

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

vol. XXIX 3–2013

GUTES LEBEN FÜR ALLE Ein europäisches Entwicklungsmodell

Schwerpunktredaktion: Andreas Novy

mandelbaum *edition südwind*

Inhaltsverzeichnis

- 4 ANDREAS NOVY
Quo Vadis, Europa? – Von der Peripherie lernen
- 9 KARIN FISCHER
Peripherisierung, Industrialisierung und Abhängigkeit:
die Frage nach den Hemmnissen gelungener Entwicklung
- 34 JOACHIM BECKER, JOHANNES JÄGER, RUDY WEISSENBACHER
Abhängige Finanzialisierung und ungleiche Entwicklung:
Zentrum und Peripherie im europäischen Integrationsprozess
- 55 ELISABETH SCHMID
Theorien zum guten Leben
- 77 ANDREAS NOVY
Ein gutes Leben für alle – ein europäisches Entwicklungsmodell
- 105 Rezensionen
- 112 Schwerpunktredakteur und AutorInnen
- 115 Impressum

ELISABETH SCHMID

Theorien zum guten Leben

1. Einleitung

Was Entwicklung ist, und insbesondere, was eine gute Entwicklung ist, ist eine Schlüsselfrage der Entwicklungsforschung. Aber auch darüber hinaus ist die Beschäftigung damit, wie wir leben sollen, eine vor allem in Krisenzeiten aktuelle Frage und ein philosophisches Grundthema. Mit dem guten Leben, wie ich es in diesem Text vorstelle, ist nicht die Sehnsucht nach individuellem Glück oder die Hoffnung auf eine Aneinanderreihung günstiger Zufälle gemeint. Im Zentrum steht vielmehr die Reflexion über die richtige Lebensweise, welche sich an einem höchsten Ziel orientiert. Was dieses höchste Ziel, was gut und richtig ist, wird jedoch in verschiedenen Kulturräumen unterschiedlich diskutiert.

Die abendländischen Diskussionen reichen bis in die Antike zurück. Vor allem die Philosophie von Aristoteles hat tiefe Spuren im europäischen Denken und weit darüber hinaus hinterlassen. Insbesondere seit dem Ende des 20. Jahrhunderts erleben Überlegungen zum guten Leben eine Renaissance. So griff Amartya Sen in enger Zusammenarbeit mit Martha Nussbaum die Ansichten von Aristoteles auf und entwickelte sie im Fähigkeitsansatz weiter. Dieser wiederum ist Inspiration für andere Utopieentwürfe, die gegenwärtig angesichts vielfacher, geographisch weit gestreuter Krisen an Aktualität gewinnen.

Fast gleichzeitig und im Schatten von abendländischen Bemühungen, das gute Leben neu zu definieren, hat sich in Lateinamerika das Konzept des *buen vivir* in den politischen und gesellschaftlichen Debatten etabliert. Mit *buen vivir* wurde in Ecuador der Ausdruck *sumak kawsay* der Kichwa, in Bolivien der Aymara-Begriff *suma qamaña* und die korrespondierenden Begriffe in den Sprachen anderer indigener Bevölkerungsgruppen Boliviens

übersetzt und als Leitprinzip bzw. ethisch-moralisches Prinzip in die Verfassungen der jeweiligen Staaten aufgenommen. Diese bewusste Hinwendung zu den andinen Kosmvisionen versteht sich als radikale Alternative zum herrschenden Verständnis von Entwicklung, als Gegenentwurf zum westlichen Weltbild und als Antwort auf die Krise des westlichen Weges, der in Lateinamerika vor allem durch den Glauben an Wachstum und Fortschritt tiefe Spuren hinterlassen hat. Unter dem Begriff sammeln sich verschiedene Sichtweisen; wesentlich ist, dass das *buen vivir* eine ganzheitliche Vision anbietet, die die Einheit zwischen Mensch und Natur und das Leben in Harmonie in den Mittelpunkt stellt.

Mit diesem Artikel verfolge ich mehrere Ziele. Zum einen werden Konzepte des guten Lebens aus verschiedenen Kulturräumen dargestellt. Zum anderen wird der philosophisch-politische Gehalt des *buen vivir* analysiert und sein Potenzial für eine Kritik und Überwindung herkömmlicher Entwicklungskonzepte offengelegt. Während die Diskussionen zu *buen vivir* dazu tendieren, westliche und andine Konzepte dualistisch gegenüberzustellen und zu bewerten, geht es im Folgenden vorerst um eine Erklärung der Konzepte aus ihren jeweiligen Kontexten heraus. Erst danach werden die Konzepte verglichen und allgemeine Schlüsse zu Entwicklung, gutem Leben und ihrer jeweiligen kontextbezogenen und darüber hinausgehenden Relevanz gezogen.

2. Das gute Leben in der westlichen Moderne

Die in alltäglichen Situationen auftauchende Grundfrage: „Wie soll ich handeln?“ lässt sich ohne die Berücksichtigung von Zielen, Idealen und Prinzipien in kaum einem Fall beantworten. Woran aber sollen wir uns orientieren? An der eigenen Lebensfreude, an dem für die Gemeinschaft Guten und Gerechten? Oder an „objektiven“ Werten und Gütern, wie etwa einer Gesellschaft ohne AlkoholikerInnen oder einem Wirtschaftssystem, das den angemessenen ökologischen Fußabdruck nicht übersteigt? Im Laufe der Geschichte hat sich der Fokus der Diskussionen, die vorwiegend von abendländischen PhilosophInnen geführt wurden, immer wieder verschoben.

Einer der ersten und wichtigsten Ansätze, der trotz Kritik bis heute wesentlicher Bezugspunkt politischer Philosophie geblieben ist, ist der Aristotelische. Dieser wurde auch Grundlage alternativer Entwicklungskonzepte, die die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschenden Strategien, durch wirtschaftliches Wachstum zu einem guten Leben zu gelangen, kritisierten. So hat Sen die Diskussionen rund um Wohlfahrtsmessungen jenseits des Bruttonationalprodukts wesentlich geprägt. Beispielsweise dient sein Fähigkeitsansatz dem Konzept der menschlichen Entwicklung der UNDP als theoretische Basis. Ebenso können die Empfehlungen der Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress (CMEPS), einer Kommission, der unter anderem Joseph Stiglitz, Amartya Sen und Jean-Paul Fitoussi angehören, als eine Weiterentwicklung und Vertiefung des Fähigkeitsansatzes betrachtet werden (Stiglitz et al. 2010). Sie beziehen sich auf eine verbesserte, detaillierte Ermittlung von sozioökonomischen Daten und auf die Messung der ökologischen Nachhaltigkeit. In diese Daten werden die persönlichen Einschätzungen des eigenen Wohlbefindens sowie objektive Kriterien und alternative Möglichkeiten, Ungleichheiten aufzuzeigen, einbezogen.

2.1 Glückseligkeit nach Aristoteles

Für Aristoteles ist ein gutes Leben ein gelungenes Leben. Damit wird bereits klar, dass es um ein aktives Leben geht, ein Leben, das der Mensch selbst in die Hand nimmt und für das er Verantwortung trägt. Sein Handeln orientiert der Mensch an einer bestimmten Zielhierarchie. Niedere, aber durchaus legitime Ziele sind das Streben nach Reichtum und Besitz; sie sind jedoch nicht mehr als Mittel zu einem höheren Zweck. Vernunft, Lust und Ehre stehen über den erstgenannten Zielen, da sie um ihrer selbst willen angestrebt werden. Das höchste und oberste Ziel ist nach Aristoteles die Glückseligkeit, ein von einem guten Geist beseeltes Leben (*eudaimonia*) (Höffe 1999: 220ff). Zentral ist dabei, sich das ideale Leben als einen Prozess der ständigen Verbesserung vorzustellen.

Das oberste Ziel erreicht ein Mensch, wenn er seine ihm eigenen Fähigkeiten optimal entfaltet. Bei seinen Untersuchungen kommt Aristoteles zum Schluss, dass die besondere Fähigkeit des Menschen, die ihn von Tieren und Pflanzen unterscheidet, der *Logos*, die Vernunft sei. Das Vermögen der Sprache, der Moralität und der Politik heben ihn über die Natur, über die

restliche mehr oder weniger beseelte Welt und machen ihn einzigartig. Der autonom handelnde Mensch steht zwar im Mittelpunkt der Frage nach dem guten Leben, dennoch bezieht sich dieses Leben nicht nur auf das Individuum selbst. Aristoteles ist der Ansicht, der Mensch ist in erster Linie ein soziales Wesen und auf die Verbundenheit mit seinesgleichen angewiesen. Die Entfaltung von Vernunft und Klugheit allein genügen für das Erreichen der Glückseligkeit nicht; das beste Leben ist in der antiken Philosophie gleichzeitig ein tugendhaftes Leben. Ethik und Vernunft sind gleichermaßen gefragt. Nur durch umfassende Übung von Gerechtigkeit, Tapferkeit, Großzügigkeit, Freundlichkeit etc. kann ein optimales Zusammenleben gelingen, ein wesentlicher Aspekt der Glückseligkeit (Fenner 2007: 21).

Der Natur des Menschen entspricht nach Aristoteles nicht nur das Zusammenleben selbst, sondern das Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft. Der Mensch ist also ein soziales und zugleich ein politisches Wesen. Otfried Höffe erklärt den aristotelischen Ansatz folgendermaßen: Das Politische beginnt mit den Wirtschafts- und sozialen Beziehungen in der Familie. In einer zweiten Stufe geht es um die weiteren Verwandtschaftsverhältnisse, um die Sippe und Kulturgemeinschaft und den Schutz nach innen und außen. Am stärksten politisch ist die Gemeinschaft, die aus verschiedenen Sippen besteht und über die Blutsverwandtschaft hinausgeht, durch ihr gemeinsames Interesse an Recht und Gerechtigkeit und somit am guten Leben (Höffe 1999: 254f). Das Zusammenleben in der *Polis* ist für Aristoteles eine natürliche und darüber hinaus auch eine vollkommene Gemeinschaft. Die Aktualität dieser Erkenntnis wird beispielsweise durch Hannah Arendt vertieft. Sie greift die aristotelische Herangehensweise auf, indem sie in der aktiven Teilnahme am politischen Leben die wesentliche Grundbedingung des menschlichen Seins sieht (Arendt 2002).

Die Handlungsanleitungen, die Aristoteles gibt, um ein glückseliges Leben zu erreichen, beziehen sich auf die Übung des Geistes, die Entfaltung der Vernunft, die Teilnahme am politischen Geschehen und auf das Gewinnen von Erkenntnissen um ihrer selbst willen. Sein Ansatz ist also ganzheitlich und geht damit über rationalistische und individualistische Menschenbilder hinaus. Doch blieb dieses Leben Privileg weniger, denn diese vollkommene Gemeinschaft basiert auf einer strengen Hierarchisierung, die dem freien Mann und Bürger der Stadt mehr Rechte und Freiheiten einräumt als Frauen, Kindern, Sklaven, der Landbevölkerung und

den Fremden/Barbaren. Aristoteles legitimiert diese „natürliche“ Ordnung mit Verweis auf intellektuelle Defizite, auf die Beschaffenheit des Körpers, auf kulturelle Unterlegenheit und – vor allem bei Frauen – auf die fehlende Tugendhaftigkeit und Führungsschwäche (Höffe 1999: 262ff). So gelingt es Aristoteles nicht, die Grenzen seiner Zeit zu überwinden. Er eröffnet Horizonte emanzipatorischen Denkens und bleibt gleichzeitig gefangen in einem durch Ungleichheit bestimmten sozioökonomischen und politischen Umfeld.

2.2 Der Fähigkeitsansatz von Amartya Sen

Trotz der erwähnten Kritikpunkte hilft der aristotelische Ansatz, Defizite der modernen Gesellschaften offenzulegen, und wird deshalb immer wieder von verschiedenen PhilosophInnen aufgegriffen. Nicht nur Arendt bezieht sich in ihrem Bemühen, das Politische in modernen Arbeitsgesellschaften zu rehabilitieren, auf Aristoteles (Arendt 2002). Bei mehreren Themen, die Martha Nussbaum bearbeitet, dient das Denken Aristoteles' als Grundlage (vgl. Nussbaum 1999). Auch Sen stützt sich auf die aristotelische Philosophie im Bestreben, Lebensqualität und Entwicklung neu zu definieren. Sen ist ein westlich gebildeter indischer Ökonom, der die Errungenschaften kapitalistischer und moderner Entwicklungen schätzt, gleichzeitig aber einseitige Fixierungen auf materiellen Wohlstand und Wirtschaftswachstum ablehnt. Er versucht, Theorien und Konzepte zu erarbeiten, die diese Schwächen westlichen Denkens beheben. Mit seinem Fähigkeitsansatz ist es ihm gelungen, sich gleichermaßen vom Utilitarismus als auch von verengten ökonomistischen Zielsetzungen abzugrenzen.

Im Gegensatz zu utilitaristischen Ansätzen sieht Sen in der Verfügbarkeit von Gütern und Einkommen keinen Endzweck, sondern ein Mittel, um ein höheres Ziel zu erreichen. Er geht davon aus, dass ein möglichst großes Maß an Freiheit und Wahlmöglichkeiten (Verwirklichungschancen), die es dem Menschen erlauben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, einem guten Leben am nächsten kommen. Diesen Standpunkt erklärt er ausführlich in *Development as Freedom* (Sen 1999), einem seiner Hauptwerke. Nicht der tatsächlich erreichte Lebensstandard einer Person gibt Auskunft über deren Wohlbefinden, sondern die Frage, ob die Person dieses Leben frei gewählt hat. Wie auch Aristoteles geht Sen bei der Frage nach dem guten Leben vom Individuum aus. Freiheit ist ein zutiefst persönliches Ziel, ein selbstbe-

stimmtes Leben orientiert sich an den ureigenen Anliegen, Wünschen und Interessen. Es spricht allerdings nichts dagegen, dass eine Person über die Eigeninteressen hinausgehende soziale und ethische Ziele in ihr Bündel an erstrebenswerten Tätigkeiten inkludiert.

Inwieweit sich eine Person für das Leben, das sie führt, frei entschieden hat, lässt sich kaum objektiv feststellen. Deshalb beschränken sich die meisten Anwendungen des Fähigkeitsansatzes auf eine multidimensionale Messung des erreichten Lebensstandards, der nicht nur Einkommen und damit Konsumchancen umfasst, sondern auch den Zugang zu sozialen Diensten und politischen Rechten. Viel schwieriger zu messen ist, warum ein bestimmter Lebensstandard erreicht oder eben nicht erreicht wurde. Für Sen ist Einkommen kein hinreichendes, aber dennoch ein notwendiges Mittel, um die eigenen Wahlmöglichkeiten zu erweitern. Dieses Einkommen kann nur durch Teilnahme am Markt unter Wettbewerbsbedingungen erwirtschaftet werden, was persönliche Freiheit und Autonomie voraussetzt. Freiheit, Sens Synonym für gutes Leben, ist damit sowohl Bedingung als auch gewünschtes Ergebnis von Entwicklung.

Bei diesen Überlegungen wird dem Individuum die Verantwortung für die Erweiterung seiner Freiheit zugewiesen. Soziale Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten werden als Probleme des/der Einzelnen gesehen, die er/sie selbst bezwingen muss. Ein Scheitern bedeutet ein persönliches Scheitern (Walsh 2010: 16f). Sen (2005: 342) meint zwar, erwachsene Menschen müssen selbst für ihr Wohlergehen sorgen und sind dafür verantwortlich, die ihnen zur Verfügung stehenden Chancen zu nutzen. Dennoch betont er, dass die tatsächlichen Möglichkeiten vom sozialen Umfeld und der Verortung der Person in der Gesellschaft abhängen. Trotz dieser Anerkennung von möglichen strukturellen Hindernissen wird Macht als zentraler Einflussfaktor auf die Entscheidung, welches Leben verwirklicht wird, kaum berücksichtigt. Einzig Sens Insistieren auf Partizipation und Demokratie verweist darauf, dass die Gewährung von Rechten für ihn eine wichtige Komponente von Entwicklung ist. Sen ist sich bewusst, dass auf dem Markt keine fairen Verhältnisse hergestellt werden können und Wettbewerb allein nicht zu Gerechtigkeit führt (ebd.: 145). Er verweist deshalb auf die Bedeutung von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen. Dass diese Forderung wesentlich weniger Gehör findet als die Forderung nach individueller Freiheit, ist wiederum Ausdruck von Machtverhältnissen

und entspricht der Logik des herrschenden Systems. Dies zeigt sich in den Debatten um die europäische Schuldenkrise, die als Lösung in erster Linie auf wirtschaftliches Wachstum setzt.

Im Fähigkeitenansatz ist das westliche Modell des Lebens, das aristotelische gute Leben, implizit als Norm definiert. Der Fähigkeitenansatz bricht nicht mit dem Fortschrittsdenken, denn länger leben und „mehr Bildung“ gelten als erstrebenswert. Wohl aber ist es ein Abschied von einem simplen, utilitaristischen „immer mehr“, zumal größere Freiheit nicht zwingend auch ein mehr an Gütern bedeutet. Sen hat also einen klaren Fortschrittsbegriff: Menschen soll es möglich sein, einen Prozess der Entwicklung zu durchlaufen – ausgehend von einem Zustand der Armut, in dem die Wahlmöglichkeiten sehr eingeschränkt sind, zu einer Gesellschaft, in der möglichst große Freiheiten erreichbar sind, um für sich selber ein gutes Leben führen zu können. Dieses selbstdefinierte gute Leben kann eine Reihe von Dimensionen umfassen, die weit über Reichtum und Vermögen hinausgehen.

2.3 Der Fähigkeitenansatz als Basis und Inspiration für aktuelle Utopieentwürfe

Neben, mit und abseits von Sen haben auch andere westlich geprägter DenkerInnen Ansätze zum guten und erfüllten Leben entwickelt. Die in diesem Kapitel dargestellten Ideen und Konzepte sind als Auswahl zu verstehen, die nicht deren Wichtigkeit oder Bedeutung widerspiegeln soll. Vielmehr ist es ein Versuch, die Vielschichtigkeit und Breite der Diskussionen um das gute Leben im Westen darzustellen.

Die bereits erwähnte Zusammenarbeit von Sen mit Nussbaum führte unter anderem dazu, dass Nussbaum einen ähnlichen, aber dennoch eigenständigen Fähigkeitenansatz entwickelte. Sen lässt bewusst offen, was ein aus guten Gründen angestrebtes Leben für die/den Einzelne/n sein kann, und verweist diesbezüglich auf die notwendigen gesellschaftlichen und politischen Diskussionen. Im Gegensatz dazu legt Nussbaum fest, welche Grundbefähigungen ein gutes Leben ausmachen. Diese umfassen Fähigkeiten wie, nicht frühzeitig zu sterben, keinen Hunger zu leiden oder alle Sinne und Phantasie zu entwickeln. Für ebenso wichtig hält Nussbaum aber die Fähigkeiten, zu lachen und zu spielen und über das eigene Leben bestimmen zu können. Nussbaum stellt die menschliche Würde, Mitgefühl und gegenseitige Achtung in den Mittelpunkt ihres Ansatzes. Ihrer Ansicht nach ist es

die Aufgabe des Staates, die notwendigen Unterstützungen bereitzustellen, die jede Person braucht, um ein gutes Leben führen zu können (Nussbaum 1999).

Neben dem Fähigkeitenansatz und wohl beeinflusst von Klimawandel, tatsächlichen und potenziellen Naturkatastrophen sowie der immer stärker spürbaren Ressourcenknappheit sind in den letzten beiden Jahrzehnten die Überlegungen zum guten Leben entscheidend von umweltökonomischen Diskussionen beeinflusst worden. So sieht beispielsweise Hans Christoph Binswanger im Zwang zum Wachstum, das dem derzeitigen Wirtschaftssystem inhärent ist, ein zentrales Problem. Er vertritt den Standpunkt, es gebe kein statisches Gleichgewicht, sondern eine Dynamik, die sich in einer nach oben offenen Spirale von einem Gleichgewicht wegentwickle (Binswanger 2006). Angesichts der Endlichkeit von natürlichen Ressourcen und der menschlichen Arbeitszeit und -kraft sieht Binswanger die Lösung in einem qualitativen Wachstum. Er schlägt also keinen Verzicht, sondern eine Reduktion und Modifikation von Wachstum vor (Binswanger 2010: 25). Dafür müssen sukzessive die Grundlagen geändert werden, die historisch zu dem von ihm beschriebenen Wachstumszwang und -drang geführt haben. Angefangen von einer Reform des Geldsystems über ein nachhaltiges Ressourcenmanagement bis zu einer Änderung des Eigentumsrechts reichen Binswangers Vorschläge. Auch für dieses Modell gilt, dass die Definition, was qualitativ hochwertig ist und die Lebensqualität verbessert, in einem gesellschaftlichen Prozess festgelegt werden muss, bei dem der Fähigkeitenansatz als Basis dienen kann.

In den Ansätzen der Postwachstumsökonomie stehen die Fragen nach dem Zusammenhang von Wachstum und Lebensqualität bzw. Ressourcenverbrauch zur Diskussion (Schmelzer/Passadakis 2011: 58). Wie Matthias Schmelzer und Alexis Passadakis beschreiben, setzt Wachstumskritik an zwei Punkten an. Die soziale Perspektive besagt, dass ein Zuwachs an „Glück“ und Lebenszufriedenheit ab einem gewissen Niveau der Bedürfnisbefriedigung nicht mehr durch Erhöhung des Einkommens oder materieller Güter zu erreichen ist. Wachstum kann daher im besten Fall irrelevant für Lebensqualität werden oder, wie einige WissenschaftlerInnen argumentieren, sogar durch negative soziale und ökologische Folgen die Lebensqualität verringern. Ökologische WachstumskritikerInnen sind überzeugt, dass grenzenloses Wachstum in einer endlichen Welt nicht möglich ist. Die Grenzen

liegen einerseits im limitierten Vorrat natürlicher Ressourcen und andererseits in der Kapazität der Natur, die Abfälle des Produktions- und Konsumtionsprozesses wieder aufzunehmen (Schmelzer/Passadakis 2011: 59f). Als Lösung schlagen sie eine solidarische Postwachstumsökonomie vor, eine konsequente Transformation der Produktions- und Lebensweise hin zu sozialer und ökologischer Nachhaltigkeit. Dabei nehmen sie neben den verschiedenen Dimensionen der Lebensqualität und dem Leben in Gemeinschaft auch auf Ideen des Konzepts *buen vivir* Bezug.

Die Frage nach dem guten Leben wird ebenso von KommunitaristInnen gestellt, die vor allem in den USA einen Gegenpol zu den liberalen, individualistischen Gesellschaftsentwürfen bieten. Wichtige Vertreter dieser Anschauung sind unter anderem Charles Taylor, Michael Walzer und Michael Sandel. Sie betonen, dass nur innerhalb der Gemeinschaft, die durch gemeinsame Werte und Traditionen zusammengehalten wird, moralisches Handeln möglich ist, und greifen auf die Tugendethik von Aristoteles zurück. Unter einer „guten“ Gemeinschaft verstehen sie das Eingebettet-Sein in die Familie, in die Nachbarschaft und in die Dorf- oder Stadtgemeinde, in der die Menschen für sich selbst und füreinander sorgen. Dadurch erhält der/die Einzelne eine soziale Absicherung, die sich im Liberalismus und Industriekapitalismus des 20. Jahrhunderts verloren hat. Dass sich dieser Ansatz eher in den USA durchsetzt, wo der Sozialstaat weniger ausgebaut ist als in Europa und weitgehend auf die Regulierungskraft des Marktes vertraut wird, ist verständlich.

3. *Buen vivir* – eine andine Kosmvision

In den andinen Kulturen gibt es schon seit vielen Jahrhunderten Konzepte des guten Lebens. Diese werden nun in aktuellen politischen Auseinandersetzungen gegen Neoliberalismus und Neokolonialismus wiederentdeckt. Indigene Intellektuelle verweisen regelmäßig darauf, dass ihre Weltanschauung zuallererst eine Praxis des Lebens ist, ein Konzept, das im Zusammenleben in der Gemeinschaft und mit der Natur ständig konstruiert und angepasst wird (vgl. Macas 2010: 16). Im Zuge der Aufnahme des Begriffs in die Verfassungen von Ecuador und Bolivien entstanden Diskurse, durch die die ursprünglichen indigenen Auslegungen erweitert

und geändert wurden. Gegenwärtig sammeln sich unter dem Begriff *buen vivir* verschiedene Ideen und Ansätze, wobei der Rückgriff auf indigene Visionen oft nur ungenau oder gar nicht erklärt wird (Cortez/Wagner 2010: 169). Daher werde ich zunächst die zentralen Leitgedanken erörtern und das *buen vivir* dann entlang der Konfliktlinie von Mensch, Natur und Entwicklung betrachten.

3.1 Die Idee des *buen vivir*

Das Konzept des *buen vivir* als Theorie zu bezeichnen, ist gewagt, denn in erster Linie ist es eine indigene Kosmvision, die kollektive Art und Weise einer Gesellschaft oder einer Gruppe von Menschen, die Welt zu sehen, zu erklären und zu transzendieren. *buen vivir* mag innerhalb der indigenen Bevölkerung unterschiedlich interpretiert und gelebt werden, aber es versteht sich als Alternative zum westlichen Entwicklungsparadigma.

Die Vielschichtigkeit des Konzepts wird durch Fernando Huanacunis Erklärung deutlich, dass viele indigene Gemeinschaften Lateinamerikas von einem „Multiversum“ ausgehen, von einer Welt, in der mehrere Wahrheiten gleichzeitig und gleichwertig nebeneinander existieren. Das gute Leben definiert sich durch das Wissen um ein Leben in Harmonie und im Gleichgewicht mit der Natur sowie durch die Kenntnisse über die natürlichen und kosmischen Kreisläufe (Huanacuni 2010). Das Lebenssystem umfasst nicht nur Mensch und Natur in ihrer Interdependenz, sondern auch andere zum Leben gehörende Aspekte wie die spirituelle und mystische Welt.

Der zentrale Gegensatz des indigenen *buen vivir* zum westlichen guten Leben zeigt sich in der Perspektive auf Mensch und Natur. Während sich das westliche Denken trotz Umweltbewegungen weiterhin stark am Descartischen Dualismus von Mensch und Natur orientiert, ist in der indigenen Vorstellung der Mensch nicht von der Natur getrennt. Alles ist mit allem verbunden und vernetzt, alles ist Teil des Ganzen. Die Beziehung zwischen Mensch und Natur ist eine ebenbürtige, eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt (Kowii 2011). Dieses Weltbild stellt allerdings nicht die Natur in den Mittelpunkt und den Menschen an den Rand, sondern sie propagiert die Auflösung des Bruchs zwischen Mensch und Natur. Wie Thomas Fatheuer erwähnt, lädt das *buen vivir* zu einem elementaren Perspektivenwechsel ein, zu einem radikal anderen Umgang des Menschen mit der Natur (Fatheuer 2011: 23f). Das Konzept des *buen vivir* widerspricht jedoch nicht

der Nutzung der Natur durch den Menschen, wohl aber soll diese Nutzung in Achtung und Harmonie sowie unter Berücksichtigung der Rechte der Natur erfolgen. Die Diskussionen über die Grenzen gestalten sich in Bolivien und Ecuador besonders schwierig, da für beide Länder Bodenschätze, vor allem Erdöl in Ecuador und Erdgas in Bolivien, wichtige Devisenbringer sind. Von vielen wird daher eine Ausweitung der Produktion als vernünftiges Mittel zur Finanzierung von Staatsausgaben gesehen, während andere das Recht der Natur auf ihre Kreisläufe und die Erhaltung des Lebensraums für Menschen und Tiere höher bewertet wissen wollen.

Im Konzept des *buen vivir* gehen die indigenen Gemeinschaften von einer kosmologischen Dualität aus. Mann und Frau bzw. das männliche und das weibliche Prinzip sind in Menschen, in Bergen, in Objekten etc. existent. Ariruma Kowii (2011) weist darauf hin, dass diese allgegenwärtige Dualität die Differenz und gleichzeitig den Respekt, die Liebe, die Reziprozität und die Gleichwertigkeit versinnbildlicht. Die Verflechtungen der Geschlechterkonzeption mit Prinzipien der Gemeinschaftlichkeit, Reziprozität und Solidarität wirken sich direkt auf das Verständnis von Wirtschaft und Entwicklung aus. Im *buen vivir* dient die wirtschaftliche wie die soziale Ordnung der Schaffung und dem Erhalt von Leben (Cortez/Wagner 2010: 190), nicht dem Erreichen von Freiheit und viel weniger noch der Anhäufung von Gut und Geld. In diesem Punkt besteht meines Erachtens der wesentliche konstruktive Beitrag des *buen vivir* zu Diskussionen um das gute Leben, um ein höchstes Ziel.

Dennoch bietet gerade diese Auffassung einen entscheidenden Ansatz für Kritik am Konzept des *buen vivir*. In der indigenen Auffassung ergänzen sich in den menschlichen Beziehungen Mann und Frau, in der Natur männliches und weibliches Prinzip. Das eine ist ohne das andere nicht vollständig, nicht im Gleichgewicht. Gleichzeitig schließen die Dualität und Komplementarität von Mann und Frau jede andere Möglichkeit aus (Cortez/Wagner 2010: 190). Transgender, bi- und homosexuelle Personen kommen im Konzept des *buen vivir* nicht vor. Die Kriterien und die Gründe für diese grundsätzliche Verletzung des Gleichheits- und Gleichwertigkeitsprinzips sind in der indigenen Tradition wenig erforscht und in der aktuellen politischen Debatte an den Rand gedrängt.

Das indigene gute Leben als holistische Betrachtung der Welt, als ein Leben in Harmonie und Gleichgewicht, wird naturgemäß von der Gemein-

schaft aus gedacht. Wiederum wäre es verfehlt, den westlichen Individualismus und Liberalismus einfach in sein Gegenteil zu verkehren – das entspräche eher einem kommunistischen Konzept –, vielmehr gilt auch hier ein „sowohl als auch“. Die Harmonie und das Gleichgewicht für die/den Einzelne/n und für das Ganze sind gleich wichtig und gleichwertig für das Zusammenleben (Huanacuni 2010). Der Mensch handelt und denkt sich innerhalb der Gemeinschaft. Will die einzelne Person zu einem harmonischen Leben im Gleichgewicht mit der Natur gelangen, muss sie ihre eigene Ergänzung in der Gemeinschaft suchen, in die sie ihre Arbeit einbringt und Hilfe anbietet und empfängt (Choquehuanca 2010: 8).

Im Gegensatz zum von Aristoteles angestrebten aktiv kontemplativen Leben, dem Leben eines Intellektuellen und Denkers, ist im indigenen Verständnis körperliche Arbeit gleichbedeutend mit „Glück“, mit der Möglichkeit, zu wachsen und zu lernen (Choquehuanca 2010: 8). Arbeit, allen voran die Arbeit auf dem Feld, wird als Kommunikation mit der Mutter Erde (*pachamama*), als körperliche und gleichzeitig als spirituelle Tätigkeit aufgefasst (Kowii 2011). Die Betonung der Mutter Erde und des ländlichen Lebens macht es schwer, sich ein indigenes städtisches Leben vorzustellen. Es entspricht allerdings der Realität immer größerer Teile der Weltbevölkerung, in Städten zu leben bzw. leben zu müssen. In diesen Kontext ist das Konzept des ursprünglichen, indigenen *buen vivir* nicht ohne weiteres übertragbar und muss angepasst werden, um breitere Gültigkeit zu erlangen.

3.2 *Buen vivir* in den Verfassungen Boliviens und Ecuadors

Eine Verfassung ist nicht nur eine Niederschrift von Rechten und Normen, sondern Ausdruck politischer und sozialer Kräfteverhältnisse. In Bolivien und Ecuador bewirkte die politische Stärke der indigenen Bewegungen, dass die Erarbeitung einer Verfassung unter Rückgriff auf das Wissen, die Erfahrungen und die Visionen der indigenen Bevölkerung möglich wurde. Mit der Aufnahme des Konzepts des *buen vivir* wird nichts Geringeres als die Reorganisation des Zusammenlebens im postkolonialen Kontext versucht. Wie tief die Forderung nach Veränderung reicht, zeigt sich daran, dass sich Bolivien und Ecuador als Staaten neu definiert und gegründet haben.

In der bolivianischen Verfassung, die seit Februar 2009 in Kraft ist, werden in Artikel 8 die Werte und Prinzipien des Staates festgelegt. Neben

anderen, klassischen Grundwerten wie Einheit, Gleichheit, Inklusion, Würde, Freiheit, Solidarität, Reziprozität, etc. wird das Konzept des *buen vivir* in den verschiedenen indigenen Sprachen erwähnt: *suma qamaña* (Leben in Fülle), *ñanereko* (harmonisches Leben), *teko kavi* (gutes Leben), *ivi maraei* (Erde ohne Böses) und *qhapaj ñan* (nobler Weg). Dadurch wird der plurinationale und plurikulturelle Charakter der Verfassung festgeschrieben und hervorgehoben. Ein zweites Mal wird beim angestrebten ökonomischen Modell Bezug auf die indigene Kosmvision genommen. Die Wirtschaft orientiert sich an Prinzipien wie Solidarität, Reziprozität, Komplementarität und Nachhaltigkeit und hat die Verbesserung des Lebensstandards und ein gutes Leben zum Ziel. Die Aufgabe des Staates liegt in der gerechten Verteilung der produzierten Überschüsse und der Sicherung von sozialen Zielen wie Bildung, Gesundheit, Kultur, etc. (Artikel 306). Das Wirtschaftssystem soll so gestaltet werden, dass das *buen vivir* in seinen vielen Dimensionen erreicht werden kann (Artikel 313).

Die ecuadorianische Verfassung (gültig seit Oktober 2008) nimmt das *sumak kawsay* als Leitprinzip in die Verfassung auf (Präambel). Das gute Leben ist als verfassungsrechtliches Ziel definiert und umfasst eine Reihe von Rechten, die teilweise sehr weit gefasst sind und von KritikerInnen als reine Wunschliste abgetan werden. Ramiro Ávila weist aber unter Bezugnahme auf Artikel 11 darauf hin, dass alle Rechte in der Verfassung unveräußerlich, unverzichtbar, interdependent und unteilbar sind und auf der gleichen hierarchischen Ebene stehen. Die Diskussion über die „Natur“ der Rechte, über eine Klassifikation nach Wichtigkeit und Dringlichkeit, lehnt er für die Verfassung Ecuadors strikt ab, da die Umsetzung und die Widmung der dafür notwendigen finanziellen Mittel nicht von der Willkür der gerade regierenden Partei abhängig gemacht werden dürfen (Ávila 2011: 23). Das Recht auf Wasser, eine gesunde Umwelt, Kommunikation, Bildung und Unterkunft sind ebenbürtig mit dem Recht auf Partizipation und Freiheit sowie mit den Rechten der Person und der Natur.

Die ecuadorianische Verfassung widmet dem „System des guten Lebens“ (*régimen del buen vivir*) einen eigenen Abschnitt, der im ersten Kapitel die soziale Inklusion und Gleichheit behandelt und im zweiten den Schutz der Biodiversität und der natürlichen Ressourcen. Konsequenterweise wird das „System des guten Lebens“ in engem Zusammenhang zum „System der Entwicklung“ (*régimen de desarrollo*) gesehen: Entwicklung dient dem

guten Leben. Damit das gelingt, müssen – wie in Artikel 275 definiert – die Menschen und Gemeinschaften ihre Rechte auch tatsächlich wahrnehmen können, um in einem partizipativen Prozess über die Entwicklungsstrategien bestimmen und ein Leben in Harmonie und Gleichgewicht erreichen zu können (Gudynas 2012: 9).

Trotz des scheinbaren Gleichklangs der beiden Verfassungen unterscheiden sie sich in einigen Punkten deutlich voneinander. In der bolivianischen Verfassung ist das *buen vivir* ein ethisch-moralisches Prinzip, an dem sich der Staat und die BürgerInnen des Staates orientieren. Zentral ist die Betonung der Pluralität und der Plurinationalität. In Ecuador hat das *sumak kawsay* auf zwei Ebenen Bedeutung: einerseits als Oberbegriff für eine Reihe von Rechten und andererseits als Definition für einen Weg, wie diese Rechte vom Staat und von der gesamten Gesellschaft verwirklicht werden sollen (Gudynas 2012: 10). Während die bolivianische Verfassung beim Prinzip der Pluralität durch die Aufnahme vieler nicht spanischer Begriffe für das gute Leben weiter geht und sich viel mehr auf den Staat als wichtigen Akteur stützt, ist das *buen vivir* als Konzept in der ecuadorianischen Verfassung rechtlich besser verankert und nimmt alle BürgerInnen in die Verantwortung (ebd.).

Ein weiterer wichtiger Unterschied der beiden Verfassungen betrifft die Behandlung der Natur. Bolivien nimmt zwar starken Bezug auf die Menschenrechte der dritten Generation, die kollektiven Rechte der Völker, die unter anderem auch das Recht auf eine intakte Umwelt und eine angemessene Lebensqualität inkludieren. Im Gegensatz zur ecuadorianischen Verfassung werden die Rechte der Natur nicht explizit in der Verfassung verankert. Im Oktober 2012 trat in Bolivien allerdings ein einfaches Gesetz in Kraft, das die Rechte der Natur anerkennt und ein Entwicklungskonzept festschreibt, das das *vivir bien* (gut leben) zum Ziel hat (*Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*). In der bolivianischen Verfassung sieht Eduardo Gudynas „eine problematische Nähe zum klassischen Entwicklungsverständnis“ (Gudynas 2012: 12), da die Industrialisierung und Kommerzialisierung der natürlichen Ressourcen zu einer Priorität des Staates erklärt wird (Artikel 355). Die Betonung des Staates in diesem Artikel ist im Zusammenhang mit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen durch transnationale Unternehmen und der Abhängigkeit Boliviens vom Weltmarkt verständlich.

Ecuador ist das erste Land der Welt, das die Natur als Rechtssubjekt anerkennt, dem bisher nur Bolivien bei diesem Schritt gefolgt ist. Nicht nur das Recht des Menschen auf eine intakte Umwelt wurde in der Verfassung verankert, sondern es wurde auch der intrinsische Wert der Natur bejaht. Weder muss der Wert der Natur durch Kosten-Nutzen-Rechnungen bewiesen werden, noch werden nur „schöne“ Landschaften oder „nützliche“ Tiere geschützt, sondern die Ökosysteme haben von sich aus ein Recht auf ihre Existenz und auf die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Zustandes, insbesondere wenn sie durch exzessive Nutzung und Verschmutzung durch den Menschen geschädigt wurden. Damit muss die Vorstellung der Natur als Kapital der Vorstellung des „Naturerbe“ (*patrimonio natural*) weichen, der wirtschaftliche Wert wird durch soziale, kulturelle, lebenspendende und lebenserhaltende Funktionen der Natur ergänzt (Gudynas 2009: 102ff).

3.3 Entwicklung und *buen vivir*

Das Konzept des *buen vivir* hat mit der Auffassung von Entwicklung als Wachstum, vor allem wenn der Fokus dabei einzig auf wirtschaftlichem Wachstum liegt, nichts gemein. Pablo Pablo Dávalos behauptet sogar, dass sich der Fortschritt schnell als reine Illusion herausstellen würde, wenn man die negativen externen Effekte wie Umweltverschmutzung, den Raubbau an der Natur, unbezahlte Arbeit sowie unwürdige und ungesunde Arbeitsbedingungen berücksichtigt (Dávalos 2008). In der holistischen Betrachtungsweise des *buen vivir* ist es nicht möglich, diese Effekte zu ignorieren. Der Mensch ist nicht der alleinige Maßstab, der alle anderen Lebewesen und Lebenssysteme zu seinem Vorteil nutzen und ausbeuten darf. Mensch und Natur sind verbunden, ein andauerndes Ungleichgewicht zu Lasten der Natur kann nicht zu einem guten Leben führen.

Zwar wurden gerade in Ecuador große Erfolge für den Schutz der Natur und der Durchsetzung der Rechte der Natur erzielt. Insbesondere erwähnenswert ist die Initiative Yasuní-ITT, die große internationale Aufmerksamkeit erhalten hat. Das Erdölfeld Ishpingo Tabococha Tiputin (ITT) liegt nahe am Naturpark Yasuní, der wegen seiner einzigartigen Biodiversität und in freiwilliger Isolation lebender indigener Gemeinschaften bekannt ist. Präsident Rafael Correa machte vor der UNO den Vorschlag, die Erdölreserven in Yasuní-ITT nicht zu fördern und so die weltweite CO₂-Belastung, die durch die Nutzung dieses Erdöls entstände, zu vermeiden und

gleichzeitig die Artenvielfalt des Nationalparks zu erhalten. Im Gegenzug dafür leisten die Mitgliedstaaten der UNO die Hälfte des prognostizierten Gewinns als Kompensationszahlungen (ca. 3,6 Mrd. USD), die für soziale Projekte eingesetzt werden sollten. Der Vorschlag wurde angenommen und als Meilenstein der globalen Umweltpolitik gelobt, aber bisher nicht in der vorgeschlagenen Form umgesetzt.

In den letzten Jahren treten allerdings sowohl in Ecuador als auch in Bolivien tiefgreifende, durch das Konzept des *buen vivir* vorgezeichnete Konflikte auf, die sich vor allem an den möglichen Nutzungen des Lebensraums von Menschen, Tieren und Pflanzen entzünden. Ein tiefer Bruch der indigenen Bevölkerung mit der Regierung Rafael Correas geschah im Zuge der Debatten um das *Ley del agua*, der in großen Demonstrationen und Unruhen im Oktober 2009 seinen Ausdruck fand. Die indigene Bevölkerung warf Correa vor, die Privatisierung des Wassers nicht rückgängig, wie der entsprechende Verfassungstext von der indigenen Bevölkerung interpretiert wurde, sondern vielmehr weiter vorantreiben zu wollen. Eine sehr ähnliche Diskussion wurde geführt, als klar wurde, dass die Regierung an ihrer Absicht festhielt, den Abbau von Bodenschätzen zu erweitern, um mit den Einnahmen die öffentliche Infrastruktur zu verbessern.

In Bolivien erreichten diese Konflikte einen Höhepunkt, als das oben erwähnte Gesetz *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien* verabschiedet wurde. Das Gesetz wird von den VertreterInnen des Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), einer wichtigen Organisation der indigenen Bevölkerung Boliviens, vehement abgelehnt. Sie werfen der öffentlichen Hand, allen voran dem Präsidenten Evo Morales vor, die Prinzipien des *buen vivir* verraten zu haben und die wirtschaftliche Entwicklung vor die Forderungen der indigenen Bevölkerung auf Mitbestimmung zu stellen. Eine zentrale, in der Endfassung aber nicht berücksichtigte Forderung der CONAMAQ war, die lokale Bevölkerung vorab über große Projekte und Vorhaben im Straßenbau, Bergbau, etc. zu informieren und Entscheidungen im Konsens mit der lokalen Bevölkerung zu treffen.

Um diese großen, schwierigen Konflikte zu überwinden, bedarf es in den plurinationalen und pluralen Gesellschaften Boliviens und Ecuadors Geduld und Kompromissbereitschaft, aber auch Beharrlichkeit. Damit die Ziele des *buen vivir* verwirklicht werden können, müssen im politischen

und sozialen Dialog ungerechte Strukturen aufgebrochen und die Interessen von marginalisierten Bevölkerungsgruppen berücksichtigt werden. Es wird in Zukunft darauf ankommen, ob es gelingt, Gleichheit und Unterschiedlichkeit nicht als gegensätzliche Begriffe, sondern als zwei Eckpunkte von sozialer Gerechtigkeit zu betrachten (Larrea 2010: 24f).

4. Von der Kritik am herrschenden Entwicklungsdiskurs zum guten Leben für alle

Werden die verschiedenen Theorien zum guten Leben auf ihre Tauglichkeit für einen möglichen Lebens- oder Gesellschaftsentwurf hin überprüft, ist es notwendig, sich der Perspektive des/der Fragenden bewusst zu sein, komplizierte Verflechtungen zu entwirren und unsichtbar gemachte Machtstrukturen sichtbar zu machen.

Basierend auf den Ideen von Aristoteles geht der Fähigkeitsansatz von Sen von der Vorstellung eines autonomen Individuums aus, das seine Chancen wahrnimmt und so ein selbstgewähltes, freies Leben verwirklicht. Ökonomische und soziale Zwänge als Ausdruck von Machtverhältnissen werden wenig beachtet, obwohl Sen die demokratische Regierungsform als Ideal und eine umfassende Partizipation als Voraussetzung dafür betrachtet. Demokratie heißt laut Sen, eine Vielzahl von Chancen zu eröffnen. Wie diese aber genutzt werden (können), hängt von tatsächlichen Verhaltensmustern und den Mechanismen politischer und sozialer Interaktion ab (Sen 2010: 381). Der Fähigkeitsansatz ist ein hilfreicher Denkansatz zur Analyse von verschiedenen Fragestellungen zu Freiheit, sozialer Gerechtigkeit, Armut und Wohlstand, etc. und erfordert politisches und gesellschaftliches Ausverhandeln der Rahmenbedingungen, um ein erwünschtes Leben zu erreichen.

Mit dem Fähigkeitsansatz gelingt es Sen, einen Paradigmenwechsel im Entwicklungsdiskurs auszulösen. Die Leistung des Fähigkeitsansatzes liegt in seinem Potenzial, die „traditionelle“ Wohlfahrtsökonomie, den Utilitarismus, in Frage zu stellen und weiterzuentwickeln. Er widerspricht klar dem Primat des wirtschaftlichen Wachstums, das sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als vorherrschendes Entwicklungsziel durchgesetzt hat. Wirtschaftswachstum ist im Fähigkeitsansatz lediglich ein Mittel, um das

höhere Ziel, die Erweiterung der Freiheit, zu erreichen. Sen erkennt an, dass ein gutes Leben Möglichkeiten und Freiheiten in verschiedenen Bereichen beinhaltet, und fordert eine Abwendung vom reinen Materialismus. Darüber hinaus widerspricht er der oft geforderten Priorisierung von wirtschaftlichem Wohlergehen gegenüber politischen Freiheiten. Sen vertritt die Ansicht, dass wirtschaftliche, soziale und politische Ziele gleichwertig sind und sich gegenseitig bedingen (Sen 2005: 180ff).

Diese Kritiken und Weiterentwicklungen des herrschenden Entwicklungsdiskurses folgen allerdings einer anderen Argumentation als die Ideen des Konzeptes *buen vivir*. Sen weicht nicht vom anthropozentrischen, liberalen Weltbild ab und er bleibt auch in der Vorstellung der Linearität von Entwicklung verhaftet. Für ihn geht es zwar nicht um ein „immer mehr“ an Gütern, wohl aber um ein „immer mehr“ an Freiheiten.

Das *buen vivir* hingegen strebt keine Reformen und affirmative Politiken an, sondern es geht um eine Umverteilung der Macht und um eine andere Herangehensweise an menschliches und soziales Leben. Viele Aspekte des *buen vivir* finden in westlichen, modernen Konzepten keine korrespondierenden Begrifflichkeiten und Vorstellungen. Im *buen vivir* finden sich keine Antworten auf die Fragen des Entwicklungsdiskurses, sondern es stellt andere Fragen. Nicht das gute menschliche Leben soll erreicht werden, vielmehr geht es darum, Leben als Prinzip zu schaffen und zu erhalten. Folglich ist es auch kein neues, anderes Entwicklungskonzept, sondern eine Alternative zum westlichen Konzept der Entwicklung selbst.

Die entscheidende Leistung der bolivianischen und ecuadorianischen Gesellschaft besteht darin, ein Lebenskonzept, eine Vision, wie ein gutes Leben gestaltet werden kann, in den Verfassungsrang gehoben zu haben. Es ist wohl kein Zufall, dass das Konzept des *buen vivir* gerade in diesen beiden Ländern, in denen ein großer Teil der Bevölkerung indigene Wurzeln hat und/oder auf dem Land lebt, eine so breite Anerkennung und politische Relevanz erlangt hat. Für sie ist die Bedeutung der Natur im Alltag unmittelbar spürbar und die Beziehung zur Umwelt meist sehr stark.

Der darin verankerte Respekt vor der Natur und ihren Kreisläufen führt allerdings auch oft dazu, das indigene *buen vivir* als rückwärtsgewandtes Konzept zu betrachten, das das Fortkommen der bolivianischen und ecuadorianischen Gesellschaft blockiert und die erreichten Leistungen in Bezug auf Wohlstand und Wohlergehen sogar zunichte macht. Diese Einschät-

zung wird aber weder der Idee noch den aktuellen Entwicklungen in Lateinamerika gerecht. Denn mit dem *buen vivir* wird ein alternatives Weltbild zur Moderne angeboten, das außerhalb der Moderne stehend die Schattenseite der Moderne überwinden kann. Die Natur als Subjekt anzuerkennen und somit den Menschen als alleiniges Maß abzulehnen, führt zu einem neuen ethischen Paradigma und zu einer völlig anderen Vorstellung von Werten. Die Reduktion der menschlichen Umgebung auf Tausch- oder Gebrauchsgüter wird unmöglich und undenkbar. Die Anerkennung von Wissen außerhalb des westlichen ExpertInnenstatus bedeutet eine Dekolonialisierung von Erkenntnissen und eine Dekonstruktion der Idee von Über- oder Unterlegenheit (Gudynas 2012: 26f). Dennoch ist auch im *buen vivir* Wachsamkeit geboten, damit die Marginalisierung einzelner Gruppen der Gesellschaft nicht fortgesetzt oder neu festgeschrieben wird. Nicht eine „indigen-zentrische“ Gesellschaft soll etabliert werden, sondern eine interkulturelle Gesellschaft, die auf gegenseitigen Respekt, Gleichberechtigung und Harmonie basiert und in der Unterschiedlichkeit als konstituierendes Merkmal anerkannt wird (Walsh 2009: 182f),

Auch Gudynas warnt davor, im *buen vivir* eine universelle Lösung, ein Rezept für die in die Krise geratene westliche Zivilisation zu sehen. Wie ein gutes Leben in den verschiedenen Bereichen und Lebensumständen erreicht werden kann, ist sehr unterschiedlich. Die Debatte um das *buen vivir* muss den jeweiligen Kontexten und AkteurInnen angepasst sein, damit muss eigentlich von „guten Leben“ im Plural, von verschiedenen vorstellbaren guten Leben ausgegangen. Ein ständiger Dialog, ein Austausch von Positionen zwischen der indigenen Bevölkerung, den afro-stämmigen Gemeinschaften, den MestizInnen, aber auch zwischen Männern und Frauen, Jungen und Alten sowie VertreterInnen verschiedener Kulturen ist notwendig, um zum guten Leben für alle zu kommen (Gudynas 2012: 18). Wie und welche Prinzipien des *buen vivir* in andere Gesellschaften übernommen werden können und sollen und inwieweit Vorstellungen des indigenen, ländlichen Lebens auch für die städtische Bevölkerung umsetzbar sind, sind derzeit noch offene Fragen.

Wie Alberto Acosta (2011: 55) betont, liegt ein wichtiger Beitrag, den das *buen vivir* leisten kann, in der Möglichkeit, den Dialog zu öffnen und Brücken zu bauen zwischen dem Wissen der indigenen Völker Lateinamerikas und den Leistungen der „Moderne“. Die Auffassungen über das indi-

gene gute Leben können zu einer Reflexion über „westliche“ Lebensgrundlagen und zu einem Wandel eines an die Grenzen stoßenden Lebensmodells beitragen, während das *buen vivir* Werte und Traditionen an den aktuellen Lebensrealitäten der Menschen prüft und sich durch kritische Erneuerung seiner Prinzipien erweitert.

Literatur

- Acosta, Alberto (2011): Riesgos y amenazas para el Buen Vivir. In: Ecuador Debate: Acerca del Buen Vivir 84, 51-55.
- Arendt, Hannah (2002): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich: Piper.
- Ávila Santamaria, Ramiro (2011): El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la constitucion del 2008. Quito: Abya Yala.
- Binswanger, Hans Christoph (2006): Die Wachstumsspirale. Geld, Energie und Imagination in der Dynamik des Marktprozesses. Marburg: Metropolis.
- Binswanger, Hans Christoph (2010): Vorwärts zur Mäßigung. Hamburg: Murmann.
- Choquehuanca Céspedes, David (2010): Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. In: Revista América Latina en Movimiento 452, 8-13. <http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>, 12.10.2012.
- Cortez, David/Wagner, Heike (2010): Zur Genealogie des indigenen „Guten Lebens“ („Sumak Kawsay“) in Ecuador. In: Gabriel, Leo/Berger, Herbert (Hg.): Lateinamerikas Demokratien im Umbruch. Wien: Mandelbaum, 167-200.
- Dávalos, Pablo (2008): El „Sumak Kawsay“ („Buen Vivir“) y las cesuras del desarrollo. In: ALAI, América Latina en Movimiento, 6.5.2008. <http://alainet.org/active/23920>, 16.10.2012.
- Fatheuer, Thomas (2011): Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur (Schriftreihe Ökologie Band 17). Berlin: Heinrich-Böll Stiftung.
- Fenner, Dagmar (2007): Das gute Leben. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gudynas, Eduardo (2009): El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales de la nueva Constitución. Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo (2012): Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Höffe, Ottfried (1999): Aristoteles. München: Beck.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010): Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Kowii, Ariruma (2011): El Sumak Kawsay. <http://www.uasb.edu.ec/contenido.php?cd=3272>, 15.10.2012.

- Larrea, Ana Maria (2010): La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. In: SENPLADES (Hg.): Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay. Quito: SENPLADES, 15-27.
- Macas, Luis (2010): El Sumak Kawsay. In: Revista Yachaykuna 13, 13-39.
- Nussbaum, Martha (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmelzer, Matthias/Passadakis, Alexis (2011): Postwachstum. Hamburg: VSA.
- Sen, Amartya (1999): Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2005): Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: dtv.
- Sen, Amartya (2010): Die Idee der Gerechtigkeit. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Stiglitz, Joseph/Sen, Amartya/Fitoussi, Jean-Paul (Hg., 2010): Mismeasuring our Lives. Why GDP Doesn't Add up. The Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress. New York/London: The New Press.
- Walsh, Catherine (2009): Estado plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el „Buen Vivir“. In: Acosta, Alberto/Martínez, Esperanza (Hg): El buen vivir. Una via para el desarrollo. Quito: Abya-Yala, 16-184.
- Walsh, Catherine (2010): Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. In: Development 53 (1), 15-21.

Abstracts

Im vorliegenden Artikel werden Ansätze zum „guten Leben“ aus europäischen und lateinamerikanischen Diskussionen in ihren jeweiligen Kontexten dargestellt, gewürdigt und ihre Bedeutung für aktuelle philosophisch-politische Fragen analysiert. Als Beispiel für das „moderne“ gute Leben wird ein Überblick über Amartya Sens Fähigkeitenansatz gegeben, der wie viele andere derartige Überlegungen auf die aristotelische Glückseligkeit rekurriert. Hauptsächlich fokussiert der Artikel aber die Darstellung der zentralen Ideen und Inhalte eines vielschichtigen Konzepts aus der Peripherie – das *buen vivir*, das vor allem in Bolivien und Ecuador politische Relevanz erlangt hat und sich als Gegenentwurf zum westlichen Verständnis von Entwicklung als Wachstum versteht. Der Artikel schließt mit einem Vergleich der beiden Konzepte und zieht Schlüsse zum unterschiedlichen Verständnis von Entwicklung und den möglichen Beiträgen der Konzepte für ein gutes Leben für alle.

In this article the author describes and values approaches to the „good life“ from european and latinamerican discussions within their respective contexts and analyses their significance for current philosophical-political questions. As an example for the „modern“ good life an overview of Amartya Sen’s capability approach is given. In line with many other such thoughts, this approach draws on the arestotelian concept of happiness. Primarily, however, the article focusses on the description of the central ideas and contents of a multidimensional concept from the periphery – the *buen vivir*, that gained political relevance particularly in Bolivia and Ecuador and defines itself as an alternative to the western perception of development as growth. The article closes by comparing these two concepts and drawing conclusions about the different perspectives on development and the possible contributions of the concepts for a good life for all.

Elisabeth Schmid
schmidelisabeth@hotmail.com