

Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung

Herausgegeben von Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine



Nr. III-28

Tatiana López Ayala

Das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept? Eine wissenschaftstheoretische Einordnung

Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika
ISSN 1616-9085



Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung

Herausgegeben von Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine

ISSN 1616-9085

III-28 Politikwissenschaft
Redaktion: Elisabeth Pütz

Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika, 2017

Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln

Download und weitere Informationen unter <http://www.lateinamerika.uni-koeln.de/publikationen.html>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1. Einleitung	1
1.1 Stand der Forschung	5
1.2 Methodik	7
2. Annäherungen an das Buen Vivir	11
2.1 Das Buen Vivir als Diskurs des „guten Lebens“	11
2.2 Andin-indigene Kosmvision als ontologisch-epistemologische Grundlage des Buen Vivir	15
2.2.1 Andine Kosmologie	16
2.2.2 Andine Logik	20
2.2.3 Andine Rationalität	24
2.3 Das Buen Vivir als „dekoloniale Option“	29
2.3.1 Kolonialität des Denkens als Ausgangspunkt	30
2.3.2 Dekoloniales Denken im Buen Vivir: Von der Hegemonie des Wissens zu einer Perspektive der Pluralität und Interkulturalität	34
3. Das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept: eine entwicklungstheoretische Einordnung	38
3.1 Ausgangspunkt der Kritik: Verständnis von Entwicklung in den dominanten Theorien und Ansätzen der westlichen Entwicklungsdebatte	38
3.1.1 Modernisierungstheorien	40
3.1.2 Dependenztheorien	42
3.1.3 Neoliberalismus	44
3.1.4 Sustainable Development	46
3.2 Postmoderne Entwicklungskritik: Post-Development und Buen Vivir	49
3.2.1 Entwicklungskritik aus der Perspektive des Post-Development	50
3.2.2 Entwicklungskritik aus der Perspektive des Buen Vivir	52
3.3 Kultur des Lebens statt Wachstum und Fortschritt: Alternative zur Entwicklung im Buen Vivir	57
4. Fazit	68
5. Literaturverzeichnis	71

Abkürzungsverzeichnis

CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
dt.	deutsch
EL	Entwicklungsländer
IL	Industrieländer
IWF	Internationaler Währungsfonds
MCD	Modernity/Coloniality/Decoloniality
UN	United Nations
UNCED	United Nations Conference on Environment and Development
UNEP	United Nations Environment Programme

Vorwort

Seit der Aufnahme der Prinzipien des Buen Vivir in die Verfassungen von Ecuador (2008) und Bolivien (2009) ist beinahe ein Jahrzehnt vergangen. Die vorliegende Diplomarbeit entstand unter dem Titel „Das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept“ im Jahr 2012 – zu einer Zeit, in der linksorientierte und globalisierungskritische Strömungen im Globalen Norden ihre Aufmerksamkeit verstärkt auf das Buen Vivir richteten, in der Hoffnung, hier ein alternatives Modell wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Organisation und damit einer Lösung für die aktuellen Krisen unserer Zeit zu finden. Heute, fünf Jahre später, ist die Euphorie für das Konzept des Buen Vivir angesichts der realpolitischen Situation in den beiden Andenländern etwas verhaltener. Während die Regierungen Morales und Correa in den vergangenen Jahren zwar wichtige Fortschritte in der Armutsreduzierung erzielen konnten, basierte ihr wirtschaftliches Entwicklungsmodell auf der intensivierten Ausbeutung natürlicher Ressourcen – entgegen zentraler Prinzipien des Buen Vivir.

Diese Arbeit kann interessierten Leser_innen heute dabei helfen, ein tiefergehendes Verständnis für die Schwierigkeiten bei der realpolitischen Umsetzung des Buen Vivir zu gewinnen. Sie liegen in Unvereinbarkeit der Prinzipien andin-indigenen Logik mit den Paradigmen von Entwicklung und Fortschritt des dominanten westlich-modernen Denkmodells. Die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Buen Vivir, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen wird, liefert darüber hinaus wichtige Impulse für eine weiterhin notwendige kritische Auseinandersetzung mit dem westlich-modernen kapitalistischen Gesellschafts- und Entwicklungsmodell aus einer dekolonialen Perspektive. Zu guter Letzt kann diese Arbeit politisch und gesellschaftlich engagierten Leser_innen vielleicht auch Mut machen, sich weiter für eine Welt einzusetzen, die statt durch die Hegemonie westlichen Wissens durch einen interkulturellen Dialog verschiedener Wissens- und Erfahrungsformen gestaltet wird. Es ist meine feste Überzeugung, dass wir nur auf dieser Basis eine gerechtere Welt schaffen und unsere natürliche Lebensgrundlage langfristig erhalten können.

Köln, im November 2017

Tatiana López Ayala

1. Einleitung

Globale Krisenszenarien wie Klimawandel, schwindende natürliche Ressourcen, wachsende soziale Ungleichheit und zuletzt die Wirtschafts- und Finanzkrise bilden heute den Hintergrund, vor dem Staats- und Regierungschefs über nationale und internationale Entwicklungsstrategien diskutieren. Bereits im Jahre 1972 erregte der Club of Rome weltweites Aufsehen, als er in seiner Studie *Die Grenzen des Wachstums* bei weiterhin fortschreitender Industrialisierung und damit verbundener Ausbeutung natürlicher Ressourcen das Erreichen der absoluten Wachstumsgrenzen innerhalb der nächsten hundert Jahre prophezeite (Club of Rome 1972: 17). Vierzig Jahre später gilt das kapitalistische Wachstumsmodell jedoch nach wie vor als unangefochtenes Paradigma politischer Entwicklungsdebatten. Auf dem im Juni 2012 abgehaltenen Rio+20-Umweltgipfel verabschiedeten mehr als hundert Staats- und Regierungschefs eine Absichtserklärung über die Implementierung von Mechanismen für eine nachhaltige Entwicklung, in deren Zentrum die *Green Economy* steht (UN 2012: 9-13). Ziel dieses Modells einer „grünen Wirtschaft“ ist es, mittels neuer Technologien für eine höhere Energie- und Ressourceneffizienz Wirtschaftswachstum mit der Förderung von Umweltqualität und sozialer Inklusion zu verbinden (UNEP 2011: 16-17).

Gleichzeitig jedoch steigt weltweit die Zahl der kritischen Stimmen aus der Bevölkerung, welche eine Abkehr von traditionellen Entwicklungs- und Wachstumskonzepten fordern. Ein eindrückliches Beispiel dafür bot die unter der Schirmherrschaft der bolivianischen Regierung im April 2010 abgehaltene *Weltkonferenz der Völker über den Klimawandel und die Rechte der Mutter Natur*. Mehr als 5 000 Vertreter_innen von Nichtregierungsorganisationen und sozialen Bewegungen aus 174 Ländern sowie 25 000 bolivianische Aktivisten diskutierten hier über Alternativen zum kapitalistischen Entwicklungsmodell (Portal amerika21 2010: 1). In ihrer Abschiedserklärung forderten sie ein neues politisches, wirtschaftliches und gesellschaftliches System basierend auf den folgenden Prinzipien: „Harmonie zwischen allen und mit allem; Komplementarität, Solidarität und Gleichberechtigung; kollektives Wohlergehen und Befriedigung der Grundbedürfnisse in Harmonie mit der Mutter Erde; Respekt vor den Rechten der Mutter Erde und den Menschenrechten; Anerkennung des Menschen auf Grund seines Wesens und nicht auf Grund seines Besitzes; Beseitigung aller Formen von Kolonialismus,

Imperialismus und Interventionismus; und Frieden zwischen den Völkern und mit der Mutter Natur‘¹ (Conferencia Mundial de los Pueblos 2010: 1).

Theoretische Grundlage dieses Systems bildet ein auf indigenen Werten, Erfahrungen und Praktiken basierendes Konzept eines guten Lebens, welches unter dem Titel des „*Buen Vivir*“² (dt.: „gutes Leben“) bekannt geworden ist. Ursprüngliche Verfechter des Konzepts sind die indigenen Organisationen und Bewegungen in den lateinamerikanischen Andenländern, welche aus der Position der politisch und gesellschaftlich Marginalisierten ein politisches Mitspracherecht unter Anerkennung ihrer spezifischen Wissensformen und Erfahrungen forderten. Auf die Anstrengungen und Kämpfe dieser Organisationen ist auch die Festschreibung der Prinzipien des *Buen Vivir* in den 2008 und 2009 verabschiedeten Verfassungen von Bolivien und Ecuador zurückzuführen, welche dem Konzept auch über die Andenregion hinaus Aufmerksamkeit in den Entwicklungsdebatten auf nationaler und internationaler Ebene einbrachte (Gudynas 2012: 8).

Seitdem wurde das *Buen Vivir* auch in Deutschland von globalisierungskritischen und linksorientierten Institutionen und Organisationen als „alternatives Entwicklungskonzept“ aus Lateinamerika zum Thema verschiedener Konferenzen und Publikationen gemacht.³ Dabei wird die deutsche Rezeption dem Konzept des *Buen Vivir* nicht immer in seiner vollen Tiefe gerecht. Nicht selten wird es missverstanden als eine neue Strategie nachhaltiger Entwicklung, welche Lösungen und Instrumente für eine „ökologische Wende“ liefern soll. Daher ist oftmals Enttäuschung die Folge, wenn das Publikum nach der Diskussion mit geladenen Vertreter_innen des *Buen Vivir* weniger mit konkreten Antworten als mit offenen Fragen und Anregungen zum Nachdenken über den eigenen Lebensstil den Raum verlässt. Ein anderer häufiger Irrtum besteht in der Interpretation des Konzepts als rückwärtsgewandte und romantisierende Vision eines auf Subsistenzwirtschaft basierenden bäuerlich-dörflichen Lebensmodells (Gabbert 2012: 2-3). Das *Buen Vivir* will jedoch weder ein neues Modell nachhaltiger Entwicklung noch universelle Rezepte für die Lösung der aktuellen ökologischen und ökonomischen Krisen

¹ Zitate aus fremdsprachigen Werken und Dokumenten werden zu Gunsten des Leseflusses in eigener Übersetzung auf Deutsch wiedergegeben. Anfang und Ende der direkten Übersetzungen werden jeweils durch einfache Anführungszeichen ‚...‘ gekennzeichnet.

² International hat sich der in Ecuador verwendete Begriff des „*Buen Vivir*“ durchgesetzt. Dasselbe Konzept wird in Bolivien unter dem Begriff des „*Vivir Bien*“ diskutiert. Ebenso geläufige Bezeichnungen sind der in Ecuador verwendete Quechua-Begriff des „*Sumak Kawsay*“ und der aus dem Aymara stammende und in Bolivien verwendete Begriff des „*Suma Qamaña*“.

³ Deutschsprachige Publikationen zum *Buen Vivir* z.B. Gudynas (2012), Fatheuer (2011); das *Buen Vivir* als Thema u.a. auf folgenden Kongressen: Attac-Kongress „Jenseits des Wachstums?!“, 20.-22. Mai 2011, TU Berlin; McPlanet, Internationaler Bewegungskongress zu Globalisierung, Umwelt und globaler Gerechtigkeit, 20.-22. April 2012, TU Berlin.

bieten. Vielmehr stellt das Buen Vivir die Paradigmen von Entwicklung und Fortschritt selbst in Frage, indem es dem dominanten fortschritts- und wachstumszentrierten Entwicklungsmodell das indigene Konzept eines „guten Lebens“ gegenüberstellt. Das Buen Vivir fordert somit nicht nur zu einem grundlegenden Umdenken hinsichtlich der Ziele und Instrumente von Entwicklung auf, sondern auch zu einer Neugestaltung des politischen Diskurses um Entwicklungsstrategien.

Ziel dieser Arbeit ist es, zu einem besseren und vollständigeren Verständnis des Buen Vivir als alternativem Entwicklungskonzept beizutragen. Um zu verstehen, inwiefern sich das Buen Vivir von jenen Theorien unterscheidet, welche dem aktuell dominanten Entwicklungsmodell zu Grunde liegen, ist es unabdingbar, nicht nur die Inhalte des Konzeptes zu analysieren, sondern auch die wissenschaftstheoretischen Grundannahmen zu betrachten, auf deren Basis diese Inhalte konstruiert werden. Wie oben bereits angesprochen will das Buen Vivir nicht nur die Inhalte, sondern auch die Rahmenbedingungen des entwicklungspolitischen Diskurses verändern. Das Buen Vivir besitzt somit einen inhärenten politisch-emanzipatorischen Charakter, der für das Verständnis dieses Konzeptes von wesentlicher Bedeutung ist, in der internationalen Rezeption jedoch oftmals übergangen wird. Der alternative Charakter des Buen Vivir als theoretisches Konzept gründet sich nicht nur in dem von ihm präsentierten alternativen Verständnis von Entwicklung, sondern auch in einem alternativen Verständnis von Wissen und Wissensproduktion, dessen kulturell-philosophische Wurzeln in der andin-indigenen Kosmovision liegen.

Im ersten Teil dieser Arbeit erfolgt daher zunächst eine Annäherung an das Konzept in Form einer allgemeinen wissenschaftstheoretischen Einordnung. Nach einer kurzen Vorstellung der zentralen Ideen werden dann die andin-indigenen philosophischen Grundlagen und im Anschluss der historisch-soziale Entstehungskontext des Buen Vivir auf ihre wissenschaftstheoretischen Implikationen für das Konzept hin untersucht. Der zweite Teil dieser Arbeit setzt sich schließlich explizit mit dem Buen Vivir in seiner Interpretation als alternatives Entwicklungskonzept auseinander. Zu diesem Zweck erfolgt zunächst eine Einordnung des Konzeptes in die entwicklungstheoretische Debatte mittels eines Vergleichs mit deren dominanten Theorien. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, worin genau die Alternative des Buen Vivir zu den traditionell dominanten Entwicklungstheorien und -modellen besteht und inwiefern es sich tatsächlich um ein „alternatives Entwicklungskonzept“ handelt. Mittels dieser Art der theoretischen Auseinandersetzung soll schließlich eine Antwort auf die zentrale Frage gefunden werden,

inwiefern das Buen Vivir auch jenseits konkreter Antworten und Lösungsvorschläge einen wichtigen Beitrag zur aktuellen entwicklungspolitischen Debatte leisten kann.

1.1 Stand der Forschung

Das Konzept des Buen Vivir existiert als Gegenstand der entwicklungspolitischen und -theoretischen Debatte erst seit Beginn der 2000er Jahre. Seine historisch-sozialen Wurzeln liegen in den politischen Forderungen indigener sozialer Bewegungen in Ecuador und Bolivien, welche erstmals Anfang der 1990er Jahre im Rahmen der Protestbewegung gegen die Feiern zum 500-jährigen „Jubiläum“ der „Entdeckung Amerikas“ formuliert wurden. Im Zentrum ihrer Forderungen nach politischer und gesellschaftlicher Partizipation stand die Anerkennung der indigenen Wissensformen und Erfahrungen sowie der indigenen Traditionen, Bräuche und Lebensweisen, welche dieser Auffassung nach seit der Eroberung von *Abya Yala*⁴ durch die spanischen und portugiesischen Kolonialmächte einem Prozess systematischer und gewaltsamer Unterdrückung ausgesetzt seien, der in der Gegenwart seinen Ausdruck in der Dominanz neoliberaler Paradigmen bei der Gestaltung der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Beziehungen finde (Cruz Rodríguez 2009: 33-41).

Indigene Intellektuelle mit einer westlich-akademischen Ausbildung wie Javier Medina (2001), Simón Yampara (2001) und Mario Torrez (2001) waren es jedoch, die Anfang der 2000er Jahre im Rahmen eines Projektes der deutschen Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) erstmals auf der Basis eben jener indigener Wissensformen und Lebensweisen ein Konzept des indigenen „guten Lebens“ formulierten, welches „Suma Qamaña“ oder in spanischer Übersetzung „Vivir Bien“ bzw. „Buen Vivir“ getauft wurde. Das im Rahmen dieses Projekt entstandene, mehr als 500 Seiten umfassende dreibändige Werk (GTZ 2001a; 2001b; 2002) mit Beiträgen bolivianischer und ecuadorianischer indigener Denker_innen und Wissenschaftler_innen über indigene Konzeptionen eines guten Lebens legte den Grundstein für den politisch-intellektuellen Diskurs des Buen Vivir, der seitdem in Bolivien und Ecuador von Akteuren aus Politik, Nichtregierungsorganisationen und indigenen sozialen Bewegungen sowie von Vertreter_innen aus dem akademischen Bereich geführt und weiterentwickelt wird.

⁴ *Abya Yala* bedeutet in der Sprache des im heutigen Panama lebenden indigenen Volks der Kuna „Erde in voller Fruchtbarkeit“ und bezeichnet den Kontinent, der in Anlehnung an den italienischen Eroberer Amerigo Vespucci heute Amerika genannt wird. In Bolivien und Ecuador wird von den indigenen Organisationen der Begriff *Abya Yala* an Stelle des Begriffs „Lateinamerika“ verwendet, um einen Bruch mit dem kolonialen Projekt Lateinamerika zu verdeutlichen, das seinen deutlichsten Ausdruck in der Mestizisierung fand und findet (Walsh 2006:31-32).

Bei den frühen Beiträgen zum Konzept des Buen Vivir handelt es sich in erster Linie um allgemeine Darstellungen der andin-indigenen Weltsicht, Werte und Praktiken. Der Fokus dieser Beiträge liegt auf der negativen Abgrenzung der andin-indigenen Lebens- und Erfahrungswelt zum westlich-modernen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell. Eine konkrete Alternative im Sinne einer praktisch-politischen Handlungsanleitung wird jedoch nicht präsentiert (z.B. Renjifo/Grillo 2001; Torrez 2001; Medina 2001a). Zahlreiche Intellektuelle indigenen und nicht-indigenen Ursprungs trugen und tragen jedoch seitdem mit Beiträgen aus verschiedenen akademischen Disziplinen und Themenbereichen dazu bei, das Konzept des Buen Vivir zu einer auf indigenen Wissensformen, Werten und Praktiken basierenden Vision gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Organisation weiterzuentwickeln. Indem sie aus der Perspektive der andin-indigenen Wissens- und Erfahrungswelt unterschiedlichste gesellschaftliche und politische Fragestellungen und Paradigmen diskutieren und neu definieren, ermöglichen sie die Formulierung praktisch-politischer Handlungsanleitungen aus der Perspektive des Buen Vivir hinsichtlich verschiedener gesellschaftspolitischer Themenfelder, so z.B. im Bezug auf die Position der Frau in der Gesellschaft (León 2010), auf das Verständnis von Staat und Nation (Walsh 2008), auf die Organisation und die Ziele der Wirtschaft (León T. 2010; Enriquez Salas 2008) oder auf das Verhältnis von Mensch und Natur (Gudynas 2009a; 2009b).

Hinsichtlich der Bezeichnung des Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept muss darauf hingewiesen werden, dass es sich hierbei um eine Interpretation des Konzeptes aus einer westlichen Perspektive handelt.⁵ Durch diese Bezeichnung wurde das Buen Vivir anschlussfähig an westliche Diskurse und fand so seit Ende der 2000er Jahre Eingang in internationale entwicklungstheoretische und -politische Debatten. Maßgeblich beeinflusst wurde dieser Prozess durch die Analysen lateinamerikanischer Wissenschaftler_innen, die das Konzept des Buen Vivir aus einer westlich-akademischen Perspektive heraus auf sein Potential für die Formulierung eines alternativen Entwicklungsbegriffs untersuchen. Zu nennen sind hier insbesondere die Analysen des ecuadorianischen Politikers und Ökonomen Alberto Acosta (u.a. 2009a; 2009b; 2010; 2012) als auch die Reflexionen des ebenfalls aus Ecuador stammenden Wirtschaftswissenschaftlers Pablo Dávalos (2008). Escobar (2011) und Acosta verorten das Buen Vivir in entwicklungstheoretischer Hinsicht im Bereich der Ansätze des Post-Development.

⁵ Inwiefern diese Bezeichnung dem Buen Vivir gerecht wird, wird im dritten Kapitel dieser Arbeit erörtert.

Eng verknüpft mit der Diskussion des Entwicklungsbegriffs ist im Diskurs des Buen Vivir auch ein anderer inhaltlicher Strang, welcher aus einer metatheoretischen Perspektive die epistemologischen und ontologischen Grundlagen des Buen Vivir thematisiert. Lateinamerikanische Intellektuelle wie Edgardo Lander (2010), Luis Macas (2010) und Boaventura de Souza Santos (2010) stellen der westlich-modernen Logik und Rationalität die andin-indigenen Konzeptionen von Erfahrung und Wissen als gleichwertige Alternativen gegenüber und hinterfragen aus dieser Perspektive den Universalismus des okzidental Zivilisations- und Entwicklungsmodells. Ihr Fokus bei der Auseinandersetzung mit dem Buen Vivir liegt auf dem politisch-emanzipatorischem Charakter des Konzepts, das die durch den Kolonialismus unterdrückten Seins- und Wissensformen aufleben lässt und ihnen auf politischer Ebene eine Stimme gibt.

Insgesamt zeichnet sich im Buen Vivir das Bild eines höchst komplexen ‚Konzept[es] in Konstruktion‘ (Gudynas 2011: 3), in das unterschiedlichste Theorien, Ansätze und Gedanken einfließen und unter dem verschiedenste Themenbereiche diskutiert werden. Sowohl der Diskurs um das Buen Vivir als auch die Forschungslandschaft sind dementsprechend fragmentiert. Angesichts der Komplexität des Konzepts fehlen umfassende Darstellungen, welche die einzelnen philosophischen und theoretischen Bausteine und Einflüsse sowie die Vielzahl an behandelten Themen in Bezug zueinander setzen. Die vorliegende Arbeit möchte daher das Buen Vivir in einen größeren wissenschaftstheoretischen Rahmen einbetten und eine systematische und umfassende Analyse bieten, die es ermöglicht, die Zusammenhänge zwischen den vielschichtigen Dimensionen des Buen Vivir zu begreifen.

1.2 Methodik

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der theoretisch-diskursiven Auseinandersetzung mit den wissenschaftstheoretischen und philosophischen Grundlagen sowie den Inhalten des Buen Vivir unter besonderer Fokussierung auf die im Buen Vivir formulierten Gedanken und Ideen zum Thema Entwicklung. Zu diesem Zweck wird eine strikte Trennung zwischen dem Buen Vivir als theoretischem Konzept und dem Buen Vivir als politischem Projekt vorgenommen. Als Primärquellen der theoretisch-diskursiven Analyse werden nur die Beiträge zum Diskurs herangezogen, welche die philosophischen und inhaltlichen Grundlagen des Konzepts bilden. Als Sekundärquellen werden Analysen verwendet, die den Inhalt des Buen Vivir auf bestimmte Aspekte, insbesondere auf seine Alternative zum westlichen Entwicklungsbegriff hin, untersuchen und/oder Bezüge zu

anderen Theorien mit diskursiven Ähnlichkeiten herstellen. Politische Dokumente, die Bezug auf das Buen Vivir nehmen, wie die neuen Verfassungen von Bolivien und Ecuador oder der bolivianische nationale Entwicklungsplan, werden in dieser Arbeit nicht betrachtet, da sie bereits die Ebene der politischen Umsetzung des Konzepts verkörpern.⁶ Die hier vorgenommene Analyse des Buen Vivir orientiert sich dabei an den drei Dimensionen wissenschaftlicher Theorien nach Spindler und Schieder (2006: 20-27): Demnach besitzt jede Theorie eine ontologische, eine epistemologische (oder metatheoretische) und eine normative Dimension. Die *ontologische* Dimension einer Theorie bezieht sich auf ihre impliziten Annahmen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit, d.h. auf die einer Theorie zu Grunde liegende Ontologie im Sinne eines Systems von Überzeugungen bezüglich des „So-Seins“ (Spindler/Schieder 2006: 20) von Welt. Spindler und Schieder sprechen in diesem Zusammenhang auch von dem einer Theorie zu Grunde liegenden „Weltbild“ (Spindler/Schieder 2006: 20). Die *epistemologische* Dimension einer Theorie bezieht sich hingegen auf das der Theorie zu Grunde liegende Wissenschaftsverständnis. Jede Theorie basiert auf bestimmten epistemologischen Grundannahmen darüber, wie und mittels welcher Methoden Wissen und wissenschaftliche Erkenntnis zu Stande kommen und was als Gegenstand der Erkenntnisgewinnung denkbar ist. Die epistemologische Dimension thematisiert also die Rahmenbedingungen, innerhalb derer eine Theorie Erkenntnisse produziert. Sie wird daher auch als metatheoretische Dimension bezeichnet. Die *normative* Dimension wissenschaftlicher Theorien bezeichnet jene Aussagen einer Theorie darüber, „was sein soll“ (Spindler/Schieder 2006: 26). Sie bezieht sich also auf die Handlungssinn stiftende Funktion einer Theorie im Sinne von Schlussfolgerungen für konkretes politisches oder gesellschaftliches Handeln, welche aus einer Theorie gezogen werden können. Der erste Teil der in dieser Arbeit vorgenommenen Analyse (2. Kapitel) untersucht im Rahmen einer allgemeinen wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung die ontologische und epistemologische Dimension des Konzeptes. Im zweiten Teil der Analyse (3. Kapitel), der das Buen Vivir speziell in seiner Eigenschaft als alternatives Entwicklungskonzept untersucht, steht die normative Dimension des Konzepts im Vordergrund.

⁶ Für eine umfassende Darstellung der konkreten Normen und Mechanismen, mittels derer zentrale Prinzipien des Buen Vivir in den Verfassungen von Ecuador und Bolivien verankert wurden, siehe insbesondere die Arbeiten von Gudynas (2009a; 2009b; 2011) und Acosta (2010). Walsh (2010a) bietet außerdem einen Überblick über die Umsetzung des Buen Vivir im bolivianischen nationalen Entwicklungsplan für den Zeitraum 2009-2013.

Der erste Teil der Analyse erfolgt konkret anhand der folgenden Schritte: In Kapitel 2.1 werden zunächst mittels der qualitativen Methode der Strukturierung aus den Primärquellen zentrale Ideen des Buen Vivir als Konzept eines guten Lebens erschlossen. In einem zweiten Schritt (Kapitel 2.2) erfolgt eine Analyse der ontologischen und epistemologischen Grundannahmen des Konzepts des Buen Vivir. Dabei werden aus den Beiträgen indigener Intellektueller die zentralen Elemente der andinen Kosmologie als ontologischer Grundlage sowie der andinen Logik und Rationalität als epistemologischer Grundlage des Buen Vivir extrahiert und den ontologisch-epistemologischen Grundannahmen westlicher Theorien und Konzepte gegenübergestellt. Neben den Primärquellen aus dem Diskurs des Buen Vivir wird ergänzend die systematische Analyse der andin-indigenen Kosmologie von Josef Estermann (1998; 1999) zu Hilfe genommen, um Aussagen der Primärquellen zu explizieren.

Um den politisch-emanzipatorischen Charakter der alternativen metatheoretischen Rahmenbedingungen des Konzeptes vor dem Hintergrund seines historisch-sozialen Entstehungskontextes zu verdeutlichen, wird das Konzept des Buen Vivir in Kapitel 2.3 schließlich in Beziehung zu zwei Konzepten aus dem kritisch-theoretischen Ansatz der *Modernity/Coloniality/Decoloniality* gesetzt. Die von Aníbal Quijano (1992) und Walter D. Mignolo (2008) geprägten *Konzepte der Kolonialität des Denkens* und der *Grenzepistemologien* werden als theoretische Grundlage genutzt, um auf ihrer Basis den alternativen Charakter des Konzepts des Buen Vivir zu explizieren und das Konzept wissenschaftstheoretisch zu verorten.

Im zweiten Teil der theoretischen Analyse (Kapitel 3) wird das Konzept des Buen Vivir mittels eines Vergleichs mit den dominanten Theorien und Ansätzen der internationalen Entwicklungsdebatte sowie mit dem *Ansatz des Post-Development* in den entwicklungstheoretischen Diskurs eingeordnet. Als dominante Theorien und Ansätze der internationalen Entwicklungsdebatte werden diejenigen Theorien und Ansätze betrachtet, welche international eine breite Rezeption erfahren haben und welche die Entwicklungspolitik von Regierungen und internationalen Organisationen wie der Vereinten Nationen, der Weltbank und des IWF, in den letzten 60 Jahren entscheidend geprägt haben. Der Ansatz des Post-Development wird aufgrund der diskursiven wechselseitigen Bezüge zwischen dem Ansatz des Post-Development und dem Konzept des Buen Vivir ergänzend herangezogen, um das Verhältnis des Buen Vivir zu den dominanten Theorien des Entwicklungsdiskurses zu verdeutlichen. In Kapitel 3.1 werden zu diesem Zweck zunächst die dominanten Theorien auf ihr gemeinsames

Entwicklungsverständnis hin untersucht, um dieses in Kapitel 3.2 der Entwicklungskritik des Post-Development und des Buen Vivir gegenüberzustellen.

In Kapitel 3.3 werden schließlich das im Buen Vivir präsentierte alternative Verständnis von Entwicklung sowie das normative Potential des Konzeptes untersucht. Zu diesem Zweck werden aus den Beiträgen zum Diskurs des Buen Vivir die konkreten Vorschläge für die Organisation der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Beziehungen extrahiert und so die Alternative illustriert, die das Buen Vivir dem dominanten Entwicklungsmodell entgegenhält. Diese Art und Weise der Analyse soll es ermöglichen, die Bedeutung des Buen Vivir für die aktuelle entwicklungspolitische Debatte auf angemessene Art und Weise zu bewerten.

2. Annäherungen an das Buen Vivir

Diese Arbeit betrachtet das Buen Vivir in seiner Interpretation als alternatives Entwicklungskonzept, da es als solches in den vergangenen Jahren internationale Aufmerksamkeit erlangt hat. Tatsächlich jedoch beschreibt die Bezeichnung „alternatives Entwicklungskonzept“ lediglich eine Lesart des Buen Vivir. Viel eher als um ein Konzept im europäisch-westlichen Wissenschaftsverständnis handelt es sich beim Buen Vivir um einen komplexen Diskurs, der aktuell von einer Vielzahl von Akteuren auf unterschiedlichen Ebenen geführt wird und innerhalb dessen verschiedene inhaltliche Diskussionsstränge miteinander vernetzt werden. Aufgrund seiner Verwurzelung in der andin-indigenen Kosmvision können Kategorien aus einem europäisch-westlichen Wissenschaftsverständnis wie „Entwicklung“ oder „Konzept“ immer nur Annäherungen an das Buen Vivir darstellen. Um der Komplexität des Konzeptes sowie seinen besonderen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen Rechnung zu tragen und somit ein umfassendes Verständnis des Buen Vivir als alternativen Entwicklungskonzeptes zu ermöglichen, sollen in diesem ersten Kapitel anstelle einer Definition Annäherungen an das Konzept aus verschiedenen Perspektiven erfolgen. Nach einer inhaltlichen Annäherung an das Konzept über seine zentralen Ideen erfolgt im zweiten Punkt eine Annäherung an das Buen Vivir aus einer wissenschaftstheoretischen Perspektive, bei der die andin-indigenen philosophischen Grundlagen des Buen Vivir auf ihre Implikationen für die epistemologische und ontologische Dimension des Konzeptes hin untersucht werden. Im letzten Punkt erfolgt schließlich eine Annäherung an das Konzept über seine politisch-emanzipatorische Dimension, die aus seinem spezifischen historisch-sozialen Entstehungskontext resultiert. Nur auf der Basis eines Verständnisses der besonderen ontologisch-epistemologischen Grundannahmen sowie der politisch-emanzipatorischen Dimension des Konzeptes ist auch ein Verständnis des Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept möglich.

2.1 Das Buen Vivir als Diskurs des „guten Lebens“

Trotz der Vielfältigkeit der Ideen, die aktuell unter dem Schlagwort des „Buen Vivir“ diskutiert werden, können zwei zentrale Elemente als inhaltliche Basis des Konzeptes identifiziert werden: erstens die Kritik am westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodell und zweitens die indigene Wissens- und Erfahrungswelt (Gudynas 2012: 17).

Das Buen Vivir als Konzept entstand in Bolivien und Ecuador vor dem Hintergrund erstarkender Proteste (indigener) sozialer Bewegungen gegen eine von IWF und Weltbank verordnete, neoliberale Entwicklungs- und Wirtschaftspolitik. Der Ausbau des extraktivistischen Exportmodells sowie die Privatisierung zentraler Wirtschaftszweige, wie des Wassersektors in Bolivien, führten zu wachsender sozialer Ungleichheit sowie zu einer zunehmenden Zerstörung natürlicher Lebensräume, insbesondere der Regenwälder (Lander 2010: 3). Das Buen Vivir tritt somit als Antwort auf eine gefühlte ‚Krise des westlichen Zivilisationsmodells‘ (León T. 2010: 23) auf den Plan. Diese offenbart sich in der trotz aller Entwicklungsbestrebungen weiterhin ansteigenden weltweiten Armut, dem Schwinden natürlicher Ressourcen und den verheerenden Folgen des Klimawandels. Verantwortlich gemacht für diese Krise wird von den Vertretern des Buen Vivir insbesondere das kapitalistische Wirtschaftssystem, welches auf der systematischen Unterwerfung der Natur und auf einem Paradigma endlosen Wachstums beruht und somit zu einer Bedrohung für das Leben auf dem Planeten wird (Macas 2010: 15). Die Kritik am westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodell beschränkt sich jedoch nicht auf eine bloße Kritik des Kapitalismus. Vielmehr richtet sich das Buen Vivir gegen den gesamten ideologischen Unterbau der europäischen Moderne, welche sich unter anderem auf die Konzepte des Individualismus, Kolonialismus, Rationalismus und Institutionalismus gründet (Gudynas 2012: 17).

Als Alternative zum westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodell präsentiert das Buen Vivir ein Konzept eines „guten Lebens“, welches in der Erfahrungs- und Wissenswelt der andin-indigenen Völker statt in westlichen Konzepten verankert ist. Die andinen Visionen und Praktiken stellen jedoch nicht seine einzige Inspirationsquelle dar, ebenso fließen die Praktiken und Gedanken anderer indigener Völker wie der im bolivianischen Tiefland lebenden Guaraní-Indigenen in das Konzept ein (Úzeda Vásquez 2009: 12). Das Konzept des Buen Vivir wird so in einem ständigen Dialog mit anderen Visionen und Ansätzen, die Alternativen zu den westlich-modernen Paradigmen bieten, weiterentwickelt. So führte die ecuadorianische verfassungsgebende Versammlung als ein Hauptforum des Diskurses des Buen Vivir intensive Gespräche mit Vertreter_innen kritischer Ansätze westlichen Ursprungs, wie der *Tiefenökologie* des Norwegers Arne Naess (1912-2009) oder der *Ethik der Nachhaltigkeit*, die von dem US-amerikanischen Forstwissenschaftler Aldo Leopold (1887-1948) begründet wurde. Gemein mit dem Buen Vivir ist beiden Ansätzen ein Naturverständnis, das die Natur von einem bloßen Objekt zu einem Subjekt mit eigenen Rechten aufwertet (Cortez/Wagner 2010: 174).

Damit ist bereits eine der zentralen Ideen angesprochen, um die das im Buen Vivir präsentierte Konzept eines „guten Lebens“ kreist. Das Anliegen des Buen Vivir ist es, ein neues, allumfassendes oder „holistisches“ (Acosta 2009b: 219) Konzept eines „guten Lebens“ zu präsentieren, das sich im Gegensatz zu einem westlichen Modell des „guten Lebens“ nicht auf materiellen Wohlstand reduzieren lässt und das nicht das menschliche Individuum, sondern das Wohlergehen aller lebendigen Wesen in den Mittelpunkt stellt. Im Folgenden soll dieses Konzept anhand seiner vier zentralen, in wechselseitiger Beziehung zueinander stehenden Ideen näher erläutert werden.

Die *erste zentrale Idee* ist die eines ganzheitlichen oder holistischen Verständnisses des „guten Lebens“. Das Buen Vivir umfasst ‚alles, was existiert‘ (Huanacuni 2010: 32), es zielt auf die Harmonie und den Einklang sowohl zwischen den Menschen als auch zwischen Mensch und Natur ab. Harmonie drückt sich im Konzept des Buen Vivir durch eine Beziehung der Komplementarität aus, welche es erlaubt, Elemente miteinander zu verbinden, die nach westlicher Logik gegensätzlich erscheinen. So betont Torrez (2001: 31) die Komplementarität zwischen der quantitativen Seite des Lebens und der qualitativen Seite bzw. zwischen materiellem und spirituellem Reichtum als Grundlage eines „guten Lebens“. Ein „gutes Leben“ kann demnach nicht allein auf der Befriedigung materieller Bedürfnisse basieren, sondern gründet sich genauso auf grundlegende menschliche Werte wie Freundschaft, Vertrauen, Solidarität und gegenseitige Unterstützung. Ein „gutes Leben“ beinhaltet die Möglichkeit nicht nur materiell, sondern auch geistig zu wachsen. „Spirituelle Reichtum“ meint in diesem Sinne einen Reichtum an Erfahrung und Wissen, welcher nur mittels eines Zusammenlebens basierend auf den oben genannten Werten erlangt werden kann. Materielle Instrumente wie Geld oder sonstige Güter sind in den Beziehungen zwischen den Menschen, aber auch zwischen Mensch und Natur, dem qualitativen Element der Reziprozität untergeordnet, welches sich in einer Logik des gegenseitigen Gebens und Nehmens in Orientierung an den Bedürfnissen eines jeden Lebewesens ausdrückt. Eine Anhäufung materieller Güter kann nach diesem Verständnis weder Selbstzweck, noch der Weg zu einem „guten Leben“ sein (Medina 2001: 33).

Eng mit diesem neuen Verständnis von Wohlstand verbunden ist die *zweite zentrale Idee* des Buen Vivir. Ausgangspunkt für die Definition des „guten Lebens“ ist nicht das Individuum, sondern die Gemeinschaft. Choquehuanca Céspedes (2010:8) grenzt das „gute Leben“ explizit vom „besseren Leben“ ab, da „besseres Leben“ immer auch die Besserstellung des einen gegenüber dem anderen impliziert. Er betont dabei die Notwendigkeit von der Abkehr des westlichen individualistischen Paradigmas, welches

durch seine Logik der Konkurrenz und des Wettbewerbs zur Desintegration der Gesellschaften führt. Anstelle des Strebens nach Verbesserung individueller Lebensbedingungen soll ein Leben in Gemeinschaft nach den Prinzipien der Komplementarität und Solidarität angestrebt werden. Das Individuum steht demnach nicht im Gegensatz zur Gemeinschaft: Es wird durch sie nicht beschränkt, sondern ergänzt. Erst das Leben in Gemeinschaft erlaubt es dem Individuum, seine natürlichen Fähigkeiten voll zu entfalten (Huanacani 2010: 20). Eher als „gutes Leben“ bedeutet „Buen Vivir“ daher „gutes Zusammenleben“. Dabei beschränkt sich der Gemeinschaftsbegriff des Buen Vivir nicht auf die menschliche Gemeinschaft, sondern bezieht auch die Natur als Teil der Gemeinschaft ein. Grundlage für dieses erweiterte Gemeinschaftsverständnis ist die andine Kosmvision, die neben der menschlichen Gemeinschaft sowohl die Gemeinschaft der natürlichen Lebewesen, d.h. der Tiere und Pflanzen, als auch die Gemeinschaft der göttlich-spirituellen Wesen, d.h. der Vorfahren und Götter, als Teile eines großen Beziehungsgeflecht wechselseitiger Abhängigkeiten begreift (Torrez 2001: 62).

So kann als *dritte zentrale Idee* des Buen Vivir das oben bereits angesprochene alternative Naturverständnis definiert werden. Aus der Perspektive der andin-indigenen Kosmvision stellt das Buen Vivir den im westlich-modernen Zivilisationsmodell eingeschriebenen Dualismus von Natur und Gesellschaft bzw. Natur und Kultur in Frage. Ausgehend vom semitisch-christlichen Schöpfungsmythos konstruiert sich das westliche Zivilisationsmodell auf einem anthropozentrischen Paradigma, welches den Menschen als „König der Schöpfung“ denkt und somit eine Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Menschen und allen restlichen Existenzformen konstituiert. Die Natur wird so zu einer bloßen Ressource degradiert, welche vom Menschen frei zu seinen Vorteilen ausgebeutet und manipuliert werden kann (Huanacuni 2010: 17). Das Buen Vivir setzt diesem Konzept ein Naturverständnis entgegen, das die Natur als Ursprung allen Lebens und den Menschen als Teil derselben definiert (Macas 2010: 16). Der Mensch besitzt keine von der Natur wesensmäßig verschiedene Essenz, sondern ist als Teil der Natur in erster Linie ein „natürliches Wesen“ (Estermann 1999: 195), welches durch zahlreiche Verbindungen und Abhängigkeiten in Beziehung zu allen anderen seienden Wesen steht. Die Natur wird somit im Buen Vivir zu einem Subjekt aufgewertet, dessen Bedürfnisse und Wohlergehen genauso respektiert werden müssen wie die des Menschen. Aufgrund des wechselseitigen symbiotischen Beziehungsverhältnisses zwischen Mensch und Natur kann ein „gutes Leben“ nur in Harmonie mit der Natur stattfinden (Choquehuanca Céspedes 2010: 8).

Die Natur wird somit zum zentralen Punkt einer neuen ‚biozentrischen Ethik‘ (Acosta 2010: 20), der *vierten zentralen Idee* des Buen Vivir. Den obersten Wert in der Ethik des Buen Vivir stellen der Erhalt und die Reproduktion des Lebens dar. Menschliches Handeln wird also danach bewertet, inwiefern es zu Erhaltung und Reproduktion des Lebens beiträgt oder aber sie behindert. Die Natur, verstanden als die Gesamtheit aller lebendigen Wesen, ist die Grundlage allen Lebens und muss daher vom Menschen geschützt werden. Die Ethik des Buen Vivir wird insofern nicht durch den Menschen begründet, sondern durch die natürliche Ordnung. Dem Menschen kommt im Beziehungsgeflecht des Seins die Rolle des Pflegers und Behüters der Natur zu, welcher durch seine ständige Aufmerksamkeit, Vorsicht und Fürsorge dazu beiträgt, den Kreislauf der Reproduktion des Lebens zu erhalten. Er kann also nicht nach Belieben in die natürliche Ordnung eingreifen und sie verändern (Torrez 2001: 63-65). In Anlehnung an Estermann (1999: 258) könnte das ethische Grundprinzip der Ethik des Buen Vivir also folgendermaßen formuliert werden: „Handle so, dass du zur Bewahrung und zum Fortbestehen der natürlichen Ordnung der vitalen Beziehungen beiträgst und Störungen dieser Ordnung vermeidest“. Die hier vorgestellten zentralen Ideen des Buen Vivir können als das inhaltliche Grundgerüst des Konzeptes betrachtet werden. Aufbauend auf diesen Ideen eines „guten Lebens“ formulieren die Vertreter des Buen Vivir Vorschläge für eine Praxis gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Organisation jenseits eines individuellen Strebens nach Verbesserung, einer Logik der Ausbeutung der Natur und eines vorrangig materiellen Wohlstandsbegriffs. In Kapitel 3.3 dieser Arbeit werden diese Vorschläge und ihre Bedeutung für das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept genauer untersucht. Im Folgenden soll zunächst die bereits angesprochene spezifische Verwurzelung des Konzeptes in der andin-indigenen Kosmvision näher betrachtet werden.

2.2 Andin-indigene Kosmvision als ontologisch-epistemologische Grundlage des Buen Vivir

Nach einer Annäherung an das Konzept des Buen Vivir über seine zentralen Inhalte erfolgt nun eine solche Annäherung aus einer metatheoretischen Perspektive. Wie jede Theorie enthält auch das Konzept des Buen Vivir eine ontologische und eine epistemologische Dimension in Form von bestimmten Annahmen, auf die sich das Konzept gründet. In Anlehnung an Spindler und Schieder (2006: 20-21) können die Fragen nach der ontologischen Dimension des Buen Vivir wie folgt formuliert werden: „Wie ist aus der

Sicht des Buen Vivir die Welt beschaffen? Welche Grundstrukturen von Wirklichkeit werden angenommen?“ Die Fragen nach der epistemologischen Dimension des Buen Vivir lauten demnach: „Wie kommt aus der Perspektive des Buen Vivir Wissen zu Stande? Welche Methoden und Formen der Erkenntnisgewinnung werden anerkannt? Was kommt als Gegenstand des Erkenntnisinteresses in Frage?“

Die Antworten auf diese Fragen finden sich in der andin-indigenen Kosmvision bzw. Philosophie⁷, welche die ontologisch-epistemologische Basis des Konzeptes bildet. Die ethnisch-kulturelle Kategorie „andin-indigen“ (im Folgenden auch verkürzt als „andin“ bezeichnet) umfasst sowohl das Volk bzw. die Kultur der vorwiegend in Bolivien lebenden Aymara als auch das Volk bzw. die Kultur der Quechua (in Ecuador „Kichwa“), die sich über den gesamten Andenraum erstreckt. Die Subsummierung beider Kulturen unter einer Oberkategorie ist insofern legitim, als dass das Denken und die Weltanschauung beider Völker sich nicht in ihren Grundprinzipien unterscheiden, sondern lediglich in einigen Schattierungen (Estermann 1999: 65). Wesentlich beigetragen zur wissenschaftlichen Erschließung der andinen Kosmvision hat der schweizerische Philosoph, Theologe und Missionar Josef Estermann. Sein Werk *Filosofía Andina* (1998) bzw. in deutscher Übersetzung *Andine Philosophie* (1999) bietet eine Analyse und Systematisierung der andinen Kosmvision anhand von Kategorien, die es ermöglichen, die andine Wissens- und Erfahrungswelt in Bezug zu Philosophien abendländisch-griechischer Prägung zu setzen. In Anlehnung an die von Estermann verwendeten Kategorien andiner Rationalität, Logik und Kosmologie werden im Folgenden die Grundelemente der andin-indigenen Ontologie und Epistemologie vorgestellt und ihre Bedeutung für das Konzept des Buen Vivir illustriert.

2.2.1 Andine Kosmologie

In der inhaltlichen Einführung in das Konzept des Buen Vivir ist bereits deutlich geworden, dass das Konzept auf spezifischen, in der indigen-andinen Kosmvision verankerten Annahmen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit aufbaut, etwa wenn Bezug genommen wird auf das Netz der wechselseitigen Beziehungen und

⁷ Estermann (1999: 20-28) weist auf den eurozentrischen Charakter der dominanten abendländisch-westlichen Konzeption von Philosophie im engeren Sinne hin, welche Philosophie als eine individuelle, menschliche, intellektuelle Anstrengung zur Erlangung von Erkenntnis über die Wahrheit der Wirklichkeit definiert und negativ von „mythischen Denkformen“ oder „Kosmvisionen“ abgrenzt, die auf einer nicht-abendländischen Rationalität beruhen und somit nicht den westlichen Kriterien von Wissenschaft entsprechen. In dieser Arbeit wird der Begriff der Philosophie im Sinne eines von Estermann definierten weiteren Verständnisses von Philosophie gebraucht als „jede menschliche Anstrengung, die Welt mittels der großen Fragen, welche die Menschheit gestellt hat, zu verstehen“ (Estermann 1999: 22).

Abhängigkeiten, durch welches alles Seiende miteinander in Verbindung steht. Diese ontologische Vorstellung der andin-indigenen Völker wird nachfolgend anhand der Darstellung zentraler Elemente der andinen Kosmologie erläutert.

Die zentrale Kategorie in der andinen Ontologie ist der Begriff „*pacha*“, ein panandiner Ausdruck, welcher auf Aymara und Quechua dasselbe weite Bedeutungsfeld umfasst. „Pacha“ bedeutet einerseits „Erde“, „Erdkugel“, „Planet“ oder „Lebensraum“, aber darüber hinaus auch „in räumlich-zeitlichen Kategorien geordnetes Universum“. Will man den Begriff „*pacha*“ in eine abendländisch-philosophische Terminologie übersetzen, entspricht ihm am ehesten der griechische Begriff des „Kosmos“ (Estermann 1999: 161). Die abendländisch-griechische Philosophie nimmt die Wirklichkeit an als zwei verschiedene, voneinander getrennte Sphären: die physische oder natürliche, materielle und die metaphysische oder geistige, übernatürliche. In der andinen Kosmologie existiert eine solche Trennung hingegen nicht. Die andine Ontologie basiert auf einer holistischen Vision der Wirklichkeit, die keine Spaltung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen dem Materiellen und dem Immateriellen vornimmt (Estermann 1999: 157). Das Göttliche oder Metaphysische ist integraler Bestandteil von „*pacha*“, es drückt sich aus in der spezifischen Ordnung der kosmischen Beziehungen und ist somit nicht trennbar von der alltäglich erfahrenen Wirklichkeit. Gott ist als ordnendes Prinzip der kosmischen Beziehungen stets präsent. Somit besitzt alles Seiende als Bestandteil der göttlich-kosmischen Ordnung auch eine sakrale Dimension (Estermann 1999: 291-293).

Zwei wesentliche Elemente der andinen Ontologie sind in diesen Ausführungen bereits angeklungen: Zum einen die Ordnung der Wirklichkeit durch die Kategorien Zeit und Raum und zum anderen ihre Struktur als Netz von Beziehungen. Während die spezifische Struktur des Beziehungsnetzes unter Betrachtung der andinen Logik im nächsten Punkt gesondert behandelt wird, sollen hier zunächst die Kategorien Raum und Zeit als Teil der andinen Ontologie untersucht werden.

Mit Bezug auf die räumliche Ordnung des Kosmos unterscheidet Huanacuni (2010: 22) zwischen den ‚kosmischen Kräften‘ „*alaxpacha*“ und „*kawkipacha*“ und den ‚irdischen Kräften‘ „*akapacha*“ und „*manhapacha*“, die sich nach den zentralen Kategorien „oben“ und „unten“ auf der räumlich-kosmischen Ordnungssachse anordnen:

Pacha como espacio

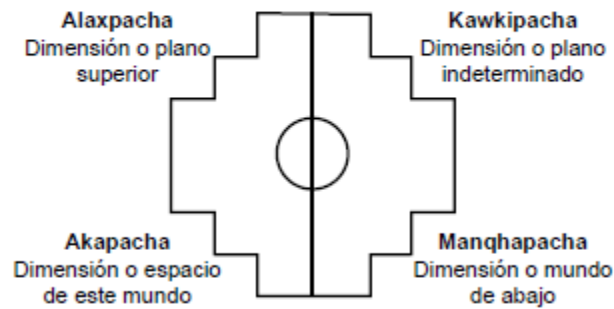


Abbildung 1: Pacha als Raum

(Quelle: Huanacuni 2010: 22)

Diese Kräfte sind durch wechselseitige Beziehungen miteinander verbunden und bilden die räumliche Dimension des Kosmos: „Akapacha“ bezeichnet dabei nach Huanacuni (2010: 22) ‚diese Welt‘, das heißt die Wirklichkeit des hier und jetzt. Es umfasst alle sichtbaren Lebensformen und könnte frei als „Lebensraum“ übersetzt werden. Auf den Menschen bezogen meint „akapacha“ den physischen Körper, auf die Dimension menschlicher Wahrnehmung bezogen das Bewusste. „Manqhapacha“ hingegen bezeichnet die ‚Welt des Unten‘ (Huanacuni 2010: 22), wo sich die Kräfte der Mutter Erde befinden. Bezogen auf den Menschen bezieht sich „manqhapacha“ auf seine Innenwelt, oder bezogen auf den Raum menschlicher Wahrnehmung das Unterbewusste. „Alaxpacha“ umfasst die berührbare, sichtbare obere Ebene der Wirklichkeit, wo sich die Sonne, der Mond und die Sterne befinden. Beim Menschen bezieht sich „alaxpacha“ auf den ‚unsichtbaren Körper‘ (Huanacuni 2010: 22), d.h. auf seine emotionale Beschaffenheit. „Kawkipacha“ schließlich bezeichnet die unbekannte, unendliche Welt, die Wirklichkeit jenseits des Sichtbaren. Bezogen auf den Menschen wäre dies sein Wesen jenseits seines greifbaren und erfassbaren Körpers, Huanacuni nennt es die ‚Essenz des Lebens‘ (Huanacuni 2010: 22). Wichtig für ein Verständnis der andinen Ontologie ist, dass diese Bereiche oder Sphären nicht losgelöst voneinander existieren. Sie stellen vielmehr verschiedene Schichten einer einzigen Wirklichkeit „pacha“ dar, welche insbesondere durch das Prinzip der Korrespondenz miteinander verbunden sind. Die verschiedenen Felder der Wirklichkeit entsprechen sich auf harmonische Art und Weise. Eine Verletzung der „natürlichen“ oder „kosmischen“ Ordnung durch den Menschen auf Ebene des „akapacha“ hat damit auch direkte Konsequenzen auf den anderen Ebenen (Estermann 1999: 138-141).

Für das Konzept des Buen Vivir ist dies insofern von Bedeutung, als dass es durch seine Verwurzelung in der andinen Ontologie dem westlich-modernen ontologischen Paradigma

einer strikten Trennung zwischen Materiellem und Immateriellen oder Spirituellem eine andere Perspektive gegenüberstellen kann. Im vorangegangenen Kapitel wurde das holistische Verständnis eines „guten Lebens“, welches nicht nur materielle, sondern auch immaterielle Aspekte berücksichtigt, als erste zentrale Idee des Buen Vivir vorgestellt. Vor dem Hintergrund dieses Wirklichkeitsverständnisses wird deutlich, wieso ein rein auf materielle Aspekte fokussiertes Konzept aus der Perspektive des Buen Vivir nur ein höchst unvollständiges, partielles Konzept sein kann, das der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Aus der ontologischen Grundlage ergeben sich also direkte Konsequenzen für die epistemologische Dimension des Konzepts: ein rein materieller Gegenstand des Erkenntnisinteresses ist aus der Perspektive des Buen Vivir nicht denkbar.

Auch hinsichtlich der Zeit als zweiter ordnender Kategorie der andinen Konzeption von Wirklichkeit gibt es grundlegende ontologische Unterschiede zur westlich-modernen Auffassung über die Beschaffenheit der Welt. Nach abendländisch-moderner Auffassung ist Zeit durch die Merkmale der Unidirektionalität, der Linearität und der Progressivität gekennzeichnet. Die dieser Zeitauffassung entstammenden Kategorien „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ können hintereinander auf einer Linie angeordnet werden, sie bilden eine Abfolge und fallen insofern niemals zusammen. Darüber hinaus hat sich in der westlichen Moderne ein rein quantitatives Verständnis von Zeit durchgesetzt. Existierte in der griechischen Antike noch das zeitlich-qualitative Merkmal „*kairos*“, im Sinne des „richtigen“ oder „günstigen“ Augenblicks für eine Entscheidung, so ist die westliche Auffassung von Zeit heute auf ihren chronologischen Charakter reduziert. Zeit wird wahrgenommen als ein Quantum, das in mathematisch messbaren Größen ausgedrückt werden kann (Estermann 1999: 202).

In der andinen Kosmvision besitzt Zeit hingegen einen zyklischen Charakter und ist von primär qualitativer Ordnung. Die Zeit ist als ordnende Kategorie des Kosmos stets präsent durch die vielfältigen Zyklen, welche die Wirklichkeit strukturieren. Dabei besteht jeder Zyklus aus zwei komplementären Phasen: der Sonnenzyklus aus Sommer und Winter sowie aus Tag und Nacht, der meteorologische Zyklus aus Regen- und Trockenzeit, der landwirtschaftliche Zyklus aus Aussaat und Ernte. Die verschiedenen Zyklen geben der Zeit ihr qualitatives Element, sie bestimmen den „richtigen“ Augenblick für bestimmte Handlungen. So hat jede Epoche oder Zeitspanne ihre besondere Bestimmung, wie beispielsweise die Aussaat und Ernte bestimmter Früchte (Estermann 1999: 202-205). Die zyklische Erfahrung der Zeit prägt auch die andine Konzeption von Geschichte: Geschichte ist nicht linear-fortschreitend, sondern bewegt sich in Zyklen und Spiralen,

ohne dabei jedoch jemals an denselben Punkt zurück zu gelangen. Die Geschichte selbst ist eine Abfolge von Zyklen und Epochen, an deren Anfang und Ende jeweils ein „*pachakuti*“, d.h. eine Umkehrung der kosmischen Ordnung durch eine große, alles zerstörende Katastrophe steht. Der Kosmos kehrt zu einem Zustand der Unordnung zurück und schafft so die Voraussetzungen für die Entstehung einer neuen kosmischen Ordnung als Grundlage eines neuen kosmischen und geschichtlichen Zyklus (Estermann 1999: 206). Der Aymara-Soziologin und Historikerin Silvia Rivera Cusicanqui zufolge ist im kollektiven Gedächtnis der andin-indigenen Völker die Invasion der spanischen und portugiesischen Konquistadoren als das letzte „*pachakuti*“ präsent. Die ursprüngliche kosmische Ordnung wurde gestört und durch die Kolonisierung eine neue Ordnung etabliert, die jedoch den grundlegenden Prinzipien kosmischen Gleichgewichts zuwiderläuft und daher in Wahrheit eine kosmische „Unordnung“ ist. Die Vergangenheit ist damit in der Gegenwart durch die fortbestehende kosmische Unordnung präsent. Die kosmische Harmonie muss erst durch ein erneutes „*pachakuti*“ wieder hergestellt werden. Die im Hier und Jetzt verankerte Hoffnung und das auf die Zukunft gerichtete Streben der andinen Erfahrung richten sich also auf einen Zustand, der in einer vergangenen Wirklichkeit liegt. Zukunft und Vergangenheit verschmelzen somit in einer ständigen gegenwärtigen Präsenz (Rivera Cusicanqui 2010: 55).

Die zyklische Zeitkonzeption ist eine der ontologischen Grundlagen des Konzepts des Buen Vivir und unterscheidet es grundlegend von Theorien und Konzepten abendländischen Ursprungs. Insbesondere für das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept spielt die zyklische Zeitkonzeption eine große Rolle, da sie zu einer Infragestellung der auf einem linearen Zeitbegriff basierenden Konzepte von Fortschritt und Entwicklung an sich führen muss. Dieser Punkt wird im dritten Kapitel dieser Arbeit vertieft. Im nächsten Punkt werden nun zunächst die Grundprinzipien andiner Logik als strukturierende Prinzipien der Wirklichkeit vorgestellt und auf ihre Bedeutung für das Konzept des Buen Vivir hin untersucht.

2.2.2 Andine Logik

Das Grundprinzip andiner Logik ist das *Prinzip der Relationalität*, welches die Beziehung als Grundlage allen Seins statuiert. Hier ist bereits eine grundlegende Unterscheidung zur griechisch-abendländischen Logik als Fundament für die westlich-europäischen Annahmen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Im abendländischen Denken ist die kleinste seiende Einheit eine selbstgenügsame, absolute Existenz, auch „Substanz“ genannt. Die

Beziehung zwischen zwei Dingen oder Substanzen kommt erst in einer zweiten Instanz zu Stande. Vereinfacht gesagt: Zuerst existiert etwas, bevor es in einem zweiten Schritt mit etwas anderem bereits existierenden in Verbindung treten kann. Im andinen Denken hingegen ist der Ausgangspunkt und die Grundform jedes Seins nicht die absolute Substanz, sondern die „substanzielle Beziehung“ (Estermann 1999: 109). Der Aymara-Agronom und Theoretiker des Buen Vivir Mario Torrez betont in seinen Reflexionen über das Konzept des Suma Qamaña, dass das andin-indigene „gute Leben“ nicht ausgehend von einem westlichen autonomen, absoluten und abstrakten Seinsbegriff gedacht werden kann. Der Seinsbegriff, welcher der Konzeption des Suma Qamaña bzw. des Buen Vivir zugrunde liegt, ist der eines ‚Seins im Beziehungsgeflecht‘ (Torrez 2001: 64). Das Sein ist niemals etwas Abstraktes, sondern immer in einem konkreten Kontext von Beziehungen verankert. Das Konzept der Absolutheit muss in Folge als in sich selbst widersprüchlich zurückgewiesen werden: Das Absolute (als etwas, das selbstgenügsam und ohne in eine Beziehung eingebunden zu sein, existiert) muss aus der Perspektive der andinen Logik als nicht-existent gedacht werden, da es sich außerhalb jeder Art von Relationalität als der Grundlage allen Seins befindet. Das Absolute ist im andinen Denken ein „Nichts“ und nicht wie in der abendländischen Konzeption das „volle Sein“ oder „die vollkommene Existenz“ (Estermann 1999: 293).

Die Relationalität als Grundprinzip andiner Logik und ontologischer Grundlage des Buen Vivir verdeutlicht, warum hier das „gute Leben“ nur aus der Perspektive der Gemeinschaft, nicht aber aus der Perspektive des Individuums gedacht werden kann. Dem Prinzip der Relationalität zu Folge kann das Individuum nicht losgelöst von der Gemeinschaft existieren, mit der es durch vielfältige Beziehungen verbunden ist. Die holistische Vision des Kosmos als Beziehungsnetz zwischen allen Seinsformen, einschließlich natürlicher und göttlich-spirituellem Seinsformen, stellt den Menschen dabei nicht nur in permanente Interaktion mit seinen Mitmenschen, sondern auch mit der Natur. Basierend auf dieser ontologischen Grundannahme muss jede Zerstörung der Natur folglich auch direkte Konsequenzen für das Wohlergehen des Menschen haben.

Das Grundprinzip der Relationalität entfaltet sich in zwei weiteren wesentlichen Prinzipien der andinen Logik: in den *Prinzipien der Komplementarität und der Reziprozität*. Statuiert das Prinzip der Relationalität die Beziehung als Grundlage allen Seins, so bestimmen die Prinzipien der Komplementarität und der Reziprozität die Art dieser Beziehung.

Das Prinzip der Komplementarität besagt, ähnlich wie das Relationalitätsprinzip, dass kein Seiendes alleine existiert, sondern immer nur in Koexistenz mit seiner jeweiligen

Entsprechung, d.h. mit seinem Komplement. Das „Gegen-Teil“ des Seienden ist somit nicht sein Gegensatz, sondern seine notwendige Ergänzung. Dem Komplementaritätsprinzip zu Folge ergibt erst die Verbindung der komplementären Gegensätze eine ganzheitliche vollständige Größe. Das andine Denken wird in diesem Sinne auch als „inklusives“ oder „einschließliches“ Denken bezeichnet (Estermann 1999: 144).

Diese Denkfigur, die von den Theoretikern des Buen Vivir als ‚*Prinzip des eingeschlossenen Dritten*‘ (Torrez 2001: 61) oder als ‚*Idee der dualen Einheit*‘ (Medina 2001b: 24) bezeichnet wird, markiert einen zweiten wesentlichen Unterschied zur abendländischen Logik als Grundlage westlicher Theorien und Konzepte. Das fundamentale Axiom abendländischer Logik bildet das *Nicht-Widerspruchsprinzip*, nach dem etwas Seiendes weder zugleich existieren und nicht existieren, noch zur gleichen Zeit ein anderes Seiendes sein kann. Abgeleitet daraus ergibt sich das *Identitätsprinzip*, welches das Zusammenfallen eines Seienden mit sich selber und den Unterschied zu jedem anderen Seienden unterstreicht (Estermann 1999: 143). Die Idee der dualen Einheit hingegen kann ein Seiendes als zugleich etwas anderes Seiendes denken. Silvia Rivera Cusicanqui führt zur Verdeutlichung dieser Denkfigur den Aymara-Begriff des „*ch'ixi*“ an. Das Wort „*ch'ixi*“ bezeichnet eine Farbe, die sich aus dem Nebeneinander von winzigen Punkten oder Flecken zweier Komplementärfarben ergibt, beispielsweise Schwarz und Weiß. Das Ergebnis ist ein gesprenkeltes Grau, resultierend aus den Farben Weiß und Schwarz, „die sich in der Wahrnehmung vermischen, ohne dabei jedoch in Wirklichkeit miteinander zu verschmelzen und ihre eigenständige Existenz aufzugeben“ (Rivera Cusicanqui 2010: 69). Das Komplementaritätsprinzip als Grundfigur andinen Denkens schlägt sich auch in der andinen Konzeption von der Beschaffenheit der Wirklichkeit aus. Die kosmische Ordnung, d.h. das Beziehungsnetz, das alles Seiende miteinander verbindet, strukturiert sich entlang komplementärer Achsen. Himmel und Erde, Tag und Nacht, Männlich und Weiblich, Gut und Böse, Leben und Tod sind jeweils komplementäre Elemente, welche für die Konstitution einer höheren, integralen Größe notwendig sind. So bedeutet das Aymara-Wort „*jaqi*“ gleichzeitig „Mensch“ als auch „Paar aus Mann und Frau“ (Yampara 2001: 73).

Die Verwurzelung des Konzepts des Buen Vivir in der andinen Logik hat auch direkte Konsequenzen für die epistemologischen Annahmen, auf deren Basis das Buen Vivir eine Alternative zum westlich-modernen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell konstruiert. Der bolivianische Aymara-Philosoph Javier Medina drückt dies folgendermaßen aus:

„Die erste Sache, die man verstehen muss, ist, dass das westliche Paradigma kein universelles Paradigma ist, sondern, dass es noch ein anderes Paradigma gibt, nämlich das indigene Paradigma. (...) Die andere Sache, die gesagt werden muss, ist, dass es sich um zwei verschiedene Universen handelt. (...) Die indigenen Völker haben ein logisches System, welches es ihnen erlaubt, das Paradigma des anderen als komplementär zu ihrem aufzunehmen“ (Interview mit Javier Medina, zitiert in Úzeda Vásquez 2009: 2).

Nach den Prinzipien der Komplementarität und der dualen Einheit existiert auch ein Gedanke erst als Synthese von einer bestimmten Position und ihrer Gegenposition. Demnach kann das Anliegen des Buen Vivir nicht darin bestehen, auf Basis der indigenen Wissens- und Erfahrungswelt ein neues Paradigma zu begründen. Vielmehr geht es darum, einen Dialog zwischen dem westlichen Gedankengut und den indigenen Konzeptionen und Ideen zu eröffnen, welche sich aus der Perspektive des Buen Vivir nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen.

Gerade darin unterscheidet sich das Buen Vivir nach Ansicht Medinas von westlichen Theorien und Konzepten. Er attestiert dem westlich-modernen Denken aufgrund des dominanten Identitäts- und Nicht-Widerspruchsprinzips eine Tendenz zur Vereinfachung komplexer Strukturen dahingehend, dass das Ganze mit nur einem Teil der eigentlich dualen Einheit identifiziert wird. So besteht die Wirtschaft Medina zufolge aus der Einheit zweier komplementärer Prinzipien: dem *Prinzip des Tauschs*, im Sinne der Logik des Marktes und dem *Prinzip der Reziprozität*, im Sinne der Logik der Gabe. Die europäisch-moderne Konzeption von Wirtschaft hat laut Medina jedoch in Folge der industriellen Revolution die Bedeutung des Wortes auf das Prinzip des Tauschs und somit auf die Marktbeziehungen reduziert. Wirtschaftsformen, die auf dem Prinzip der Reziprozität beruhen, werden hingegen als „vormodern“ oder „traditionell“ angesehen und unterdrückt oder schlichtweg ignoriert. Das Konzept des Buen Vivir hingegen eröffnet laut Medina durch seine Verwurzelung in der andinen Logik epistemologische Räume, um komplexe Strukturen wieder zu denken und aus der Synthese verschiedener, sich als ergänzend angenommener Ansätze neue Konzepte zu entwickeln (Medina 2001: 25).

Nicht ohne Grund wählt Medina vermutlich das Beispiel der Wirtschaft, denn mit dem Prinzip der Reziprozität spricht er gleichzeitig das dritte fundamentale Prinzip der andinen Logik und Kosmvision an. Das Reziprozitätsprinzip ist eine weitere Spezifizierung des Relationalitätsprinzips. Es bezeichnet die Wechselseitigkeit jeglicher Beziehung, indem keine Handlung für sich alleine steht, sondern eine Entsprechung in einer anderen, reziproken Handlung findet (Estermann 1999: 148). Übertragen auf die ökonomische

Ebene drückt sich das Prinzip der Reziprozität in einer Beziehung aus, in der Person A eine Leistung oder ein Gut von Person B erhält und Person A Person B im Gegenzug eine Leistung oder ein Gut gibt, wenn sie diese benötigt. Entscheidend dabei ist, dass die Gabe oder Leistung durch die Notwendigkeit oder das Bedürfnis des Empfängers motiviert ist. Die gebende Person kann keine direkte Gegenleistung verlangen. Somit ist die Interaktion zunächst einmal ein Geben und kein Tausch (GTZ 2001a: 225). Das Reziprozitätsprinzip charakterisiert in der andinen Ontologie jedoch nicht nur die Beziehungen zwischen den Menschen, sondern als „kosmisches Prinzip“ (Estermann 1999: 148) auch die Beziehungen zwischen Mensch und Natur oder aber zwischen den Menschen und den göttlichen oder spirituellen Seinsformen. Die Reziprozität ist somit keine freie, willensmäßige Form der Interaktion, sondern ein strukturierendes Prinzip der kosmischen Ordnung. Das Reziprozitätsprinzip enthält auch gleichzeitig eine normative Dimension: Die kosmische Ordnung als ausgeglichenes und harmonisches System von Beziehungen darf nicht gestört werden. Jede einseitige Handlung oder Beziehung, in der ein Teil ausschließlich gibt und aktiv ist und der andere Teil bloß empfängt und passiv bleibt, bringt die Ordnung aus dem Gleichgewicht, welches dann erst durch die entsprechende reziproke Handlung wieder hergestellt werden muss (Estermann 1999: 148). Das Reziprozitätsprinzip spielt in der andinen Wissens- und Erfahrungswelt in allen Bereichen eine grundlegende Rolle, so zum Beispiel in den vielen Formen institutionalisierter wirtschaftlicher Reziprozität bei Arbeit und Handelsaustausch, in der religiösen Reziprozität zwischen Göttlichem und Menschlichem und insbesondere als ethische Norm einer Lebensform, welche die kosmischen Reziprozitätsbeziehungen respektiert und reproduziert (Estermann 1999: 151). Vor dem Hintergrund der andinen Logik wird auch die im ersten Kapitel angesprochene alternative Ethik als zentrale Idee des Buen Vivir verständlicher. Angesichts einer auf Relationalität, Komplementarität und Reziprozität basierenden kosmischen Ordnung kann aus der Sicht des Buen Vivir eine einseitige Ausbeutung der natürlichen Ressourcen durch den Menschen nur negativ bewertet werden: Die Natur gibt dem Menschen, was er zum Leben braucht, im Gegenzug dazu gebührt ihr jedoch die Pflege und Fürsorge durch den Menschen.

2.2.3 Andine Rationalität

Nachdem anhand der andinen Kosmologie und Logik nun bereits die spezifische Beschaffenheit der Wirklichkeit aus der Perspektive der andinen Kosmvision dargestellt

wurde, wird nun der spezifisch andine Modus der Erfahrung und der Erkenntnis der Wirklichkeit als epistemologische Grundlage des Konzepts des Buen Vivir dargestellt.

In bewusster Abgrenzung zu westlichen Theorien und deren Verankerung in einer spezifisch abendländischen Rationalität konstruiert sich das Buen Vivir auf der Basis der andinen Rationalität. „Rationalität“ soll hier nach Estermann (1999: 100) definiert werden als „eine bestimmte Art, die Wirklichkeit und die gelebte Erfahrung zu begreifen und zu interpretieren“. Sie bezeichnet also einen spezifischen Modus der Erkenntnisgewinnung. Die im westlichen Verständnis vorherrschende Konnotation zwischen Rationalität und Vernunft rührt aus der spezifisch abendländischen Art und Weise, Erlebtes mittels der Vernunft zu konzeptualisieren: Die abendländische Rationalität gewinnt Erkenntnisse über die Wirklichkeit (im Sinne einer Entdeckung der Wahrheit der Wirklichkeit) mittels einer verstandesmäßigen Anstrengung. Das bevorzugte Instrument ist dabei die Vorstellung, verstanden als eine intellektuelle Abstraktion von der Wirklichkeit durch die Schaffung eines Konzeptes oder Begriffs, welcher die Wirklichkeit auf ideale Weise vertritt. Im abendländischen Paradigma bzw. Modell von Rationalität ist also der Verstand der privilegierte Zugang zur Wirklichkeit. Die erfahrene Wirklichkeit wird mittels der Vernunft „vorgestellt“, d.h. auf einer intellektuellen Ebene repräsentiert und somit in ihrer wahren Essenz erkannt. Erfahrung führt also erst über den Verstand als vermittelnde Instanz zur Erkenntnis (Estermann 1999: 98-100).

Die andine Rationalität folgt einer anderen Logik. Im Mittelpunkt steht nicht die Gewinnung einer theoretisch-abstrakten Erkenntnis über die Wirklichkeit mittels des Verstandes, sondern die „mythische Eingliederung“ (Estermann 1999: 98-100) in die kosmische Ordnung. Die Wirklichkeit muss nicht mittels einer intellektuellen Betrachtung erkannt werden; der Mensch erfährt sie alltäglich durch seine Teilhabe an der kosmischen Ordnung. Grimaldo Renjifo und Eduardo Grillo, Agronomen und Theoretiker des Buen Vivir von den Völkern der Quechua und Moche, drücken dies folgendermaßen aus:

„Die Welt [des andinen Menschen] ist eine Welt der Sensibilität, in welcher nichts der Wahrnehmung noch der Emotion entwischt. Alles was existiert ist sichtbar, ist offenkundig. (...) Hier lebt man in der Welt der Unmittelbarkeit, im Bereich der Wahrnehmung und der Emotion. Hier existiert keine Vermittlung des Verstandes, noch der Theorien oder Modelle“ (Renjifo/Grillo 2001: 86).

Die Wahrheit der Wirklichkeit im Sinne der spezifischen Strukturen der kosmischen Ordnung ist auf symbolische Art und Weise stets präsent. Die zahlreichen Kreisläufe, die

Bestandteil der Wirklichkeit sind und die auf direkte Art und Weise sinnlich erfahren werden, symbolisieren und repräsentieren die Ordnungsstruktur des Kosmos, so beispielsweise der Kreislauf des Regens, der Lebenskreislauf oder der Kreislauf von Tag und Nacht. In diesen Kreisläufen als spezifischen Teilen der Wirklichkeit ist die Wahrheit der gesamten Wirklichkeit im Sinne ihrer Ordnung nach den Prinzipien der Relationalität, Komplementarität und Reziprozität präsent (Estermann 1999: 105-108). Das bevorzugte Instrument der andinen Rationalität zum Erwerb von Erkenntnissen über die Wirklichkeit ist deshalb nicht der Intellekt, sondern sind die sinnlichen Fähigkeiten: Tastsinn, Geruchssinn und Gehör, Gefühle und Emotionen. Die Wahrheit der Wirklichkeit wird in erster Linie gefühlt und erst in zweiter Instanz gedacht oder verstandesmäßig erkannt, oder mit den Worten von Renjifo und Grillo (2001: 90):

„Es sind die Sinne, welche den Körper darüber informieren, was in der Welt vor sich geht und welche eine Beziehung der Unmittelbarkeit, der Intimität und der Symbiose des Menschen mit seiner Umwelt herstellen, die keinen Platz lässt für eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“.

Ausgehend von diesen beiden unterschiedlichen Konzeptionen von Rationalität ergeben sich auch unterschiedliche Antworten auf die zentrale Frage nach der epistemologischen Dimension einer Theorie: „Welche Formen des Erkenntnisgewinns und des Wissens werden anerkannt?“ Einer der „begründenden Mythen“ (Estermann 1999: 117) der westlichen Moderne ist die Konzeption der Wissenschaft als angemessener und wahrhafter Zugang zur wahren Essenz der Wirklichkeit, wobei Wissenschaft gleichgesetzt wird mit dem abstrahierend-intellektuellen Modus der Erkenntnisgewinnung abendländischer Rationalität. In der direkt erlebten Wirklichkeit des andinen Denkens, die als zusammengesetzt aus einer Vielzahl konkreter und partikulärer Phänomene wahrgenommen wird, ist nach westlich-moderner Auffassung die Wahrheit der Wirklichkeit, d.h. ihr Wesen nicht erkennbar. Die einzelnen Phänomene werden hier vielmehr angesehen als Beispiele einer universellen und abstrakten Idee, welche die wahre Essenz, das wahre Wesen der Dinge verkörpert. Die Wirklichkeit wird mittels Begriffen kategorisiert und somit in ihren abstrakten und allgemeinen Merkmalen erfasst, nicht aber in ihrer tatsächlichen Mannigfaltigkeit. Wissenschaftliche Erkenntnis ist somit nach westlicher Konzeption nur durch intellektuelle Abstraktion zu gewinnen (Estermann 1999: 119-120). Die westlich-moderne Definition beruht in Folge der zunehmenden Säkularisierung der europäischen Gesellschaften seit der frühen Neuzeit außerdem auf

einer strikten Trennung zwischen „dem Wissenschaftlichen“ und „dem Religiösen“ oder „dem Mythischen“. Sie basiert mit den Worten Max Webers auf der „Entzauberung der Welt“ (Weber 1917/1919: 9), also auf dem Glauben daran, dass es prinzipiell keine geheimnisvollen unkalkulierbaren Mächte gibt, die nicht durch Berechnen, also durch technisch-rationale Methoden und Mittel, beherrscht werden können. Im Zentrum der modernen westlichen Wissenschaft steht das instrumentelle, pragmatische und technische Wissen, das es dem Menschen erlaubt, die Natur zu beherrschen und zu seinem Nutzen zu transformieren. Legitime wissenschaftliche Erkenntnis wird gemessen an den Kriterien der Universalität, Verifizierbarkeit und Wiederholbarkeit (Estermann 1999: 119-120).

Wissenschaft aus einer Perspektive andiner Rationalität hingegen stellt ins Zentrum nicht das mittels intellektueller Abstraktion gewonnene Wissen eines individuellen Erkenntnissubjektes, sondern das Wissen im Sinne der kollektiven Weisheit einer menschlichen Gemeinschaft, das durch Generationen angereichert und weitervermittelt wurde. Dabei handelt es sich um ein Wissen gewonnen aus der direkten Erfahrung der Wirklichkeit. Wissenschaft ist also ein kollektiver und generationenüberschreitender praktischer Prozess. Kriterien für die Legitimität von Wissen und Erkenntnis orientieren sich demnach insbesondere an zeitlichen Kriterien. Wissen wird legitimiert durch das Gewicht des Alters, das Gewicht der Tradition, das Gewicht der Gewohnheit und auch durch das Gewicht der (kosmischen) Ordnung (Estermann 1999: 121). Renjifo und Grillo (2001: 86-87) betonen die Bedeutung der Konversation für die Gewinnung von Wissen. Die Weisheit bzw. das Wissen des Einzelnen beruht aus der Perspektive andiner Rationalität auf seiner Fähigkeit zur emotional-empathischen Wahrnehmung verbunden mit seiner Fähigkeit zur Konversation. Da alle lebendigen Geschöpfe, die natürlichen und spirituellen eingeschlossen, je nach ihrer Wesensart die Wirklichkeit auf ihre ganz spezifische und eigene Art und Weise erfahren, besitzt ein jedes Geschöpf auch ein eigenes spezifisches Wissen. Die Fähigkeit des menschlichen Individuums, die ganze Wahrheit der Wirklichkeit alleine und nur aus sich selbst heraus zu erkennen, wird daher als grundsätzlich limitiert angesehen. Auch die Produktion von Wissen basiert auf den Prinzipien der Relationalität und Komplementarität. Der Mensch ist nicht das einzige erkennende und wissende Subjekt. Auch Tiere, Pflanzen und die Natur an sich besitzen Wissen im Sinne ihrer spezifischen Art und Weise der Teilhabe an der kosmischen Ordnung. Eine Vergrößerung des Wissens geschieht daher vor allem über die Konversation, über den Austausch, über das (Zu-)Hören und das voneinander Lernen. „Konversation“ beschränkt sich dabei jedoch nicht auf den bloßen Dialog, sondern meint

vielmehr ein ganzheitliches aufeinander einlassen mit allen Sinnen. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses andiner Wissenschaft stehen dabei die Lebenskreisläufe. Wissensgewinn dient somit nicht dem Ziel, die Natur zu beherrschen und zu transformieren, sondern vielmehr dazu, die natürlichen Lebenskreisläufe zu erkennen und zu reproduzieren und so ‚den Fluss des Lebens‘ (Renjifo/Grillo 2001: 87) zu erhalten.

Für die epistemologische Dimension des Konzepts des Buen Vivir ergeben sich aus seiner Verwurzelung im andinen Verständnis von Rationalität und Wissenschaft eine Reihe von Anforderungen an eine wissenschaftliche Theorie, welche das Buen Vivir von westlichen Theorien und Konzepten abgrenzt: *Erstens* formuliert das Buen Vivir die Forderung nach einem Dialog zwischen verschiedenen Wissensformen, d.h. insbesondere zwischen wissenschaftlich-technischem Wissen und „traditionellem“ Erfahrungswissen, das über Jahrhunderte hinweg von Generation zu Generation weitergegeben und angereichert wurde und das auch heute noch unter den indigenen Völkern Lateinamerikas vorhanden ist (Acosta 2009b: 219). Aus der andinen epistemologischen Perspektive existiert nicht ein privilegierter Zugang zur Erkenntnis, sondern viele verschiedene: Der Verstand bietet einen Zugang zur Wirklichkeit, jedoch nicht den einzig legitimen.

Zweitens und eng damit verknüpft fordert das Buen Vivir eine holistische Perspektive auf den Forschungsgegenstand und die Abkehr vom materiellen Reduktionismus westlicher Theorien. Dies wurde bereits in Punkt 2.1 dieser Arbeit als ganzheitliche Vorstellung eines guten Lebens angesprochen. Die erfahrbare Wirklichkeit als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung darf nach dem Konzept des Buen Vivir nicht auf ihre materielle Dimension reduziert werden.

Drittens wendet sich das Buen Vivir als Konzept gegen die Tendenzen westlicher Theorien zur Abstraktion und Universalisierung und damit gegen den Versuch, die Wirklichkeit in vermeintlich allgemeingültige Modelle zu pressen. Stattdessen muss die Wirklichkeit wieder in ihrer Vielfältigkeit wahrgenommen und berücksichtigt werden.

Viertens beinhaltet die epistemologische Dimension des Buen Vivir die Forderung nach einer grundlegend neuen Ausrichtung wissenschaftlicher Theorien und Konzepte hinsichtlich deren Ziel und Zweck. Nicht die möglichst vollständige Beherrschung und Manipulation der Natur soll im Mittelpunkt stehen, sondern vielmehr das Erreichen einer harmonischen Existenz zwischen Mensch und Natur durch die Anpassung der menschlichen Lebensweise an die natürlichen Kreisläufe der Natur. In diesem Sinne lehnt das Konzept des Buen Vivir die technologischen Errungenschaften der westlichen

Moderne nicht ab, es fordert lediglich ein Umdenken bezüglich der Ziele, die durch Entwicklung und den Einsatz moderner Technologie verfolgt werden.

Diese epistemologischen Implikationen, welche sich aus der Verwurzelung des Konzeptes des Buen Vivir in der andinen Kosmologie, Logik und Rationalität ergeben, sind auch von wesentlicher Bedeutung für den Vorschlag des Buen Vivir in seiner Eigenschaft als alternatives Entwicklungskonzept. Die im Buen Vivir präsentierte alternative Vision von gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Organisation wird konstruiert in bewusster Abgrenzung zu den dominanten Entwicklungstheorien, deren ontologische und epistemologische Grundannahmen auf der abendländisch-westlichen Logik und Rationalität basieren. Angesichts der weltweiten Dominanz der abendländisch-westlichen Weltanschauung und der darauf beruhenden Konzeptionen von Wissenschaft, Fortschritt und Entwicklung enthält das Buen Vivir notwendigerweise auch eine politisch-emanzipatorische Dimension. Die epistemologischen Forderungen des Buen Vivir müssen daher vor dem Hintergrund ihres historisch-sozialen Entstehungskontextes betrachtet werden: als Forderungen einer indigenen Bevölkerung, deren Wissens- und Erfahrungswelt über Jahrhunderte hinweg in den wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Debatten ignoriert oder mit Gewalt unterdrückt wurde.

2.3 Das Buen Vivir als „dekoloniale Option“

Luis Macas, Ex-Präsident des ecuadorianischen Dachverbands indigener Organisationen CONAIE und Angehöriger des andin-indigenen Volkes der Quecha, definiert das Ziel des Buen Vivir wie folgt: ‚Das Ziel ist es, unsere Lebensformen, Institutionen und historischen Rechte (...) zurückzuerobern und wieder zu entfalten, um so das Denken und die Geschichte zu dekolonisieren‘ (Macas 2010: 16). Er spricht damit einen Aspekt des Konzeptes des Buen Vivir an, der es wesentlich von anderen alternativen Entwicklungskonzepten unterscheidet: die politisch-emanzipatorische Dimension des Konzepts, welche nur in Verbindung mit der kolonialen Erfahrung der indigenen Völker Lateinamerikas als historisch-sozialem Entstehungskontext des Buen Vivir verstanden werden kann. Die Kolonialisierung der Völker von Abya Yala durch die spanischen und portugiesischen Konquistadoren begründete nicht nur einen Prozess der ontologischen Repression, der sich in der bis heute fortwirkenden Negierung und Assimilierung ihrer sozialen und kulturellen Organisationsformen, ihrer Bräuche und Riten und ihres spezifischen Modus der Erfahrung der Welt und der Wirklichkeit ausdrückt, sondern auch einen Prozess der epistemologischen Repression durch die Delegitimierung ihrer

spezifischen Formen der Wissensproduktion, der Erkenntnisgewinnung und der Schaffung von Bildern, Symbolen und Bedeutungen.

Im Folgenden werden die historisch gewachsenen Bedingungen, gegen welche sich die politisch-emanzipatorische Dimension des Konzepts des Buen Vivir richtet, erläutert und die Funktion des Buen Vivir als Instrument im Prozess der Dekolonisierung des Denkens untersucht. Zu diesem Zweck wird das Buen Vivir in den größeren theoretischen Rahmen des kritischen Ansatzes der *Modernity/Coloniality/Decoloniality* (MCD) eingebettet, der von einer Gruppe von Geistes- und Sozialwissenschaftler_innen um den argentinischen Semiotiker Walter D. Mignolo, den peruanischen Soziologen Anibal Quijano und den kolumbianischen Anthropologen Arturo Escobar seit Beginn der 1990er Jahre entwickelt und weiterentwickelt wird. Im Zentrum dieses Ansatzes steht die Kritik der Moderne mittels des *Konzeptes der Kolonialität*, welches die mit der Kolonisierung Lateinamerikas etablierte und bis heute fortwirkende kulturelle, wirtschaftliche und politische Dominanz europäisch-westlicher Paradigmen bezeichnet (Mignolo 2010: 12-19). Die unter dem MCD-Ansatz subsumierten Konzepte und Ideen, allen voran das Konzept der Kolonialität und die davon abgeleiteten *Konzepte der Kolonialität des Denkens* und der *Dekolonialen Option*, haben den Diskurs des Buen Vivir insbesondere auf der politischen Ebene als impliziter Referenzgegenstand wesentlich mitgeprägt, wie es auch in der oben zitierten Aussage des ehemaligen Präsidenten der CONAIE zum Ausdruck kommt. Die Erläuterung der dieser Aussage zu Grunde liegenden Konzepte erscheint daher für das Verständnis der politisch-emanzipatorischen Ebene unabdinglich.

2.3.1 Kolonialität des Denkens als Ausgangspunkt

Die im Diskurs des Buen Vivir postulierte Notwendigkeit einer „Dekolonisierung des Denkens“ im Sinne einer Befreiung des Denkens von den Paradigmen des westlich-modernen Zivilisationsmodells impliziert eine aktuelle Situation der Dominanz dieses Modells über autochthon-indigene Wissens- und Denkformen in Lateinamerika. Um diese historisch-soziale Voraussetzung, in der das Buen Vivir als Konzept entwickelt wurde, verständlich zu machen, werden zunächst die Begriffe „Kolonisierung“, „Kolonialismus“ und „Kolonialität“ definiert, um darauf aufbauend die spezifischen Mechanismen zu verdeutlichen, welche zu einer Kolonialität des Denkens führten.

„Kolonisierung“ kann nach Estermann definiert werden als der „Prozess der Besetzung und Bestimmung von außen über Gebiete, Völker, Ökonomien und Kulturen von Seiten einer Eroberungsmacht, welche sich militärischer, politischer, ökonomischer, kultureller und

religiöser Mittel bedient‘ (Estermann 2009: 3). Mit der Kolonisierung geht die Etablierung einer Beziehung der direkten politischen, sozialen und kulturellen Dominanz der Eroberer über die kolonisierten Völker und Territorien einher. Diese Beziehung der Dominanz, welche durch eine begleitende Ideologie gerechtfertigt wird, wird als „*Kolonialismus*“ bezeichnet (Quijano 1992: 437). Die Kolonisierung des heutigen Lateinamerikas markierte den Beginn einer globalen Ordnung, die auf einer Beziehung der Dominanz zwischen Europa und den kolonisierten Territorien und Völkern der restlichen Kontinente beruhte. Gleichzeitig mit der Konsolidierung der kolonialen Ordnung entstand in Europa ein System sozialer Diskriminierung auf der Basis von Kategorien wie „Ethnie“, „Rasse“ oder „Nationalität“, welches zur Rechtfertigung der etablierten asymmetrischen und hegemonialen Ordnung diente. Ungeachtet ihres spezifischen Entstehungskontextes als Produkt des Kolonialismus sind diese Konzepte nach Quijano bis heute als universelle, objektive und wissenschaftliche Kategorien anerkannt (Quijano 1992: 438). Während der Kolonialismus auf politischer Ebene mit der Erlangung der formellen politischen Unabhängigkeit der europäischen Kolonien ein Ende fand, so wirken die Effekte der kolonialen Ordnung in Form von Beziehungen der Dominanz und Ausbeutung auf kultureller und wirtschaftlicher Ebene bis heute fort. Quijano weist darauf hin, dass die zentralen Achsen globaler Macht im Sinne der Aufteilung von Ressourcen und Arbeit weiterhin entlang der mit dem europäischen Kolonialismus eingeführten Kategorien sozialer Diskriminierung verlaufen:

„Es ist offensichtlich, dass die große Mehrheit der Ausgebeuteten, der Dominierten, genau die Angehörigen jener ‚Rassen‘, ‚Ethnien‘ oder ‚Nationen‘ sind, in welche die kolonisierten Bevölkerungen im Zuge des Formierungsprozesses der (europäischen) Weltmacht kategorisiert wurden‘ (Quijano 1992: 438).

Der Begriff der „*Kolonialität*“ wird von Quijano zur Bezeichnung eben dieses Zustands der kulturellen und wirtschaftlichen Dominierung der Staaten Lateinamerikas und Afrikas durch europäisch-westliche Staaten als direkte Folge des Kolonialismus verwendet.

Die wesentliche Bedingung für die Aufrechterhaltung dieser Dominanzbeziehung liegt in der Kolonialität des Wissens und Denkens, welche sich in der fortbestehenden Dominanz der Paradigmen der ‚*europäischen Moderne/Rationalität*‘ (Quijano 1992: 440) ausdrückt. Der Begriff der „*europäischen Rationalität/Moderne*“ bezeichnet einen kulturellen Komplex, dessen historische Wurzeln im Nordeuropa des 17. Jahrhunderts, insbesondere in Frankreich, Deutschland und England liegen. In dieser Zeit entstanden einhergehend mit

den Prozessen der Reformation, Aufklärung und französischen Revolution bestimmte Paradigmen, die mit dem Kolonisierungsprojekt der europäischen Mächte verbreitet wurden: Auf soziologischer Ebene ist dies vor allem das Konzept des modernen ethnisch-homogenen Nationalstaates; auf kultureller Ebene sind es die Rationalisierung der Gesellschaft durch die Verbannung des Religiösen aus den Wissenschaften und der Politik sowie die Befreiung des Individuums aus den als einschränkend wahrgenommenen sozialen Strukturen; auf philosophischer Ebene die Paradigmen des individuellen Erkenntnissubjektes und des Verstandes als wahrer Zugang zur Wirklichkeit sowie die Idee des Fortschritts (Escobar 2010: 35-36).

Im Zuge der Kolonisierung wurde dieser Komplex von Paradigmen durch die Repression anderer Wissens- und Denkformen zu einem global dominanten und damit vermeintlich universellen Modell erhoben. Das abendländisch-philosophische Paradigma des individuellen rationalen Erkenntnissubjekts bildete dabei den Ausgangspunkt für einen Prozess der epistemologischen Repression der kolonisierten Völker, in dem zunächst ihre eigenen spezifischen Wissens-, Denk- und Ausdrucksformen gewaltsam unterdrückt wurden und ihnen in einem zweiten Schritt der Assimilierung stattdessen die Glaubenssätze sowie die Denk- und Ausdruckssysteme der Kolonialmächte aufgezwungen wurden (Quijano 1992: 438). Da in der abendländischen Konzeption von Rationalität das Individuum mittels seiner intellektuellen Fähigkeit der Reflexion Wissen und Erkenntnis erlangt, etabliert sich als zentrale Achse abendländisch-westlichen Denkens die Dualität von Subjekt und Objekt. Alles außerhalb des rational erkennenden Subjekts erhält den Status eines Objekts und ist somit nicht nur von einer wesensmäßig verschiedenen, sondern auch von einer inferioren, passiven Natur. Als logische Konsequenz aus dieser Annahme folgt, dass die Kulturen, deren Denk- und Wissenssysteme nicht auf einem intellektuellen, verstandsgeliteten Zugang zur Wirklichkeit basieren, wie es bei den indigenen Kulturen Lateinamerikas der Fall ist, nicht den Status eines Subjekts erlangen können und somit in Beziehung zur europäischen Kultur den Status eines wesensmäßig untergeordneten Objekt einnehmen (Quijano 1992: 443).

Gegenwärtig findet diese Hegemonie europäischer Wissens- und Denkmodelle ihren Ausdruck insbesondere in der Dominanz europäisch-moderner wissenschaftlicher Paradigmen sowie in der Dominanz des westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodells wieder. Auf der Basis des europäischen Anspruchs kultureller Überlegenheit wurde die abendländische Konzeption von Wissenschaftlichkeit in andere kulturelle Räume exportiert und schließlich zu einem Synonym für Wahrheit in der

wertenden Gegenüberstellung von „wissenschaftlichen Wahrheiten“ und „nicht-wissenschaftlichen Vorstellungen“. Denk- und Wissensformen, die nicht den europäisch-modernen Kriterien von Wissenschaft entsprechen, werden mittels Kategorisierungen wie „spirituell“, „mythisch“ oder „traditionell“ zu nicht-wissenschaftlichen Vorstellungen abgewertet und so ihres Anspruchs auf Teilhabe an wissenschaftlichen und politischen Debatten beraubt (Estermann 1999: 120). Die Ausblendung anderer Denk- und Wissensformen aus der akademischen und politischen Sphäre lässt die im spezifisch-europäischen Kontext entstandenen Konzepte, wie die des individuellen Erkenntnis-subjekts, der Dualität von Natur und Göttlichem und der linearen Vorstellungen von Geschichte, Fortschritt und Entwicklung als universelle Kategorien der Wissensproduktion und der Gesellschaftsorganisation erscheinen. Sie bilden heute nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika und den meisten anderen Teilen der Welt den dominanten ontologischen und epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen Visionen von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Organisation konstruiert werden können (Walsh 2010b: 78).

Diese Voraussetzung ist es, welche im MCD-Ansatz als „Kolonialität des Denkens“ bezeichnet wird: das Fortwirken der im Zuge der Kolonisierung etablierten Dominanz europäischer Denk- und Wissensmodelle. Wesentlich daran beteiligt sind nach Meinung der Vertreter des Buen Vivir internationale Institutionen wie der Internationale Währungsfond und die Weltbank, welche dominiert durch die westlichen Industrieländer den Völkern der sogenannten „Dritten Welt“ ein auf den Paradigmen der westlichen Moderne/Rationalität beruhendes Entwicklungsmodell aufzwingen und dabei ihre spezifische Erfahrungs- und Wissenswelt ignorieren. Wurde in der Periode des formellen politisch-militärischen Kolonialismus, der in Lateinamerika bis Anfang des 19. Jahrhunderts dauerte, durch die europäischen Mächte das abendländisch-christliche Zivilisationsmodell gewaltsam verbreitet, so sind es ihrer Ansicht nach heute die Paradigmen der Entwicklung, des Fortschritts und der Technologie, die als neue Heilsversprechungen der westlichen Entwicklungsexperten im Zuge der Globalisierung in andere Kulturräume exportiert werden (Huanacuni 2010: 17-21; Lander 2010: 5).

Die Kritik der Vertreter_innen des Buen Vivir am westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodell muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. Es ist eine Kritik, die sich nicht nur auf die Inhalte dieses Modells bezieht, sondern auch auf dessen selbsterhobenen Universalitätsanspruch. Luis Macas (2010: 15) betont, dass in Lateinamerika bereits seit mehr als 500 Jahren zwei Zivilisationsmodelle nebeneinander

bestehen: das christlich-westliche, welches seit einigen Jahrhunderten existiert und das indigene, welches bereits seit mehr als 10 000 Jahren besteht. Der Anspruch des okzidental Paradigmas auf Universalität müsse daher zurückgewiesen werden. Fernando Huanacuni (2010: 17) kritisiert die ‚individualistische anthropozentrische Kosmvision des Westens‘ aufgrund ihrer Tendenz, das Denken in dualen Gegensätzen nach den Kategorien ‚wahr‘ und ‚falsch‘ zu strukturieren. Dies führe zu einem totalitaristischen und ausschließenden Denken, das einen Dialog mit anderen Wissensformen unmöglich mache. Vor diesem Hintergrund erscheint die Dekolonisierung des Denkens im Sinne einer Emanzipation von den dominanten Paradigmen der westlichen Moderne als Grundvoraussetzung für die von den Vertreter_innen des Buen Vivir geforderte ‚Rückeroberung‘ der indigenen Philosophie und Praxis als gleichwertige und gleichberechtigte Wissens- und Lebensformen, die in den Debatten um politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Organisation berücksichtigt werden müssen. Im nächsten Kapitel soll mit Bezug auf die von Walter Mignolo geprägten *Konzepte der Grenzepistemologien* und der *Dekolonialen Option* die Rolle des Konzeptes des Buen Vivir für die Dekolonisierung des Denkens verdeutlicht werden.

2.3.2 Dekoloniales Denken im Buen Vivir: Von der Hegemonie des Wissens zu einer Perspektive der Pluralität und Interkulturalität

Die bisherigen Erläuterungen zum Konzept der Kolonialität des Denkens haben verdeutlicht, dass die dominanten westlich-modernen Paradigmen nicht nur die Inhalte, sondern auch die Bedingungen der politischen Debatten um Entwicklung und die Organisation von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik bestimmen. Die dem westlichen Denken zugrunde liegende exklusivistische Logik erlaubt es ihm nicht, auch andere Formen des Wissens und der Erfahrung als gleichberechtigten und ebenfalls möglichen Zugang zur Wahrheit anzuerkennen. Eine Dekolonisierung des Denkens muss daher an diesem Punkt ansetzen: die dem westlichen Modell inhärenten epistemologischen Grundannahmen müssen zunächst sichtbar gemacht werden, um sie daraufhin zu dekonstruieren. Der erste Schritt im Prozess der Dekolonisierung des Denkens muss somit der einer ‚epistemologischen Dekolonisierung‘ sein, um ‚Raum zu schaffen für eine neue intellektuelle Kommunikation, für einen Austausch von Erfahrungen und Bedeutungen als Grundlage einer anderen Rationalität‘ (Quijano 1992: 446).

Die Dekolonisierung des Denkens kann nur aus einer epistemologischen Perspektive heraus geschehen, die nicht auf der abendländischen Logik und Rationalität beruht,

sondern die stattdessen auf den autochthonen Denk- und Erfahrungssystemen der ehemaligen Kolonien aufbaut. Walter Mignolo führt für diese Perspektive den Terminus der „Grenzepistemologie“ ein, da es sich um eine epistemologische Perspektive handelt, die im Grenzbereich zwischen autochthoner und westlicher Epistemologie angesiedelt ist (Mignolo 2012: 29). Grenzepistemologien können dank ihrer Verwurzelung in autochthonen Formen der Logik und Rationalität die von der westlichen Logik und Rationalität als universell deklarierten epistemologischen Grenzen transzendieren. Sie bieten damit eine Perspektive der Exteriorität, die es ermöglicht, die impliziten epistemologischen Grundannahmen des westlichen Denkens als Annahmen zu enttarnen, die keinesfalls universell sind, sondern ebenfalls zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort auf Basis der ‚spezifischen Weltsicht einer besonderen Ethnie‘ (Quijano 1992: 448) entstanden sind. Erst aus einer grenzepistemologischen Perspektive ist es Mignolo zufolge möglich, dekoloniales Denken zu konstruieren, d.h. ein Denken, welches sich von der Dominanz westlicher Logik und Rationalität befreit und sich für die vielen Möglichkeiten von Denk- und Lebensformen öffnet, die durch den Kolonialismus unterdrückt und delegitimiert wurden (Mignolo 2008: 250). Dekoloniales Denken schafft so dekoloniale Optionen, d.h. andere Wirtschafts-, Gesellschafts- und politische Theorien jenseits der Paradigmen westlicher Moderne. Vor dem Hintergrund der spezifischen epistemologischen Perspektive, aus der heraus sie geschaffen wurden, verstehen und präsentieren sich dekoloniale Optionen explizit als eine Möglichkeit von vielen, eben als „Option“ und nicht als neue Universalien (Mignolo 2010: 1-2).

Andine Logik und andine Rationalität sind die Grundlagen der Grenzepistemologie des Buen Vivir. Aus dieser Perspektive werden die Paradigmen abendländischer Rationalität hinterfragt. Der exklusivistischen Logik und verstandszentrierten Rationalität westlichen Denkens stellt das Buen Vivir die inklusivistische Logik und die erfahrungsbasierte Rationalität der andinen Völker gegenüber und schafft damit eine epistemologische Grundlage, welche Wissensproduktion vor allem als einen Dialog zwischen verschiedenen Wissensformen versteht, die sich gegenseitig ergänzen und bereichern. Die auf der andin-indigenen Ontologie fußende Konzeption eines „guten Lebens“ bildet im Buen Vivir als dekoloniale Option den Ausgangspunkt für einen Austausch mit anderen Theorien und Konzepten, die ebenfalls dekoloniale Optionen verkörpern. Wie bereits in Kapitel 2.1 dargestellt, fließen in das Konzept des Buen Vivir neben der andinen Philosophie auch andere indigene Versionen eines „guten Lebens“ sowie nicht-indigene Ansätze ein. Gudynas (2012: 24) charakterisiert das Konzept des Buen Vivir treffend als „eine

Plattform, auf der unterschiedliche ontologische Vorstellungen zusammentreffen.“ Der Hegemonie des Wissens westlichen Denkens stellt das Buen Vivir somit einen Ansatz der Pluralität und Interkulturalität gegenüber, in dessen Zentrum die Anerkennung der Vielfalt der existierenden Wissens- und Lebensformen steht, von denen keine eine privilegierte Stellung gegenüber anderen einnimmt. Die durch Praxis und oral tradierten Wissensformen der indigenen Völker, welche auf dem Lernen aus der Erfahrung und der Weisheit der Alten und der vorherigen Generationen beruhen, stellen aus dieser Perspektive eine gleichberechtigte Ergänzung zum akademischen Wissen aus Büchern dar (Céspedes Choquehuanca 2010: 10). Auf der Plattform des Buen Vivir sollen im interkulturellen Dialog alternative Konzepte zu den dominanten westlichen Konzepten politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Organisation entwickelt werden. Die grenzepistemologische Perspektive, aus der das Buen Vivir alternative Konzepte und Visionen konstruiert, ermöglicht es dabei, westlich-dominante Konzepte wie Demokratie, Kapitalismus oder Entwicklung aufzugreifen und aus der Perspektive des Buen Vivir zu hinterfragen und neu zu definieren.

Dabei zeichnen sich nach Mignolo (2010: 11) aus der dekolonialen Perspektive konstruierte Ansätze und Theorien nicht nur durch ihre besondere epistemologische Dimension, sondern auch durch eine spezifische normative Dimension aus. Er beschreibt dekoloniales Denken als ‚transdisziplinären Horizont (...), der das Leben an erste Stelle und die Institutionen in den Dienst der Regeneration des Lebens stellt‘ (Mignolo 2010: 11). Damit spielt Mignolo auf den bereits angesprochenen Institutionalismus als zentrales Paradigma der westlichen Moderne an. Institutionen wie der Staat, Kapitalismus oder Demokratie werden Mignolo zu Folge in der westlich-modernen Weltsicht als Selbstzweck angesehen und nicht hinsichtlich ihrer Funktion für den Erhalt und die Reproduktion des Lebens beurteilt (Mignolo 2010: 11-12). Dekoloniales Denken muss demnach mit institutionalistischen Paradigmen brechen, um Raum zu schaffen für eine neue, lebenszentrierte Ethik anhand derer sich Wirtschaft, Politik und Gesellschaft orientieren und organisieren können. Auch in diesem Punkt werden diskursive Parallelen zum Konzept des Buen Vivir deutlich: Dessen normative Dimension formuliert ebenfalls eine Ethik, die als Handlungsmaxime den Erhalt und die Reproduktion der Lebenskreisläufe als Inbegriff der zu bewahrenden natürlichen Ordnung definiert. Das dekoloniale Denken des Buen Vivir löst Begriffe wie Wirtschaft oder Demokratie aus dem bisher dominanten westlich-modernen Verständnis heraus und gibt ihnen aus einer lebenszentrierten Perspektive heraus eine neue Bedeutung. Die konkreten Vorschläge des Buen Vivir für die

Neuorganisation der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen, welche aus dieser Perspektive dekolonialen Denkens erwachsen, werden im folgenden Teil dieser Arbeit unter Punkt 3.3 illustriert.

3. Das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept: eine entwicklungstheoretische Einordnung

Angesichts der im vorangegangenen Teil dieser Arbeit dargestellten, besonderen ontologisch-epistemologischen Voraussetzungen des Buen Vivir und der radikalen Kritik der Vertreter des Buen Vivir am aktuell dominanten westlich-modernen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell stellt sich die Frage, inwiefern der Titel des „alternativen Entwicklungskonzeptes“ dem Buen Vivir gerecht wird. Bereits in der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei dieser Bezeichnung um eine Interpretation des Konzeptes aus westlicher Perspektive handelt, die dazu dient, einen Bezug zwischen dem Buen Vivir und der entwicklungstheoretischen und -politischen Debatte herzustellen. Der Terminus des „alternativen Entwicklungskonzeptes“ ist insofern nützlich, als dass er das Buen Vivir in einen internationalen Kontext rückt und auf seine Bedeutung auch jenseits der Realität des lateinamerikanischen Andenraums hinweist. Im Folgenden soll das Buen Vivir im Kontext der internationalen Entwicklungsdebatte im Hinblick auf folgende Fragen untersucht werden: Inwiefern unterscheidet sich das Entwicklungsverständnis im Buen Vivir von dem Entwicklungsverständnis der dominanten Theorien? Wo ist das Buen Vivir in der entwicklungstheoretischen Debatte zu verorten? Worin besteht der alternative Vorschlag des Buen Vivir?

3.1 Ausgangspunkt der Kritik: Verständnis von Entwicklung in den dominanten Theorien und Ansätzen der westlichen Entwicklungsdebatte

Die Kritik des westlich-modernen Entwicklungsmodells im Konzept des Buen Vivir bildet den Ausgangspunkt für die Konstruktion einer alternativen Vision gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Organisation. Daher sollen hier zunächst die theoretischen Grundannahmen des westlich-modernen Entwicklungsmodells an Hand der dominanten Theorien der Entwicklungsdebatte der letzten 60 Jahre näher beleuchtet werden. Die Entwicklungstheorie existiert als eigenständige Disziplin erst seit Beginn der 1950er Jahre; erst seitdem wird der Begriff der Entwicklung zur Kategorisierung einzelner Länder in „Entwicklungsländer“ und „Industrieländer“ benutzt (Menzel 2010: 11). Der amerikanische Präsident Harry S. Truman (1884-1972) sprach in seiner Antrittsrede von 1949 zum ersten Mal von der Notwendigkeit, die ‚Segnungen des wissenschaftlichen und industriellen Fortschritts der USA‘ für ‚die Erschließung der unterentwickelten Gebiete‘ (Truman 1949: 1) einzusetzen. Er begründete damit das Feld der Entwicklungspolitik, welche vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts vor allem ein strategisches

Instrument darstellte, um den Einflussbereich des Westens auszuweiten und somit die Möglichkeiten einer sowjetischen Expansion einzuschränken (Menzel 2010: 24). Zugleich legte er den Grundstein für eine akademische entwicklungstheoretische Debatte, die seit den 1950er Jahren den Entwicklungsbegriff und darauf aufbauende politische Entwicklungsstrategien definiert und weiterentwickelt.

Während zu Beginn der 1950er Jahre mit den Wachstumstheorien noch ein auf die wirtschaftliche Dimension reduzierter Entwicklungsbegriff die Debatte dominierte, wurde mit dem Aufkommen der *Modernisierungstheorien* gegen Ende der 1950er Jahre der Entwicklungsbegriff von der Transformation der ökonomischen Strukturen auch auf die Transformation der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen und Praktiken ausgeweitet. Gegen Ende der 1960er Jahre bzw. zu Beginn der 1970er Jahre verschob sich mit dem Aufstieg der *Dependenztheorien* zum dominanten entwicklungstheoretischen Paradigma der Fokus der Entwicklungsdebatte von der Analyse endogener Entwicklungshemmnisse in den Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ auf die Kritik der asymmetrischen Beziehungen zwischen Entwicklungs- und Industrieländern, welche als Hauptursache für Unterentwicklung verantwortlich gemacht wurden (Többe Gonçalves 2003: 133-136). Aufgrund ausbleibender Erfolge der Entwicklungspolitik geriet die Entwicklungstheorie ab Ende der 1970er Jahre in eine Krise, die ab Anfang der 1980er Jahre zum Aufstieg des *Neoliberalismus* als tonangebendem Ansatz in der entwicklungstheoretischen Debatte führte. Eine erneute Reduzierung des Entwicklungsbegriffs auf die wirtschaftliche Sphäre war die Folge (Többe Gonçalves 2003: 143). Gleichzeitig jedoch mehrten sich Stimmen, die einen stärkeren Fokus der Entwicklungspolitik auf Armutsbekämpfung und ökologische Problematiken forderten. So kann seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre von einem neuen Paradigma einer „globalen nachhaltigen Entwicklung“ gesprochen werden (Ziai 2006: 194).

Das dominante westlich-moderne Entwicklungsmodell wird also geprägt von unterschiedlichen Theorien und Ansätzen, welche die entwicklungstheoretische Debatte und in Folge die von Regierungen und internationalen Institutionen verfolgten entwicklungspolitischen Strategien bestimmen. Trotz unterschiedlicher Fokussierungen und Lösungsansätze der einzelnen Theorien können eine Reihe von Grundkonzeptionen ausgemacht werden, die allen Theorien gemein sind. Geiger und Mansilla (1983: 35) identifizieren als allen Theorien gemein die Vorstellung von gesellschaftlicher Entwicklung als „einem mehr stufenförmig oder mehr kontinuierlich, manchmal auch dialektisch gedachten Fortschritt von ‚primitiveren‘ zu ‚höher entwickelten‘ Formen“. Man

erkennt hier sowohl die von Truman eingeführte Dualität zwischen „entwickelten“ und „unterentwickelten Gebieten“ einerseits sowie das historisch in der Aufklärung verwurzelte Konzept des Fortschritts andererseits als grundlegende konstituierende Elemente des westlich-modernen Verständnisses von Entwicklung. Die dritte Annahme, die allen Theorien gemein ist, ist die des Wirtschaftswachstums als notwendiger Voraussetzung von Entwicklung. Sie bildet das dritte konstituierende Element des dominanten westlich-modernen Entwicklungsverständnisses.

Im Folgenden soll das westlich-moderne Entwicklungsverständnis mittels eines Vergleichs der dominanten Theorien in Hinblick auf drei ihrer grundlegenden Dimensionen illustriert werden. Dabei wird der analytischen und normativen Doppelfunktion von Entwicklungstheorien Rechnung getragen: In ihrer analytischen Funktion definieren Entwicklungstheorien ein Problem im Sinne von Faktoren, welche die angestrebte Entwicklung behindern, um so bestehende Unterentwicklung oder Rückständigkeit zu erklären. Auf der anderen Seite definieren sie in ihrer normativen Funktion jedoch auch bereits das mittels des Entwicklungsprozesses anzustrebende Ziel im Sinne eines bestimmten gesellschaftspolitischen Programms (Boeckh 1993: 115). In Anlehnung an diese beiden Funktionen von Entwicklungstheorien sollen im Folgenden die dominanten Theorien der westlichen Entwicklungsdebatte hinsichtlich ihrer Problemdefinition (Welche Faktoren werden für Unterentwicklung verantwortlich gemacht?), hinsichtlich des definierten Entwicklungsziels (Welches Gesellschaftsmodell wird angestrebt?) und hinsichtlich ihres Entwicklungsverständnisses (Wie wird der Entwicklungsprozess konzipiert?) untersucht und so die gemeinsamen Grundannahmen aller Theorien verdeutlicht werden.⁸

3.1.1 Modernisierungstheorien

Die Modernisierungstheorien begründeten zu Anfang der 1950er Jahre die akademische Disziplin der Entwicklungstheorie. Sie prägten damit das westlich-moderne Verständnis von Entwicklung in wesentlichem Maße, insbesondere durch ihre Konzeption des Entwicklungsprozesses als linearem Prozess von der „Tradition“ zur „Moderne“. Die Modernisierungstheorien gehen davon aus, dass dieser Prozess historisch vorbestimmt ist

⁸ Die folgende Darstellung bezieht sich explizit lediglich auf die dominanten Theorien und Ansätze der Entwicklungsdebatte als Ausgangspunkt für die Kritik des Buen Vivir. Sie erhebt keinen Anspruch auf eine umfassende Darstellung der entwicklungstheoretischen Debatte der letzten 60 Jahre. Differenzen und Strömungen innerhalb der Theorien werden daher nicht berücksichtigt. Eine umfassende Darstellung der entwicklungstheoretischen Debatte findet sich u.a. in den Arbeiten von Többe Gonçalves (2003), Ulrich Menzel (2010) und Preston (1996).

und von allen Entwicklungsländern durchlaufen werden muss. Unterentwicklung wird somit als ein frühes Stadium gesellschaftlicher Entwicklung angesehen, das es zu überwinden gilt (Nohlen 1994: 478).

Die ersten Modernisierungstheorien reduzierten den Entwicklungsbegriff auf die ökonomische Ebene. Entwicklung wurde gleichgesetzt mit Wirtschaftswachstum, das in erster Linie durch einen Industrialisierungsprozess erreicht werden sollte. Politische und soziale Entwicklung würden als notwendige Folge der Industrialisierung von selbst eintreten (Menzel 2010: 25). Die einflussreichste Theorie unter den ökonomischen Modernisierungstheorien ist die *Stadientheorie* von Walt Whitman Rostow (1960). Rostow definiert fünf historische Entwicklungsphasen, die alle Länder zu durchlaufen haben: Den Ausgangspunkt bildet die traditionelle Gesellschaft, die durch ein „vornewtonsches“ Verhalten gegenüber der Natur charakterisiert wird, d.h. in welcher noch nicht die Erkenntnis natürlicher Gesetzmäßigkeiten vorliegt, die es erlauben würde, die Natur zu manipulieren, um Produktivitätssteigerungen zu erzielen. Die zweite Entwicklungsphase markiert mit der erstmaligen Nutzung moderner Wissenschaft und Technik bereits den Beginn der Moderne. Nun werden zum ersten Mal Produktivitätssteigerungen erzielt und Investitionen getätigt und so die Voraussetzungen für wirtschaftlichen Aufstieg geschaffen. In der dritten Phase, die Rostow als „*Take Off*“ bezeichnet, kommt es schließlich zum Beginn eines stetigen Wachstums. Ersparnisse und Investitionen steigen weiter an, die Landwirtschaft wird modernisiert und auch die Industrien breiten sich aus. In der vierten Phase, der „*Entwicklung zur Reife*“, ist bereits ein lang anhaltendes, selbsttragendes Wirtschaftswachstum erreicht, die Investitionsquote beträgt nun 10-20% des Bruttoinlandsprodukts und die Wirtschaft blüht. Dank des Einsatzes moderner Technologien entstehen stetig neue Branchen. Als fünfte und letzte Phase nennt Rostow das „*Zeitalter des Massenkonsums*“. Die Massenproduktion dauerhafter Konsumgüter und der Dienstleistungsbereich werden zu den führenden Sektoren der Wirtschaft, das Pro-Kopf-Einkommen ist dauerhaft hoch und es kommt zur Herausbildung eines Wohlfahrtsstaates. Leitbild der Rostowschen Entwicklungstheorie sind die USA in ihrer Hochphase fordistischer Massenproduktion im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts (Rostow 1960: 4-16).

Die ökonomischen Modernisierungstheorien wurden ab Beginn der 1960er Jahre in Folge ausbleibender Entwicklungserfolge durch verschiedene *Theorien sozialen und institutionellen Wandels* ergänzt, die zu durchlaufende Modernisierungsprozesse auch für die politische, gesellschaftliche und kulturelle Ebene definierten. Ausgangspunkt der

Forschung war jedoch auch in diesen Theorien die Fragestellung, welche mentalen, individuellen und strukturellen Veränderungen in einer Gesellschaft stattfinden müssten, um die Voraussetzungen für dauerhafte Produktivitätssteigerungen und anhaltendes Wirtschaftswachstum zu schaffen (Nohlen 1994: 616-617).

Folgende Grundannahmen sind charakteristisch für alle Modernisierungstheorien: Die Ursachen für fehlende Entwicklung sind interner bzw. innergesellschaftlicher Natur. Entwicklungshemmende Faktoren sind einerseits der Mangel an Kapital und andererseits in „Traditionen“ verhaftete gesellschaftliche und mentale Strukturen. Der Entwicklungsvorsprung der westlichen Länder wurde von den Modernisierungstheoretikern unter anderem darauf zurückgeführt, dass es in diesem Teil der Welt zuerst zur Durchsetzung des Rationalismus in allen Lebensbereichen gekommen sei. Eine „mythische“, d.h. nicht durch den Verstand mediatisierte, Wahrnehmung der Welt galt somit als ein entscheidendes Entwicklungshemmnis, da sie eine Ausbeutung der Natur nach rationalen Zweck-Mittel-Kalkulationen behinderte (Menzel 2010: 78).

Ausgehend von dem Ideal der westlichen Industrieländer als Entwicklungsziel konzipierten die Modernisierungstheoretiker den historischen Entwicklungsprozess der Industrieländer als universellen Entwicklungsprozess, den alle Länder zu durchlaufen hätten. Die Entwicklungsländer sollten sich also durch die Übernahme von Verhaltensweisen, Technologien und Formen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Organisation der Industrieländer Schritt für Schritt an diese angleichen. Unbedingte Voraussetzungen für Entwicklung sind Wirtschaftswachstum und Industrialisierung, die von außen mittels des Transfers von Kapital und modernen Technologien eingeleitet werden (Nohlen 1994: 479). Externen Faktoren wird damit eine durchweg positive Rolle zugewiesen. Inwiefern sie auch ursächlich für Unterentwicklung sein können, wird von den Modernisierungstheorien nicht untersucht.

3.1.2 Dependenztheorien

Den Gegenentwurf zu den Modernisierungstheorien bilden die Dependenztheorien, die ab Ende der 1960er Jahre ins Zentrum der entwicklungstheoretischen Debatte rückten und sie bis weit in die 1970er Jahre hinein entscheidend prägten. Der Begriff der „Dependenztheorien“ geht zurück auf das spanische Wort „*dependencia*“ (dt.: „Abhängigkeit“), welches bereits auf das zentrale inhaltliche Element der Theorien hinweist. Den Dependenztheorien zufolge ist Unterentwicklung die Konsequenz der Abhängigkeitsbeziehung zwischen Entwicklungs- und Industrieländern im globalen

Wirtschaftssystem. Sie sehen also im Gegensatz zu den Modernisierungstheorien exogene Faktoren als Hauptentwicklungshemmnis (Nohlen 1994: 163). Begründet wurde die Dependencia-Schule durch eine Reihe von Analysen neomarxistischer Prägung, die von lateinamerikanischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler_innen als Reaktion auf die Wachstumskrise der lateinamerikanischen Staaten in den frühen 1960er Jahren herausgegeben wurden. Kennzeichnend für die Analysen der Dependenztheorien ist ihr strukturalistischer Ansatz: Die Entwicklungsländer können demnach bei der Forschung nach Ursachen von Unterentwicklung nicht als geschlossene und aus dem globalen Kontext losgelöste Systeme betrachtet werden. Die Entwicklungsproblematik kann nur auf der Ebene des Weltsystems, auf der verschiedene Akteure handeln und zueinander in Beziehung stehen, analysiert und gelöst werden (Menzel 2010: 102).

Die weltweit größte Aufmerksamkeit fanden unter den Dependenztheorien zum einen die von Raúl Prébisch und Hans Wolfgang Singer begründete *These der säkularen Verschlechterung der Terms of Trade* sowie zum anderen die *Neoimperialismustheorie* von Paul A. Baran. Prébisch und Singer konstatieren für den Handelsaustausch zwischen Entwicklungs- und Industrieländern eine kontinuierliche Verschlechterung der Handelsbedingungen (Terms of Trade) für die Entwicklungsländer, da die Entwicklungsländer typischerweise Primärgüter exportieren und fertige Produkte importieren, während es sich bei den Industrieländern genau andersherum verhält. Der Verfall der *Terms of Trade* zwingt die Entwicklungsländer zu immer höheren Exporten, um das einmal erreichte Importvolumen halten zu können. Wachsende Überausbeutung der Arbeitskräfte, Kaufkraftminderung und eine Verengung des internen Marktes sind die Folge. Die Einbindung in den Weltmarkt unter dem bestehenden System der Arbeitsteilung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern ist demnach für die Entwicklungsländer von klarem Nachteil (Nohlen 1994: 163). Baran sieht im internationalen System der Arbeitsteilung, in dessen Zentrum sich die Industrieländer befinden, während die Entwicklungsländer zur Peripherie degradiert sind, die Fortführung kolonialer Machtstrukturen. Der ständige Abfluss von Profit an die Industrieländer beeinträchtigt Baran zufolge die Fähigkeit der Entwicklungsländer zur Kapitalakkumulation, weshalb sich dort keine kapitalistischen Strukturen ausbilden können und vorkapitalistische, feudale Gesellschaften erhalten bleiben (Menzel 2010: 100).

Die Dependenztheorien wenden sich somit gegen die Annahme der Modernisierungstheorien, indem sie Unterentwicklung nicht als ein der Entwicklung historisch vorausgehendes Stadium, sondern als die notwendige und untrennbare Kehrseite

der Entwicklung der Industrieländer definieren. Um einen Entwicklungsprozess auch innerhalb der Länder der Peripherie in Gang zu setzen, ist demnach die Überwindung der wirtschaftlichen Abhängigkeit von den Industrieländern notwendig. Dies soll durch eine autozentrierte Entwicklung erreicht werden, welche die Abkopplung vom Weltmarkt mit einer importsubstituierenden Industrialisierung unter Konzentration auf lokale Ressourcen kombiniert (Nohlen 1994: 163).

Der entscheidende Unterschied zwischen Dependenz- und Modernisierungstheoretikern liegt demnach in ihrer Problemdefinition, d.h. in ihrer Konzeption von Unterentwicklung, und nicht so sehr in ihrer Konzeption von Entwicklung. Obwohl die Dependenztheoretiker Entwicklung nicht mehr als einen historisch vorgezeichneten Prozess von einem Stadium der Unterentwicklung zu einem Stadium der Entwicklung begreifen, sondern beide Zustände als sich gegenseitig bedingend ansehen, unterscheidet sich ihr Entwicklungsziel doch nicht von dem der Modernisierungstheorien. Auch die Dependenztheoretiker streben eine moderne Industriegesellschaft als Endziel des Entwicklungsprozesses an (je nach marxistisch- oder nicht-marxistischem Hintergrund der Autoren sozialistisch oder kapitalistisch organisiert). Der Entwicklungsprozess wird daher gleichgesetzt mit Wirtschaftswachstum und der Überwindung traditioneller bzw. vorkapitalistischer Gesellschaftsstrukturen. „Entwicklung“ bezeichnet also auch bei den Dependenztheoretikern einen Prozess, in dem sich die Entwicklungsländer an das Modell der westlichen Industriestaaten als universelles Ideal anpassen. Andere Organisations- und Lebensformen, die diesem Modell nicht entsprechen, gelten als rückständig und müssen überwunden werden.

3.1.3 Neoliberalismus

Nachdem ab Ende der 1970er Jahre die sowohl von den Modernisierungs- als auch von den Dependenztheorien propagierte Strategie der importsubstituierenden Industrialisierung scheiterte und in Folge die Entwicklungstheorie in eine profunde Krise geriet, kam es zu Beginn der 1980er Jahre zur „neoliberalen Gegenrevolution“ (Mürle 1997: 18). Diese reduzierte die Entwicklungstheorie wieder auf die Wirtschaftswissenschaften. Dieser „Revolution“ lag ein Paradigmenwechsel in den Wirtschaftswissenschaften zugrunde: Der Keynesianismus, der dem Staat eine zentrale Rolle bei der Stabilisierung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung zuspricht, z.B. durch den Ausgleich der zyklischen Schwankungen von Angebot und Nachfrage, wurde als herrschende Lehre in der Ökonomie durch die Neoklassik abgelöst. Die Neoklassik geht im Gegensatz zum

Keynesianismus von der vollkommenen Selbststeuerungsfähigkeit der Märkte sowie von einem zweckrational handelnden Wirtschaftssubjekt nach dem Leitbild des *homo oeconomicus* aus (Menzel 2010: 139-141). Der Markt stellt nach der neoklassischen Theorie über den Mechanismus der Preisbildung einen Zustand des Gleichgewichts zwischen Angebot und Nachfrage her, der auch gleichzeitig das Wohlfahrtsoptimum für alle Beteiligten verkörpert: Bei einem Zustand der Marktbalance kann sich kein Akteur besser stellen, ohne dabei einen anderen schlechter zu stellen (Bundezentrale für politische Bildung 2009: 1).

Für die Entwicklungsökonomie folgte aus den Annahmen der Neoklassik der Schluss, dass es keiner spezifischen Strategien bedürfe, welche den besonderen Voraussetzungen der Entwicklungsländer Rechnung tragen. Vielmehr gebe es nur eine einzige ökonomische Strategie, welche für alle Länder in gleichem Maße gelte: die neoliberale Strategie. Um auch in den Entwicklungsländern ein optimales Wohlstandsniveau zu erreichen, müssen demnach lediglich die Voraussetzungen für die freie Entfaltung der wohlfahrtssteigernden Kräfte des Marktes geschaffen werden (Mürle 1997: 18).

Das Problem der Entwicklungsländer liegt nach der neoliberalen Theorie in der staatlichen Fehllenkung der Wirtschaft in Form von unbedachten und unproduktiven Investitionen in Industrieprojekte, Verzerrungen des Marktes durch Subventionen und Sozialleistungen sowie durch Fehlallokationen in Folge von Korruption. Sie verhindern, dass sich die marktinhärenten Mechanismen der Produktionssteigerung und des Wirtschaftswachstums durchsetzen können (Többe Gonçalves 2003: 146-157). Die im Neoliberalismus propagierte Entwicklungsstrategie besteht folglich in einer Reformierung der internen und externen Wirtschaft der Entwicklungsländer, im Zuge derer sich der Staat aus allen wirtschaftlichen Belangen zurückzieht. Auf nationaler Ebene soll der Privatsektor die leitende Rolle übernehmen, Staatsunternehmen müssen demnach privatisiert werden. Von den Regierungen wird eine strikte Haushaltsdisziplin gefordert, die sich unter anderem in einer radikalen Kürzung von Sozialleistungen niederschlagen hat (Herrera 2006: 5). Auf internationaler Ebene sollen die Entwicklungsländer ihre komparativen Vorteile identifizieren und darauf aufbauend eine exportbasierte Wachstumsstrategie im Rahmen eines internationalen Freihandelssystems verfolgen. Protektionistische Maßnahmen wie Zölle oder Einfuhrbeschränkungen müssen dafür aufgehoben werden, da sie die freie Entfaltung der Marktkräfte auf internationaler Ebene behindern (Menzel 2010: 140).

Entwicklung wird also von den Vertretern des Neoliberalismus als ein rein wirtschaftlicher Prozess konzipiert. Als erstes müssen durch den Rückzug des Staates aus der Wirtschaft

die Voraussetzungen für anhaltendes Wirtschaftswachstum und Produktivitätssteigerungen geschaffen werden, damit sich der Markt schließlich auf dem Wohlfahrtsoptimum einpendeln kann. Vorübergehende soziale Kosten durch die Einfrierung von Löhnen und die Kürzung staatlicher Sozialleistungen werden nach der Theorie des Neoliberalismus durch den *Trickle-Down-Effekt* ausgeglichen: Ist erst ein hohes Produktionsniveau erreicht, wird der Wohlstand sich in Form von höheren Löhnen und gesicherten Arbeitsplätzen auch auf die armen Bevölkerungsschichten ausweiten, die nicht über Kapital verfügen (Portes 1997: 246-247).

Das Entwicklungsziel des Neoliberalismus ist eine kapitalistische Gesellschaft nach dem Idealtyp der neoliberalen Theorie, die sich durch hohe Produktivität sowie durch den Einsatz moderner Technologien auszeichnet. Die Menschen sind in dieser Gesellschaft primär über Marktbeziehungen verbunden und treffen ihre Entscheidungen stets nach individuellen Kosten-Nutzen-Kalkülen. Immaterielle Faktoren wie Bildung oder eine gute Regierungsführung sind nur insofern von Bedeutung für das neoliberale ideale Gesellschaftsmodell, als dass sie zur Steigerung der Produktivität und des Wirtschaftswachstums beitragen (Többe Gonçalves 2003: 146-147).

Die Entwicklungsstrategie des Neoliberalismus wurde in den 1980er und 1990er Jahren von den führenden internationalen Entwicklungsinstitutionen IWF und Weltbank in Form der Strukturanpassungsprogramme insbesondere in Lateinamerika implementiert. Anstelle des erwarteten Trickle-Down-Effekts waren die Folgen der neoliberalen Politik jedoch vor allem eine rapide steigende soziale Ungleichheit sowie massive Umweltzerstörungen aufgrund der Ausweitung des extraktivistischen Exportmodells (Haque 1999: 206-211).

3.1.4 Sustainable Development

Parallel zum Erstarren des Neoliberalismus bildeten sich in der entwicklungstheoretischen Debatte in den 1980er Jahren auch verschiedene Strömungen heraus, die soziale Entwicklungsaspekte in den Vordergrund der Entwicklungsdebatte rücken wollten, wie etwa Armutsbekämpfung und Grundbedürfnisbefriedigung und/oder ökologische Probleme, wie die zunehmende Entwaldung, die Zerstörung der Biodiversität und Umweltverschmutzung. Diese Strömungen wurden in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre insbesondere unter dem Einfluss des UNCED-Rio-Welt-Gipfels von 1992, auf dem unter anderem das umweltpolitische Aktionsprogramm *Agenda 21* und internationale Konventionen über den Klimawandel und den Erhalt der Biodiversität abgeschlossen wurden, zur führenden Stimme der entwicklungstheoretischen und -politischen Debatte.

Insbesondere im deutschsprachigen Raum wurde daraufhin von einem „Paradigmenwechsel“ der Entwicklungstheorie hin zu einer „globalen nachhaltigen Entwicklung“ (Nuscheler 1998: 395) gesprochen. International hat sich zur Bezeichnung dieses neuen Paradigmas die englische Bezeichnung „*Sustainable Development*“ etabliert. Der Begriff des *Sustainable Development* wurde bereits im Jahr 1987 im Bericht der UN World Commission on Environment and Development geprägt, der auch nach dem Präsidenten der Kommission als „*Brundtland-Bericht*“ bezeichnet wird. Die dort enthaltene Definition von „*Sustainable Development*“ bzw. von „nachhaltiger Entwicklung“ ist trotz oder vielleicht auch gerade wegen ihrer Offenheit die bis heute meist gebrauchte Definition: „Unter nachhaltiger Entwicklung verstehen wir eine Entwicklung, die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen“ (Hauff 1987: XV). Eine Gefährdung für die Möglichkeiten kommender Generationen sah die Kommission einerseits durch die industriell bedingte Umweltzerstörung in den Industrieländern, andererseits durch die armutsbedingte Umweltvernichtung in den Ländern der sogenannten „Dritten Welt“. Damit rückten im Zuge der Debatte um nachhaltige Entwicklung zum ersten Mal auch die Industrieländer in den Fokus der bis dahin lediglich auf die „unterentwickelten“ Länder zentrierten Entwicklungsdebatte.

Die sehr vage Definition des Brundtland-Berichtes wurde auf dem Johannesburger *World Summit on Sustainable Development* im Jahre 2002 konkretisiert. Sustainable Development umfasst demnach drei untrennbar miteinander verknüpfte Dimensionen: die ökonomische, die soziale und die ökologische. Das „klassische“ Entwicklungsziel des materiellen Wohlstands wird ergänzt durch die Entwicklungsziele der sozialen Partizipation und des Erhalts natürlicher Ressourcen (Kates/Parris/Leiserowitz 2005: 12). Wirtschaftswachstum wird dabei weiterhin als zentrale Voraussetzung für die Befriedigung der Grundbedürfnisse einer wachsenden Weltbevölkerung und für die Bekämpfung von Armut angesehen. Nach dem dominanten Verständnis von Sustainable Development, wie es in den Dokumenten und Strategien der internationalen Entwicklungsorganisationen zum Ausdruck kommt, setzt sich die ökonomische Dimension von Entwicklung auch weiterhin aus den Elementen der Produktivitätssteigerung und des Wirtschaftswachstum zusammen. Lediglich die Qualität des Wachstums soll dahingehend verändert werden, dass sie nicht zur Vernichtung lebenswichtiger natürlicher Ressourcen führt (Lélé 1991: 614).

So stand auch bei der diesjährigen *UN Conference on Sustainable Development* das Konzept der *Green Economy* im Fokus. Das Ziel der *Green Economy* ist es, Wirtschaftswachstum bei gleichzeitiger Verbesserung der Umweltqualität und der Förderung sozialer Inklusion zu ermöglichen. Der neueste UNEP-Bericht zu *Green Economy* konstatiert, dass ‚das Erreichen von Nachhaltigkeit fast ausschließlich auf der Restrukturierung der Wirtschaft‘ (UNEP 2012: 17) beruhe. Diese Worte verdeutlichen, dass auch in der dominanten Version des Sustainable Development-Ansatzes der Fokus auf der wirtschaftlichen Dimension liegt. Der Erhalt der natürlichen Ökosysteme wird vor allem aufgrund ihrer grundlegenden Funktion der ‚Bereitstellung von Gütern und Dienstleistungen‘ (UNEP 2012: 19) für die Menschen gefordert.

Die Entwicklungsstrategie des Sustainable Development besteht dementsprechend vor allem in der Erforschung und Entwicklung innovativer Technologien und Produktionsformen. Staatliche Investitionen und Subventionen in diese Bereiche sollen Anreize für eine Neuausrichtung der Wirtschaft sowohl in den Industrie- als auch in den Entwicklungsländern schaffen. Dabei dienen nach dem Ansatz des Sustainable Development die Industriestaaten jedoch nicht mehr als Modell für die Entwicklungsstaaten. Letztere sollen zwar ihre auf der Extraktion von Rohstoffen basierenden Wirtschaftsformen überwinden, dabei sollen sie jedoch nicht den historischen Industrialisierungsprozess der heutigen Industriestaaten durchlaufen, sondern von vornherein auf beschäftigungsintensivere und umweltschonendere Produktionsverfahren setzen (Nohlen 1994: 645-647). Das Entwicklungsziel des Sustainable Development ist eine hochmoderne Gesellschaft, die es dank technologischer Innovationen erlaubt, ein hohes Produktionsniveau dauerhaft aufrecht zu erhalten und somit die Grundbedürfnisse der Bevölkerung hinsichtlich Arbeit, Ernährung, Energie, Wasser und Hygiene zu befriedigen, während die Regeneration der natürlichen Ressourcen nicht beeinträchtigt wird. Insofern kann der ‚technozentrische Mainstream‘ innerhalb des Sustainable Development insgesamt als eine ‚mit umweltpolitischen Erwägungen legitimierte Neuauflage des modernisierungstheoretischen Entwicklungsmodells‘ (Többe Gonçalves 2003: 258) charakterisiert werden.

Die vorangegangene Darstellung der dominanten Theorien verdeutlicht die charakteristischen Merkmale westlichen Entwicklungsdenkens. Von der Begründung der Entwicklungstheorie vor rund 60 Jahren bis zum heutigen Tag wurden und werden entwicklungspolitische Strategien auf der Basis bestimmter Grundannahmen konzipiert,

die in den Modernisierungstheorien erstmals auftauchten und die sich in allen dominanten Theorien wiederfinden: Alle zuvor untersuchten Theorien gehen von Entwicklung als einem linearen Prozess aus, in dem bestimmte Probleme überwunden werden sollen, um am Ende einen Idealzustand zu erreichen. Ist dieser Idealzustand eingetreten, kann ein Land als „entwickelt“ angesehen werden. Der aktuelle Entwicklungsstand einer Gesellschaft wird in erster Linie an materiellen Indikatoren gemessen, wie z.B. der Fähigkeit die materiellen Grundbedürfnisse der Bevölkerung zu befriedigen. Modernisierung und Wirtschaftswachstum sind dabei in allen Theorien integrale Bestandteile des Entwicklungsprozesses.

3.2 Postmoderne Entwicklungskritik: Post-Development und Buen Vivir

Die im vorangegangenen Kapitel untersuchten dominanten Entwicklungstheorien konzipieren Entwicklung als fortschrittsgeleiteten Modernisierungsprozess von einer weniger entwickelten zu einer höher entwickelten Stufe und verkörpern damit eben jenes Denkmodell, welches im Zentrum der von den Vertreter_innen des Buen Vivir geäußerten Kritik steht. Wie in Kapitel 2.1 bereits dargestellt, ist die Kritik am westlichen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell eines der beiden konstituierenden Elemente des Konzeptes des Buen Vivir. Die Vertreter_innen des Buen Vivir machen das dominante westliche Entwicklungsmodell verantwortlich für die steigende soziale Ungleichheit und für die zunehmende Zerstörung der natürlichen ökologischen Lebensgrundlagen. Darüber hinaus kritisieren sie, wie in Kapitel 2.3 illustriert, den selbsterhobenen Universalitätsanspruch des westlichen Entwicklungsmodells und der ihm zugrunde liegenden Paradigmen der europäischen Moderne/Rationalität. Aus der Perspektive des Buen Vivir erscheint ‚nichts weniger rational als der Anspruch, dass sich die Kosmvision einer bestimmten Ethnie als universelle Rationalität durchsetzt, auch wenn diese Ethnie West-Europa heißt‘ (Quijano 1992: 447). Das Buen Vivir weist damit wesentliche diskursive Bezüge und Parallelen zu einer postmodernen kritischen Strömung in der entwicklungstheoretischen Debatte auf, welche sich ab Anfang der 1980er Jahre bildete und deren Hauptmerkmal die „radikale Ablehnung des westlichen Modernisierungsprojekts“ (Mürle 1997: 16) ist. Angesichts der Krise der großen Entwicklungstheorien sahen die Vertreter_innen dieser Strömung das gesamte Entwicklungsprojekt als gescheitert und riefen eine Ära der „Post-Entwicklung“ bzw. des „Post-Development“ aus, weshalb auch vom *Ansatz des Post-Development* gesprochen wird. Der Begriff des „Post-Development“ hat derweil auch Eingang in den Diskurs des

Buen Vivir gefunden. Sowohl Alberto Acosta (2010) als auch Arturo Escobar (2011) verwenden den Begriff zur Charakterisierung des Konzepts des Buen Vivir. Im Folgenden wird daher zunächst der Ansatz des Post-Development vorgestellt, um anschließend die Parallelen und Unterschiede zur Entwicklungskritik des Buen Vivir aufzuzeigen. Auf diese Art und Weise soll die besondere Position des Buen Vivir in der entwicklungstheoretischen Debatte verdeutlicht werden.

3.2.1 Entwicklungskritik aus der Perspektive des Post-Development

Hintergrund für die Entstehung des Ansatzes des Post-Development ist die große Popularität, welche die Postmoderne als kritischer Ansatz in der Kunst, Philosophie und den Sozialwissenschaften ab Anfang der 1980er Jahre erlangte. Die kritische Perspektive der Postmoderne besteht in der Infragestellung von grundlegenden Annahmen des modernen Zeitalters. Insbesondere die Auffassung, dass sich „mittels Rationalität und technischer Innovation Fortschritt und Aufklärung für die gesamte Menschheit erlangen ließen“ (Többe Gonçalves 2003: 165) wird von den Postmodernisten zurückgewiesen. Der Anspruch westlicher Denker, die Welt zu verstehen und Lösungen für ihre Probleme bereitzustellen wird abgewiesen und damit auch den großen Theorien der Moderne (insbesondere dem Liberalismus und dem Marxismus) die selbst zugeschriebene Fähigkeit abgesprochen, die Wirklichkeit in ihrer wahren Struktur zu repräsentieren. Die Postmoderne richtet ihren Fokus daher vor allem auf Konzepte, Perspektiven und Repräsentationen aus nicht-westlichen Kulturen, deren Stimmen durch die Dominanz der großen Theorien der westlichen Moderne zum Schweigen gebracht wurden (Többe Gonçalves 2003: 165). Zu den einflussreichsten Theorien der Postmoderne zählt das Werk des französischen Philosophen Michel Foucault (1926-1984), dessen Fokus auf der Analyse von Diskursen als „einer historisch, sozial und institutionell spezifischen Struktur von Aussagen, Begriffen, Kategorien und Glaubenssätzen“ (Többe Gonçalves 2003: 165) liegt. Dabei untersucht Foucault unter anderem, wie sich innerhalb eines bestimmten Diskurses ein bestimmtes Wissen als dominant durchsetzt und somit Wahrheit konstruiert wird. Ein Diskurs verkörpert für Foucault somit auch immer einen Machtkampf um die Definition von Bedeutungen und damit um die Beherrschung der Sprache und des Denkens (Foucault 1970: 11).

Der Ansatz des Post-Development greift die kritische Perspektive der Postmoderne und Foucaults Methodik der Diskursanalyse auf und bezieht sie auf das Konzept der Entwicklung. Die Entwicklungskritik des Post-Development richtet sich konkret gegen

drei Dimensionen von Entwicklung: erstens wird Entwicklung als gedankliche Struktur oder eben Diskurs kritisiert, zweitens als politisches Projekt und drittens als Begriff.

Entwicklung wurde nach Auffassung der Vertreter_innen des Post-Development erstmals in einer gedanklichen Struktur konstruiert bzw. in einem „Diskurs im Sinne einer historisch zu verortenden gedanklichen und sprachlichen Struktur, die durch bestimmte Interessen geformt wurde und bestimmte Machtbeziehungen impliziert“ (Ziai 2003: 195), als auch das Feld der Entwicklungspolitik durch den amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman begründet wurde. Die Antrittsrede Trumans verkörpert aus der Perspektive des Post-Development-Ansatzes die ‚Erfindung der Dritten Welt‘ (Escobar 1997:1) als westliche Konstruktion. Gustavo Esteva (1993: 90-91), einer der bekanntesten Vertreter des Post-Development, formuliert dies folgendermaßen:

„Die Unterentwicklung gibt es erst seit jenem 20. Januar 1949. Damals wurden zwei Milliarden Menschen plötzlich unterentwickelt. Für sie war seither alles anders: Sie verloren ihre Eigenheit und vielgestaltete Besonderheit, plötzlich erschienen sie im Zerrspiegel einer fremden Wahrnehmung, einem Spiegel, der sie verkleinerte und in den Hintergrund rückte. (...) Es war wohl nicht Truman, der den Begriff der Unterentwicklung eingeführt hat (...). Doch erst als Truman den Begriff als Symbol für seine politischen Pläne wählte, gewann er Bedeutung und entfaltete seine ungeahnte kolonisatorische Wirkung. Seitdem stand ‚Entwicklung‘ vor allem für die Bemühungen, sich aus der peinlichen Situation der Unterentwicklung zu befreien“.

Esteva verdeutlicht am Beispiel der Antrittsrede Trumans (in Anlehnung an die Theorie Foucaults), wie innerhalb eines Diskurses auf der Basis von Macht dominante Bedeutungen festgelegt und damit Wirklichkeit konstruiert wird. Die „Unterentwicklung“ der Länder der Dritten Welt wird von den westlichen Entwicklungstheorien als objektive Tatsache vorausgesetzt, obwohl es sich dabei tatsächlich um eine höchst subjektive gedankliche Konstruktion aus der Perspektive westlichen Denkens handelt. Nichtwestliche Lebensweisen werden damit als defizitär gebrandmarkt und Entwicklung folglich als die „Überwindung“ nicht westlicher Lebensweisen und die Annäherung an den westeuropäisch-nordamerikanischen Industriekapitalismus definiert. Die gedankliche Konstruktion von Entwicklung wird von den Vertreter_innen des Post-Development daher als „eurozentrisch“ und „autoritär“ abgelehnt (Ziai 2010: 24-26).

Das auf dieser gedanklichen Konstruktion begründete politische Projekt der Entwicklung wird von den Vertreter_innen des Post-Development angesichts der als überwiegend negativ empfundenen Folgen der Modernisierung, wie dem Verlust kultureller und

biologischer Diversität, der stetig wachsenden globalen Kluft zwischen armen und reichen Gebieten und der Klimakrise als gescheitert angesehen. Auch der Begriff der Entwicklung selbst wird von den Vertreter_innen des Post-Developments abgelehnt, da er bereits untrennbar mit dem eurozentrischen gedanklichen Konstrukt von Entwicklung verbunden sei. Sie fordern daher eine neue Ära der Post-Entwicklung, in der nicht alternative Formen der Entwicklung konzipiert werden, sondern „Alternativen zur Entwicklung“ (Ziai 2003: 196). Diese lassen sich nach Ansicht des Post-Development nur außerhalb des westlich dominierten wissenschaftlichen Entwicklungsdiskurses konstruieren. Sie können heute aber bereits in der Praxis von sozialen Bewegungen und lokalen Gemeinschaften in den Ländern des Globalen Südens⁹ gefunden werden, die sich als Reaktion auf das Scheitern des Entwicklungsprojektes wieder auf ihre lokalen, autochthonen Praktiken und Wissensformen zurückbesinnen (Ziai 2003: 196).

3.2.2 Entwicklungskritik aus der Perspektive des Buen Vivir

Aus der vorangegangenen Darstellung der zentralen Elemente des Post-Development-Ansatzes dürfte bereits deutlich geworden sein, dass zwischen dem Konzept des Buen Vivir und dem Ansatz des Post-Development wesentliche diskursive Parallelen bestehen.

Die Vertreter_innen des Buen Vivir teilen die Kritik des Post-Development-Ansatzes an der Dominanz des westlich-modernen Entwicklungsmodells (siehe Kapitel 2.3), sowie an seinen verheerenden sozialen und ökologischen Folgen (siehe Kapitel 2.1). Im Gegensatz zum Ansatz des Post-Development wird die Entwicklungskritik im Buen Vivir jedoch nicht nur aus einer allgemein modernisierungskritischen Perspektive formuliert, sondern aus der spezifischen Perspektive der andin-indigenen Philosophie und Erfahrung.

Anlass für die Entwicklungskritik im Buen Vivir sind die konkreten Erfahrungen der indigenen Völker Boliviens und Ecuadors mit einer durch westlich-moderne Paradigmen bestimmten Entwicklungspolitik, die als Bedrohung ihrer traditionellen Lebensweise wahrgenommen wird. So kritisiert Huanacuni (2010: 18), dass viele indigene Gemeinden im Rahmen von Entwicklungsprojekten angehalten werden, ihre traditionellen Wirtschaftsformen auf eine Produktion für den Markt umzustellen, wodurch Jahrtausende

⁹ Der Begriff „Globaler Süden“ wird im akademischen und öffentlichen Diskurs verwendet, um als stigmatisierend empfundene Kategorien wie „Entwicklungsländer“ oder „Länder der Dritten Welt“ zu vermeiden und gleichzeitig real existierende Ungleichheiten zu benennen. Nach Jonathan Rigg (2007: 3-4) sind die Kategorien „Globaler Süden“ und „Globaler Norden“ insofern nicht mit einer rein geographischen Unterteilung der Welt gleichzusetzen. Vielmehr beziehen sie sich auf eine durch globale Prozesse (angefangen mit der Kolonisierung bis hin zur modernen wirtschaftlichen Globalisierung) produzierte sozio-ökonomischen Ungleichheit, die sich auf der Weltkarte grob in einer Nord-Süd-Teilung widerspiegelt.

alte lokale Systeme des reziproken Warentauschs und der solidarischen Arbeitsorganisation zerstört werden. Die Dominanz des westlichen kapitalistisch-individualistischen Paradigmas als Leitbild der Entwicklungspolitik und der Gesellschaftsorganisation führt aus Sicht der indigenen Bevölkerung zu einem zunehmenden Niedergang der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Zusammenlebens, da sich gesellschaftliche Beziehungen zunehmend entlang von Konkurrenzbeziehungen strukturieren und somit das nach indigener Sicht natürliche Prinzip der Reziprozität als Basis gesellschaftlicher Organisation verdrängen (Huanacuni 2010: 19).

Die konkreten entwicklungspolitischen Strategien werden von den Vertreter_innen des Buen Vivir als Ausdruck einer dominanten Konzeption von Entwicklung gesehen, welche auf bestimmten Paradigmen europäischen Ursprungs basiert, die mit der indigenen Weltsicht unvereinbar sind. Damit richtet sich das Konzept des Buen Vivir ebenso wie der Ansatz des Post-Development gegen die dominante Konzeption von Entwicklung als gedankliches Konstrukt eurozentrischen Charakters. Durch die Analyse der dominanten Konzeption von Entwicklung aus der Perspektive der andin-indigenen Wissens- und Erfahrungswelt gelingt es den Vertreter_innen des Buen Vivir, die vom westlichen Entwicklungsdiskurs als objektiv-wahre Tatsachen konstatierten Umstände, wie die dualistische Klassifikation der Länder dieser Erde in „entwickelt“ und „unterentwickelt“, als eurozentrische gedankliche Konstruktionen zu enttarnen.

Entwicklung als linearen Prozess gesellschaftlichen Fortschritts von einem Zustand der Unterentwicklung zu einem Zustand der Entwicklung zu verstehen, erscheint also vor dem Hintergrund der andin-indigenen zyklischen Zeitkonzeption als Konstruktion aus einer spezifischen abendländischen Weltsicht heraus. Medina (Interview mit Medina, zitiert in Úzeda Vásquez 2009: 6-7) stellt die philosophischen Wurzeln des westlichen Entwicklungsbegriffs der andin-indigenen Kosmvision gegenüber und macht auf diese Weise das vermeintlich transkulturelle Konzept von Entwicklung historisch und kulturell verortbar. So betont er, dass der westliche Entwicklungsbegriff auf die jüdisch-christliche Vorstellung zurückgehe, dass die Zeit einen Ursprung in der Schöpfung und einen Endpunkt im finalen Gericht findet. Davon abgeleitet ergibt sich die westliche Konzeption eines linearen Geschichtsverlaufes, an dessen Ende die Erlösung des Menschen steht. Während diese Erlösung der jüdisch-christlichen Vorstellung nach in Gott liegt, wurde die heilsbringende Funktion im Zuge des Entsäkularisierungsprozesses und der Konstruktion der Ideologie der Moderne auf die Technologie und die Rationalität übertragen. Auf dieser

ideologischen Grundlage wurden laut Medina schließlich die ‚beiden größten und wichtigsten Mythen der westlichen Welt‘ (Interview mit Medina, zitiert in Úzeda Vásquez 2009: 6-7) erschaffen: die Paradigmen von Fortschritt und Entwicklung. Da Zeit, Geschichte und Fortschritt als eine lineare, auf die Zukunft gerichtete Bewegung konzipiert werden, beinhaltet der westliche Entwicklungsbegriff stets das Streben nach einem besseren Leben in der Zukunft. Entwicklung in Form eines auf die Zukunft gerichteten, linearen Prozesses der Verbesserung ist damit nach Medina ein spezifisch europäisches Konstrukt, welches mit der andin-indigenen Kosmvision nicht kompatibel ist, da diese keinen linearen Zeit- und Geschichtsbegriff kennt. In der andinen Ontologie sind Zeit, Leben und Geschichte von zyklischer Struktur. Es existieren somit weder die Kategorien „vorher“ oder „nachher“, noch „Vergangenheit“ oder „Zukunft“. Der Mensch befindet sich stattdessen eingebunden in die verschiedenen kosmischen Lebenskreisläufe, welche die zeitliche Dimension der Wirklichkeit bilden (siehe Kapitel 2.2.1). Angesichts dieses Zeitverständnisses kann Entwicklung im Konzept des Buen Vivir nicht als Verbesserung der eigenen oder kollektiven Lebenssituation in der Zukunft gedacht werden (Interview mit Medina, zitiert in Úzeda Vásquez 2009: 6-7).

Neben der linearen Konzeption von Entwicklung sind auch die anderen beiden Annahmen, die in Punkt 3.1 als Grundlage des westlichen Entwicklungsmodells definiert werden konnten, mit der indigenen Kosmvision unvereinbar. Dies ist zum einen das primär materielle Entwicklungsverständnis, das in allen dominanten Entwicklungstheorien zum Ausdruck kam. Acosta (2010: 11-12) betont, dass in der indigenen Kosmvision die westliche Konzeption von Armut als Mangel an materiellen Gütern und von Reichtum als Überfluss derselben nicht existiere. Unter Punkt 2.1 wurde bereits darauf hingewiesen, dass Reichtum und Wohlstand aus der Perspektive des Buen Vivir aufgrund der komplementären Logik des andinen Denkens nicht auf die quantitative, materielle Ebene reduziert werden können, sondern das qualitative Element eine ebenso wichtige Rolle spielt. Insbesondere die Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen, die bestimmt wird durch grundlegende menschliche Werte wie Freundschaft und Solidarität, aber auch durch den emotionalen und intellektuellen Austausch, ist ein zentrales Element bei der Definition von Wohlstand oder Reichtum aus der Perspektive des Buen Vivir (Torrez 2001: 31). Macas (2010: 15) kritisiert daher die Annahme des dominanten westlichen Entwicklungsmodells, dass wirtschaftliches Wachstum die grundlegende Basis für gesellschaftliche Entwicklung bilde. Dies führe zur Dominanz des kapitalistischen Paradigmas, welches Menschen und Natur zu Ressourcen und damit zu bloßen Waren

made. Die Befriedigung materieller Bedürfnisse bei einem gleichzeitigen Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen kann aus der Perspektive des Buen Vivir keine gesellschaftliche Verbesserung darstellen.

Die dritte mit der andin-indigenen Philosophie unvereinbare Grundannahme des westlich-modernen Entwicklungsmodells bezieht sich auf die Konzeption von Modernisierung als elementarem Bestandteil des Entwicklungsprozesses. Wie in Punkt 3.1 deutlich wurde, ist „Modernisierung“ nach dem Verständnis der dominanten westlichen Entwicklungstheorien gleichbedeutend mit dem Einsatz von (westlicher) Wissenschaft und Technologie, um so die Natur besser manipulieren und natürliche Ressourcen besser für das Ziel der Produktivitätssteigerung nutzen zu können. Ein solches Verständnis von der Natur als einer bloßen Ressource, die durch den Menschen manipuliert werden kann und soll, ist ebenfalls unvereinbar mit der andinen Kosmvision. Wie bereits in Punkt 2.1 dargestellt, kennt die andine Kosmvision keine Dualität zwischen Mensch und Natur. Die Natur ist vielmehr die Grundlage allen Lebens und der Mensch ein Teil davon. Ferner sind Mensch und Natur, wie in Punkt 2.2.1 geschildert, in der andinen Kosmvision durch ein Netz wechselseitiger Beziehungen und Abhängigkeiten miteinander verbunden, so dass ein Zustand des Wohlergehens für den Menschen auf Basis der Zerstörung der Natur nicht denkbar ist. Der Mensch ist nach der andin-indigenen Weltansicht als elementarer Teil eingebunden in die natürlichen Lebenskreisläufe, deren Erhaltung die Bedingung für sein eigenes Leben und Wohlergehen ist (Torrez 2001: 63-65). Macas (2010: 15) und Choquehuanca Céspedes (2010: 8) sehen in der Logik der Ausbeutung der Natur, die dem westlichen Entwicklungsverständnis zu Grunde liegt, die zentrale Ursache der aktuellen ökologischen Krise, die sie als eine Bedrohung der Lebensgrundlagen des Planeten wahrnehmen. Sie fordern daher ein Umdenken hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur.

Diese radikale Ablehnung aller Grundannahmen des dominanten westlichen Entwicklungsverständnisses lässt deutlich werden, dass das Buen Vivir in der entwicklungstheoretischen Debatte in einer gegenhegemonialen Position zum dominanten Diskurs verortet werden muss. Der Kern der Kritik des Buen Vivir richtet sich nicht gegen einzelne Theorien oder Ansätze der Entwicklungsdebatte, sondern, ebenso wie die Kritik des Post-Development, gegen den gesamten dominanten Entwicklungsdiskurs aufgrund der Begrenzung seines epistemologischen Horizontes durch bestimmte Grundannahmen, die nicht zur Diskussion gestellt werden. Das westlich-moderne Verständnis von Entwicklung definiert die unsichtbaren Grenzen, innerhalb derer alte Theorien und

Strategien kritisiert und neue Ansätze und Konzepte erdacht werden können. Keine der Theorien, die das entwicklungstheoretische und -politische Szenario der letzten 60 Jahre dominierten, vermochten diesen Rahmen zu sprengen. Mit Blick auf die innerhalb der dominanten Entwicklungsdebatte als „kritisch“ oder „innovativ“ rezipierten Ansätze der Dependenztheorien und des Sustainable Development konstatiert der ecuadorianische Ökonom Pablo Dávalos (2008: 1): ‚Man kann die asymmetrischen Machtbeziehungen hinterfragen, welche Entwicklung hervorruft und sogar die anti-ökologischen Effekte des Wirtschaftswachstums kritisieren, aber es ist nicht erlaubt, die zivilisatorischen Grundannahmen von Entwicklung zu hinterfragen‘. Auch Dávalos sieht, wie die Vertreter des Post-Development, den Ausweg aus der vermeintlichen „Unterentwicklung“ der Länder der Dritten Welt nicht in der Entwicklung, sondern in der Veränderung ‚des Diskurses und der Praxis von Entwicklung in ihrer Gesamtheit‘ (Dávalos 2008: 1). Im Konzept des Buen Vivir sieht er aufgrund seiner Verwurzelung in der andin-indigenen Ontologie und Epistemologie die Möglichkeit, einen neuen Bezugsrahmen für das Konzept von Entwicklung jenseits der westlich-modernen Paradigmen zu schaffen (Dávalos 2008: 1).

Das Buen Vivir nimmt in der Entwicklungsdebatte die Position einer Grenzepistemologie im Sinne Mignolos ein (siehe Kapitel 2.3.2), aus der es gelingt, die unsichtbaren epistemologischen Grundannahmen des dominanten westlichen Entwicklungsmodells sichtbar zu machen und zu überwinden. Das Konzept des Buen Vivir dekonstruiert das eurozentrische gedankliche Konstrukt von Entwicklung und eröffnet neue Räume für eine alternative Debatte über das Verständnis von Entwicklung. Im Zentrum dieser Debatte steht Huanacuni (2010:21) zufolge die Frage, nach welchen grundsätzlichen Prinzipien das Zusammenleben gestaltet werden und auf welches Ziel eine Gesellschaft hinarbeiten soll: ‚Wir müssen uns zusammenschließen und uns fragen, wohin wir gehen wollen. Streben wir nur das bessere Leben, die Anhäufung materieller Güter und den individuellen Erfolg an? Oder streben wir das gute Leben, das Lächeln auf den Gesichtern der anderen, die Freude und den Glanz in ihren Augen an?‘ Laut Huanacuni (2010: 20) erfordert die Konstruktion einer gemeinsamen gesellschaftlichen Vision als Alternative zum dominanten westlichen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell eine permanente Interaktion auf verschiedenen Ebenen. Der Dialog über die oben genannten Fragen muss sowohl auf lokaler als auch auf internationaler Ebene geführt werden, wobei alle Ebenen in einem wechselseitigen Austausch miteinander stehen. Lokale Wissensformen, Erfahrungen und Praktiken bilden in diesem Dialog das gleichwertige und notwendige komplementäre „Gegenteil“ zur

dominanten westlichen Weltanschauung. Das Konzept des Buen Vivir selbst bietet ein Beispiel für einen solchen Dialog, der sowohl auf der lokalen Ebene der indigenen Gemeinschaften als auch auf nationaler Ebene in den Parlamenten von Ecuador und Bolivien geführt wird sowie im internationalen Austausch mit anderen lateinamerikanischen und europäischen Institutionen und Organisationen. Im Dialog zwischen indigenem und westlichem Wissen wird dabei eine Vision gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Organisation entworfen, welche beide Paradigmen miteinander vereint und eine Alternative zum dominanten Entwicklungs- und Zivilisationsmodell bietet. Diese Alternative soll im folgenden Punkt illustriert werden.

3.3 Kultur des Lebens statt Wachstum und Fortschritt: Alternative zur Entwicklung im Buen Vivir

Wie bereits dargelegt, ist das westliche Entwicklungsverständnis unvereinbar mit der andinen Kosmvision, der ontologisch-epistemologischen Grundlage des Buen Vivir. Angesichts dessen kann die Formulierung eines alternativen Entwicklungskonzeptes aus der Perspektive des Buen Vivir nur auf der Basis einer Neudefinition des Entwicklungsbegriffs an sich stattfinden. Wie im vorherigen Punkt illustriert, existiert das Konzept des linearen Prozess von Entwicklung von einem Ausgangszustand zu einem späteren Zustand in der andinen Kosmvision nicht. Somit kann es im Konzept des Buen Vivir auch keinen Zustand der Unterentwicklung geben, den es zu überwinden gilt (Escobar 2011: 309). Anstelle der linearen Bewegung auf einen gesellschaftlichen Idealzustand hin geht das Buen Vivir davon aus, dass der ideale Zustand, welcher durch die kosmische Harmonie und das Wohlbefinden aller am Kosmos teilhabenden lebendigen Wesen gekennzeichnet ist, in einem ständigen Prozess neu erschaffen und erhalten werden muss (Torrez 2008: 63). Der Entwicklungsbegriff erhält damit im Konzept des Buen Vivir eine völlig neue Bedeutung: „Entwicklung“ (im Sinne einer gesellschaftlichen Anstrengung, um einen bestimmten Zustand zu erreichen) ist aus der Perspektive des Buen Vivir eine Kategorie in permanenter Konstruktion und Reproduktion (Acosta 2009b: 219). Eine Verbesserung der Lebensbedingungen kann aus der Sicht des Buen Vivir nicht mit der Veränderung oder dem Bruch der natürlichen Ordnung einhergehen, sondern bedeutet vielmehr eine optimale Wiederherstellung dieser Ordnung (Estermann 1999: 212).

Den westlichen Paradigmen von Fortschritt und Wachstum stellt das Konzept des Buen Vivir das indigene Paradigma der ‚Kultur des Lebens‘ (Huanacuni 2010: 20) als zentrales normatives Element gegenüber. Die Kultur des Lebens steht für die Wiederherstellung

eines Lebens in Gemeinschaft, für die Rückbesinnung auf die vielfältigen wechselseitigen Verbindungen, durch die alles Leben auf diesem Planeten miteinander verbunden ist, und für eine Ethik, die den Erhalt und die Reproduktion des Lebens als oberstes Ziel gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Organisation definiert (Huanacuni 2010: 20-21). Die Förderung der Kultur des Lebens beinhaltet daher insbesondere die Abkehr von wirtschaftlichen Strategien, welche auf eine Profitmaximierung durch die Ausbeutung und den Verkauf natürlicher Ressourcen ausgerichtet sind, sowie die Beendigung aller Produktionsformen und Konsumformen, die die Umwelt über ihre natürliche Regenerationsfähigkeit hinaus belasten. Nach Acosta (2010: 17) besteht die zentrale politisch-gesellschaftliche Aufgabe des Konzeptes des Buen Vivir darin, die Gesellschaft und die Wirtschaft so zu organisieren, dass ‚die Unversehrtheit der natürlichen Prozesse gewahrt und der Fluss der natürlichen Energien und Materialien in der Biosphäre garantiert wird, (...) bei gleichzeitiger Verbesserung der Lebensbedingungen aller Bewohner des Planeten.‘ Die Ethik der Kultur des Lebens ist eine biozentrische Ethik, welche die Natur als System des Lebens, einschließlich des menschlichen Lebens, in den Mittelpunkt stellt (Acosta 2010: 20). Die ethische Perspektive verschiebt sich damit von einer anthropozentrischen zu einer holistischen Perspektive, welche die Öko- bzw. Lebenssysteme in ihrer Gesamtheit betrachtet und erhalten will. Acosta betont jedoch, dass es im Buen Vivir nicht darum geht, jegliche Art der Nutzbarmachung der Natur durch den Menschen abzulehnen. Die Kultur des Lebens zielt nicht auf eine Unterlassung von Agrikultur, Fischerei oder Viehzucht ab: Vielmehr geht es darum, die natürlichen Grenzen der Ökosysteme zu respektieren (Acosta 2010: 20).

Das Ziel von Entwicklung im Konzept des Buen Vivir ist dementsprechend eine Gesellschaft, welche die optimalen Voraussetzungen für ein „gutes Leben“ (vgl. Kapitel 2.1) in Harmonie mit den Mitmenschen, der Natur und den kosmischen Gesetzen schafft. Bei der Definition des Entwicklungsziels ist die materielle Dimension im Konzept des Buen Vivir explizit der qualitativen Dimension untergeordnet. Die Anhäufung materieller Güter durch einzelne Personen oder Gruppen widerspricht dem qualitativen Prinzip der Reziprozität als grundlegendem Ordnungsprinzip der zwischenmenschlichen Beziehungen und ist insofern gleichbedeutend mit einer Verletzung der kosmischen Ordnung (vgl. Kapitel 2.2.2). Die materielle Dimension des Entwicklungsziels besteht im Buen Vivir in der Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse. Dabei ist jedoch wichtig, dass alle Mitglieder der Gesellschaft dieses Recht verwirklichen können und ein Gleichgewicht hinsichtlich der Verteilung materieller Güter herrscht (Acosta 2010: 33-34). Die materielle

Dimension ist nach dem Entwicklungsverständnis des Buen Vivir nicht Selbstzweck, sondern lediglich im Hinblick auf die Verwirklichung des qualitativen Entwicklungsziels relevant: Das letzte Ziel von Entwicklung muss es sein, einen Zustand gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Organisation zu schaffen und zu erhalten, der es allen Menschen erlaubt, ihre Fähigkeiten zur vollen Entfaltung zu bringen. Die Befriedigung materieller Grundbedürfnisse ist eine Voraussetzung hierfür. Genauso wichtig ist es jedoch, ein politisches, wirtschaftliches und gesellschaftliches System zu schaffen, das explizit auf die Förderung nicht-materieller Werte ausgerichtet ist, wie diejenigen des zwischenmenschlichen Austauschs, der Solidarität, der Wissensvermittlung, des Zusammenhaltes und des Lebensschutzes (vgl. Kapitel 2.1).

Für die Schaffung dieses Systems ist es notwendig, die aktuellen, auf den Paradigmen des westlich-modernen Zivilisationsmodell basierenden Strukturen und Institutionen neu zu definieren. „Entwicklung“ im Sinne eines Hinarbeitens auf ein bestimmtes gesellschaftliches Ziel kann daher aus der Perspektive des Buen Vivir nur ein gesamtgesellschaftlicher Prozess sein, dessen Richtung „von unten“, d.h. von der Bevölkerung selber vorgegeben wird. Die Restrukturierung und Neuausrichtung bestehender Institutionen und Organisationsformen auf eine Kultur des Lebens hin muss auf der Basis eines interkulturellen Dialogs geschehen, der westliche und indigene Wissensformen und Erfahrungen integriert. Westlicher Wissenschaft und Technologie wird dabei ebenso ein Nutzen für die Gesellschaft zugesprochen wie indigenen Wissensformen und Praktiken (Acosta 2010: 7-15). Diese Forderung muss vor dem Hintergrund der in 2.2 und 2.3 thematisierten spezifischen epistemologischen Grundlage des Buen Vivir gesehen werden: Aus der Perspektive der andinen Logik und Rationalität steht das indigene Wissen dem westlichen nicht als Gegensatz gegenüber, sondern bildet sein ergänzendes Gegenstück. Das Buen Vivir fordert also keinesfalls die Aufgabe aller Errungenschaften der westlichen Moderne und die Rückkehr zu einer ländlichen Subsistenzgesellschaft. Vielmehr geht es im Konzept des Buen Vivir darum, bestehende Institutionen wie den Staat, die Demokratie und das Wirtschaftssystem neuzurichten und dabei indigene Wissensformen, Praktiken und Werte, wie insbesondere die Kultur des Lebens, miteinzubeziehen. In Kapitel 2.1 wurde bereits darauf hingewiesen, dass es sich beim Buen Vivir eher um einen Diskurs als um ein Konzept im klassischen westlichen Theorieverständnis handelt. So formuliert das Buen Vivir weder ein fertiges Modell einer idealen Gesellschaft, das am Ende des geforderten Prozesses institutioneller Neuausrichtung steht, noch universelle Strategien bezüglich der Art und Weise, wie der

Restrukturierungsprozess zu verlaufen habe. Acosta (2011a: 10) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Buen Vivir ist kein Rezeptbuch!“ Im Diskurs des Buen Vivir wurden jedoch von verschiedenen Akteuren konkrete Forderungen und Vorschläge für eine Neuausrichtung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nach den Prinzipien des Buen Vivir formuliert, die teilweise in den neuen Verfassungen von Ecuador und Bolivien aus den Jahren 2008 bzw. 2009 umgesetzt wurden.

Für die *Ebene der politischen Organisation* fordert Acosta (2010: 7) eine Neudefinition des Staates aus einer Perspektive der Plurinationalität¹⁰ und Interkulturalität. Diese Forderung muss vor dem Hintergrund der spezifischen ethnischen Zusammensetzung der lateinamerikanischen Staaten gesehen werden. Walsh (2008: 142) konstatiert, dass alle lateinamerikanischen Staaten einen de facto plurinationalen Charakter besitzen, da in ihnen verschiedene Völker indigenen und afrikanischen Ursprungs mit Weißen und Mestizen zusammenleben. Die in Lateinamerika vorherrschende Konzeption des kulturell und ethnisch homogenen Nationalstaates, deren historisch-philosophische Wurzeln im Europa des 19. Jahrhunderts liegen, negiert diese Realität. Die monokulturelle Konzeption des Nationalstaates führt nach Walsh (2008: 139) zur Etablierung der Kultur der wirtschaftlich und politisch dominanten Klasse als nationaler Kultur und somit zur Ausblendung und Unterdrückung aller anderen Wissensformen, Traditionen und Weltanschauungen. Um die Forderung des Buen Vivir nach einem interkulturellen politischen Dialog auf der Basis der Pluralität der Wissens- und Lebensformen und der Interkulturalität in die Realität umzusetzen, ist es daher nach Walsh (2008: 142) unabdinglich, an die Stelle des homogenen Konzeptes des Nationalstaats das Konzept eines plurinationalen Staates zu stellen. Acosta (2010: 7) betont, dass es sich hierbei nicht lediglich darum handele, geschützte Räume oder Extraregelungen wie bilingualen Schulunterricht für kulturelle oder ethnische Minderheiten zu schaffen. Vielmehr müssen grundlegende Institutionen des Staates wie die Demokratie neu definiert und dabei nicht nur westliche Konzeptionen, sondern auch indigene Konzeptionen berücksichtigt werden. So können nach Souza Santos (2010: 6) die traditionellen andin-indigenen politischen Organisationsformen, die sich nach den Maximen der Einbeziehung möglichst aller Betroffenen in den Entscheidungsprozess sowie nach dem Prinzip des Konsens richten, das westliche Konzept der repräsentativen Mehrheitsdemokratie bereichern und ergänzen. Ein interkulturelles Konzept von

¹⁰ Der Begriff „Plurinationalität“ bezeichnet eine Situation der Diversität, die gekennzeichnet ist durch das Zusammenleben verschiedener Völker, Nationen oder Nationalitäten innerhalb eines Staates (Walsh 2008: 142).

Demokratie muss sich somit durch die Kombination von Elementen verschiedener Demokratieformen wie der repräsentativen, der partizipativen und der kommunitären Demokratie¹¹ auszeichnen. Erst durch die Vielfalt verschiedener politischer Partizipationsformen kann eine Demokratie geschaffen werden, welche die Teilhabe aller Bevölkerungsgruppen unter Anerkennung ihrer spezifischen Wissensformen und Erfahrungen verwirklicht (Souza Santos 2010: 6).

Hinsichtlich der Vorschläge des Buen Vivir für eine Neuausrichtung auf der *Ebene der wirtschaftlichen Organisation* sind das von Magdalena León T. (2010) entwickelte Konzept der *Wirtschaft für das Leben* als auch das *Konzept der solidarischen Ökonomie*, das den zentralen Bezugsrahmen für Acostas Vorschlag wirtschaftlicher Restrukturierung darstellt, hervorzuheben. Leóns Konzept der Wirtschaft für das Leben basiert auf der Neuinterpretation westlich-moderner Produktionsformen auf der Grundlage des ethisch-normativen Paradigmas der Kultur Lebens. Nach diesem Konzept muss die Akkumulation aus dem Zentrum der Wirtschaft verbannt werden und an ihre Stelle das Leben gesetzt werden. Die Wirtschaft muss sich an den Zyklen des Lebens orientieren und die Bedingungen für ihre Reproduktion schaffen (León T. 2010: 24). Die Produktion ist somit nicht mehr Selbstzweck bzw. Mittel zum wirtschaftlichen Wachstum, sondern richtet sich nach ihrer Notwendigkeit bzw. Dienlichkeit für die Erhaltung des Lebens von Menschen und Natur. Zentrale Elemente der Wirtschaft erhalten somit aus der normativen Perspektive der Kultur des Lebens eine neue Orientierung: Produktivität ist nicht mehr per se auf stetige Steigerung ausgerichtet, sondern bestimmt ihr optimales Niveau unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen Bedingungen und Umstände mit dem Ziel, ein Gleichgewicht bei der Verwendung von Ressourcen zu finden, welches die Reproduktion der natürlichen Lebenszyklen ermöglicht. Ebenso zielen Investitionen nicht mehr auf eine bloße Steigerung des Kapitals als Selbstzweck, sondern sollen ein Mittel darstellen, um die existentiellen Bedürfnisse aller Lebewesen besser zu befriedigen und somit die Voraussetzungen für die Reproduktion des Lebens zu schaffen (León T. 2010: 25). Eine wesentliche Bedingung für eine solche Neuausrichtung der Wirtschaft ist nach León T. (2010: 25) die Abkehr von der Geldwirtschaft und von der Marktbeziehung als dominanter Wirtschaftsform. Die Reduzierung der Wirtschaft auf die Marktwirtschaft schließt nach

¹¹ „Kommunitäre Demokratie“ bzw. „*democracia comunitaria*“ bezeichnet im bolivianischen Kontext eine Demokratieform, welche sich nach den jeweiligen selbstgegebenen Regeln der indigenen Gemeinschaften richtet. In der bolivianischen Verfassung von 2009 wird die kommunitäre Demokratie in Artikel 11 als offizielle Demokratieform anerkannt. Sie wird von den indigenen Gemeinschaften im Rahmen ihres Rechtes auf Selbstverwaltung auf lokaler Ebene praktiziert.

León T. alle Praktiken und Beziehungen, welche der Subsistenz und der Reproduktion des Lebens dienen, wie insbesondere die Tätigkeiten, die mit Fürsorge, Erziehung und Pflege verbunden sind, aus der Definition von Wirtschaft aus. Sie fordert daher ‚die Anerkennung aller Formen der Arbeit und ihres produktiven Charakters‘ (León T. 2010: 25) um so Gerechtigkeit zu schaffen für diejenigen ‚Bereiche, Personen und Gemeinschaften, die ihres ökonomischen Status und der damit verbundenen Rechte beraubt worden waren‘ (León T. 2010: 25). Dies bedeutet auf der praktisch-politischen Ebene zum Beispiel die Ausweitung der Sozialversicherung auch auf Menschen, die sich primär Fürsorgetätigkeiten im Haushalt widmen.

Auch die solidarische Ökonomie betont die Gleichwertigkeit aller Formen von Arbeit, d.h. sowohl produktiver als auch reproduktiver Arbeit. Arbeit wird im Ansatz der solidarischen Ökonomie ein sinn- und würdestiftender Charakter für den Menschen zugesprochen. Voraussetzung dafür ist jedoch ein wirtschaftliches System, das nicht auf der Basis von Marktbeziehungen und individuellem Gewinnstreben, sondern auf der Basis solidarischer Beziehungen organisiert ist. Solidarische Wirtschaftsbeziehungen verfolgen nicht die Logik des Profits, sondern die Logik der Versorgung. Investitionen, Produktion, Arbeit und Dienstleistungen dienen in der solidarischen Ökonomie dem Ziel der Bedürfnisbefriedigung aller und nicht der Schaffung von Reichtum für kleine Teile der Bevölkerung. Der Markt soll dem Nutzen der Gesellschaft und nicht dem Kapital untergeordnet sein (Acosta 2010: 23-25). Ein zentrales Element der wirtschaftlichen Restrukturierung ist demzufolge laut Acosta die Abkehr vom aktuellen Wachstumsparadigma hin zu einem neuen Paradigma der Genügsamkeit. Dies bedeutet, sowohl die existenziellen Bedürfnisse des Menschen neu zu definieren als auch die menschliche Arbeit neu zu bewerten. Dient die Arbeit primär der Bedürfnisbefriedigung und der Verwirklichung des Menschen, so muss der Staat die Arbeitszeit verkürzen und darauf aufbauend Arbeit neu verteilen. Des Weiteren muss der Staat den würdestiftenden Charakter der Arbeit durch eine starke Arbeitsschutzgesetzgebung garantieren, die alle Formen der Arbeit anerkennt und ihre Prekarisierung verhindert (Acosta 2010: 24). Zudem soll der Staat zu einer Pluralität der Wirtschaftsformen beitragen und dabei ausdrücklich auch traditionelle indigene Wirtschaftsformen wie die Gemeinschaftsarbeit oder Systeme des reziproken Arbeitstausches¹² fördern (Acosta 2010: 27-28).

¹² Das traditionelle andine Wirtschaftssystem basiert auf dem Prinzip des Tauschhandels. Es kennt verschiedenen institutionalisierte Formen der Arbeitsreziprozität, darunter „ayni“ und „mink’a“. „Ayni“ bezeichnet die gegenseitige Hilfe der Mitglieder einer Gemeinde zur Zeit der Ernte oder Aussaat: An jedem

Auf der *Ebene der gesellschaftlichen Organisation* ist das anzustrebende Ziel nach Acosta eine Gesellschaft, die alle Formen der Diskriminierung und Exklusion, wie Rassismus, und Machismus¹³ überwindet. Im Zentrum gesellschaftlicher Organisation sollen die Werte der Freiheit, Gleichberechtigung und Solidarität stehen. Die Verwirklichung einer solchen egalitären Gesellschaft ist Acosta zu Folge nicht möglich, ohne die Privilegierung bestimmter wirtschaftlicher und politisch dominanter Klassen zu beenden: Erst die ‚Umverteilung zu Gunsten der Armen und Ausgegrenzten und zu Lasten der übermäßigen Konzentration von Reichtum und Macht in den Händen weniger wird die notwendige Reduzierung von Armut und Ungleichheit, die Erweiterung der Freiheit und die Einhaltung der Menschenrechte möglich machen‘ (Acosta 2011b: 4). Um allen Bürgern den gleichen Zugang zu grundlegenden Ressourcen wie Wasser und Land, aber auch zur Teilhabe am Wirtschaftssystem zu gewähren, fordert Acosta eine durch den Staat gelenkte, gerechte Einkommensverteilung sowie Umverteilungsmaßnahmen hinsichtlich Land und Besitz. Grundlegende Dienstleistungsbereiche wie Wasserversorgung, Bildung und Gesundheit sollen zudem in der Hand des Staates bleiben und nicht der Logik des Marktes unterworfen werden (Acosta 2010: 24-28). Gesellschaftliche Veränderung soll jedoch nicht nur von oben geschehen, d.h. auf der Basis staatlicher Maßnahmen, sondern muss laut Acosta auch von unten, aus der Gesellschaft selbst entstehen. Um das Buen Vivir zu verwirklichen, sieht er es als notwendig an, den aktuellen Lebensstil und die vorherrschenden gesellschaftlichen Werte ins Bewusstsein der Gesellschaft zu rücken und zu diskutieren, um die falschen Ideale einer Kultur des ‚überbordenden Konsumismus‘ (Acosta 2010: 24) zu dekonstruieren und sie durch die Ideale der Solidarität und der persönlichen Entfaltung in Gemeinschaft zu ersetzen.

Blanca Chancosa, Quechua-Indigene und ehemalige Präsidentin der CONAIE, betont, dass bei einer Restrukturierung der Gesellschaft nach den Prinzipien des Buen Vivir insbesondere auch die Gleichberechtigung von Männern und Frauen im Zentrum stehen müsse. Eine frauenfördernde Politik zur Verwirklichung des Buen Vivir soll jedoch nicht die Gleichmachung von Frauen und Männern zum Ziel haben, sondern auf dem Respekt vor ihrer Verschiedenheit basieren und dabei die besondere Eigenschaft der Frau als

Tag wird von allen Gemeindemitgliedern das Feld eines anderen Bauern besät oder abgeerntet. ‚Mink’a‘ bezeichnet eine Form der Gemeinschaftsarbeit zu Gunsten eines allgemeinen Gutes, wie z.B. der Bau einer Straße, eines Bewässerungskanals oder einer Schule oder die Verwaltung eines kommunalen Ladens (Estermann 1999: 263-264).

¹³ Der Begriff des ‚Machismus‘ oder ‚Machismo‘ wird im Allgemeinen zur Bezeichnung einer in Lateinamerika vorherrschenden Weltanschauung verwendet, welche den Mann als der Frau übergeordnet sieht und welcher in der Praxis zu einer Situation der Dominanz des Mannes über die Frau führt. Der Duden definiert Machismo als ‚übersteigertes Gefühl männlicher Überlegenheit und Vitalität‘.

Lebensspenderin berücksichtigen und wertschätzen (Chancosa 2010: 6-9). Frauen sollen die gleichen Chancen auf politische und gesellschaftliche Partizipation, Bildung und beruflichen Erfolg haben, ohne jedoch ihre besondere Eigenschaft und Rolle als Mutter verneinen zu müssen. Chancosa fordert daher flexible Arbeitsmodelle für Frauen mit verkürzten Arbeitszeiten und Berücksichtigung ihrer besonderen gesundheitlichen Bedürfnisse während der Schwangerschaft und Stillzeit (Chancosa 2010: 6-9). Auch die bereits im Zusammenhang mit dem Konzept der Wirtschaft für das Leben erwähnte Anerkennung reproduktiver Tätigkeiten wie der Familienfürsorge, der Haushaltsarbeit oder der Subsistenzlandwirtschaft als produktiver Arbeit ist nach Irene León (2010: 150-153) ein wesentliches politisches Instrument, um die Rechte der Frau zu stärken und ihrer besonderen Bedeutung für die Reproduktion des Lebens Tribut zu zollen. Frauen soll kein Nachteil hinsichtlich des Sozialversicherungsschutzes entstehen, wenn sie sich der Kindererziehung und der Hausarbeit widmen.

In der vorangegangenen Analyse der normativen Dimension des Buen Vivir als alternativem Entwicklungskonzept ist deutlich geworden, dass die aus dem Konzept des Buen Vivir gewonnenen politischen Handlungsanleitungen nur auf der Basis einer alternativen Konzeption von Entwicklung als kontinuierlicher gesamtgesellschaftlicher Anstrengung verstanden werden können. Der Fokus des Buen Vivir auf ein anzustrebendes Gesellschaftsideal, das nicht-materielle Werte wie die Reproduktion des Lebens, das solidarische Zusammenleben oder den respektvollen Dialog zwischen verschiedenen Wissensformen und Kulturen vor die Anhäufung materieller Güter stellt, macht es unmöglich, „Entwicklung“ als einen linearen Prozess zu begreifen, der sein Ende in der Erreichung eines bestimmten Zustandes findet. Solidarität, interkultureller Dialog und Lebensschutz sind keine statischen Kategorien, die, einmal erreicht, für immer währen. Es sind Ideale, an deren Verwirklichung eine Gesellschaft stetig arbeiten muss. Dies gilt für die nach dem dominanten Entwicklungsverständnis als „entwickelt“ bezeichneten Gesellschaften in gleichem Maße wie für diejenigen, die in der Entwicklungsdebatte allgemein als „unterentwickelt“ oder „am wenigsten entwickelt“ bezeichnet werden. Das Buen Vivir schafft somit aus der Perspektive der andin-indigenen Kosmvision heraus neue Indikatoren für eine „gute Gesellschaft“ und lädt sowohl Entwicklungs- als auch Industrieländer dazu ein, ihre Vorstellungen eines gesellschaftlich erstrebenswerten Zustandes neu zu definieren. In diesem Sinne verkörpert das Buen Vivir eher als ein „alternatives Entwicklungskonzept“ eine „Alternative zur Entwicklung“, wie sie von den

Vertretern des Post-Development gefordert wird. Die folgende Tabelle gibt eine zusammenfassende Übersicht über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Entwicklungsverständnis der dominanten Entwicklungstheorien und der Konzeption von Entwicklung im Ansatz des Post-Development und im Konzept des Buen Vivir.

Tabelle 1: Entwicklungsverständnis in dominanten Entwicklungstheorien, Post-Development und Buen Vivir im Vergleich

Entwicklungs- theorien/-ansätze	Problemdefinition	Untersuchungsobjekt	Entwicklungsziel (angestrebtes Gesellschaftsmodell)	Entwicklungsverständnis (Konzeption des Entwicklungsprozesses)
Modernisierungstheorien	Rückständigkeit der Entwicklungsländer aufgrund endogener Faktoren (Verhaftung in Tradition)	Ökonomien und Gesellschaften der EL „rückständige“/ „unterentwickelte Länder“	Moderne kapitalistische Gesellschaft nach Vorbild der westlichen Industriestaaten	<ul style="list-style-type: none"> • Nachholende kapitalistische Entwicklung: Ökonomische, politische, gesellschaftliche und kulturelle Modernisierung; Industrialisierung; Wirtschaftswachstum • Strategie: Kapital- und Technologietransfer
Dependenztheorien	Rückständigkeit der Entwicklungsländer aufgrund exogener Faktoren (Abhängigkeit der EL von IL im kapitalistischen Weltsystem)	Ökonomien der EL hinsichtlich ihrer Position im int. System („Peripherie“)	Moderne sozialistische/ kapitalistische Industriegesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> • Nachholende Entwicklung: Ökonomische Modernisierung, Industrialisierung; Wirtschaftswachstum • Strategie: Abkopplung vom Weltmarkt; importsubstituierende Industrialisierung
Neoliberalismus	Rückständigkeit der Entwicklungsländer aufgrund staatlicher Fehl lenkung der Wirtschaft	Ökonomien der Entwicklungsländer	Idealtypische kapitalistische Marktwirtschaft nach der neoliberalen Theorie	<ul style="list-style-type: none"> • Negierung der Notwendigkeit eines speziellen Entwicklungsprozesses für die EL; stattdessen wohlfahrtssteigernde Effekte der Marktkräfte als Universalmodell; Wirtschaftswachstum • Strategie: Rückzug des Staates aus der Wirtschaft; makroökonomische Stabilität; Freihandel; exportorientierte Weltmarktintegration
Sustainable Development	Industrialisierungsbedingte Umweltzerstörung in IL und armutsbedingte Umweltzerstörung in EL	Vereinbarkeit von Wirtschaftswachstum und Umweltschutz in den IL und EL	Ökonomisch, ökologisch und sozial nachhaltige moderne Gesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> • Nachhaltige Entwicklung: Ökologisch und sozial verträgliche Modernisierung und Wirtschaftswachstum • Strategie: Green Economy; Armutsbekämpfung; Grundbedürfnisbefriedigung

Entwicklungs- theorien/-ansätze	Problemdefinition	Untersuchungsobjekt	Entwicklungsziel (angestrebtes Gesellschaftsmodell)	Entwicklungsverständnis (Konzeption des Entwicklungsprozesses)
Post-Development	Definitionsheiteit von Entwicklung und Unterentwicklung durch IL; Verwestlichung/ Modernisierung als falsches Ideal; Entwicklungspolitik als Fortführung des Kolonialismus	Entwicklungsdiskurs	Gesellschaft, die sich an autochthonen/lokalen/ „marginalisierten“ Werten, Wissensformen und Praktiken orientiert	<ul style="list-style-type: none"> • Ablehnung des Entwicklungsgedankens sowie universeller normativer Gesellschaftstheorien; anzustrebende Gesellschafts- und Lebensform muss von den betroffenen Akteuren selbst definiert werden • Strategie: Sichtbarmachen von Machtstrukturen im Entwicklungsdiskurs; Dekonstruktion des westlich-modernen Entwicklungsparadigmas
Buen Vivir	Definitionsheiteit von Entwicklung und Unterentwicklung durch IL; Verwestlichung/ Modernisierung als falsches Ideal; Entwicklungspolitik als Fortführung des Kolonialismus	Wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Organisation in Bolivien und Ecuador	Gesellschaft, die sich an andin(-indigenen) Werten, Wissensformen und Praktiken orientiert	<ul style="list-style-type: none"> • Ablehnung des westlich-modernen Entwicklungsgedankens und insbes. des kapitalistischen Wachstumsparadigmas; stattdessen Erhalt der kosmischen Ordnung, insbes. der Kreisläufe des Lebens, als ständiger Prozess • Strategie: Neuformulierung von staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Zielsetzungen und Konzepten im interkulturellen Dialog; Ausrichtung von wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Organisation auf Erhalt und Reproduktion des Lebens

4. Fazit

In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Buen Vivir eher Fragen aufwirft, als Antworten zu liefern. Diese Feststellung hat sich in der vorangegangenen Analyse bestätigt. Eher als für spezifische Lösungsansätze steht das Buen Vivir für die radikale Hinterfragung aller Grundannahmen unseres westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodells, von der Definition der Natur als dem Menschen untergeordnetes Objekt über das dominante Verständnis von Wissenschaft als verstandesgeleitetem, individuellem Erkenntnisprozess bis hin zur Konzeption von Entwicklung als einem linearen, unidirektionalen Prozess. Das Buen Vivir kennzeichnet die Paradigmen der westlichen Moderne aus der Perspektive der andin-indigenen Wissens- und Erfahrungswelt als an einen bestimmten historischen und kulturellen Kontext gebundene gedankliche Konstruktionen und enthebt sie damit ihres Anspruchs auf universelle Gültigkeit.

Vor diesem Hintergrund stellt die wissenschaftstheoretische Einordnung des Buen Vivir aus einer westlich-akademischen Perspektive eine besondere Herausforderung dar. Die Kategorisierung des Buen Vivir als „alternatives Entwicklungskonzept“ kann einen ersten Anhaltspunkt bieten, indem sie das Konzept inhaltlich verortet und auf den kritischen Beitrag des Buen Vivir zur aktuellen Entwicklungsdebatte hinweist. Gleichzeitig jedoch birgt sie die Gefahr einer Missinterpretation. Viel eher als um ein klar umrissenes Programm handelt es sich beim Buen Vivir um einen komplexen Diskurs auf der Basis einiger zentraler Leitideen mit Ursprung in der andin-indigenen Kosmovision. Im Zentrum des Diskurses steht dabei die Konstruktion einer alternativen Gesellschaftsvision basierend auf Werten wie dem Schutz des Lebens und dem solidarischen und harmonischen Zusammenleben zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur. Die epistemologische Verwurzelung des Buen Vivir in der andin-indigenen Wissens- und Erfahrungswelt bedingt dabei seinen besonderen Charakter als Plattform für den Dialog zwischen Ideen, Ansätzen und Wissensformen aus verschiedenen Bereichen und Disziplinen. An der Konstruktion der gesellschaftlichen Vision des Buen Vivir partizipieren verschiedenste Akteure aus Gesellschaft, Politik und dem akademischen Bereich, die das Konzept stetig weiterentwickeln, indem sie es um neue Aspekte und Themenbereiche erweitern. Die wesentliche Methode des Erkenntnisgewinns besteht dabei (in Abgrenzung zu Konzepten nach traditionellem westlichen Wissenschaftsverständnis) in der Dekonstruktion etablierter gedanklicher Konstrukte und ihrer Neudefinition aus einer andin-indigenen lebenszentrierten Perspektive heraus. Die Bezeichnung des Buen Vivir als

„alternatives Entwicklungskonzept“ ist daher nur dann zutreffend, wenn man die Begriffe „Konzept“ und „Entwicklung“ unabhängig von ihren dominanten, auf einem westlichen Welt- und Wissenschaftsverständnis beruhenden Bedeutungsinhalten, als bloße Platzhalter für eine Vielzahl von möglichen Definitionen und Konzeptionen betrachtet.

„Entwicklung“ steht im Buen Vivir auf Grund seiner Verwurzelung in der andin-indigenen Kosmovision nicht für einen linearen, auf ein bestimmtes Endziel gerichteten Prozess, sondern für eine kontinuierliche, kollektive, gesellschaftliche Anstrengung, um das Zusammenleben nach den Werten der Solidarität, der Reziprozität und des Lebensschutzes zu organisieren. Das Buen Vivir unterscheidet sich damit grundlegend von den dominanten Ansätzen und Theorien der internationalen Entwicklungsdebatte. Die Bezeichnung „alternatives Entwicklungskonzept“ darf daher nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich beim Buen Vivir keinesfalls um eine weitere Strategie nachhaltiger Entwicklung handelt. Während die aktuell in der Entwicklungsdebatte tonangebenden Ansätze nachhaltiger Entwicklung eine „effizientere“ und „schonendere“ Ausbeutung der Natur zur Verwirklichung von Wirtschaftswachstum und materiellem Wohlstand als Universallösung preisen, wendet sich das Buen Vivir gegen ein materiell-fokussiertes Verständnis von Entwicklung, das die Natur zu einer ausbeutbaren Ressource degradiert und Wirtschaftswachstum als Selbstzweck propagiert. Das Buen Vivir hinterfragt das etablierte Wachstumsmodell und definiert Kriterien und Indikatoren gesellschaftlichen Fortschritts neu. Bewertet man gesellschaftlichen Fortschritt nicht mehr nach etablierten Kategorien wie denen des Bruttosozialprodukts, sondern legt statt dessen den Fokus auf Aspekte wie das Ausmaß an Solidarität innerhalb der Bevölkerung, den Schutz und die Pflege natürlicher Lebensräume oder das fruchtbare und bereichernde Zusammenleben von Menschen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen, so erscheint es schnell haltlos, die Welt nach Diktion in „entwickelte“ und „unterentwickelte“ Länder einzuteilen.

Der Beitrag des Buen Vivir zur aktuellen Entwicklungsdebatte besteht insofern nicht darin, neue, universelle Strategien aufzuzeigen zur Lösung der aktuellen Herausforderungen von steigender sozialer Ungleichheit und zunehmender Zerstörung natürlicher Ressourcen, sondern darin, Räume zu öffnen, in denen über Gesellschaftsvisionen jenseits der westlich-modernen Paradigmen von Wachstum und Fortschritt diskutiert werden kann. Auch wenn das Buen Vivir nicht von seinem spezifischen historisch-kulturellen Entstehungskontext als politisch-emanzipatorisches Projekt der indigenen Bevölkerung der lateinamerikanischen Andenregion zu trennen ist, kann es doch neue Anstöße und Perspektiven auch für die Entwicklungsdebatte auf internationaler Ebene und in den

Industrieländern geben. Mit der Kultur des Lebens als alternativem Leitbild von gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Organisation bringt das Buen Vivir eine neue, lebenszentrierte Perspektive in die Entwicklungsdebatte ein, die auch jenseits des spezifischen andin-indigenen Weltbilds eine Möglichkeit bietet, aktuelle politische Strategien zu hinterfragen und neu zu orientieren. Außerdem rückt das Buen Vivir die Gesellschaft als wesentlichen Akteur bei der Definition von Entwicklungszielen und -strategien wieder in den Vordergrund. Die Vision des Buen Vivir kann nicht allein durch staatliche Vorgaben und Gesetze verwirklicht werden, sondern bedarf eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses, der bereits mit der Konstruktion der Vision selbst beginnt. Die Perspektive des Buen Vivir kann daher einen Anstoß dahingehend geben, die Entwicklungsdebatte von einer akademisch-politischen Expertendebatte wieder zu einer gesamtgesellschaftlichen Debatte zu machen, in der auch Meinungen und Ansätze, die nicht den dominanten Strategien entsprechen, zu Wort kommen und als gleichberechtigte Partner in der Diskussion respektiert werden.

Mit der Festschreibung der Prinzipien des Buen Vivir in den Verfassungen von Ecuador und Bolivien aus den Jahren 2008 und 2009 wurde aus dem theoretischen Konzept auch ein Stück politische Realität. Von der bloßen Aufnahme in die Verfassung bis hin zur Umsetzung des Buen Vivir in der Alltagspolitik ist es jedoch ein weiter und steiniger Weg. Die Prozesse in diesen beiden Ländern sollten jedoch gerade deshalb von der Entwicklungsforschung weiter verfolgt werden: Sie können Hinweise darauf geben, wie eine lebensorientierte Politik in der Praxis aussehen kann und welche Probleme und Herausforderungen bei ihrer Verwirklichung auftreten. Eine verstärkte und umfassende Rezeption des Buen Vivir in der entwicklungstheoretischen und -politischen Debatte könnte somit auch dazu beitragen, den Eurozentrismus des Entwicklungsdiskurses zu überwinden: Im Zentrum des Diskurses stände dann nicht mehr die Hilfe der „entwickelten“ Länder für die „unterentwickelten“ Länder bei ihren Anstrengungen ersteren gleich zu werden, sondern ein reziprokes Voneinander-Lernen, bei dem sich die verschiedenen Erfahrungen, Wissensformen und Lebensstile der Länder dieser Welt gegenseitig bereichern und ergänzen. Darin besteht der vielleicht wichtigste Beitrag des Buen Vivir: in seiner Einladung an alle Akteure der Entwicklungsdebatte, festgefahrene Denkstrukturen zu überwinden und sich für einen neuen Dialog gegenseitigen Lernens zu öffnen.

5. Literaturverzeichnis

Acosta, Alberto (2009a): El buen vivir. Una vía para el desarrollo, Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto (2009b): Das „Buen Vivir“. Die Schaffung einer Utopie. In: *Juridicum*, Nr. 4/2009, 219-223.

Acosta, Alberto (2010): El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi, Friedrich-Ebert-Stiftung Policy Paper Nr. 9, Oktober 2010, Quito: FES-ILDIS.

Acosta, Alberto (2011a): Das *buen vivir* ist kein Rezeptbuch. Interview mit dem ecuadorianischen Politiker Alberto Acosta. In: *Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika*, Vol. 384, September 2011, 9-11.

Acosta, Alberto (2011b): Buen Vivir. Eine Absage an den konventionellen Fortschrittsbegriff. Zusammenfassung des Redemanuskripts zur Auftaktrede von Alberto Acosta, Attac Kongress „Jenseits des Wachstums?!“, 20.-22. Mai 2011, Berlin. Online: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Veranstaltungen/2011/jdw-attac2011_auftakt_acosta.pdf [Zugriff 09.05.2012].

Acosta, Alberto (2012): Buen Vivir Sumak Kawsay, Quito: Abya-Yala.

Boeckh, Andreas (1993): Entwicklungstheorien: Eine Rückschau. In: Dieter Nohlen/Franz Nuscheler (Hg.): *Handbuch der Dritten Welt*, Band 1, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachfolger, 110-130.

Bundeszentrale für politische Bildung (2009): *Duden Wirtschaft von A bis Z: Grundlagenwissen für Schule und Studium, Beruf und Alltag*. 4. Aufl. Mannheim: Bibliographisches Institut.

Chancosa, Blanca (2010): El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. In: *América Latina en Movimiento*, Vol. 435, März 2010, 6-9.

Choquehuanca Céspedes, David (2010): Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. In: *América Latina en Movimiento*, Vol. 452, Februar 2010, 8-13.

Conferencia Mundial de los Pueblos (2010): Acuerdo de los Pueblos, Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, 22 de Abril, Cochabamba, Bolivia. Online: http://www.movimientos.org/conferenciamundialpueblos/show_text.php3?key=17154 [Zugriff: 25.06.2012].

Cortez, David/Wagner, Heike (2010): Zur Genealogie des indigenen „guten Lebens“ („sumak kawsay“) in Ecuador; in: Leo Gabriel/ Herbert Berger (Hg.): *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Wien: Mandelbaum Verlag, 167-200.

Cruz Rodríguez, Edwin (2009): Movimientos indígenas y nación en Bolivia y Ecuador: La lucha por el Estado plurinacional en perspectiva histórica. In: *Encuentros Latinmoamericanos*, Jg. 3, Nr. 9, Dezember 2009, 16-54.

Dávalos, Pablo (2008): Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. Online: <http://alainet.org/active/25617&lang=es> [Zugriff 16.08.2012].

Enríquez Salas, Porfirio (2008): Pachamama-Runa-Sallqa; la crianza de la vida. In: Volveré. Revista electrónica, Nr.31, Mai 2008. Online: http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere_31/articulo2.html [Zugriff 08.05.2012].

Escobar, Arturo (1995): *Ecountering Development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2010): *Worlds and knowledges otherwise. The Latin American modernity/ coloniality research program*. In: Walter D. Mignolo/Arturo Escobar (Hg.): *Globalization and the Decolonial Option*, New York: Routledge, 34-64.

Escobar, Arturo (2011): Una minga para el posdesarrollo. In: *Signo y Pensamiento*, Vol. 30, Nr. 58, enero-junio, 2011, 306-312.

Estermann, Josef (1998): *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya Yala.

Estermann, Joseph (2009): *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. Online: http://culturaandina.khipu.net/pdf/filosofia/colonialidad_descolonizacion_e_interculturalidad.pdf [Zugriff: 08.06.2012].

Esteva, Gustavo (1993): *Entwicklung*. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden – Ein polemische Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburg: Rowohlt, 89-121.

Foucault, Michel (1970): *Die Ordnung des Diskurses*. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Erweiterte deutsche Ausgabe von 1993, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.

Gabbert, Karin (2012): *Das gute Leben ist in aller Munde*. In: Rosa Luxemburg Stiftung (Hg.): *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*, Rosa Luxemburg Stiftung Analysen, März 2012, 1-4.

Geiger, Wolfgang/ Mansilla, Hugo C.F. (1983): *Unterentwicklung: Theorien und Strategien zu ihrer Überwindung*, München: Diesterweg.

GTZ, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Hg.) (2001a): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz: PADEP/GTZ.

GTZ, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Hg.) (2001b): *Ñande Reko. La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz: PADEP/GTZ.

GTZ, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Hg.) (2002): *La vía municipal hacia la Buena Vida*, La Paz: PADEP/GTZ.

Gudynas, Eduardo (2009a): *Politische Ökologie: Natur in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador*. In: *Juridikum*, Nr. 4/2009, 214-218.

Gudynas, Eduardo (2009b): La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. In: Revista de Estudios Sociales, No. 32, abril de 2009, 34-47.

Gudynas, Eduardo (2011): Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo, América Latina en Movimiento, Vol. 462, Februar 2011.

Gudynas, Eduardo (2012): Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum. Deutsch von Birte Pedersen und Miriam Lang. In: Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum, Rosa Luxemburg Stiftung Analysen, März 2012.

Hauff, Volker (Hg.) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft – Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven: Eggenkamp Verlag.

Haque, M. Shamsul (1999): The Fate of Sustainable Development Under Neo-liberal Regimes in Developing Countries. In: International Political Science Review, Vol. 20, Nr. 2, 197-218.

Herrera, Rémy (2006): The Neoliberal ‘Rebirth’ of Development Economics. In: Monthly Review, Vol. 58, Nr.1, Mai 2006, 38-50.

Huanacuani, Fernando (2010): Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. In: América Latina en Movimiento, Vol. 452, Februar 2010, 17-22.

Kates, Robert W. /Parris, Thomas M./Leiserowitz, Anthony A. (2005): What is Sustainable Development? Goals, Indicators, Values, and Practice. In: Environment: Science and Policy for Sustainable Development, Vol. 47, Nr.3, 8-21.

Lander, Edgardo (2010): Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. In: América Latina en Movimiento, Vol. 452, Februar 2010, 1-3.

Lélé, Sharachchandra M. (1991): Sustainable Development. A critical review. In: World Development, Vol. 19, Nr. 6, 607-621.

León, Irene (2010): Ecuador: la tierra, el Sumak Kawsay y las mujeres. In: Irene León (Hg.): Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios, Quito: FEDAEPS, 143-153.

León T., Magdalena (2010): Reactivación económica para el *Buen Vivir*: un acercamiento. In: América Latina en Movimiento, Vol. 452, Februar 2010, 23-26.

Macas, Luis (2010): Sumak Kawsay: La vida en plenitud. In: América Latina en Movimiento, Vol. 452, Februar 2010, 14-16.

Meadows, Denis et al. (1972): Die Grenzen des Wachstums. Übersetzt von Hans-Dieter Heck, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Medina, Javier (2001a): La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. In: GTZ, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Hg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, La Paz: PADEP/GTZ, 31-36.

- Medina, Javier (2001b): Pensar también el lado cualitativo. In: GTZ, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Hg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, La Paz: PADEP/GTZ, 23-27.
- Menzel, Ulrich (2010): Teil I: Entwicklungstheorie. In: Reinhard Stockmann/Ulrich Menzel/ Franz Nuscheler (Hg.) (2010): Entwicklungspolitik. Theorien-Probleme-Strategien, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 11-157.
- Nohlen, Dieter (Hg.) (1994): Lexikon Dritte Welt, Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Mignolo, Walter D. (2008): La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. In: Tabula Rasa, No. 8, enero-junio 2008, 243-281.
- Mignolo, Walter D. (2010): Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking. In: Walter D. Mignolo/Arturo Escobar (Hg.): Globalization and the Decolonial Option, New York: Routledge, 1-32.
- Mignolo, Walter D. (2012): Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Aus dem Spanischen übersetzt von Jens Kastner und Tom Waibel, Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant.
- Mürle, Holger (1997): Entwicklungstheorien nach dem Scheitern der „großen Theorie“, INEF Report, Heft 22, Duisburg: Gerhard-Mercator-Universität.
- Preston, Peter W. (1996): Development Theory: An Introduction to the Analysis of Complex Change, Oxford: Blackwell.
- Portal amerika21, Nachrichten aus Lateinamerika und der Karibik (2010): Alternativer Klimagipfel in Bolivien beendet, 24. April 2010. Online: <http://amerika21.de/nachrichten/inhalt/2010/apr/Cochabamba-240410> [Zugriff: 25.06.2012].
- Portes, Alejandro (1997): Neoliberalism and the Sociology of Development: Emerging Trends and Unanticipated Facts. In: Population and Development Review, Vol. 23, Nr. 2, Juni 1997, 229-259.
- Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: Heraclio Bonilla (Hg.): Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas, Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, 437-449.
- Quijano, Aníbal (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. In: Lander, Edgardo (Hg.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 202-246.
- Renjifo, Grimaldo / Grillo, Eduardo (2001): Criar la vida y dejarse criar. In: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) (Hg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, La Paz: PADEP/GTZ, 83-95.

Rigg, Jonathan (2007): *An Everyday Geography of the Global South.*, London [u.a.]: Routledge.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *Ch'ixiniakax utixwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Rostow, Walt Whitman (1960): *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, New York: Cambridge University Press.

Souza Santos, Boaventura de (2010): *Hablamos del Socialismo del Buen Vivir*. In: *América Latina en Movimiento*, Vol. 452, Februar 2010.

Spindler, Manuela/Schieder, Siegfried (2006): *Theorie(n) in der Lehre von internationalen Beziehungen*. In: Schieder, Siegfried/ Spindler Manuela (Hg.): *Theorien der Internationalen Beziehungen*. 2., überarbeitete Auflage, Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.

Többe Gonçalves, Bianca (2003): *Entwicklungstheorie. Von der Modernisierung zum Antimodernismus*, Münster: LIT Verlag.

Torrez, Mario (2001): *El concepto de Qamaña*. In: *Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) (Hg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz: PADEP/GTZ, 55-70.

Truman, Harry S. (1949): *Inaugural Address*. Thursday, January 20, 1949. Online: <http://www.bartleby.com/124/pres53.html> [Zugriff 09.07.2012].

UN, United Nations (2012): *The future we want. Outcome of the Rio+20 United Nations Conference on Sustainable Development*, Rio de Janeiro, Brazil, 20-22 June 2012. Online: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N12/381/64/PDF/N1238164.pdf?OpenElement> [Zugriff 25.06.2012].

UNEP, United Nations Environment Programme (2011): *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*. Online: http://www.unep.org/greeneconomy/Portals/88/documents/ger/ger_final_dec_2011/Green%20EconomyReport_Final_Dec2011.pdf [Zugriff 25.06.2012].

Walsh, Catherine (2006): *Interculturalidad y (de-)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. Online: <http://catherine-walsh.blogspot.de/2011/11/interculturalidad-y-decolonialidad.html> [Zugriff 22.06.2012].

Walsh, Catherine (2008): *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado*. In: *Tabula Rasa*, No.9, julio-diciembre 2008, 131-152.

Walsh, Catherine (2010a): *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. In: *Development*, Vol. 53, Nr. 1, 15-21.

Walsh, Catherine (2010b): Shifting the geopolitics of critical knowledge: Decolonial thought and cultural studies 'others' in the Andes. In: Walter D. Mignolo/Arturo Escobar (Hg.): Globalization and the Decolonial Option, New York: Routledge, 78-93.

Weber, Max (1917/1919): Wissenschaft als Beruf. In: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Weber. Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Studienausgabe von 1994, Tübingen: Mohr, 1-23.

Yampara, Simón (2001): Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*. El hombre en el Vivir Bien. In: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) (Hg.): Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, La Paz: PADEP/GTZ, 73-80.

Ziai, Aram: Post-Development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie. In: Politische Vierteljahresschrift, Vol. 47, Nr. 2, 193-218.

Tatiana López Ayala ist aktuell wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Sozialgeographie der Universität zu Köln und promoviert zum Thema „Lokale Arbeitskontrollregimes und gewerkschaftliche Handlungsstrategien in der indischen Export-Bekleidungsindustrie“. Daneben arbeitet sie freiberuflich in der interkulturellen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit sowie in der internationalen Gewerkschaftsarbeit.

Kontakt: lopez@wiso.uni-koeln.de/ tatianalopez@daad-alumni.de

(Stand: November 2017)