ungleicher Machtverhältnisse zurück zu führen ist. Obwohl sich das Grundvokabular des Entwicklungsdiskurses über die Jahre hinweg verändert hat (vgl. Gomes 2003: 15), ist die grundlegende und asymmetrische Zweiteilung der Welt und der Menschheit doch – vor allem in der Praxis – die vorherrschende Struktur des Projekts der Entwicklung geblieben. Gerade diese Wahrnehmung veranlasste die AutorInnen des Post-Development, nicht alternative Formen der Entwicklung, sondern Alternativen zur Entwicklung zu fordern (Escobar 1995: 215).

Laut Escobar (2007: 19f.) lassen sich nun die vielfältigen Ergebnisse der post-strukturalistischen Analysen des Entwicklungsdiskurses in folgenden zentralen Punkten zusammenfassen:

1. Obwohl die Wurzeln des Entwicklungsgedankens bis hin zu den Anfängen der Moderne und des Kapitalismus zurückreichen, kann die Periode nach dem Zweiten Weltkrieg als Beginn des Entwicklungsdiskurses angesehen werden. „It was in this period that development 'experts' of all kinds started to land massively in Asia, Africa and Latin America, giving reality to the construct of the third world.“ (ebd.:19)

2. Als historisch produzierter Diskurs diente Entwicklung als Grundlage für die Schaffung eines riesigen Apparates an Institutionen, wie Weltbank, IWF, UNO, aber auch nationale Entwicklungsorganisation und lokale Projekte. Durch ihn wurde der Diskurs zu einem mächtigen Mechanismus, der Gesellschaften auf sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ebene nachhaltig zu transformieren vermochte.
3. Dabei operiert der Entwicklungsdiskurs auf der Basis von zwei grundlegenden Mechanismen: der *Professionalisierung von Entwicklungsproblemen*, die zur Schaffung von ExpertInnenwissen in unterschiedlichsten Entwicklungsfragen führte sowie der bereits erwähnten *Institutionalisierung der Entwicklung*. „These processes made it possible to systematically link knowledge and practice through particular projects and interventions.“ (ebd.: 20)
4. Und schließlich konnte in den Analysen des Entwicklungsdiskurses gezeigt werden, dass er durch verschiedene Formen der Exklusion gekennzeichnet ist, „particularly the exclusion of knowledges, voices and concerns of those whom, paradoxically, development was supposed to serve: the poor of Asia, Africa and Latin America.“ (ebd.)

Obwohl die Konzeption und Analyse der Entwicklung als Diskurs eine zentrale Stellung im Post-Development einnimmt, wird Entwicklung aufgrund der ihr zugeschriebenen herrschaftslegitimierenden Funktion bei der Reproduktion asymmetrischer Machtverhältnisse zwischen Nord und Süd von den AutorInnen oft auch als Ideologie bezeichnet. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass der Ideologiebegriff im Post-Development nicht konsistent verwendet wird und sich bei den verschiedenen AutorInnen unterschiedlichste Konzeptionen von Ideologie finden lassen.

## 2.4 Entwicklung als Ideologie

Wie Ziai feststellt, kann die These, „dass das Konzept der Entwicklung auf kulturspezifischen, eurozentrischen Annahmen beruht und als Herrschaftsinstrument gegenüber als weniger entwickelt definierten Menschen funktioniert“, als gemeinsamer Nenner der Post-Development-Ansätze angesehen werden (Ziai 2004: 240). In diesem Zusammenhang werde Entwicklung von den AutorInnen als Ideologie konzipiert und die Herangehensweise des Post-Development könne somit als „Ideologiekritik des Entwicklungskonzepts“ aufgefasst werden (ebd.). Dabei wird der Ideologiebegriff von den AutorInnen keineswegs in einheitlicher Weise verwendet, vielmehr finden sich in den Texten unterschiedlichste Ideologiekonzeptionen, die zu unterschiedlichen Betrachtungsweisen führen. Im Folgenden möchte ich grob auf einige im Post-Development verwendete Ideologiekonzepte eingehen. In seinem Buch *Entwicklung als Ideologie?* (2004) hat Aram Ziai hierzu nützliche Vorarbeit geleistet. Wie wir sehen werden finden sich im Post-Development sowohl kritische (Ideologie als „falsches“ bzw. „verkehrtes“ Bewusstsein) als auch neutrale (Ideologie als Weltanschauung mit je spezifischem Klassencharakter) Konzeptionen von Ideologie.

So verwendet Rahnama beispielsweise vorwiegend einen kritischen Ideologiebegriff. Dieser Vorstellung von Ideologie haftet ein „*Kriterium der Falschheit* im Sinne einer Nichtübereinstimmung mit den Tatsachen“ an (ebd.: 241, Herv. i. O.), was in folgender Formulierung deutlich wird: „Reality is the unknown which has to be 'dis-covered' together, free from all the presuppositions and influences of the known.“ (Rahnama 1995: 122, Herv. i. O.) Es wird also eine objektive Realität hinter dem Schleier der Ideologie angenommen. Dementsprechend wird auch Entwicklung als trügerische Illusion entlarvt: „As a matter of fact, [...] development had been, from the beginning, nothing but a deceitful mirage.“ (Rahnama 1998a: x) Was in dieser Darstellung mitschwingt, ist die Annahme, die VertreterInnen des Post-Development hätten die objektive Wirklichkeit der Entwicklung als Herrschaftsinstrument im Dienste der Reproduktion der Vormachtstellung des Nordens bzw. Westens gegenüber dem Süden erkannt, während die unwissenden Massen durch die ideologischen Funktionsweisen



der Entwicklung manipuliert seien.

Tatsächlich vergleicht Rahnema den Vorgang, durch den die Menschen im Süden die Ideologie der Entwicklung internalisieren, mit der Infektion mit dem AIDS-Virus. Entwicklung habe demnach die soziokulturellen Systeme traditioneller Gesellschaft wie ein Virus befallen, von innen unterminiert und die darin lebenden Menschen zu egoistischen *homines oeconomici* umgewandelt. „[T]he body's own cell *becomes* the invader. Similarly, *homo oeconomicus* transforms all his prey into 'economic men', like himself, substituting their motives of subsistence and their sense of belonging to the community with those of gain and full 'individual freedom.'“ (Rahnema 1998c: 119, Herv. i. O.)

Im Gegensatz zur gewaltsamen kolonialen Herrschaftsabsicherung funktioniere die Ideologie der Entwicklung auf der Grundlage von Konsens, was sie in der Umsetzung ihrer Ziele umso mächtiger erscheinen lasse: „It finally aspires to make its target populations 'freely participate' in their mutation. [...] The 'power' of development, like that of the AIDS virus, lies in its internalization by the host.“ (ebd.) Obwohl Entwicklungsprojekte hauptsächlich den Interessen einer Minderheit dienen, würden sie sich weiterhin der Unterstützung weiter Teile der betroffenen Gesellschaften erfreuen, da die Hoffnung nicht aufgegeben werde, dass die Versprechen der Entwicklung am Ende doch noch eingelöst würden (vgl. Rahnema 1995: 118).

Die Ära des Post Development beschreibt Rahnema nun als ideologiefreien Zustand, „free of the illusions, ideological perversions, hypocrisy and falsehoods that pervaded the development world“ (Rahnema 1998b: 391), den die Menschen durch Selbsterkenntnis, durch die Verbreitung der „Wahrheit über Entwicklung“ und durch die Zerstörung der „Illusionen des falschen Bewusstseins“ erreichen könnten (Ziai 2004: 243). Auch dies kann als weiteres Indiz dafür betrachtet werden, dass Rahnema Ideologie in erster Linie erkenntniskritisch im Sinne eines falschen Bewusstseins auffasst, das zugunsten der objektiven Realität aufgegeben werden muss.

Im Gegensatz zu Rahnema operiert Gustavo Esteva großteils mit einem neutralen Ideologiebegriff im Sinne einer politischen Weltanschauung. An einigen Stellen wird jedoch auch bei ihm eine dem Konzept Rahnemas sehr ähnliche kritische Vorstellung von Ideologie sichtbar (vgl. ebd.: 143ff.). So beschreibt er Entwicklung beispielsweise

als „gesellschaftliches Experiment im Weltmaßstab, das für die Mehrheit der Betroffenen entsetzlich fehlgeschlagen ist. [...] Die Realisierung der Entwicklungsziele wird nun auf einen zeitlich immer weiter entfernten Punkt verschoben [...], wodurch ihre wahre Natur bloßgelegt wird: Entwicklung ist ein heimtückischer Mythos [...]“ (Esteva 1995b: 56f.). Betont wird hier „die 'strukturelle Unmöglichkeit', die Entwicklungsziele zu erreichen“ (ebd.: 57), sowie die Falschheit der Entwicklung, ihr trügerischer Schein, der die ihr zugrunde liegende Intention, nämlich die weltweite Expansion und Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise, verdeckt. Als Ideologie spiele Entwicklung eine zentrale Rolle in der Universalisierung partikularer Wertvorstellungen und Gesellschaftsmodelle: „It displays a falsification of reality produced through dismembering the totality of interconnected processes that make up the world's reality and, in its place, it substitutes one of its fragments, isolated from the rest, as a general point of reference.“ (Esteva 1995a: 12) Seit dem Zweiten Weltkrieg habe Entwicklung die Aufgabe übernommen, die oft gewaltsame Transformation traditioneller Gesellschaften nach westlichem Vorbild zu legitimieren (vgl. Esteva/Prakash 1998: 125).

Um einen ideologiefreien Zustand zu erreichen, sei es laut Esteva notwendig, die Geheimnisse der Entwicklung zu lüften und sie in ihrer ideologischen Funktion zu entlarven (1995a: 6). Die Zurückdrängung der Ökonomie, die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu durchdringen droht und die eigenständige Definition von Bedürfnissen seien dabei ebenso von zentraler Bedeutung, wie „der Entwurf neuer gesellschaftlicher Zielvorstellungen auf realistischer statt auf illusionärer bzw. ideologischer Grundlage“ (Ziai 2004: 246; vgl. Esteva 1995a: 20ff.).

Wie Ziai bemerkt, ist also auch die von Esteva verwendete „Ideologiekonzeption auf die Kategorie des falschen Bewusstseins und damit auf einen epistemologischen Ideologiebegriff angewiesen“ (2004: 247).

Einen etwas anderen Zugang zur Frage nach der herrschaftsstabilisierenden Funktion der Entwicklung wählt Arturo Escobar. Zwar verwendet auch er an manchen Stellen einen nur unklar definierten Ideologiebegriff, „versteht Ideologie einmal als Widerspiegelung der materiellen gesellschaftlichen Basis, ein anderes Mal als politisches Programm, dann wieder als illusionäres Konstrukt ohne Realitätsgehalt“

(ebd.: 248), bevorzugt jedoch an anderer Stelle, Entwicklung als historisch produzierten Diskurs zu begreifen: „The discourse of development is not merely an 'ideology' that has little to do with the 'real world'; nor is it an apparatus produced by those in power in order to hide another, more basic truth [...].“ (Escobar 1995: 104)

Die Funktion dieses Diskurses bestehe nun vorrangig in der Reproduktion der Herrschaft des Nordens bzw. Westens gegenüber der Dritten Welt, welche über einen effizienten Apparat der Wissensproduktion und Machtausübung gewährleistet werde. „This apparatus [...] has not ceased to produce new arrangements of knowledge and power, new practices, theories, strategies, and [...] it has successfully deployed a regime of government over the Third World.“ (ebd.: 9)

Im Gegensatz zu Rahnama und Esteva verwendet Escobar Falschheit nicht als Kriterium des Ideologie, sondern fragt im Sinne Foucaults „nach den Herstellungsbedingungen von Wahrheit und den ihnen zu Grunde liegenden Machtverhältnissen.“ (Ziai 2004: 249) Wahrheit wird hier als diskursiv konstruiert, also als Produkt gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse konzipiert.

Um einen ideologiefreien Zustand jenseits der Entwicklung zu erreichen, schlägt Escobar vor, Entwicklung als Diskurs und Praxis zu verlernen, um sie durch alternative Diskurse und Praktiken zu ersetzen:

[G]iven the need to unmake and unlearn development, and if one recognizes that the crucial insights for the pursuit of alternatives will be found not in academic circles [...] but in a new reading of popular practices and of the reappropriation by popular actors of the space of hegemonic sociocultural production, then one must at least concede that the task of conceptualizing alternatives must include a significant contact with those whose 'alternatives' research is supposed to illuminate. (1995: 223)

Esobars Konzeption von Entwicklung als herrschaftsstabilisierender Diskurs kann als innovativer Ansatz gelten, der bisherige Sichtweisen auf die Problematik maßgeblich erweitert und wichtige Erkenntnisse geliefert hat. Dennoch lassen sich laut Ziai einige Kritikpunkte formulieren. So würden anhand nur weniger Beispiele pauschale Aussagen über die gesamte Praxis der Entwicklung getätigt, wobei die Praxis als gänzlich durch

den Diskurs determiniert erscheine. Darüber hinaus erscheine der Entwicklungsdiskurs in der Darstellung Escobars als ausschließlich durch die Interessen der Herrschenden bestimmt. Dies jedoch sei eine funktionalistische Sichtweise, die die Heterogenität der Auseinandersetzung um Entwicklung ausblende (Ziai 2004: 252f.).

Ein weiteres Beispiel einer diskurstheoretischen Sichtweise auf Entwicklung liefern die Arbeiten von James Ferguson. Darin beschreibt der Autor Entwicklung als Diskurs, der die Wahrnehmung unterentwickelter Gebiete strukturiere: „'[D]evelopment' is the name not only for a value, but also for a dominant problematic or interpretive grid through which the impoverished regions of the world are known“ (Ferguson 1997: xiii).

Zentral sei nun aber – ähnlich wie bei Escobar und in Anlehnung an Foucault – nicht die Frage nach der Wahrheit bzw. Falschheit der Entwicklungsproblematik, vielmehr gelte es zu zeigen, in welcher Weise der Entwicklungsdiskurs Ideen mit deren realen Auswirkungen produziere. „[D]iscourse is a practice, it is structured, and it has real effects which are much more profound than simply 'mystification'.“ (ebd.: 18, xv)

Als spezifisches Interpretationsschema sei es für den Entwicklungsdiskurs charakteristisch, dass er sich der Problematik der Armut aus einer entpolitisierten Perspektive nähere, also politische und strukturelle Implikationen ausblende (ebd.: 255). Deshalb bezeichnet er Entwicklung auch als „anti-politics machine“ (ebd.: xv). Die Entwicklungsinstitutionen seien dabei in einen grundlegenden Widerspruch verstrickt: „On the one hand, they are supposed to bring about 'social change', sometimes of dramatic and far-reaching sort. At the same time, they are not supposed to 'get involved into politics' – and in fact have a strong de-politicizing function.“ (ebd.: 226) Hand in Hand mit der Entpolitisierung der Armut führe Entwicklung zur Ausweitung bürokratischer Kontrolle (vgl. ebd.: 256). Auf der Grundlage dieser Erkenntnis werde es auch verständlich, warum in Bezug auf die Bekämpfung von Armut scheinbar gescheiterte Entwicklungsprojekte immer wieder aufs Neue durchgeführt würden:

[B]ecause 'failed' development projects can so successfully help to accomplish important strategic tasks behind the backs of the most sincere participants, it does become less mysterious why 'failed' development projects should end up being replicated again and again. (ebd.: 256)

Dementsprechend müsse in einem ideologiefreien Zustand das Konzept der Entwicklung als vorherrschendes, die Wahrnehmung von Armut strukturierendes Interpretationsschema überwunden werden. Die Problematik der Armut müsse aus einer politischen Perspektive begriffen werden: „[S]ince it is powerlessness that ultimately underlies the surface conditions of poverty, ill-health, and hunger, the larger goal ought therefore to be empowerment.“ (ebd.: 279f.) Bei der Erreichung dieses Ziels gelte es, sich nicht auf die Maßnahmen von Regierungen zu verlassen, sondern weite Teile der betroffenen Gesellschaften miteinzubeziehen (vgl. ebd. 280ff.).

Durch die bisherige Darstellung wird deutlich, dass die unterschiedlichen Autoren des Post-Development weder einen konsistenten noch wissenschaftlich klar definierten Ideologiebegriff verwenden. Die zentrale Gemeinsamkeit unter den Ansätzen besteht darin, dass sie die ideologische Funktion der Entwicklung in ihrer herrschaftsreproduzierenden und die Wirklichkeit verzerrenden Wirkung verorten.

Dabei wird Ideologie – mehr oder weniger explizit – als falsches Bewusstsein konzipiert, dass durch rationale Aufklärung einer objektiven Realität weichen soll. Es bleibt jedoch unklar, nach welchen Kriterien und von welchem Standpunkt aus die Entscheidung über die Wahrheit bzw. Falschheit getroffen werden kann. Ziai bemerkt hierzu: „Die Konzepte mit klarem objektivistischem erkenntnistheoretischen Anspruch und dem Ideologiekriterium der Falschheit haben den Mangel, dass sie die vielfältige soziale und diskursive Konstruktion der Wirklichkeit nicht in hinreichendem Maße berücksichtigen [...]“ (2004: 261).

Um nun die These des Post-Development, Entwicklung fungiere als Ideologie im Dienste der Reproduktion der sozialen Verhältnisse, für die vorliegende Arbeit und unsere Betrachtung des Entwicklungsdiskurses in Bezug auf Roma und Arbeit fruchtbar zu machen, sollen im folgenden Kapitel einige Bausteine eines wissenschaftlich fundierten Ideologiebegriffs erarbeitet werden, um dadurch zu einer materialistischen Ideologietheorie zu gelangen, die in Anlehnung an Haug als „Ideologiekritik, mit der Theorie des Ideologischen als begrifflichem Hinterland“ (1993: 21) bezeichnet werden kann.

### 3 Bausteine der Ideologietheorie

Der Begriff der Ideologietheorie wird seit den 1970er Jahren vor allem in Anschluss an die Arbeiten von Louis Althusser als Bezeichnung für eine theoretische Strömung verwendet, die die „gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen sowie die unbewussten Funktions- und Wirkungsweisen des Ideologischen“ ins Blickfeld ihrer Analysen rückt. Das Ideologische soll in diesem Zusammenhang in seiner „Materialität“, d.h. in seiner „Existenz als Ensemble von Apparaten, Intellektuellen, Ritualen und Praxisformen“ untersucht werden (Rehmann 2010: 11).

Dabei besteht der spezifisch ideologietheoretische Eingriff zunächst einmal in einer mehrfachen Abgrenzung: erstens vom marxistischen „Ökonomismus“, der Ideologien auf bloße Erscheinungen des Ökonomischen reduziert; zweitens von „Ideologiekritik“, in der Ideologie als falsches, verkehrtes Bewusstsein erscheint, was die Annahme eines „richtigen“ Standpunktes impliziert, von dem aus dieses falsche Bewusstsein kritisiert werden kann<sup>2</sup>; und drittens von bürgerlichen Legitimationstheorien, die Ideologie „sozialtechnologisch“, von der Herrschaft und ihrer Selbstrechtfertigung ausgehend, betrachten und damit die Möglichkeit einer Gesellschaftstransformation von unten außer Acht lassen (ebd.: 10f).

Auf der Basis einer materialistischen Konzeption des Ideologischen und angesichts der fortschreitenden Manifestation kapitalistischer Vergesellschaftung mit all ihren Folgen sucht die Ideologietheorie nach Erklärungen für die Stabilität der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Oder wie Jan Rehmann es formuliert: „Zentrales Thema der Ideologietheorie ist die freiwillige Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, die

---

<sup>2</sup> Die Ideologiekritik geht im Gegensatz zur Ideologietheorie davon aus, dass dieses „falsche Bewusstsein“ – infolge eines notwendig falschen Scheins – „einen Reflex auf die objektivierten gesellschaftlichen Verhältnisse“ darstellt und keine eigene Materialität besitzt. Da es der Ideologiekritik um das Aufzeigen dieses falschen Scheins geht, enthält sie ein (negatives) Bewertungskriterium (vgl. Scholz 2005: 124). Haug warnt indes vor einer allzu strikten Trennung von Ideologiekritik und Ideologietheorie und plädiert für eine ideologietheoretisch fundierte Ideologiekritik (1993: 21).

aktive Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen“ (ebd.: 12). Demnach kann das Ziel der Theoriebildung hier nur sein, Grundlagen für die Entwicklung hegemoniefähiger Strategien zur Transformation der Gesellschaft von unten und damit Perspektiven für die Wiedererlangung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit zu erarbeiten.

Bevor wir uns nun aber jenen ideologietheoretischen Ansätzen zuwenden, die der vorliegenden Untersuchung als methodologisches Rüstzeug dienen sollen, scheint es sinnvoll, einige Überlegungen zu Ursprung und Entwicklung des Ideologiebegriffs anzustellen.

Seit seiner Einführung im späten 18. Jahrhundert hat der Begriff der Ideologie eine Reihe von grundlegenden Bedeutungsverschiebungen durchgemacht. Wird Ideologie heute in erster Linie als Gegenbegriff zu exakter Wissenschaft verwendet, diente der 1796 von Destutt de Tracy eingeführte Begriff zunächst als Bezeichnung für eine naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaft der Ideen.

### **3.1 Ideologie: die Wissenschaft der Ideen**

Gerade als die gegen das Regierungssystem des französischen Absolutismus gerichtete Aufklärung ihre politische Funktion verloren hatte, gingen die „Ideologen“ (VertreterInnen der Lehre der Ideologie) in Anlehnung an die empiristische Philosophie John Lockes daran, das geistige Leben als eine Mechanik der Vorstellungen zu erklären (vgl. Horkheimer 1984: 245). Dem lag die sensualistische Überzeugung zugrunde, dass sich Ideen von Empfindungen ableiten „und nicht transzendentalen Ursprungs oder angeboren sind“ (Eagleton 2000: 78). In Opposition zur Metaphysik galt es, die materiellen Grundlagen des menschlichen Denkens naturwissenschaftlich exakt zu analysieren und die gewonnenen Erkenntnisse praktisch nutzbar zu machen.

Dabei traten die Ideologen der Aufklärung nicht nur als Begründer einer „Super-Wissenschaft“ auf, der alle anderen Wissenschaften untergeordnet werden sollten,

sondern auch als Sprecher des revolutionären Bürgertums im Europa des 18. Jahrhunderts. Demnach sollte möglichst exaktes Wissen über die Natur menschlichen Denkens dazu beitragen, die Gesellschaft und deren Institutionen auf einer rationalen Basis – ganz im Sinne eines „social engineering“ – neu aufzubauen (Eagleton 2000: 79f.).

An dieser Stelle wird deutlich, dass die Ideologie, die zunächst als universalistische Grundlagenwissenschaft angetreten war, schon damals „auch als Ideologie im heutigen Sinn funktionieren soll, nämlich in der Funktion, die sozialen Gegensätze 'rational' zu überwinden, ohne ihre gesellschaftlichen Grundlagen anzutasten: über eine Einwirkung auf Empfindungen und Ansichten, und 'von oben', v.a. durch ein zentralisiertes staatliches Erziehungswesen“ (Rehmann 2010: 21).

Dies erinnert an die von Harry S. Truman am 20. Jänner 1949 im Rahmen seiner Antrittsrede – die oft als Geburtsstunde des Entwicklungsdiskurses angesehen wird – formulierte Forderung nach einem weltweit koordinierten Programm, durch das Entwicklung und Fortschritt auch den „unterentwickelten“ Gebieten dieser Erde (durch ein Eingreifen von oben) zugänglich gemacht werden sollten. Am Ende der kolonialen Ära und im Kontext der geopolitischen Konstellation des Kalten Krieges galt es, die als Bedrohung wahrgenommenen sozialen Gegensätze in der Weltgesellschaft „rational“ zu überwinden, ohne dabei die systemimmanenten Asymmetrien als deren Grundlage ins Blickfeld zu rücken (s. Kap. 2.3).

Die Ideologen des 18. Jahrhunderts entwickelten ihre Theorien freilich in einem gänzlich anderen politischen Umfeld. Zunächst noch unterstützt durch Napoleon I. erklärten sie die Überwindung „der 'irrationalen' jakobinischen Schreckensherrschaft und die Sicherung einer 'rationalen' bürgerlich-republikanischen Ordnung“ zu ihrem Ziel (Rehmann 2010: 22). Doch die revolutionären politischen Ansichten der Ideologen, verbunden mit ihrem Engagement für eine rationale Gesellschaftsanalyse, durch die die „sentimentalen Illusionen“ des Volkes entmystifiziert werden sollten, gerieten schon bald in Widerspruch zu Napoleons Ambitionen, seine diktatorische Herrschaft gerade durch deren Mystifikation zu legitimieren. Nach Napoleons Bruch mit dem revolutionären Idealismus waren die Ideologen für ihn nichts weiter als Schwätzer und Träumer, die versuchten, die staatliche Autorität zu untergraben und das Volk seiner



tröstlichen Fiktionen zu berauben (vgl. Eagleton 2000: 83ff; Rehmann 2010: 22f).

Diese politisch motivierte Diskreditierung der Ideologen führte zu einer grundlegenden semantischen Verschiebung, die in eine negative Auffassung von Ideologie mündete. Der Ideologiebegriff wandelte sich „von einer Bezeichnung für einen skeptischen wissenschaftlichen Rationalismus zu einer Bezeichnung für ein Feld abstrakter, zusammenhangloser Ideen“ (Eagleton 2000: 85). Er bezeichnete nun nicht mehr die wissenschaftliche Untersuchung eines Gegenstandes, sondern den Gegenstand selbst (vgl. Sorg 1976: 16).

Es ist diese „negative“ Bedeutung von Ideologie, die Marx und Engels bald darauf – wenn auch von einem vollkommen anderen politischen Standpunkt aus – aufgreifen und maßgeblich weiterentwickeln sollten. Dabei rückte der von ihnen entwickelte kritische Ideologiebegriff die Ideen in ihrem Verhältnis zu Macht und Herrschaft ins Zentrum der Analyse und wurde so „unauslöschlich ins Register von Grundbegriffen der Moderne eingeschrieben“ (Haug 1993: 9; vgl. Rehmann 2010: 23).

### **3.2 Ideologietheoretische Grundlagen bei Marx und Engels**

Im Gegensatz zu den Ideologen der Aufklärung, die noch die Empfindungen als einzige Quelle unserer Ideen angesehen hatten, begreifen Marx und Engels das Bewusstsein als abhängig von der jeweils zugrundeliegenden Struktur der Gesellschaft (vgl. Horkheimer 1984: 246). Ihnen zufolge bezeichnet Ideologie einen Vorstellungszusammenhang, „der für eine bestimmte Epoche und eine bestimmte Gesellschaft kennzeichnend ist“ (Lefebvre 1972: 52).

Dabei entwickeln Marx und Engels ihren Ideologiebegriff keineswegs systematisch und eindeutig, was unter ihren NachfolgerInnen zu verschiedenen Interpretationen führen sollte. So wurde Marx und Engels unter anderem unterstellt, sie würden mit ihrem Ideologiebegriff nicht über eine Kritik „falschen Bewusstseins“ hinausgehen. Althusser geht sogar so weit zu behaupten, Ideologie sei für Marx „nur eine imaginäre Bastelei, ein reiner Traum, leer und nichtig“ (Althusser 1977: 132) gewesen. Dem ist

entgegenzuhalten, dass Marx von Anfang an klarmacht, worum es ihm geht: die Entfremdung in der Herrschaftsordnung der bürgerlichen Klassengesellschaft zu verorten bzw. die ideologischen Verkehrungen aus den wirklichen Verkehren ihrer gesellschaftlichen Grundlage zu erklären. Es scheint also sehr wohl sinnvoll, im marxischen Werk nach ideologietheoretischen Bestimmungen zu suchen, nicht zuletzt deshalb, weil sie den Ausgangspunkt für verschiedene ideologietheoretische Schulen bildeten.

### **3.2.1 Ideologie als falsches Bewusstsein?**

Der Ideologiebegriff, wie er sich in Marx' und Engels' frühen Schriften zur Religionskritik und vor allem in der *Deutschen Ideologie* (1846) findet, diente einer Reihe von Theoretikern als Grundlage dafür, die marxische Ideologietheorie als Theorie eines „falschen“ oder „verkehrten“ Bewusstseins zu lesen. Tatsächlich legen einige Formulierungen in den genannten Werken eine solche ideologiekritische Interpretation nahe. Beispielsweise verwenden Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* das Bild der *Camera obscura*, um ihre Auffassung einer Verkehrung der Wirklichkeit durch Ideologie zu veranschaulichen:

Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dieses Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. (MEW 3: 26)

Solche „mechanistischen Metaphern“ legen natürlich den Schluss nahe, Marx und Engels würden den von ihnen kritisierten Idealismus bloß in einen mechanischen Materialismus umkehren, für den der menschliche Geist wie eine Kamera erscheint, die passiv (und verkehrt) Objekte der Außenwelt festhält. Wie Eagleton bemerkt, käme dies zweifellos einem naiven Sinnesempirismus sehr nahe (2000: 91f.).

Dabei entgeht den KritikerInnen aber, dass sich Marx mit dem Bild der *Camera*

*obscura* vor allem gegen die Auffassung der deutschen Philosophen wendet, Ideen könnten als autonome Einheiten losgelöst von ihrem historischen Kontext betrachtet werden. Vielmehr gelte es, die ideologische Verkehrung ausgehend vom „historischen Lebensprozess“ als Resultat einer gesellschaftlichen Praxis zu erfassen:

Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. [...] Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. (MEW 3: 26f.)

Geht es Marx und Engels in dieser Passage – wie beispielsweise Raymond Williams vermutet – wirklich darum, ein materielles gesellschaftliches Leben, dass dem Bewusstsein vorgelagert und frei von Bedeutungen ist, anzunehmen (1977: 60)? Wohl kaum.<sup>3</sup> Was hier vielmehr behauptet wird, ist eine grundsätzliche Abhängigkeit des Bewusstseins vom gesellschaftlichen Sein. Worin bestehen aber nun die *wirklichen* Voraussetzungen, auf denen das Bewusstsein gründet?

Marx und Engels formulieren in diesem Zusammenhang fünf „Momente“ der sozialen Tätigkeit, „die sich von vornherein und zugleich, am Anfang der Geschichte und bis auf den heutigen Tag geltend machen“ (MEW 3: 29): Erstens müssen die Menschen die Mittel zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse, z.B. Essen, Trinken, Wohnen, Kleiden, erzeugen; zweitens werden durch die Produktion dieser Mittel neue Bedürfnisse erzeugt; drittens zeugen die Menschen auch Nachkommen, was zunächst zum sozialen Verhältnis der Familie führt; viertens schließen die Produktion des eigenen Lebens in der Arbeit und die Reproduktion der Gattung in der Zeugung einerseits ein

---

<sup>3</sup> Wie Rehmann anmerkt, stützt sich die Kritik an der marxschen Konzeption des Bewusstseins als „objektivistischer Phantasie“ „auf einzelne polemische Umkehrungen des vorgefundenen Bewusstseinsdiskurses (z.B. 'das Leben bestimmt das Bewusstsein'), verfehlt jedoch die antiobjektivistischen, praxisphilosophischen Stärken der Argumentation.“ (2010: 27)

natürliches, andererseits auch schon ein gesellschaftliches Verhältnis mit ein; und fünftens geschieht all dies mit Bewusstsein, wobei Bewusstsein hier nicht mit dem „reinen“ Bewusstsein der Idealisten verwechselt werden darf (ebd.; vgl. Herkommer 2004: 72; Rehmann 2010: 26).

Auch in folgendem Zitat wird deutlich, wie Marx und Engels die Materialität des Bewusstseins konzipieren:

Der ' Geist' hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form [...] der Sprache auftritt. [...] Die Sprache [...] *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewusstsein [...]. Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. (MEW 3: 30f., Herv. i. O.)

Wie Rehmann zurecht feststellt, „nehmen Marx und Engels hier moderne sprachwissenschaftliche Ansätze vorweg, die den materiellen sowie gesellschaftlichen Charakter von Bedeutungen mit dem Begriff des 'Diskurses' oder der 'diskursiven Praxis' zu fassen versuchen.“ (2010: 26) Das Bewusstsein erscheint als Teil des gesellschaftlichen Lebens, seine Produktion ist „unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens“ (MEW 3: 26).

In Analogie dazu erscheint auch Ideologie bei Marx nicht einfach nur als „falsches“ oder „verkehrtes“ Bewusstsein, was nicht zuletzt durch die nähere Betrachtung seiner Religionskritik deutlich wird (vgl. Rehmann 2010: 27ff). Dort beschreibt Marx die religiöse Entfremdung in Abgrenzung zu Feuerbach wie folgt:

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks. (MEW 1: 378, Herv. i. O.)

So verortet Marx die religiöse Entfremdung in der Herrschaftsordnung der Klassengesellschaft, wobei sein Interesse nun den darin „enthaltenen Sehnsuchts- und

Protestimpulsen“ gilt (Rehmann 2010: 28). Und er überträgt die aus seinen Überlegungen zur Religion gewonnen Erkenntnisse auf seine Konzeption von Ideologie im Allgemeinen, in deren Zentrum die Analyse gesellschaftlicher Widersprüche steht. In diesem Sinne gelte es, „die Selbstentfremdung *in ihren unheiligen Gestalten* zu entlarven“ (MEW 1: 379, Herv. i. O.). Mit dieser Wendung vollzieht Marx jedoch einen ideologietheoretischen Terrainwechsel, hin zu einer historisch-materialistischen Konzeption von Ideologie, die klar von der Vorstellung abzugrenzen ist, Ideologie sei bloß „falsches“ Bewusstsein (vgl. Rehmann 2010: 29ff.).

### **3.2.2 Grundlagen einer historisch-materialistischen Ideologietheorie**

Wie wir gesehen haben, kann der marxsche Ideologiebegriff nicht bloß in den Kategorien eines „trügerischen Scheins“ bzw. eines „falschen Bewusstseins“ gefasst werden. Zwar haftet Ideologie ein Kriterium der „Verkehrung“ an, dieses wurzelt jedoch in den Verkehrungen der realen gesellschaftlichen Verhältnisse. Marx beschreibt dieses „Auf-dem-Kopf-Stehen“ der Ideologie im Kontext seiner Betrachtung der gesellschaftlichen Teilung von materieller und geistiger Arbeit. Aufgrund dieser Teilung „*kann* sich das Bewusstsein der bestehenden Praxis wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen“ (MEW 2: 31, Herv. i. O.). Was also die „Verkehrung des Bewusstseins ermöglicht und hervorbringt, ist die wirkliche Ablösung, Verselbständigung und Überordnung intellektueller Tätigkeiten im Verhältnis zur gesellschaftlichen Produktion“ (Rehmann 2010: 30).

Für Marx fällt nun diese Trennung von materieller und geistiger Arbeit mit dem Privateigentum, mit der Entstehung gegensätzlicher Klassen und schließlich mit der Herausbildung des Staates als „illusorischer Gemeinschaftlichkeit“ (MEW 3: 32f.) zusammen (vgl. Haug 1984: 23). Vor diesem Hintergrund kann das von Marx gezeichnete Bild der *Camera obscura* auch als Metapher „für eine 'idealistische Superstruktur' der Klassengesellschaft“ gedeutet werden, „die der Kopfarbeit der Ideologen eine privilegierte Sphäre zuweist“ (Rehmann 2010: 31). Wie Haug anmerkt,

verschwinden aus dieser Perspektive die Phrasen vom Bewusstsein und *wirkliches*, positives Wissen tritt an ihre Stelle, „sobald der Blick nicht mehr auf das innre Bild der Camera obscura gefesselt bleibt, sobald er von der Seite kommt und die ganze Anlage umfaßt“ (1984: 26).

Dass für Marx nun Ideologien im Zusammenhang von Arbeitsteilung, Staat und Klassenherrschaft eine zentrale Rolle spielen, liegt auf der Hand, schließlich sei jede Klasse genötigt, „ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. [...] ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.“ (MEW 3: 47; vgl. Haug 1984: 23) Demnach ist also die „Verselbständigung des Bewusstseins“ durch „das Dispositiv gesellschaftlicher Herrschaft eingeräumt.“ (Haug 1984: 26)

Es stellt sich an diesem Punkt jedoch die Frage, aus welchem Grund die beherrschten Klassen die Gedanken und Vorstellungen der Herrschenden unkritisch übernehmen sollten. Worauf will Marx also hinaus, wenn er in der *Deutschen Ideologie* schreibt: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht?“ (MEW 3: 46, Herv. i. O.)

### **3.2.3 Waren-Fetisch und objektive Gedankenformen**

Wie bereits oben erwähnt, entwickelt Marx seine Konzeption der Ideologie aus seiner Religionskritik, die er nach und nach auf die Bereiche des Rechts, der Politik und der Ökonomie ausweitet. Das wird beispielsweise deutlich, wenn Marx im *Kapital* (1867) die kapitalistische Warenproduktion mit der „Nebelregion der religiösen Welt“ vergleicht: „Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.“ (MEW 23: 86) In diesem Kontext spricht Marx auch vom „Fetischcharakter der Warenwelt“, womit er die Tatsache meint, dass unter den Bedingungen der arbeitsteiligen gesellschaftlichen Warenproduktion der gesellschaftliche Zusammenhang der ProduzentInnen nicht

bewusst geplant wird, „sondern sich erst beim Verkauf der Ware und damit im Nachhinein als fremde, 'dingliche' Macht hinter ihrem Rücken durchsetzt“ (Rehmann 2010: 37). Erst durch den Tausch der Ware wird nämlich bestimmt, ob die „individuell verausgabte Arbeit als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird“ (Heinrich 2005: 73).

So erscheint den Menschen ihr Verhältnis zueinander als Verhältnis von Dingen, als „gesellschaftliche Natureigenschaften der Produkte“ (ebd.). Dies ist jedoch keineswegs eine Täuschung, ein „falsches“ Bewusstsein, vielmehr besitzt der bewusstlos produzierte Fetischismus der Ware eine materielle Gewalt. Sollte sich nämlich zeigen, dass sich die Waren nicht zum erwarteten Wert tauschen lassen, dann hätte dies katastrophale Auswirkungen für die ProduzentInnen (vgl. Heinrich 2005: 70ff.). Zwar bleibt den Menschen verborgen, dass sie diese verdinglichte Herrschaft erst durch ihr eigenes Verhalten erzeugen, in ihrem Bewusstsein ist jedoch nichts „verkehrt“. Ihnen erscheinen nämlich „die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, das heißt nicht mehr als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“ (MEW 23: 87; vgl. Heinrich 2005: 73; Rehmann 2010: 38) Dabei bleibe nicht nur das Alltagsbewusstsein der Menschen, sondern Marx zufolge auch die klassische politische Ökonomie in den durch die Warenproduktion erzeugten Formen befangen. Diesen sich spontan reproduzierenden „Denkformen“ liege eine eigentümliche Objektivität zugrunde. „Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten Produktionsweise, der Warenproduktion.“ (MEW 23: 90)

Der Begriff der *objektiven Gedankenformen* stellt einen nun weiteren zentralen Baustein in der marxschen Argumentation dar. In ihm wird die doppelte Bedeutung des Waren-Fetisch, der für Marx „sowohl eine Form des sozialen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft als auch eine ihr entsprechende Form des bewussten Handelns“ (Rehmann 2010: 38) darstellt, zusammengeführt.

Vor diesem Hintergrund wird nun besser verständlich, wie Marx das Bewusstsein sowohl als realitätsangemessen als auch als „verkehrt“ konzipieren kann. „Es ist,

obwohl verkehrt, pragmatisch richtig, weil den an die sozialökonomische Realität angepassten ('normalen') Handlungsweisen entsprechend.“ (Haug 2005: 165) So lässt sich erklären, warum die wissenschaftliche Entdeckung, dass „die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind [...], keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit“ (MEW 23: 88) verscheuchen kann. Selbst wenn der oberflächliche Schein rational widerlegt ist, bleibt er doch weiterhin wirksam, da „die wirklichen Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationalen Formen [...] sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben“ (MEW 25: 838).

Marx dehnte seinen Fetischbegriff sowie das Konzept der objektiven Gedankenformen in der Folge auf seine Analysen der verschiedenen Aspekte der kapitalistischen Produktionsweise (Arbeitskraft, Lohn, Kapital, Rente) aus und arbeitete damit wiederholt drei Momente heraus, die für das Verständnis gegenwärtiger ideologietheoretischer Überlegungen von zentraler Bedeutung sind. Zu diesen Momenten zählen, neben dem „Sich-Zu-Hause-Fühlen“ in entfremdeten Verhältnissen, sowohl die Versachlichung als auch die Naturalisierung moderner Herrschaft (vgl. Rehmann 2010: 43). Auch wenn die marxischen Konzepte des Fetischismus und der objektiven Gedankenformen selbst noch keine Ideologie ausmachen und wenig über die institutionalisierten Formen des Ideologischen aussagen (vgl. PIT 1979: 186), können sie doch als wichtiger Beitrag zur Erforschung ideologischer Wirkungsweisen auf der Ebene des Alltags, auf der das „Do it yourself“ (Haug 1993: 227) der Ideologie stattfindet, angesehen werden .

Aber auch in Bezug auf die Erforschung der Wirkungsstruktur ideologischer Instanzen haben Marx und vor allem der späte Engels wichtige Vorarbeit geleistet und zwar mit der Konzeption des Staates als „illusorischer Gemeinschaftlichkeit“ (MEW 3: 33) und „erster ideologischer Macht über dem Menschen“ (MEW 21: 302).

So sei der Staat aus der Gesellschaft hervorgegangen, habe sich aber über sie gestellt, sich ihr mehr und mehr entfremdet. Er diene der Regulation einer Gesellschaft, die sich selbst nicht mehr aus den ihr zugrundeliegenden Widersprüchen befreien kann (vgl.



ebd.: 165). Der Staat sei notwendig geworden, „um die gespaltene Gesellschaft zusammenzuhalten“ (PIT 1979: 10). Ansatzweise wird hier von Engels ein Thema vorweggenommen, das einige Jahrzehnte später von Theoretikern wie Gramsci und Althusser in ihren Konzeptionen des Staates als Ort des Ideologischen wieder aufgegriffen werden sollte.

### **3.3 Ideologische Staatsapparate und Subjektkonstitution**

Eine bedeutende Erweiterung der marxischen Konzeption des Staates als repressiven Apparat nimmt Louis Althusser in seinem Aufsatz *Ideologie und ideologische Staatsapparate* (1970) vor. Ähnlich wie schon vor ihm Gramsci, der den marxistischen Staatsbegriff durch die Differenzierung von „società politica“ und „società civile“ zum „integralen Staat“ erweitert hatte, begreift er den Staat als Einheit von „repressivem Staatsapparat“ und den „ideologischen Staatsapparten (ISA)“ (Althusser 1977: 115ff.).

Der repressive Staatsapparat auf der einen Seite bestehe demnach unter anderem aus der Regierung, der Verwaltung, der Armee, der Polizei, den Gerichten, den Gefängnissen. Demgegenüber zählen laut Althusser folgende „spezialisierte Institutionen“ zu den ISA: der religiöse ISA (verschiedene religiöse Vereinigungen), der schulische ISA (verschiedene öffentliche und private Bildungseinrichtungen), der familiäre ISA, der juristische ISA, der politische ISA (u.a die verschiedenen Parteien), der gewerkschaftliche ISA (Gewerkschaften, Berufsverbände), der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen usw.) sowie der kulturelle ISA (Literatur, Kunst, Sport usw.) (ebd.: 115f.).

Der zentrale Unterschied zwischen den beiden Formen von Apparaten bestehe nun in ihren unterschiedlichen Funktionsweisen. Während nämlich der repressive Staatsapparat vorwiegend auf der Grundlage der Gewalt funktioniere, würden die ISA in erster Linie auf der Grundlage der Ideologie arbeiten (ebd.: 116). Um zu verstehen, was Althusser meint, wenn er von Ideologie spricht, scheint es hilfreich, einen Blick auf sein Modell der ideologischen Anrufung zu werfen.

### 3.3.1 Ideologische Anrufung bei Althusser

In seiner Theorie der „Ideologie im Allgemeinen“ geht Althusser davon aus, dass die grundlegende Funktion der Ideologie darin besteht, die Individuen als Subjekte zu konstituieren. Diese Subjektivierung denkt Althusser gemäß der Doppelbedeutung des französischen *assujettissement* als Prozess, in dem sich die Individuen einerseits einer übergeordneten ideologischen Instanz unterwerfen, um sich andererseits als autonom-selbstbestimmt zu (miss)verstehen. Subjekt sein bedeutet nach Althusser also unterworfen sein in der Form von Autonomie (ebd.: 140ff.; Rehmann 2010: 108). Die ideologische Anrufung hat demnach zwei voneinander untrennbare Funktionen. Zum einen unterwirft sie die Subjekte einer bestehenden Ordnung, zum anderen ermächtigt sie sie zum Handeln in einer gegebenen Struktur.

Vor diesem Hintergrund erscheinen also „Unterwerfung unter die herrschende Ideologie“ und „die Beherrschung ihrer Praxis“ bzw. die Handlungsfähigkeit in einer bestimmten sozialen Struktur nicht mehr als Gegensatz, vielmehr finden sie im selben Moment statt, sind ein und dasselbe „in anderen, aber äquivalenten Begriffen“ ausgedrückt (Althusser 1977: 112; Butler 2001: 110).

Althusser veranschaulicht seine Theorie unter anderem mit dem Beispiel eines Polizisten, der ein konkretes Individuum auf der Straße anspricht: „He, sie da!“ Geht man davon aus, dass sich das angesprochene Individuum umwendet, wird es gerade durch diese „einfache physische Wendung um 180 Grad“ zum Subjekt, weil es damit die Begriffe anerkennt, mit denen es angerufen wurde (Althusser 1977: 143). In dieser Darstellung werden die Subjekte durch sprachliche Mittel ins soziale Dasein gerufen (vgl. Butler 2001: 105). Als weiteres Beispiel, das die Macht der Ideologie bei der Konstituierung von Subjekten verdeutlichen soll, zieht Althusser die Stimme Gottes heran, die die Subjekte durch Benennung ins Dasein ruft („Du bist Du, Petrus! [...] Und ich sage Dir, welches Dein Platz in der Welt ist und was Du zu tun hast, damit Du, wenn Du das Gebot der 'Nächstenliebe' befolgst, gerettet wirst.“) (Althusser 1977: 145).

Indem Althusser nun dieses Beispiel religiöser Ideologie auf die allgemeine Funktionsweise gesellschaftlicher Ideologie, die „vermeintliche Kraft der göttlichen

Namensgebung auf die gesellschaftliche Autorität, durch die das Subjekt ins soziale Dasein gerufen wird“ (Butler 2001: 108) überträgt, nähert er „unbeabsichtigt die soziale Anrufung dem göttlichen Performativ an. Das Beispiel für Ideologie gewinnt so den Status eines Paradigmas für das Denken der Ideologie als solcher [...]: die Autorität der 'Stimme' der Ideologie, der 'Stimme' der Anrufung wird dargestellt als Stimme, der man sich fast nicht entziehen kann.“ (ebd.: 104f)

Wie lässt sich aber nun die Vehemenz der althusserschen Forderung erklären, Unterwerfung und Erlangung von Handlungsfähigkeit in einer gesellschaftlichen Struktur als im selben Moment stattfindend zu denken? Warum scheint es sowohl vom Standpunkt des Subjekts als auch vom Standpunkt der Struktur aus notwendig, dass ideologische Subjektivierung die Form der Unterwerfung annimmt?

Betrachten wir zunächst den Kontext, in dem Althusser seine Theorie der ideologischen Anrufung entwirft. Den methodischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Frage nach der Reproduktion der Produktionsbedingungen. Schon Marx habe darauf hingewiesen, dass „eine Gesellschaftsformation, die nicht die Bedingungen der Produktion zur gleichen Zeit reproduziert, wie sie produziert, kein Jahr überleben würde“ (Althusser 1977: 108). Althusser interessiert in diesem Zusammenhang vor allem die Notwendigkeit der Reproduktion der Arbeitskraft sowie die Reproduktion der Produktionsverhältnisse bzw. der Punkt, an dem sich die beiden überschneiden. So versucht er also, Ideologie primär in ihrer Funktionalität zu verstehen (vgl. Rehmann 2010: 104; Pühretmayer 2000: 89).

Die Reproduktion der Arbeitskraft umfasst zum einen die materielle Reproduktion, die in der kapitalistischen Produktionsweise durch den Lohn gewährleistet wird. Die Höhe des Lohns bestimmt sich hierbei „durch die Bedürfnisse eines historischen (Marx bemerkte: die englischen Arbeiter brauchen Bier und die französischen Wein), also historisch variablen Minimums“, somit „durch die im proletarischen Klassenkampf durchgesetzten historischen Bedürfnisse“ (Althusser 1977: 111).

Darüber hinaus muss aber auch die Qualifikation der Arbeitskraft reproduziert werden, d.h. sie muss fähig sein, „im komplexen System des Produktionsprozesses eingesetzt zu werden“ (ebd). Es müssen also „je nach den Erfordernissen der gesellschaftlich-technischen Arbeitsteilung“ verschiedene Fertigkeiten der Arbeitskraft

reproduziert werden, die an den verschiedenen „Posten“ und „Stellen“ der Produktion verwendbar sind („eine Ausbildung für die Arbeiter, eine andere für die Techniker, eine dritte für die Ingenieure und eine weitere für die Manager usw.“). Diese Qualifikation wird in erster Linie außerhalb der Produktion, durch das kapitalistische Schulsystem und andere Instanzen und Institutionen gewährleistet (ebd.: 111f.). Dass Althusser der Schule eine dominierende Position unter den ISA zuweist, liegt daran, dass ihm zufolge kein anderer ISA „sovielen Jahre über die obligatorische Zuhörerschaft [...] der Gesamtheit der Kinder der kapitalistischen Gesellschaftsformation“ verfügt (ebd.: 129).

Laut Althusser lernt man in der Schule neben grundlegenden Techniken und Kenntnissen (lesen, schreiben, rechnen) vor allem Regeln „des guten Anstands“, Verhaltensregeln also, die die TrägerInnen der Arbeitsteilung einhalten müssen, je nach der Stelle, die sie in der Produktion einnehmen, „letztlich Regeln der durch die Klassenherrschaft etablierten Ordnung“. Die ArbeiterInnen lernen gut zu sprechen und die Vorgesetzten lernen „gut zu kommandieren.“ (Althusser 1977: 112). Erlernt werden somit vor allem sprachliche Fertigkeiten (vgl. Butler 2001: 109).

Daraus folgt, dass die Reproduktion der Arbeitskraft neben der Reproduktion ihrer Qualifikation auch die Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die bestehende Ordnung erforderlich macht. Für die Arbeiter bedeutet dies „die Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die herrschende Ideologie und für die Träger der Ausbeutung und Unterdrückung eine Reproduktion der Fähigkeit, gut mit der herrschenden Ideologie umzugehen, um auch 'durch das Wort' die Herrschaft der herrschenden Klasse zu sichern.“ (Althusser 1977: 112)

Für Althusser müssen demnach alle TrägerInnen der Produktion (die Ausgebeuteten ebenso wie die Ausbeuter selbst) von Ideologie durchdrungen sein und er sprengt damit den binären Rahmen von Unterwerfung/Beherrschung. Der Konstitution des Subjekts wird „die gelebte Gleichzeitigkeit von Unterwerfung als Beherrschung und von Beherrschung als Unterwerfung“ vorausgesetzt (Butler 2001: 110). Es genügt nicht mehr, sowohl als auch zu sagen, vielmehr wird deutlich: „[D]ie Reproduktion der Qualifikation der Arbeitskraft erfolgt in und unter den Formen der ideologischen Unterwerfung.“ (Althusser 1977: 112, Herv.i.O.)

Es ist nun möglich, die Notwendigkeit der Unterwerfung sowohl von der Struktur als

auch vom Subjekt ausgehend zu erklären, wobei nicht vergessen werden darf, dass letztlich beides ineinander fällt. Einerseits benötigt die Struktur zu ihrer Reproduktion bestimmte Subjekte, die dazu befähigt sind, in ihrem Handeln die etablierte Ordnung an den verschiedenen Stellen ihrer Produktion von den jeweiligen Subjektpositionen aus zu reproduzieren. Um Handlungsfähigkeit in dieser sozialen Struktur erlangen zu können, müssen die Subjekte andererseits aber materielle und diskursive Praxisformen einüben, die zutiefst in Herrschafts- und Produktionsverhältnisse eingebettet und durch diese strukturiert sind.

Judith Butler bemerkt in diesem Zusammenhang, dass das Erlernen bestimmter Fertigkeiten nicht einfach bedeutet, sie hinzunehmen bzw. „eine bestimmte Gruppe von Regeln zu befolgen, sondern Regeln im Tun verkörpern und diese Regeln in verkörperten Handlungsritualen zu reproduzieren“ (2001: 112). Genau darauf will Althusser hinaus, wenn er die Ideologie insofern als materiell beschreibt, als ihre Existenz in die Handlungen der Subjekte eingeschrieben ist (1977: 138f.; vgl. Charim 2002: 69ff.).

Eine Reformulierung der althusserischen Vorstellung von Ideologie als gelebter Praxis nimmt Pierre Bourdieu mit seinem Konzept des *Habitus* vor. Darin betont er, dass die Gesellschaftsordnung – oft unmerklich – in die Körper eindringt. „Als Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen, oft ganz und gar angeboren wirkenden Disposition ist der Habitus die *vis insita* die potentielle Energie, die schlafende Kraft, aus der die symbolische Gewalt, und zwar insbesondere die, die mittels performativer Äußerungen ausgeübt wird, ihre geheimnisvolle Wirksamkeit bezieht.“ (Bourdieu 2001: 216, Herv. i. O.; vgl. Herkommer 2004: 30) Die freiwillige Zustimmung zu entfremdeten Herrschaftsstrukturen erfolgt nicht in der Logik erkennenden Bewusstseins, sondern „wird von einer Macht bewirkt, die sich in Form von Wahrnehmungsschemata und Dispositionen den Körpern der Beherrschten auf Dauer eingeschrieben hat“ (Bourdieu 2001: 219). „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“ (Bourdieu 1997: 135)<sup>4</sup> Ideologie lässt sich demnach nicht auf Bewusstseinsprozesse reduzieren,

---

<sup>4</sup> Ähnlich wie Althusser beschreibt auch Bourdieu jenen Prozess, durch den die sozialen Verhältnisse im bürgerlichen Bildungssystem reproduziert werden (vgl. 2006).

sondern enthält eine körperliche Dimension, die sich in Mimik, Gestik und Körperhaltung der Einzelnen ausdrückt „und durch Visualisierung oder durch andere sinnliche Wahrnehmungen wirksam wird“ (Herkommer 2004: 32).

### **3.3.2 Ideologie als aktive verzerrte Sinnggebung**

Im Zusammenhang mit seiner Feststellung, dass Ideologie die Form sei, in der die Individuen ihr imaginäres Verhältnis zu ihren jeweiligen Existenzbedingungen, also zu den ökonomischen, sozialen und symbolischen Verhältnissen leben, spricht Althusser auch von Ideologie als einer „Vorstellung“ (Althusser 1977: 133; vgl. Pühretmayer 2000: 88f.). Tatsächlich, so Pühretmayer, sei Ideologie ein Versuch,

sich das Zusammenspiel von ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnissen und seine eigene Stellung darin begreifbar zu machen, diesen Verhältnissen für sich, für das jeweilige Individuum einen Sinn zu geben. Dieses Begreifbarmachen ist zugleich ein Ablenken, ein Verleugnen, ein Entthemen bestimmter sozialer Widersprüche; z.B. wenn der Gegensatz zwischen Arm und Reich durch einen Gegensatz zwischen Inländern und Ausländern als Erklärungsmodell gesellschaftlicher Prozesse ersetzt wird oder wenn die Verschlechterung der Arbeitsbedingungen als Folge der Anwesenheit von MigrantInnen gedeutet wird. (2000: 89)

Diese Vorstellungen würden von den Individuen jedoch nicht privat und isoliert entwickelt, vielmehr käme ideologischen Staatsapparaten und den Intellektuellen bei deren Ausarbeitung und Verbreitung eine zentrale Rolle zu. So sei die Produktion und Reproduktion von Ideologien durch ein „dreigliedriges Verhältnis zwischen den immer von Widersprüchen durchzogenen Existenzbedingungen, staatlichen und zivilgesellschaftlichen ideologischen Apparaten sowie den [...] Individuen“ charakterisiert (ebd.: 89f.).

Die von den Intellektuellen ausgearbeitete und von ideologischen Apparaten verbreitete Vorstellung über die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse wird also von den Individuen aktiv bearbeitet und zwar auf der Basis spezifischer

„Technologien des Selbst“, ein Begriff, den Foucault im Rahmen seiner Studien zur „Gouvernementalität“ prägte (vgl. ebd.: 90).

Während Foucault Macht bis 1975 noch als „subtile, omniprésente Durchformung der Menschen“ konzipiert hatte, „die den Subjekten keinerlei Eigenraum von Eigensinn und Widerstand übrig ließ“, bezog er in seinen späteren Arbeiten zur Gouvernementalität das Selbstverständnis der Subjekte mit ein. „Die Art und Weise, wie die Menschen ihr Leben selbsttätig organisieren, welche 'Techniken' sie auf sich, ihre Verhaltensweisen, ihre Körper, ihre Psyche anwenden, wird zu einem wichtigen Bestandteil seines neuen Machtbegriffs“ (Rehmann 2010: 202f.).

Dabei setzt sich der französische Neologismus der *Gouvernementalité* aus den Begriffen Regierung (*gouvernement*) und Denkweise (*mentalité*) zusammen und bezeichnet nach Foucault eine Form der Machtausübung, die auf der freien Entscheidung der Individuen beruht, also durch einen starken konsensualen Anteil gekennzeichnet ist (vgl. Ziai 2006: 73; Rehmann 2010: 205f.). Foucault geht es darum, Herrschafts- und Selbstführungstechniken in ihrer Verbindung zu analysieren, also den Schnittpunkt zwischen Macht und Subjekt ausfindig zu machen (vgl. Lemke 2001: 109; Sternfeld 2009: 105).

So scheint es, als hätte sich der späte Foucault mit der Betonung der Effektivität gewaltfreier, konsensorientierter Herrschaftsformen an die von Gramsci ausgearbeiteten Begriffe der Hegemonie und des Alltagsverständes (s. Kap. 3.4) angenähert und sich so der Frage der politischen Handlungsfähigkeit zugewandt. Wie Rehmann anmerkt, stellt das foucaultsche Konzept der Gouvernementalität tatsächlich ein potenziell emanzipatorisches und ideologietheoretisches Programm dar, in dem die Analyse dessen angelegt ist, in welcher Weise „die neoliberale Herrschaft emanzipatorische Elemente der Selbstvergesellschaftung der Menschen aufnimmt, entwendet und in ein modernisiertes System der Herrschaft einbaut“ (2010: 214; vgl. Sternfeld 2009: 112). Dieses Versprechen wurde jedoch weder von Foucault selbst noch von den an seine Arbeiten anknüpfenden „Gouvernementalitäts-Studien“ wirklich eingelöst. Zu hoch gegriffen sei ihr Anspruch, Begriffe wie Hegemonie oder Ideologie weit hinter sich gelassen zu haben. Sowohl die Gleichsetzung von Subjektivierung und Unterwerfung als auch das Ausblenden konkreter Herrschaftsverhältnisse habe dazu geführt, dass die

neoliberale Rhetorik der Selbstführung und Ermächtigung bloß verdoppelt wurde (Rehmann 2001: 202ff.).

Als Stärke des Konzepts der Gouvernamentalität kann gelten, dass es einen Hinweis darauf liefert, warum sich Menschen im Namen der Selbstverantwortung und Selbsttätigkeit für fremde Ziele mobilisieren lassen, in welcher Weise also der ideologische Appell zur Selbstbestimmung eine sehr effiziente Form des Regierens bzw. der Herrschaft sein kann:

In dem Maße, in dem es einer Herrschaft oder einer übergeordneten ideologischen Instanz gelingt, sich mit diesen Selbstführungen zu verbinden, in ihrem Namen aufzutreten, sie für bestimmte Zwecke zu mobilisieren, findet sie Einlass in die Strukturen des Alltagsverstandes und erhält einen so starken Resonanzboden, dass intellektuelle Kritik allein nicht dagegen ankommt. [...] Was in den 'Gouvernamentalitäts-Studien' als Umstellung auf 'Selbstführungen' beschrieben wird, erweist sich dann als eine widersprüchliche Subjektions-Form, bei der die Subjekte als autonome angerufen und zugleich in Subalternität gehalten werden: Selbstverantwortung, aber für fremdes Eigentum, Selbständigkeit als Selbstunterstellung unter die eigene Marktfähigkeit. (Rehmann 2010: 204, 215f.)

Halten wir also mit Pühretmayer fest: „Die Ideologie-Produktion ist kein quasi-automatisch ablaufender Prozess, sondern beinhaltet vielerlei kontingente aktive Beiträge von politischen Akteuren“ (2000: 91). Diese Akteure haben immer wieder aufs neue die Aufgabe, „Aspekte entfremdeter Vergesellschaftung und solidarischer Selbstbestimmung voneinander zu unterscheiden“, um sich die durch die herrschende Ideologie „fremd besetzten Elemente der Selbststeuerung“ wieder aneignen und sie mit dem Ziel der Bildung einer Gegenhegemonie freisetzen zu können (Rehmann 2010: 217, 215).



### 3.4 Hegemonie und die Rolle der Intellektuellen bei Gramsci

Wie bereits erwähnt, hatte Antonio Gramsci schon vor Althusser eine Erweiterung des marxschen Staatsbegriffs vorgenommen. In seiner Konzeption des „integralen Staates“ differenziert er zwischen politischer Gesellschaft („società politica“) und Zivilgesellschaft („società civil“). Der Staat erscheint so als „Diktatur + Hegemonie“, als „Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci, H6, §88: 783; §155: 824).

Hegemonie konzipiert Gramsci „als eine gesellschaftliche Dimension, in der alle Aspekte der gesellschaftlichen Realität von einer einzelnen Klasse beherrscht oder gestützt werden“ (Livingstone, zit. nach Mayo 2006). Hegemonie kann in diesem Zusammenhang als „eine ganze Reihe praktischer Strategien“ definiert werden, „durch die eine herrschende Macht den von ihr Regierten Zustimmung entlockt“ (Eagleton 2000: 137). Hegemonie ist „Regierung mit dem Konsens der Regierten“ (Gramsci, H1, §47: 117). Wir begegnen also auch hier der ideologietheoretischen Frage nach den Bedingungen der freiwilligen Unterordnung unter entfremdete Herrschaftsformen, der aktiven Zustimmung zu eingeschränkten Handlungsbedingungen (Rehmann 2010: 12).

Mit Zivilgesellschaft meint Gramsci all jene Institutionen, die zwischen Staat und Wirtschaft stehen und in denen um Hegemonie gekämpft wird. Auf diesem Kampfplatz ringen unterschiedliche AkteurInnen im Sinne eines Stellungskrieges um politische Zustimmung und kulturelle Hegemonie (vgl. Rehmann 2010: 95; Mayo 2006: 43). „Private Fernsehsender, Familie, Pfadfinderbewegungen, die methodistische Kirche, Kindergärten, die Britische Legion, Boulevardzeitungen: all dies zählt zu den hegemonialen Apparaten, die Individuen eher durch Zustimmung als durch Zwang an die herrschende Macht binden.“ (Eagleton 2000: 135)

Gramsci geht nun davon aus, dass der Kampf um Hegemonie schon vor der politischen Machtergreifung einer Klasse ausgefochten werden muss: „Es kann und es muss eine 'politische Hegemonie' auch vor dem Regierungsantritt geben, und man darf nicht nur auf die durch ihn verliehene Macht und die materielle Stärke zählen, um die politische Führung oder Hegemonie auszuüben.“ (Gramsci, H1, §44: 102) Demgegenüber bezeichnet er eine Konstellation, in der die gesellschaftliche

Modernisierung vom herrschenden Machtblock ausgeht und ohne Initiative der Volksbewegungen stattfindet, als „passive Revolution“. In diesem Fall sei die Hegemoniegewinnung der Subalternen blockiert (Gramsci, H10, §41. XIV: 1330). Die Überwindung von Subalternität setzt also den Bruch mit fremder Hegemonie voraus (vgl. Rehmann 2010: 100).

Im Prozess der Hegemoniegewinnung von unten, der Emanzipation der Subalternen, kommt nun den Intellektuellen laut Gramsci eine zentrale Rolle zu. Dabei unterscheidet er zwischen *organischen* und *traditionellen Intellektuellen*.

Der/die traditionelle Intellektuelle sei demnach eine Art Überbleibsel einer vergangenen historischen Epoche. Vertrauen in seine bzw. ihre „Unabhängigkeit von der herrschenden Klasse ist für Gramsci die materielle Grundlage des philosophischen Idealismus – des leichtgläubigen Glaubens, die Quelle von Ideen seien andere Ideen“ (Eagleton 2000: 142f.).

Demgegenüber stelle der/die organische Intellektuelle das Produkt einer um Hegemonie ringenden Gesellschaftsklasse dar:

Jede gesellschaftliche Gruppe schafft sich, während sie auf dem originären Boden einer wesentlichen Funktion in der Welt der ökonomischen Produktion entsteht, zugleich organisch eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewußtheit der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich geben. (Gramsci, H12, §1: 1497)

Organische Intellektuelle greifen also aktiv in die Gesellschaft ein, sind konstant in den Kampf um Hegemonie involviert. Stehen diese Intellektuellen nun in einem „organischen Verhältnis“ zur herrschenden Klassen, vermitteln sie „die ideologische und politische Einheit der dominanten Hegemonie“. Analog gilt, dass sie als organische Intellektuelle der aufstrebenden subalternen Klassen ein Bündnis mit denselben eingehen und so zur Hegemoniegewinnung von unten beitragen (vgl. Mayo 2006: 47). In diesem Fall ist es ihre Aufgabe, sich im Sinne einer Philosophie der Praxis mit den gesunden Kern („buon senso“) des Alltagsverständes („senso comune“) der Massen zu verbünden (Gramsci, H10. II, §48: 1338).

Die *Philosophie der Praxis*, von der Gramsci sagt, sie sei „maximaler 'Historizismus', [...] die wirkliche Eroberung der geschichtlichen Welt, der Beginn einer neuen Kultur“, stelle den Versuch dar, sich von jedem „einseitigen und fanatischen ideologischen Element“ zu befreien (Gramsci, H16, §9: 1815; H11, §62: 1474). Ihr Ausgangspunkt müsse „immer der Alltagsverstand sein, der spontan die Philosophie der Volksmengen ist“ (Gramsci, H11, §13: 1395). Die organischen Intellektuellen hätten nun die Aufgabe, die im Alltagsverstand enthaltenen Erfahrungen und Erkenntnisse ernstzunehmen und weiterzuentwickeln. Jedoch sei der Alltagsverstand widersprüchlich und inkohärent zusammengesetzt, „ein vieldeutiges, widersprüchliches Gebiet der Erfahrungen, das im Ganzen gesehen politisch rückständig ist“ (Eagleton 2000: 141). Deshalb müssen die organischen Intellektuellen versuchen, die „zur Verwandlung fähigen Elemente“ des Alltagsverstandes umzumontieren, „sie einheitlich und kohärent zu machen und bis zu dem Punkt anzuheben, zu dem das fortschrittlichste Denken der Welt gelangt ist“ und sich in diesem Sinne mit seinem gesunden Kern zu verbünden (Gramsci, H11, §12: 1376). „Die Philosophie ist die Kritik sowie die Überwindung [...] des Alltagsverstandes und fällt in diesem Sinne mit dem 'gesunden Menschenverstand' zusammen, der sich dem Alltagsverstand entgegensetzt.“ (Gramsci, H11, §12: 1377)

Wir begegnen hier also einem Thema, das für unsere ideologietheoretischen Überlegungen von zentraler Bedeutung ist. Um nämlich erfolgreich sein zu können, muss eine Ideologie sowohl einen „authentischen Kern“ als auch dessen ideologische Umarbeitung beinhalten.

### **3.5 Der authentische Kern der Ideologie**

In seinem *Plädoyer für die Intoleranz* verweist Slavoj Žižek auf die Feststellung Balibars, dass die herrschende Ideologie bzw. jede hegemoniale Universalität, um wirksam sein zu können, mindestens zwei partikuläre Inhalte einbeziehen muss: „den 'authentischen' populären Inhalt und seine 'Verzerrung' durch die Verhältnisse von Unterdrückung und Ausbeutung“ (Žižek 2009: 21; 2001: 251). Demzufolge handelt es

sich bei der herrschenden Ideologie also genau um jene Form ideologischer Universalität, „die den Kampf zwischen den (letztlich) zwei partikularen Inhalten bezeugt, dem 'populären' Inhalt, der die geheimen Sehnsüchte der beherrschten Mehrheit ausdrückt, und dem spezifischen Inhalt der Mächte der Unterdrückung“ (Žižek 2009: 21).

Auf unser Beispiel bezogen würde dies bedeuten, dass Entwicklung, sofern sie eine Ideologie ist, durch die Konstruktion von Unterentwicklung und die Setzung des freien Marktes als universaler Lösung für die Entwicklungsprobleme bestimmter Menschengruppen und Regionen, einerseits „die Fortsetzung der Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse“ legitimieren würde. Um diesen Effekt erzielen zu können, müsste sie jedoch andererseits auch „eine authentische populäre Sehnsucht“ einbeziehen, beispielsweise die Überwindung von Armut und sozialer Ungleichheit (Žižek 2009: 21). Der Grund für den ideologischen, die bestehenden Machtverhältnisse reproduzierenden Charakter der Entwicklung würde folglich in der Art und Weise zu suchen sein, in der der authentische Inhalt (der Wunsch nach Überwindung von Armut und sozialer Ungleichheit) durch den Entwicklungsdiskurs umgearbeitet wird<sup>5</sup>, „hinein in einen expliziten ideologischen Text, der nicht aufhört, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ausbeutung und Unterdrückung zu legitimieren“ (ebd.: 22).

Ideologie ist in diesem Sinne nichts anderes „als die Form der Erscheinung der Nicht-Ideologie, ihre formale Verzerrung/Verschiebung“ (ebd.). Diese ideologische Funktionsweise könnte den AutorInnen des Entwicklungsdiskurses als Grundlage dienen, die „authentischen“ Interessen der Roma zu instrumentalisieren und die universalistische Forderung nach Integration in die kapitalistische Marktwirtschaft als deren eigene erscheinen zu lassen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, worauf Žižek hinaus will, wenn er auf Marx bezugnehmend behauptet, dass die herrschenden Ideen „*niemals* unmittelbar die Ideen der herrschenden Klasse“ sind. Vielmehr ist für eine erfolgreiche Ideologie die „Spannung *innerhalb* ihres partikularen Inhalts, zwischen den Themen und Motiven, die zu den 'Unterdrückten' und denen, die zu den 'Unterdrückern' gehören“ (ebd.: 23,

---

<sup>5</sup> Man beachte hier die Analogie zur freudschen Traumarbeit, durch die der latente Traumgedanke in den manifesten Trauminhalt eingearbeitet wird (vgl. Žižek 1998: 14ff.; Charim 2002: 73ff.).

Herv.i.O.) entscheidend.

Der Entwicklungsdiskurs, sofern er als Ideologie fungiert, würde trotz fortwährender Um- und Ausarbeitung immer auch Elemente umfassen, die Ausdruck authentischer Sehnsüchte und linker, herrschaftskritischer Traditionen sind. Die Ideologie der Entwicklung und ihre Praxis wären demnach nichts anderes „als ein bestimmtes formales Prinzip der Verzerrung des gesellschaftlichen Antagonismus, eine bestimmte Logik der Verschiebung durch Kombination und Zusammenfassung inkonsistenter Haltungen“ (ebd.: 24f.).

Wie kann es aber nun gelingen, diesen authentischen Kern, also beispielsweise die Forderung der Roma nach verbesserten Lebensbedingungen, zum Sprechen zu bringen? Wie können Bedingungen hergestellt werden, unter denen die Roma selbst sprechen können und auch gehört werden? Würde es ausreichen, den Roma anhand von Fragebögen eine Stimme zu verleihen und darauf zu verweisen, dass sie selbst sehr gut wüssten, was gut für sie sei, da sie schließlich selbst am besten über die Erfahrung von Armut, sozialer Ungleichheit und Unterentwicklung Auskunft geben könnten?

In ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* arbeitet Gayatri Spivak einige Ansatzpunkte zur Beantwortung dieser Fragen heraus.

### **3.6 Die Subalternen können nicht sprechen!**

Den Ausgangspunkt der Überlegungen von Spivak bildet ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze, in dem sich beide in der Forderung einig sind, dass es für die Intellektuellen gelte „den Diskurs des/der Anderen der Gesellschaft zu enthüllen und zu erkennen“ (Spivak 2008a: 21). Spivak wirft den beiden Theoretikern (als „besten Propheten der Heterogenität und des/der Anderen“) vor, sie würden dabei systematisch die Frage der Ideologie „sowie ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte“ ignorieren (ebd.: 22f.). Aus dieser „Verleugnung der Rolle der Ideologie in der Reproduktion gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse“ ergebe sich eine „unhinterfragte Aufwertung der Unterdrückten als Subjekt“, was Foucault

dann zu der Forderung verleite, dass es darum gehen müsse, die Bedingungen herzustellen, unter denen die Unterdrückten sprechen können und gehört werden. Schließlich wüssten sie selbst am besten, was beispielsweise in den Gefängnissen, den Fabriken, den Schulen passiere und könnten dies auch sehr gut sagen (ebd.: 27). Dadurch aber führe Foucault – entgegen seiner theoretischen Kritik – das souveräne Subjekt einerseits als uneingeständenes ForscherInnensubjekt, das sich in Transparenz hüllt und „seine Autorität auf Verleugnung gründet“, andererseits als selbstidentisches und autonomes Subjekt der Unterdrückten wieder ein (ebd.: 39, 67, 73). So wird das souveränen Subjekts gerade in jener Theorie wieder hergestellt, „die diese Kategorie am meisten in Frage zu stellen scheint“ (ebd.: 34f.).

Ganz im Sinne eines repräsentationistischen Realismus würden Foucault und Deleuze die Wirklichkeit als das beschreiben, was in den Gefängnissen usw. passiert, und versperrten sich so der Notwendigkeit gegenhegemonialer Ideologieproduktion. „Weder Deleuze noch Foucault scheinen sich dessen bewusst zu sein, dass die Intellektuellen innerhalb des sozialisierten Kapitals, die die konkrete Erfahrung hochhalten, dazu beitragen können, die internationale Arbeitsteilung zu konsolidieren.“ (ebd.: 28) Das von Foucault und Deleuze in Szene gesetzte ideologische Subjekt des Theoretikers „mag das Rechtssubjekt des sozialisierten Kapitals sein – weder Arbeit noch Unternehmensführung zugehören –, das über einen 'starken' Pass verfügt, eine 'starke' Währung benutzt und einen vermeintlich unbestrittenen Zugang zu einem ordentlichen Gerichtsverfahren hat. Es ist sicherlich nicht das begehrende Subjekt als Andere/r“ (ebd.: 24).

Indem Deleuze und Foucault in ihrer kategorischen Ablehnung der Repräsentation der Unterdrückten die „Maske abwesender Nicht-Repräsentation anlegen und die Unterdrückten für sich selbst sprechen lassen“, ohne dabei die Doppelbedeutung von Repräsentation als „sprechen für“ bzw. „Vertretung“ (wie in der Politik) und Repräsentation als „Darstellung“ bzw. „Vorstellung“ (wie in Kunst und Philosophie), also den im Begriff der Repräsentation angelegten Bruch zu beachten<sup>6</sup>, werden sie ihrer Verantwortung als Intellektuelle nicht gerecht (ebd.: 67, 29ff.).

---

<sup>6</sup> Spivak meint in diesem Zusammenhang: „[Z]u sagen, dass der Ort, wo unterdrückte Subjekte *für sich selbst* sprechen, handeln und wissen, jenseits von beiden [Vertretung und Darstellung] liege, führt zu einer essenzialistischen, utopischen Politik“ (Spivak 2008: 32, Herv. i. O.).

Spivak verdeutlicht ihren Einwand anhand der als *Sati* bekannt gewordenen Witwenverbrennung in Indien. Diese Praxis wurde 1829 von der britischen Kolonialherrschaft abgeschafft, was von Spivak als Beispiel für den Topos „weiße Männer, retten braune Frauen vor braunen Männern“ interpretiert wird (ebd.: 81). Der Schutz der Frau der Dritten Welt wird „zu einem Signifikanten für die Errichtung einer guten Gesellschaft“ (ebd.: 82). „Das Image des Imperialismus als Begründer der guten Gesellschaft trägt die Markierung des Eintretens [*espousal*] für die Frau als *Objekt* des Schutzes vor ihrer eigenen Art.“ (ebd.: 84, Herv. i. O)

Auf der anderen Seite steht das „indische nativistische Argument“, dass die Frauen tatsächlich sterben, sich selbst zum Opfer bringen wollen (ebd.: 80f.). Durch die koloniale Umbewertung des Opferrituals, das nun ein Verbrechen darstellt, wird laut Spivak bloß die traditionell-patriarchale Sichtweise durch eine aufklärerisch-britische ersetzt. „Zwischen Patriachat und Imperialismus, Subjektkonstituierung und Objektformierung, verschwindet die Figur der Frau, und zwar nicht in ein unberührtes Nichts hinein, sondern in eine gewaltförmige Pendelbewegung, die in der verschobenen Gestaltwerdung der zwischen Tradition und Modernisierung gefangenen 'Frau der Dritten Welt' besteht.“ (ebd.: 101) Spivaks Schlussfolgerung lautet nun: „Die Subalterne kann nicht sprechen.“ (ebd.: 106)

Wie lässt sich aber nun diese lapidar anmutende Aussage verstehen? In einem Interview, das in der deutschen Ausgabe von *Can the subaltern speak?* veröffentlicht wurde, weist Spivak darauf hin, dass der Sprechakt immer aus dem Sprechen und dem Zuhören besteht. Sprechen ist eine Transaktion zwischen SprecherIn und HörerIn (Spivak 2008b: 122). Dementsprechend ist also mit der Aussage, die Subalternen könnten nicht sprechen, gemeint, „dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Antrengung bis zum Tode unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen – und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig“ (ebd.: 127).

So ist die Kritik Spivaks nicht nur als Beitrag zur Situation der Subalternen selbst zu lesen, sondern bezieht sich vor allem auch auf die Rolle der Intellektuellen. Deren Aufgabe ist es Spivak zufolge, sich ihrer eigenen Position bewusst zu werden und die eigenen Privilegien zu verlernen, um so die Voraussetzungen für einen sinnvollen

Dialog zwischen Intellektuellen und Subalternen zu schaffen (vgl. Spivak 2008a: 75).

### **3.7 Ideologietheoretisch reformulierte Ideologiekritik**

Ausgehend von der Frage nach den Bedingungen der freiwilligen Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, der aktiven Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen, habe ich versucht, einige zentrale Elemente einer materialistischen Ideologietheorie nachzuzeichnen und so der in Anlehnung an Haug formulierten Forderung nach einer „Ideologiekritik, mit der Theorie des Ideologischen als begrifflichem Hinterland“ nachzukommen (1993: 21).

Dabei bin ich – dem im Rahmen des „Projekt Ideologietheorie“ (PIT)<sup>7</sup> entwickelten Ansatz folgend – von der ideologiekritischen marxischen Grundannahme ausgegangen, dass so etwas wie ein ideologiefreier Zustand denkbar ist, in der „die assoziierten Produzenten ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden“ (MEW 25: 828). Ein solcher Zustand würde bedeuten, dass die „aus der Gesellschaft ausgelagerten, von ihr entfremdeten ideologischen Instanzen [...] in die Gesellschaft zurückgenommen werden“ (Rehmann 2010: 153). Geht es nicht gerade darum, „endlich einmal Bedingungen herzustellen, unter denen Menschen nicht von anderen geführt und ausgebeutet werden, sondern selbstbestimmt und miteinander versöhnt leben“ (Demirović 2001: 37) können?

Eine solche – den Ansätzen des Post-Development ähnliche – ideologiekritische Perspektive ist jedoch ohne ideologietheoretische Fundierung problematisch. Koivisto und Pietilä beschreiben dieses aus der Trennung von Ideologiekritik und Ideologietheorie herrührende Dilemma wie folgt:

---

<sup>7</sup> Das PIT ist eine von Wolfgang Fritz Haug 1977 gegründete Forschungsgruppe, die auf der Grundlage des kritischen Ideologiebegriffs bei Marx und Engels und einer Weiterführung der Konzepte von Gramsci und Althusser versucht, die ideologischen Mächte, Apparate und Praxisformen vor allem in Hinblick auf ihre Funktionsweisen zu analysieren (Rehmann 2010: 153).



[E]inerseits haben wir Ansätze, die Ideologie kritisch als Bewußtseinsform analysieren, aber nicht imstande sind, auch Praxisformen einzubeziehen und politische Konjunkturen und die dazugehörigen Diskurse zu analysieren. Andererseits finden wir Ansätze, die auch Praxisformen und Diskurse als Ideologie betrachten, dabei aber die analytische Schärfe beim Begriffsgebrauch sowie die für Marx und Engels ausschlaggebende kritische Dimension verlieren. (1993: 243)

Um dieses Dilemma zu überwinden, schlägt das PIT vor „in der Perspektive horizontaler Vergesellschaftung [...] eine neue kritische, genetisch-strukturelle Ideologieauffassung“ zu entwickeln. „Ihr Gegenstand ist nicht mehr 'die Ideologie', sondern *das Ideologische*.“ (ebd., Herv. i. O.)

In diesem Zusammenhang können die einzelnen Ideologien, im Sinne des engelschen Begriffs der *ideologischen Mächte*, als spezifische ideologische Formen (politische, religiöse, moralische, juristische, ästhetische usw.) angesehen werden, in denen sich die Menschen in letzter Instanz des Konflikts zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen „bewusst werden und ihn ausfechten“ (MEW 13: 9). Diese Formen sind – analog zu den *objektiven Gedankenformen* (Marx, s. Kap. 3.2.3)<sup>8</sup> – „als objektive Praxis-, Diskurs- und Denkformen zu verstehen, die den einzelnen Individuen vorgegeben sind, und in denen sie sich, um handlungsfähig zu sein, bewegen müssen“ (Rehmann 2010: 155). Dem Staat „als erster ideologischer Macht über dem Menschen“ (MEW 21: 302), dessen Entstehung mit der Herausbildung gegensätzlicher Klassen und der Trennung von Hand- und Kopfarbeit zusammenfällt, kommt hierbei eine zentrale Rolle zu. Als „sozialtranszendente Instanz“ hat er die Regulation und Fixierung antagonistischer Klasseninteressen (PIT 1979: 180f), also die *Reproduktion der Produktionsverhältnisse* (Althusser, s. Kap. 3.3) zur Aufgabe.

Demgegenüber bezeichnet das Ideologische, das nicht primär als Geistiges aufzufassen ist, sondern als materielle Anordnung im „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, eine „spezifische Organisationsform staatlich reproduzierter Klassengesellschaften“ (PIT 1979: 179f.; vgl. Rehmann 2010: 155). „Das Ideologische

---

<sup>8</sup> Die objektiven Gedankenformen bilden dabei selbst noch keine Ideologie. Erst wenn sie in die „Wirkungsstruktur ideologischer Mächte hineingedacht und nach deren Regeln angeordnet werden, ist ihre Verarbeitung im strengen Sinn ideologisch zu nennen“ (PIT 1979: 187).

im Allgemeinen ist die Grundstruktur der entfremdeten Vergesellschaftung von oben, unlösbar verbunden mit der staatsförmigen Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft.“ (PIT 1979: 187)

Die Unterscheidung zwischen den einzelnen Ideologien und dem Ideologischen in seiner vertikalen Struktur „entfremdeter Vergesellschaftung von oben“ versetzt uns nun in die Lage, die Möglichkeit einer horizontalen „Selbstvergesellschaftung der Menschen im Sinne einer gemeinschaftlich-konsensuellen Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen“ außerhalb des Ideologischen anzunehmen und deren Bedingungen zu analysieren (ebd.: 178). Diese analytische Unterscheidung ist jedoch nicht normativ zu verstehen und nicht jeder anti-ideologische Widerstandsimpuls von unten ist *per se* als 'gut' anzusehen (Rehmann 2010: 160). Wie wir gesehen haben, können nämlich emanzipatorische Elemente der Selbstvergesellschaftung ideologisch im Sinne *aktiver verzerrender Sinnggebung* (Pühretmayer, s. Kap. 3.3.2) durch *Techniken des Selbst* (Foucault, s. Kap. 3.3.2) umgeformt werden und so zur Befestigung subalterner Stellungen führen. So lässt sich also sagen, dass jede emanzipatorische Politik von unten, die darauf abzielt, die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit wiederherzustellen, „Aspekte entfremdeter Vergesellschaftung und solidarischer Selbstbestimmung voneinander zu unterscheiden“ hat, also im Sinne Gramscis darauf angewiesen ist, „die Widersprüche im ideologischen Gefüge und speziell im herrschenden Machtblock zu analysieren, um in sie intervenieren zu können“ (Rehmann 2010: 217, 82).

Die Rolle der Intellektuellen besteht nun darin, sich mit dem *gesunden Kern des Alltagsverstandes* (Gramsci, Kap. 3.4) bzw. mit dem *authentischen Kern der Ideologie* (Žižek, s. Kap. 3.5) zu verbünden. Dabei gilt es jedoch nicht naiv zu sein, sondern sich der eigenen Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte bewusst zu werden und die eigenen Privilegien zu verlernen (Spivak, s. Kap. 3.6).

Auf der Grundlage dieses Ansatzes sollen nun im abschließenden Kapitel einige Texte der Weltbank und des UNDP, die sich mit der Thematik von Roma und Arbeit befassen, einer „symptomalen Lektüre“ im Sinne Althusser unterzogen werden. Dabei geht es darum, Bruchstellen in den Texten als Symptome eines zweiten, latenten Textes zu lesen. Es „geht um eine Kritik 'von innen', die den Text in seine eigenen Widersprüche

verstrickt und auf diesem Weg die soziale Strukturierung der Problemanordnung und ihre inneren Grenzen rekonstruiert“ (Rehmann 2010: 182; Althusser 1972: 39f.).

Gemäß der These des Post-Development, dass der Entwicklungsdiskurs als Ideologie fungiert, gilt es zu fragen, welchen Beitrag die Texte zur freiwilligen Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, zur aktiven Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen, leisten. Lassen sich Elemente einer entfremdeten Vergesellschaftung von oben in den Texten erkennen? Wie und in welchem Kontext wird die soziale Realität der Roma in Bezug auf Arbeit in den Texten dargestellt? Auf welche Weise finden die Bedürfnisse der Roma Eingang in den Diskurs? Kommen die Roma selbst zu Wort bzw. werden sie gehört? Welche Handlungsstrategien werden den unterschiedlichen AkteurInnen nahegelegt? Kann die These des Post-Development, dass Konzept und Praxis der Entwicklung die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse reproduzieren, aufgrund der Ergebnisse der Analyse auch in Bezug auf die Thematik von Roma und Arbeit bestätigt werden?

## 4 Roma und Arbeit im Entwicklungsdiskurs

Seit dem Zusammenbruch des Realsozialismus in Zentral- und Osteuropa (CEE) und im Zuge der Bemühungen um europäische Integration fand die Gruppe der Roma mehr und mehr Eingang in den Entwicklungsdiskurs. So wurde in den vergangenen Jahren ein umfassender Korpus an Texten veröffentlicht, der sich mit der Lage dieses Volkes aus der Perspektive der Entwicklung beschäftigt. Die Roma werden darin zu den großen VerliererInnen des Übergangs zur Marktwirtschaft in den Gesellschaften Zentral- und Osteuropas gezählt (UNDP 2002: 15f.; 2004: 5; 2005: 4; 2006: 1; World Bank 2005b: ix; 2005c: 7f.). „Roma communities are an example of a group deprived of the benefits of transition.“ (UNDP 2004: 5)

Während der Zeit des Sozialismus hätten Roma noch die Garantie auf lebenslange Beschäftigung gehabt (World Bank 2005b: xxii;). Sie seien dazu verpflichtet gewesen, an den Arbeitsprogrammen der Regierungen teilzunehmen. „In rural areas, this mainly consisted of employment on state and cooperative farms. In urban areas, Roma were integrated as workers into the industrial and construction sectors.“ (UNDP 2002: 14; vgl. World Bank 2000: 15) Im Sinne der kommunistischen Ideologie seien die Roma nicht als ethnische Minderheit gesehen und ausgegrenzt, sondern als Teil der Arbeiterklasse in die Gesellschaft integriert worden (ebd.; UNDP 2006: 13f.; World Bank 2005c: 7).

Nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus habe sich die Situation für viele Roma schlagartig geändert. Während es ihnen unter den Bedingungen der sozialistischen Arbeits- und Integrationspolitik noch vergleichsweise gut gegangen war, habe die Öffnung der Märkte für viele Roma Arbeitslosigkeit, Armut und soziale Exklusion mit sich gebracht. In den analysierten Texten wird dies in erster Linie auf die geringe Ausbildung, den Mangel an arbeitsmarktrelevanten Fähigkeiten, den Zusammenbruch vieler staatlicher Industriebetriebe und Diskriminierung zurückgeführt (vgl. UNDP 2002: 15ff.; World Bank 2000: 6; 2005b: xxiii; 2005c: 38).

Die Roma erscheinen im Entwicklungsdiskurs vorwiegend in Zusammenhang mit Unterentwicklung, Armut, sozialer Exklusion und Diskriminierung (UNDP 2006: 2f.; World Bank 2005a: 1). So findet sich das „Projekt der Entwicklung“ im Kontext der Auseinandersetzung mit den Roma im Herzen der „entwickelten“ Welt wieder. Es gilt nicht mehr nur die Gesellschaften ferner Länder zu entwickeln, vielmehr trifft der Entwicklungsgedanke nun weite Teile der europäischen Bevölkerung selbst. In gewisser Weise fühlt man sich an die sprichwörtliche Katze erinnert, die sich in den Schwanz beißt.

Seit einigen Jahren sind nun verschiedenste nationale und internationale AkteurInnen mit der Entwicklung der Roma befasst. Im Jahr 2003 wurde von den Regierungen einiger Länder Ost- und Südosteuropas (darunter die Slowakei, Bulgarien, Kroatien, Tschechien, Ungarn, Mazedonien, Rumänien, Serbien und Montenegro) gemeinsam mit der Weltbank, dem Open Society Institute (OSI) und anderen Organisationen wie dem UNDP die „Decade of Roma Inclusion“ ausgerufen (UNDP 2006: 2). Die Verbesserung der Lage der Roma wurde zu einem zentralen gesellschaftlichen Ziel erklärt. Mit vereinten Kräften wollte man auf der Basis eines breitgefächerten Ansatzes an der Erreichung dieses Ziels arbeiten. Die Durchführung von quantitativen und qualitativen Studien sollte den empirischen und theoretischen Hintergrund für entwicklungspolitische Maßnahmen abgeben. Die Ergebnisse dieser Studien wurden in einer Reihe von Publikationen veröffentlicht.

Im Folgenden sollen nun einige ausgewählte Texte der Weltbank und des UNDP (UNDP 2002; 2004; 2005; 2006; 2007; World Bank 2000; 2001; 2002; 2005a; 2005b; 2005c), die sich mit der Lage der Roma befassen, mit Hilfe der im vorangegangenen Kapitel entwickelten Fragestellungen untersucht werden: Lassen sich Elemente einer entfremdeten Vergesellschaftung von oben in den Texten erkennen? Welchen Beitrag leisten die Texte zur freiwilligen Einordnung in entfremdete Herrschaftsverhältnisse, zur aktiven Zustimmung der Roma und anderer AkteurInnen zu eingeschränkten Handlungsbedingungen? Wie und in welchem Kontext wird die soziale Realität der Roma in Bezug auf Arbeit in den Texten dargestellt? Auf welche Weise finden die Bedürfnisse der Roma Eingang in den Diskurs? Kommen die Roma selbst zu Wort bzw.

werden sie gehört? Welche Handlungsstrategien werden den unterschiedlichen AkteurInnen nahegelegt? Kann die These des Post-Development, dass Konzept und Praxis der Entwicklung die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse reproduzieren, auch in Bezug auf die Thematik von Roma und Arbeit bestätigt werden?

#### **4.1 Die Darstellung der sozialen Realität**

Wie bereits erwähnt, bilden der Übergang zur Marktwirtschaft und die Integration der Staaten Zentral- und Osteuropas in die Europäische Union (EU) den historischen Kontext der Betrachtung der Roma in den Texten. Es wird davon ausgegangen, dass die Integration der Roma für diese Staaten von zentraler Bedeutung ist: „[T]hey will become successful members of the EU if the Roma (as well as other vulnerable groups) become integrated productively into their home societies, via employment, education and political participation.“ (UNDP 2002: 5; vgl. World Bank 2000: v; 2005c: 179ff.) Warum aber wird nun der Integration der Roma in den Texten eine so zentrale Rolle beigemessen?

Zunächst stelle die soziale Exklusion der Roma eine Gefahr für den Zusammenhalt in den Gesellschaften Zentral- und Osteuropas dar. Die Integration von besonders benachteiligten Gruppen, wie die der Roma, „is critically important for maintaining social cohesion in these societies“ (UNDP 2006: 1). „The human security costs of exclusion will spiral, potentially resulting in political extremism and setbacks for the democratic process.“ (UNDP 2002: 5) Darüber hinaus würde die Existenz von sozial ausgegrenzten und in Armut lebenden Gruppen, verbunden mit sozialen Spannungen, erhöhten Kriminalitätsraten und Gewalt, auch das Klima für Investitionen und somit die Wirtschaft negativ beeinflussen (UNDP 2005: 8). Auch die starke Abhängigkeit der Roma von staatlichen Sozialleistungen führe zur Verstärkung sozialer Konflikte (UNDP 2002: 6). Aus dieser Perspektive stellen die Roma in ihrer sozialen Exklusion also eine Art „sozialen Sprengstoff“ dar, der den Staaten auf ihrem Weg nach Europa und hin zu funktionierenden Marktwirtschaften zum Verhängnis werden könnte.

Andererseits gilt die Integration der Roma auch als Voraussetzung für die gesteigerte Wettbewerbsfähigkeit und Produktivität der Staaten Zentral- und Osteuropas. Dieser Sichtweise liegt die Annahme zugrunde, dass Wirtschaftswachstum unter anderem von der effektiven Nutzung des Humankapitals abhängt: „Economic growth is rooted in the productive use of labour, physical capital, human initiative and skills and available natural resources. [...] Quite apart from the moral tragedy of Roma marginalization, Roma unemployment and under-employment represent an enormous drain on CEE economies.“ (UNDP 2005: 45; vgl. World Bank 2005c: 4) Hier erscheinen Roma also als potenzielle Arbeitskräfte, deren produktive Integration in den Arbeitsprozess eine zentrale Bedeutung hinsichtlich der Erreichung marktwirtschaftlicher Konkurrenz- und Wettbewerbsfähigkeit zukommt.

Ich möchte etwas später auf diese implizite Konzeption der Roma einerseits als „sozialem Sprengstoff“ andererseits als potenzieller Arbeitskraft zurückkommen. Zunächst gilt es aber zu fragen, wie die Roma in den analysierten Texten identifiziert werden.

#### **4.1.1 Wer sind die Roma?**

Unter den AutorInnen der analysierten Texte herrscht Einigkeit darüber, dass die Erfassung der Roma eine große Herausforderung darstellt (UNDP 2002: 86f.; 2004: 7f.; 2006: 15f.; 2007: 18f.; World Bank 2000: 2ff.; 2001: 8; 2002: 2f.; 2005c: 25f.; 2005a: 10). Tatsächlich führen unterschiedliche Methoden der Zuordnung zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Ladányi und Szelényi zufolge lassen sich grob drei zentrale Zuordnungssysteme nachzeichnen, die in sozialwissenschaftlichen Studien und – wie wir sehen werden – auch im Entwicklungsdiskurs im Zuge der Identifikation der Roma (meist in Kombination) zur Anwendung kommen: *Erstens* kann die Zuordnung zur Gruppe der Roma über die Selbstidentifikation der Befragten erfolgen. *Zweitens* kann die Zuordnung von „ExpertInnen“ vorgenommen werden, die sich in ihrer Arbeit mit Roma beschäftigen (LehrerInnen, SozialarbeiterInnen, VertreterInnen von NGO's,

internationalen Organisationen oder der öffentlichen Verwaltung usw.). *Drittens* können Roma auch durch professionelle Interviewer identifiziert werden, die Handels- oder Forschungsinteressen dienende Umfragen und Erhebungen durchführen (2003: 65ff.).

Die Zuordnung zur Gruppe der Roma wird also dadurch beeinflusst, von wem die Zuordnung vorgenommen wird und es ist vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, dass die jeweiligen Zuordnungssysteme zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Dennoch ist anzumerken, dass jedes der skizzierten Systeme über einen spezifischen Wahrheitsgehalt verfügt, also etwas darüber aussagt, „wer die Zugeordneten sind, und wie die Zuordnung dadurch bestimmt wird, wer die Zuordnenden sind.“ (ebd.: 65)

In Bezug auf die Ergebnisse, zu denen das System der *ethnischen Selbstidentifikation* führt, ist anzumerken, dass die Anzahl der auf Grundlage von Selbstzuordnung als Roma erhobenen Personen in einem gegebenen Land von Jahrzehnt zu Jahrzehnt stark schwanken kann. Dieser Umstand sei laut Ladányi und Szelényi weniger auf Wanderungs- bzw. Bevölkerungsbewegungen zurückzuführen, sondern vielmehr durch politische Faktoren bestimmt. „Wenn Minderheitenangehörige ein Anwachsen der Vorurteile befürchten, dann deklarieren sie sich verständlicher Weise in geringerem Ausmaß als zur Minderheit zugehörig.“ (ebd.: 66)

Aufgrund der Angst vor Stigmatisierung zeigen vor allem Roma, die in relativ hohem Maße in die Mehrheitsgesellschaft integriert und auch wirtschaftlich erfolgreich sind, kaum Bereitschaft, sich selbst als Roma zu deklarieren. Auch historische Erfahrungen, die den Roma noch allzu lebhaft in Erinnerung geblieben sind, führen bei vielen zur Verweigerung der Selbstzuordnung zur Gruppe der Roma. Tatsächlich dienten die Ergebnisse von Erhebungen der Volkszugehörigkeit in der Vergangenheit nicht selten als Grundlage für die systematische Verfolgung und Ermordung der Roma.

Ebenso könne es laut Ladányi und Szelényi auch zu einem Anstieg der Anzahl jener Personen kommen, die sich selbst als Roma identifizieren. Dies könne einerseits als Indikator für ein im Zuge von Bürgerrechtsbewegungen gewonnenes ethnisches Selbstbewusstsein gelesen werden, andererseits aber auch darauf hindeuten, dass sich die Roma von der Selbstzuordnung zusätzliche politische und/oder materielle Vorteile erwarten dürfen (ebd.).

*Zweitens* kann die Zuordnung zur Gruppe der Roma von „ExpertInnen“



vorgenommen werden, die sich in ihrer Arbeit mit Roma beschäftigen (LehrerInnen, SozialarbeiterInnen, VertreterInnen von NGO's, internationalen Organisationen oder der öffentlichen Verwaltung usw.).

Dass diese Methode oft im Rahmen von Forschungsprojekten zur Anwendung kommt, die auf die Erarbeitung sozial- und gesellschaftspolitische Empfehlungen abzielen, ist deshalb naheliegend, da sie sich besonders gut dazu eignet, „jenen Kreis der Bevölkerung einzugrenzen, der von eben jenen Personen als Roma behandelt wird, deren Aufgabe es ist, die sozial- und gesellschaftspolitischen Ziele“ (ebd.: 67) umzusetzen. Indes bringt diese Herangehensweise einige Schwierigkeiten mit sich, die in entwicklungspolitischen Studien meist nicht ausreichend berücksichtigt werden.

So obliegt es zunächst der subjektiven Entscheidung der ExpertInnen, nach welchen Kriterien sie ihre Auswahl treffen. Es mag ExpertInnen geben, die annehmen, dass sie die Roma in ihrer Umgebung, beispielsweise einer bestimmten Siedlung, ohnehin kennen. Manche mögen all jene als Roma bezeichnen, unter deren Vorfahren irgendwann einmal Roma gewesen sein könnten. Ebenso könnte die für die Roma spezifische Lebensweise, die in der Regel mit Armut und ungeordneten Lebensumständen gleichgesetzt wird, die Grundlage der Klassifizierung bilden. In solchen Fällen besteht die Gefahr, dass auch Nicht-Roma, die unter ähnlichen Umständen bzw. in denselben Siedlungen leben, der Romapopulation zugerechnet werden. Darüber hinaus werden Roma, die sich in ihrer Lebensweise und ihrem Wohnort nicht von der Mehrheitsbevölkerung unterscheiden (was keineswegs eine Ausnahme darstellt), nicht als solche erfasst. Meist wenden sich die Roma selbst an die ExpertInnen bzw. letztere werden von anderen auf sie hingewiesen. In solchen Fällen qualifizieren die ExpertInnen mit großer Wahrscheinlichkeit jene Personen als Roma, die als „gesellschaftliche oder soziale Probleme“ (ebd.) gelten.

*Drittens* können die Roma auch durch professionelle InterviewerInnen bestimmt werden, die die Fragebögen der – Handels- oder Forschungsinteressen dienenden – Umfragen und Erhebungen ausfüllen.

Auch diese Zuordnungsmethode hat eine lange Tradition in den Gesellschaftswissenschaften und ist bis heute heftiger Kritik ausgesetzt (ebd.: 67ff.). Zu groß sei die Gefahr, dass die Zuordnung seitens professioneller InterviewerInnen durch

deren Vorurteile bestimmt werde. Dabei würden diese Vorurteile einer ähnlichen Dynamik folgen, wie jene, „aufgrund derer jemand im Kaufhaus den Drangsalierungen durch den Kaufhausdetektiv ausgesetzt wird oder aufgrund derer jemand eine angestrebte Stellung nicht bekommt“ (ebd.: 68).

Ladányi und Szélényi betonen aber, dass dieses Zuordnungssystem einige Vorteile vor allem in Hinblick auf die Identifizierung jener Roma, die nicht als „soziales Problem“ wahrgenommen werden, aufweist. Da die InterviewerInnen meist mehr Zeit mit den befragten Personen verbringen würden als die ExpertInnen, sei es ihnen möglich, jene Romafamilien ausfindig zu machen, die unter „geordneten“, „assimilierten“ Umständen leben und sich selbst nicht als Roma deklarieren (ebd.: 68f.). Es sei nun davon auszugehen, dass etwa die Hälfte der Roma in Mitteleuropa unter mehr oder weniger assimilierten Verhältnissen lebt (ebd.: 69).

Durch die auf Selbstidentifikation und Expertenmeinung beruhende Zuordnung schließen wir aber jeweils einen wesentlichen Teil dieser Schicht aus unseren Forschungen aus. Und es gelingt uns – unter anderem – gerade deshalb nicht zu verstehen, welche Varianten des gesellschaftlichen Aufstiegs für die Romabevölkerung typisch sind. (ebd.)

Halten wir an dieser Stelle fest, dass es sich bei ethnischen Zuordnungen bei weitem nicht um neutrale, „objektive“ Vorgänge handelt. „Vielmehr wird die Zuordnung auch stark durch die Interessen, Vorurteile und gesellschaftlichen Merkmale der die Zuordnung vornehmenden Person bestimmt.“ (ebd.: 65)

Die AutorInnen der analysierten Texte der Weltbank und des UNDP sind sich der Einschränkungen, die sich durch die Anwendung der unterschiedlichen Zuordnungsmethoden ergeben, durchaus bewusst. Das Zuordnungssystem der ethnischen Selbstidentifikation beschreiben sie als unzuverlässig, da davon ausgegangen werden müsse, dass sich viele Roma aus Angst vor Stigmatisierung nicht als solche deklarieren. „Roma often avoid identifying themselves as Roma, in order to escape prejudice (or being stigmatised). [...] 'Roma' has become synonymous with poverty, marginalization, and exclusion.“ (UNDP 2002: 23) „Given the fact that Roma identity is often associated with underclass status and/or discrimination, avoiding self-

identification as 'Roma' is a logical pattern.“ (UNDP 2004: 7; vgl. World Bank 2005a: 10)

Daraus ergeben sich einige Probleme, geht es den AutorInnen doch schließlich darum, mit ihren Studien die Grundlage für die Erarbeitung treffsicherer Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der in Armut und sozialer Exklusion lebenden Roma zu liefern. Wenn sich nun aber die Ergebnisse der Selbstzuordnung bloß auf einen Teil der Romapopulation beschränken, so muss ein anderer, nicht erfassbarer Teil, von entwicklungspolitischen Maßnahmen ausgeschlossen bleiben. Andererseits stellt sich jedoch die Frage, inwiefern es zulässig sein kann, Personen durch Fremdzuschreibung als Roma zu erfassen, die sich selbst nicht als solche deklarieren (vgl. UNDP 2004: 8).

Um nun jene Roma zu erfassen, die in Armut und sozialer Exklusion leben, sich aber selbst nicht als Roma identifizieren, wurde in den Studien zusätzlich das System der Zuordnung durch ExpertInnen angewandt. Dadurch konnte ein größerer Teil der Roma-Population in die Untersuchungen miteinbezogen werden. Dass am Ende die in die Mehrheitsgesellschaft integrierten Roma nicht berücksichtigt wurden, scheint für die AutorInnen der Studien kein vorrangiges Problem darzustellen. Schließlich liegt der Fokus entwicklungspolitischer Maßnahmen nicht auf der Gruppe der unter „normalen“ Bedingungen lebenden Roma: „Those who have been assimilated and do not identify themselves as Roma fall out of the scope of the research either because they do not meet the criterion of 'being Roma', whatever that means, or because they do not meet the vulnerability criterion.“ (UNDP 2004: 9; vgl. UNDP 2005: 16)

Wir können also festhalten, dass die Roma in den analysierten Texten nicht primär als heterogene Gruppe betrachtet werden, deren Mitglieder unter verschiedensten sozio-ökonomischen Umständen leben, vielmehr gilt das Interesse jener homogenen Subgruppe, die durch einen Mangel an Entwicklung gekennzeichnet ist. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, was die AutorInnen der im Auftrag des UNDP durchgeführten Studie *Avoiding the Dependency Trap* dazu veranlasst, ihren Bericht mit folgender lapidarer Aussage zu eröffnen: „The Challenges for the Roma minority are well known: overcoming poverty, improving access to education and developing marketable skills.“ (UNDP 2002: 1)

Die im Auftrag der Weltbank und des UNDP durchgeführten Studien sollen nun in

erster Linie dazu dienen, den Entwicklungsstand der als Roma identifizierten Menschen statistisch zu erheben, um dadurch unterschiedlichen AkteurInnen (PolitikerInnen, AkademikerInnen, RepräsentantInnen der Zivilgesellschaft usw.) eine Grundlage für die Implementierung wirksamer entwicklungspolitischer Maßnahmen zu liefern. „With the ultimate goal of expanding people's choices, human development looks at indices of life expectancy, education and per-capita income, which provide a broader perspective on the options available to groups such as the Roma.“ (ebd.)

In einigen der analysierten Studien werden die Roma darüber hinaus mit jenen Gruppen der Mehrheitsbevölkerung verglichen, die unter ähnlichen sozio-ökonomischen Verhältnissen leben. So könne näher bestimmt werden, durch welche Faktoren die für ethnische Minderheiten spezifische Situation beeinflusst wird (UNDP 2004: 8; 2006: 6ff.). Von den AutorInnen wird jedoch festgehalten, dass die Roma einen großen Teil der unterentwickelten Schichten in den Gesellschaften Zentral- und Osteuropas ausmachen: „The 'developing world' segments of CEE societies are predominantly made up of Roma.“ (UNDP 2002: 21)

Die Roma als größte staatenlose Minderheit Europas werden also in den analysierten Texten zum „Objekt der Entwicklung“ erklärt. Sie seien mit Armut und sozialer Exklusion konfrontiert und würden zudem nicht über die Ressourcen verfügen, um ihre Probleme selbst zu lösen (UNDP 2006: v). Dabei könne die Überwindung von Armut und sozialer Exklusion nur gelingen, wenn die Roma in die Lage versetzt werden, am Arbeitsmarkt zu bestehen. „[N]o sustained improvement in living standards can be achieved without engaging Roma in the mainstream workforce.“ (UNDP 2005: 7)

So sind wir bei einer Thematik angelangt, die seit Jahrhunderten mit den Roma in Verbindung gebracht wird und auch in den analysierten Texten eine zentrale Stellung einnimmt: die Arbeit.

#### **4.1.2 Arbeit**

Der (Lohn)Arbeit bzw. der Beschäftigung wird in den ausgewählten Texten eine zentrale Bedeutung hinsichtlich der Überwindung von Armut und sozialer Exklusion

beigemessen. „Reduced employment opportunities are generally perceived as a major human development challenge for Roma.“ (UNDP 2002: 31) Zwar liege die Arbeitslosigkeit der Roma nicht wie gemeinhin angenommen bei nahezu 100 Prozent, da sie oft Einkommen aus informellen Tätigkeiten beziehen würden, dennoch sei die Arbeitslosenrate unter Roma beträchtlich höher als unter den Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung der Staaten Zentral- und Osteuropas. So liege die Roma-Arbeitslosigkeit beispielsweise in der Slowakei bei etwa 64 Prozent, in Bulgarien bei 51 Prozent und in Ungarn und Rumänien bei 25 Prozent (UNDP 2002: 37; vgl. 2005: 15; 2006: 41f.; World Bank 2000: 14ff.).

Wenn Roma beschäftigt seien, dann meist im Handel, in der Landwirtschaft, im Baugewerbe und in öffentlichen Versorgungseinrichtungen, wobei letztere auch öffentliche Beschäftigungsprogramme umfassen würden (UNDP 2006: 43f.). Roma seien oft mit schlechten Arbeitsbedingungen konfrontiert. „Low-skilled work predominates and is associated with low incomes, poor job quality, and weak social and employment protection“ (ebd.: 41). Tatsächlich gehe aus Statistiken hervor, dass Arbeit für Roma nicht automatisch bedeute, dass sie dadurch der Armut entkommen würden (ebd.: 24).

Um ihr Einkommen zu erhöhen, würden (verglichen mit der Mehrheitsbevölkerung) relativ viele Roma im informellen Sektor arbeiten. Doch auch diese Tätigkeiten seien meist durch niedrige Einkommen, schlechte Arbeitsbedingungen und geringe soziale Absicherung gekennzeichnet (ebd.: 44). Trotz des zusätzlichen Einkommens aus dem informellen Sektor würden viele Roma-Haushalte weiterhin in hohem Maße von staatlichen Sozialleistungen abhängen (UNDP 2002: 37f.). Es sei deshalb in Hinblick auf die Entwicklung der Roma notwendig, ihre Chancen am Arbeitsmarkt und damit ihr Einkommen zu erhöhen. „Inadequate employment opportunities are widely perceived as major causes of the poverty and exclusion experienced by Roma.“ (UNDP 2006: 41)

Wie wir bereits gesehen haben, stellt Arbeit aber nicht nur einen Schlüssel zur Entwicklung der Roma dar. Vielmehr ist die Integration der Roma in den Arbeitsmarkt auch Bedingung für den erfolgreichen Übergang der Staaten Zentral- und Osteuropas zu wettbewerbs- und konkurrenzfähigen Marktwirtschaften:

Unless Roma are better integrated into regional labour forces, economies will under-perform their potential. Likewise, if Roma people can be successfully equipped and brought into the workforce, new opportunities will unfold: Roma integration should boost growth through heightened productivity, new skills, increased consumption and investment. Lower requirements for welfare spending will free governments to invest in infrastructure and raise productive capacity. (UNDP 2005: 9)

Die Roma werden hier in Hinblick auf ihre Produktivität gleichsam als Humankapital betrachtet, das es nicht zu verschwenden gilt. Dabei sei der Anteil der Roma in den Gesellschaften Zentral- und Osteuropas bereits heute beträchtlich (liege beispielsweise bei 5-10 Prozent in Ungarn, der Slowakei und Tschechien) und weiterhin durch ein stetiges Wachstum gekennzeichnet. Die Gruppe der Roma biete einen riesigen Pool an Arbeitskräften (ebd.: 37) und es sei nun unter anderem Aufgabe der Unternehmen, dieses Angebot zu nutzen. „Human capital is an essential input into the production process for all companies.“ (UNDP 2005: 7)

Den Unternehmen kommt demnach eine große Verantwortung hinsichtlich der Integration der Roma in den Arbeitsmarkt zu. „Any long-term reintegration of Roma into the mainstream will require company leadership. [...] Businesses – not governments – are the real drivers of employment.“ (ebd.)

Aus einer Reihe von Gründen sollten UnternehmerInnen nun Interesse an der Beschäftigung der Roma zeigen:

1. Im Kontext der Globalisierung und der wachsenden Konkurrenz aus Asien müssten UnternehmerInnen sorgsam mit den Ressourcen umgehen. „[...] Roma unemployment represents a striking waste of human resources and productivity for companies.“ (ebd.: 7f)
2. Indem man die Roma nicht als Arbeitskräfte berücksichtige, würden die Kosten für Arbeit künstlich hoch gehalten.
3. Durch den Ausfall an Einkommen würden die Roma als KonsumentInnen verloren gehen und die Nachfrage sinke.
4. Darüber hinaus könne die Existenz von sozial ausgegrenzten und in Armut

lebenden Gruppen, wie die der Roma, und die damit verbundene soziale Spannung, Kriminalität und Gewalt das Klima für Investitionen und somit die Wirtschaft negativ beeinflussen.

5. Und schließlich könnten Unternehmen auch ihrem Ruf schaden, wenn sie sich nicht an EU-Richtlinien halten bzw. die Interessen der Gesellschaft vernachlässigen würden (ebd.: 8).

Den AutorInnen zufolge müssen also die Überwindung der Arbeitslosigkeit und wirtschaftlich kalkuliertes Denken nicht zu einander in Widerspruch stehen: „[...] Roma employment and hard-headed commercial thinking need not be mutually exclusive.“ (ebd.: 5) Die Integration der Roma in den Arbeitsmarkt stellt in dieser Konzeption sowohl für die Roma als auch für die Mehrheitsgesellschaft eine *Win-Win-Situation* dar. Warum scheint es dennoch so schwierig, die Roma zu einem produktiven Teil der gesellschaftlichen Arbeitskraft zu machen? Und aus welchem Grund führt Arbeit für Roma in der Regel nicht zur Überwindung von Armut?

Die AutorInnen der analysierten Texte bringen die Arbeitslosigkeit und die oft prekären Arbeitsbedingungen, mit denen viele Roma konfrontiert sind, in erster Linie mit dem niedrigen Bildungsniveau der Roma und mit der Diskriminierung am Arbeitsmarkt in Verbindung. „Weak Roma employment prospects reflect a vicious combination of low skills, prejudices and low education.“ (UNDP 2005: 4; vgl. 2002: 3; World Bank 2000: 16ff.)

Zunächst wird die mangelnde Konkurrenzfähigkeit der Roma am Arbeitsmarkt auf ihr kulturelles Erbe zurückgeführt. Traditionellerweise hätten Roma ihren Lebensunterhalt durch nicht-landwirtschaftliche Tätigkeiten verdient. Viele von ihnen seien einer nomadischen Lebensweise gefolgt und hätten demnach auch selten Eigentum an Land erworben. Als mit der Industrialisierung die Nachfrage nach traditionellen Roma-Berufen sank, sei ein Großteil der Roma sesshaft geworden. Die Roma hätten nun nicht die notwendigen Voraussetzungen, Erfahrungen und Fertigkeiten mitgebracht, um unter den veränderten ökonomischen Rahmenbedingungen zu bestehen. „The unemployment, poverty, and social exclusion apparant in many Roma communities result from these historical roots.“ (UNDP 2002: 13; vgl. World Bank

2005b: 63; 2005c: 38)

Auch heute sei das niedrige Bildungsniveau unter Roma überaus besorgniserregend (UNDP 2006: 39). Viele würden nicht über die zur Ausübung verschiedenster Berufe notwendigen Qualifikationen verfügen (UNDP 2005: 41; World Bank 2002: 27). „Because education is directly correlated with labour market skills, inadequate education is a major factor behind Roma workers' decreasing competitiveness.“ (UNDP 2002: 53) Statistiken hätten gezeigt, dass nur ein Fünftel der Roma die Grundschule besuche. Die Kinder von Roma würden, verglichen mit Kindern aus der Mehrheitsbevölkerung, durchschnittlich nur die Hälfte der Zeit in der Schule verbringen. Zudem seien jüngere Roma tendenziell schlechter ausgebildet als ältere (UNDP 2006: 39; vgl. World Bank 2002: 24ff.). So seien Ausgaben im Bildungsbereich als wichtige Investition in die Zukunft anzusehen. „Increased public expenditures in these areas are not public consumption spending, but rather an investment in future labour force competitiveness, human capital, lower morbidity, and better health profiles.“ (UNDP 2002: 4)

Aus den Statistiken ginge jedoch auch hervor, dass Bildung die Chancen auf Arbeit für Roma nicht in gleichem Maße erhöhe, wie dies für ArbeiterInnen der Mehrheitsgesellschaft der Fall sei (UNDP 2006: 51f.). „Educational attainment does not appear to have a major impact on improving the employment status of Roma [...]“ (World Bank 2005a: 28). Dies sei in hohem Maße auf die Diskriminierung seitens der ArbeitgeberInnen zurückzuführen (UNDP 2006: 53), die oft davon absehen würden, Roma zu beschäftigen. „There is widespread belief that Roma employment involves greater costs than benefits.“ (UNDP 2005: 8)

Deshalb brauche es ein effektives Rekrutierungsmodell, das den ArbeitgeberInnen helfen solle, ausgebildete Roma zu finden (UNDP 2005: 11). Dies setze eine enge Zusammenarbeit zwischen Unternehmen und Ausbildungseinrichtungen voraus (ebd.: 10). Außerdem müsse durch eine strengere Gesetzgebung, Anti-Diskriminierungskampagnen und eine Vielzahl anderer Bildungsmaßnahmen ein Bewusstsein für die Notwendigkeit der produktiven Nutzung der Arbeitskraft der Roma geschaffen werden (ebd.: 10ff.; UNDP 2006: 27, 53). „Insufficient awareness that the provision of development opportunities for vulnerable groups is a long-term investment, which



ultimately benefits the majority and minority populations equally.“ (UNDP 2002: 2)

#### **4.1.3 Die Entthematizierung struktureller Widersprüche**

Durch die bisherige Betrachtung werden einige Brüche in den analysierten Texten erkennbar. Diese Brüche liefern wichtige Hinweise zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Texte zur Reproduktion der bestehenden Ordnung, zur freiwilligen Einordnung in entfremdete Herrschaftsverhältnisse und zur aktiven Zustimmung zu eingeschränkten Handlungsbedingungen beitragen.

Wie wir gesehen haben, bildet der Übergang der Staaten Zentral- und Osteuropas zu demokratisch verfassten Marktwirtschaften den Kontext der entwicklungspolitischen Auseinandersetzung mit der sozialen Realität der Roma. Dieser Übergang steht in den Texten außer Frage. Die Roma werden in diesem Zusammenhang aufgrund ihrer Armut und sozialen Exklusion einerseits als „sozialer Sprengstoff“, als „Problemfall“ konzipiert, der eine potenzielle Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt darstellt. Andererseits erscheinen sie jedoch auch als Chance, als riesiger Pool an potenziellen Arbeitskräften, die einen bedeutenden Beitrag zur Errichtung einer wettbewerbs- und konkurrenzfähigen marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaft leisten können. Bei näherer Betrachtung sehen wir uns hier mit einer mehrfachen Entthematizierung struktureller Widersprüche konfrontiert.

Zunächst wird die Entwicklung der Roma ausschließlich in marktwirtschaftlichen Kategorien gedacht. Entwicklung bedeutet den erfolgreichen Übergang zur Marktwirtschaft für alle Teile der Gesellschaft.

Durch die Tatsache, dass die Roma aufgrund ihrer Armut und sozialen Exklusion als Gefahr für den Zusammenhalt der Gesellschaft dargestellt werden, wird die Frage nach der für die kapitalistische Produktionsweise charakteristischen Instabilität, nach dem dieser Gesellschaftsformation immanenten „Sprengstoff“, ausgeblendet. *Die möglicherweise strukturelle Instabilität der kapitalistischen Gesellschaft wird verwandelt in eine kontingente Instabilität (die soziale Situation der Roma), die es durch gezielte entwicklungspolitische Eingriffe, also qua Arbeit, Aufklärung und*

*Bildung zu überwinden gilt.*

Darüber hinaus haben wir gesehen, dass der Arbeit in den Texten eine zentrale Rolle beigemessen wird. Sie ist sowohl Bedingung für die Konkurrenzfähigkeit der Ökonomien Zentral- und Osteuropas in einer globalisierten Wirtschaft als auch für die Überwindung von Armut und sozialer Exklusion seitens der Roma.

Dabei verwenden die AutorInnen jedoch durchwegs einen neutralen, seiner historischen Dimensionen beraubten Arbeitsbegriff. Entthematisiert werden in diesem Zusammenhang sowohl die strukturelle Unterordnung der Arbeit unter das Kapital als auch der Mechanismus der Ausbeutung als Charakteristika der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. Heinrich 2005: 90ff.; Füllsack 2009: 64f.). Zwar weisen die AutorInnen der analysierten Texte darauf hin, dass Arbeit für Roma oft nicht zur Überwindung von Armut und sozialer Exklusion führe, dies wird jedoch primär als „technisches“ Problem angesehen, das durch Bildung und Anti-Diskriminierungskampagnen überwunden werden könne.

Der Schule und anderen Bildungseinrichtungen komme hierbei eine zentrale Rolle zu. Doch auch in diesem Zusammenhang wird die strukturelle Rolle, die die Schule als „ideologischer Staatsapparat“ (Althusser 1977: 119ff.) hinsichtlich der Reproduktion der Produktionsverhältnisse bzw. der Reproduktion sozialer Ungleichheit spielt, ausgeblendet und somit entthematisiert. Tatsächlich konnte Bourdieu in Bezug auf das französische Schulsystem nachweisen, dass gerade durch das Prinzip der formalen Gleichheit gegenüber dem Schulsystem bestehende Ungleichheiten reproduziert werden können (Bourdieu 2006: 38f.).

Zwar stellen auch die AutorInnen der analysierten Texte fest, dass ausgebildete Roma trotz ihrer Qualifikation weiterhin schlechtere Chancen am Arbeitsmarkt hätten als ähnlich ausgebildete Angehörige der Mehrheitsbevölkerung. Sie führen diesen Umstand jedoch in erster Linie auf rassistische Diskriminierung zurück.

Die Diskriminierung stellt den AutorInnen der analysierten Texte zufolge neben mangelnder Ausbildung eine zentrale Ursache für die Benachteiligung der Roma am Arbeitsmarkt dar. Dabei wird Diskriminierung von den AutorInnen in erster Linie als technisches Problem konzipiert, das durch gezielte Maßnahmen, wie Bewusstseinsbildung durch Anti-Diskriminierungskampagnen, überwunden werden

müsse. Durch diesen technokratischen Zugang wird jedoch die Sicht auf die strukturellen Ursachen rassistischer Diskriminierung verstellt und so die soziale Realität verzerrt abgebildet. So bemerkt etwa Pühretmayer in Bezug auf die rassistische Verfasstheit der kapitalistischen Gesellschaftsformation: „Die ökonomischen wie politischen Strukturen moderner Gesellschaften sind konstitutiv von Rassismen durchzogen“ (2000: 92; vgl. Balibar/Wallerstein 1998). So sei für moderne Gesellschaften bis heute eine „Struktur des paradoxen Ausschlusses durch Einverleibung“ charakteristisch. Die „als homogene Gruppen definierten Menschen“ würden als ausgebeutete Arbeitskräfte in den Produktionsprozess einbezogen, blieben jedoch „vom Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen weitgehend ausgeschlossen“ (ebd.: 93).

Wir können nun festhalten, dass strukturelle Widersprüche in den analysierten Texten in mehrfacher Weise entthematziert werden. So erscheinen die Roma als „sozialer Problemfall“, der technokratisch durch gezielte entwicklungspolitische Maßnahmen gelöst werden kann. Die strukturelle Verfassung der kapitalistischen Produktionsweise und der Nationalstaaten wird dabei nicht ins Blickfeld gerückt. Dass eine solche verzerrte Konstruktion der Wirklichkeit und die in ihr angelegte Entthematizierung struktureller Widersprüche einen Beitrag zur Reproduktion bestehender Verhältnisse und zur freiwilligen Einordnung der Roma und anderer AkteurInnen in diese Verhältnisse leisten kann, liegt auf der Hand.

Einen weiteren wichtigen Anhaltspunkt zur Beantwortung unserer Frage nach den ideologischen Implikationen der analysierten Texte liefert die Betrachtung der Art und Weise, wie die Roma von den AutorInnen erfasst wurden. Wie wir nämlich gesehen haben, wurden jene Roma, die integriert bzw. assimiliert leben und somit den Kriterien von Unterentwicklung, Armut und sozialer Exklusion nicht entsprechen, in den Studien nicht berücksichtigt. *So werden die Roma durch einen Prozess, den man als Ethnisierung sozialer Ungleichheit bezeichnen könnte, anhand ihres Mangels an Entwicklung als homogene Gruppe konstruiert und auf eine subalterne Stellung festgeschrieben.* Jene Roma, die als Beispiele für die erfolgreiche Überwindung von Armut und sozialer Exklusion dienen könnten, kommen in den Texten nicht zu Wort. So

wird bestenfalls jenen Roma eine Stimme verliehen, die sich als „Objekt der Entwicklung“ eignen.

## **4.2 Die Bedürfnisse der Roma**

Wie wir gesehen haben, wird die Notwendigkeit der Entwicklung der Roma von den AutorInnen der analysierten Texte einerseits aus dem historischen Kontext, also aus dem Übergang der Staaten Zentral- und Osteuropas zu marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften, andererseits aus dem Bedürfnis der Roma, Armut und soziale Exklusion zu überwinden, abgeleitet. Im folgenden Abschnitt soll nun dargestellt werden, auf welche Weise die Roma in den Texten zu Wort kommen bzw. gehört werden.

### **4.2.1 Die Stimmen der Roma**

Erinnern wir uns zunächst daran, dass die Bedürfnisse der Roma in den analysierten Texten als weithin bekannt dargestellt werden: „The challenges for the Roma minority are well known: overcoming poverty, improving access to education and developing marketable skills.“ (UNDP 2002: 1) Dabei untermauern die AutorInnen ihre Gewissheit mit dem Hinweis auf die aufwendigen Verfahren, mit deren Hilfe der Entwicklungsstand und darüber hinaus auch die Sichtweisen der Roma erhoben worden waren. Diese Verfahren dienten in erster Linie der Erfassung sozio-ökonomischer und demographischer Daten sowie persönlicher Einstellungen (UNDP 2002: 11, 86ff.; 2004: 7ff.; 2005: 21ff.; 2006: 113ff.; 2007: 16ff.; World Bank 2000: 2ff.; 2001: 8; 2002: 2ff.; 2005a: 48ff.; 2005b: xxiiiiff.; 2005c: 25f.).

Beispielsweise wurden im Rahmen der Studie *Avoiding the Dependency Trap* anhand standardisierter soziologischer Interviews 5034 Roma in Bulgarien, Tschechien, Ungarn, Rumänien und der Slowakei befragt. Die verwendeten Fragebögen umfassten 100 Fragen, die sich sowohl auf die persönliche Situation der befragten Personen als

auch auf die Situation in deren Haushalt bezogen (UNDP 2002: 86). Erfragt wurden unter anderem Selbstidentifikation, demographische Daten (Anzahl der Kinder, Herkunft, Alter, Familienstand usw.), sozio-ökonomische Daten (Einkommen, Ausbildungsgrad, Berufstätigkeit usw.) sowie persönliche Einstellungen bezüglich verschiedener Bereiche des Lebens (ebd.: 87ff.).

So wurden die als Roma identifizierten Personen beispielsweise gefragt, was aus ihrer Sicht Gründe für ihre Schwierigkeiten am Arbeitsmarkt seien. Die vorgegebenen Antwortmöglichkeiten umfassten: (a) inadäquate Qualifikation; (b) allgemeine Wirtschaftskrise, (c) ethnische Zugehörigkeit, (d) schlechter Gesundheitszustand, (e) Geschlecht, (f) Alter, (g) Mangel an Glück, (h) befragte Person hat keine Schwierigkeiten Arbeit zu finden (UNDP 2002: 96).

Die Auswertung der Ergebnisse der Befragungen habe den AutorInnen zufolge ergeben, dass Roma die schlechten Chancen am Arbeitsmarkt und die daraus resultierenden niedrigen Einkommen als zentrale Probleme identifizieren (ebd.: 31). Die Befragten gaben unterschiedliche Ursachen für diese Problematik an: „The most important reasons for not finding a job were described by survey respondents as 'my ethnic affiliation', followed by 'overall economic depression in the country', and 'inadequate skills'.“ (ebd.: 3) Dabei wurden die traditionellen Roma-Berufe von den Befragten als nicht zeitgemäß betrachtet: „Survey respondents did not consider traditional skills to be marketable in a globalized economy.“ (UNDP 2002: 2) Darüber hinaus gaben die Roma in allen fünf untersuchten Ländern an, dass sie Integration gegenüber Assimilation bevorzugen würden (ebd.).

Diese Ergebnisse scheinen in hohem Maße zu bestätigen, was von den AutorInnen als Ausgangspunkt der Studie angesehen worden war: „This report is based on the premise that sustainable integration of the Roma minority can be achieved only when development opportunities are in place“ (ebd.) Die Bedürfnisse der Roma scheinen sich also mit den Kategorien der Entwicklung zu decken und werden von den AutorInnen wie folgt dargestellt: Überwindung von Armut und sozialer Exklusion durch Arbeit, Bildung und Anti-Diskriminierung.

#### 4.2.2 Die Entthematizierung der ExpertInnenposition

Wie bereits oben dargestellt, handelt es sich bei ethnischen Zuordnungen nicht um neutrale, „objektive“ Vorgänge. „Vielmehr wird die Zuordnung auch stark durch die Interessen, Vorurteile und gesellschaftlichen Merkmale der die Zuordnung vornehmenden Person bestimmt.“ (Ladányi/Szelényi 2003: 65).

Durch die jeweilige Zuordnungsmethode wird also schon ein Korridor festgelegt, innerhalb dessen die Antworten der als Roma identifizierten und in weiterer Folge befragten Personen zu erwarten sind. Da in den analysierten Texten in erster Linie Roma zu Wort kommen, die sich als „Objekt der Entwicklung“ eignen, ist auch ein spezifisches Antwortmuster zu erwarten.

Weiter begrenzt wird dieser Korridor durch die Auswahl der gestellten Fragen sowie die dargebotenen Antwortmöglichkeiten. Die Weise, in der sich die Roma im Rahmen der Interviews äußern können, ist somit Beschränkungen ausgesetzt, die durch die EntwicklungsexpertInnen bereits vorab festgelegt wurden. In den analysierten Texten wird dieses Einwirken auf die Stimmen der Roma seitens der EntwicklungsexpertInnen jedoch ausgeblendet. Man könnte den AutorInnen der analysierten Texte also in Anlehnung an Spivak vorwerfen, dass sie das souveräne Subjekt einerseits als uneingeständenes, transparentes ForscherInnensubjekt, das seine Autorität auf Verleugnung gründet, andererseits als selbstidentisches und autonomes Subjekt der subalternen, unterentwickelten Roma aufrechterhalten (Spivak 2008: 39, 67, 73).

Die ExpertInnen sind von ihrer Subjektposition aus dazu in die Lage versetzt, die Indikatoren zur Bestimmung sozialer Verhältnisse festzulegen. Diese Position wird von ihnen nicht als Resultat eines selbstreflexiven Prozesses eingenommen, sondern scheint bereits strukturell vorausgesetzt, drängt sich den betreffenden Subjekten sozusagen ohne deren bewusstes Eingreifen auf.

Dabei wird in den Texten eine für den Entwicklungsdiskurs charakteristische Ordnung sichtbar: Die Kompetenz und Legitimität, sich in Bezug auf Entwicklung zu äußern, liegt in den Händen der ExpertInnen. „Die institutionellen Plätze, von denen aus der Diskurs möglich ist, sind in erster Linie entwicklungspolitische Organisationen, in zweiter Linie auch die entsprechenden ökonomischen und sozialwissenschaftlichen

Institute an Universitäten“ (Ziai 2006: 44). Von hier aus lassen sich „objektive“ Aussagen über die soziale Lage der Roma und deren Entwicklungsstand treffen, können gesellschaftliche Interventionen vorgeschlagen und eingeleitet werden.

Die Produktion von Wissen darüber, was Entwicklung ist und wie sie gemessen werden kann, bleibt an ganz bestimmte Positionen – nämlich an jene der ExpertInnen – innerhalb des Diskurses gebunden. Die Roma selbst, die in den analysierten Texten in erster Linie als defizitäre Ethnie erscheinen, werden zwar in die Lage versetzt, anhand von Fragebögen Auskunft über ihre persönliche Situation zu geben, von der Erarbeitung betreffender Entwicklungskonzepte und Handlungsstrategien bleiben sie jedoch strukturell ausgeschlossen. *Den Roma wird also in den Texten durchaus zugestanden, zu sprechen und ihre Bedürfnisse zu äußern. Die Art und Weise, in der sie gehört und verstanden werden, wird jedoch entthematziert.*

Indem die Roma nun als autonomes Subjekt der Subalternen in Szene gesetzt werden, wird darüber hinaus ausgeblendet, dass sich auch in ihrer Stimme eine spezifische Ausdeutung der eigenen Bedürfnislage äußert, d.h. dass auch ihre Darstellung der sozialen Realität alles andere als autonom ist und potentiell als „aktive verzerrte Sinngebung“ (Pühretmayer 2000: 88) in Betracht gezogen werden muss. *So werden die Bedürfnisse der Roma in das Konzept der Entwicklung eingeschrieben, umgeformt und erscheinen am Ende als Ausgangspunkt entwicklungspolitischer Maßnahmen.* Dies verhindert unter anderem, dass – wie von einigen AutorInnen befürchtet (UNDP 2002: 8) – die Roma die an sie herangetragenen Lösungen als von oben oktroyiert wahrnehmen. *Das Bedürfnis nach Entwicklung soll von den Roma als ihr eigenes (v)erkannt werden.*

Diese Konstellation erinnert an das Konzept der „passiven Revolution“ nach Gramsci (s. Kap. 3.4). In einer solchen Konstellation werden vom herrschenden Machtblock Forderungen von unten aufgenommen, was zur Blockierung der Hegemoniegewinnung der Subalternen führt. Für Gramsci gelten nun „diejenigen Interpretationen und Erklärungen als 'ideologisch', die solcher Passivierung der Volksbewegungen unkritisch Ausdruck verleihen, sie unsichtbar machen oder als natürlich erscheinen lassen.“ (Rehmann 2010: 86) So scheinen die Bruchstellen in den analysierten Texten als Symptome einer „entfremdeten Vergesellschaftung von oben“

(PIT 1979: 178).

Natürlich stellt sich die Frage, ob die Äußerungen der Roma in den durchgeführten Interviews auch anders interpretiert werden können. Tatsächlich ginge es – trotz des durch die erwähnten Beschränkungen (spezifische Subjektpositionen, Auswahl der Befragten, Auswahl der Fragen, Vorgabe von Antwortmöglichkeiten) eingeengten Deutungsspielraums – darum, den authentischen Kern aus den Aussagen der Roma herauszuschälen und ihn entsprechend in einen kollektiven Protestimpuls, also im Sinne einer „horizontalen Selbstvergesellschaftung von unten“ (ebd.), umzuwandeln. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der Erlangung von gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit auch in den analysierten Texten eine zentrale Bedeutung zukommt.

### **4.3 Zur Performanz verzerrter Sinnggebung**

Unsere bisherige Betrachtung hat ergeben, dass in den analysierten Texten sowohl die soziale Realität in Bezug auf Roma und Arbeit – im Sinne einer Entthematisierung struktureller Widersprüche – als auch die Bedürfnisse der Roma – im Sinne einer Entthematisierung spezifischer Subjektpositionen – verzerrt dargestellt werden. Die Tatsache dieser verzerrten Sinnggebung reicht für sich genommen jedoch noch nicht aus, um die Reproduktion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen durch die Texte erschöpfend zu erklären.

Erinnern wir uns zunächst daran, dass der Übergang zu demokratisch verfassten Marktwirtschaften den historischen Kontext der entwicklungspolitischen Auseinandersetzung mit den Roma bildet. Die Struktur, in die die unterentwickelten, armen, sozial exkludierten Roma vor allem durch Arbeit integriert werden sollen, ist somit durch die kapitalistische Klassengesellschaft gleichsam in naturalisierter Form gegeben und wird in den Texten nicht weiter hinterfragt. Es ist eben diese Struktur, in der die Roma nun durch Entwicklung gesellschaftliche Handlungsfähigkeit („the ultimate goal of expanding people’s choices“, UNDP 2002: 1) erlangen sollen. „To develop their human potential, people must be able to make choices about their lives in



a way that helps them be productive, creative and satisfied.“ (UNDP 2006: 1).

Wie hier sichtbar wird, steht die verzerrte Darstellung der gesellschaftlichen Realität nicht für sich allein, vielmehr wurzelt sie einerseits in der gängigen, alltäglichen gesellschaftlichen Praxis (s. Kap. 3.2) und ist andererseits aufs engste mit spezifischen Handlungsappellen („Interpellation“, s. Kap. 3.3) verknüpft, also immer schon in sich performativ.

Die in den analysierten Texten formulierten Handlungsappelle richten sich nun an unterschiedliche AkteurInnen. Zunächst adressieren die ausgegebenen Empfehlungen all jene, die mit der Entwicklung der Roma befasst sind. Dazu zählen Regierungen, internationale und multilaterale Financiers von Entwicklungsprojekten sowie NGO's, die an der Implementierung dieser Projekte arbeiten. Für sie dienen die Texte als analytisches Werkzeug, um angemessene Handlungsstrategien, mit dem Ziel der Entwicklung der Roma, umsetzen zu können (UNDP 2002: 79ff.; 2005: 46ff.; 2006: 97ff.; 2007: 86ff.; World Bank 2000: v; 2002: v; 2005c: 182ff.).

Aber auch für die Zivilgesellschaft und vor allem für die UnternehmerInnen haben die analysierten Texte spezifische Handlung vorgesehen. Die Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung müssen den AutorInnen zufolge erkennen, dass die Integration der Roma auch in ihrem Interesse ist: „[I]ntegration is a two-way street. It requires certain changes both from majority populations as well as from minority groups, based on the understanding that integration (as opposed to exclusion or assimilation) is in the best interest of both majority and minority populations.“ (UNDP 2002: 5) Dementsprechend sei es von zentraler Bedeutung, dass die Roma seitens privater UnternehmerInnen produktiv in den Arbeitsprozess eingebunden, also beschäftigt werden. (UNDP 2005: 45ff.).

Darüber hinaus wird auch von den Roma erwartet, dass sie einen Beitrag zu ihrer eigenen Entwicklung leisten und gemäß der in den analysierten Texten ausgearbeiteten Empfehlungen handeln. Dazu zählt, dass sie sich an der Implementierung von Entwicklungsprojekten beteiligen (UNDP 2002: 6; 2006: 105f.; World Bank 2005c: 184ff.). Ihnen wird nahegelegt, an spezifischen Trainings teilzunehmen, um so ihre Chancen am Arbeitsmarkt zu erhöhen (UNDP 2005: 11). Und Schließlich sollen sie ihre Kinder zur Schule schicken, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sie an den

verschiedenen Stellen der Produktion eingesetzt werden können (World Bank 2001: 11, 36; 2005b: 134).

In Anlehnung an Althusser (s. Kap. 3.3) können wir nun vor diesem Hintergrund behaupten, dass die Roma und andere AkteurInnen durch die analysierten Texte als handlungsfähige (wenn auch arme, rückständige diskriminierte, kurz unterentwickelte) Subjekte angerufen, also konstituiert werden (vgl. Althusser 1977: 140ff). Dabei fungieren die Texte aufgrund einer spezifischen, verzerrten Darstellung der sozialen Realität als ideologische Instanzen im Dienste der etablierten sozialen Ordnung (demokratisch verfasste Marktwirtschaft). In dieser Ordnung sollen AkteurInnen durch die Übernahme und Einübung bestimmter Praxisformen, Normen und Institutionen, Handlungsfähigkeit erlangen.

Von der Struktur aus gedacht ergibt sich die Notwendigkeit der Unterwerfung der Roma aus den Imperativen der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, vorrangig also aus der Notwendigkeit, die Ware Arbeitskraft zu reproduzieren. Ohne qualifizierte und an den verschiedenen Stellen der Produktion einsetzbare Arbeitskraft (vgl. Althusser 1977: 111), können die Staaten Zentral- und Osteuropas nicht zu erfolgreichen, wettbewerbsfähigen Marktwirtschaften avancieren.

Um Armut und soziale Exklusion überwinden zu können, müssen sich die Subjekte auf der anderen Seite (dies legt die Lektüre der Texte nahe) den vorgegebenen, durch Machtverhältnisse strukturierten Handlungsbedingungen unterwerfen. So fallen, ganz im Sinne Althussters, die in Aussicht gestellte Handlungsfähigkeit und die Unterwerfung unter die bestehende asymmetrische Struktur – vermittelt durch die Ideologie der Entwicklung – zusammen, sind ein und dasselbe (Althusser 1977: 140ff.). Aus dieser Perspektive scheint nun kaum mehr Raum für das selbstbestimmte Handeln der AkteurInnen zu bleiben.

Da nun jedoch in der vorliegenden Arbeit von der Möglichkeit eines ideologiefreien Zustandes ausgegangen wurde, muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass es gerade die *Performativität verzerrter Sinngebung* ist, die zur Gleichzeitigkeit von Handlungsfähigkeit und Unterwerfung in einer gegebenen Struktur führt. Dementsprechend ist es für die Roma und andere AkteurInnen unerlässlich, die strukturellen Widersprüche der modernen Gesellschaft analytisch und praktisch

aufzuzeigen, um so selbst die Grundlage für die Möglichkeit solidarischer Selbstbestimmung und emanzipatorischer Politik von unten zu schaffen.

## 5 Conclusio

Ausgehend von der These des Post-Development-Ansatzes, dass Entwicklung als Ideologie zur Reproduktion asymmetrischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse beitrage, wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit nach den ideologischen Implikationen einiger ausgewählter Texte der Weltbank und des UNDP, die sich mit der Thematik von Roma und Arbeit befassen, gefragt.

Im Zuge der Beantwortung dieser Frage wurden zunächst zentrale Konzepte und Argumentationsstränge des Post-Development nachgezeichnet und vor allem in Hinblick auf die darin enthaltenen Konzeptionen von Ideologie betrachtet. Dabei ergab sich, dass die AutorInnen des Post-Development den Begriff der Ideologie weder in konsistenter noch in wissenschaftlich klar definierter Weise verwenden. Die zentrale Gemeinsamkeit unter den Ansätzen besteht darin, dass sie die ideologische Funktion der Entwicklung in ihrer herrschaftsreproduzierenden und die Wirklichkeit verzerrenden Wirkung verorten. Ideologie wird somit vorwiegend als falsches Bewusstsein konzipiert, das es durch rationale Aufklärung zu überwinden gilt. Es bleibt jedoch unklar, nach welchen Kriterien und von welchem Standpunkt aus die Entscheidung über Wahrheit bzw. Falschheit getroffen werden kann. Deshalb kann der Zugang des Post-Development zur Thematik der Entwicklung als Ideologiekritik ohne ideologietheoretische Fundierung angesehen werden.

Um diesem Mangel Rechnung zu tragen, wurden im darauffolgenden Abschnitt anhand ausgewählter AutorInnen einige zentrale ideologietheoretische Überlegungen vorgestellt. Dabei zeigte sich zunächst, dass das zentrale Thema der Ideologietheorie die freiwillige Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, die aktive Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen (Rehmann 2010: 12) darstellt. Vor diesem Hintergrund wurden unter anderem die ideologietheoretischen Ansätze von Marx und Engels, Althusser, Gramsci, Žižek und Spivak sowie das vom PIT ausgearbeitete Konzept des Ideologischen diskutiert. Diese Ansätze dienen in der Folge als Grundlage

für die Ausarbeitung des für die vorliegende Arbeit relevanten Ideologiekonzepts.

So wurde im Sinne der Konzeption des PIT zwischen *den* Ideologien und dem *Ideologischen* als materieller Anordnung im „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ und „spezifischer Organisationsform staatlich reproduzierter Klassengesellschaften“ (PIT 1979: 179f.), unterschieden. „Das Ideologische im Allgemeinen ist die Grundstruktur der entfremdeten Vergesellschaftung von oben, unlösbar verbunden mit der staatsförmigen Aufrechterhaltung der Klassengesellschaft.“ (ebd.: 187)

Die einzelnen Ideologien werden in dieser Konzeption als spezifische ideologische Formen (politische, moralische, juristische, ästhetische usw.) angesehen, in denen sich die Menschen in letzter Instanz des Konflikts zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen „bewusst werden und ihn ausfechten“ (MEW 13: 9). Diese Formen sind „als objektive Praxis- Diskurs- und Denkformen zu verstehen, die den einzelnen Individuen vorgegeben sind, und in denen sie sich, um handlungsfähig zu sein, bewegen müssen.“ (Rehmann 2010: 155) Dem Staat als „erster ideologischer Macht über dem Menschen“ (MEW 21: 302) kommt hierbei eine zentrale Rolle zu. Er dient der Regulation und Aufrechterhaltung antagonistischer Klasseninteressen und somit in erster Linie der Reproduktion der Produktionsverhältnisse (vgl. PIT 1979: 179f.; Althusser 1977: 115ff.).

Während also das Ideologische durch eine vertikale Struktur „entfremdeter Vergesellschaftung von oben“ charakterisiert ist, kann nun andererseits nach den Bedingungen eines gesellschaftlichen Raums gefragt werden, in dem die horizontale „Selbstvergesellschaftung der Menschen im Sinne einer gemeinschaftlich-konsensuellen Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen“ (PIT 1979: 178) möglich wird.

Diese analytische Unterscheidung verschiedener Formen der Vergesellschaftung ist jedoch nicht normativ zu verstehen. Schließlich konnte in unserer Betrachtung der Konzepte von Pühretmayer und Foucault gezeigt werden, dass potentiell emanzipatorische Elemente der Selbstvergesellschaftung ideologisch im Sinne *aktiver verzerrter Sinngebung* durch spezifische *Techniken des Selbst* umgeformt werden und so zur Befestigung subalternen Stellungen führen können.

Mit dem Ziel, gesellschaftliche Handlungsfähigkeit durch emanzipatorische Politik

von unten wiederherzustellen, kann die Aufgabe einer ideologietheoretisch fundierten Ideologiekritik also nur darin bestehen, Aspekte entfremdeter Vergesellschaftung von oben und solidarischer Selbstvergesellschaftung voneinander zu unterscheiden (Rehmann 2010: 217).

Die Rolle der Intellektuellen und anderer AkteurInnen besteht – ganz im Sinne Gramscis – nun darin, Widersprüche im ideologischen Gefüge zu analysieren, und sich mit dem *gesunden Kern des Alltagsverständes* bzw. mit dem *authentischen Kern der Ideologie* zu verbünden. Dabei gilt es jedoch nicht naiv zu sein, sondern sich der eigenen Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte bewusst zu werden sowie die eigenen Privilegien zu verlernen.

Auf der Grundlage dieser ideologietheoretisch reformulierten Ideologiekritik wurden im Folgenden einige Fragen entwickelt, anhand derer im abschließenden Teil der Arbeit ausgewählte Texte der Weltbank und des UNDP (UNDP 2002; 2004; 2005; 2006; 2007; World Bank 2000; 2001; 2002; 2005a; 2005b; 2005c), die sich mit der Thematik von Roma und Arbeit befassen, einer „symptomalen Lektüre“ im Sinne Althusers unterzogen wurden. Dabei ging es darum, Bruchstellen in den Texten als Symptome eines zweiten, latenten Textes zu lesen. Die Texte sollten 'von innen' her kritisiert und mit ihren eigenen Widersprüchen verstrickt werden, um so die soziale Strukturierung der Problemanordnung und ihre inneren Grenzen rekonstruieren zu können (Rehmann 2010: 182; Althusser 1972: 39f.).

Durch die Analyse der Darstellung der sozialen Realität in den Texten wurde zunächst deutlich, dass strukturelle Widersprüche in mehrfacher Weise entthematisiert werden. Dabei gibt der Übergang der Staaten Zentral- und Osteuropas zu demokratisch verfassten Marktwirtschaften den historischen Kontext der entwicklungspolitischen Auseinandersetzung mit den Roma ab. Dieser Übergang zu einer spezifischen Gesellschaftsformation wird in den Texten vorausgesetzt und nicht weiter hinterfragt.

Indem die Roma nun aufgrund ihrer Armut und sozialen Exklusion als Gefahr für den erfolgreichen Übergang bzw. als sozialer „Sprengstoff“ für die Gesellschaften Zentral- und Osteuropas dargestellt werden, wird die Frage nach der der kapitalistischen Produktionsweise immanenten Instabilität ausgeblendet. Die möglicherweise strukturelle Instabilität der modernen Gesellschaft wird verwandelt in eine kontingente

Instabilität (in Gestalt der unterentwickelten Roma), die es durch gezielte entwicklungspolitische Eingriffe, also *qua* Arbeit, Aufklärung und Bildung zu überwinden gilt.

Dabei hat sich gezeigt, dass die AutorInnen der analysierten Texte durchwegs mit einem neutralen, seiner historischen Dimensionen beraubten, Arbeitsbegriff operieren. Entthematisiert werden in diesem Zusammenhang sowohl die strukturelle Unterordnung der Arbeit unter das Kapital als auch der Mechanismus der Ausbeutung als Charakteristika der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. Heinrich 2005; 90ff.; Füllsack 2009: 64f.).

Auch in Bezug auf Bildung als Voraussetzung für die Entwicklung der Roma wird die strukturelle Rolle, die der Schule als „ideologischem Staatsapparat“ (Althusser 1977: 119ff.) hinsichtlich der Reproduktion der Produktionsverhältnisse bzw. der Reproduktion sozialer Ungleichheit (vgl. Bourdieu 2006: 38f.) in der kapitalistischen Gesellschaftsformation zukommt, ausgeblendet und somit entthematisiert.

Und schließlich wird auch Diskriminierung von den AutorInnen in erster Linie bloß als technisches Problem konzipiert, das durch gezielte Maßnahmen, wie beispielsweise Anti-Diskriminierungs-Kampagnen, überwunden werden muss. Durch diesen technokratischen Zugang wird jedoch die Sicht auf die strukturellen Ursachen rassistischer Diskriminierung verstellt und die soziale Realität somit verzerrt abgebildet.

Die Roma erscheinen also als „sozialer Problemfall“, der technokratisch durch gezielte entwicklungspolitische Maßnahmen gelöst werden kann. Die strukturelle Verfassung der kapitalistischen Produktionsweise und der Nationalstaaten wird dabei nicht ins Blickfeld gerückt. Diese Konstruktion der Wirklichkeit liefert durch die in ihr angelegte verzerrte Sinngebung einen Beitrag zur Reproduktion bestehender Verhältnisse.

Darüber hinaus führt die Art und Weise, in der die Roma in den analysierten Texten erfasst wurden, zu einer spezifischen Konstruktion der Roma-Identität. So wurden jene Roma, die integriert bzw. assimiliert leben und somit nicht den Kriterien von Unterentwicklung, Armut und sozialer Exklusion entsprechen, in den Studien tendenziell nicht berücksichtigt. Die Roma werden in den Texten durch einen Prozess, den man als Ethnisierung sozialer Ungleichheit bezeichnen könnte, anhand ihres

Mangels an Entwicklung als homogene Gruppe konstruiert und auf eine subalterne Stellung festgeschrieben.

Des Weiteren wurde gefragt, in welcher Form die Roma in den analysierten Texten zu Wort kommen, ihre Bedürfnisse äußern und gehört werden. Dabei zeigte sich zunächst, dass die als Roma identifizierten Personen vorwiegend in Form von standardisierten soziologischen Interviews befragt wurden. Durch die Festlegung der Methoden der Zuordnung zur Gruppe der Roma sowie durch die Vorgabe von ausgewählten Fragen und Antwortmöglichkeiten sind die Aussagen der Roma erheblichen Beschränkungen ausgesetzt. In den analysierten Texten wird dieses Einwirken auf die Stimmen der Roma seitens der EntwicklungsexpertInnen jedoch ausgeblendet.

Entthematziert wird in diesem Zusammenhang, dass sowohl den EntwicklungsexpertInnen als auch den Roma bestimmte Subjektpositionen zugewiesen werden. So liegt die Legitimität, sich in Bezug auf Entwicklung zu äußern, in den Händen der ExpertInnen. Sie verfügen über die Kompetenz, Personen zur Gruppe der Roma zuzuordnen und geeignete Verfahren zur Erfassung der Bedürfnisse und der Sichtweisen der Roma auszuwählen. Die Roma selbst, die in den analysierten Texten in erster Linie als defizitäre Ethnie erscheinen, werden zwar dazu in die Lage versetzt, anhand von Fragebögen Auskunft über ihre persönliche Situation zu geben, von der Erarbeitung betreffender Entwicklungskonzepte und Handlungsstrategien bleiben sie jedoch strukturell ausgeschlossen. So wird den Roma in den Texten durchaus zugestanden zu sprechen und ihre Bedürfnisse zu äußern. Die Art und Weise, in der sie gehört und verstanden werden, wird jedoch entthematziert.

Indem die Roma in den analysierten Texten als autonomes Subjekt der Subalternen in Szene gesetzt werden, wird darüber hinaus ausgeblendet, dass sich auch in ihrer Stimme eine spezifische Ausdeutung der eigenen Bedürfnislage äußert, d.h. dass auch ihre Darstellung der sozialen Realität alles andere als autonom ist und potentiell als „aktive verzerrte Sinngebung“ (Pühretmayer 2000: 88) in Betracht gezogen werden muss. So werden die Bedürfnisse der Roma in das Konzept der Entwicklung eingeschrieben und in einer Weise umgeformt, die sie als Ausgangspunkt entwicklungspolitischer Maßnahmen erscheinen lässt. Dies verhindert unter anderem, dass die Roma die an sie



herangetragenem Lösungen als von oben oktroyiert wahrnehmen. Das Bedürfnis nach Entwicklung soll von den Roma als ihr eigenes (v)erkannt werden.

Diese Konstellation erinnert an das Konzept der „passiven Revolution“ nach Gramsci (s. Kap. 3). In einer solchen Konstellation werden vom herrschenden Machtblock Forderungen von unten aufgenommen, was zur Blockierung der Hegemoniegewinnung der Subalternen führt.

Schließlich wurde nach den in den analysierten Texten enthaltenen Handlungsanweisungen gefragt. In diesem Zusammenhang konnte gezeigt werden, dass die verzerrten Darstellungen der sozialen Realität sowie der Bedürfnisse der Roma nicht für sich alleine stehen, sondern in den analysierten Texten mit spezifischen Handlungsappellen an unterschiedliche AkteurInnen geknüpft, also performativ sind.

Das implizite Ziel der Texte ist nun, dass sich diese Appelle in die Handlungen der AkteurInnen einschreiben. In Anlehnung an Althusser kann vor diesem Hintergrund behauptet werden, dass die Roma und andere AkteurInnen durch die analysierten Texte als handlungsfähige (wenn auch arme, rückständige diskriminierte, kurz unterentwickelte) Subjekte angerufen werden und durch die Übernahme und Einübung bestimmter Praxisformen, Normen und Institutionen, Handlungsfähigkeit in der bestehenden Ordnung erlangen sollen. Handlungsfähigkeit und Unterwerfung fallen so – vermittelt durch die Ideologie der Entwicklung – zusammen. Aus dieser Perspektive scheint sich kaum mehr Raum für selbstbestimmtes und solidarisches Handeln seitens der AkteurInnen zu bieten.

Aufgrund dieser Ergebnisse kann nun die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchte Fragestellung beantwortet werden. So sind die analysierten Texte tatsächlich ideologisch verfasst und tragen zur Reproduktion der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse bei. An ihren Bruchstellen wird ein latenter, ideologischer Text sichtbar, in dem die Entwicklung der Roma mit der Unterwerfung unter eine unhinterfragte, von sozialen Ungleichheiten geprägte Ordnung zusammenfällt. So können die Brüche als Symptome einer entfremdeten Vergesellschaftung von oben gelesen werden, die nicht aufhört, sich in die Handlungen der Subjekte einzuschreiben und sie zu reproduzieren.

Es gilt jedoch an dieser Stelle zu betonen, dass sich immer auch Räume für ideologiefreies Handeln eröffnen. Dafür ist es jedoch unerlässlich, dass die Roma und andere AkteurInnen die strukturellen Widersprüche der modernen Gesellschaft analytisch und praktisch aufzeigen, um so selbst die Voraussetzungen für eine solidarische Selbstbestimmung im Sinne einer emanzipatorischen Politik von unten zu schaffen. Auch den Intellektuellen kommt in diesem Prozess eine zentrale Rolle zu. Für sie gilt es, den *authentischen Kern* der Ideologie der Entwicklung herauszuschälen und ihn entsprechend in einen kollektiven Protestimpuls umzuwandeln.

Zwar scheint die Umsetzung der Forderung nach einer solidarischen Gesellschaftstransformation von unten angesichts der gegenwärtigen entwicklungspolitischen Praxis und Diskursproduktion nicht in absehbarer Zeit möglich, doch können solche realpolitischen Erwägungen keinesfalls den Ausgangspunkt kritischer Reflexion bilden. Vielmehr muss jede theoretische Praxis, deren Ziel in der Wiedererlangung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit besteht, am Ende bei einer emanzipatorischen Realpolitik ankommen.

# Literaturverzeichnis

## Bücher

Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Westberlin: VSA.

Althusser, Louis (1972): Das Kapital lesen I. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Alvares, Claudes (1995): Science. In: Sachs (Hg.): The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power. London: Zed Books, 219-232.

Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1998): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument.

Baumgartner, Gerhard/Belgin, Tayfun (Hg., 2007): Roma & Sinti. 'Zigeuner-Darstellungen' der Moderne. Krems: Kunstmeile Krems.

Bourdieu, Pierre (1997): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2001) Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2006): Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Schriften zu Politik & Kultur 4. Hamburg: VSA.

Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Charim, Isolde (2002): *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien: Passagen.

Demirović, Alex (2007): *Politische Gesellschaft – zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci*. In: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, 21-41.

Eagleton, Terry (2000): *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.

Engels, Friedrich (1884): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. In: MEW 21, 25-173.

Engels, Friedrich (1866): *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: MEW 21, 259-307.

Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2007): *'Post-development' as concept and social practice*. In: Ziai, Aram (Hg.): *Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives*. London/New York: Routledge, 18-31.

Esteva, Gustavo (1995a): *Development*. In: Sachs (Hg.): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 6-25.

Esteva, Gustavo (1995b): *FIESTA – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.

Esteva, Gustavo/Prakash, Madhu Suri (1998): Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures. London: Zed Books.

Faschingeder, Gerald (2001): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.

Ferguson, James (1997): The Anti-Politics Machine. „Development“, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fischer, Karin/Hödl, Gerald/Parnreiter, Christof (2003): 50 Jahre „Entwicklung“: Ein uneingelöstes Versprechen. In: Fischer, Karin/Hanak, Irmtraut/Parnreiter, Christof (Hg.): Internationale Entwicklung. Eine Einführung in Probleme, Mechanismen und Theorien. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, 16-41.

Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2003): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M.: Fischer.

Freund, Bill (1984): The Making of Contemporary Africa. The Development of African Society since 1800. Bloomington: Indiana University Press.

Gomes, Bea de Abreu Fialho (2003): Entwicklungszusammenarbeit (EZA): ein Werkzeug zur Gestaltung der Nord-Süd Beziehungen. In: Dies./Hanak, Irmtraut/Schicho, Walter (Hg.): Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster. Wien: Mandelbaum.

Gramsci, Antonio (1991ff.): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe auf der Grundlage der von Valentino Gerratana im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition (Bd. 1-10; zit. H 1-29). Hamburg: Argument.

Hall, Stuart (1992): Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument, 150-179).

Haug, Wolfgang Fritz (1984): Die Camera obscura des Bewußtseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus. In: PIT: Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie – Ökonomie – Wissenschaft. Drei Bereichsstudien von Stuart Hall, Wolfgang Fritz Haug und Veikko Pietilä. Berlin: Argument, 9-95.

Haug, Wolfgang Fritz (1993): Elemente einer Theorie des Ideologischen. Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz (2005): Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“. Hamburg: Argument.

Heinrich, Michael (2005): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling.

Herkommer, Sebastian (2004): Metamorphosen der Ideologie. Zur Analyse des Neoliberalismus durch Pierre Bourdieu und aus marxistischer Perspektive. Hamburg: VSA.

Hjertholm, Peter/White, Howard (2000): Foreign aid in historical perspective. Background and trends. In: Tarp, Finn (Hg.): Foreign Aid and Development. Lessons learnt and directions for the future. London: Routledge, 80-102.

Horkheimer, Max (1984): Ideologie und Handeln. In: Lenk, Kurt (Hg.): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Frankfurt a. M.: Campus, 245-252.

Hund, Wulf D. (Hg., 2000): Zigeunerbilder. Schnittmuster rassistischer Ideologie. Duisburg: DISS.

Koivisto, Juha/Pietilä Veikko (1993) W. F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich. Nachwort. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Elemente einer Theorie des Ideologischen. Berlin: Argument, 233-246.

Jovanović, Ilija (2006): Vom Wegrand. Dromese rigatar. Klagenfurt: Drava.

Lefebvre, Henri (1972): Soziologie nach Marx. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lemke, Thomas (2001): Gouvernamentalität. In: Kleiner, Marcus S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken. Frankfurt a. M.: Campus.

Füllsack, Manfred (2009): Arbeit. Wien: Facultas.

Lie, Jon Harald Sande (2007): Post-development and the discourse-agency interface. In: Ziai, Aram (Hg.): Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives. London/New York: Routledge, 47-62.

Lucassen, Leo/Willems, Wim/Cottaar, Annemarie (1998): Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach. London/New York: Macmillan/St.Martin's Press.

Marx-Engels-Werke (1957ff): Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KpdSU (Bd. 1-42, zit. MEW 1-42). Berlin: Dietz.

Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, 378-391.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1845): Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, 9-530.

Marx, Karl (1894): Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: MEW 23.

Marx, Karl (1894): Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion. In: MEW 25.

Mayo, Peter (2006): Politische Bildung bei Antonio Gramsci und Paulo Freire. Perspektiven einer verändernden Praxis. Hamburg: Argument.

Mayall, David (2004): Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany. London/New York: Routledge.

Nandy, Ashis (1995): State. In: Sachs (Hg.): The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power. London: Zed Books, 264-274.

Novy, Andreas (2002): Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.

Osterhammel, Jürgen (2003): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. München: Beck.

Osterhammel, Jürgen/Petersson, Niels P. (2003): Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen. München: Beck.

Projekt Ideologietheorie (1979): Theorien über Ideologie. Berlin: Argument.

Pühretmayer, Hans (2000): Antirassismus: ein relativ eigenständiges Feld politischen Handelns. In: Stoller, Silvia/Nemeth, Elisabeth/Unterthurner, Gerhard (Hg.): Philosophie in Aktion. Demokratie – Rassismus – Österreich. Wien: Turia + Kant, 87-97.

Raffer, Kunibert/ Singer, H.W. (2001): The Economic North-South Divide. Six Decades of Unequal Development. Cheltenham: Elgar.



Rahnema, Majid/Bawtree, Victoria (Hg., 1998): *The Post-Development Reader*. London: Zed Books.

Rahnema, Majid (1998a): Introduction. In: Dies./Bawtree, Victoria (Hg.): *The Post-Development Reader*. London: Zed Books, ix-xix.

Rahnema, Majid (1998b): *Towards Post-Development: Searching for Signposts, a New Language and New Paradigms*. In: Dies./Bawtree, Victoria (Hg.): *The Post-Development Reader*. London: Zed Books, 377-404.

Rahnema, Majid (1998c): *Development and the People's Immune System: The Story of Another Variety of AIDS*. In: Dies./Bawtree, Victoria (Hg.): *The Post-Development Reader*. London: Zed Books, 111-131.

Rahnema, Majid (1995): *Participation*. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 116-131.

Rehmann, Jan (2010): *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument.

Rist, Gilbert (1997): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London: Zed Books.

Sachs, Wolfgang (Hg., 1995a): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.

Sachs Wolfgang (1995b): Introduction. In: Ders. (Hg.): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 1-5.

Sachs Wolfgang (1995c): *One World*. In: Ders. (Hg.): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 102-115.

Scholz, Roswitha (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und post-moderner Individualisierung. Bad Honnef: Horlemann.

Sorg, Richard (1976): Ideologietheorien. Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Bewußtsein und sozialer Realität. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008a): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008b): Ein Gespräch über Subalternität. In: Dies.: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant, 119-148.

Sternfeld, Nora (2009): Das Pädagogische Unverhältnis. Lehren und Lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault. Wien: Turia + Kant.

Williams, Raymond (1977): Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

Ziai, Aram (2004): Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik. Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.

Ziai, Aram (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Ziai, Aram (Hg., 2007a): Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives. London/New York: Routledge.

Ziai, Aram (2007b): Development discourse and its critics. An introduction to post-development. In: Ders. (Hg.): Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives. London/New York: Routledge, 3-17.

Ziai, Aram (2008). Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. In: Gomes, Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum, 191-213.

Žižek, Slavoj (1998): The Sublime Object of Ideology. London/New York: Verso.

Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2009): Plädoyer für die Intoleranz. Wien: Passagen.

## **Zeitschriften**

Escobar, Arturo (2000): Beyond the Search for a Paradigm: Post-Development and Beyond. In: *Development (SID)*, 43, 11-14.

Ladányi, János/Szelényi, Iván (2003). The „gesellschaftliche Konstruktion“ der Roma-Ethnizität in Bulgarien, Ungarn und Rumänien in der Periode des Übergangs zur Marktwirtschaft. In: *Zeitgeschichte*, 30, 64-75.

Mohan, Giles/Stokke, Kristian (2000): Participatory Development and Empowerment: the Dangers of Localism. In: *Third World Quarterly*, 21, 247-268.

Nederveen Pieterse, Jan (1998): My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development. In: *Development and Change*, 29, 343-373.

Storey, Andy (2000): Post-Development Theory: Romanticism and Pontius Pilate politics. In: *Development (SID)*, 43, 40-46.

## **Analysierte Texte der Weltbank und des UNDP**

UNDP (2002): The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. Regional Human Development Report. Bratislava: UNDP.

UNDP (2004): Faces of Poverty, Faces of Hope. Bratislava: UNDP.

UNDP (2005): Employing the Roma. Insights from Business. Bratislava: UNDP.

UNDP (2006): At Risk: Roma and the Displaced in Southeast Europe. Bratislava: UNDP.

UNDP (2007): Report on the Living Conditions of Roma in Slovakia. Bratislava: UNDP.

World Bank (2000): Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges. Washington, D.C.: The World Bank.

World Bank (2001): Alternativ schools and Roma education: A Review of alternative secondary school models for the education of Roma children in Hungary. Budapest: The World Bank.

World Bank (2002): Poverty and Ethnicity. A Cross-Country Study of Roma Poverty in Central Europe. Washington, D.C.: The World Bank.

World Bank (2005a): Poverty, Social Exclusion and Ethnicity in Serbia and Montenegro: The Case of the Roma. Washington, D.C.: The World Bank.

World Bank (2005b): Roma and Egyptians in Albania. From Social Exclusion to Social Inclusion. Washington, D.C.: The World Bank.

World Bank (2005c): Roma in an Expanding Europe – Breaking the Poverty Cycle.  
Washington, D.C.: The World Bank.

# Anhang

## Abkürzungsverzeichnis

CEE	Central and Eastern Europe
EU	Europäische Union
IWF	Internationaler Währungsfond
ISA	Ideologischer Staatsapparat
MEW	Marx-Engels-Werke
OSI	Open Society Institute
PIT	Projekt Ideologietheorie
UNDP	United Nations Development Programme
UNO	United Nations Organization

## Zusammenfassung

Ausgehend von der These des Post-Development-Ansatzes, dass Entwicklung als Ideologie zur Reproduktion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen beitrage, werden in der vorliegenden Arbeit ausgewählte Texte der Weltbank und des UNDP, die sich mit der Thematik von Roma und Arbeit befassen, in Hinblick auf ihre ideologischen Implikationen untersucht. Zunächst werden zentrale Konzepte des Post-Development vorgestellt. Dabei ergibt sich, dass die AutorInnen Entwicklung aus einer ideologiekritischen Perspektive betrachten, den Begriff der Ideologie jedoch nicht in konsistenter, wissenschaftlich klar definierter Weise verwenden. Um diesem Mangel Rechnung zu tragen, werden im folgenden Abschnitt zentrale ideologietheoretische Überlegungen anhand der Konzepte einiger ausgewählter AutorInnen diskutiert. Der im Zuge dessen ausgearbeitete Ideologiebegriff dient als theoretische Grundlage für die Betrachtung von Texten der Weltbank und des UNDP im abschließenden Teil der Arbeit. Die Analyse der Texte ergibt, dass an deren Bruchstellen ein latenter, ideologischer Text sichtbar wird. Dieser zweite Text ist zunächst durch eine mehrfache Entthematizierung struktureller Widersprüche charakterisiert und kann somit als verzerrte Darstellung der sozialen Realität der Roma in Bezug auf Arbeit gelesen werden. Die Roma kommen in den Texten nur vermittelt durch EntwicklungsexpertInnen zu Wort. So wird ihre Stimme in das Konzept der Entwicklung eingeschrieben und ihre Bedürfnisse so umgeformt, dass sie schließlich als Ausgangspunkt entwicklungspolitischer Maßnahmen erscheinen. Auf der Basis dieser verzerrten Darstellung werden den unterschiedlichen AkteurInnen in den Texten spezifische Handlungsstrategien nahegelegt, die zur Entwicklung der Roma führen sollen. Dabei wird deutlich, dass die Erlangung von Handlungsfähigkeit in den Texten mit der Unterwerfung unter die bestehende Ordnung zusammenfällt.

## **Abstract**

In the present paper, selected texts published by the World Bank and by UNDP on the issue of 'Roma and work' are being scrutinised for their ideological implications, starting from the thesis expounded by the post-development approach, according to which the ideology of development is conducive to the reproduction of power and dominance structures. Core post-development concepts are presented by way of introduction. It turns out that the authors take a critical view of ideology, while failing to use the concept of ideology in a consistent, scientifically defined way. Taking account of this shortcoming, basic reflections on the theory of ideology are discussed in the subsequent section, starting from the schemata of several, selected authors. The concept of ideology formulated in the course of this exercise provides the theoretical foundation for a systematic study of the texts published by the World Bank and the UNDP, in the final part of the paper. In the course of this analysis, latent ideological texts were uncovered at the text fractures. These underlying texts are, first of all, characterised by a multiple de-thematisation of structural contradictions and can thus be interpreted as a distorted presentation of the social reality of Roma in the context of work. It is solely through the intermediary of development experts that the Roma get a say in these texts. As a result, their voice is made part of the development concept and their needs are remoulded to an extent that they eventually appear to be the starting points for development policy measures. On the basis of this distorted portrayal, the various actors are urged to opt for strategies designed for the development of the Roma. What comes to light is the fact that in the texts in question the capacity to act is equalled to submitting to the prevailing order.



## **Der Autor**

Florian Sabary (geb. 20.07.1981) lebt und arbeitet in Wien. Er studierte Internationale Entwicklung und Psychologie an der Universität Wien sowie an der Universität Dar es Salaam, Tansania. Sein Forschungsinteresse gilt in erster Linie den Themenbereichen der Ideologietheorie, des Anti-Rassismus und der Disability Studies. Aus seiner Sicht besteht die Aufgabe der theoretischen Praxis darin, eine analytische Grundlage für selbstbestimmtes und solidarisches Denken und Handeln zu schaffen.