

# **JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK**

vol. XXXVI 1-2020

## **CHINA: DEVELOPMENT MODELS AND ENVIRONMENTAL GOVERNANCE**

Special Issue Guest Editors: Daniel Fuchs, Frido Wenten

Published by:  
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik  
an den österreichischen Universitäten

## Contents

- 4 DANIEL FUCHS, FRIDO WENTEN  
Development Models and Environmental Governance under  
Xi Jinping
- 10 MICHAEL ROBERTS  
China: Three Models of Development
- 40 JULIA MARINACCIO  
Banning Logging, Conserving Legitimacy:  
Large-Scale Ecological Restoration under Xi Jinping
- 61 BENJAMIN STEUER  
Governing China's Informal Waste Collectors under Xi Jinping:  
Aligning Interests to Yield Effective Outcomes

### *Interview*

- 88 GERHARD HAUCK  
„Was der Entwicklungsforschung als Gegenstand noch bleibt ...“  
(Interview mit Clemens Pfeffer)
- 101 Book Review
- 105 Editors and Authors of the Special Issue
- 109 Publication Details

*Interview*

GERHARD HAUCK

**„Was der Entwicklungsforschung als Gegenstand noch bleibt ...“**

Der Sozialwissenschaftler Gerhard Hauck (\*1939) studierte Ethnologie und Soziologie in Heidelberg und beschäftigt sich seit den frühen 1960er-Jahren mit entwicklungstheoretischen Fragen. Im deutschen Sprachraum zählt er seit vielen Jahrzehnten zum Kreis der wichtigsten KritikerInnen des dominanten Entwicklungsparadigmas. Als transdisziplinärer Grenzgänger überschreitet er konsequent die Schranken institutionalisierter Fachrichtungen und gewinnt etablierten Themengebieten neue Facetten ab. Im Interview schildert Hauck, was ihn ursprünglich zu einer kritischen Beschäftigung mit Entwicklungsfragen bewegte, wie er die Zukunft der Entwicklungsforschung sieht und welche Rolle die Verhandlung von Gerechtigkeits- und Wahrheitsfragen in seinen Werken spielt.

Das Gespräch führte Clemens Pfeffer.<sup>1</sup>

**Clemens Pfeffer (C.P.):** Herr Hauck, als studierter Soziologe und Ethnologe beschäftigten Sie sich in den letzten Jahrzehnten mit einer Fülle an Themen aus den Bereichen der allgemeinen soziologischen Theorie, der Ethnosoziologie und der Kolonialismusforschung. Begreifen Sie sich auch als Entwicklungsforscher?

**Gerhard Hauck (G.H.):** Ja, halb als Entwicklungsforscher, halb als Ethnosoziologe bzw. Ethnologe.

**C.P.:** Ab wann haben Sie sich für Fragen von ‚Entwicklung‘ interessiert und wie ist es dazu gekommen?

**G.H.:** Ich habe in den frühen 1960er-Jahren Ethnologie und Soziologie in Heidelberg studiert und war damals sehr an ‚der Praxis‘ interessiert. Ich dachte mir, mit Ethnologie und Soziologie kann ich ‚denen‘ in den Entwicklungsländern helfen, damit kann ich etwas bewirken. So ein bisschen naives Engagement war damals bei meiner Studienwahl dabei. Ich dachte mir, ich könnte die Ethnologie und Soziologie verbinden und mich in der Entwicklungshilfe engagieren.

**C.P.:** Wie wurde in den 1960er-Jahren an der Universität Heidelberg über ‚Entwicklung‘ im Globalen Süden gelehrt?

**G.H.:** Generell war das Klima an den deutschen Universitäten – speziell in Heidelberg – ein stark neopositivistisches. Man ging davon aus, dass allgemeine soziologische Gesetzmäßigkeiten entdeckt und dazu benutzt werden könnten, um Strategien für ‚Entwicklung‘ in ‚Entwicklungsländern‘ zu entwerfen. Das halte ich heute für sehr naiv, aber das war das Klima, in dem ich angefangen habe, mich für Entwicklungsfragen zu interessieren. Als ich Mitte der 1960er-Jahre in meiner Dissertation<sup>2</sup> mit der Rolle der politischen Führungsschichten in den neuen unabhängigen afrikanischen Staaten beschäftigte, versuchte ich die ganzen Werke der damals neu entstandenen ‚Entwicklungssoziologie‘ zu rezipieren. Ich studierte vor allem die amerikanische soziologische Literatur: Bert F. Hoselitz, Wilbert E. Moore, Walt Whitman Rostow usw. Von Kritik am Entwicklungsparadigma war damals noch keine Rede, und auch die enge Verbindung zwischen ‚Entwicklung‘ und Kolonialismus war mir zu jener Zeit nicht bewusst.

**C.P.:** Ab wann haben sie angefangen, das Entwicklungsparadigma zu hinterfragen? Wodurch wurde ihre kritische Beschäftigung befördert?

**G.H.:** Die Protestbewegungen der späten 1960er-Jahre waren natürlich entscheidend, um von der technokratischen Wissenschaftsauffassung wegzukommen und ein kritisches Bewusstsein zu bilden. Ich war dann 1968 für einen Forschungsaufenthalt ein halbes Jahr in Indien und beschäftigte mich dort mit der posthumen Bedeutung Mahatma Gandhis

für die indische Gesellschaft. Zusammen mit einem indischen Freund, der auch in Heidelberg studiert hatte, organisierte ich Umfragen und Diskussionsrunden. In diesem Zusammenhang habe ich viel gelernt und angefangen, über koloniale Verhältnisse nachzudenken.<sup>3</sup> Inzwischen ist völlig klar, dass man einen der entscheidenden Bestimmungsfaktoren für kapitalistische Entwicklung und ‚Unterentwicklung‘ vergisst, wenn man in diesem Zusammenhang nicht von Kolonialismus spricht.

**C.P.:** Wie hat sich ihre Perspektive auf ‚Entwicklung‘ damals konkret verändert?

**G.H.:** Lange Zeit war es so, dass EntwicklungsforscherInnen dachten, sie hätten isolierte Einheiten vor sich – Dörfer, Regionen, Staaten –, in denen man ‚Entwicklung‘ durch externen Einfluss ‚induzieren‘ könne. Fortschritt wurde mit ‚Entwicklung‘ gleichgesetzt. Vergessen wurde dabei, dass es diese isolierten Einheiten gar nicht gibt. Dass das einzige System, um mit Immanuel Wallerstein zu sprechen, das wir heute isolieren können, die Weltgesellschaft ist, und dass das, was auf einzelgesellschaftlichen, regionalen, nationalen Ebenen passiert, niemals isoliert von Weltmarktzusammenhängen betrachtet werden kann. Ich denke, dass EntwicklungsforscherInnen immer in Weltmarktzusammenhängen denken sollten.

**C.P.:** Ist es sinnvoll, am Begriff ‚Entwicklung‘ festzuhalten? KritikerInnen aus dem Feld der Post-Development-Studies fordern u.a. einen radikalen Bruch mit dem Entwicklungsbegriff.

**G.H.:** Was der Entwicklungsforschung als Gegenstand noch bleibt, ist in erster Linie – wie ich kürzlich in einem Beitrag zum *Handbuch Entwicklungsforschung*<sup>4</sup> ausgeführt habe – eine Auseinandersetzung mit dem in immer neuen Gewändern auftretenden Entwicklungsbegriff. Dieser wird in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedlich benutzt. Er wird aber auch dazu verwendet, Illusionen zu wecken. Der Entwicklungsbegriff dient häufig dazu, das gegenwärtige Weltsystem zu legitimieren, ein System, das von einem starken Wert- und Reichtumstransfer von der Peripherie in die Metropolen, von peripheren in die metropolitanen Wirtschaftssektoren bestimmt ist. Das Paradigma besagt: ‚Entwicklung muss

sein!‘, ‚Ihr müsst euch entwickeln!‘. Dabei ist klar, dass unter ‚Entwicklung‘ die totale Integration in den Weltmarkt verstanden wird. Die Menschen im Globalen Süden sollen Teil des Weltmarktes werden und als *homines oeconomici*<sup>5</sup> ihre Lebensweise dem westlichen Vorbild anpassen. Eine solche Vorstellung impliziert, dass alle Produktions- und Lebensweisen, die nicht weltmarktkonform sind, unter dem Vorzeichen der ‚Entwicklung‘ verschwinden müssen. Das betrifft beispielsweise die Subsistenzproduktion. Insofern haben der Entwicklungsbegriff und seine allgemeine Verbreitung wesentlich dazu beigetragen, dass die auf dem Weltmarkt herrschenden Mächte, die auf stetige Ausweitung der Marktproduktion angewiesen sind, in ihrer Position gestärkt wurden.

**C.P.:** Warum war Ihnen die Überwindung disziplinärer Grenzen in der Forschung so wichtig? Welche Vorteile bringt ein interdisziplinärer Zugang in der Entwicklungsforschung aus ihrer Sicht?

**G.H.:** Die reine Ökonomie hat es nicht gebracht! Eine Zeit lang war der Gedanke von der totalen Weltmarktintegration auch in der Wissenschaft sehr dominant. Dabei wurden häufig die ökonomischen und politischen Machtverhältnisse ausgeklammert. Eine Entwicklungsforschung, die Herrschaftsverhältnisse – auf globaler und lokaler Ebene – nicht behandelt, hat keinen Realitätsbezug. Gerade in Hinblick auf die Analyse von Herrschaftsverhältnissen ist die Überwindung der disziplinären Grenzen notwendig. Die Beschäftigung mit den Marktgesetzen ist die eine Seite. Auf der anderen Seite darf nicht vergessen werden, dass der Weltmarkt und alle anderen Märkte auch enorm machtdurchsetzt sind. Diese Machtdurchsetzung muss in erster Linie analysiert und dechiffriert werden, wenn man eine Besserung im Globalen Süden erzielen will.

**C.P.:** Welchen Stellenwert hat regionale Forschung in der Entwicklungsforschung und welchen sollte sie Ihrer Meinung nach haben? Wie wichtig ist die Verbindung von regionaler Spezialisierung und theoretischer Beschäftigung mit Entwicklungsfragen?

**G.H.:** In den Anfängen der Entwicklungssoziologie bzw. Entwicklungsforschung wurden sehr viele Theorien über die ‚Entwicklung‘ von

Gesellschaften aufgestellt, während kein oder nur wenig Wissen über außereuropäische Gesellschaften vorhanden war. Dieser Zugang war zum Scheitern verurteilt. Auf Basis einer rein theoretischen Beschäftigung können keine Erkenntnisse über notwendige Entwicklungsprozesse oder Verbesserungen im Globalen Süden gewonnen werden. Das regionalspezifische Wissen ist mindestens so wichtig wie das theoretische Wissen.

**C.P.:** Wie sollte Entwicklungsforschung aus ihrer Sicht institutionell organisiert sein? Mit Blick auf die Wissenschaftsarchitektur: Soll Entwicklungsforschung eine eigene Disziplin werden?

**G.H.:** Ja, natürlich. Also in meiner Vorstellung wären das dann Institute mit einem bestimmten regionalen Fokus, wie beispielsweise das Lateinamerika-Institut in Berlin. Dort arbeiten sozialwissenschaftliche und ökonomische TheoretikerInnen, PolitologInnen, EthnologInnen und ÖkonomInnen mit RegionalwissenschaftlerInnen zusammen. Was sie verbindet, ist ein bestimmter regionaler Schwerpunkt. In regional fokussierten Instituten – diese Erfahrung habe ich auch am Institut für Ethnologie und Afrikastudien in Mainz gemacht – funktioniert die transdisziplinäre Zusammenarbeit am ehesten. Besser jedenfalls als in irgendwelchen isolierten Theorieinstituten. Ich denke, mit transdisziplinär ausgerichteten, aber regional fokussierten Instituten könnte die Entwicklungsforschung große Fortschritte machen.

**C.P.:** Sie sprechen im bereits erwähnten *Handbuch Entwicklungsforschung* (2016) davon, dass zwischen der theoretisch und der empirisch geleiteten Entwicklungsforschung ein gewisses Spannungs- und Konkurrenzverhältnis besteht. Wie erklären Sie sich dieses?

**G.H.:** EthnosoziologInnen und EntwicklungssoziologInnen beschäftigten sich früher häufig mit kleinen gesellschaftlichen Einheiten. Jede/r hatte ihr/sein Fachgebiet. Wenn ich von übergreifenden Phänomenen sprach, dann kam häufig die Antwort: ‚Ja, aber für meine Gruppe trifft das nicht zu.‘ Im Bereich der Ethnosoziologie gab es also eine Abwehrhaltung gegenüber gesellschaftsübergreifenden Fragestellungen. KollegInnen, die Feldforschung betrieben, hatten einen sehr spezifischen, abgesteckten

Bereich – ‚ihre Gruppe‘, ‚ihr Dorf‘, ‚ihre Gesellschaft‘. Alles andere war nicht von Interesse. Die AllgemeinthoretikerInnen wussten im Gegenzug wenig von konkreten Gesellschaften und hatten nur Theorien im Kopf. So entstand aus meiner Sicht das Konkurrenzverhältnis.

**C.P.:** Wie schätzen Sie die Situation heute ein? Gibt es mehr Austausch zwischen der theoretisch und der empirisch geleiteten Entwicklungsforschung?

**G.H.:** Heute gibt es deutlich mehr Austausch. Es gilt zu bedenken, dass sich die Welt in den letzten vierzig Jahren deutlich verändert hat. Wer heute als Ethnosoziologe/in eine bestimmte – vermeintlich abgeschiedene – Gruppe beforcht, muss damit rechnen, dass diese über moderne Fazilitäten der Technik wie u.a. Mobiltelefone, Kameras o.Ä. verfügt. Durch diese technischen Instrumente hat der kulturelle Einfluss von außen zugenommen – nicht nur von Seiten der USA, sondern auch aus anderen Regionen der Welt. Ich denke hier beispielsweise an den kulturellen Einfluss Bollywoods auf rurale Gebiete Afrikas. Die beforchten Dörfer sind keine isolierten Einheiten mehr – sie waren es zwar nie vollständig, aber vor vierzig Jahren doch in stärkerem Ausmaß als heute. Deswegen können sich EthnosozioologInnen auch nicht mehr mit ‚ihren Dörfern‘, ‚ihren Gesellschaften‘ identifizieren und die umgebende Welt vergessen.

**C.P.:** Die ethnologische Forschung war historisch gesehen eng verflochten mit dem Kolonialismus. Von welchen kolonialen Fragestellungen war die Beforschung der außereuropäischen ‚Anderen‘ in der Ethnosozioologie geleitet?

**G.H.:** Die Ethnologie war natürlich eine koloniale Wissenschaft! Besonders die theoretisch organisierte Ethnologie des frühen 20. Jahrhunderts ließ sich in ihren Fragestellungen von kolonialen Interessen leiten. Eine zentrale Fragestellung lautete: Wie können Afrikaner zu ‚effektiven Arbeitern‘ für koloniale Unternehmen gemacht werden? Diese Frage schien den Ethnologen – ich denke hier beispielsweise an Leo Frobenius – besonders relevant, denn viele Afrikaner verweigerten die Arbeit am Ausbau der Eisenbahnstrecken oder auf kolonialen Plantagen. Die Ethno-



logen bedienten sich dann des rassistischen Konstrukts, Afrikaner seien von Natur aus faul und müssten erst zur Arbeit erzogen werden. Formen der Subsistenzökonomie, Jagen und Sammeln wurden in den ethnologischen Studien nicht als Arbeit gewertet. Für Ethnologen wie Frobenius galt nur die Arbeit in kolonialen Unternehmen als Arbeit, und die sogenannte ‚Erziehung zur Arbeit‘ würde dann auch Fortschritt und Zivilisation bringen.

Auch bei dem österreichischen Ethnologen Richard Thurnwald wird dieser enge Zusammenhang von Ethnologie und Kolonialismus deutlich. Ihn beschäftigte nicht nur die Frage, wie die Versorgung kolonialer Unternehmen mit Arbeitern gewährleistet, sondern zugleich auch der kulturelle Transfer sowie die ‚Vermischung‘ zwischen europäischen Kolonialisten und afrikanischen Arbeitern minimal gehalten werden könnte. Sein Buch *Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung* (1939) liest sich wie eine Blaupause für das spätere Apartheidsregime.

**C.P.:** Inwiefern wurde dieser koloniale Zugang in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fortgeschrieben?

**G.H.:** Hier ist eine deutliche Verschiebung festzustellen, die mit den äußeren kolonialen Gewaltverhältnissen zusammenhängt. Die Frage nach der sogenannten ‚Erziehung zur Arbeit‘ und die wissenschaftliche Legitimation des Arbeitszwangs waren für EthnologInnen relevant, solange AfrikanerInnen einer Subsistenzökonomie nachgingen und noch nicht in die Geldökonomie integriert waren. Nach und nach veränderte sich aber die koloniale Situation, und das gesteigerte Bedürfnis nach Weltmarktprodukten beeinflusste auch die Arbeitssituation. Streichhölzer, Plastikbecher, Kerosin oder Fahrräder wurden zu Waren des täglichen Bedarfs – und um diese beziehen zu können, mussten sich AfrikanerInnen als WanderarbeiterInnen oder Cash-Crop-ProduzentInnen betätigen. Die Zwangsarbeit wurde gewissermaßen durch einen neuen ökonomischen Zwang zur Geldwirtschaft abgelöst.

Das war der Zeitpunkt, an dem sich die ethnosozioologische Debatte veränderte und die Weltmarktintegration zu einem zentralen Thema wurde. Die Rechtfertigung des Zwangsarbeitssystems war obsolet geworden. Statt-

dessen beschäftigte sich die Forschung nun mit den Voraussetzungen einer kapitalistischen Entwicklung im Süden, die eine fortschreitende Integration peripherer Regionen und der dort lebenden Menschen in den Weltmarkt befördern könnten.<sup>6</sup>

**C.P.:** Die Frage nach den Kontinuitäten und Diskontinuitäten kolonialer Verhältnisse und Diskurse beschäftigt auch die *postkoloniale* Forschung. Beim Lesen ihrer Texte entsteht manchmal der Eindruck, dass Sie mit diesem Forschungszweig ein leicht ambivalentes Verhältnis verbindet.<sup>7</sup>

**G.H.:** In den wesentlichen Punkten stimme ich mit den Ansätzen *postkolonialer* TheoretikerInnen überein. Durch sie ist erst ins allgemeine Bewusstsein gekommen, wie der Kolonialismus unsere Gegenwart konstituiert. Bereits davor hatten dependenztheoretische Ansätze auf ungleiche Weltmarktzusammenhänge verwiesen und die Ausbeutungsverhältnisse analysiert. Aber welche Wirkmächtigkeit die koloniale Erfahrung – jenseits der ‚Situation‘ in den Kolonien – entfaltete und nach wie vor entfaltet, haben eigentlich erst die *postkolonialen* Ansätze erarbeitet. Das gilt auch für die Analyse der modernen Identitätsgewinnung in den Zentren, die erst auf Grundlage des kolonialen Verhältnisses erfolgen konnte.

Ich selbst hatte schon in den frühen 1970er-Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass sich die europäisch-nordamerikanische Sozialwissenschaft von Anfang an über den Gegensatz zum vermeintlich ‚Anderen‘ definiert hat. Das Bild der eigenen Höherwertigkeit konnte nur durch ein abwertendes Gegenbild vom ‚primitiven Anderen‘ konstruiert werden – ‚wir‘ seien ‚modern‘ und ‚zivilisiert‘, ‚sie‘ ‚traditionell‘ und ‚unzivilisiert‘. Die westliche Identitätsgewinnung basierte auf diesem Gegensatz, und die Sozialwissenschaften, insbesondere auch die Soziologie, hatten einen gehörigen Anteil an der Perpetuierung des Bildes von ‚primitiven Gesellschaften‘. Vielleicht habe ich mir manchmal eine stärkere Rezeption meiner kritischen Arbeiten hierzu gewünscht.<sup>8</sup>

**C.P.:** Wie beurteilen Sie *postmoderne* Konzeptionen von ‚Wahrheit‘ und ‚Vernunft‘ in der *postkolonialen* Forschung? Ist hier nicht auch ein gewisser Widerspruch zu Ihren eigenen Prämissen gegeben?

**G.H.:** Ich würde doch einen deutlichen Unterschied zwischen *postmodernen* und *postkolonialen* Zugängen sehen. In der Postmoderne werden sämtliche Wahrheitsansprüche eingezogen. Es gibt nur noch Wahrheiten in kleinen Kreisen. Übergreifende Wahrheiten werden hingegen bestritten und das ‚Ende der großen Theorien‘ proklamiert. Die Postmodernen gehen davon aus, dass es tausende verschiedene kulturelle ‚Sprachspiele‘ gibt, die aufgrund von nicht übersetzbaren Bedeutungszusammenhängen ‚inkommensurabel‘ bleiben. Es gibt keinen Austausch zwischen den kulturellen ‚Sprachspielen‘; jedes existiert für sich, jedes hat seine eigene Vernunft, seine eigene Wahrheit.

Demgegenüber steht eine prozedurale Vernunftkonzeption. Diese geht davon aus, dass sprachübergreifende – oder sprachspielübergreifende – Kommunikation möglich ist. Menschen können sich – auch wenn sie verschiedenen kulturellen Kreisen entstammen – einander mitteilen, und durch den Austausch von Argumenten kann kulturübergreifend ‚Wahrheit‘ verhandelt werden. Als Voraussetzung dafür gilt, wie es Carlos Pereda einmal formuliert hat, dass sich die Beteiligten darauf einlassen, Vernunft an das ‚Abenteuer der Argumentation‘ zu binden.<sup>9</sup>

Bei vielen *postkolonialen* TheoretikerInnen liegt ein solches prozedurales Vernunftkonzept zugrunde. Nehmen wir beispielsweise Shalini Randeria's Konzept zur ‚verwobenen Moderne‘<sup>10</sup>, in dem sie von der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung der westlichen und der indischen Moderne spricht. Wäre diese konstitutive Wechselwirkung denkbar, wenn die Autorin von ‚inkommensurablen‘ Sprachspielen ausginge? Ich denke nicht!

**C.P.:** Das führt uns direkt zum Habermas'schen Prinzip des ‚eigentlich zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘<sup>11</sup>, dem man in ihren Arbeiten an unterschiedlichen Stellen begegnet. Wie kommt es, dass Sie diesem Prinzip eine so große Bedeutung zumessen?

**G.H.:** Dies hat wohl seinen Ursprung in einer von mir gehaltenen Lehrveranstaltung. Der Titel lautete etwas großspurig ‚Zur Frage der Universalität der Vernunft‘. Ich bin dabei immer wieder auf dieselbe Frage gestoßen: Gibt es eine kultur- und sprachspielübergreifende Vernunft, die

in Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Kulturen eine moralische Autorität behaupten kann? Wo liegen die Möglichkeiten einer kulturübergreifenden Aushandlung von moralischen Fragen? Nehmen wir beispielsweise die weibliche Genitalbeschneidung oder die Todesstrafe – wie kann hier eine übergreifende Vernunft wirksam werden? Generell würden die meisten ja von sich behaupten, dass sie eine übergreifende Vernunft vertreten, dabei universalisieren sie nur ihre je eigenen kulturellen Vorstellungen und Normen. Vor allem die westliche Kultur zeichnete sich in der Vergangenheit darin aus, ihre Vorstellungen anderen überzustülpen, ohne in einen argumentativen Dialog zu treten.

Das war also mein Ausgangspunkt. Ich kam dann darauf, dass es für die Herausbildung einer übergreifenden Vernunft keine Lösung geben kann, solange der Versuch besteht, Vernunft in einem fixen Kanon von Aussagen und Normen festzuschreiben. Wir finden diese Bestrebungen bei Religionen. So beziehen sich ChristInnen auf das apostolische Glaubensbekenntnis, frei nach dem Motto: ‚Alles was richtig und falsch ist, wurde hier festgelegt und ist von einer übergreifenden Autorität gerechtfertigt.‘ Wenn Menschen solche Vorstellungen von Vernunft haben, gibt es keine Möglichkeit, sprachspielübergreifend zu besseren Lösungen zu kommen.

Mir hat sich dann die Habermas'sche prozedurale Konzeption von Vernunft aufgedrängt – also ‚vernünftig‘ ist das, was die ‚besseren Argumente‘ für sich hat, das, was sich in einem herrschaftslosen Diskurs durchsetzt. Wenn wir in Verhandlung über Gerechtigkeits- und Wahrheitsfragen treten, dann gilt es auszuloten, ob ein Konsens zwischen verschiedenen Positionen möglich ist. Habermas geht davon aus, dass wir aufgrund des Argumentationsprozesses einen richtigen von einem falschen, trügerischen Konsens unterscheiden können. Ein richtiger Konsens ist einer, in dem nur der „eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments“ zählt und keine anderen Zwänge. Davon sollten wir in jedem Diskurs über Gerechtigkeits- und Wahrheitsfragen ausgehen. Ansonsten bleibt uns nur eine inhaltliche Konzeption von Vernunft, und diese beschränkt die Möglichkeiten einer kulturübergreifenden Aushandlung von moralischen wie auch von Sachfragen.

**C.P.:** Sie haben eben das apostolische Glaubensbekenntnis als Beispiel für den Versuch einer inhaltlichen Bestimmung von Vernunft erwähnt. Gibt es nicht auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen Bestrebungen, ‚Vernunft‘ an Regelwerken festzumachen?

**G.H.:** Ja, ganz sicher. Man muss nicht unbedingt zu Gott und zur Theologie – oder zur Partei – gehen, um übergeordnete Autoritäten, überindividuelle und der argumentativen Diskussion enthobene Autoritäten vorzufinden. Gerade im Entwicklungsdiskurs ist es immer wieder die Wissenschaft, die als übergeordnete, unhinterfragte Autorität gilt. In der Ökonomie finden wir diese Autorität im Diktum von der totalen Marktintegration und der Konzeption des *homo oeconomicus* wieder. Aber auch in den Sozialwissenschaften gibt es dafür einige Beispiele. Ein aktuelles Beispiel wäre John W. Meyers und Brian Rowans Theorie des soziologischen Neo-Institutionalismus.<sup>12</sup> In dieser Theorie werden aus dem westlich-partikulären Gesellschaftsmodell vermeintlich universale Gesetzmäßigkeiten des Moralischen abgeleitet, die für alle gelten sollen. Die Autorität wird dabei über einen Rekurs auf die angeblich wissenschaftliche Verfasstheit des westlichen Gesellschaftsmodells hergestellt. Aber welcher Schluss ergibt sich aus einer solchen Theorie? Wenn unser Gesellschaftsmodell eines ist, das aus universellen, wissenschaftlich erwiesenen Gesetzmäßigkeiten heraus das alleingültige ist, dann bleibt den anderen nichts anderes übrig, als sich dem westlichen Modell zu unterwerfen. Die Formen der Herrschaft, die dieses Modell impliziert, bleiben völlig unhinterfragt.

**C.P.:** Ich würde zum Abschluss gerne nochmals auf die Frage nach der kulturübergreifenden Aushandlung von Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen zurückkommen. Der Dialog zwischen unterschiedlichen Gruppen findet selten in einem hierarchiefreien, herrschaftsfreien Kontext statt. Bleibt der ‚eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments‘ nicht letztendlich utopische Phantasie? Setzt sich nicht viel eher jenes Argument durch, hinter dem sich Macht und Kapital versammeln?

**G.H.:** Ich denke, die Möglichkeit zur Teilnahme am Diskurs ist hier entscheidend. Wenn große Teile der Gesellschaft keine Chance haben, an

der Verhandlung von Gerechtigkeits- und Wahrheitsfragen teilzunehmen, dann sind sie mit ihren Interessen und Vorstellungen auch nicht repräsentiert. Damit Diskurse dieser Art herrschaftsfrei geführt werden können, bedarf es gesellschaftlicher Organisation. Nur wenn diese so angelegt ist, dass alle am Diskurs teilnehmen können, bietet sich auch die Möglichkeit zur übergreifenden Aushandlung. Ich denke hier nicht nur an die juristischen Voraussetzungen, sondern auch an ganz elementare Bedingungen, wie materielle Unterversorgung, die die Teilnahme einschränken können. Es geht in der Diskussion über Wahrheit und Gerechtigkeit auch darum, kontrafaktisch vorzugreifen. Das Modell des ‚eigentümlich zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘ basiert auf Vorstellungen, die ein Idealbild nicht nur des Diskurses, sondern der gesellschaftlichen Organisation als Ganzer zeichnen. Eine gewaltige Reduzierung der sozioökonomischen Ungleichheit wäre die erste Voraussetzung.

Wesentliche Veröffentlichungen Gerhard Haucks: *Geschichte der soziologischen Theorie* (1984, Rowohlt), *Einführung in die Ideologiekritik* (1992, Argument-Verlag), *Evolution, Entwicklung, Unterentwicklung: gesellschaftstheoretische Abhandlungen* (1996, IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation), *Gesellschaft und Staat in Afrika* (2001, Brandes & Apsel), *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes* (2003, Westfälisches Dampfboot), *Kultur: zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs* (2006, Westfälisches Dampfboot), *Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz* (2012, Westfälisches Dampfboot). 2016 erschien das von ihm mitherausgegebene *Handbuch Entwicklungsforschung* (Springer).

- 1 Das Interview wurde am 15. Dezember 2016 via Telefon geführt und dabei aufgezeichnet. Die Transkription erfolgte durch Clemens Pfeffer im Herbst 2019.
- 2 Hauck, Gerhard (1965): Die politischen Führungsschichten in den neuen Staaten Schwarz-Afrikas. Dissertation. Heidelberg: Philosophische Fakultät.
- 3 Siehe hierzu Hauck, Gerhard (1975): Das Elend der bürgerlichen Entwicklungstheorie. In: Tibi, Bassam/Brandes, Volkhard (Hg.): Handbuch 2: Unterentwicklung. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 36-63.
- 4 Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hrsg., 2016): Handbuch Entwicklungsforschung. Wiesbaden: Springer.
- 5 Der Begriff *homo oeconomicus* stammt aus der neoklassischen Ökonomie des späten 19. Jahrhunderts und bezeichnet einen modellhaften Menschen, der von wirtschaftlichen Zweckmäßigkeitserwägungen geleitet wird.
- 6 Siehe hierzu das Buch *Gesellschaft und Staat in Afrika* (2001, Brandes & Apsel), in dem Hauck die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Transformationsvorgänge vom vorkolonialen über das koloniale ins postkoloniale Afrika nachzeichnet und gängige politsoziologische Deutungen kritisch behandelt.
- 7 Siehe hierzu Pfeffer, Clemens (2014): Rezension zu Gerhard Hauck. 2012. Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz. In: Stichproben. Zeitschrift für kritische Afrikastudien 14 (27), 105-112.
- 8 Siehe hierzu Gerhard Haucks Publikationen *Evolution, Entwicklung, Unterentwicklung: Gesellschaftstheoretische Abhandlungen* (1996, IKO), *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes: Wider den Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften* (2003, Westfälisches Dampfboot), *Kultur: Zur Karriere einer sozialwissenschaftlichen Kategorie* (2006, Westfälisches Dampfboot), *Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz: Essays* (2012, Westfälisches Dampfboot).
- 9 Pereda, Carlos (1993): Zwei Modelle aufgeklärter Vernunft. In: Menke, Christoph/Seel, Martin (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129-148.
- 10 Randeria, Shalini (1999): Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Jegelka, Norbert/Leitgeb, Hanna/Rüsen, Jörn (Hg.): Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung. Frankfurt am Main: Campus, 87-96.
- 11 Siehe u.a. Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 12 Meyer, John W./Rowan, Brian (1977): Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. In: American Journal of Sociology 83, 340-363.