



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Unterlassen als Un/Möglichkeit für Entwicklung

verfasst von

Ursula Klein

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreut von:

Dr. Anke Graneß

Danksagung

Zuallererst möchte ich meiner Betreuerin Anke Graneß für ihr Interesse, ihre zuverlässige und konstruktive Begleitung und ihr Vertrauen danken.

Zu danken ist all den Lehrenden der Universität Wien und der Universität für angewandte Kunst, die mir in den vergangenen Jahren spannende Stunden beschert haben, die ich nicht missen möchte – besonders Karlheinz Spitzl für eine aufschlussreiche Schreibwerkstatt und deren Fortsetzung. Dank gilt auch Daniel Görgl und Elke Christiansen, die (nicht nur) mich in erstaunlicher Geduld beim Bewältigen bürokratischer Hürden unterstützt haben.

Bedanken möchte ich mich bei all meinen Freundinnen und Freunden, die mir in den letzten Jahren Mut gemacht haben. Insbesondere möchte ich Gerti für die Initialzündung, die Durchhalteparolen und die vielen, mein Studium begleitenden Gespräche danken. Meiner Cousine Eva danke ich auch und vor allem dafür, dass sie die Bürde des Korrekturlesens auf sich genommen hat. Elena danke ich für die Übersetzungshilfe. Caro und Agnes danke ich dafür, dass sie mit mir Freud und Leid der ersten Semester geteilt haben – es hätte mich wohl gleich zu Beginn des Studiums der Mut verlassen, wenn ich beim Nicht-Bestehen der ersten Prüfung alleine gewesen wäre. Danke auch für die vielen gelachten Tränen! Agnes möchte ich zudem für den Ansporn danken, über das Unterlassen zu schreiben, sowie für das Lesen und Besprechen meiner Arbeit in ihren unterschiedlichsten Stadien.

Mein größter Dank gilt Marcus, ohne den ich mein Studium wahrscheinlich nicht begonnen, bestimmt aber nicht zu Ende gebracht hätte. Ich danke ihm dafür, dass das Leben immer (auch) ein Vergnügen ist, für seinen liebevollen Beistand, für das Mehr an Kinderbetreuung in den letzten Monaten, für warme Mahlzeiten und das Einmahnen von Pausen, für sein Zuhören, Lesen und Mitdenken. Und ich danke ihm dafür, dass er nie an mir gezweifelt hat.

Ich widme diese Arbeit meinen Söhnen Leon, Luis und Noah.

Inhalt

1.	Einleitung	1
1.1.	Fragestellung	1
1.2.	Untersuchungsrahmen	3
1.2.1.	Interkulturelle Philosophie	3
1.2.2.	Postdevelopment	6
1.2.3.	Negative Ethik	14
2.	Unterlassen	19
2.1.	Gängige Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“	19
2.2.	Handlungstheoretische Zugänge	20
2.2.1.	Unterlassen und Unterlassung	22
2.2.2.	Intentionen	23
2.2.3.	Möglichkeit	23
2.2.4.	Körperbewegung und Nonmovismus	24
2.2.5.	Erwartungshaltung und Normen	25
2.2.6.	Akt und Unterlassung	27
2.2.7.	<i>poiesis</i> und <i>praxis</i>	28
2.2.8.	Aktivität und Passivität	30
2.2.9.	Verzicht und Verbot	31
2.2.10.	Das unterlassende Subjekt	32
2.2.11.	<i>wuwei</i> und <i>ziran</i>	34
2.2.12.	Zusammenfassung der handlungstheoretischen Untersuchung	40
2.3.	Normative Zugänge	42
2.3.1.	<i>wuwei</i> , <i>ziran</i> und <i>dao</i>	42
2.3.2.	Unterlassen als negative Pflicht	51
2.4.	Ein positiver, nicht-schuldhafter Unterlassungsbegriff	62
2.5.	Unterlassen und die <i>vita activa</i>	64
2.6.	Unterlassen innerhalb der <i>vita activa</i>	70
2.7.	Die <i>vita activa</i> des Entwicklungsdiskurses	71
2.8.	Exkurs: Unterlassen zugunsten des <i>buen vivir</i>	76
3.	Schluss	83
4.	Bibliographie	93
5.	Anhang	97
5.1.	Zusammenfassung	97
5.2.	Abstract	98
5.3.	Lebenslauf	99

1. Einleitung

1.1. Fragestellung

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist eine grundsätzliche Überlegung: Welche Rolle kann Unterlassen für Entwicklung spielen? Dieser Überlegung ging die Beobachtung voraus, dass im Sinne von Entwicklung, so scheint es, stets etwas *getan* werden muss. Dieses Tun wird geplant, ausgeführt, finanziert und evaluiert. Aber passiert Entwicklung nicht auch und zu einem wesentlichen Teil über das, was unterlassen wird? Können Menschen die Welt nur tätig gestalten? Und welche Gültigkeit hat ein Vorrang des Tuns gegenüber dem Unterlassen überhaupt?

Diese Arbeit ist eine philosophische Arbeit, in dem Sinne, dass ich gängige Handlungsweisen und deren Begründungen kritisch hinterfragen werde, wobei ich mit Überlegungen und Argumentationen zu Aussagen kommen möchte, die weitere Überlegungen ermöglichen sollen. Es ist also keineswegs Anspruch dieser Arbeit, letztgültige Aussagen zu machen. Meine Überlegungen und Aussagen sollen vielmehr Raum für weitere Überlegungen *eröffnen*.

Folgenden Fragen werde ich mich mit meiner Arbeit widmen:

- Worin bestehen Unterlassungen und inwiefern können sie positive Wirkung haben?
- Warum ist das Tun in Bezug auf Entwicklung positiver bewertet als das Unterlassen?
- Inwiefern kann ein „positives“ Unterlassungsverständnis zu einer Veränderung hinsichtlich eines teleologischen Entwicklungsverständnisses der „nachholenden Entwicklung“ beitragen?
- Inwiefern ist Unterlassen eine Möglichkeit für Alternativen zu einem solchen Verständnis von Entwicklung?

Meine Hypothesen lauten: Entwicklung wird seit den Anfängen des Entwicklungsdiskurses vor allem über ein Tun verstanden. Unterlassen ist in diesem Verständnis negativ

konnotiert, ein positives Unterlassungsverständnis in diesem Diskurs kaum oder nicht vorhanden. Dieser Umstand ist darauf zurück zu führen, dass die abendländische Moderne natürliche Prozesse abgewertet und den Menschen als kulturell formendes, autonomes Subjekt über die Natur gestellt hat. Unterlassen bedeutet immer auch, sich gegenüber dem Lauf der Dinge zurück zu nehmen, während Tun Gestaltungsmöglichkeit, die Möglichkeit eines Eingreifens in den Lauf der Dinge suggeriert. Handeln wird daher mit der abendländischen Moderne zum *tätigen* Gestalten von Natur und dem Natürlichen. Demgegenüber wird Unterlassen in ethischen Beurteilungen meist als unterlassene Hilfeleistung verstanden – man hätte durch ein Tun einen Schaden verhindern können. Dass Unterlassungen aber auch Positives bewirken können, ist in einem solchen Verständnis nicht berücksichtigt.

Ein positiv formulierter Unterlassungsbegriff, der Unterlassungen (auch) als Handlungen begreift und neue Handlungsräume für Entwicklung eröffnet, und der der globalen Dimension von Entwicklung genügt, kann nicht innerhalb der Grenzen einer einzigen philosophischen Tradition erarbeitet werden. Eine möglichst tiefe und breite Untersuchung des Begriffs setzt darüber hinaus eine Annäherung aus mehreren Richtungen voraus. Mit einem auf diese Weise erarbeiteten Begriff ist es möglich, das vorherrschende teleologische Verständnis von Entwicklung zu hinterfragen, in dem Entwicklung vor allem über ein Tun begriffen wird.

Zunächst werde ich meinen Untersuchungsrahmen darstellen, der sich aus der interkulturellen Philosophie, dem Post-Development-Ansatz (PDA) und der „Negativen Ethik“ zusammensetzt, und darauf eingehen, inwiefern sie für meine Arbeit wichtig sind. Aus der interkulturellen Philosophie und dem PDA ergeben sich zugleich meine Methoden. Sie orientieren sich einerseits an der diskursanalytischen Herangehensweise des PDA, weshalb sich meine Untersuchung und Argumentation in Bezug auf Entwicklung vor allem an den im Entwicklungsdiskurs vorherrschenden Vorstellungen und Ideen orientiert, wobei diese kritisch hinterfragt werden. Andererseits ist meine Untersuchung des Unterlassens durch die von Franz Martin Wimmer formulierte „Minimalregel“ für interkulturelles Philosophieren bestimmt.

Meine Arbeit ist zum überwiegenden Teil eine theoretische Arbeit, die erst zum Abschluss durch ein kurz gefasstes Anwendungsbeispiel abgerundet wird. Zu Beginn werde ich gängige Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“ darstellen, in denen der Begriff vorwiegend in einem schuldhaften Verständnis verwendet wird. Ich werde dann, im

handlungstheoretischen Teil meiner Arbeit, den Begriff gleichsam „neutralisieren“, wobei ich hier die abendländische Perspektive bereits mit den daoistischen Begriffen *wuwei* und *ziran* ergänze.

Im normativen Teil setze ich beim philosophischen Daoismus fort, um dann auf den abendländischen Begriff der negativen Pflichten einzugehen. Damit werde ich den zuvor handlungstheoretisch neutralisierten Begriff wiederum normativ aufladen und zeigen, dass Unterlassungen positive Wirkung haben können.

Mit Hannah Arendts *Vita activa oder Vom tätigen Leben* setze ich in einem weiteren Schritt das Unterlassen in ein Verhältnis zum tätigen Leben. Mit Arendt werde ich aber auch darstellen, welches Tun mit der Gleichsetzung von „Entwicklung“ und Modernisierung forciert wurde und inwiefern das Handeln, zumal in seiner politischen Dimension, dadurch an Bedeutung verlor. Demgegenüber werde ich mit dem *buen vivir* auf ein Konzept eingehen, in dem das politische Handeln eine wesentliche Rolle spielt. Als Beispiel dafür, dass gerade aus einem solchen Handeln eine konkrete Forderung nach einem Unterlassen entstehen kann, werde ich die Yasuní-ITT-Initiative anführen.

Abschließend werde ich die unterschiedlichen Stränge meiner Arbeit zusammenführen. Dabei wird sich zeigen, weshalb das Unterlassen eine Möglichkeit für Alternativen zu Entwicklung ist, sich als solche aber keineswegs auf Regionen und Menschen beschränkt, die im Entwicklungsdiskurs als „unterentwickelt“ gelten.

1.2. Untersuchungsrahmen

1.2.1. Interkulturelle Philosophie

Ich folge in dieser Arbeit der von Franz Martin Wimmer aufgestellten „Minimalregel“ für interkulturelles Philosophieren: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren“ (Wimmer 2004:51). Im Folgenden möchte ich darstellen, was ich unter dieser Minimalregel verstehe, warum und wie ich sie in dieser Arbeit befolgen werde.

Abendländische Philosophie beansprucht für sich festzulegen, was Philosophie ist, wo sie entstanden ist und wie sie betrieben wird. Dieser Umstand wird etwa in diversen Einführungen in die Philosophie sichtbar, wo Philosophien, die nicht in den abendländischen Rahmen fallen, als außereuropäische Denkweisen oder Sonderformen der Philosophie behandelt werden. Sichtbar wird die Dominanz abendländischer Philosophie

auch an Lehrplänen philosophischer Fakultäten. Dass etwa am Institut für Philosophie der Universität Wien ein Forschungsbereich „Philosophie in einer globalen Welt – Interkulturelle Philosophie und außereuropäische Traditionen“ eingerichtet wurde, zeigt zwar einerseits, dass Interkulturelle Philosophie wahrgenommen wird. Andererseits wird damit aber auch sichtbar, dass die „eigentliche“ Philosophie nicht auf dem Weg ist, sich selbst als interkulturell zu verstehen. Dass ich dieser Arbeit Wimmers Minimalregel voranstelle, ist diesem Umstand geschuldet.

Interkulturelle Philosophie stellt die Dominanz abendländischer Philosophie in Frage und bemüht sich darum, durch diese Dominanz gesteckte Grenzen des Philosophierens zu überschreiten. Aber nicht nur die abendländische Philosophie begrenzt sich auf diese Weise. Wimmer (2004:15ff.) spricht in diesem Zusammenhang von vier unterschiedlichen Formen kultureller Zentrismen. Die angesprochene abendländische Dominanz kann als *expansiver Zentrismus* bezeichnet werden. Hier geht man im jeweiligen Zentrum davon aus, dass die eigenen Denkweisen und Wahrheiten in so hohem Maße gültig sind, dass sie – expansiv – verbreitet werden sollen und müssen. Dem gegenüber geht ein *integrativer Zentrismus* davon aus, dass die eigenen Denkweisen und Wahrheiten in so hohem Maße gültig sind, dass alle anderen dies früher oder später erkennen und sich an dieses Zentrum der Gültigkeit annähern, d.h. in dieses Zentrum *integrieren* werden (müssen). Während also der expansive Zentrismus von der Notwendigkeit einer aktiven Ausbreitung ausgeht, nimmt ein integrativer Zentrismus an, dass man sich ihm annähert – beides in der Annahme der eigenen Überlegenheit. Im Unterschied dazu geht der *separative Zentrismus* nicht notwendigerweise von einer eigenen Überlegenheit gegenüber anderem Denken aus, sondern von einem *Nebeneinander* unterschiedlicher Denkweisen, die einander die Gültigkeit im jeweils eigenen kulturellen Kontext nicht absprechen, dabei aber nicht aneinander rühren. In keinem dieser drei Fälle von Zentrismen ist ein *gegenseitiger* Austausch vorgesehen.

Aus der Position meiner eigenen kulturellen Prägung ist hier zu bemerken, dass die Grenzen eines abendländischen Zentrismus deshalb obsolet sind, weil essenzielle Fragen zu stellen und die Welt zu interpretieren kein abendländisches Spezifikum ist. Diesen Umstand zu ignorieren führt zu einem philosophischen Solipsismus, in dem Fragen, die die eigenen Grenzen der Wahrnehmung und des Denkens übersteigen, weder umfassend genug gestellt noch beantwortet werden können¹.

¹ Die Grenzen der Philosophie sind m.E. nicht nur geografisch gesteckt. Sie haben immer auch „intrakulturell“ ausgrenzend gewirkt, sodass auch Frauen in der Geschichtsschreibung der abendländischen Philosophie, falls überhaupt, nur eine marginale Rolle zugeschrieben wird. Dass auch dieser Umstand eine

Diese Arbeit untersucht Unterlassen als Un/Möglichkeit für *Entwicklung*. Das Feld der Entwicklungstheorie widmet sich Zusammenhängen auf globaler Ebene. Daher kann sich eine philosophische Untersuchung in diesem Kontext nicht auf abendländische Zugänge beschränken. Wimmer schreibt dazu: „In der Situation der Globalisierung Philosophie zu betreiben, erfordert ein offenes und zugleich kritisches Bewusstsein gegenüber früheren, regional begrenzten Denkweisen, einschließlich der jeweils eigenen. Es fordert das Aufbrechen von Grenzen und das Eingehen auf Fremdes“ (ebd.:17). Dabei wird die jeweils eigene kulturelle Prägung immer noch einem Zentrismus entsprechen, der sich aber von den drei bereits angeführten Formen unterscheidet:

PhilosophInnen können sich eigentlich mit keinem dieser drei Ansätze zufrieden geben. Sie können sich weiter auf nichts stützen als auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente – und darum dürfen sie nichts außer Frage stellen, wenn sie anderen Überzeugungen begegnen. Sie können zweitens nicht darauf vertrauen, in der eigenen Tradition alles überhaupt Wertvolle schon zu haben – und darum müssen sie nach den Ideen der anderen fragen und müssen sich mit diesen auf gleicher Ebene in Argumentation einlassen. Sie können sich drittens nicht auf eine ethnisch, kulturell, religiös, national oder wie immer begrenzte Gültigkeit zurückziehen – und darum werden sie der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung. Ich nenne das einen versuchsweisen oder *tentativen Zentrismus*. (ebd.:16)

Die von Wimmer formulierte Minimalregel fordert eine Auseinandersetzung von Menschen unterschiedlicher Traditionen über eine philosophische Frage. Dies ist in dieser Arbeit schon deshalb nicht der Fall, weil hier eine Einzelperson als Autorin auftritt. Doch schon durch das Einbeziehen von Denkweisen, die außerhalb meiner eigenen kulturellen Prägung liegen, verläuft meine Untersuchung und Argumentation anders, als unter ausschließlicher Berücksichtigung abendländischer Philosophie. „Die anderen wahrzunehmen bedeutet auch, sich auf die Suche nach ihnen zu begeben“ (ebd.:73). Ich befolge Wimmers Minimalregel daher sozusagen indirekt, indem ich mich auf die Suche nach dem Anderen begeben habe und Denktraditionen unterschiedlicher kultureller Prägung in meine Untersuchung einbeziehe.

Wimmers Minimalregel zu folgen führt auch dazu, eigene Grenzen des Verstehens zu überschreiten und auszuweiten. In diesem Sinne ist es m.E. auch nötig, meine eigenen Grenzen des Verstehens offenzulegen. Begrenzt war ich bei meinen Untersuchungen vor allem durch meine Sprachkenntnisse – ich beziehe Philosophien aus China und Südamerika in meine Überlegungen ein, ohne eine der Sprachen zu sprechen, in denen diese Philosophien ursprünglich entwickelt wurden. Dasselbe gilt allerdings auch für jene Begriffe, die ich aus der griechischen Antike übernehme. Vor allem in Bezug auf den

Begrenztheit des Denkens zur Folge hat, muss von interkultureller Philosophie m.E. mitberücksichtigt werden.

Daoismus, aber auch in Bezug auf das andine *buen vivir* greife ich daher auch auf Philosophen zurück, die als Vertreter der Interkulturellen Philosophie gelten. Sowohl Josef Estermann (*buen vivir*), als auch Günter Wohlfart und Chen-Yu Chung (Daoismus), begegnen ihren Quellen auch auf hermeneutischer Ebene ausdrücklich im Sinne der interkulturellen Philosophie. Hannah Arendt wiederum bezieht sich zwar ausschließlich auf abendländische Philosophie, tut dies aber durchwegs kritisch. Ihr Betonen der Pluralität als Grundbedingung menschlichen Handelns macht Arendt m.E. zu einer Philosophin, die auch im Kontext der interkulturellen Philosophie für diese Arbeit relevant ist.

„Immer geschieht im Verstehen ein Ausgriff auf eine fremde Welt [...]. Immer geht dieser Ausgriff vom Eigenen aus, das in der Begegnung mit dem Anderen jedoch verändert, umgeformt wird“ (ebd.:135). So habe ich mich in meinen Untersuchungen darum bemüht, den fremden Welten möglichst nahe zu kommen und sie meine Gedanken formen zu lassen.

1.2.2. Postdevelopment

Um Unterlassen als Un/Möglichkeit für Entwicklung zu untersuchen, muss zunächst definiert werden, welcher Entwicklungsbegriff dafür herangezogen wird. „Im allgemeinen Sprachgebrauch steht Entwicklung für einen Prozeß, der das Potential einer Sache oder eines Organismus freisetzt, so daß zuletzt die natürliche Endform, Vollständigkeit oder volle Entfaltung erreicht wird“ (Esteva 1993:92). Entwicklung ist demnach ein Entfaltungsprozess, durch den etwas zu dem wird, was es werden soll. Dass der Begriff „Entwicklung“ heute eine andere, keineswegs harmlose Bedeutung hat, ist eine der Kernaussagen des Post-Development-Ansatzes. „Entwicklung ist der Zentralbegriff eines machtvollen Bedeutungsfelds“, schreibt Gustavo Esteva (ebd.:92) und Wolfgang Sachs (1993:8) formuliert: „Der Begriff bezeichnet eine Sicht der Welt, die die Wirklichkeit nach ihrem Bilde formt“. VertreterInnen des Post-Development-Ansatzes (PDA) analysieren den Entwicklungsdiskurs, um aufzuzeigen, welche „Wahrheiten“ hier erzeugt werden und mit welchen Folgen sie auf die Wirklichkeit angewendet werden. Diese Herangehensweise ist m.E. für eine philosophische Untersuchung deshalb besonders geeignet, weil hier der Analysefokus auf Ideen und Vorstellungen gerichtet ist. Der folgende Abschnitt ist eine Darstellung der Kernaussagen des PDA, wobei ich mit einem Rückblick beginne und mit einem Ausblick ende.

Der PDA wirft ein Schlaglicht auf den 20.1.1949 – an diesem Tag hielt Harry S. Truman seine Antrittsrede zur US-amerikanischen Präsidentschaft. In dieser Rede verwendete Truman den Begriff „unterentwickelt“ in einer Bedeutung, die eine Ära der „Entwicklung“ einläuten sollte:

„we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas.“ (Truman 2013)

Mit dieser Diagnose setzte Truman nicht nur fest, dass mehr als die Hälfte der Menschheit „unterentwickelt“ war. Er stellte auch klar, wer im Stande war, diese Unterentwicklung zu bekämpfen, denn „The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques“ (ebd.). Es waren aber nicht nur die „Armen“, die „Opfer“ ihrer Lebensumstände waren – auch die wohlhabenden Regionen waren von deren „Armut“ *bedroht*. Von dem mutigen Programm sollten also nicht nur die „Unterentwickelten“ profitieren – „All countries, including our own, will greatly benefit from a constructive program for the better use of the world's human and natural resources“ (ebd.). Kein Zweifel bestand für Truman daran, in welche Richtung dieses bessere Nutzen menschlicher und natürlicher Ressourcen zielen sollte: „Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge“ (ebd.)

In Trumans Rede sehen VertreterInnen des PDA die Geburtsstunde des Entwicklungsdiskurses. Entwicklung ist in diesem Diskurs ein linearer, teleologischer Prozess, der ein durch den „entwickelten“ Teil der Menschheit gesetztes und bereits erreichtes Ziel hat: „Die industrielle Produktionsweise, eine unter vielen gesellschaftlichen Formen, wurde zum abschließenden Stadium einer sozialen Evolution erklärt, in der es nur eine Richtung gab“ (Esteva 1993:94). Mit Trumans Rede wurde klargestellt, dass ein Teil der Menschheit sich bereits entwickelt hatte, die Schienen für Entwicklung also bereits gelegt waren. Der andere Teil der Menschheit musste noch auf Schiene *gebracht* werden. Entwicklung wurde damit von einem „Prozeß, der das Potential einer Sache oder eines Organismus freisetzt“ (ebd.:92) zu einer *Tätigkeit*, zu etwas, das *aktiv* herbeigeführt werden muss, Entwicklung wurde *machbar*.

Das, was mit dieser Tätigkeit in Gang gesetzt werden sollte, war ein Prozess der Modernisierung. Arturo Escobar beschreibt diese in den 1940er und 1950er Jahren prägende Vorstellung von Entwicklung *als* Modernisierung:

The organizing premiss was the belief in the role of modernization as the only force capable of destroying archaic superstitions and relations, at whatever social, cultural, and political cost.

Industrialization and urbanization were seen as the inevitable and necessary progressive routes to modernization. (Escobar 1997:86)

Traditionelle Strukturen zu verwerfen und hinter sich zu lassen, wurde als wesentliche Voraussetzung für Entwicklung begriffen, und dass Modernisierung ein für alle Menschen erstrebenswerter Prozess sei, wurde mit dem Entwicklungsdiskurs zum unhinterfragbaren Faktum. Und obwohl sich die Begriffe und Strategien im Lauf der Zeit wandelten, so blieb doch die Grundhaltung dieselbe, „the architecture of the discursive formation laid down in the period 1945-55 has remained unchanged, allowing the discourse to adapt to new conditions“ (ebd.:89). Innerhalb des Diskurses gelten weiterhin dieselben Spielregeln, dieselben Rollenverteilungen, dieselben Annahmen – auch wenn sich die Formulierungen ändern, bestimmen weiterhin diejenigen die „Wirklichkeit“, die sie formulieren. „It is this system [of relations] that allows the systematic creation of objects, concepts and strategies; it determines what can be thought and said“ (ebd.:87). Der Entwicklungsdiskurs funktioniert so als normatives System, wobei die in ihm wirksamen normativen Annahmen zu unhinterfragbaren Gegebenheiten werden. Mit dem PDA werden diese „Gegebenheiten“ aber als solche hinterfragt.

Eines der Schlüsselwerke des PDA stammt von Arturo Escobar: „Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World“ (1995). In seiner Neuauflage versieht Escobar (2012) es mit einem Vorwort, in dem er die Standpunkte des PDA zusammenfasst, sich der Kritik am PDA widmet und die aktuelle Gültigkeit des PDA diskutiert. Nötig ist Escobars Vorwort zunächst deshalb, weil sich die globale Situation, vor deren Hintergrund der PDA Anfang der 1990er Jahre entwickelt wurde, massiv verändert hat². Verändert hat sich (damit) auch die Situation rund um den Entwicklungsdiskurs und damit auch der Kontext, in dem Postdevelopment sich zu positionieren hat. Insofern ist es sinnvoll, hier Escobars aktuelle Position wiederzugeben, zumal sie sich auch mit der Kritik am PDA auseinandersetzt.

Escobar (ebd.:xii) fasst die drei Kernelemente des PDA folgendermaßen zusammen³:

first, the need to decenter development; that is, to displace it from its centrality in representations and discussions about conditions in Asia, Africa, and Latin America. A corollary of this first goal

² Der historische Kontext spielte in Trumans Rede eine wesentliche Rolle, denn Truman formulierte in ihr massiv die Abgrenzung der USA gegenüber dem Kommunismus. Die den „Unterentwickelten“ hingestreckte Hand war eine, die Verbündete im Kampf gegen den Kommunismus an sich ziehen wollte. Als weitere wesentliche Veränderungen seit den Anfängen des PDA führt Escobar die Rolle Chinas in der Weltwirtschaft, die geopolitischen Veränderungen seit dem 9.11.2001 und das Ende des Washington Consensus. (Escobar 2012:viii) Die drei Hauptwerke zum PDA entstanden in den 1990er Jahren, es sind dies Escobars „Encountering Development“, Wolfgang Sachs 1992 erschienenes „The Development Dictionary“ und der „Postdevelopment Reader“, herausgegeben 1997 von Majid Rahnema und Victoria Bawtree.

³ keine Absatz-Setzung im Original

was to open up the discursive space to other ways of describing those conditions, less mediated by the premises and experiences of ‚development‘.

Second, in displacing development's centrality from the discursive imaginary, postdevelopment suggested that it was indeed possible to think about the end of development. In other words, it identified alternatives *to* development, rather than development alternatives, as a concrete possibility.

Third, postdevelopment emphasized the importance of transforming the ‚political economy of truth‘, that is, development's order of expert knowledge and power. To this end, it proposed that the more useful ideas could be gleaned from the knowledge and practices of social movements.

Die Notwendigkeit, von Alternativen *zu* Entwicklung zu sprechen ergibt sich aus der Gebundenheit des Begriffs an den Diskurs. Sie ist das konsequente Eingeständnis, dass eine tatsächliche Umdeutung des Begriffs „Entwicklung“ innerhalb dieses Kontexts nicht möglich ist. Dass der PDA Entwicklung *per se* ablehnt, wäre daher m.E. ein Missverständnis.

Die drei Hauptpunkte der Kritik am PDA, mit denen sich Escobar (ebd.:xiiiiff.) auseinandersetzt, sind der Fokus des PDA auf den Diskurs, die essenzialistische Sicht auf Entwicklung und die Romantisierung lokaler Traditionen und Bewegungen. Der Fokus des PDA auf den Diskurs ist allerdings eine methodische Entscheidung, die keineswegs die Realität ignoriert. Es geht dem PDA ja gerade darum, die durch den Diskurs etablierten „Wirklichkeiten“ zu hinterfragen. Das Ziel dabei war „to open up the discursive space“ (ebd.: xii) um andere Sichtweisen auf jene Regionen zu ermöglichen, die der Entwicklungsdiskurs zu „unterentwickelten“ degradiert hatte. Das von VertreterInnen des PDA hergestellte Bild sollte dabei keineswegs einen essenzialistischen Blick auf die Vielfalt von „Entwicklung“ und Entwicklungsansätzen wiedergeben, sondern „their project was [...] that of analyzing the overall discursive fact, not how that fact might have been contested and hybridized on the ground“ mit dem Ziel „an object of critique for debate and action“ (ebd.:xiv) zu konstruieren.

Der Kritik an der „Romantisierung“ lokaler Traditionen und Bewegungen hält Escobar entgegen, sie sei „a reflection of the chronic realism of many scholars that invariably labels as romantic any radical critique of the West or any defense of the local“ (ebd.).

Tatsächlich ist die Hervorhebung lokaler Denkweisen und Lösungsansätze ein wesentlicher Aspekt des PDA. Dass diese durch die immer noch dominante *ökonomische* Sichtweise auf den Menschen ausgeblendet werden, wird vom PDA besonders kritisiert. Denn mit dem Entwicklungsdiskurs wurde und wird festgesetzt, was Wert hat, wobei Messbarkeit eine wesentliche Rolle spielt. Und auch wenn die Parameter über die Zeit erweitert wurden, wird unter Entwicklung *grosso modo* immer noch hauptsächlich *wirtschaftliche* Entwicklung verstanden – im Entwicklungsdiskurs wird daher die

Wirklichkeit in Kategorien des Messbaren umgeformt. Wert hat, was messbar produktiv ist und zur Ware werden kann. Aber:

Um das Wertesystem der Ökonomie durchzusetzen, müssen alle anderen Formen des sozialen Lebens verächtlich gemacht werden. Diese ‚Unwertbildung‘ verwandelt Fähigkeiten in Mängel, Gemeingut in Ressourcen, Männer und Frauen in die Ware Arbeitskraft; aus der Tradition wird eine Last, aus Weisheit Unwissenheit, aus Autonomie Abhängigkeit. [...] Unwertbildung ist das Geheimnis des ökonomischen Werts (Esteva 1993:108).

Die Entwertung des Gewachsenen beschränkt sich aber nicht auf soziale Strukturen und menschliche Fähigkeiten. Nicht nur Menschen wurden und werden entwertet, um sodann „entwickelt“ zu werden. Zunächst erfuhren die Natur und ihre „Selbsterneuerungskräfte“ (Shiva 1993:322) den Prozess der „Unwertbildung“. Das räuberische Verhältnis des modernen Menschen zur Natur ist daher ein weiterer wesentlicher Kritikpunkt des PDA, der in der Kritik an Kapitalismus und Wirtschaftswachstum enthalten ist. Vandana Shiva verdeutlicht dieses Verhältnis anhand des Begriffs „Ressource“, der in seiner ursprünglichen Bedeutung etwas bezeichnet, „das, wie das Wasser einer Quelle, immer wieder da ist, auch wenn es benutzt und verbraucht wird“ (ebd.). Doch diese Qualität der Selbsterneuerung stellt im ökonomischen Wertesystem keinen Wert dar. Erst der Mensch kann der Natur einen solchen ökonomischen Wert geben, indem er sie nach seinen Maßstäben des Messbaren umformt, sie entwickelt. In diesem Sinne musste auch dem Begriff „Ressource“ eine andere Bedeutung gegeben werden. Es ist nun nicht mehr die ursprüngliche Qualität der Selbsterneuerung, die die Ressource ausmacht. In ihrer neuen Bedeutung ist die „Ressource“ darüber bestimmt, was der Mensch ihr abringt. „Die Natur als Ressource zu betrachten, die nur durch ihre Ausbeutung zum Zweck des Wirtschaftswachstums Wert gewinnt, war eine Grundidee des Projekts ‚Entwicklung‘, die sich nun auch als entscheidender Faktor seiner Krise erweist“ (ebd.:332). Denn auch wenn der Natur im Sinne von „Entwicklung“ mit Einsatz von Technologien vorübergehend mehr abgerungen wurde, als sie von sich aus gibt, so stößt die vermeintliche Entwicklung der Natur stets an ihre Grenzen⁴. Die von Truman 1949 geforderte „more vigorous application of modern scientific and technical knowledge“ hatte gerade für die Natur verheerende Folgen. Natur ist in dieser Sichtweise nicht mehr selbsterneuernde Lebensspenderin, sondern wird zur Ware, hier hat die Natur ihre ureigenen Qualitäten der Erneuerung und des Wachstums verloren, sie ist zur toten Materie geworden, die man bearbeiten kann, und sie ist abhängig geworden von den Menschen“ (Shiva 1993:323).

⁴ Diese Grenzen wurden etwa deutlich in den Folgen der Verwendung von Kunstdünger und Pestiziden. Aber auch die gentechnische Veränderung von Saatgut, das im extremsten Fall seiner ursprünglichen Qualität der Selbsterneuerung beraubt wird, ist Folge dieses industriellen Verständnisses von „Landwirtschaft“. (vgl. Shiva 1993:332ff.)

Der Raubbau des Menschen an der Natur – wie etwa die Rodung von Regenwäldern, die Überdüngung von Böden, die Verseuchung von Grundwasser, die Vernichtung von Biodiversität, die Emission von CO₂ und der damit verursachte Klimawandel – hat nicht wieder gut zu machende Konsequenzen, die zuerst und vor allem diejenigen betreffen, auf die das „Projekt Entwicklung“ vermeintlich abgestellt ist.

Die im Entwicklungsdiskurs vorherrschenden Vorstellungen von Entwicklung als *wirtschaftlicher* Entwicklung, als Wachstum und Modernisierung, stehen einer Lösung derartiger ökologischer Probleme aber diametral entgegen und verstellen dadurch die Sicht auf mögliche Lösungsansätze:

the economic imaginary in terms of individuals transacting in markets, production, growth, capital, progress, scarcity, and consumption goes on unhindered. This most naturalized discourse undermines many, if not most, of the current proposals for sustainability and for moving to a post-carbon age. (Escobar 2012:xii)

Denn auch das Ende des fossilen Zeitalters ist mit dem „Peak Oil“⁵ absehbar. Der Kapitalismus, das hat Elmar Altvater (2011) gezeigt, wurde aber erst durch die energetische Beschleunigung durch fossile Energieträger, möglich: „Kein anderes als das fossile Energiesystem hätte den Kapitalismus zu den Höchstleistungen der vergangenen mehr als zwei Jahrhunderte aufputschen können“ (ebd.:85). Erst die Beschleunigung von Produktionsprozessen und Transportwegen durch fossile Energieträger hat das für den Kapitalismus wesentliche Wachstum ermöglicht. Diese Beschleunigung wirkt dabei unmittelbar auf den Menschen und seine Lebensweise zurück. „Das Verhältnis der Menschen zur Natur wird grundlegend verändert, weil Masse und Geschwindigkeit und nicht Muße und Langsamkeit bestimmend sind“ (ebd.:76). Das vom Fossilismus abhängige und für den Kapitalismus notwendige Tempo wird aber nach dem „Ende des Ölzeitalters“ (ebd.:141) nicht mehr zu halten sein. Denn auch technologische Neuerungen im Bereich der so genannten erneuerbaren Energien können die beschleunigende Qualität des Erdöls nicht ersetzen: „Es ist heute und möglicherweise in aller Zukunft unmöglich, das Tempo der kapitalistischen *Akkumulation* mit solarer Flussenergie zu halten“ (ebd.:81). Die von Altvater geforderten Alternativen beschränken sich daher nicht nur auf erneuerbare Energien, sondern auch auf solche „im Innern der Gesellschaft“ (ebd.:177ff.). Diese Alternativen sind es, von denen der PDA als „Alternativen zu Entwicklung“ spricht.

⁵ Mit dem Begriff „Peak Oil“ wird jener Zeitpunkt bezeichnet, an dem der Höhepunkt der möglichen globalen Erdölfördermenge erreicht ist.

Escobar (2012:xixff.) führt aktuelle Diskussionen zu solchen Alternativen unter dem Titel „Transition Discourses“ (TD)⁶. Solche TDs befassen sich mit den durch den Kapitalismus herbeigeführten Krisen „of energy, food, climate, and poverty“ (ebd.:xxi), die allesamt mit der ökologischen Krise verquickt sind. Dabei wird der Fokus aber nicht nur auf ökologische Aspekte gelegt, sondern ein Wandel auf mehreren Ebenen gefordert. Wesentliches Merkmal der TDs ist dabei, dass sie nicht nur auf akademischer Ebene, sondern zu einem wesentlichen Teil in sozialen Bewegungen (*social movements*) entwickelt werden. Aufgrund ihrer Vielfalt können sie nicht in *eine* umfassende Theorie zusammengefasst werden (ebd.:xix), vielmehr ist hier gerade die *Vielfalt* von Denkweisen bezeichnend. TDs benötigen daher eine epistemische Öffnung, eine Entkolonialisierung von Wissen, die Escobar (ebd.:xx) mit den Worten „intercultural and interepistemic“ beschreibt. Dazu brauche es kognitive Gerechtigkeit („cognitive justice“) – „in other words, when radically envisioned, transition involves moving from the modern understanding of the world as universe to the world as ‚pluriverse‘ (without pre-existing universals)“ (ebd.). Es gibt eine Vielzahl von Wirklichkeiten, „multiple ontologies“ (ebd.), die daher auch eine Vielzahl von Denkweisen benötigen und berücksichtigen müssen. Dabei werden in aktuellen TDs mehrere Ebenen der Realität zusammengeführt, die bislang stets voneinander getrennt behandelt wurden: „ontological, cultural, politoeconomic, ecological, and spiritual“ (ebd.:xxi). TDs haben daher eine holistische Sichtweise.

Es geht den von Escobar angeführten TDs neben einer Abkehr von kapitalistischem, materiellem Wachstumsdenken und dem damit einhergehenden Raubbau an der Natur auch um einen Wandel der Werte. Die Natur soll dabei nicht mehr die Rolle eines Objektes der Ausbeutung spielen. Vielmehr soll der Mensch als in die Pluralität der Menschheit und in die Natur eingebettet verstanden werden. Das menschliche Wohlbefinden soll daher von Konsum abgekoppelt und in seine Verbindung mit der Natur und der Gemeinschaft zurückgeführt werden. Als markantes Beispiel für einen derartigen Wandel führt Escobar das andine Konzept des *buen vivir* an. Dieses Konzept werde ich zum Schluss meiner Arbeit als Anwendungsbeispiel anführen. Auf den PDA komme ich am Ende des theoretischen Teils zurück, wenn ich den von mir formulierten Unterlassungsbegriff auf den Begriff „Entwicklung“ anwende.

⁶ Escobar vereinnahmt diese Diskurse nicht als Teil des PDA, weil sie über diesen hinausgehen (ebd.:xxxiii). Vielmehr sind es die Standpunkte der „Transition Discourses“, die sich mit dem decken, was der PDA als Alternativen zu Entwicklung meint.

Meine Verwendung des Begriffs „Entwicklung“ ist bestimmt durch die diskursanalytische Herangehensweise des PDA. Dessen ambivalenter Zugang zu „Entwicklung“ als Begriff des Entwicklungsdiskurses schwingt daher auch im Titel meiner Arbeit mit – mit meiner Untersuchung des Unterlassens als Un/Möglichkeit für Entwicklung werde ich einerseits eine kritische Perspektive auf den Begriff „Entwicklung“ einnehmen, andererseits soll dadurch eine neue Perspektive eröffnet werden. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass mit dem PDA nicht Entwicklung *per se* negiert wird. Die Betonung der Notwendigkeit von Alternativen zu Entwicklung ist vielmehr die Konsequenz aus der Vereinnahmung des Begriffs durch den Entwicklungsdiskurs, in dem mit Entwicklung immer ein teleologischer, also auf ein bestimmtes Ziel gerichteter Prozess gemeint ist, den die „unterentwickelten“ Regionen im Sinne eines Nachholens zu durchlaufen hätten. Während aber im Entwicklungsdiskurs in Form eines expansiven Zentrismus (Wimmer) die *eine* „gültige“ Idee von Entwicklung verbreitet werden sollte, sind es die vielen unterschiedlichen Ideen von Entwicklung, deren Anerkennung der PDA fordert.

Escobar (2012:xviii) betont die weiterhin bestehende Gültigkeit der Forderungen des PDA: „I believe that the notion’s core is still valid – that is, the need to decenter development as a social descriptor, the questioning of development’s knowledge practices, and postdevelopment’s embedded critique of the ideas of growth, progress, and modernity“. In seiner Forderung nach Anerkennung von traditionellen Denkweisen, multiplen Ontologien und kognitiver Gerechtigkeit überschneiden sich die Forderungen des PDA m.E. mit denen der Interkulturellen Philosophie. Wimmer (2004:69) schreibt zur leitenden Vorstellung von Entwicklungspolitik, dass in ihr „eine ‚entwickelte‘ Region gegenüber ‚unterentwickelten‘ Regionen nicht nur einen absoluten Wissensvorsprung [...] sondern auch ein Handlungsmonopol [...] hat“, mit anderen Worten bedeutet das: „nur Menschen der ‚entwickelten‘ Region sollen Veränderungen bewirken“ (ebd.). In meiner Arbeit wird nicht zuletzt die Gültigkeit dieses „Handlungsmonopols“ der „entwickelten“ Regionen in Frage gestellt, wobei die kritische Sichtweise des PDA auf „Entwicklung“ eine wesentliche Komponente meines Untersuchungsrahmens ist.

Mit der „Negativen Ethik“ stelle ich im nächsten Abschnitt als dritte Komponente meines Untersuchungsrahmens einen Ansatz dar, der den „Aktivismus des Westens“ (Ottmann 2005:8) in einem ethischen Zusammenhang hinterfragt.

1.2.3. Negative Ethik

Was Negative Ethik sei, beschrieb Henning Ottmann 1988 in dem Artikel „Negative Ethik. Oder: Warum es manchmal besser ist, nicht zu handeln, als schon wieder einmal etwas zu tun“. 2005 gab Ottmann einen Band heraus, der sowohl den Artikel aus 1988, als auch Vorträge enthält, die einige seiner ehemaligen Studenten anlässlich eines Symposiums zum Thema „Negative Ethik“ hielten⁷. Wiewohl Ottmann die Urheberschaft des Begriffs für sich beansprucht (2005:7), beschreibt er mit seinem knapp zwölfseitigen Artikel nur wenig ausführlich, worum es in der Negativen Ethik geht. Vielmehr spricht er Themen an, die auch Inhalt dieser Arbeit sind, ohne seine Gedanken allerdings genauer auszuführen. Ottmann zufolge ist Negative Ethik „eine Ethik des Nicht-Handelns. Statt wie heute üblich immer erst zu fragen, was können wir denn da tun, stellt sie die Frage, was besser zu unterlassen ist“ (ebd.:7). Das Thema wird von Ottmann also weit gefasst, aber nicht konkret behandelt. So endet sein Vorwort zu dem 2005 veröffentlichten Sammelband auch mit den Worten: „Ich überlasse die Negative Ethik anderen. Es gibt viel zu tun, fangt schon einmal an!“ (ebd.:11).⁸ Dieser Aufforderung werde ich in meiner Arbeit folgen.

Zunächst werde ich die für diese Arbeit relevanten Punkte des Artikels zusammenfassen bzw. auf jene Abschnitte in meiner Arbeit hinweisen, in denen ich genauer auf sie eingehen werde.

Zunächst geht es Ottmann um die Rolle des Nicht-Tuns in der Ethik:

Ethik ist im gewöhnlichen Verständnis des Wortes positive Ethik: sie sagt, was getan werden soll. Durch ihr Interesse an dem, was zu tun ist, ist Ethik sekundär auch an dem interessiert, was zu lassen ist. [...] Das sekundäre Interesse am Nicht-Handeln aber – so meine These – reicht heute nicht mehr aus. Was wir benötigen, ist eine Negative Ethik, soll sagen, eine, für die das Nicht-Tun und Lassen das Primäre, das Handeln aber das Sekundäre ist. Heute fragt man immer und zunächst: Was können wir denn da tun? Negative Ethik empfiehlt Wachstumsraten für die Frage: Was sollen wir besser lassen? (ebd.:13)

Im Anschluss an diese Aussage beschreibt Ottmann die problematische Handlungsmacht des modernen Menschen, die gleichzeitig auch eine Form der Ohnmacht mit sich bringt. Dies formuliert er in Zusammenhang mit Technik und dem Verhältnis des modernen Menschen zur Natur, das vorhin schon mit dem PDA und Vandana Shiva angesprochen wurde. Dieses Verhältnis wird auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit in unterschiedlichen Zusammenhängen angesprochen.

⁷ Die Beiträge der ehemaligen Studenten enthalten sowohl Kritik als auch Zuspruch zum Konzept der Negativen Ethik, bringen aber keine für meine Arbeit relevante Präzisierung, weshalb sie hier nicht weiter erwähnt werden.

⁸ Über den Artikel aus 1988 und das Vorwort zum 2005 erschienen Sammelband hinaus hat Ottmann nichts zum Thema „Negative Ethik“ publiziert.

Auch den Daoismus führt Ottmann in seinem Vorwort zum 2005 erschienenen Sammelband an. Mit den Worten „Der Westen kann vom Osten lernen“ (ebd.:9) weist er auf das Kapitel 48 des *Dàodéjīn* hin. Diesen Hinweis greife ich, nicht zuletzt unter Befolgung der Minimalregel für interkulturelles Philosophieren auf. Ich behandle das daoistische *wuwei* in Bezug auf das Unterlassen ausführlich, ebenso wie die Begriffe *poiesis* und *praxis*, auf die Ottmann hinweist: „Philosophen können, im Zeitalter von Zweckrationalität und instrumenteller Vernunft, von Arbeit und Poiesis, nach den verbliebenen Möglichkeiten der Praxis suchen“ (ebd.:15). Auf die in dieser Aussage enthaltene Unterteilung des Tätigseins in Arbeit, Herstellen (*poiesis*) und Handeln (*praxis*) gehe ich unten mit Hannah Arendt ausführlich ein.

Der moderne Mensch kann immer mehr, er kann aber die Konsequenzen seines Handelns immer weniger kontrollieren. Daher postuliert Ottmann: „Negative Ethik beansprucht nur die moderne Fundamentevidenz, daß man zu einem weiteren Absägen von Ästen, auf denen man sitzen will, nicht verantwortlich raten kann“ (ebd.:15), denn wenn „erstens immer mehr anders kommt, als man zweitens denkt oder will, wird statt des Tuns das Lassen zum Gebot“ (ebd.:16).

Anschließend an einige Überlegungen zum Thema Faulheit und Nichts-Tun⁹ geht Ottmann auf die Unterlassung ein. Dieser Abschnitt ist der für meine Arbeit wohl relevanteste:

Für eine Negative Ethik ist der Ansatz bei der Faulheit allenfalls ein praktisches Propädeutikum, die Suche nach der reinen Idee des Nichts-Tuns ein Irrweg. Das Thema ist weiter zu fassen, und man muß sich hüten, es als Frage einer Ethik nur der Unterlassung mißzuverstehen. Zum einen ist das Unterlassen nur ein Kind aus der großen Familie des ‚Lassens‘. Belassen, Hinterlassen, Geltenlassen, Gelassenheit und sogar das Seinlassen gehören dazu. Zum anderen ist der Begriff ‚Unterlassen‘ positiv-ethisch besetzt, ein bloßes Derivat des Handlungsbegriffs. Eigentlich hätten wir etwas tun müssen, wir haben es unterlassen, ergo haben wir uns schuldig gemacht. Negative Ethik benötigt demgegenüber einen Begriff nicht-schuldhafter, gebotener Unterlassung. (ebd.:17f.)

In dieser Arbeit werde ich einen Unterlassungsbegriff erarbeiten, der m.E. den Kriterien einer negativen Ethik entspricht. Dass der Begriff (vorwiegend) positiv-ethisch besetzt ist, werde ich anhand gängiger Anwendungsfelder darstellen. Dass das keineswegs zu Recht der Fall ist, werde ich zunächst damit zeigen, dass Unterlassungen von ihrer „Schuldhaftigkeit“ befreit und handlungstheoretisch neutralisiert werden können. Und mit der Diskussion um positive und negative Pflichten werde ich darstellen, dass Ethik nicht nur über ein *Tun* zu beschreiben ist.

Dass die Unterlassung nur *ein* Kind aus einer für die Negative Ethik relevanten größeren Familie ist, spricht m.E. nicht dagegen, sie als wesentlichen Begriff für eine Negative

⁹ „Das Nichts-Tun und die Faulheit haben ihre Grenzen. [...] Völlige Handlungsbefreiung und ‚göttliches‘ Nichts-Tun kann Negative Ethik nicht versprechen. Sie kann nur eine Ethik des Nicht-Tuns, nicht des Nichts-Tuns sein“ (ebd.:17).

Ethik beizubehalten. Gerade in dem von Ottmann angesprochenen Kontext der handlungsmächtigen Moderne spielt Unterlassen deshalb eine wesentliche Rolle, weil hier ja das *Tun* im Vordergrund steht und daher ein Nicht-Tun zuallererst einem Unterlassen entspricht. Mit den Überschneidungen des Unterlassens mit dem daoistischen *wuwei* werde ich zudem zeigen, dass ein positives Unterlassungsverständnis mehr beinhaltet als „ein Begriff nicht-schuldhafter, gebotener Unterlassung“ (ebd.).

Zuletzt möchte ich hier noch die fünf „Imperative des Lassens“ (ebd.:19ff) anführen, die Ottmann für die Negative Ethik entwirft. Mit diesen Imperativen wird bereits angezeigt, welche Richtung meine Untersuchung mit der Negativen Ethik, als dritte Komponente meines Untersuchungsrahmens, nehmen wird.

1. Man soll das lassen, was schon besser getan wurde, als man es selbst tun könnte.

Diesen Imperativ bezeichnet Ottmann als den „geschichts- und kulturphilosophischen Fundamentalimperativ“ (ebd.:19) Mit diesem Imperativ ist einerseits die moderne Getriebenheit angesprochen, die das Bessere stets in der Zukunft vermutet. Andererseits wirft Ottmann damit das Thema der „Beschleunigung von Veralterungsprozessen“ (ebd.:20) auf.

2. Man soll das lassen, was andere besser tun als wir. (ebd.)

Mit diesem „anerkennungstheoretischen Grundimperativ“ (ebd.) weist Ottmann darauf hin, dass man den Anderen in Ruhe lassen soll „damit er seine Sache tun kann“ (ebd.) Auf Grundrechte bezogen könnte dieser Imperativ, so Ottmann, bedeuten: „man lasse den anderen für sich sprechen, lasse ihm das Neinsagen-Können, ja lasse ihm sogar die Freiheit, auf fundamentale Fragen nicht antworten zu müssen, in bestimmte Diskurse nicht eintreten zu müssen“ (ebd.:20f.). Die Anerkennung der Fähigkeiten des Anderen ist dabei nicht als Abgrenzung zu verstehen, denn „Negative Ethik begreift den anderen nicht als Schranke, sondern als Bedingung der eigenen Freiheit“ (ebd.:21).

3. Man soll das lassen, was schon aus sich selber werden kann, was es sein soll.

Dieser Imperativ zielt laut Ottmann „auf das Lassen der Natur, er ist das naturphilosophische Fundamentalgebot“ (ebd.). Damit spricht Ottmann dasjenige Verhältnis des modernen Menschen zur Natur an, das oben bereits mit Vandana Shiva kritisiert wurde. Ottmann formuliert dazu: „Die Natur gilt in der Moderne als das, was man nicht zu lassen braucht, weil es selbst auf nichts aus sein soll. [...] Sie ‚macht‘ demnach erst etwas Sinnvolles, wenn man sie im Licht menschlicher Zwecksetzung dazu bringt, d.h. zum Gehorsam zwingt“ (ebd.). Ottmann konstatiert allerdings auch, dass ein

vollkommenes Lassen der Natur dem Menschen nicht möglich ist. Er schlägt daher vor, dass „wir Natur im Namen des Überlebens beherrschen dürfen, im Namen des guten Lebens aber freilassen müssen“ (ebd.:22).

4. Man soll das lassen, was zum Überwiegen schlechter über gute Folgen führt. Mit diesem „verantwortungsethischen Imperativ“ zielt Ottmann auf das Thema moderner „Risikoproduktion“ und „Verschlimmbesserungen“ und konstatiert: „Sie sind gar nicht so selten, diese therapeutischen Schöpfungen jener Übel, die es ohne die Therapie gar nicht gäbe! [...] Man hat die Qual der Wahl, was man als Beispiel nennen soll“ (ebd.:23). Mit der Kritik des PDA wurden bereits Beispiele aus dem Bereich der „Entwicklung“ angesprochen.

5. Man soll das lassen, was man sowieso nicht ändern kann. Zu diesem Imperativ schreibt Ottmann „Man mag vermuten, daß sich die Negative Ethik damit endgültig verrennt. Handeln kann man nur dort, wo etwas zu verändern ist. Was einem widerfährt, muß man selbstverständlich lassen. Es geht ja gar nicht anders“ (ebd.:24). Mit dem fünfte Imperativ verrennt sich die Negative Ethik m.E. nicht, sondern ersetzt etwas für eine Negative Ethik wesentliches voraus – das Eingeständnis der Möglichkeit, dass etwas nicht zu ändern sein kann. Hier führt Ottmann das Stichwort „Gelassenheit“ an und dass nur gelassen ist, „wer sich auf sich selbst verlassen kann“ (ebd.:25).

Ich habe nun die interkulturelle Philosophie, den Post-Development-Ansatz und die Negative Ethik als Untersuchungsrahmen meiner Arbeit dargestellt, wobei ich auch auf Überlagerungen zwischen den einzelnen Komponenten hingewiesen habe. Die Gründe für die Zusammensetzung dieses Rahmens lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Eine kritische philosophische Untersuchung des *Unterlassens als Un/Möglichkeit für Entwicklung* erfordert

- einen interkulturellen Zugang, weil es sich um ein globales Thema handelt, das nicht innerhalb der Grenzen abendländischer Philosophie behandelt werden soll (Interkulturelle Philosophie).
- einen Zugang zum Begriff „Entwicklung“, der seinen Fokus vor allem auf die im Diskurs wirkenden Ideen und Vorstellungen legt und die Möglichkeit von Alternativen vorsieht (Post-Development-Ansatz).
- einen ethischen Zugang, der Ethik nicht in erster Linie als positive Ethik des Tuns versteht (Negative Ethik).

Im nächsten Teil meiner Arbeit widme ich mich dem Untersuchungsgegenstand meiner Arbeit: dem Unterlassen. Hier gehe ich zunächst mit einer Bestandsaufnahme auf gängige Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“ im juristischen, im verhaltenspsychologischen und im ethisch-moralischen Kontext ein. Es handelt sich dabei um Anwendungsfelder, in denen die Begriffs(be)deutung selbst nicht grundsätzlich hinterfragt wird. Der Begriff wird hier in dem von Ottmann kritisierten schuldhaften Verständnis verwendet. In einem weiteren Schritt werde ich den Unterlassungsbegriff von dieser Schuldhaftigkeit befreien, indem ich ihn handlungstheoretisch neutralisiere, um ihn dann auf normativer Ebene neuerlich „aufzuladen“. Zuletzt stelle ich mit Hannah Arendts Analyse der *vita activa* das Unterlassen dem Tätigsein gegenüber.

2. Unterlassen

2.1. Gängige Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“

Im juristischen Kontext wird der Begriff Unterlassung meist in Zusammenhang mit unterlassener Hilfeleistung geführt. Im österreichischen Strafgesetzbuch ist unter § 95 „Unterlassung der Hilfeleistung“ (RIS 2013) formuliert:

- (1) Wer es bei einem Unglücksfall oder einer Gemeingefahr [...] unterläßt, die zur Rettung eines Menschen aus der Gefahr des Todes oder einer beträchtlichen Körperverletzung oder Gesundheitsschädigung offensichtlich erforderliche Hilfe zu leisten, ist mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen, wenn die Unterlassung der Hilfeleistung jedoch den Tod eines Menschen zur Folge hat, mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen zu bestrafen, es sei denn, daß die Hilfeleistung dem Täter nicht zuzumuten ist.
- (2) Die Hilfeleistung ist insbesondere dann nicht zuzumuten, wenn sie unter Gefahr für Leib und Leben oder unter Verletzung anderer ins Gewicht fallender Interessen möglich wäre.

Unterlassen bedeutet hier, dass man einen Schaden handelnd hätte abwenden können, sich darüber auch im Klaren war, es aber nicht tat. Dabei werden Unterlassungen weitaus weniger streng geahndet als Handlungen mit denselben Folgen.

Unterlassungen werden im juristischen Bereich aber auch in Zusammenhang mit Unterlassungsansprüchen oder -klagen geführt. Das Bürgerliche Gesetzbuch

„gewährt in verschiedenen Fällen einen Anspruch auf Unterlassung rechtswidriger Beeinträchtigungen. [...] Der vorbeugende Unterlassungsanspruch setzt die Gefahr eines (künftigen) objektiv widerrechtlichen Eingriffs in ein geschütztes Recht, nicht aber ein Verschulden des Störers voraus. Diese Gefahr muss bereits hinreichend konkretisiert sein. Liegt ein Eingriff bereits vor, so verlangt der vorbeugende Unterlassungsanspruch die Besorgnis weiterer Eingriffe, d.h. eine Wiederholungsgefahr. [...] Prozessual ist der Unterlassungsanspruch durch eine Unterlassungsklage“ (Creifelds 2007:1206).

Unterlassungsansprüche und -klagen sollen es somit ermöglichen, zu erwartenden Rechtsverletzungen präventiv entgegen zu wirken, wobei der rechtliche *status quo* erhalten bleiben soll.

Ein weiterer Bereich, in dem Unterlassungen untersucht werden, ist die Verhaltenspsychologie. Hier wird unter dem Begriff des *omission bias* untersucht, inwiefern Menschen Handlungen und Unterlassungen unterschiedlich bewerten und aus dieser Bewertung heraus zu Unterlassungen tendieren, wenn sie zwischen einer Handlung oder Unterlassung mit denselben negativen Folgen wählen können¹⁰. Dem gegenüber steht der *commission* oder *action bias*. Er beschreibt die Neigung eine Handlung (gegenüber einer Unterlassung) zu bevorzugen, obwohl nicht zu erwarten ist, dass durch sie eine

¹⁰ So neigen Versuchspersonen zu einer Unterlassung, wenn durch eine Impfung zwar Gesundheitsschäden (etwa durch eine Grippeepidemie) abgewendet werden können, durch die Impfung selbst aber Schäden (in Form von Nebenwirkungen) in einem ähnlich hohen Ausmaß zu erwarten wären (vgl. Ritov/Baron 1990).

Verbesserung erzielt wird. Diese Neigung tritt vor allem dann auf, wenn Personen in einer Situation eine bestimmte Verantwortlichkeit zugeschrieben wird, die mit einer Handlungserwartung gekoppelt ist ¹¹.

In der juristischen Behandlung der unterlassenen Hilfeleistung wie mit dem *omission bias* wird die ethisch-moralische Intuition sichtbar, nach der Unterlassungen weniger streng zu verurteilen sind, als Handlungen mit denselben negativen Folgen. Im Falle des *commission bias* ist zwar aus einer Handlung kein positiveres Resultat zu erwarten, die Handlung selbst wird aber positiver beurteilt als die Unterlassung. Einzig im Falle des Unterlassungsanspruchs ist ein Unterlassen geboten, allerdings wird dadurch lediglich der (rechtliche) *status quo* bekräftigt. In den ersten drei Fällen geht es um Schäden, die aus oder trotz Unterlassungen entstehen, im Fall des Unterlassungsanspruchs geht es darum, einem Schaden präventiv entgegenzuwirken. Unterlassungen werden also insgesamt in jenem schuldhaften Verständnis behandelt, das Ottmann kritisiert. In keinem der genannten Fälle wird Unterlassungen aber das Potenzial zuerkannt, Situationen zu *verbessern*, um das es in dieser Arbeit gehen soll.

Die beschriebenen Anwendungsfelder setzen ein grundsätzliches Einvernehmen darüber voraus, was Unterlassungen sind. Was aber sind Unterlassungen und was macht sie aus? Wie ist also der Gegenstand dieser Arbeit definiert? Diesen Fragen werde ich mich im folgenden Abschnitt anhand der philosophischen Handlungstheorie widmen.

2.2. Handlungstheoretische Zugänge

Der Begriff „Unterlassung“ legt es nahe, dass *etwas*, nämlich eine Handlung unterlassen wird. Daher erscheint es für eine Analyse sinnvoll, zunächst zu klären, was eine Handlung ist bzw. ausmacht. Solchen Fragen widmet sich die philosophische Handlungstheorie. „Handlungstheorie ist diejenige systematische Teildisziplin der Philosophie, die Antworten auf folgende zwei Fragen zu geben sucht: (a) Was ist eine Handlung? War dieses oder jenes Vorkommnis eine Handlung? Wodurch wird ein Vorkommnis zu einer Handlung? (b) Wie kann man einzelne Handlungen erklären?“ (Horn/Löhrer 2010:8). Lumer

¹¹ Bar-Eli et al. (2007) untersuchten in diesem Zusammenhang das Verhalten von *goalkeepers* (Tormännern/-frauen) in Elfmetersituationen. Weil für die *goalkeepers* vor dem Schuss kaum absehbar ist, ob der Ball in der Mitte, links oder rechts ins Tor gehen wird, wäre es gleich sinnvoll, in der Mitte stehen zu bleiben, wie sich nach links oder rechts zu werfen. Trotzdem entscheiden sich die meisten *goalkeepers*, nach links oder rechts zu springen. Bar-Eli et al. schließen, dass es die Norm zu *handeln* ist, die die *goalkeepers* springen lässt – geht der Ball trotzdem ins Tor, fühlt es sich schlicht besser an, etwas getan zu haben.

(1999:534) unterscheidet zusätzlich zwischen unterschiedlichen Zielen innerhalb der Handlungstheorie:

1. Empirische Handlungstheorien, z.B. in Psychologie, Physiologie, Soziologie, Ökonomie, machen deskriptive Aussagen darüber, welche Eigenschaften Handlungen tatsächlich haben.
2. Normbeschreibende Handlungstheorien, vor allem der Jurisprudenz, setzen auseinander, welche Handlungsbegriffe in Normensystemen verwendet werden.
3. Rationale Handlungstheorien, in der Philosophie oder Ökonomie, schlagen vor, wie man vernünftigerweise, klugerweise handeln soll.
4. Normative Handlungstheorien, vor allem die Ethik, schlagen vor oder setzen fest, welche Handlungen in sozialer Hinsicht richtig, insbesondere geboten sind. (ebd.)

Dieter Birnbacher (1995: „Tun und Unterlassen“) und Armin Berger (2004: „Unterlassungen“) haben die beiden wohl grundsätzlichen philosophischen Arbeiten zum Begriff der „Unterlassung“ verfasst. In beiden Fällen geht es zunächst um eine handlungstheoretische Klärung des Begriffs, vor allem Birnbacher geht es im Wesentlichen um eine Abgrenzung von Unterlassungen gegenüber Handlungen.

Ich unternehme die folgenden Überlegungen weitestgehend entlang von Armin Bergers Untersuchung, die sehr detailliert ausgearbeitet ist und hilfreiche begriffliche und inhaltliche Systematisierungen und Präzisierungen vornimmt. Gleichzeitig unterstelle ich Berger aber eine „Färbung“ hinsichtlich Schäden aus Unterlassungen, wie sie im Juristischen im Zusammenhang mit unterlassener Hilfeleistung behandelt werden. Diese „Färbung“ ergibt sich aus einem Umstand, auf den Lumer (1999:535) hinweist, denn Handlungstheorien bestehen nicht zum bloßen Zweck, „die Bedeutung zentraler handlungstheoretischer Ausdrücke wie ‚Handlung‘ und ‚Absicht‘ [und ‚Unterlassung‘¹²] zu klären“. Die Reduktion der philosophischen Handlungstheorie auf die Produktion von derlei Begriffsdefinitionen wäre, so Lumer, eine „Unterbestimmung“, denn „Begriffsdefinitionen sind nur sinnvoll innerhalb von Theorien“ und „die Hauptaufgabe der philosophischen Handlungstheorie innerhalb der praktischen Philosophie ist, anderen Disziplinen, vor allem der rationalen und normativen Handlungstheorie zuzuarbeiten“ (ebd.). Wenngleich Berger mehrfach betont, dass es ihm nicht um juristische Zusammenhänge gehe¹³, unterstelle ich ihm, dass er eben einer normbeschreibenden bzw. einer normativen Handlungstheorie zuarbeitet. Dieses Zuarbeiten dient zwar, laut Lumer, „der Hauptaufgabe der philosophischen Handlungstheorie innerhalb der praktischen Philosophie“ (ebd.) und ist daher legitim. Es entsteht dadurch m.E. allerdings ein Fokus auf Unterlassung im Sinne von unterlassener Hilfeleistung, wie sie im juristischen und

¹² meine Ergänzung

¹³ vgl. Berger 2004:212, Fußnote 2; und ebd.:217.

ethischen Kontext überbetont ist. Dadurch werden aber Unterlassungen mit positiven Auswirkungen, wie sie in dieser Arbeit behandelt werden sollen, nicht berücksichtigt.

Noch eindeutiger als bei Berger tritt diese durch das Zuarbeiten entstehende „Färbung“ in Birnbachers Arbeit hervor¹⁴. Es spricht allerdings für Bergers fundierte und ausführliche Auseinandersetzung, dass er in seiner Systematisierung trotz der genannten „Färbung“ einen Unterlassungsbegriff entwickelt und gegenüber anderen (möglichen) Standpunkten verteidigt, der weitestgehend auch für ein positives Verständnis geeignet ist. Zudem kritisiert Berger (2004:285ff.) Birnbachers Arbeit in einem Kapitel ausführlich und m.E. schlüssig. Aber auch weil Bergers Analyse in mehreren Punkten tiefgreifender ist als jene Birnbachers, werde ich hier auf Birnbacher nicht weiter eingehen.

2.2.1. Unterlassen und Unterlassung

Armin Berger nimmt eine wesentliche Unterscheidung vor zwischen *Handeln* (Tun, Unterlassen und Versuchen)¹⁵ einerseits und *Handlung* (Akt, Unterlassung und Versuch) auf der anderen Seite. Diese Unterscheidung entspringt einer systematischen Überlegung und Berger umgeht damit nebenbei die handlungstheoretische Debatte zwischen kausalistischen und teleologischen Handlungserklärungen¹⁶. Denn Berger zieht die Trennlinie entlang der Umsetzung intendierter Resultate, indem er zwischen Erfolgsverben und Tätigkeitsverben unterscheidet:

Handlungsverben sind im Sinne der **Erfolgsverben** immer erfolgssimplifizierend: Handlungssätze mit Verben im Sinne der Erfolgsverben sind immer dann falsch, wenn der entsprechende Erfolg nicht tatsächlich herbeigeführt wurde. Dem entgegen wird bei Handlungsverben, sofern sie im Sinne der **Tätigkeitsverben** aufgefasst werden, nichts darüber ausgesagt, ob ein intendiertes Ziel realisiert ist oder nicht. (Berger 2004:24)

Dementsprechend spricht Berger von *Handeln* im Sinne von Tätigkeitsverben – „*Handeln* wird über die Intention der handelnden Person bestimmt“ (ebd.:28), es kommt dabei allerdings nicht darauf an, dass das intendierte Ziel auch umgesetzt wird. So kann eine Person das *Handeln* des Türöffnens vollziehen, indem sie alles tut, was üblicherweise zum intendierten Ergebnis der geöffneten Türe führt. Wenn aber die Tür wider Erwarten versperrt oder kaputt ist, gelingt ihr das nicht. Erst wenn das intendierte Ziel der geöffneten

¹⁴ Berger und Birnbacher widmen sich denn auch dem Thema „aktive versus passive Sterbehilfe“ (Birnbacher 1995:337ff.) bzw. „Töten versus Sterbenlassen“ (Berger 2004:320ff.) als Praxisbeispiele.

¹⁵ Diese Begriffe werden mit kursiv gesetzten Anfangsbuchstaben von Berger als diejenigen Begriffe verdeutlicht, die er im Sinne seiner Definition führt. Ich übernehme diese Schreibweise, sofern ich mich auf Berger beziehe.

¹⁶ Kurz gefasst geht es in dieser Debatte darum, ob Handlungen über Ihre Zwecke (kausal) oder über ihre Ziele (teleologisch) erklärt werden sollen. (vgl. Horn/Löhrer 2010)

Türe erreicht wird, liegt die Handlung des Türöffnens vor, die Berger im Sinne von Erfolgsverben versteht. Daraus ergibt sich:

Ein Handeln – d.h. Tun, Unterlassen oder Versuchen – wird ausgeführt.

Eine Handlung – d.h. Akt, Unterlassung oder Versuch – wird vollzogen. (ebd.:31)

2.2.2. Intentionen

Armin Berger (2004:274) beschreibt vier Bereiche „in deren Spannungsfeld sich jede allgemeine Handlungstheorie befindet: Möglichkeit – Intention – Körperbewegung – Erwartungshaltung.“ Mit der Unterscheidung zwischen *Handeln* und *Handlung* behandelt Berger bereits ein Merkmal, das m.E. für positiv verstandene Unterlassungen wichtig ist: die Intention oder Absicht. Hier kommt allerdings die „Färbung“ zum Tragen, die ich oben beschrieben hatte. Geht man nämlich von der (ethischen oder juristischen) Beurteilung von *Schäden* aus Unterlassungen aus, ist mit der Intentionalität anders umzugehen. Denn hier geht es darum zu unterscheiden, ob jemand es absichtlich, also willentlich oder wissentlich unterlassen hat, jemandem zu helfen oder vor Schaden zu bewahren. Üblicherweise wird man einer Person, die jemanden willentlich oder wissentlich von einer giftigen Frucht essen hat lassen, dafür verurteilen; eine Person, die über die Giftigkeit der Frucht nicht Bescheid wusste, würde man für die Folgen nicht zur Verantwortung ziehen¹⁷.

In einem positiven Verständnis von Unterlassungen spielt allerdings die Intentionalität eine wesentliche Rolle, weil erst sie es ermöglicht, die Unterlassung als Handlung zu begreifen und sie einer Person oder Personengruppe zuzuschreiben. Denn während ein Tun als Tun an sich beschrieben werden kann, ist das beim Unterlassen unter Umständen nicht der Fall. Hier wird es häufig darauf ankommen, die Intention zu kommunizieren, sodass beurteilt werden kann, ob ein Tun unterlassen wurde oder wird.

2.2.3. Möglichkeit

In Bezug auf Handlungen stellt sich bei Unterlassungen die Frage, was man unterlassen *kann*. Kann ich es etwa unterlassen, einen Vulkanausbruch zu verhindern? In diesem Fall wird man relativ klar entscheiden können, dass hier keine Unterlassung vorliegen kann – es wäre mir gar nicht möglich. Es geht also bei Handlungen wie bei Unterlassungen darum, dass eine entsprechende Handlungsmöglichkeit gegeben ist. Ebenso wie im Fall der Intentionen findet hier eine Verengung statt: Es muss, ebenso wie bezüglich der

¹⁷ In besonderen Fällen von Verantwortlichkeit (z.B. gegenüber Schutzbefohlenen) würde man möglicherweise darüber entscheiden müssen, ob die Person sich über die Genießbarkeit der Frucht hätte informieren müssen.

Intentionalität, geklärt werden, ob zum gegebenen Zeitpunkt real die Möglichkeit einer Handlung bestanden hätte, diese aber eben absichtlich nicht vollzogen wurde. In Zusammenhang mit Schäden aus Unterlassungen wird hier meist besprochen, ob es einer Person möglich gewesen wäre, den jeweiligen Schaden zu verhindern¹⁸. Aber auch in einem positiven Unterlassungsverständnis ist der Faktor der Möglichkeit konstitutiv. Denn nicht alles, was nicht getan wird, entspricht einer Unterlassung.

Während der Aspekt der Handlungsmöglichkeit zunächst an rein physische bzw. äußere Bedingungen denken lässt, sind m.E. zwei weitere Faktoren zu berücksichtigen: jener der *Handlungsfreiheit* und, dieser Faktor weitergedacht, jener des *Handlungszwangs*. Denn auch diese Faktoren können Handlungen, aber auch Unterlassungen erschweren, bis zum Grad der Verunmöglichung. Auf diesen Aspekt gehe ich weiter unten in Zusammenhang mit Erwartungshaltungen genauer ein.

2.2.4. Körperbewegung und Nonmovismus

Ein weiterer Punkt, anhand dessen Handlungen und Unterlassungen häufig definiert werden, ist jener der Körperbewegung. Obwohl ich diesem Aspekt im Weiteren keine Bedeutung beimessen werde, möchte ich ihn der Vollständigkeit halber kurz erwähnen. Berger (2004:285ff.) kritisiert vor allem in diesem Zusammenhang die Untersuchung Dieter Birnbachers. Denn Birnbacher (1995:34f.) definiert Unterlassen darüber,

dass es in der Nicht-Ausführung konstitutiver Körperbewegung besteht: Wer etwas [...] unterlässt, führt eine äußere Handlung nicht aus, indem er keine der möglichen Konfigurationen von Körperbewegungen ausführt, durch die die jeweilige Handlung realisiert werden kann.

Berger (2004:292) wendet dem gegenüber richtig ein, dass es sich etwa auch um eine Unterlassung handelt, wenn eine Radfahlerin an einer roten Ampel nicht anhält, indem sie (stärker) in die Pedale tritt (während sie durch langsames Treten erst bei grünem Licht die Kreuzung erreicht hätte;¹⁹). Daher votiert Berger auch gegen eine nonmovistische Position und ich möchte mich diesem Urteil anschließen.

In Anschluss an diese Überlegungen können auch die unterschiedlichen Unterlassungstypen angeführt werden, die Berger (ebd.:212ff.) beschreibt.

¹⁸ z.B.: Wäre A in der Lage gewesen zu erkennen, dass sich in der Obstschale eine giftige Frucht befindet? Wäre A nahe genug bei B gestanden, um zu verhindern, dass B die Frucht isst?

¹⁹ meine Ergänzung

Bei einem genuinen Unterlassen stellt die handelnde Person eine einzige, bestimmte Handlungsmöglichkeit in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und lässt die anderen Möglichkeiten außer Betracht. [...] Genuines Unterlassen nenne ich ein **unmittelbares Handeln**. (ebd.:218)

Demgegenüber spricht Berger von einem komplexen Unterlassen als mittelbares Handeln (ebd.:223), wenn eine Handlungsmöglichkeit verwirklicht wird, *damit* eine andere (absichtlich) nicht verwirklicht wird^{20, 21}.

Nach Bergers Analyse ist also weder eine Handlung notwendigerweise an Bewegung, noch eine Unterlassung notwendigerweise an Nicht-Bewegung gebunden. Und es ist möglich, etwas zu unterlassen, indem etwas Anderes getan wird.

2.2.5. Erwartungshaltung und Normen

Der vierte Bereich im Spannungsfeld der Handlungstheorie (Berger 2004:274) ist jener der Erwartungshaltung. Diesen Aspekt führt Berger unter dem Titel „Infringismus“²² an. „Dem Infringismus zufolge wird eine Unterlassung dann vollzogen, wenn ein bestimmtes Resultat, das auf Grund einer verbindlichen Norm zu Recht erwartet werden konnte, nicht von der Person herbeigeführt wurde, obwohl sie es hätte herbeiführen können“ (Berger 2004.:302).

Dieser Bereich ist mit Berger einerseits stark an jene Überlegungen bezüglich Schäden aus Unterlassungen geknüpft. Andererseits spielen Normen und Erwartungshaltungen auch in einem positiven Unterlassungsverständnis eine wesentliche Rolle und Bergers „Infringismus“ kann auch hier angewendet werden. Denn die „Grundform des infringistischen Unterlassungsbegriffs beruht darauf, dass gegen eine Norm verstoßen wird“ (ebd.:303). Mit dieser Definition legt Berger noch nicht fest, dass es um einen Verstoß mit negativen Folgen geht. Dass ein solcher Verstoß nicht notwendigerweise negative Folgen haben muss, führt etwa Helmut Seiffert in seiner einführenden Abhandlung zur Handlungstheorie (2001:18) an:

Allerdings gibt es auch Unterlassungen, bei denen der Unterlassende selbst den Handlungscharakter seiner Unterlassung deutlich erfährt und bewusst bejaht. So zum Beispiel, wenn jemand in einem totalitären Staat einen Verfolgten deckt oder eine ‚staatsfeindliche‘ Äußerung nicht meldet;

Auf derartige Situationen geht Berger (2004:304f.) nur beiläufig in Bezug auf widerstreitende Normen ein. Denn häufig kann es auch innerhalb einer Gesellschaft

²⁰ z.B.: A unterlässt es (absichtlich) Unkraut zu jäten, *indem* sie ins Museum geht;

²¹ Weitere Unterlassungstypen sind jener des iterierten Unterlassens (ebd.:225ff.), womit das Unterlassen einer Unterlassung gemeint ist, und das „Versuchen zu Unterlassen“ (ebd.:229ff.).

²² „in Anlehnung an ‚infringere‘ (lat.: brechen, beugen, entkräften)“ (Berger 2004:13)

Normen geben, die Handlungen (und Unterlassungen) unterschiedlich beurteilen. Das Beispiel des totalitären Staates ist dabei ein sehr extremes; weniger krasse Fälle finden sich etwa bei Normen von Glaubensgemeinschaften, die mit Gesetzen konfliktieren.

Ich hatte oben unter dem Begriff der Möglichkeiten bereits darauf hingewiesen, dass in diesem Zusammenhang auch die Faktoren Freiheit und Zwang zu berücksichtigen sind. Diese Faktoren spielen auch im Zusammenhang mit Erwartungshaltung und Normen eine wesentliche Rolle. Während Berger aber unter dem Titel „Infringismus“ vor allem auf Überlegungen zu Schäden aus Unterlassungen abstellt, bei denen gegen geltende Normen verstoßen wird, sollen hier die Überlegungen in Richtung eines positiven Verständnisses umgedeutet werden. Denn gesellschaftliche Erwartungshaltungen und Normen können die Handlungsfreiheit so weit einschränken, dass bestimmte Handlungsmuster kaum mehr hinterfragt werden, und man von Handlungszwängen sprechen kann. Derartige Handlungszwänge können aber auch in den Bereich der Intentionen hineinspielen, sodass etwa Einschränkungen von (Handlungs-)Möglichkeiten auch Intentionen beschränken oder verunmöglichen. Ein Beispiel dafür wären Geschlechterrollen, die Handlungs- aber auch Unterlassungsmöglichkeiten determinieren können. Nehmen wir eine Gesellschaft an, in der ausschließlich Männern technische Fähigkeiten zugeschrieben werden. Hier würde es in einem Haushalt der Mann unterlassen, eine schadhafte Glühbirne auszutauschen, während die gleiche Untätigkeit der Frau nicht die Qualität einer Unterlassung hätte. In einem anderen Beispiel wäre es eine Unterlassung, sonntags nicht traditionsgemäß einen Braten zum Familienessen zu servieren, wenn dies die Norm ist und erwartet wird. Wenn diese Tradition und die entsprechende Erwartungshaltung der Familie aber nicht besteht, wird eine diesbezügliche Unterlassung nicht als solche wahrgenommen werden²³.

Normen und Erwartungshaltungen im Sinne des Infringismus spielen also nicht nur eine Rolle in Zusammenhang mit Schäden aus Unterlassungen, sondern können allgemein ausschlaggebend für Handlungs- und Unterlassungsmöglichkeiten sein. Sie spielen aber auch eine Rolle bezüglich (möglicher) Intentionen.

²³ Es wäre etwa denkbar, dass es der Person, die üblicherweise das Sonntagsessen zubereitet, in den Sinn kommt, diesmal einen Braten zu servieren – sie hätte die Möglichkeit, unterlässt es aber absichtlich. Anders als im Fall der traditionsbedingt bestehenden Erwartung müsste die Unterlassung in diesem Fall kommuniziert werden, um als solche wahrnehmbar zu werden.

2.2.6. Akt und Unterlassung

Berger argumentiert in seiner Arbeit, dass für ein richtiges Verständnis von Unterlassungen eine Adjunktion von Infringismus und Intentionalismus angezeigt ist, dass eine Unterlassung also dann vorliegt, wenn eine Person eine Handlung absichtlich und entgegen geltender Normen unterlässt. Den Aspekt der Möglichkeit berücksichtigt Berger dabei aus folgendem Grund nicht: Er führt den Bereich der Möglichkeit unter dem Titel „Modalismus“ an, der „besagt, dass eine Unterlassung einer Person dann vorliegt, wenn ihr etwas zu verwirklichen möglich ist, sie dies jedoch nicht verwirklicht“ (Berger 2004:282). Aus einem solchen Verständnis folge allerdings, so Berger, das Problem, dass immer gleichzeitig eine Handlung und die Unterlassung ihres Gegenteils vollzogen werden würde und „eine Person in einer gegebenen Situation genau so viele Unterlassungen [vollzieht], wie sie Handlungsmöglichkeiten hatte, denen sie nicht nachgekommen ist“ (ebd.:306). Das von Berger festgestellte Problem entsteht allerdings nur deshalb, weil er den Modalismus mit einer „Korrelationsbegriffsthese“ parallel führt, die besagt, dass „jede Unterlassung auch als Akt aufgefasst werden kann und umgekehrt“ (ebd.:277). In anderen Worten: Dass A es unterlässt, das Licht auszuschalten wäre handlungstheoretisch gleichbedeutend mit dem Akt des Lichtanschaltens. Mit dieser These entsteht ein Problem, das vor allem in Bezug auf schuldhaftes Unterlassen relevant ist: Mit der Gleichsetzung von Unterlassungen und Akten wird eine Unterscheidung etwa zwischen Töten und Sterbenlassen unmöglich.

Der Gleichsetzung von Unterlassungen und Akten in der „Korrelationsbegriffsthese“ stellt Berger die „Kontrastbegriffsthese“ gegenüber, unter die solche Standpunkte fallen, die eine starke Unterscheidung zwischen Handlung/Akt und Unterlassung fordern. Diese These wäre Birnbacher zuzuordnen, der fordert: „Unterlassen sollte als Kontrastbegriff zum Handeln bestimmt werden“ (Birnbacher 1995:31). Birnbacher geht es dabei offensichtlich um das Herstellen einer klaren Unterscheidung, wie sie in Zusammenhang mit der unterschiedlichen Behandlung von Handlungen und Unterlassungen mit negativen Folgen (im Sinne von unterlassener Hilfeleistung) gezogen wird. Birnbacher verstellt damit aber die Möglichkeit, Unterlassungen (auch) als Handlungen zu begreifen, was m.E. eine Schwäche der Kontrastbegriffsthese ist.

Warum Berger den Modalismus mit der Korrelationsbegriffsthese parallel führt ist m.E. nicht nachvollziehbar. Das Problem der Uneindeutigkeit entstünde auch, wenn man den Intentionalismus mit der Korrelationsbegriffsthese parallel führte – auch in diesem Fall würde ebenfalls immer gleichzeitig eine Handlung und die Unterlassung ihres Gegenteils

intendiert. Ich halte den Aspekt der Möglichkeit (von der Korrelationsbegriffsthese entkoppelt) daher weiterhin für konstitutiv für Unterlassungen.

Berger wiederum vertritt eine „Überlappungsthese“: „‘Akt‘ und ‚Unterlassung‘ sind Begriffe, deren Extensionen sich überschneiden. Es gibt demnach Akte, die keine Unterlassungen sind und umgekehrt: manche Unterlassungen sind keine Akte“ (Berger 2004:302). Ich möchte mich dem vorerst anschließen. Weil Berger aber m.E. nicht ausreichend begründet, *woran* die Überschneidung der Begriffsextensionen festzumachen ist, möchte ich diesen Aspekt noch offen lassen. Ich werde im Zusammenhang mit Aktivität und Passivität darauf zurückkommen.

Aus der vorgenommenen handlungstheoretischen Analyse definiere ich folgenden ersten Arbeitsbegriff:

Eine Unterlassung liegt vor, wenn eine Person oder Personengruppe die *Möglichkeit* zu einem Handeln bzw. einer Handlung hat, sie aber *absichtlich* nicht ausführt bzw. vollzieht. Zusätzlich kann eine Unterlassung davon abhängen, ob mit ihr gegen eine geltende *Norm* verstoßen wird. Die Faktoren Möglichkeit und Absicht/Intention sind konstitutiv, der Faktor des Normenverstosses ist optional – nicht jeder Unterlassung liegt ein Normenverstoß zu Grunde, in manchen Fällen ist es aber erst die Norm, die eine Unterlassung als solche wahrnehmbar macht.

Offen bleibt, in welchem Verhältnis Unterlassungen zu Handlungen stehen. Dieser Aspekt ist mit den bisher beschriebenen handlungstheoretischen Analysen m.E. nicht ausreichend geklärt. Offen bleibt auch, worin das Gelingen einer Unterlassung besteht bzw. wie Unterlassungen zeitlich zu begrenzen sind. Bergers Unterscheidung entlang der Tätigkeits- und Erfolgsverben, dass also eine Unterlassung dann gelingt, wenn das intendierte Ergebnis vorliegt, ist m.E. deshalb problematisch, weil manche Unterlassungen gelingen, *indem* unterlassen wird.

2.2.7. *poiesis* und *praxis*

Wie sind Unterlassungen zeitlich zu begrenzen? Zur Erinnerung: Mit Armin Berger wurde entlang von Erfolgs- und Tätigkeitsverben zwischen *Unterlassen* und *Unterlassung* unterschieden²⁴. Diese Unterscheidung ergibt allerdings nur dann Sinn, wenn das

²⁴ „Handlungsverben sind im Sinne der **Erfolgsverben** immer erfolgssimplifizierend: Handlungssätze mit Verben im Sinne der Erfolgsverben sind immer dann falsch, wenn der entsprechende Erfolg nicht tatsächlich

Unterlassen ein außerhalb seiner selbst liegendes Ziel hat, das zeitlich erfassbar ist. Wie ist es aber, wenn etwas unterlassen wird, das diese Qualität der zeitlichen Begrenzbarkeit nicht hat? Hier liegt m.E. ein wesentlicher Qualitätsunterschied zu Akten. Wenn diese vollzogen werden, kann der Vollzug beschrieben werden. Im Fall von Unterlassungen ist das unter Umständen nicht der Fall, weil der Vollzug einer Unterlassung zeitlich unbestimmbar sein kann. Nehmen wir D, die es gewohnt ist, täglich mit dem Auto zur Arbeit zu fahren. Aus ökologischen Gründen beschließt sie eines Tages, diese Gewohnheit aufzugeben. Sie unterlässt es also am nächsten Tag, in ihr Auto zu steigen²⁵ – führt sie nun ein Unterlassen aus, oder vollzieht sie bereits eine Unterlassung? Ab wann realisiert D ihr intendiertes Ziel, nicht mehr mit dem Auto zur Arbeit zu fahren?

Wie steht es also mit einem Unterlassen, das sein intendiertes Ziel im Unterlassen selbst hat? M.E. ist die Qualität eines solchen Unterlassens mit einer Unterscheidung zwischen Tätigkeit(sverben) und Erfolg(sverben) bzw. zwischen Ausführen und Vollziehen nicht erfasst²⁶. Besser gelingt das mit den aristotelischen Begriffen *poiesis* und *praxis*²⁷:

jeder, der etwas hervorbringt, tut dies zu einem bestimmten Zweck, und das Hervorbringen [*poiesis*] als Vorgang ist kein Selbstzweck, sondern bezogen auf etwas und Gestaltung von etwas. Dagegen ist das Handeln [*praxis*] als Vorgang schon Selbstzweck.²⁸ (Aristoteles 2010:155)

Im Gegensatz zu Bergers Unterscheidung wird hier nicht danach gefragt, *ob* ein intendiertes Ziel realisiert wird, sondern danach, *wie* es realisiert wird. Der Unterschied entlang des Ziels beinhaltet auch noch folgenden Aspekt, den Otfried Höffe (2013:45ff.) anhand des „praktischen Syllogismus“ beschreibt. Dieser behauptet einen „deduktiv zwingenden Zusammenhang“ (ebd.:45) zwischen Ziel, Mittel und Handlung(sentscheidung): „Eine Person P₁, die ein Ziel Z₁ zu erreichen beabsichtigt, schlägt Weg W₁ ein, von dem sie glaubt, er führe zum Ziel Z₁. [...] Viele Handlungstheoretiker sehen hierin das Standardmodell des Handelns“ (ebd.:46). Die Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* als „Grundformen des Handelns“ (ebd.) ist mit dem praktischen Syllogismus allerdings nicht fassbar.

herbeigeführt wurde. Dem entgegen wird bei Handlungsverben, sofern sie im Sinne der **Tätigkeitsverben** aufgefasst werden, nichts darüber ausgesagt, ob ein intendiertes Ziel realisiert ist oder nicht“ (Berger 2004:24). Daraus folgte Berger:

„Ein Handeln – d.h. Tun, Unterlassen oder Versuchen – wird ausgeführt.

Eine Handlung – d.h. Akt, Unterlassung oder Versuch – wird vollzogen.“ (ebd.:31)

²⁵ Weil D vermutlich statt des Autos ein anderes Verkehrsmittel wählen oder zu Fuß gehen wird, liegt hier nach Bergers Systematisierung ein mittelbares Unterlassen vor (siehe oben).

²⁶ Weil Bergers Unterscheidung m.E. nicht weiter hilfreich ist, werde ich die Unterscheidung zwischen Unterlassen und Unterlassung im Weiteren nicht mehr verwenden.

²⁷ Weil mir eine Differenzierung entlang dieser Begriffe sinnvoll erscheint, werde ich im Weiteren Unterlassung und Unterlassen synonym verwenden und gegebenenfalls mit dem Zusatz „im Sinne von *praxis* bzw. *poiesis*“ auf die diesbezügliche Qualität der Unterlassung/ des Unterlassens hinweisen.

²⁸ Hier wird *poiesis* mit „Hervorbringen“, *praxis* mit „Handeln“ übersetzt. Hannah Arendt (2011:246) und Otfried Höffe (2013:46) übersetzen *poiesis* m.E. treffender mit „Herstellen“.

Das Ziel-Mittel-Modell des praktischen Syllogismus passt nun lediglich für das Handeln als Herstellen. Es eignet sich für ein Tun oder Lassen, bei dem nicht der Vollzug, sondern das schließliche Ergebnis zählt (ebd.).

Ein intendiertes Ziel mittels einer Unterlassung zu realisieren bedeutet also, im Sinne von *poiesis* zu unterlassen. Ist das intendierte Ziel realisiert, ist die Unterlassung gelungen. Wenn A zum Beispiel aus irgendeinem Grund will, dass ihre Schuhe bei einem Treffen mit ihrem Vater schmutzig sind, wird sie es unterlassen, sie zu putzen. Die Unterlassung ist vollzogen, das intendierte Ziel (schmutzige Schuhe) liegt beim Treffen mit ihrem Vater vor.

Anders wäre das bei einem Unterlassen um des Unterlassens Willen. Nehmen wir nun C. Sie wohnt in einer Kleingartensiedlung, in der es zum guten Ton gehört, einen perfekt gepflegten Rasen zu haben. Auch C mäht ihren Rasen jeden Samstag, bis sie eines Tages beschließt, ihren Garten verwildern zu lassen, um ihre Nachbarin zu ärgern. C unterlässt es also fortan (man könnte sagen, wöchentlich), ihren Rasen zu mähen. Im nächsten Frühsommer steht der Rasen hoch und voller Wiesenblumen. C's Nachbarin ärgert sich. C hat ihre Unterlassung im Sinne von *poiesis* vollzogen. Doch mittlerweile findet C es ganz herrlich, nicht mehr Rasen mähen zu müssen, (inzwischen hat sich auch die Nachbarin mit der schlampigen C abgefunden). C gefällt die hohe Blumenwiese und sie unterlässt das Rasenmähen weiterhin, Woche für Woche – im Sinne von *praxis*.

2.2.8. Aktivität und Passivität

Wie sind Unterlassungen gegenüber Handlungen zu positionieren? Hier wurde bisher nicht eindeutig unterschieden zwischen Handeln und Tun. Diese Unterscheidung ist hinsichtlich des Unterlassens aber wesentlich, denn Unterlassungen stehen in einem *Negativ*-Verhältnis zu einem *jeweils bestimmten Tun*: Es wird ein *bestimmtes Tun* unterlassen. Unterlassen ist kein *Nichts-Tun*, sondern ein (*Etwas*-)*Nicht-Tun*. Insofern Unterlassen kein Tun ist, entspricht Unterlassen keiner Aktivität²⁹. Unterlassen ist aber auch nicht passiv im ursprünglichen Sinne des „Erleidens“, weil Unterlassen sich durch die Faktoren Absicht und Möglichkeit einem bestimmten Tun gegenüber positioniert. Im Falle des Unterlassens wird also in Bezug auf einen Handlungsverlauf eine Entscheidung getroffen, während die Passivität sich der Teilnahme an einem Handlungsverlauf entzieht. Dabei kann man sich sowohl einem Tun, wie auch einer Unterlassung gegenüber passiv verhalten.

²⁹ Auch im Fall des mittelbaren Unterlassens ist das Unterlassen keine Aktivität. Auch wenn B es etwa unterlässt, ihre kranke Mutter zu besuchen, *indem* sie Kirschen erntet (mittelbares Unterlassen), ist das Unterlassen selbst keine Aktivität.

Ich hatte oben Armin Bergers Überlappungsthese angeführt³⁰. Mit der Aussage, dass manche Unterlassungen keine Akte sind, stellt Berger in den Raum, dass es Unterlassungen gibt, die Akte sind. Diesem Aspekt der Überlappungsthese widerspreche ich – Akte sind ein Tun im Sinne von Aktivität. Dennoch halte ich die Kontrastbegriffsthese für überzogen, die Unterlassungen gegenüber *Handlungen* abgrenzt. M.E. stehen Unterlassungen aber *innerhalb* des Handlungsspektrums, weil sie (wie Handlungen) die Bedingungen der Absicht und der Möglichkeit erfüllen. Ich halte es daher für sinnvoll, wie Berger, Handlungen als Überbegriff³¹ zu wählen und Akte und Unterlassungen als *Modi* des Handelns zu verstehen. Die Überlappung mit Akten sehe ich in den gemeinsamen Bedingungen der Absicht und Möglichkeit.

Aktivität und Passivität sind die äußeren Pole des Handlungsspektrums. Nimmt man Aktivität als Handlungsmodus des *Tuns* und Passivität als (negativen) Handlungsmodus des „*Erleidens*“, dann ist Unterlassen ein dritter Handlungsmodus. Aufgrund der Faktoren Möglichkeit und Absicht entspricht Unterlassen einem Handeln.

Insofern sind m.E. auch Ottmanns Aussagen zu präzisieren. Er spricht von der Negativen Ethik als „Ethik des Nicht-Handelns“ (Ottmann 2005:7). Doch auch die von Ottmann entworfenen „Imperative des Lassens“ fordern m.E. nicht reines Nicht-Handeln im Sinne von Passivität, sondern ein *handelndes Lassen*.

2.2.9. Verzicht und Verbot

In Anschluss an die Positionierung gegenüber Aktivität und Passivität möchte ich der Vollständigkeit halber bereits an dieser Stelle zwei Aspekte anführen, die eigentlich bereits in den normativen Bereich fallen. Im Falle des Verzichtens ist eine handlungstheoretische Nähe zum Unterlassen gegeben. Denn auch hier sind die Faktoren Möglichkeit und Absicht gegeben, auch hier wird u.U. gegen geltende Normen verstoßen. Doch das Verzichten hat gegenüber dem Unterlassen eine Schwäche, auf die Manfred Linz in Bezug auf Öko-Suffizienz³² hinweist: „An bestimmten Begriffen hängt viel, weil sie sich mit Gefühlen verbinden. Das gilt gerade für den Begriff des Verzichtes, dem

³⁰ „Akte“ und „Unterlassung“ sind Begriffe, deren Extensionen sich überschneiden. Es gibt demnach Akte, die keine Unterlassungen sind und umgekehrt: manche Unterlassungen sind keine Akte“ (Berger 2004:302).

³¹ Berger subsumiert Akte, Unterlassungen und Versuche unter Handlungen: „Eine Handlung – d.h. Akt, Unterlassung oder Versuch – wird vollzogen“. (Berger 2004:31)

³² Der Begriff „Suffizienz“ stammt vom lateinischen *sufficere*: genügen, ausreichen. Öko-Suffizienz betont in diesem Sinne die Notwendigkeit eines möglichst ressourcenschonenden Lebens und Wirtschaftens, also die Suche nach dem „rechten Maß“ von Ressourcenverbrauch, der für ein „gutes Leben“ nötig ist, in der „Erwartung, dass suffizientes Leben und Wirtschaften keine Verluste erzeugt, vielmehr einen Gewinn an Lebensqualität erbringen wird“ (Linz 2004).

Nebenbedeutungen wie Mangel, Einschränkung, Entsagung nahe sind“ (Linz 2004:46). Für Konzepte wie die Öko-Suffizienz, die auf einen „Zuwachs von Lebensqualität“ (ebd.) abstellen, seien daher Begriffe, wie der des Verzichtens „schwierige Begleiter“ (ebd.). Unterlassen ist demgegenüber m.E. weniger mit Mangel, Einschränkung und Entsagung verquickt, weil hier der Fokus auf der Absicht, der Entscheidung zum Nicht-Tun liegt. Während die Unterscheidung zwischen Unterlassen und Verzichten sich vorwiegend auf „Gefühle“ bezieht, mit denen ein Nicht-Tun in unterschiedlicher Weise empfunden wird, ist es im Falle des Verbots eine faktische Unterscheidung. Denn das Verbot untersagt ein bestimmtes Tun, es geht einer möglichen Entscheidung für oder wider ein Tun also voran. Eine verbotsähnliche Situation ist etwa im Falle der Unterlassungsklage gegeben, die gleichsam präventiv die Erhaltung eines *status quo* gewährleisten soll. Indem jemandem auf diese Weise präventiv ein schuldhaftes Tun untersagt wird, ist das Unterlassen allerdings in jener schuldhaften Qualität gemeint, die hier nicht behandelt werden soll. Ich hatte oben in Zusammenhang mit Normen und Erwartungshaltungen bereits erwähnt, dass diese hinsichtlich der Aspekte Möglichkeit und Intention beschränkend wirken können. Verbote sind als ausformulierte Normen darauf abgestellt, die Handlungsfreiheit gerade in Bezug auf Möglichkeit und Intention zu beschränken. Insofern entzieht ein Verbot auch dem Unterlassen (einer verbotenen Handlung) seine Handlungsqualität.

2.2.10. Das unterlassende Subjekt

In den bisher dargestellten Konzeptionen spielt jeweils das unterlassende Subjekt eine wesentliche Rolle:

- Im gängigen Verständnis von Unterlassung wird das unterlassende Subjekt in einen Zusammenhang mit einem (entstandenen oder zu erwartenden) Schaden gebracht bzw. ihm wurde jeweils die Schuldhaftigkeit zugeschrieben.
- Mit der handlungstheoretisch neutralisierten Definition wurden Unterlassungen an bestimmte Bedingungen geknüpft, die das unterlassende Subjekt erfüllen muss (seine *Handlungsmöglichkeit*, seine *Absicht* zu unterlassen und ggf. die es umgebenden *Normen*).
- Im Fall des Unterlassens im Sinne von *praxis* ist es sozusagen der „Unterlassungswunsch“ des Subjektes, um den es geht. Bei Unterlassungen im Sinne von *poiesis* geht es um das vom unterlassenden Subjekt intendierte Ergebnis.

Im Falle einer handlungstheoretischen Analyse ist die Berücksichtigung des Subjekts deshalb von Bedeutung, weil Handlungsfähigkeit hier nur Menschen zugeschrieben wird.

Dasselbe ist in den gängigen Anwendungsfeldern der Fall – nur Menschen sind *moralisch* handlungsfähig. Ich möchte nun auf ein weiteres Spezifikum von Unterlassungen in dieser Konzeption hinweisen.

Erinnern wir uns nochmal an A und C und reduzieren wir ihre Unterlassungen auf die Kernaussagen:

- A unterlässt es, ihre Schuhe zu putzen und
- C unterlässt es, ihren Rasen zu mähen.

Drehen wir die beiden Unterlassungen in Aktivitäten:

- A putzt ihre schmutzigen Schuhe und
- C mäht ihren Rasen.

Aus diesen beiden Beschreibungen geht hervor, was A und C tun, womit zugleich beschrieben ist, was in der jeweiligen Situation *passiert*. Das ist im Fall der Unterlassungen nicht so – aus ihnen geht weder hervor, was A und C *stattdessen tun*, noch sagen sie etwas darüber aus, was *stattdessen passiert*³³. Durch die Unterlassung entsteht eine „Leerstelle“. Diese „Leerstelle“ kann frei bleiben, oder sie kann gefüllt werden. Eine solche „Füllung“ kann sich auf das Subjekt beziehen (Was *tut* A bzw. C stattdessen?), oder aber auf „das Unterlassene“ (Was *passiert* an Stelle des Unterlassenen?). Bei A bzw. C könnten sich folgende subjektbezogene Füllungen ergeben³⁴:

- A telefoniert mit ihrer Freundin/ geht eine Runde um den Häuserblock/ liest die Zeitung/ usw. während sie das Schuheputzen unterlässt.
- C schaukelt in ihrer Hängematte/ streitet mit ihrer Nachbarin/ geht joggen/ usw. während sie das Rasenmähen unterlässt.

Auf das Unterlassene bezogen, könnten sich folgende Füllungen ergeben:

- A's Mutter putzt die Schuhe./ A's Schuhe werden durch einen starken Regenguss gesäubert./ A's Schuhe werden gestohlen, während A beim Schwimmen ist./ A's Schuhe werden noch schmutziger./ usw.
- C's Mann mäht den Rasen (weil er die Nachbarin mag)./ Eine Hitzewelle lässt C's Rasen verdorren./ C's Rasen wächst, es werden Wiesenblumensamen angeweht, aus denen im nächsten Frühsommer Blumen wachsen./ usw.

Im nächsten Kapitel werde ich mit dem Daoismus auf diese „Leerstelle“ eingehen, die Unterlassungen erzeugen.

³³ Wir wissen, dass A mit schmutzigen Schuhen zum Treffen mit ihrem Vater erscheint und dass C's Nachbarin sich ärgert, weil der Rasen mannshoch steht. Aber lassen wir dieses Wissen beiseite.

³⁴ Diese Füllungen entsprechen nicht einem mittelbaren Unterlassen (siehe oben), weil A und C nicht etwas anderes tun *um* zu unterlassen, sondern sie tun einfach etwas Anderes, *während* sie unterlassen.

2.2.11. *wuwei* und *ziran*

Im philosophischen Daoismus³⁵ sind die Begriffe *dao*, *wuwei* und *ziran* von zentraler Bedeutung (vgl. Wohlfart 2001a:131). Als Grundlage meiner Untersuchung dieser Begriffe verwende ich Texte von Günter Wohlfart (2001a und b), Chen-Yu Chung (2006) und Feng Youlan (1947). Weder Laozis *Dàodéjīn* noch Zhuāngzīs *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* sind in ihrer ursprünglichen Version vollständig erhalten. Im Fall beider Werke ist die Autorenschaft nicht eindeutig. Das *Dàodéjīn* wurde „vermutlich lange nach dem Tode Laozis auf der Grundlage von dessen Lehren von mehreren Autoren kompiliert“ (Wohlfart 2001a:199). Zu Zhuāngzīs Werk schreibt Wohlfart (2001b:12), „dass die überlieferte Schrift nicht das homogene Werk eines einzigen Autors ist, sondern vielmehr eine Menge Textmaterial enthält, das nicht von jenem Zhuangzi [...] verfasst sein kann.“ In beiden Fällen werden häufig Versionen jüngerer Datums verwendet – das *Dàodéjīn* in der Version von Wang Bi und *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* in der Version von Guo Xiang. In beiden Fällen handelt es sich um Interpretationen. Zu dieser Interpretation kommt wiederum die Interpretation der Übersetzung ins Deutsche (oft auch ins Englische und daraus ins Deutsche) hinzu³⁶. Diese wird von Wohlfart und Chen-Yu Chung ausführlich diskutiert, wobei Chung zusätzlich mehrere Interpretationen chinesischer Autoren (ins Deutsche übersetzt) anführt. In diesem Sinne sind es die daoistischen Ideen von Wohlfart, Youlan und Chung, die ich für meine Untersuchung heranziehe³⁷. Gleichwohl ist durch diese Autoren m.E. gewährleistet, dass sie möglichst unvoreingenommen und seriös mit den Quellen umgehen. Aus diesem Grund gehe ich auf

³⁵ Der philosophische Daoismus ist vom religiösen Daoismus zu unterscheiden. „Der vor allem durch die Suche nach langem Leben und körperlicher Unsterblichkeit [...] gekennzeichnete magisch-religiöse Daoismus entwickelte sich in der späteren Han-Zeit (25-220 n.u.Z.), in der auch die Verehrung der Person Laozis als Gottheit begann. [...] Obgleich die Philosophie im *Laozi* mit der von Aberglauben durchsetzten Volksreligion [...] nur sehr wenig gemeinsam zu haben scheint, so sind doch die Einflüsse der ersteren auf die letztere unbestreitbar.“ (Wohlfart 2001:200) Meine Quellen sind eindeutig dem philosophischen Daoismus zuzuordnen, weshalb ich im Weiteren auf den Zusatz „philosophisch“ verzichte.

³⁶ Wohlfart (2001a:142ff.) weist ausführlich darauf hin, dass Translation immer auch Interpretation ist.

³⁷ Tatsächlich ist die abendländische Philosophiegeschichte ebenfalls ein chronologisch und personell bestimmtes Weiterdenken durch Interpretation des bereits Vorangegangenen. Wenn Hannah Arendt sich etwa auf Philosophen der griechischen Antike bezieht, ist ihr Denken keineswegs deckungsgleich mit jenem von Sokrates, Plato oder Aristoteles. Insofern sie dieses Denken heranzieht, um ihr eigenes philosophisches Denken zu entwickeln, ist es genauso Hannah Arendt, die ich lese, wie es Wohlfart oder Chung sind, die ich lese. Im Übrigen geht Arendt m.E. mit griechischen Schlüsselbegriffen hermeneutisch ähnlich um, wie Wohlfart (2001b) etwa in seiner Arbeit zu Zhuāngzī – es findet offensichtlich eine Translation als Interpretation statt, ein Übersetzen als Über-setzen, „ein Sich-Hinübersetzen und Hineinversetzen in eine fremde Welt“ (Wohlfart 2001a:1146). In diesem Sinne findet das Philosophieren sowohl bei Arendt, als auch bei Chung oder Wohlfart gut sichtbar auch in der Interpretation bzw. im Interpretieren statt.

all die unterschiedlichen Interpretations- und Übersetzungsvarianten anderer, die zum Beispiel Wohlfart anführt, nicht näher ein.

Für meine Untersuchung konzentriere ich mich zunächst auf jene Passagen bei Wohlfart und Chung, die sich ausdrücklich den Begriffen *wuwei* und *ziran* widmen³⁸. Diese Untersuchung bildet die letzte Station meiner handlungstheoretischen Analyse. Ich werde die Begriffe *wuwei* und *ziran* daher zunächst handlungstheoretisch untersuchen und dann mit deren Verknüpfung mit dem *dao* in den „normativen“ Teil übersetzen.

2.3.1.1. *wuwei*

Sehen wir uns zunächst die wörtliche Bedeutung von *wuwei* an. Der Begriff setzt sich aus *wu* und *wei* zusammen. Wohlfart (2001a:59) zitiert das von ihm verwendete Chinese-English Dictionary mit folgenden Übersetzungen:

wei (爲 Nr. 7059) = To be; to do; to make; to practise; to act out; to cause.

you (有 Nr. 7533) = To have. To exist; to be. There is; there are; there were.

wu (無 Nr. 7180) = Without; apart from; none. A negative.³⁹

Wohlfart und Chung übersetzen bzw. interpretieren *wuwei* in den allermeisten Fällen schlüssig als „Nicht-Tun“. Das *wei* kann also mit „Tun“ übersetzt werden⁴⁰.

Wu entspricht, wie Chung darstellt, einer Negation im Sinne einer „‘Nicht‘-Struktur“ (Chung 2006:29) und Wohlfart (2001a:55ff) verweist auf die Verwendung von *wu* im Kapitel 11 des *Dàodéjīn*, wo es als *wu you* vorkommt. Dieses Kapitel besteht aus drei Beispielen, die das *wu (you)* beschreiben⁴¹:

³⁸ Chung etwa arbeitet in seinem Buch heraus, welchen Einfluss Martin Heideggers Beschäftigung mit dem Daoismus auf dessen Philosophie hatte, was für meine Arbeit nicht von Bedeutung ist. Wohlfart wiederum ist in seiner Auslegung vor allem Zhuāngzǐs (2001b) z.T. sehr großzügig, was die Ideen leichter zugänglich, zugleich aber eine strenge begriffliche Analyse schwierig macht.

³⁹ Mathew's Chinese-English Dictionary nach Wohlfart 2001a:59

⁴⁰ In einigen der von Chung und Wohlfart zitierten Übersetzungen wird *wei* m.E. vorschnell als „Handeln“ bzw. *wuwei* als „Nicht-Handeln“ interpretiert. Wie sich zeigen wird ist *wuwei* aber, ebenso wie Unterlassen, innerhalb des Handlungsspektrums zu verorten.

⁴¹ Da keine der von Wohlfart angeführten Übersetzungen das *wu* ausreichend kennzeichnet, führe ich hier Wohlfarts wortgetreue Version an und ergänze sie mit der von Wohlfart (2001a:207) zitierten Übersetzung von Günther Debon.

三 <i>san</i> drei(mal)	十 <i>shi</i> zehn	輻 <i>fu</i> Speiche(n)	共 <i>gong</i> zusammen	一 <i>yi</i> eine	轂 <i>gu</i> Nabe	
	當 <i>dang</i> dort wo	其 <i>qi</i> sein	無 <i>wu</i> Nichts / nicht	有 <i>you</i> haben / dort ist	車 <i>che</i> Wagen	之 <i>zhi</i> dessen / seinen
					用 <i>yong</i> Gebrauch	
挺 <i>shan</i> kneten	埴 <i>zhi</i> Lehm			以 <i>yi</i> damit	爲 <i>wei</i> machen	器 <i>qi</i> Gefäß
	當 <i>dang</i> dort wo	其 <i>qi</i> sein	無 <i>wu</i> Nichts / nicht	有 <i>you</i> haben / dort ist	器 <i>qi</i> Gefäß	之 <i>zhi</i> dessen / sein
					用 <i>yong</i> Gebrauch	
鑿 <i>zao</i> meißeln	戶 <i>hu</i> Tür	牖 <i>you</i> Fenster		以 <i>yi</i> damit	爲 <i>wei</i> machen	室 <i>shi</i> Raum/Haus
	當 <i>dang</i> dort wo	其 <i>qi</i> sein	無 <i>wu</i> Nichts / nicht	有 <i>you</i> haben / dort ist	室 <i>shi</i> Raum	之 <i>zhi</i> dessen / sein
					用 <i>yong</i> Gebrauch	
故 <i>gu</i> also			有 <i>you</i> haben	之 <i>zhi</i> dessen	以 <i>yi</i> damit	爲 <i>wei</i> machen
					利 <i>li</i> Nutzen	
			無 <i>wu</i> Nichts / nicht	之 <i>zhi</i> dessen	以 <i>yi</i> damit	爲 <i>wei</i> machen
					用 <i>yong</i> Gebrauch	

Abb. 1: Kapitel 11 des *Dàodéjīn* (nach Wohlfart 2001a:57)

In der Übersetzung von Debon (nach Wohlfart 2001:207) lautet das Kapitel 11:

Der Speichen dreimal zehn / Auf einer Nabe stehn. / Eben dort, wo sie nicht sind / Ist des Wagens Brauchbarkeit. // Man knetet Ton zurecht / Zum Trinkgefäß: / Eben dort, wo keiner ist, / ist des Gerätes Brauchbarkeit. // Man meißelt Tür und Fenster aus / zur Wohnung. / Eben dort, wo nichts ist, / Ist der Wohnung Brauchbarkeit. // Wahrlich: Erkennst du das Da-Sein als einen Gewinn, / Erkenne: Das Nicht-Sein macht brauchbar.

Mit dem *wu you* als Nicht-(da-)Sein wird sichtbar, dass das *wu* keineswegs etwas Fehlendes in einem privativen Sinne bezeichnet, sondern als etwas (das Rad, den Krug und das Haus) Konstituierendes begriffen werden muss. Chung (2006:30) spricht von einer „daoistischen Negation“. Wohlfart (2001a:66ff.) bringt zur Illustration der Qualität des *wu* folgende etymologische Deutungsweise, die darauf hinweist,

daß das Schriftzeichen *wu* 無 sich ursprünglich aus einer Kombination der Zeichen ‚Wald‘ und ‚Feuer‘ zusammensetzte. Ein niedergebrannter Wald besteht zwar nicht mehr aus Bäumen, aber diese sind nicht spurlos verschwunden: sie ‚sind‘ jetzt Asche. Als gedankliches Substrat des Begriffs *wu* ist offenbar der Zustand des Noch-Nicht-Seins oder des Nicht-Mehr-Seins wie auch der Prozeß, durch welchen dieser Zustand hervorgerufen wurde, zu verstehen.⁴²

In Bezug auf das *wuwei* könnte formuliert werden, dass das *wu* hier nicht das absolute Abwesendsein von Tun bezeichnet, sondern dass vielmehr das *wei* im *wuwei* immer noch wirkt.

Wohlfart (ebd.:89f.) weist auf einige Stellen des *Dàodéjīn* hin, in denen das *wuwei* *expressis verbis* oder implizit als *wei wuwei* vorkommt, als „Tun ohne Tun“. Chung (2006:15) bezeichnet es als „Nicht-Tun tun“. Damit wird die „Nicht“-Struktur“ im Sinne einer „daoistischen Negation“, von der Chung spricht, noch deutlicher. Wohlfart (ebd.:105) führt dazu aus:

Daß mit *wuwei* kein passives Nichtstun gemeint ist, wird vielleicht am deutlichsten durch den Begriff des *wei wuwei* 爲無爲, des Tuns ohne Tun bzw. des tuenden Nicht-Tuns. Daß dieses Nicht-Tun im Sinne des Tuns eines Täters, dieses Nicht-Machen keine bloße Passivität ist, sondern eine passive Aktivität, eine rezeptive Spontaneität, zeigt sich vielleicht am ‚schlagendsten‘ bei der Selbstverteidigung im ‚Kämpfen ohne zu Kämpfen‘.

Insofern entspricht das (*wei*) *wuwei* einem Handeln. Das *wuwei* weist damit Qualitäten auf, die in meiner bisherigen handlungstheoretischen Analyse auch auf das Unterlassen zutreffen, wie etwa die Positionierung des Unterlassens gegenüber Aktivität und Passivität. Dass mit dem Unterlassen immer jeweils *etwas* unterlassen wird, ähnelt m.E. auch der nicht-privativen, konstituierenden Qualität des *wu*. Das Unterlassen konstituiert sich jeweils sowohl über das, was *nicht* getan wird, als auch über das Nicht-Tun. Zudem erfüllt das *wuwei* m.E. auch die Aspekte der Möglichkeit und der Absicht, wiewohl das Absichtliche des *wuwei* etwas anders zu deuten ist, was unten anhand des Begriffes *ziran* deutlich werden wird.

Ich hatte oben auf die „Leerstellen“ durch Unterlassungen hingewiesen. Gehen wir nochmal auf die gängigen Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“ zurück:

- Unterlassene Hilfeleistung: A unterlässt es, B in einer Notlage zu helfen (Leerstelle) – B erleidet deshalb einen Schaden („Füllung der Leerstelle“).
- *omission bias*: G wird vor die Entscheidung zwischen einem Tun und einem Unterlassen gestellt (Leerstelle), die beide dieselben negativen Folgen hätten (voraussetzende „Füllung der Leerstelle“).

⁴² Ernst Schwarz nach Wohlfart 2001a:66; Schwarz wiederum zitiert Professor Ni Tsching-yuan, auf dessen Hinweis die von Schwarz vorgebrachte Erkenntnis zurückgeht.

- *Unterlassungsanspruch*: Durch ihn ist eine Unterlassung geboten, um den *status quo* aufrechtzuerhalten – die „Leerstelle“ ist daher mit dem *status quo* gefüllt;

In diesen Fällen ist die „Leerstelle“, auf die die Frage: Was passiert *stattdessen*? hinweist, jeweils bereits besetzt. Mit der handlungstheoretischen Analyse habe ich sozusagen diese „Leerstelle“ neutralisiert, sodass die Frage, was an Stelle des Unterlassenen passiert, unbeantwortet bleibt. Wie beantwortet der Daoismus die Frage: Was wird *stattdessen* *getan*? und Was *passiert stattdessen*? Ich gehe darauf zunächst noch so weit wie möglich „deskriptiv“ ein.

2.3.1.2. *wuwei ziran*

Über *wuwei* und *ziran* schreibt Wohlfart (2001a:205): „*Wuwei* und *ziran* sind untrennbar miteinander verbunden“ und Chung (2006:28) führt aus: „Im Daodejing findet man keine Stelle, in der *wuwei* und *ziran* zusammen verwendet werden. Das *wuwei* und das *ziran* sind aber dasselbe. Sie sind wie zwei Seiten der gleichen Münze.“

Was ist die wörtliche Bedeutung von *ziran*?

Das erste Zeichen des Binoms ist der Radikal *zi*, 自 ‚selbst‘. In dem zweiten Schriftzeichen *ran*, 然 ‚so‘, ist rechts der Radikal ‚Hund‘, links der Radikal ‚Fleisch‘ und unten ‚Feuer‘ zu erkennen. *Ziran* übersetzt man wörtlich am besten durch ‚selbst-so‘ oder ‚von selbst‘. Es bedeutet das, was von selbst so verläuft (Wohlfart 2001a:103).

An anderer Stelle schreibt Wohlfart (ebd.:133), *ziran* sei „wohl am besten durch die wörtliche Übersetzung ‚self-so‘ oder ‚self-soing‘ wiedergegeben“. In den meisten Fällen verwendet Wohlfart allerdings den Begriff „von-selbst-so“. Das *ziran* kann als das „Movens“ des *wuwei* bezeichnet werden (ebd.:106). Dadurch ergibt auch folgende, erweiterte Interpretation des *wuwei* Sinn:

Wuwei (wörtlich: Nicht-Tun, Nicht-Handeln, Nicht-Eingreifen) bedeutet nicht bloßes Nichts-Tun, sondern vielmehr ein natürliches Tun ohne Künstlichkeit, ohne unnötiges Eingreifen in den natürlichen Gang der Dinge. *Wuwei* und *ziran* sind untrennbar miteinander verbunden. (Wohlfart 2001a, Fußnote 53).

Die zusätzliche Qualität des „Nicht-Eingreifens“ im *wuwei* ergibt sich also erst gemeinsam mit dem *ziran* bzw. unter dessen Berücksichtigung. Eine weitere Verdeutlichung ist ausgehend vom *youwei* möglich. Darauf weist Chung (2006:14) hin:

Der Grund, weswegen Laozi sich mit dem *wuwei* auseinandersetzt ist darin zu sehen, daß die damaligen Fürsten zu viel ‚künstlich‘ taten bzw. handelten (*youwei* 有爲). [...] Das Nicht-Tun (*wuwei*) ist keine wirkliche Negation des Tuns, sondern nur Negation des künstlichen Tuns. *Youwei* ist nicht das künstliche **Tun**, sondern vielmehr das **künstliche** Tun oder das Künstliche. Dagegen ist *wuwei* das **natürliche** Tun oder das Natürliche im Sinne von *ziran* 自然.

Chungs Gegenüberstellung des *youwei* als „künstliches“ Tun und des *wuwei* als „natürliches“ Tun ist nicht unproblematisch. Wohlfart hält etwa die häufig vorkommende Übersetzung von *ziran* mit „frei“ und „freiwillig“ oder „Natur“, „naturgemäß“ und

„natürlich“ nicht zuletzt deshalb für ungenügend, „weil diese Begriffe philosophiehistorisch mit einander widersprechenden Bedeutungen beladen sind, die falsche Assoziationen wecken“ (Wohlfart 2001a:104). Ebenso könnte die von Chung eingebrachte Dichotomie künstlich-natürlich mit der Dichotomie Kultur-Natur assoziiert werden, was nicht zutreffend wäre. Schlüssiger ist m.E. auch hier ein Rückgriff auf die wörtliche Übersetzung:

you (有 Nr. 7533) = To have. To exist; to be. There is; there are; there were (Mathew's Chinese-English Dictionary nach Wohlfart 2001a:59).

Das *youwei* wäre also gegenüber dem *wuwei* (als Nicht-Tun) sozusagen ein „*Schon-Tun*“, das dem *Tun* gleichsam Nachdruck verleiht bzw. auf dem (jeweiligen) *Tun* insistiert und sich damit von *wuwei ziran* absetzt. Während also das *youwei* vom *Tun* selbst erfüllt ist, füllt ein Handeln im Sinne von *wuwei* die vorhin diskutierte „Leerstelle“ mit *ziran*, einem „Von-selbst-so“. A täte in diesem Sinne nicht etwas *anstatt* des Nicht-Tuns, sondern A's Nicht-Tun als *wuwei* wäre ein *wuwei ziran*. Das *ziran* beschreibt dabei die Qualität des Nicht-Tuns als *wuwei* – wodurch sich die Frage danach, was A *stattdessen* tut, nicht stellt. A's *wuwei* wäre ein (Nicht-)Tun im Sinne von (*wei*) *wuwei ziran*.

Nun ist A mit ihren ungeputzten Schuhen ein stark verkürztes Beispiel. Geeigneter ist das Beispiel von C, die ihren Rasen nicht mehr mäht. Das wöchentliche Rasenmähen wäre im daoistischen Sinne *youwei*. Während das Unterlassen des Rasenmähens (sobald C es als *praxis* betreibt) einem Nicht-Tun im Sinne von *wuwei ziran* entspricht. Die Frage danach, was C *stattdessen tut*, drängt sich hier nicht auf, weil ihr *wuwei* (das Nicht-Rasenmähen) selbst bereits die Qualitäten eines Tuns erfüllt. Und die Frage danach, was *stattdessen passiert*, ist mit *ziran* beantwortet – das, was an Stelle des Unterlassenen passiert ist *ziran*, von-selbst-so – es gedeiht „von selbst“ eine Blumenwiese⁴³.

Die oben beschriebene konstituierende *wu*-Qualität setzt das *wuwei* ins Handlungsspektrum – das *wei* ist im *wuwei* nicht abwesend, sondern wirkt noch. Ähnlich ist es mit dem Unterlassen: Das, was *nicht getan* wird, konstituiert ein Unterlassen.

Ziran leistet dabei etwas, das mit einer am Subjekt orientierten Analyse von Unterlassungen nicht erfasst wird. Denn dass etwas *ziran*, also von-selbst-so verläuft, ist mit Fokus auf das Subjekt nicht bedacht. *Ziran* auch im Fall von Unterlassungen zu

⁴³ Um C's Nachbarin hier noch zu berücksichtigen: Im daoistischen Sinne könnte man m.E. annehmen, dass die Nachbarin ohnehin dazu neigt, sich zu ärgern. Dass sie sich angesichts des ungemähten Rasens ärgert, passiert daher im Sinne von *ziran*, von selbst. Erst nach einer Weile geht das *wuwei ziran* auch auf die Nachbarin über: Sie findet sich mit dem So-Sein von C und ihrem Rasen ab und, wer weiß, vielleicht unterlässt auch sie das Rasenmähen demnächst.

berücksichtigen, bedeutet, den Fokus vom Subjekt zu nehmen. Dadurch ist die Leerstelle, auf die die Frage „Was passiert stattdessen?“ hinweist, jenseits vom Subjekt beantwortbar. Im Fall von unterlassener Hilfeleistung wäre *ziran* als Antwort moralisch verwerflich. Wenn etwa aufgrund unterlassener Hilfeleistung ein Kind ertrinkt, wäre das allerdings ebenso wenig *ziran*, wie eine Rettung *youwei* wäre. *Wuwei* ist aber in seinem Gegensatz zu *youwei* zu sehen. Auf Fälle unterlassener Hilfeleistung ist *wuwei ziran* daher nicht anwendbar.

Ich habe die Begriffe *wuwei* und *ziran* bisher so weit wie möglich „deskriptiv“ behandelt und Übereinstimmungen mit Unterlassungen angesprochen. Ihren vollen Sinn ergeben die Begriffe erst gemeinsam mit dem *dao*, dem ich mich im nächsten Kapitel widme. Da mit dem *dao* aber bereits ein normativer Faktor in den Vordergrund rückt, schließe ich den handlungstheoretischen Teil dieser Arbeit zunächst mit einer Zusammenfassung ab.

2.2.12. Zusammenfassung der handlungstheoretischen Untersuchung

Mit dem Kapitel zu den gängigen Anwendungsfeldern des Begriffs „Unterlassung“ habe ich gezeigt, dass der Begriff vorwiegend negativ konnotiert ist. Mit der handlungstheoretischen Analyse habe ich (mit der Intention der „Begriffsneutralisierung“) untersucht, was eine Unterlassung *an sich* ist, unter welchen Bedingungen eine Unterlassung vorliegt und welche Qualitäten Unterlassungen haben können.

Mit Armin Bergers Analyse habe ich den Begriff zunächst auf ein handlungstheoretisches Minimum reduziert und daraus eine erste Definition abgeleitet, die ich inzwischen folgendermaßen präzisiert habe: Unterlassungen liegen dann vor, wenn die *Möglichkeit* zu einem *Tun* vorliegt, dieses aber *absichtlich* nicht vollzogen wird. Zusätzlich kann unter Umständen noch ein *Normenverstoß* ausschlaggebend sein, damit eine Unterlassung als solche wahrnehmbar ist.

Da mit Bergers Analyse der Aspekt der zeitlichen Begrenzung bzw. des Gelingens von Unterlassungen noch nicht geklärt war, habe ich auf die aristotelischen Begriffe *poiesis* und *praxis* zurückgegriffen: Eine Unterlassung im Sinne von *poiesis* liegt dann vor, wenn ein damit intendiertes Ergebnis realisiert wird, der Unterlassungszweck also im intendierten *Ergebnis* der Unterlassung liegt. Im Sinne von *praxis* wird dann unterlassen, wenn das Unterlassen *Selbstzweck* ist – ein Unterlassen um des Unterlassens Willen.

Mit der Positionierung von Unterlassungen gegenüber Handlungen habe ich Aktivität und Passivität als Pole des Handlungsspektrums bezeichnet und Unterlassungen *innerhalb*

dieses Spektrums verortet. Unterlassungen sind, neben Aktivität und Passivität, ein weiterer Handlungsmodus. Im Unterschied zu Passivität entspricht Unterlassen aufgrund der Faktoren Möglichkeit und Intentionalität einem Handeln.

Ich habe weiters darauf hingewiesen, dass sowohl in den gängigen Anwendungsfeldern des Begriffs „Unterlassung“, wie auch in der handlungstheoretischen Analyse der Fokus auf dem unterlassenden *Subjekt* liegt, das *etwas nicht* tut. Mit einem Tun im Sinne von Aktivität ist immer sowohl das beschrieben, was das jeweilige Subjekt *tut*, als auch das, was in der jeweiligen Situation *passiert*. Bei Unterlassungen ist das nicht der Fall, hier wird etwas *nicht* getan, sodass sich hier die Frage danach aufdrängt, was *stattdessen getan* wird (Fokus auf das Subjekt) oder was *stattdessen passiert* (Fokus auf das Unterlassene). Das, worauf diese Frage hinweist, habe ich als „Leerstelle“ bezeichnet. Im Falle der gängigen Anwendungsfelder wird diese Leerstelle immer jeweils mit einem moralisch negativ bewerteten Ereignis gefüllt, das mit dem unterlassenden Subjekt in Verbindung gebracht wird. Durch die handlungstheoretische Analyse habe ich diese „Leerstelle“ von derartigen „Füllungen“ bereinigt.

Mit den daoistischen Begriffen *wuwei* und *ziran* habe ich gezeigt, dass ein Nicht-Tun keineswegs eine solche „Leerstelle“ erzeugen muss. Dabei bin ich, in einem deskriptiven Sinne, zunächst jeweils auf die Bedeutung der beiden Begriffe eingegangen: Ich habe anhand des Kapitel 11 des *Dàodéjīn* die Qualität von *wu* beschrieben, die einer konstituierenden Negation entspricht. Das *wu* in *wuwei* beschreibt nicht das Abwesendsein von Tun, sondern es ermöglicht vielmehr, dass das *wei* im *wuwei* noch *wirkt*.

Ziran wurde als „Movens“ des *wuwei* (Wohlfart 2001a:106) bzw. als übereinstimmend mit dem *wuwei* (Chung 2006:28) bezeichnet. *Ziran* kann mit „von-selbst-so“ übersetzt werden. Es füllt damit die durch ein (etwas-)Nicht-Tun entstehende „Leerstelle“. Denn einerseits ist das Nicht-Tun als *wuwei ziran* an sich schon ein Tun, sodass die Frage danach, was *stattdessen getan* wird, sich nicht stellt. Andererseits füllt *ziran* auch die „Leerstelle“, auf die die Frage „Was passiert stattdessen?“ hinweist.

Ist es möglich, Unterlassungen (auch) im Sinne von *wuwei ziran* zu verstehen? Auf eine erste Überschneidung habe ich anhand des *wu* hingewiesen. Denn es hat im *wuwei* eine ähnliche Qualität, wie Unterlassungen als *etwas-Nicht-Tun* und (etwas-)Nicht-Tun aufweisen – das, was nicht getan wird, und das unterlassene *Tun* wirken in Unterlassungen in einer *wu*-Qualität weiter. Das *wuwei* ist daher ebenso wie Unterlassungen innerhalb des Handlungsspektrums zu verorten. Anhand von *wei wuwei*, dem „Tun ohne Tun“ (Wohlfahrt 2001a:89) oder „Nicht-Tun tun“ (Chung 2006:15) wurde zudem die

Handlungsqualität des *wuwei* verdeutlicht. *Wuwei* entspricht, ebenso wie Unterlassen, einem Handeln.

Ziran wiederum ist eine Qualität, die in der bisherigen (subjektorientierten) Analyse von Unterlassungen nicht berücksichtigt war. Dabei wurde betont, dass *wuwei ziran* auf Fälle unterlassener Hilfeleistung nicht anwendbar ist. Denn jemandem in einer offensichtlichen Notlage zu helfen, ist nicht als *youwei* zu verstehen. Für ein positives Unterlassungsverständnis eröffnet *ziran* eine wichtige Perspektive auf Unterlassungen, die eine subjektorientierte Untersuchung nicht ermöglicht.

Im nächsten Teil meiner Arbeit werde ich dem handlungstheoretisch neutralisierten Begriff des Unterlassens wiederum normative Aspekte beibringen, ihn sozusagen positiv aufladen. Ich mache das zuerst in einer Weiterführung meiner Untersuchungen zum Daoismus, um dann wiederum auf ein abendländisches Konzept zurückzukommen – das ethische Konzept der negativen Pflichten.

2.3. Normative Zugänge

2.3.1. *wuwei*, *ziran* und *dao*

Die Begriffe *wuwei* und *ziran* ergeben ihren vollen Sinn erst in Zusammenhang mit dem *dao*. Die Bedeutung des Begriffs *dao* (auch *Tao*) wird im *Dàodéjīn* und in *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* an mehreren Stellen umschrieben. Worum es dabei geht, ist allerdings schwer zu fassen. Wohlfart (2001a:29ff.) beschäftigt sich eingehend mit unterschiedlichen Übersetzungen, die jeweils aber an der Bedeutung des Begriffs vorbeigehen⁴⁴.

Dass das *dao* nicht verlustfrei übersetzbar ist, liegt im Wesen des *dao* selbst, das bereits im ersten Kapitel des *Dàodéjīn* beschrieben ist:

<i>dao</i>	<i>ke</i>	<i>dao</i>	<i>fei</i>	<i>chang</i>	<i>dao</i>
道	可	道	非	常	道
<i>ming</i>	<i>ke</i>	<i>ming</i>	<i>fei</i>	<i>chang</i>	<i>ming</i> .
名	可	名	非	常	名

⁴⁴ So wurde *dao* zum Beispiel von Richard Wilhelm mit „Sinn“ übersetzt, womit aber der *Sinn* des *dao* nicht getroffen wird.

Hier führt Wohlfart wiederum die wörtlichen Übersetzungen aus dem *Chinese-English Dictionary*⁴⁵ an:

Dao 道: A road; a way; a path. From which comes the idea of The Way; the Truth. A doctrine. A principle. Reason.

ke 可: May, can, might, able; sign of potential mood.

fei 非: Wrong, bad. A negative; not, not to be, without.

chang 常: Constantly, frequently, usually, habitually. Regular. Common. A rule, a principle.

ming 名: A name. Reputation. Fame. N.A. (Numerary Adjunct or classifier of nouns) for persons.

Feng Youlan (nach Wohlfart 2001a:36) übersetzt die ersten beiden Verse so:

„The Tao that can be comprised in words is not the eternal Tao;
the name that can be named is not the abiding name.“

Wohlfart (ebd.:41) greift Feng Youlans Übersetzung der zweiten Zeile auf, weil darin das Wort *ming* auch als Verb verwendet wird („*can be named*“), und er schlägt vor, *dao* auch in diesem Sinne zu übersetzen, also:

The way that can be wayed is not the eternal way;
the name that can be named is not the abiding name.

Damit wäre laut Wohlfart die „Prozessualität des *dao*“ (ebd.:52) besser erfasst – das *dao* als Weg, als Lauf, der erst im Verlauf entsteht. Deshalb schlägt Wohlfart (ebd.) auch noch folgende Interpretation vor: „Ein *Lauf*, dessen Richtung man *weisen* / *zeigen* kann, ist nicht der stetige (d.h. ständiger Veränderung unterworfenen) *Lauf* der Dinge / der Natur / der Welt“ (ebd.).

Das *dao* kann nicht in Worte gefasst werden. Deshalb ist diese Interpretation Wohlfarts ein Annäherungsversuch, der m.E. scheitert, weil er dem *dao* Aspekte beibringt, die missverständlich sind (Lauf der Dinge, Natur, Welt). Warum das *dao* nicht mit Worten greifbar ist, erklärt Feng Youlan (1947) anhand weiterer Aspekte. In Kapitel 32 des *Dàodéjīn* findet sich die Stelle „The Tao abides unchanging, nameless, the Uncarved Block. ... Once the block is carved, there are names“ (ebd.:60). Die Unbenennbarkeit des *dao* liegt auch darin, dass das *dao* als Ursprung allen Seins gilt. Der Ursprung aber liegt im Nicht-Sein: „In the Taoist System, the Tao was designated as *wu*, non-being; heaven and earth and all creation as *yu*, being“ (ebd.). Das *dao* geht also allem Sein voran und durch das *dao* wird alles Sein – „The Tao is that by which anything and everything comes to be“ (ebd.:61). Das *dao* selbst ist aber kein benennbares Seiendes: „The Tao is that which makes things to be things; therefore it is of necessity not a thing“ (ebd.).

⁴⁵ Mathew's Chinese-English Dictionary nach Wohlfart 2001a:31f.

Feng Youlan weist auf zwei weitere Aspekte des *dao* hin, die m.E. wesentlich sind. Der erste Aspekt wird in Kapitel 25 des *Dàodéjīn* angesprochen: „To be supreme means to go away from, to go away from, means to get further and further, to get further and further means to revert back“ (ebd.:63). Die Bewegung des *dao* ist eine des Wandels, „complete reversing is the movement of the Tao“ (ebd.:63). Dies wird im Kapitel 77 des *Dàodéjīn* beschrieben:

Is not the Tao of Heaven like the stretching of a bow? What is high becomes low, and what is low becomes high. From those who have too much, the Tao takes away, and for those who are inadequately supplied, it increases their store. (ebd.:64)

Das *dao*, das unverändert bleibt („abides unchanging“), ist also zugleich in Bewegung. Warum das so ist, ist m.E. mit folgender Passage aus *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Kapitel 2.5., gut beschrieben. Hier geht es um Diskussionen über „Wahr“ und „Falsch“, „Recht“ und „Unrecht“, um „Dies“ und „Das“ als Gegensätze:

If a ‚that‘ and a ‚this‘ be not contrasted, it [...] can be described as the Tao Axis. An axis is the centre of a revolving system, in which it responds to changes endlessly. The right is wholly endless, the wrong wholly endless in their changes. (ebd.:67)

Das *dao* ist also das Zentrum von allem Sein, im *dao* sind alle Unterschiede aufgehoben – im doppelten Sinn des Wortes. Sichtbar werden sie erst, wenn sie sich vom *dao* entfernen. Dieses Bild des sich drehenden Systems, dessen Rotationsachse das *dao* ist, zeigt m.E. gut, wie sich vermeintliche Widersprüche des *dao* aufheben lassen. Denn das Zentrum selbst ändert seine Position nicht, ist unveränderlich. Gleichzeitig kann von ihm alle Bewegung und alles Sein ausgehen. Je weiter sich etwas vom Zentrum entfernt, desto stärker ist die Veränderung.

Die Bewegung des weisen Menschen ist eine *dao*-Bewegung, vom *dao* weg und zum *dao* hin. Dies beschreibt Youlan anhand des Umgangs mit Wissen (*knowledge*), das sich an Unterschieden orientiert.

‚The heavens and the earth have come into existence together: all creation and I make one.‘ These words refer to the knowledge of the man at the axis of the Tao [...] Given a man of this sphere, he has forgotten all distinctions. [...] He dwells in the boundless; that is, he dwells in the undifferentiable one. Because he needs to forget distinctions, therefore he needs to discard knowledge; and this is the method which the Taoists employed in aiming at the highest sphere. (ebd.:72)

Ein weiser Mensch ist aber nicht ohne Wissen, sondern er vollzieht vielmehr eine Bewegung, einen Weg – „The fruit of discarding knowledge is no knowledge, but this kind of no-knowledge comes from having passed through a stage of knowledge“ (ebd.:78).

Mit diesen Erörterungen sind Qualitäten des *dao* umschrieben, die auch für das *wuwei ziran* wesentlich sind. *Wuwei* als Nicht-Tun bedeutet nicht, etwas mit einem *bestimmten*

Ziel nicht zu tun, denn das Ziel liegt im *dao* – *wuwei* ist *ziran*, es ist im „Von-selbst-so“ des *dao* aufgehoben.

Wenn aber auch das Tun aus dem *dao* geworden ist, warum kann es dann ein Tun geben, das dem *dao* nicht entspricht? Chung (2006:31) beantwortet diese Frage so: „Das künstliche Tun [*youwei*] gehört aber nicht zum *dao*. Denn erst die Menschen unterscheiden zwischen natürlichem [*wuwei*] und künstlichem Tun. Sie haben die Möglichkeit, dem *dao* zu entsprechen oder ihm zu widersprechen.“ Das Unterscheiden zwischen *wuwei* und *youwei* entspricht jener Entfernung vom *dao* als Rotationsachse – je weiter die Entfernung, desto stärker die Unterschiede. Chung zufolge unterstützt der Daoismus also keineswegs eine fatalistische Haltung, nach der ohnehin alles vom *dao* kommt und daher *ziran* ist. Der Mensch hat die Möglichkeit, sich vom *dao* zu entfernen und sich zu ihm hin zu bewegen. Diese Bewegung entspricht der des weisen Menschen, der den Weg des Wissens über Unterschiede (*distinctions*) nimmt, um sich dann zur Achse des *dao* zu begeben, an der alle Unterschiede aufgehoben sind.

In dieser Arbeit soll es um einen positiven Unterlassungsbegriff gehen, wobei wir uns nun im normativen Teil der Arbeit befinden. Bevor ich weiter auf die normativen Aspekte des Daoismus eingehe, möchte ich kurz auf die drei unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Wortes „*êthos*“ hinweisen, die Otfried Höffe (2013) anführt, und „die eine philosophische Ethik allesamt zu behandeln hat“ (ebd.:9):

Die erste Bedeutung, Ethos 1, der gewohnte Ort des Lebens, versetzt den Menschen ins Kontinuum der Natur. Denn auch Tiere haben ein Ethos, das für die jeweilige Art oder Gattung eigentümlich ist [...] Der Mensch kennt nicht bloß eine Fülle ‚geographischer‘ Möglichkeiten, da er sowohl auf der Erde als auch über ihr und unter ihr, dabei noch in unterschiedlichster Weise wohnen kann. Er relativiert das geographische Ethos auch durch zwei neue Faktoren, durch kulturelle Prägungen und durch Individualität. So überläßt die Natur der Kultur und überlassen liberale Kulturen den Individuen eine erhebliche Macht. Genau sie drängt nun die Bewertungsfrage auf, die die Ethik auf den Plan ruft: Welche der Möglichkeiten sind gut, welche schlecht? (ebd.9f.)

Ethos 2 und 3 ergeben sich aus den Faktoren Kultur und Individuum – als Ethos 2 bezeichnet Höffe ein „soziales Ethos“, als Ethos 3 ein „personales Ethos“. Sie sind „zwei sich ergänzende, gelegentlich aber auch widerstreitende Bereiche“ (ebd.:10). Ethos 2 und 3 sind jene Bereiche, die üblicherweise mit Ethik assoziiert werden. Die ursprüngliche Bedeutung von „*êthos*“, auf die Höffe mit dem Ethos 1 hinweist, enthält aber einen interessanten Hinweis. Denn der „gewohnte Ort des Lebens“ ist als Ausgangspunkt von Ethik m.E. auf unterschiedliche Weise deutbar. Nimmt man Ethik als Moral, im Sinne von Sitten, dann könnten aus Ethos 1 die am jeweils „gewohnten Ort“ üblichen Sitten

abgeleitet werden, im Sinne von Normen. Versteht man den „gewohnten Ort des Lebens“ als einen, der den Menschen in ein Verhältnis zu seinen Mitmenschen setzt, ergibt sich die Bedeutung, die Höffe mit Ethos 2 bezeichnet, das „soziale Ethos“. In einem Verhältnis des Menschen zu sich selbst als „gewohnten Ort des Lebens“ gesetzt, ergibt sich Ethos 3, das „personale Ethos“. Der ursprüngliche Sinn von „*êthos*“ kann also m.E. auch anders gedeutet werden als nur „geographisch“. Der „gewohnte Ort des Lebens“ setzt den Menschen auch in ein Verhältnis zu seiner Um-Welt, oder zum Sein im Allgemeinen.

Insofern nimmt m.E. jede Ethik (der ursprünglichen Bedeutung nach) ihren Ausgangspunkt dort, wo der Mensch sich in einem „Verhältnis zu...“ befindet. Der Daoismus beschreibt dieses System über das *dao*. In Bezug auf das *dao* kann der Mensch sich in gewisser Weise verhalten, er hat „die Möglichkeit, dem *dao* zu entsprechen oder ihm zu widersprechen“ (Chung 2006:31). Dieses Verhältnis des Menschen zum *dao* kann nicht mit Kategorien von „richtig-falsch“ oder „gut-schlecht“ gefasst werden, denn sie sind, wie gesagt, alle im *dao* aufgehoben. Vielmehr setzt sich der Mensch mit seinem (Nicht-)Tun in ein Verhältnis zum *dao*, das m.E. am ehesten über seine Distanz zum *dao* als Rotationsachse beschrieben ist. Insofern als das *dao* selbst keine ethischen Normen als Orientierungspunkte setzt, ist das *dao* selbst einziger Orientierungspunkt. Das *dao* selbst aber ist unbenennbar. Alle Versuche, es mit Worten zu benennen, dringen nicht in den Kern des *dao* vor.

Der „gewohnte Ort des Lebens“ befindet sich in diesem Sinne immer in einem (sich wandelnden) Verhältnis zum *dao*. Daher sind auch daoistische Beschreibungen eines guten oder richtigen Lebens immer Um-Schreibungen, die sich um das *dao* drehen, die sich am *dao* orientieren. Insofern ist der Fokus eines daoistischen „guten Lebens“ immer auf das *dao* gerichtet – anders als in seiner abendländischen Konzeption, die sich am Subjekt (Ethos 3) oder an der Gesellschaft (Ethos 2) orientiert. In Bezug auf Zhuāngzǐ schreibt Chung (2006:35): „Zhuangzis Lehre ist kosmozentrisch. Der Bereich des menschlichen Lebens gilt nur als ein kleiner Teil des Kosmos. Für ihn liegt das Ziel des Menschen darin, sich mit dem kosmischen *dao* zu vereinigen.“

Ich möchte nun auf weitere Um-Schreibungen Zhuāngzǐs eingehen, die m.E. besonders treffend sind. Ich wähle diese Um-Schreibungen entlang von Höffes Systematik des Ethos 1, 2 und 3. Die erste Um-Schreibung ist ein drastisches Beispiel davon, wie sich der Mensch dem *dao* gegenüber *nicht* verhalten soll. Sie ist der Abschluss des Kapitels „Antworten für Kaiser und Könige“⁴⁶ und bildet zugleich den Abschluss der sogenannten

⁴⁶ Ich hatte weiter oben Chung (2006:13) zitiert, der die Betonung des *wuwei* durch Laozi damit begründete, dass „die damaligen Fürsten zu viel ‚künstlich‘ taten bzw. handelten (*youwei* 有爲).“ Stephan Schumacher (Zhuangzi 2008) beschreibt in der Einführung zu seiner Übersetzung von *Das wahre Buch vom südlichen*

„inneren Kapitel“⁴⁷. Es ist die Geschichte vom Ursuppen-Kloß *Hundun* (Kapitel 7.7.), auf die auch Wohlfart (2001b:119f.) hinweist. *Hundun* ist laut Wohlfart „ein Archetyp, ein Urbild des *dao*“:

Der Herrscher des Südmeeres war *Shu*, der Herrscher des Nordmeeres war *Hu*. Der Herrscher der Mitte war *Hundun*, der Misch-Masch-Ursuppen-Kloß. *Shu* und *Hu* trafen sich von Zeit zu Zeit in *Hunduns* Gebiet. *Hundun* behandelte sie sehr gut. *Shu* und *Hu* berieten, wie sie *Hunduns* Freundlichkeit erwidern könnten. Sie sagten: ‚Alle Menschen haben sieben Löcher, durch die sie sehen, hören, essen und atmen können. Allein dieser *Hundun* hat keine. Versuchen wir ihm welche zu bohren.‘ Jeden Tag bohrten sie ihm ein Loch, aber am siebten Tag starb *Hundun*. (ebd.)

Anstatt dankbar zu sein für die Gastfreundschaft *Hunduns* (die *ziran*, also von-selbst-so war), orientierten sich *Shu* und *Hu* in der Behandlung *Hunduns* an sich selbst. Sie wollten ihm ein Geschenk machen, ohne verstanden zu haben, dass *Hundun* sich selbst genüge. Er musste nicht sehen, hören, essen oder atmen, wie Menschen es tun. Dem *Hundun* war nichts hinzuzufügen. Weil *Shu* und *Hu* das nicht verstanden, taten sie dem, der „von-selbst-so“ war, Gewalt an und töteten ihn dadurch. Wohlfart schreibt zu dieser Gesichtsbohrung: „Der Gesichts-Drill ist eine zivilisatorische Initiation. Die operative Bohrung der Öffnungen im Gesicht ist eine kosmetische Operation [...], durch die der gesichtslose Urkloß wie in einer zweiten Geburt das Licht der Welt der Zivilisation erblicken soll“ (ebd.:120).

Mit dieser Geschichte wird m.E. nochmal auf radikale Weise deutlich gemacht, was der Mensch mit einem Tun im Sinne von *youwei* anrichten kann, das dem *dao* nicht entspricht. Dem gegenüber ist *wuwei* (und *wei wuwei*) ein Handeln, das dem *dao* entspricht.

Als Beispiel für das *wuwei* im Miteinander der Menschen zitiert Chung (2006:35) Zhuāngzǐ:

Meister Maulbeerbaum Tür, Meng Meister Gegenteil und Meister Zitherspannung sprachen miteinander und sagten: ‚Wer kann sich in Nichtvereinigung vereinigen und in Nichtzusammenarbeit [...] zusammenarbeiten? Wer kann zum Himmel aufsteigen und mit den Nebelschwaden wandern, durch die Unendlichkeit springen und für immer und ewig leben, indem er sich selbst vergißt?‘ Die drei Männer schauten sich an und lächelten. Da sie im Herzen einig waren mit einander, wurden sie Freunde.

Chung schreibt dazu: „Die drei genannten Meister sind wahre Menschen. Ihr Verhalten besteht darin, einander zu helfen ohne zu helfen [...]; das heißt: miteinander tun ohne

Blütenland den historischen Kontext, der einer des Umbruchs war: „Von Ort zu Ort ziehende Philosophen versuchten die verschiedenen Herrscher dafür zu gewinnen, ihre Ideen in die Tat umzusetzen“ (ebd.:13). Wiewohl Zhuāngzǐ der Legende nach einen ihm angebotenen Ministerposten ausschlug, weil „er es vorziehe, als armes kleines Schwein frei in seiner stinkenden Suhle zu leben, als sich bei einem Herrscher zu verdingen“ (Wohlfart 2001b:11), ist auch in seinem Werk bemerkbar, dass in der Zeit seiner Entstehung die Frage nach der richtigen Art des Regierens ein Thema war, dem sich die Philosophie widmete.

⁴⁷ Wohlfart schreibt zur Positionierung der *Hundun*-Geschichte am Ende der inneren Kapitel, sie sei „der krönende Abschluss der ‚sieben inneren Kapitel‘ und die vielleicht größte Zumutung für den Leser. Es ist der letzte Strich durch die Rechnung der Sinnsucher, die sich unter der Weisheit des ‚spirituellen Meisters‘ Zhuangzi etwas Erbaulich-Beschauliches zum Sonntagsgebrauch vorgestellt hatten.“ (ebd.:119)

absichtlich zu tun. Dies ist ‚das *wuwei* des Mitmenschen‘“ (ebd.:37). Die drei Meister sind in Nicht-Vereinigung vereinigt, sie lassen einander und verlassen sich dabei aufeinander⁴⁸. Sie sind sich einig in ihrer Selbst-Vergessenheit. Das Selbst zu vergessen, ist eine wesentliche Fähigkeit, um zu Weisheit zu gelangen. So heißt es in *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Kapitel 1.1.: „Der höchste Mensch hat kein Ich“ (Zhuangzi 2008:45). Das Ziel des weisen Menschen ist das *dao*, in dem das Selbst aufgehen soll. Jeder normative Aspekt oder Anspruch des Daoismus erfüllt sich also *im dao*. Insofern ist das Verhältnis der Menschen zueinander im Daoismus ebenfalls am *dao* orientiert.

Handeln nach moralischen Regeln ist in diesem Sinne *youwei*, weil es sich nicht am *dao*, sondern an von Menschen gemachten Regeln orientiert. Wohlfart (2001a:203) und Chung (2006 20ff.) weisen diesbezüglich auf Kapitel 38 des *Dàodéjīn* hin, in dem die Positionierung des Daoismus gegenüber dem Konfuzianismus deutlich wird. Der Konfuzianismus betonte Tugend, Rechtschaffenheit und Güte, „für Konfutsé und seine Anhänger [spielten] Nutzen und Schaden, Richtig und Falsch, Gut und Böse eine sehr wichtige Rolle“, die soziale Ordnung war streng hierarchisch gedacht (Schumacher in Zhuangzi 2008:14f.). Zhuāngzǐ bezieht sich immer wieder auch explizit auf andere philosophische Schulen seiner Zeit. Vor allem die Konfuzianer werden von ihm immer wieder kritisiert oder verspottet (ebd.:15).

Im Kapitel 38 des *Dàodéjīn* ist der Bezug auf den Konfuzianismus implizit:

Um den rechten Weg zu gehen, bedarf es des *de* (*Te*). Dieser zweite Leitbegriff kommt 38mal im *Daodejing* vor. Das Schriftzeichen ist zusammengesetzt aus ‚aufrichtig, gerade und Herz‘. *De* wird besser durch gr. *areté* bzw. lat. *virtus* (Kraft, Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Virtuosität) als durch ‚Tugend‘ im engeren moralischen Sinne übersetzt. *De* ist die Wirkkraft des *dao*. In Kapitel 38 wird – ausgehend von den Begriffen *dao* und *de* – der Konflikt zwischen Daoismus und Konfuzianismus – vielleicht am deutlichsten. Dort heißt es sinngemäß: ‚Verliert man das *dao*, folgt das *de*, verliert man das *de* folgt *ren* [(Mit)-Menschlichkeit], verliert man *ren* folgt *yi* (Rechtlichkeit) und verliert man *yi* folgt *li* (die Riten)‘. *Ren*, *yi* und *li* sind Grundbegriffe des Konfuzianismus. Die absteigende Reihenfolge des 38. Kapitels, das mit den Worten beginnt: *shang de bu de* : ‚Hohes *de* [ist] ohne *de*‘ ist eindeutig gegen die konfuzianische Moralität und Sozialethik gerichtet. (Wohlfart 2001a:203f.)

In diesem Sinne ist Selbst-Vergessenheit die höchste Form von *de* – wenn sie im *dao* aufgehoben und ohne *de* ist. Wenn das Selbst vergessen ist, gibt es keine Reibungsflächen zwischen Individuen. Die Notwendigkeit, diese Reibungsflächen mit Normen zu organisieren, deutet im daoistischen Verständnis m.E. darauf hin, dass die Menschen noch zu sehr am Selbst haften.

⁴⁸ Hiermit ist nochmals die klare Abgrenzung des *wuwei* von Fällen unterlassener Hilfeleistung betont.

Zuletzt möchte ich mit Zhuāngzǐ (2008:206ff., Kapitel 18.1.) noch auf Ethos 3 eingehen. Kapitel 18 trägt den Titel „Höchste Freude“. In dieser Geschichte geht es sozusagen um das „Gute Leben“.

Einleitend wird die Frage gestellt: „Lässt sich irgendwo unter dem Himmel höchste Freude erfahren?“ Es wird beschrieben, was „den Leuten“ wichtig ist: „Reichtum, Ehre, Langlebigkeit und ein guter Ruf“. Um diese Dinge zu erlangen, nehmen die Leute viel in Kauf. „Bekommen sie diese Dinge nicht, so betrübt sie das und sie sorgen sich sehr.“ Die gewöhnlichen Leute sind in ihrer Leiblichkeit verhaftet, für sie tun sie alles, um sie sind sie in steter Sorge und Angst. In der folgenden Passage kommt das *wuwei* gleich neunmal vor. Schumacher übersetzt es mit Nichthandeln, was m.E. problematisch ist, weil *wuwei*, wie oben gezeigt, einem Handeln entspricht. Ich ergänze diese Stellen daher, indem ich *wuwei* in eckigen Klammern hinzufüge.

Was also das angeht, was die gewöhnlichen Leute tun und woran sie sich freuen, so weiß ich wirklich nicht, ob ihre Freude nun echte Freude ist oder nicht. Was die gewöhnlichen Leute für Freude halten, ist, in einer Horde schnurstracks auf ihr Ziel zuzurennen, als könnten sie niemals innehalten. Aber ich bin mir nicht sicher, ob das, was sie alle Freude nennen, wirklich so freudvoll ist. Gibt es die echte Freude, oder gibt es sie nicht? Für mich ist Nichthandeln [*wuwei*] die wahre Freude, aber die gewöhnlichen Leute finden das ziemlich abscheulich. Darum heißt es: ‚Die höchste Freude ist ohne Freude sein; der höchste Ruhm ist ohne Ruhm sein.‘

Was für Alle unter dem Himmel Recht und Unrecht ist, lässt sich nicht bestimmen. Und dennoch kann man im Nichthandeln [*wuwei*] Recht und Unrecht bestimmen⁴⁹. Die höchste Freude ist, die Person am Leben zu erhalten, und durch Nichthandeln [*wuwei*] kommen wir der Aufrechterhaltung höchster Freude nahe. Ich will versuchen, das zu erklären:

Aufgrund seines Nichthandelns [*wuwei*] ist der Himmel rein,
aufgrund ihres Nichthandelns [*wuwei*] ist die Erde still.

So vereinigen sich denn diese beiden Wesen des Nichthandelns [*wuwei*], und die Myriaden Dinge entwickeln sich alle. [...]

Die Myriaden Dinge in ihrer Überfülle
werden alle erzeugt durch Nichthandeln [*wuwei*].

Darum heißt es: ‚Himmel und Erde handeln nicht [*wuwei*], und doch bleibt nichts ungetan.‘ Wer unter den Menschen vermag das Nichthandeln [*wuwei*] zu verwirklichen?

Das *wuwei* ist für Zhuāngzǐ also das, wodurch man die wahre Freude erlangen kann. Im *wuwei* entwickelt sich alles, nichts bleibt ungetan.

Zhuāngzǐ Diagnose zeigt aber auch, dass die Menschen schon zu seiner Zeit „zu viel“ taten – sie rennen auf ihr Ziel zu, „als könnten sie niemals innehalten“. Doch obwohl sie stets am Tun sind, sind sie in dauernder Sorge und Angst, kommen nicht zur Ruhe und erreichen nie das Ziel der höchsten Freude.

Ich hatte in der Zusammenfassung des „deskriptiven“ Teils bereits Übereinstimmungen von Unterlassungen und dem *wuwei* (*ziran*) herausgearbeitet. M.E. gibt es noch weitere

⁴⁹ In einer anderen Version wird diese Stelle („dennoch kann man mit Nichthandeln Recht und Unrecht bestimmen“) m.E. sinnvoller so übersetzt: „nevertheless, this doing nothing (to obtain it) may determine the right and the wrong“ (Chinese Text Project 2013)

Übereinstimmungen, auf die ich eingehen möchte, bevor ich auf das abendländische Konzept der negativen Pflichten eingehe.

Anknüpfend an die zuletzt zitierte Passage Zhuāngzǐs lässt sich zunächst eine weitere Nähe des Unterlassens zum *wuwei* entlang der ersten handlungstheoretischen Definition herstellen. In Zhuāngzǐs Beschreibung der „gewöhnlichen Leute“ zeigt sich, dass das *wuwei* den Menschen keineswegs zu eigen ist. Auch *wuwei* ist, wie Unterlassen, ein *absichtliches* Nicht-Tun, das unter Umständen gegen die *Norm* verstößt, stets etwas zu tun – für Zhuāngzǐ ist *wuwei* die wahre Freude, „aber die gewöhnlichen Leute finden das ziemlich abscheulich“ (ebd.:208). Auch zur Zeit Laozis und Zhuāngzǐs war der Zwang der Menschen, etwas zu tun, bereits groß genug, um kritisiert zu werden. Sich diesen Möglichkeiten zu entziehen, war das *absichtliche wuwei* des weisen Menschen, dem das *dao* dabei als Orientierung diene.

Ziel des daoistischen *wuwei* ist das *dao* selbst. Insofern hat das *wuwei* Aspekte sowohl von *praxis* als auch von *poiesis*. Das *wuwei* ist sowohl Selbstzweck, als auch Mittel um das *dao* zu erreichen. Weil das *dao* die Rotationsachse des Systems ist, steht hier auch, anders als in der bisherigen Bestimmung von Unterlassungen, nicht das Subjekt oder das Unterlassene (als Leerstellen) im Vordergrund, sondern das *dao*, dem man sich durch *wuwei* annähert. Daraus ergibt sich auch der normative „Anspruch“ des Daoismus – er ist im *dao* selbst im doppelten Wortsinn *aufgehoben*. Insofern gibt der Daoismus auch (anders als etwa der Konfuzianismus) keine weitere Auskunft darüber, wie man sich richtigerweise verhalten soll, denn dichotome Kategorien wie „richtig-falsch“ oder „gut-schlecht“ gibt es hier als Orientierungsrahmen nicht. Alle diese Unterschiede gehen zwar vom *dao* aus, das *dao* selbst entspricht in seiner *wu*-Qualität aber keinem von ihnen. Das Tun in von Menschen gemachten Normen entspricht im Daoismus *youwei*.

Weil das *dao* Orientierungspunkt und Ziel des *wuwei* ist, übersteigt das daoistische *wuwei* ein Unterlassen gleichsam. Dennoch sind Aspekte des *wuwei* für ein positives Unterlassungsverständnis hilfreich. Dass das *wuwei* in eine Richtung geht, die sich dem Wesentlichen nähert, ist ein Bild, das für ein positives Unterlassungsverständnis bereichernd ist. Auch ist das Einbeziehen von *ziran* wertvoll, denn eine Berücksichtigung von *ziran* wirft bei jedem Tun auch die Frage auf, ob es nicht bereits ohne ein Zutun von-selbst-so ist bzw. verläuft. Dass das Miteinander vor allem ein Sich-aufeinander-Verlassen aus der Selbst-Vergessenheit heraus ist, ist ein normativer Anspruch, der auch durch ein Unterlassen von Einmischung umgesetzt werden kann.

Mit Blick auf das nächste Kapitel möchte ich vor allem nochmals auf die sehr deutlich gewordene Unterscheidung von *wuwei ziran* und *youwei* hinweisen. Denn es ist dem Menschen möglich, dem *dao* mit einem *wuwei ziran* zu entsprechen oder ihm mit *youwei* zu widersprechen. Diese Qualitäten finden sich m.E. auch in der Diskussion um positive und negative Pflichten, auf die ich im folgenden Kapitel eingehe.

2.3.2. Unterlassen als negative Pflicht

Bei positiven und negativen Pflichten geht es, allgemein formuliert, um die ethische Fragestellung, wozu wir einander gegenüber verpflichtet sind, wobei im Detail diskutiert wird, wie weit derlei Pflichten bezüglich Ausmaß und Reichweite gehen. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf Corinna Mieths Arbeit „Positive Pflichten“ (2012) stützen. Mieth verfolgt dabei „zwei Hauptziele: Zum einen soll eine plausible Konzeption positiver Pflichten aufgezeigt werden“ (ebd.:1), es soll also festgestellt werden, ob, inwieweit und schließlich, *dass* wir einander gegenüber positive Pflichten haben. „Das zweite Hauptanliegen besteht darin, die Reichweite und Verbindlichkeit positiver Pflichten in Bezug auf das Problem der Weltarmut zu bestimmen“ (ebd.). Mieth geht es also in erster Linie um positive Pflichten. Ich werde daher jene Abschnitte heranziehen, in denen sie sich der Positionierung positiver gegenüber negativen Pflichten widmet.

2.3.2.1. Negative vs. positive Pflichten

Was sind also positive und negative Pflichten und wodurch unterscheiden sie sich voneinander? Mieth analysiert vier Möglichkeiten, negative und positive Pflichten voneinander zu unterscheiden: handlungstheoretisch, konsequentialistisch, normativ und gütertheoretisch:

Möglichkeit 1: Die Unterscheidung von negativen und positiven Pflichten wird handlungstheoretisch getroffen. Positive Pflichten sind Pflichten, die ein Tun fordern, negative Pflichten sind Pflichten, die ein Unterlassen fordern. (ebd.:95)

Möglichkeit 2: Die Unterscheidung von negativen und positiven Pflichten wird konsequentialistisch getroffen. Positive Pflichten sind Pflichten, deren Erfüllung dazu beiträgt, dass jemand besser gestellt wird. Negative Pflichten sind Pflichten, deren Erfüllung dazu beiträgt, dass jemand nicht schlechter gestellt wird. (ebd.:100)

Möglichkeit 3: Die Unterscheidung zwischen positiven und negativen Pflichten wird normativ getroffen. Positive Pflichten sind Pflichten, die Situation anderer zu verbessern. Negative Pflichten sind Pflichten, andere nicht zu schädigen. Da Schädigungen verwerflicher sind als unterlassenes Wohltun, haben negative Pflichten Vorrang vor positiven Pflichten. (ebd.:101)

Möglichkeit 4: Die Unterscheidung von negativen und positiven Pflichten wird gütertheoretisch getroffen. Negative Pflichten dienen dazu, grundlegende Güter zu erhalten. Positive Pflichten dienen dazu, weitere Güter bereitzustellen. (ebd.:110)

Die *handlungstheoretische* Unterscheidung stützt meine Vorgehensweise, den Begriff „Unterlassung“ zunächst handlungstheoretisch zu neutralisieren – Unterlassen ist nicht von vornherein an Schäden gebunden.⁵⁰ Gleichzeitig ist mit dieser Unterscheidung aber nicht bestimmt, zu welchem Ergebnis Tun und Unterlassen führen. Positive wie negative Pflichten beschreiben Verhaltensweisen, die dem gegenseitigen Wohl zuträglich sein sollen. Diese Richtung ist mit der handlungstheoretischen Unterscheidung allein noch nicht gegeben und wird erst in den drei weiteren Unterscheidungsmöglichkeiten berücksichtigt.

In der *konsequentialistischen* Unterscheidungsmöglichkeit sieht Mieth (ebd.:100f.) Schwächen. Wenn ich A 100 Euro schenke, stelle ich sie genauso besser, wie B, bei der ich es unterlasse eine vorher bestehende Schuld von 100 Euro einzutreiben. Wenn ein Mann seine Frau verprügelt, stellt er sie schlechter als vorher, würde sie aber besser stellen, indem er aufhört, sie zu verprügeln (ebd.:100). Besser bzw. schlechter stellen kann also immer nur relational gelten; ich kann eine Person entweder einem zeitlich bestimmten Zustand, oder einer bestimmten Person oder Personengruppe gegenüber besserstellen. Den Bezugspunkt, die *baseline* festzulegen ist allerdings problematisch.

Die *normative* Unterscheidungsmöglichkeit hält Mieth wiederum deshalb für problematisch, weil sie den Vorrang negativer gegenüber positiven Pflichten beinhaltet. Auf den Aspekt des Vorrangs werde ich unten mit „Pogge vs. Singer“ eingehen. Mieth plädiert dafür, die grundsätzlich plausible, aber unzureichende handlungstheoretische Unterscheidung mit einer *gütertheoretischen* zu verbinden, wobei „es Sinn [macht], die normative Unterscheidung gütertheoretisch zu fundieren. Dort, wo grundlegende Güter betroffen sind, kann es nicht nur negative, sondern auch starke positive Pflichten geben“ (ebd.:158).

2.3.2.2. Pogge vs. Singer

Mieths Arbeit bezieht sich über weite Strecken auf das viel zitierte „Teichbeispiel“ von Peter Singer (1994:292), das er in seiner „Praktischen Ethik“ im Kapitel „Arm und Reich“ anführt:

Der Weg von der Bibliothek meiner Universität zum Hörsaalgebäude der Geisteswissenschaften führt an einem flachen Zierteich vorbei. Angenommen, ich bemerke auf meinem Weg zur Vorlesung, daß ein kleines Kind hineingefallen ist und Gefahr läuft zu ertrinken. Würde irgendwer bestreiten, daß ich hineinwaten und das Kind herausziehen sollte? Dies würde zwar bedeuten, daß

⁵⁰ Allerdings weist Mieth (2012:98) in diesem Punkt auf jenes Problem hin, das auch Berger in Zusammenhang mit der „Korrelationsbegriffsthese“ beschreibt: Man kann jede positive Pflicht zu handeln in eine negative Pflicht, nicht nicht zu handeln, umformulieren – jemandem in einer Notsituation zu helfen bedeutet zugleich, ein Nichthelfen zu unterlassen. Mieth argumentiert hier mit dem oben erwähnten Nonmovismus. Dieter Birnbachers, der eine klare Unterscheidung zwischen Handlungen und Unterlassungen entlang der ausgeführten Bewegungen fordert.

ich mir die Kleidung beschmutze und meine Vorlesung entweder absagen oder verschieben muß, bis ich etwas Trockenes zum Anziehen finde; aber verglichen mit dem vermeidbaren Tod eines Kindes wäre das unbedeutend.

Ein plausibles Prinzip zur Stützung des Urteils, daß ich das Kind retten sollte, lautet folgendermaßen: Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schreckliches zu verhindern, ohne daß dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung geopfert wird, dann sollten wir es tun.

Daraus zieht Singer folgende Analogie zu absoluter Armut:

Erste Prämisse: Wenn wir etwas Schlechtes verhüten können, ohne irgend etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutsamkeit zu opfern, sollten wir es tun.

Zweite Prämisse: Absolute Armut ist schlecht.

Dritte Prämisse: Es gibt ein bestimmtes Maß von absoluter Armut, das wir verhüten können, ohne etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern.

Schlußfolgerung: Wir sollten ein bestimmtes Ausmaß von absoluter Armut verhüten. (ebd.: 294)

Singer leitet aus dem Teichbeispiel eine Hilfspflicht gegenüber absolut Armen ab und behauptet also eine Analogie zwischen den beiden Fällen. Mieth führt diese Annahme unter dem Titel „Analogiethese“ an und systematisiert die Einwände dagegen. Ich gebe die einzelnen Punkte hier zusammengefasst wieder.

Der Zuständigkeitseinwand (ebd.:168ff.): Hier wird angezweifelt, dass die Zuständigkeit so weit reicht, wie sie Singer mit seiner Analogie Teich-Armut annimmt. Mieth führt „vier plausible Arten, Zuständigkeit zu verstehen“ (ebd.:172) an, die von KritikerInnen der Analogiethese angeführt werden. Erstens kann Zuständigkeit vorverhaltensabhängig verstanden werden – wir sind aufgrund eines besonderen Verhältnisses zu den jeweils Hilfsbedürftigen verantwortlich, etwa aufgrund von Fürsorgepflichten (z.B. Eltern gegenüber ihren Kindern) oder aufgrund von Berufspflichten (z.B. BademeisterInnen, ÄrztInnen o.ä.). Zweitens kann eine Unterscheidung der Zuständigkeit national, also zwischen MitbürgerInnen und Fremden gezogen werden („*Priority for Compatriots*“). Drittens liegt es nahe, die Zuständigkeit an „Nähe und Distanz bzw. der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit“ (ebd.:173) festzumachen. Und viertens kann zwischen der Bestimmtheit und der Unterbestimmtheit einer Notsituation unterschieden werden, es muss also objektive Bedürftigkeit vorliegen und die Handelnde „muss in einer klar bestimmbar Weise eingreifen können“, wie das im Teichbeispiel der Fall ist. Für Singer stellt sich diese Frage nicht – er bestimmt die Weise des Eingreifens relativ eindeutig mit zwei Worten: Geld und Spenden⁵¹. Mit dem Teichbeispiel ist die Zuständigkeit eindeutig an ein

⁵¹ z.B.: „[...] daß zumindest einige dieser Dinge [modische Kleider, teure Restaurantbesuche, eine raffinierte Stereoanlage,...] eine weit geringere moralische Bedeutung haben als die absolute Armut, die mit dem Geld, das diese kosten, verhütet werden könnte“ (Singer 1994:295); „in einer Welt, in der der Erwerb von Luxusgütern für einen selbst bedeutet, daß man andauerndes, vermeidbares Leiden anderer hinnimmt“ (ebd.:311); „[...] daß wir verpflichtet sind, bis zu dem Punkt zu spenden, an dem wir, wenn wir mehr spenden würden, etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern würden“ (ebd.:312); „Jede Zahlenangabe muß willkürlich bleiben, aber vielleicht spräche manches für einen runden Anteil vom Einkommen, beispielsweise 10% - mehr als eine bloß symbolische Spende, aber dennoch nichts so hoch, daß nur Heilige dafür in Frage kommen“ (ebd.:313).

Individuum gebunden, da in der beschriebenen Szenerie außer dem Professor und dem ertrinkenden Kind niemand sonst anwesend zu sein scheint. Diese personelle Reduktion der Zuständigkeit bzw. Zurechenbarkeit funktioniert im Armutsfall aber nicht, denn „wenn der Passant in Singers Beispiel das Kind nicht rettet, haben wir es mit einem individuellen Fehler zu tun. Das Armutsproblem scheint im Unterschied dazu auf einen institutionellen Fehler zurückzugehen“ (ebd.:225).

Der Zumutbarkeitseinwand (ebd.:195ff.): Im Teichfall handelt es sich eindeutig um eine einmalige Ausnahmesituation. Im Falle der Armut besteht das Problem, dass die Grenze der Zumutbarkeit schwer festzulegen ist. In der von Mieth angeführten Literatur wird der Zumutbarkeitseinwand häufig mit dem Zuständigkeitseinwand gekoppelt – die Zumutbarkeit steige mit Nähe und Bestimmtheit. Für Singer gilt dieser Einwand nicht. Seine Argumentation nimmt ihren Ausgangspunkt darin, dass er grundsätzlich die moralische Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen in Frage stellt. Dass wir, kurz gefasst, weltweit von absoluter Armut Betroffene sterben lassen, indem wir ihnen nicht helfen, unterscheidet sich laut Singer nicht wesentlich von Töten. Er führt unterschiedliche Einwände gegen diese Gleichsetzung an, die aber „unser früher erreichtes Ergebnis, daß es zwischen Töten und Sterbenlassen keinen Unterschied an sich gibt, nicht zu erschüttern [brauchen]“ (Singer 1994:286). Einer dieser Einwände bezieht sich auf die Zumutbarkeit. Denn es macht einen Unterschied, ob wir lediglich nach der Regel des Nichttötens leben, oder ob wir nach einer Regel leben,

die befiehlt, alle Menschenleben, die wir retten können, zu retten. Um ein angenehmes oder gar luxuriöses Leben zu genießen, ist es nicht notwendig, jemanden zu töten; aber es ist notwendig, einige sterben zu lassen, die wir hätten retten können, denn das Geld, das wir zu einem angenehmen Leben brauchen, hätten wir spenden können. Die Pflicht, das Töten zu vermeiden, ist also viel leichter vollständig zu erfüllen als die Pflicht, Leben zu retten. Jedes Leben retten, das wir retten könnten, würde bedeuten, unseren Lebensstandard auf das zu reduzieren, was wir brauchen, um uns am Leben zu erhalten. ([Fußnote:] Strenggenommen müßten wir ihn auf das Minimum reduzieren, welches mit dem Einkommen vereinbar ist, das uns nach der Befriedigung unserer Bedürfnisse ein Maximum für karitative Spenden übrigließe)“ (ebd.).

Die Zulässigkeit der Hilfeleistung (Mieth 2012:205): Im Teichbeispiel ist der Schaden (schmutzige Kleidung, verspätete Vorlesung) offenkundig vernachlässigbar angesichts der Lebensgefahr, in der das Kind sich befindet. Die Situation ist klar bestimmt – wenn der Helfende die vernachlässigbaren negativen Konsequenzen in Kauf nimmt und das Kind aus dem seichten Wasser zieht, rettet er das Leben des Kindes und der *status quo ante* des Kindes ist wiederhergestellt. So simpel funktioniert der Ablauf im Fall von Armut aber nicht. Denn hier geht es nicht darum, einen *status quo ante* wiederherzustellen, sondern hier „ist der status quo selbst das Problem. Er muss dauerhaft so angehoben werden, dass eine Selbstversorgung möglich ist“ (ebd.:211). Armut ist also ein wesentlich komplexeres

Problem als ein in einen flachen Teich gefallenes Kind, bei dem ein überschaubarer, linearer Handlungsablauf zur Hilfe ausreicht um eine absolut negative Situation (Lebensgefahr) in eine eindeutig positive (*status quo ante*/ lebendes Kind) umzuwandeln. Das ist im Falle von Armut nicht so, denn Hilfe kann auch demütigend, demoralisierend und paternalistisch sein oder abhängig machen. Mit anderen Worten, es gibt Hilfeleistungen, die „die Situation dessen, dem geholfen wird, verschlechtern, sie können also in dieser Hinsicht ineffizient oder sogar kontraproduktiv sein“ (ebd.:205).

Zur Aussicht auf Erfolg (ebd.:219ff.): Die beiden Fälle Teich und Armut unterscheiden sich hinsichtlich Aussicht auf Erfolg, weil die Anzahl der Hilfsbedürftigen, die Art der Notlage und die Qualität eines möglichen Ergebnisses der Hilfe verschieden sind. Im Teichfall soll unmittelbar einer Person geholfen werden, die sich in einer eindeutig bestimmten Notlage befindet, wobei ihre Situation durch die Rettung absolut verbessert wird. Im Fall von Armut ist die Anzahl der Hilfsbedürftigen ungleich größer, ihre Notlage ist nicht eindeutig bestimmbar (außer man bestimmt sie, wie Singer, in US\$/Tag) und die Verbesserungsmöglichkeit ist lediglich relativ, nicht absolut.

Gegen Singers Analogiethese kann also eingewendet werden, dass die Unterschiede hinsichtlich Zuständigkeit, Zumutbarkeit, Art bzw. Zulässigkeit der Hilfeleistung und/ oder Aussicht auf Erfolg zu groß sind. Die genannten Einwände arbeiten sich an jedem Punkt der Geschichte ab. Wie aber ist das Kind in den Teich gefallen? Dieser Frage widmet sich Thomas Pogge:

„In einer Hinsicht ist es gewiss ein Vorteil von Singers Argumentation, dass sie selbst jene ansprechen kann, die [...] davon überzeugt sind, dass der Fortbestand gravierender Armut in so vielen armen Ländern allein auf inländische Ursachen zurückzuführen ist. Dadurch, dass er diese empirische Annahme akzeptiert, zementiert Singer andererseits jedoch das bei uns sehr beliebte moralische Urteil, dass die Bürger und Regierungen der reichen Länder, an die er sich wendet, für den Fortbestand ebenso wenig etwas können wie der Professor dafür, dass das Kind am Ertrinken ist“ (Pogge 2006:102).

Pogge setzt in seinen Überlegungen zum Weltarmutsproblem an unterschiedlichen Stellen an⁵²:

- die Ursache von Armut ist nicht, wie häufig angenommen, Folge innerstaatlicher Ursachen – ein solcher Standpunkt ist ahistorisch und entspricht einer unzulässigen Reduktion;

⁵² Ich beziehe mich hier vor allem auf den Artikel „Globale Armut – Erklärung und Verantwortung“, der in deutscher Sprache auch unter dem Titel „Armenhilfe ins Ausland“ publiziert und aus dem Englischen („Assisting the Global Poor“) in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Da es mir mit Pogge darum geht, exemplarisch einen Vertreter starker negativer Pflichten anzuführen, konzentriere ich mich hier auf seine diesbezüglichen Ausführungen und Argumente. Dabei bleibt sowohl Pogges Einbettung in den Diskurs, etwa seine Seitenhiebe auf John Rawls, wie auch seine Argumentation über die Menschenrechte oder der von Pogge vorgeschlagene *Health Impact Fund* unerwähnt.

- Armut ist Folge der vorherrschenden Weltordnung, die Arme schädigt, während Reiche von ihr profitieren;
- Arme nicht zu schädigen ist eine negative Pflicht;
- da negative Pflichten stärker sind als positive Hilfspflichten, muss die ungerechte Weltordnung so verändert werden, dass sie nicht mehr zum Schaden der Armen ist, gleichzeitig müssen die Reichen die aus der ungerechten Weltordnung entstehenden Schäden kompensieren.

Zunächst widmet Pogge sich also dem gängigen Vorurteil, dass Staaten jeweils selbst für die in ihnen herrschende Armut verantwortlich sind. Pogge nennt dies die „These der rein innerstaatlich verursachten Armut (RIAT)“. In diese These fallen etwa Standpunkte, die korrupte, undemokratische oder unfähige Regierungen als interne Verursacherinnen von Armut annehmen⁵³. Gegen die These der RIAT führt Pogge an, „dass der soziale, ökonomische und kulturelle Entwicklungsstand das Ergebnis eines historischen Prozesses ist, der durch Sklaverei, Kolonialisierung und Genozid geprägt war“ (ebd.:98). Den VertreterInnen der RIAT-These ist also zu entgegnen, dass sie die bestehende Armut ahistorisch erklären. Dasselbe gilt für Singer, dessen Teichbeispiel ohne Vorgeschichte auskommt. Dass das Problem der globalen Armut seine Wurzeln in einer über Jahrhunderte entstandenen und forcierten ungerechten Weltordnung liegt, gerät dadurch aus dem Blick.

Pogge (ebd.:102ff.) führt vier Hauptgründe an, weshalb die These der RIAT so beliebt ist. Erstens ist es für BürgerInnen reicher Länder wesentlich weniger unangenehm, wenn sie globale Armut nicht als Folge einer Weltordnung sehen müssen, von der sie selbst profitieren. Zweitens verläuft die Entwicklung von armen Ländern unterschiedlich – gerne wird hier das Beispiel der asiatischen Tigerstaaten angeführt, die in den 1990er Jahren ökonomisch aufholen und ihre Armut verringern konnten. Pogge hält dem entgegen, dass gerade die asiatischen Tigerstaaten mit einer Spezialisierung auf *low-tech*-Produkte erfolgreich waren, die weitaus weniger erfolgreich verlaufen wäre, hätten sich auch andere in diesem Segment bewährt. Dass einige arme Länder ihre ökonomische Lage verbessern können bedeutet außerdem nicht, dass sie das *wegen*, sondern vielmehr dass sie das *trotz* der vorherrschenden Weltwirtschaftsordnung schaffen. Den dritten Grund für die Beliebtheit der RIAT sieht Pogge im soziologischen Forschungsfokus auf Nationen. Denn

⁵³ Hier zitiert Pogge John Rawls: „Ich glaube, dass die Ursachen des Wohlstands eines Volkes und der verschiedenen Formen dieses Wohlstandes sowohl in seiner politischen Kultur liegen und in den religiösen, philosophischen und moralischen Traditionen, welche die Grundstruktur seiner politischen und sozialen Institutionen stützen, als auch im Fleiß und der Kooperationsfähigkeit seiner Mitglieder, all dies getragen von seinen politischen Tugenden.“ (Rawls nach Pogge 2006:97)

hier sind Daten verfügbar, Nationen sind als Entitäten analysierbar und miteinander vergleichbar. Und viertens wird von VertreterInnen der RIAT ins Treffen geführt, dass Entwicklungsländer ungleich häufiger von korrupten und brutalen Eliten regiert werden und das der Grund für die Armut in diesen Staaten sei. Dagegen wendet Pogge ein, dass die vorherrschende Weltordnung solchen Regierungen zuträglich ist, weil sie reichen Ländern die Bestechung ausländischer Beamten nicht verunmöglicht, nicht verunmöglicht, dass reiche Länder illegale Praktiken in arme Länder auslagern, es nicht verunmöglicht, dass korrupte Regierungen auf dem Rücken ihrer Bevölkerung Schulden zum eigenen Vorteil aufnehmen, oder zum Nachteil ihrer Bevölkerung über Ressourcen verfügen. Vielmehr profitieren reiche Länder häufig von diesen Missständen.

Wäre die RIAT wahr, dann könnte es wohl plausibel sein, die durch entfernte Bedürftige aufgeworfenen moralischen Fragen allein unter dem Etikett ‚Armenhilfe‘ abzuhandeln. Die RIAT ist jedoch falsch, und darum ist dieses Etikett insofern irreführend, als es wichtige soziale Faktoren ausblendet, die einerseits für uns in den reichen Ländern profitabel sind und auch von uns aufrechterhalten werden, die andererseits aber auch die Armut in den Entwicklungsländern erheblich verschärfen.(ebd.:110f.)

Die Weltordnung ist unter anderem deshalb ungerecht, weil von reichen Ländern internationale Regelungen getroffen wurden und werden, die ihre Interessen zum Nachteil armer Länder schützen. Handels- und Zollabkommen, Investitionen, Kredite, Patentrechte, Arbeitsrechte und Rechte über die Nutzung von Ressourcen tragen so dazu bei, dass die Einkommenskluft zwischen dem reichsten und dem ärmsten Fünftel der Weltbevölkerung stetig zunimmt statt abzunehmen. Daraus, dass die Weltordnung zum Entstehen und Fortbestehen von Armut entscheidend beiträgt, leitet Pogge ab, dass es nicht nur positive Hilfspflichten gibt, wie Singers Teichbeispiel suggeriert, sondern „auch strengere, negative Pflichten, andere nicht zu schädigen“ (ebd.:101). Diesen Standpunkt bezeichnet Mieth (1012:62ff.) als „Prioritätsthese“, weil damit für einen Vorrang negativer gegenüber positiven Pflichten argumentiert wird, ohne zu leugnen, dass es positive Pflichten *gibt*. Mieth geht es darum, für starke positive Pflichten zu argumentieren, denn in gewissen Notsituationen kann es solche geben.

Doch Pogge geht es nicht darum, die Gültigkeit positiver Pflichten grundsätzlich anzuzweifeln, sondern darum, dass negative Pflichten eben stärker sind als positive. Zum einen argumentiert Pogge, dass negative Pflichten mit der Distanz nicht so stark abnehmen – es ist relativ unerheblich, ob jemand das eigene Kind oder ein fremdes Kind verletzt, während es einen Unterschied macht, ob jemand dem eigenen oder einem fremden Kind nicht hilft: „Hilfspflichten sind am stärksten in Bezug auf Familienmitglieder und Freunde und schwächen sich dann ab bis hin zu Unbekannten im kulturell fremden und weit

entfernten Ausland. Pflichten, andere nicht zu schädigen, verblissen so nicht“ (Pogge 2006:119).

Zum anderen kann das Problem der Weltarmut eben nicht von der komplexen Situation der bestehenden Weltordnung und ihrer Vorgeschichte getrennt behandelt werden. Pogge (2006:118) konkretisiert hier zwei negative Pflichten: „die Pflicht, von uns verursachte schwere Schädigungen zu minimieren, und die Pflicht, ungerechte Verhältnisse nicht zum Nachteil ihrer Opfer auszunutzen“. Zum ersten Fall führt Pogge (ebd.) das Beispiel eines Autounfalls an, bei dem eine Person verletzt wird. Hier hätte ein am Unfall unbeteiligter Passant zwar sehr wohl die positive Pflicht, dem Opfer zu helfen. Stärker wäre allerdings die negative Pflicht des Fahrers, den von ihm verursachten Schaden zu minimieren, indem er das verletzte Opfer in ein Spital bringt.

Für den zweiten Fall bringt Pogge (ebd.:118f.) das Beispiel einer Gesellschaft, in der Angehörigen einer diskriminierten Minderheit *aufgrund* der Diskriminierung deutlich niedrigere Löhne gezahlt werden. Hier wäre es, so Pogge, moralisch wenig verwerflich, wenn eine Ausländerin der positiven Pflicht nicht nachkäme, der diskriminierten Minderheit etwa durch Spenden zu helfen. Umgekehrt wäre es aber verwerflich, wenn sie aus der Diskriminierung einen Vorteil für sich zieht – etwa indem sie Angehörige der Minderheit unter Ausnutzung ihrer Diskriminierung schlecht bezahlt. Hier wäre es ihre negative Pflicht, das Profitieren von einer ungerechten Situation zu unterlassen. Die beiden Beispiele können, so Pogge, auf das Weltarmutsproblem umgelegt werden – im ersten Fall wäre es das Minimieren von Armut, die durch die ungerechte Weltordnung entsteht. Im zweiten Fall ginge es darum, nicht zum Nachteil der Armen von dieser Weltordnung zu profitieren. Weil reiche Länder von der bestehenden ungerechten Weltordnung profitieren, plädiert Pogge zusätzlich für Entschädigung gegenüber den Armen, die keine Hilfe oder Umverteilung wäre, „sondern Korrektur einer ungerechten institutionellen Umverteilung von Armen an Reiche“ (ebd.:118).

Ich komme nun nochmals auf das Unfallbeispiel zurück. Zunächst möchte ich anmerken, dass das Beispiel m.E. aus zweierlei Gründen problematisch ist: Erstens ist die Analogie zwischen Unfall und Armut unpassend, weil aus einer ungerechten Weltordnung entstehende Armut kein Unfall ist. Und zweitens widerspricht der Handlungsverlauf in Pogges Beispiel der handlungstheoretischen Unterscheidung Mieths, nach der negative Pflichten ein Unterlassen fordern. Denn hier mündet die negative Pflicht in einem Tun – der Fahrer befolgt die negative Pflicht, den von ihm verursachten Schaden zu minimieren, *indem* er das Opfer in ein Spital bringt. Es ist m.E. aufgrund dieser Ungenauigkeit schwer

nachvollziehbar, weshalb Pogge hier nicht von einer starken positiven Pflicht des Fahrers spricht, dem Opfer zu helfen, sondern eben von seiner negativen Pflicht, den bereits angerichteten Schaden zu minimieren? Dennoch ist damit ein m.E. wesentlicher Unterschied zwischen positiven und negativen Pflichten angesprochen. Denn für Pogge ergibt sich im Kontext der Weltarmut die Pflicht nicht daraus, dass die einen mehr haben als die anderen, sondern daraus, dass sie aufgrund einer *bestimmten Vorgeschichte* mehr haben als die anderen. Es ist dieses Beteiligtsein am Zustandekommen von Armut, das Pogge, im Unterschied zu Singer, betont und aus dem er strengere negative Pflichten ableitet. Diesen Aspekt spricht auch Mieth (2012:105) an, mit der Frage: „Kann man durch Unterlassen wohltun?“ Als Standardbeispiel führt sie den „Verzicht auf das Eintreiben einer Schuld“ an. „Die Pointe dabei ist, dass man durch Unterlassen nur dann wohltun kann (im Sinne von: jemanden besser stellen), wenn man das Recht hätte, ihn schlechter zu stellen“. In der vorherrschenden ungerechten Weltordnung, die Pogge kritisiert und in einem hohen Maße für Armut verantwortlich macht, entsteht dieses „Recht“, jemanden schlechter zu stellen auf Grund ungerechter Strukturen. Diese abzubauen ist die von Pogge gebotene, starke negative Pflicht der Reichen gegenüber den Armen.

Wenn Singer für die Umsetzung starker positiver Pflichten durch Geldspenden plädiert, kommt er, ebenso wie im Teichbeispiel, ohne Vorgeschichte aus. Für so eine Position stellt sich daher auch nicht die Frage, woher das zu spendende Geld kommt. Eine Unternehmerin, die hohe Profite aus dem Handel mit Produkten erzielt, die unter unfairen Arbeitsbedingungen erzeugt wurden, könnte sich unter Berufung auf Singer problemlos ein moralisch einwandfreies Verhalten zuschreiben, wenn sie einen Teil des Profits spendet. Nach Pogge wäre es aber ihre *stärkere* negative Pflicht, das Profitieren von unfairen Arbeitsbedingungen zu unterlassen. Zusätzlich ist der Argumentation Singers m.E. entgegenzuhalten, dass auch sie zuallererst über eine negative Pflicht funktioniert. Denn um überhaupt spenden zu können, muss man es zunächst unterlassen, das zu spendende Geld für anderes auszugeben.

Ich hatte oben mit Mieth unter dem Titel „Zulässigkeit der Hilfeleistung“ darauf hingewiesen, dass Hilfe in komplexeren Situationen als dem Teichbeispiel auch negative Folgen haben kann. Dem entgeht Singer, wie gesagt, damit, dass er mit dem Teichbeispiel eine eindeutige Notsituation zeichnet. Diese ist nicht zuletzt deshalb so eindeutig, weil die beteiligten Personen mit Bedacht gewählt sind: ein hilfsbedürftiges Kind und ein Professor auf dem Weg zur Arbeit. Was teilt uns Singer über das Kind mit? Es ist klein und läuft Gefahr zu ertrinken. Damit zeichnet Singer das Sinnbild eines handlungsunfähigen,

hilfsbedürftigen Menschen, der unschuldig in eine Notlage geraten ist und unfähig, sich selbst daraus zu befreien. Der Professor wiederum ist ein kultivierter, gut gekleideter Mann, handlungsfähig – wiewohl er zunächst noch die Freiheit hat, über Leben und Tod zu entscheiden – und vernünftig (er ist Professor und sollte gleich eine Vorlesung halten). Dies sind auch die Zutaten, die häufig in der Öffentlichkeitsarbeit der EZA verwendet werden. Irmi Maral-Hanak zitiert den Politologen Gert Valchars, der die Infantilisierung in diesem Zusammenhang kritisiert: „Um Spenden lukrieren zu können, braucht es Opfer. Herzige Buben und Mädchen, die traurig in die Kamera und vom Plakat blicken.“ Mit solchen Bildern werden die Ursachen der Hilfsbedürftigkeit und die damit verbundenen Strukturen nicht thematisiert und „Spendenaktionen werden dadurch oftmals zu einem Teil des Problems, das sie vorgeben lösen zu wollen“ (Valchars nach Maral-Hanak 2006:119). Der ahistorische Zugang Singers hat gegenüber Pogges Standpunkt also auch die Schwäche, dass das Opfersein der Hilfsbedürftigen sie auch zu solchen macht, die selbst nicht wissen, wie sie sich aus ihrer Situation befreien können – dazu ist im Teichbeispiel nur der Professor fähig. Denn die Stereotypisierung endet nicht bei dem Kind, sie ist auch im Bild des Professors ablesbar. Die Handlungsfähigkeit des Professors suggeriert zudem, dass es, im Sinne positiver Hilfspflichten, in Bezug auf das Weltarmutsproblem vor allem um ein Tun geht, wobei die *Fähigkeit*, etwas zu tun, eindeutig lokalisiert ist.

Ich möchte nun die Einwände der *Zulässigkeit der Hilfeleistung* und der *Aussicht auf Erfolg* mit einer Weiterführung des Teichbeispiels untermauern, die auch Pogges Kritik an Singers ahistorische Wahrnehmung stärken könnte, wobei ich Singer entgegenkomme, indem der Professor weiterhin nicht schuld ist an der misslichen Lage des Kindes: Nehmen wir an, der Professor hat das Kind aus dem Teich gerettet. Er hält etwas derangiert, aber glücklich ob seines heldenhaften Rettungseinsatzes seine Vorlesung ab und erzählt abends bei einem guten Essen seiner Frau von seiner Tat. Am nächsten Morgen hat er wieder an der Universität zu tun, er geht durch den Park und bemerkt wieder, dass ein Kind im Teich am Ertrinken ist. Er rettet das Kind, und setzt etwas irritiert den Weg fort. Auch am darauffolgenden Morgen und jeden weiteren Tag begegnet ihm dieselbe Situation. Jedes Mal rettet er das Kind, jedes Mal nimmt er die nasse Kleidung und eine Verspätung in Kauf. Wie verhält es sich nun mit der Pflicht des Professors? Wäre es nicht spätestens nach der zweiten Kindsrettung seine Pflicht, den Dingen auf den Grund zu gehen?

Aus diesem Kapitel lässt sich für einen positiven Unterlassungsbegriff folgendes ableiten:

Die abendländische Ethik kennt positive und negative Pflichten, die beschreiben, wozu wir einander gegenüber verpflichtet sind. Mit Mieths Systematisierung habe ich gezeigt, dass positive und negative Pflichten einander gegenüber unterschiedlich positioniert werden können. Die handlungstheoretische Unterscheidung bezeichnet positive Pflichten als solche, die ein Tun fordern, während negative Pflichten ein Unterlassen fordern. Diese Unterscheidung knüpft an meine handlungstheoretische Definition von Unterlassungen insofern an, als sie noch ohne moralische Wertung auskommt, weshalb sie weder eine positive noch eine negative Konnotation hat. Eine solche muss ihr erst beigebracht werden. Weil Mieth daran gelegen ist, für das Vorhandensein starker positiver Pflichten zu argumentieren, lehnt sie eine normative Unterscheidung ab, weil diese eine Priorität negativer gegenüber positiven Pflichten zur Folge hätte. Gegen die Prioritätsthese kann Singer mit seinem „Teichbeispiel“ angeführt werden. Gegen die von Singer vertretene Analogie zwischen Teich und Armut können wiederum mehrere plausible Einwände vorgebracht werden. Den stärksten und m.E. wesentlichsten Einwand bringt Pogge an, indem er Singer dafür kritisiert, dass er ahistorisch argumentiert, also die Ursachen von Armut nicht berücksichtigt. Armut wird aber vor allem durch die Verletzung negativer Pflichten *verursacht*, weshalb negativen Pflichten in Bezug auf das Weltarmutsproblem Vorrang gegenüber positiven Pflichten zukommt.

Für einen positiven Unterlassungsbegriff stellt die Prioritätsthese kein Problem dar, weshalb m.E. die von Mieth formulierte normative Unterscheidung gemeinsam mit der handlungstheoretischen sinnvoll ist:

Negative Pflichten sind Pflichten, die ein Unterlassen fordern. Es handelt sich dabei um Pflichten, andere nicht zu schädigen. Da Schädigungen verwerflicher sind als unterlassenes Wohltun, haben negative Pflichten Vorrang vor positiven Pflichten.

Mit diesem Kapitel wurde dargestellt, dass die abendländische Ethik nicht *nur* danach fragt, was wir *tun* sollen. Ich hatte zuvor nochmals die daoistische Unterscheidung zwischen *wuwei* und *youwei* betont. In Pogges Argumentation ist es sozusagen das *youwei* einer Weltordnung, von der Reiche profitieren, während Arme durch sie geschädigt werden, das nicht *ziran* ist – denn der stetig wachsende Reichtum der Reichsten ist einer, der von der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse weit entfernt ist. In diesem Sinne hat Unterlassen als Umsetzung negativer Pflichten Übereinstimmungen mit dem daoistischen *wuwei*, weil es sich von *youwei* absetzt. Positiven Pflichten, wie Singer sie in Bezug auf das Weltarmutsproblem anführt (Hilfe durch Geldspenden), können wiederum Qualitäten

von *youwei* zugeschrieben werden. Denn Singer geht nicht auf die Problematik ein, dass Menschen in reichen Ländern das Geld, das sie im Sinne positiver Pflichten spenden sollen, zuvor aus einer ungerechten Weltordnung lukrierten. Auch bei dem helfenden Tun, das durch diese Spenden finanziert werden soll, besteht wiederum das hohe Risiko, dass es *youwei* ist und damit nicht dem entspricht, was die, denen vermeintlich geholfen werden soll, von-selbst sind oder tun wollen. Chung (2006:37) hatte über das „*wuwei* des Mitmenschen“ gesagt, es bestehe darin „einander zu helfen ohne zu helfen [...]“; das heißt: miteinander tun ohne absichtlich zu tun“. Im daoistischen Sinne befördern daher negative Pflichten m.E. eine Annäherung an das *dao*, während positive Pflichten die Gefahr bergen können, die Distanz zum *dao* aufrecht zu erhalten oder zu vergrößern, insbesondere wenn bei ihrer Umsetzung stärkere negative Pflichten übergangen werden.

2.4. Ein positiver, nicht-schuldhafter Unterlassungsbegriff

Aufgrund meiner bisherigen Untersuchung kann meine erste Forschungsfrage: *Worin bestehen Unterlassungen und inwiefern können sie positive Wirkung haben?* folgendermaßen beantwortet werden:

Unterlassen wird dann, wenn die Möglichkeit zu einem bestimmten Tun vorliegt, dieses aber absichtlich nicht ausgeführt wird. Ebenso wie beim Tun kann das Ziel des Unterlassens im Erreichen eines bestimmten Ergebnisses oder im Unterlassen selbst liegen. Unterlassungen stehen nicht in einem Negativverhältnis zum Handeln, sondern sind selbst Handlungen. Wie ich anhand der daoistischen Begriffe *wuwei ziran* verdeutlicht habe, entspricht das Unterlassen nicht dem Abwesendsein von Tun. Im Gegensatz zum *youwei*, dem „Schon-Tun“, konstituiert sich das Unterlassen über das, was *nicht* getan wird. Im Sinne von *wuwei* ist Unterlassen ein Handeln, das sich dem, was *ziran* oder von-selbst-so verläuft, nicht entgegenstellt. Wiewohl das Unterlassen, im Gegensatz zum Tun, nicht nur über das handelnde Subjekt und das jeweilige (Schon-)Tun beschrieben werden kann, ist es nicht ohne Wirkung. So kann das Unterlassen sogar stärker wirken als Tun oder *youwei*, wenn damit gegen Normen (des Tuns) verstoßen wird.

Die *positive* Wirkung von Unterlassungen ergibt sich zunächst im Kontrast zu schädigendem Tun. Als Umsetzung negativer Pflichten ist Unterlassen ethisch geboten, wobei dem Unterlassen Vorrang gegenüber einem Wohltun im Sinne positiver Pflichten zukommt. Zusätzlich ist es möglich, auch durch Unterlassen wohl zu tun – dann nämlich, wenn das „*Recht*“ bestünde, jemanden durch ein Tun schlechter zu stellen. Unterlassen

kann aber nicht nur dann positive Wirkung haben, wenn das unterlassene Tun eine unmittelbare Schädigung oder Schlechterstellung zur Folge hätte. Ein unterlassendes Nicht-Tun, im Sinne von *wuwei ziran*, bedeutet auch ein Sein-Lassen, ein Handeln ohne Zu-Tun, ein Unterlassen von Einmischung, das ein Sich-Zurücknehmen erfordert.

Ich möchte nun auf meine zweite Forschungsfrage eingehen: *Warum ist das Tun in Bezug auf Entwicklung positiver bewertet als das Unterlassen?*

Hier stellt sich die Frage, *ob* das überhaupt der Fall ist. Greift man, wie VertreterInnen des Post-Development-Ansatzes (PDA), auf Trumans Antrittsrede zurück, so ist diese Frage m.E. eindeutig zu beantworten: In Trumans Argumentation muss für Entwicklung Unterschiedliches *getan* werden, während Unterlassungen hier keine Rolle spielen. Mit dem PDA werden nicht nur die Vorstellungen und Konzepte des Entwicklungsdiskurses kritisiert, sondern auch die Legitimität des aus ihnen abgeleiteten Tuns. Insofern ist eine Antwort auf die Frage, *ob* das Tun in Bezug auf Entwicklung positiver bewertet wird als das Unterlassen, innerhalb meines Untersuchungsrahmens zu präzisieren: In dem vom PDA kritisierten Entwicklungsdiskurs wird das Tun für „Entwicklung“ positiv bewertet, während mit der Kritik des PDA eben dieses Tun negativ bewertet wird. Aus dieser Kritik ergibt sich m.E. über weite Strecken die Forderung nach einem Unterlassen, worauf ich weiter unten eingehen werde.

Zunächst möchte ich aber noch die Frage stellen, welche Qualitäten jenes Tun hat, für dessen Notwendigkeit Truman argumentiert, und das sich aus den Annahmen ableiten lässt, die im und durch den Entwicklungsdiskurs weiterhin wirksam sind. Dies ist m.E. deshalb wichtig, weil zu zeigen ist, auf welches Tun sich ein Unterlassen als Möglichkeit für Alternativen zu Entwicklung bezieht. Während der PDA vor allem auf diskursanalytischer Ebene untersucht, welche Ideen und Annahmen des Entwicklungsdiskurses im Tun von „Entwicklung“ wirksam wurden und werden, möchte ich im nächsten Abschnitt meinen Fokus auf dieses Tun selbst richten. Mit Hannah Arendts *Vita activa oder Vom tätigen Leben* beziehe ich ein Werk ein, anhand dessen ich zum einen weitere Positionierungen des Unterlassens zum Tun vornehmen werde. Zum anderen möchte ich damit eine politische Dimension des Unterlassens herausarbeiten, wie sie m.E. für die von Escobar geforderten Alternativen zu Entwicklung relevant ist.

2.5. Unterlassen und die *vita activa*

Hannah Arendts *Vita activa oder Vom tätigen Leben* widmet sich der Frage, „was wir tun, wenn wir tätig sind“ (Arendt 2011:14)⁵⁴. Dieses tätige Leben wird zunächst unterschieden von der *vita contemplativa*, die dem philosophischen „Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht“ (ebd.:23) entspricht. Der *vita contemplativa* wurde in der philosophischen Tradition [des Abendlandes] stets das Primat gegenüber der *vita activa* zugeschrieben (ebd.:25ff). Arendt aber betont, dass die in der *vita activa* „beschlossenen Tätigkeiten [...] den Grundanliegen einer *Vita contemplativa* weder überlegen noch unterlegen sind.“ (ebd.:27)

Ich führe diesen Aspekt hier an, weil damit auf eine Schwierigkeit hingewiesen ist, die m.E. auch mit der daoistischen Betonung des *wuwei* entsteht. Die daoistische Abkehr vom Tätigsein findet sich auch in der philosophischen Tradition des Abendlandes, in der die *vita activa* vor allem „unter dem Zeichen der Unruhe“ (ebd.:25) stand.

Dies hielt sich in engstem Bezug zu der [...] griechischen Unterscheidung zwischen den Dingen, die aus sich selbst sind, was sie sind, und jenen anderen, die ihr Dasein dem Menschen verdanken [...]. Das absolute Primat der Kontemplation vor jeglicher Tätigkeit ruhte letztlich auf der Überzeugung, daß kein Gebilde von Menschenhand es je an Schönheit und Wahrheit mit dem Natürlichen und dem Kosmischen aufnehmen könne, das, ohne der Einmischung oder der Hilfe der Menschen zu bedürfen, unvergänglich und unveränderlich in sich selbst schwingt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist dieses Ewigsein, das sich den veränderlichen Sterblichen nur enthüllen kann, wenn sie mit allen Bewegungen und Tätigkeiten an sich halten und völlig zur Ruhe gekommen sind. (ebd.:25f.)

Die *vita contemplativa* weist damit m.E. starke Parallelen zu dem auf, was Zhuāngzǐ mit dem *wuwei* als „höchste Freude“ beschreibt. Mit dem Natürlichen und dem Kosmischen, das unvergänglich und unveränderlich von Ewigkeit zu Ewigkeit schwingt, könnte auch das *dao* beschrieben sein, das *ziran* ist und der Einmischung des Menschen nicht bedarf.

Doch der Mensch ist ein tätiges Wesen. Mit der *Vita activa* widmet sich Arendt gerade dem Bereich menschlichen Seins, der durch den sowohl in der daoistischen als auch in der abendländischen philosophischen Tradition gesetzten Fokus auf das Kontemplative kaum oder unzureichend beschrieben ist. Denn selbst wenn etwa mit dem Hinweis auf den Begriff *wei wuwei* betont wird, dass auch das Nicht-Tun noch Aspekte des Tuns beinhaltet, und auch wenn Unterlassen als Handeln verstanden werden muss, ist damit die *tätige* Realität des Menschen m.E. zu wenig berücksichtigt. Dem gegenüber wurde in dieser Arbeit etwa mit der negativen Ethik, dem *youwei*, Thomas Pogge oder der Kritik des Post-Development-Ansatzes auf schädigendes Tun hingewiesen, das zu unterlassen sei. Mit dem

⁵⁴ Da ich in diesem Kapitel vor allem Arendts Gedanken ausführe, setze ich die Quellenverweise hier im Sinne der leichteren Lesbarkeit als Fußnoten. Die Fußnoten enthalten in diesem Kapitel ausschließlich Quellenverweise, die sich ausschließlich auf *Vita activa oder Vom tätigen Leben* beziehen.

Post-Development-Ansatz ist aber sinnvollerweise nicht nur beschrieben, was zu (unter)lassen sei – mit Alternativen zu Entwicklung ist auch angesprochen, wie ein „anderes“ Tun oder Tätigsein aussehen kann oder soll. Auch Ottmann (2005:17) betont ja in seiner negativen Ethik, dass „die Suche nach der reinen Idee des Nichts-Tuns ein Irrweg“ wäre. In dieser Arbeit, in der es um Unterlassen als Un/Möglichkeit für Entwicklung geht, liegt der Fokus denn auch nicht auf einem Unterlassen in Hinblick auf eine *Vita contemplativa*, sondern gerade in Hinblick auf ein tätiges Leben.

Arendt systematisiert die drei „Grundtätigkeiten“ der *vita activa*, indem sie sie „Grundbedingungen“ zuordnet, „unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (ebd.:16).

Das **Arbeiten** „entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen“ (ebd.). Die Tätigkeit der Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass das, was durch sie erzeugt wird, nicht von Dauer ist, sondern zum Lebenserhalt verzehrt wird, sodass es stets „zurückfindet in den alles umfassenden ungeheuren Kreislauf der Natur selbst, die Anfang und Ende nicht kennt und in der alle natürlichen Dinge schwingen in unwandelbarer, todloser Wiederkehr“ (ebd.:115). Eingebettet in diese Natur kennt auch die Tätigkeit des Arbeitens weder Anfang noch Ende, sodass „das Arbeiten niemals ‚fertig‘“ ist (ebd.:117), sondern immer und immer wieder getan werden muss, ohne je Bleibendes zu erzeugen. „Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst“ (ebd.:16) und Arbeiten ist notwendig, um das „Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung“ (ebd.:18) zu sichern.

Die Tätigkeit des **Herstellens** ist die Tätigkeit, die der Grundbedingung der Weltlichkeit entspricht. Sie ist der Tatsache geschuldet, dass menschliches Leben „von Natur in der Natur heimatlos ist“ (ebd.:16). Mit dem Herstellen schafft der Mensch sich eine Dingwelt, eine „künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben werden“ (ebd.). Das Herstellen unterscheidet sich daher vom Arbeiten dadurch, dass es, erstens, dauerhaft Bleibendes erzeugt und, zweitens, Anfang und Ende kennt.

Das **Handeln** „ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen den Menschen abspielt“ (ebd.:17). Die dem

Handeln entsprechende Grundbedingung ist „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Erde bevölkern“ (ebd.). Das Handeln ergänzt Arendt im Verlauf ihrer Analyse mit dem Sprechen. Die dem Sprechen und Handeln entsprechende Grundbedingung der Pluralität ist es auch, die den Menschen zu einem politischen Wesen macht. „Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, [...] in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*“ (ebd.). Mit Pluralität meint Arendt den Umstand, dass in ihr „zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“ (ebd.:17)

Das individuelle „Menschsein“ ist nicht unabdingbar an die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens geknüpft – es ist durchaus möglich, ein Leben lang nicht zu arbeiten oder nie etwas herzustellen. „Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln andererseits [...] wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben“ (ebd.:215). Anders formuliert, „kein Mensch kann des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten, und dies wiederum trifft auf keine andere Tätigkeit der *Vita activa* zu“ (ebd.:214). Umgekehrt bedeutet das auch, dass zwar *alle* menschlichen Tätigkeiten bedingt sind „durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft“ (ebd.:33).

Alle drei Grundtätigkeiten mit den ihnen entsprechenden Grundbedingungen, also Arbeiten/Leben, Herstellen/Weltlichkeit und Handeln/Pluralität, „sind nun nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr verschwindet“ (ebd.). Neben der menschlichen Mortalität, die „seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete“, betont Arendt dessen *Natalität*, aus der heraus der Mensch die Fähigkeit hat, einen „neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln“ (ebd.:18).

Die drei von Arendt herausgearbeiteten Bedingungen sind „gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt“ (ebd.:19), das den auf der Erde lebenden Menschen Wesenseigentliche. Darüber hinaus leben die Menschen aber auch „unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur“ (ebd.). Die von Menschen hergestellte Dingwelt wirkt als eine „Objektivität der Welt“ (ebd.) auf die Menschen zurück.

Mit der Feststellung über die von Menschen selbstgemachten und auf sie zurückwirkenden Bedingungen bezieht sich Arendt auf den Hauptteil ihrer Analyse der *vita activa*. Hier beschreibt Arendt, wie sich die menschlichen Grundtätigkeiten seit Beginn der Neuzeit verschoben haben. Kurz gefasst: Arendt stellt dar, wie die Tätigkeit des Handelns sich in die des Herstellens verschob. Und das, was ursprünglich mit der Tätigkeit des Herstellens erzeugt wurde, nahm Qualitäten an, mit denen ursprünglich die Tätigkeit des Arbeitens beschrieben war.

Zunächst zur Verschiebung des Handelns: Mit seiner Bedingtheit durch Pluralität ist Handeln immer auch etwas, das nicht kontrolliert werden kann. „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind“, aber dieses Offenbaren passiert unwillkürlich, und „keine Absicht der Welt kann über es frei verfügen, ist es einmal in Erscheinung getreten“ (ebd.:219). Die besondere Eigenschaft des menschlichen Handelns, erst in Pluralität mit *anderen* Menschen zu wirken und nicht kontrollierbar zu sein, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass der Mensch in seiner Natalität immer in ein bereits bestehendes „Bezugsgewebe“ hineingeboren wird.

Da Menschen [...] von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankommings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. [...] Das, was von einem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn [den Handelnden] selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte. (ebd.:226f.)

Handeln ist auch die ureigenste *politische* Tätigkeit und wird von Arendt mit dem Bild der Polis illustriert. Denn dort war das politische Handeln gekennzeichnet einerseits durch das Abwesendsein von Notwendigem und passierte daher in Freiheit (von Notwendigem), und andererseits dadurch, dass sich hier Gleiche unter Gleichen bewegten. Diesen Bereich grenzt Arendt deutlich ab vom Bereich des Haushalts, der gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass er der Bereich des Notwendigen ist und in ihm keine Gleichheit herrscht.

Die Sphäre des Haushalts war dadurch ausgezeichnet, daß das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war. Die Kraft, welche die Menschen hier zusammentrieb, war das Leben selbst [...]. Das natürliche Zusammenleben im Haushalt hatte daher seinen Ursprung in der Notwendigkeit, und Notwendigkeit durchherrschte alle Tätigkeiten, die in diesen Bereich fielen.

Im Gegensatz hierzu war der Raum der Polis das Reich der Freiheit, und sofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen beiden Bereichen gab, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushalts die Bedingungen für die Freiheit der Polis bereitstellte. (ebd.:41)

Die von Arendt gewählte Situation der griechischen Antike, in der Sklaverei eine wesentliche Rolle spielte und Frauen vom politischen Handeln ausgeschlossen waren, mag

zunächst abschreckend wirken. Doch Arendt zeigt damit nicht, dass Unterdrückung für politisches Handeln nötig ist. Vielmehr wählt sie das Beispiel der antiken Polis, weil hier die Trennung des öffentlichen und privaten Bereichs und die Unterscheidung der Grundtätigkeiten noch sehr klar gezogen war. In dieser Konstellation hatte zwar „das Handeln den höchsten Platz in der Vita activa eingenommen“ (ebd.:375), aber – und das wird von Arendt m.E. zu wenig betont – die *Voraussetzungen* für dieses Handeln wurden durch das gesetzt, was im Bereich der Notwendigkeiten getan wurde.

Das Handeln unterscheidet sich vom Herstellen dadurch klar, dass in ihm weder mit bestimmten Mitteln noch auf einen bestimmten Zweck abgestellt werden kann. Handeln ist immer *praxis* in ihrer reinsten Form. Zusätzlich ist es durch die oben beschriebene Qualität der Pluralität als „Bezugsgewebe“ unmöglich „für das Entstandene je einen Einzelnen verantwortlich zu machen“ (ebd.:279). Aus dieser Uneindeutigkeit und Unsteuerbarkeit des Handelns entstand schon sehr früh das Bedürfnis, das Politische in eine andere Form zu überführen – das Politische sollte die Qualitäten des Herstellens annehmen, in dem es bestimmbare Mittel zu bestimmbarren Zwecken und die Möglichkeit personaler Zuschreibung gibt. „Dieser Versuch, ein Tun im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen, zieht sich wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie“ (ebd.). Und Arendt geht noch weiter:

So groß ist die Verführung, die menschlichen Angelegenheiten durch die Einführung einer unpolitischen Ordnung zu stabilisieren, daß der größte Teil der politischen Philosophie seit Plato sich mühelos als eine Geschichte von Versuchen und Vorschlägen darstellen ließe, die theoretisch und praktisch darauf hinauslaufen, Politik überhaupt abzuschaffen. (ebd.:281)

Wohlgemerkt ist dabei immer zu bedenken, was Arendt unter politischem Handeln versteht. Denn in der Konstellation der griechischen Polis war das politische Handeln mit seiner Bedingtheit durch Pluralität und seiner Prozesshaftigkeit ja gerade *nicht* in Kategorien von Mittel und Zweck gedacht. Die Verschiebung des Politischen aus dieser Unberechenbarkeit in eine Form des Herstellens beschreibt Arendt etwa auch mit der Verschiebung der Bedeutung von Gesetzen. Denn für die Griechen fiel „im Unterschied zu allen späteren Begriffen von Politik, die Tätigkeit des Gesetzgebers nicht unter die eigentlichen politischen Tätigkeiten [...]. Gesetze waren für sie nicht Erzeugnisse eines Handelns, sondern Produkte des Herstellens“ (ebd.:244). In diesem Sinne waren es auch nicht herstellbare Stadtmauern und Grenzen, die die Polis ausmachten – „nicht Athen, sondern die Athener waren die Polis“ (ebd.). Bereits mit Plato trat hier eine Verschiebung ein.

Die Gesetzgebung tritt jetzt in den Mittelpunkt der Betrachtung, weil bei ihr, wie bei der Vollstreckung von Beschlüssen, in der Form der Herstellung gehandelt wird, die an ein vorherbestimmbares Ende kommt und ein eindeutiges Endprodukt hinterläßt. Im Grunde handelt es

sich hier gar nicht mehr um Handeln, *praxis*, sondern um *poiesis*, fabrizierendes Herstellen, in das man das Handeln gerne verwandeln möchte, weil ihm eine so außerordentlich überlegene Zuverlässigkeit zukommt. (ebd.:245)

Mit dieser Verschiebung des Politischen vom Handeln zum Herstellen ging auch noch eine andere Verschiebung einher: Das Politische wurde von einem von Notwendigem freien Handeln unter Gleichen zu einer Tätigkeit, die den Bedingungen der Sphäre des Haushaltes zu entsprechen begann, die geprägt ist von Ungleichheit und Notwendigkeiten. Die ursprüngliche strikte Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich entsprach ja nicht zuletzt einer Trennung „zwischen den Tätigkeiten, die der Erhaltung des Lebens dienten, und denjenigen, die sich auf eine allen gemeinsame Welt richteten“ (ebd.:39). Die so wichtig gewordene „Ökonomie“ leitet sich denn auch nicht zufällig begrifflich vom *oikos*, dem Haushalt ab, was darauf hinweist, „daß wir es in der Tat mit einer Art ‚kollektiven Haushaltens‘ zu tun haben“ (ebd.). Während politisches Handeln aber im Bereich der Öffentlichkeit verortet war, fand Haushalten im Privaten statt, wo es sich dem Lebens-Notwendigen widmete und „dadurch bereits als nicht-politisch identifiziert und definiert [war]“ (ebd.).

Auch das, was ursprünglich durch die Tätigkeit des Herstellens geschaffen werden sollte, erfuhr seit Beginn der Neuzeit eine Verschiebung. Denn während diese an die menschliche Bedingtheit der Weltlichkeit gekoppelte Grundtätigkeit ursprünglich den Sinn hatte, Dauerhaftes herzustellen, verlor die menschliche Dingwelt diese Qualität zusehends.

Diese Verschiebung begann damit, dass Gebrauchsgegenstände, die ursprünglich in der Tätigkeit des Herstellens produziert wurden, mit der Industrialisierung und Maschinisierung keiner Spezialisierung mehr bedurften. Die Arbeitsteilung machte es möglich, dass nicht mehr alles für die Herstellung eines Gegenstandes nötige Wissen an eine Person gebunden war. Durch Arbeitsteilung wurde es möglich, den Herstellungsprozess in Arbeitsschritte zu zerlegen, die als einzelne Tätigkeiten kein besonderes Wissen mehr voraussetzten. Damit wurde einerseits der Herstellungsprozess beschleunigt. Die dabei erzeugten Gegenstände waren andererseits auch nicht mehr einzigartige „Werke“, im engeren Sinne des Originals, sondern reine Vervielfältigungen. Die dadurch möglich gewordene Quantität wäre mit der Tätigkeit des Herstellens und seinen Werkzeugen schlichtweg nicht machbar gewesen.

Die Tätigkeit des Herstellens zielte ursprünglich gerade auf Dauerhaftigkeit ab. Doch gerade die Dauerhaftigkeit von Gebrauchsgegenständen stellt, wenn sie massenhaft erzeugt werden, ein massives Problem für deren Absetzbarkeit dar. Die Verschiebung fand daher

nicht nur in der Weise statt, wie Gegenstände *erzeugt* wurden. Auch der *Umgang* mit den Dingen musste sich ändern. Es wurde nötig, Gebrauchsgegenstände so zu behandeln „als seien sie Konsumgüter, bzw. das Gebrauchen überhaupt in ein Verbrauchen umzuwandeln [...]. Diese Art und Weise, mit den Dingen der Welt umzugehen, ergibt sich ganz natürlich aus der Weise, in der sie produziert werden“ (ebd.:147). Dabei ist das Wesen, das arbeitend Konsumgüter produziert, und das Arendt in seiner radikalsten Ausformulierung als „Animal laborans“ (ebd.:150) bezeichnet, nicht nur mit deren Produktion beschäftigt. Denn das

Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit und Arbeitende abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigten Tempo erscheinen und verschwinden; sie würde sofort zum Stillstand kommen, wenn Menschen anfangen würden, Dinge in Gebrauch zu nehmen, sie zu respektieren und den ihnen innewohnenden Bestand zu erhalten. (ebd.:149)

Die Dingwelt, die ursprünglich durch das Herstellen die Qualität des Dauerhaften hatte, verschiebt sich damit auf allen Ebenen in den ursprünglichen Bereich des Arbeitens und nimmt dessen Qualitäten an. So werden sowohl das *Erzeugen* als auch das *Konsumieren* der Dinge zu den Tätigkeiten, die das Animal laborans ständig zu verrichten hat, ohne jemals fertig zu werden.

2.6. Unterlassen innerhalb der *vita activa*

In welchem Verhältnis steht nun das Unterlassen zu den von Arendt beschriebenen Grundtätigkeiten? M.E. ist, analog zu Arendts Analyse, ein Unterlassen des Arbeitens und ein Unterlassen des Herstellens im Allgemeinen ebenso möglich, wie das Unterlassen einzelner Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens. Wenn jemand eine Tätigkeit aus dem Bereich des Arbeitens unterlässt, kann dieses Unterlassen m.E. nicht wiederum als eine Tätigkeit des Arbeitens gelten. Das gilt auch für den Bereich des Herstellens – ein unterlassenes Herstellen hat nicht die Qualität des Herstellens selbst⁵⁵. Dasselbe lässt sich im Bereich des Handelns aber nicht sagen. Denn jedes Unterlassen entspricht in dieser Grundtätigkeit einem Handeln. Mit anderen Worten: Im Bereich des Arbeitens und Herstellens manifestiert sich ein Unterlassen nicht in der Qualität des Arbeitens und Herstellens, während sich im Bereich des Handelns das Unterlassen wiederum als Handeln manifestiert.

⁵⁵ Wiewohl etwa A es im Sinne von *poiesis* unterlässt ihre Schuhe zu putzen, um das von ihr intendierte Ergebnis (schmutzige Schuhe) zu realisieren, entspricht auch hier das Unterlassen selbst nicht der Tätigkeit des Herstellens.

Anschließend an den handlungstheoretischen Aspekt von Normen und Erwartungshaltung kann ein Unterlassen aber auch im Bereich des Arbeitens und Herstellens in ein Handeln umschlagen. Wenn nämlich Tätigkeiten des Arbeitens oder Herstellens entgegen geltenden Normen oder Erwartungen unterlassen werden, können Unterlassungen auch im Bereich dieser Grundtätigkeiten *als Handeln* sichtbar werden.

Das Unterlassen ist im Rahmen der *vita activa* auch deshalb dem Handeln zuzuordnen, weil es sich „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen den Menschen abspielt“ (Arendt 2011:17). In Bezug auf das von Arendt beschriebene „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (ebd.:226) bedeutet das, dass dessen Fäden sowohl aus handelndem Tun, wie aus handelndem Unterlassen bestehen können.

2.7. Die *vita activa* des Entwicklungsdiskurses

In Bezug auf meine Forschungsfrage, *warum das Tun in Bezug auf Entwicklung positiver bewertet ist als das Unterlassen* kann mit Arendts Analyse präzisiert werden, um *welches* Tun es sich dabei handelt. Ich möchte dazu auf einen Entwicklungstheoretiker der ersten Stunde zurückgreifen: Walt W. Rostow. Als Vertreter der Modernisierungstheorien war Rostow unter anderem als Berater John F. Kennedys und Lyndon B. Johnsons „an entwicklungspolitischen Initiativen der USA beteiligt“ (Fischer/ Hödl/ Sievers 2008:39). In *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto* (Rostow 2008) präsentiert Rostow seine Idee von „Entwicklung“ als „Stufentheorie“. Es erschien 1960, also etwa zur gleichen Zeit wie Hannah Arendts *Vita activa*.

Arendt meinte 1958, zur „Etablierung einer in sich konsequenten Gesellschaft von Konsumenten, ist es noch ein langer Weg“ (Arendt 2011:158f.), und sie weist mit dem radikalen Bild des *Animal laborans* vor allem auf „die Gefahr seiner Verwirklichung“ (ebd.) hin. Während Arendt diese Gesellschaft von KonsumentInnen als Schreckensbild zeichnet, erschien gerade sie Rostow in hohem Maße erstrebenswert. In seiner „Stufentheorie“ stellt er das „Zeitalter des Massenkonsums“ gleichsam als höchste (bis dahin von den USA erreichte) Stufe der gesellschaftlichen Evolution dar.

Rostow betont, so wie Truman 1949 und ganz im Sinne der Modernisierung, die Rolle technologischer Neuerungen für wirtschaftlichen Aufstieg und Modernisierung einer Gesellschaft. Denn um das „Zeitalter des Massenkonsums“ zu erreichen, sei es wichtig „die Errungenschaften der [...] modernen Technologie wirkungsvoll auf sehr viele Ressourcen – wenn nicht auf alle – anzuwenden“ (Rostow 2008:48). Diese Technologien

waren vor allem das Ergebnis moderner Naturwissenschaft. Arendt (2011:354) schreibt dazu:

Erfolg und Fortschritt [...] haben ihren Ursprung und ihre Legitimität in den Wissenschaften, bzw. in dem ungleichen Kampf, in den der Mensch sich mit der Natur eingelassen hatte, nicht um sie zu beherrschen, sondern um ihr durch Scharfsinn und Erfindungsreichtum ihre Geheimnisse zu entreißen.

Wissenschaft in ihrer ursprünglichen Form der Kontemplation, als „Anschauen oder Betrachten eines Wahren“ (ebd.:370) wurde abgelöst von herstellender Wissenschaft. Es vollzog sich dabei eine „Akzent-Verlagerung von den alten Fragen des *was* und *warum* etwas ist, wie es ist, zu der modernen Fragestellung, *wie* es entstanden ist“ (ebd.:376). Das für die moderne Naturwissenschaft so zentrale Experiment stellt ein Nachmachen natürlicher Prozesse dar, „und zwar so, als handele es sich darum, die Dinge der Natur noch einmal herzustellen“ (ebd.). Die moderne Frage nach dem *wie* zielt vor allem auf dieses Nachmachen-Können ab, darauf, der Natur ihre Geheimnisse zu entreißen, um sie dann in Form von Produkten herstellen zu können.

Doch auch dieses Herstellen wurde mit der Zeit von der Logik des Arbeitens eingeholt, sodass „es sich nun nicht mehr darum handelte, was ein Ding ist oder welcher Gegenstand hergestellt werden sollte, sondern ausschließlich darum, wie und durch welche Mittel und Vorgänge etwas entstanden ist und wie man diese Vorgänge nachmachen kann“ (ebd.:388). Die Anwendung einer nachmachenden Technologie war es, die für den Prozess der Modernisierung ausschlaggebend war.

Auf der höchsten Stufe der von Rostow gezeichneten Entwicklung kann ein hoher Anteil der Menschen sich mehr als nur das Notwendigste leisten und es steigt „auch der Anteil der Angestellten und Facharbeiter, die bewusst danach streben, die Konsumgüter einer reifen Wirtschaft zu genießen“ (Rostow 2008:49). Diese Konsumgüter spezifiziert Rostow zunächst als „dauerhafte Konsumgüter“, wobei er in Bezug auf das, was nach dem „Zeitalter des Massenkonsums“ kommen könnte, einräumte, dass „sich ab einem bestimmten Punkt ein sinkender Grenznutzen für dauerhafte Konsumgüter bemerkbar“ (ebd.:50) machen könnte. Mit Arendts Analyse ist dieser Widerspruch aber schon in Rostows Wortwahl ablesbar, denn *Konsumgüter* zeichnen sich ja gerade dadurch aus, konsumiert, d.h. verzehrt werden zu müssen und *nicht* dauerhaft existieren zu dürfen.

Mit Arendts Analyse wird Rostows „Zeitalter des Massenkonsums“ als höchste Entwicklungsstufe gerade insofern fragwürdig, als damit die menschliche Grundbedingung der Weltlichkeit nicht erreicht wird. Denn die für den Massenkonsum nötige Vergänglichkeit der Gegenstände führt in ihrer stärksten Ausprägung dazu, dass den Menschen gleichsam die Dauerhaftigkeit ihrer Welt abhanden kommt, die sie sich in der

Grundtätigkeit des Herstellens ursprünglich schafften. Was Rostow für ein erstrebenswertes Entwicklungsziel hielt, stellte Arendt (2011:158f.) zur selben Zeit als Verlust dar, denn

lebten wir wirklich in einer solchen Konsumgesellschaft, so würden wir überhaupt nicht mehr in der Welt wohnen, sondern weltlos getrieben werden von einem Prozeß, in dessen Kreisen Dinge zwar erscheinen und verschwinden, gleichsam auf- und niedergehen, aber niemals lange genug bei und um uns verweilen, um für den Lebensprozeß in ihrer Mitte auch nur eine Umgebung abzugeben.“

Als weitere Bedingung für das Erreichen der höchsten Entwicklungsstufe sah Rostow „das Hervortreten einer Gruppe im politischen Machtzentrum, die bereit war, die Modernisierung der Wirtschaft als ernstzunehmendes, erstrangiges Ziel anzusehen“ (Rostow 2008:45). So spielte die Ökonomie von Beginn an im Entwicklungsdiskurs eine wesentliche Rolle – schon Truman hatte in seiner Antrittsrede 1949 ganz besonders die *ökonomische* Bedeutung von „Entwicklung“ hervorgehoben. Bringt man diese Betonung in ein Verhältnis zu dem, was Arendt über die Qualität der Ökonomie als „kollektiven Haushaltens“ (Arendt 2011:39) schreibt, wird auch klar, dass ein Eingliedern der „underdeveloped areas“ in diesen Haushalt gar nicht anders gedacht werden kann, als unter Bedingungen der Ungleichheit. Und damit sind nicht etwa Ungleichheiten in den Tauschverhältnissen gemeint, sondern vielmehr die im Haushalt als hierarchisches System immanente Ungleichheit der in ihm Tätigen. Diese Konzeption schließt ein politisches Handeln aus, das ursprünglich als ein von Notwendigkeiten freies Handeln von Gleichen unter Gleichen verstanden wurde.

Trumans Rede rekurrierte aber nicht nur auf dieser Ebene auf Qualitäten, die denen des Haushalts entsprechen. Auch indem er betont, dass es den Menschen in den „underdeveloped areas“ am Lebensnotwendigsten mangelt und „Entwicklung“ zu allererst ein Beseitigen dieser Mängel bedeutet, zielt der Diskurs auf einen Aspekt, der ursprünglich im Bereich des Haushalts verortet war. Und so bezieht sich der Entwicklungsdiskurs in seiner Argumentation für „Entwicklung“ von Beginn an vor allem auf Bereiche des Lebensnotwendigen, die mit Arendts Analyse im Bereich des Haushaltes und damit außerhalb des Politischen verortet sind.

Auch das vom PDA kritisierte Vorantreiben der „Normierung und Standardisierung von Wirklichkeit“ (Escobar 1993:277) durch den Entwicklungsdiskurs widerspricht einem politischen Handeln, wie Arendt es beschreibt, ganz grundsätzlich. Die im Diskurs als einzig möglicher Weg für „Entwicklung“ festgesetzte Modernisierung bedeutet, auf Arendts Analyse bezogen, ein Ersetzen des politischen Handelns in Pluralität durch ein *Herstellen* von Gesetzen, Normen und Standards. Politik in der Qualität des Herstellens ist aber in Pluralität und der ihr innewohnenden Unvorherbestimmbarkeit unmöglich.

Mit diesem Kapitel sollte deutlich werden, dass „Entwicklung“ in ihrer Gleichsetzung mit Modernisierung bereits in ihren Anfängen mit den problematischen Veränderungen der *vita activa* geimpft war. In diesem teleologischen Entwicklungsverständnis der „nachholenden Entwicklung“ wurden vor allem die Tätigkeitsbereiche des Arbeitens und Herstellens forciert. Der Tätigkeit des Handelns, zumal in ihrer politischen Dimension, wurde in dieser Vorstellung von „Entwicklung“ keine wesentliche Bedeutung beigemessen.

Inwiefern kann Unterlassen, für das ich im ersten Teil meiner Arbeit argumentiert habe, in diesem Zusammenhang zu einer Veränderung beitragen? In Anschluss an Arendts Analyse kann m.E. durch Unterlassen Raum für (politisches) Handeln geschaffen werden. Dann nämlich, wenn dieser Raum durch Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens verstellt ist. Dieser Handeln ermöglichende Aspekt des Unterlassens ist m.E. auch mit Ottmanns Aussage bezüglich der Negativen Ethik angesprochen: „Philosophen können, im Zeitalter von Zweckrationalität und instrumenteller Vernunft, von Arbeit und Poiesis, nach den verbliebenen Möglichkeiten der Praxis suchen“ (Ottmann 2005:15). Durch die Verknüpfung des Arbeitens und Herstellens mit den menschlichen Grundbedingungen des Lebens und der Weltlichkeit ist gleichzeitig angezeigt, wie weit ein Unterlassen gehen kann: Die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens können da nicht unterlassen werden, wo sie den menschlichen Grundbedingungen des Lebens und der Weltlichkeit entsprechen. Die Bedeutung des Unterlassens in diesen Tätigkeitsbereichen entsteht aber gerade aufgrund der von Arendt beschriebenen Verschiebungen.

Ich möchte nun auf einen Aspekt eingehen, der mit Arendt m.E. (noch) nicht erfasst ist. Denn während Arendt die Verschiebung des (politischen) Handelns und des Herstellens ausführlich darstellt, bespricht sie m.E. nicht, inwieweit sich das verändert hat, was ursprünglich durch die Tätigkeit des Arbeitens erfüllt wurde.

Anders als das Herstellen, das sich der Natur entgegenstellt, ist das Arbeiten gerade *in* deren Prozesse des zyklischen Werdens und Vergehens *eingebettet* und von ihnen *abhängig*. Denn der Mensch kann „niemals sein Leben erhalten“ ohne „die Natur und die Dinge, die sie spendet, dankbar hinzunehmen und zu verzehren“ (ebd.:159). Ebenso findet alles, was im Arbeiten erzeugt wird, stets zurück „in den alles umfassenden ungeheuren Kreislauf der Natur selbst, die Anfang und Ende nicht kennt und in der alle natürlichen Dinge schwingen in unwandelbarer todloser Wiederkehr“ (ebd.:115). Diese todlose

Wiederkehr, dieses zyklische Vergehen und Wiederkehren beschreibt m.E. mit anderen Worten das, was Vandana Shiva (1993:322) über die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs „Ressource“ schreibt:

er bezeichnet etwas, das, wie das Wasser einer Quelle, immer wieder da ist, auch wenn es benutzt und verbraucht wird. [...] Der Begriff verweist also auf die wunderbaren Schöpfungs- und Selbsterneuerungskräfte der Natur, und zugleich ist in ihm eine uralte Vorstellung von der Beziehung zwischen den Menschen und der Natur aufgehoben: Der Mensch empfängt die Gaben der Erde und muß darauf achten, sich diese Freigiebigkeit nicht zu verscherzen.

Die von Shiva angesprochene und kritisierte Idee, auch die Natur „entwickeln“ zu müssen, hat zur Folge, dass die so „entwickelte“ Natur „ihre ureigenen Qualitäten der Erneuerung und des Wachstums verloren [hat], sie ist zur toten Materie geworden, die man bearbeiten kann, und sie ist abhängig geworden von den Menschen“ (Shiva 1993:323). Dies betrifft allerdings nicht nur das, was der Mensch der Natur entnimmt. Für Arendt galt noch, dass „die Natur und die Erde die Bedingungen des menschlichen Lebens bereitstellen“ (Arendt 2011:159), wobei alles, was der Mensch der Natur für sein (Über-)Leben entnimmt, wieder „zurückfindet in den alles umfassenden ungeheuren Kreislauf der Natur“ (ebd.:115). Doch auch dieses Zurückfinden hat aufgehört zu funktionieren – die heute produzierten Abfälle und Schadstoffemissionen können von der Natur immer weniger aufgenommen und umgewandelt werden. Auch dies steht im Widerspruch zur selbsterneuernden Qualität der Natur.

Zwar ist mit Arendt das problematische Verhältnis des modernen Menschen zur Natur bereits angesprochen. Doch in ihrer Untersuchung der Verschiebungen in der *vita activa* sind die aus diesem Verhältnis resultierenden Konsequenzen für die Natur (noch) nicht berücksichtigt. Für den von Arendt nachgezeichneten Raum der antiken Polis galt etwa noch „natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushalts die Bedingungen für die Freiheit der Polis bereitstellte“ (Arendt 2011:41). Dieses selbstverständliche „Bereitstellen“, das Arendt auch in Bezug auf die Erde und die Natur schlicht voraussetzt, ist durch die fortschreitende Zerstörung der Natur immer weniger gegeben. Greift man auf die vom PDA geforderten Alternativen zu Entwicklung zurück, so ist es m.E. besonders bemerkenswert, dass hier gerade aus jenem Bereich, der für Arendt noch so selbstverständlich die Voraussetzungen für politisches Handeln „bereitstellte“, etwas entsteht, das in hohem Maße dem entspricht, was Arendt unter politischem Handeln verstand. Es entsteht in Reaktion auf die ökologischen Krisen „of energy, food, climate and poverty“ (Escobar 2012:xix). Auf ein Beispiel in diesem Zusammenhang, das auch Escobar (2012:xxivff.) für Alternativen zu Entwicklung anführt, möchte ich im nächsten Kapitel in Form eines Exkurses eingehen.

2.8. Exkurs: Unterlassen zugunsten des *buen vivir*

Zu betonen ist vorweg, dass das *buen vivir* insofern nur *ein* mögliches Beispiel ist, als es in einem bestimmten Kontext verortet ist, durch den es geprägt ist. Es soll daher nicht wiederum im Sinne eines expansiven oder integrativen Zentrismus (Wimmer) verstanden werden, mit dem die universelle Gültigkeit *einer* Denkweise behauptet wird. Gleichzeitig soll das *buen vivir* hier auch nicht in einem essentialistischen Verständnis dargestellt werden, als etwas, das aus einer feststehenden Tradition fortzuführen ist. Vielmehr möchte ich mit dem *buen vivir* ein konkretes Anwendungsbeispiel für das Unterlassen als Möglichkeit für Alternativen zu Entwicklung anführen.

Wie bereits dargestellt, beschränkt sich die im Entwicklungsdiskurs angestrebte Modernisierung der „unterentwickelten“ Regionen nicht nur auf deren ökonomische Integration. Mit „Entwicklung“ ist hier auch gemeint, dass moderne Wertesysteme zu übernehmen sind, die auf spezifischen ontologischen Annahmen basierten, die dabei aber universalisiert und in Form eines expansiven Zentrismus verbreitet wurden:

These ontological assumptions include the primacy of humans over nonhumans (the separation of nature and culture), and of some humans over others (the colonial divide between the West/modern and the Rest/nonmodern); the separation of the autonomous individual from the community; the belief in objective knowledge, reason and science as the only valid modes of knowing; and the cultural construction of ‚the economy‘ as an independent realm of social life [...] The worlds and knowledges constructed on the basis of these ontological commitments became a ‚universe‘. (Escobar 2012.:xxvii)

Diese universalisierten ontologischen Annahmen wurden in den 1980er Jahren in Ländern Lateinamerikas vor allem in Form des Neoliberalismus umgesetzt, was schwerwiegende negative Auswirkungen auf die Lebenssituation der Bevölkerungen dieser Länder hatte. Dies führte zu zivilgesellschaftlichem Widerstand und Forderungen nach einem Paradigmenwechsel in der Politik (vgl. Cortez/Wagner 2010:167). Escobar (2012:xxivff.) stellt einen Zusammenhang des Post-Development-Ansatzes und den von ihm dargestellten „Transition Discourses“ mit diesem Paradigmenwechsel her: „The meaning of transition and postdevelopment can be ascertained clearly in the most recent debates on the definition of development and the rights of nature taking place in countries like Ecuador and Bolivia“. Ein Höhepunkt und klar festzumachendes Ergebnis dieses Wandels ist die

Aufnahme des *buen vivir* / *sumak kawsay*⁵⁶ in die ecuadorianische Verfassung 2008. Auch Bolivien nahm das *buen vivir* / *suma qamaña* 2009 in seine Verfassung auf. Damit wurde durch das Zusammenspielen sowohl von indigenen als auch nicht-indigenen Gruppen erreicht, dass eine aus der indigenen Tradition abgeleitete Vorstellung von „gut Leben“ verfassungsrechtliche Gültigkeit erhielt. Der in Ecuador an diesem Prozess beteiligte damalige Energie-Minister Alberto Acosta (2011:175) weist auf die bemerkenswerte Anerkennung traditioneller Denkweisen hin: „Ohne falsche Idealisierung der indigenen Lebensweise sind wir eingeladen, andere Weisheiten und Praktiken anzunehmen, in diesem Fall die der traditionell marginalisierten Nationalitäten und Völker“. Doch diese Weisheiten und Praktiken sind keine festgeschriebenen Handlungsanleitungen, sondern Basis für etwas, das gemeinsam ausverhandelt und verwirklicht werden soll. Cortez und Wagner (2010:180) formulieren dazu: „Das aktuelle ethische Paradigma des ‚sumak kawsay‘ entsteht auf dem Hintergrund der indigenen Traditionen, aber es benötigt eine kollektive Leistung, bei der unterschiedliche Völker, AkteurInnen und Organisationen ein gemeinsames politisches Projekt schaffen.“

Worin bestehen die Kernpunkte dieses indigenen „gut Lebens“? Josef Estermann (2010:265) betont den Unterschied zwischen dem abendländischen „Guten Leben“ und dem andinen *sumak kawsay* oder *buen vivir*. Zu beachten ist dabei die dynamische und prozesshafte Qualität des Begriffs *kawsay* (Leben), weshalb das *sumak* (exzellent, hervorragend; vgl. ebd.:264) nicht wie im „Guten Leben“ als Adjektiv, sondern als Adverb auf das Leben (nicht als Substantiv, sondern als substantiviertes Verb) als Prozess bezogen ist.

Estermann weist zudem darauf hin, dass „die ‚metaphysische Grundstruktur‘ der andinen Philosophie [...] nicht substanzieller, sondern relationaler Ausprägung ist. [...] Das grundlegende Prinzip (oder Axiom) der Relationalität besagt, dass alles mit allem in Verbindung steht und es keine völlig losgelösten (ab-soluten) Wesenheiten gibt“ (Estermann 2010:265f.). Der Mensch ist damit nicht zuallererst autonomes Individuum, die Natur nicht Objekt oder Ressource. Das Prinzip der Verbundenheit setzt den Menschen in eine umfassende Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft und zur Natur, also zur Welt als Kosmos, in der nicht nur die Menschen, sondern *alles* Seiende miteinander verbunden

⁵⁶ *Sumak kawsay* ist die ursprüngliche Bezeichnung in Ketschua. Ich verwende im Weiteren den Begriff „*buen vivir*“, erstens, weil es sich um ein andines Konzept handelt, das in mehreren unterschiedlichen indigenen Sprachen benannt werden kann (vgl. Estermann 2010:262ff.), wobei das spanische „*buen vivir*“ als Überbegriff fungieren kann. Das *sumak kawsay* ist, zweitens, ein traditionelles, indigenes Konzept, während das „*buen vivir*“ als Konzept Objekt der Ausverhandlung ist. Cortez und Wagner (2010) formulieren, „*Suma kawsay*“ ist kein fertiges Produkt, sondern im Entstehen“. M.E. trifft diese Aussage allerdings eher auf das *buen vivir* als Begriff wie als Konzept zu.

ist. Dabei spielt die *Pachamama*, die „Mutter Erde“, eine wesentliche Rolle, sowohl als Lebensort als auch als Lebensquelle. Indem der „*Pachamama*“ als Synonym für Natur eine, gegenüber abendländischen Ethikkonzeptionen, herausragende Bedeutung zukommt, kann hier auch von einer „Aufwertung der Natur als Fundament der Ethik“ (Cortez/Wagner 2010:173) gesprochen werden.

Doch es ist nicht nur die menschliche Verbundenheit mit der Natur, auf die diese Relationalität hinweist. Auch die Verbundenheit der Menschen miteinander, als in Gemeinschaft lebende Wesen, spielt eine wesentliche Rolle im *buen vivir* (vgl. Escobar 2012:xxvii). Daher ist hier die „Verflechtung von Gemeinschaft und Natur [...] die Grundlage einer ‚kosmischen Ethik‘“ (Cortez/Wagner 2010:173). Weil „die Referenz des indigenen ‚gut Lebens‘ die Gemeinschaft ist“ (ebd.), ist es also nicht das menschliche Individuum, von dem aus ein „Gutes Leben“ gedacht wird.

Im Gegensatz zum Wachstums- und Fortschrittsdenken des Entwicklungsdiskurses ist das *buen vivir* nicht auf „Verbesserung“ aus, sondern auf das *Erhalten* dieses „gut Lebens“ in Gemeinschaft und mit der Natur. Denn für „die indigenen Völker existiert weder der herkömmliche Begriff der Armut als Mangel an materiellen Gütern noch der des Reichtums als Übermaß desselben“ (Acosta 2011:174; vgl. Escobar 2012:xxiv). Im Sinne der Relationalität wäre ein „besseres Leben“ auch nur auf Kosten anderer möglich:

Wenn es aber in einer endlichen Welt um ‚besseres Leben‘ geht, dann ist dies nur möglich, wenn es jemand anderem (Menschen, Natur, zukünftige Generationen, Geistwelt, Ahnen usw.) zugleich ‚schlechter‘ geht. Das Bewusstsein der Endlichkeit der Welt (pacha) ist dem andinen Menschen so allgegenwärtig, dass er oder sie davon überzeugt ist, dass jede Handlung Auswirkungen auf das Gesamte [...] hat. (Estermann 2010: 269)

Zudem ist im Unterschied zur im Entwicklungsdiskurs vorherrschenden Vorstellung von Entwicklung als teleologischem Prozess, das „gut Leben“ ein Zustand, der vor allem zu *erhalten* ist, im Sinne von aufrechterhalten. „Aufgrund der zyklischen Zeitauffassung der Anden braucht das Ideal des ‚gut Lebens‘ [...] nicht eine nach vorwärts gerichtete Utopie zu sein“ (ebd.:271).

Weil es in der aktuellen gesellschaftlichen Situation in Ecuador und Bolivien (noch) nicht verwirklicht ist, hat das *buen vivir* aber auch die Qualität eines anzustrebenden Ziels. Wie dieses „gut Leben“ verwirklicht werden kann, ist daher Gegenstand von Prozessen der Ausverhandlung und Annäherung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass an diesen Prozessen AkteurInnen unterschiedlicher Herkunft beteiligt sind, die hier zusammenwirken – Escobar (2012:xxvii) spricht von „relational ontologies“ und deren politischer Aktivierung (ebd.:xxviii). Diese Vielfalt wird auch in den Verfassungen Ecuadors und Boliviens unter den Begriffen „Interkulturalität“ und „Plurinationalität“ (Ecuador) bzw. „Multiethnizität“

und „Plurikulturalität“ (Bolivien) als Gegebenheiten berücksichtigt⁵⁷. Das Verwirklichen des *buen vivir* ist daher als gemeinsames Projekt zu sehen, als „kollektive Leistung von Völkern, Organisationen und Individuen, die im Rückgriff auf alte indigene und andere Traditionen Alternativen auf die Krise der dominierenden abendländischen Lebensweisen formulieren“ (Cortez/Wagner:181).

Im Kontext der gescheiterten neoliberalen Entwicklungsexperimente vergangener Dekaden ist dieser Rückgriff auf indigene Traditionen besonders bemerkenswert. Denn mit dem *buen vivir* wird eine traditionelle und zugleich neue Vorstellung davon eingebracht, was Entwicklung sein und wohin sie gehen soll. Der hier geforderte Paradigmenwechsel gilt auch Escobar als Alternative zu Entwicklung, er zielt ab auf „a reformed development model, the goal of which is precisely the realization of Buen Vivir“ (Escobar 2012:xxvi). Dieses „Entwicklungsmodell“ orientiert sich aber nicht an einem in der Zukunft liegenden Ziel, wie es die teleologische Vorstellung des Entwicklungsdiskurses tut, sondern an einem Zustand, der auf traditionelle Lebensformen zurückgreift und innerhalb der eigenen Gesellschaft bereits (teilweise) verwirklicht ist. „Entwicklung“ soll hier in einem Rückgriff auf bereits gut Gekanntes passieren. Das *buen vivir* muss, weil die Gesellschaft sich durch „Entwicklung“ von ihm entfernt hat, zwar auch erreicht werden, vor allem aber muss es *gelebt* werden.

Die Verwirklichung des *buen vivir* stellt m.E. im Verhältnis zu den von Arendt beschriebenen Verschiebungen in der *vita activa* gleichsam ein Zurechtrücken dar. Denn mit dem Betonen von Interkulturalität und Plurinationalität bzw. Multiethnizität und Plurikulturalität sowie der Verbundenheit der Menschen in Gemeinschaft durch das *buen vivir* ist diejenige Grundbedingung des Menschen angesprochen, die dem Handeln und damit der ureigensten politischen Tätigkeit zu Grunde liegt: Pluralität. Und indem das *buen vivir* kein abschließbarer Prozess ist sondern ein Handeln, um diesen Zustand in zweierlei Hinsicht zu *erhalten* – im Sinne von erreichen und bewahren –, kann das *buen vivir* nicht in Kategorien von Mittel und Zweck gedacht werden, sondern ist Handeln in seiner ursprünglichen Form von *praxis*.

⁵⁷ Bereits in Artikel 1 der ecuadorianischen Verfassung ist die Interkulturalität und Plurinationalität enthalten: „El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico“ (Constitución del Ecuador 2013:16). Ebenso ist in Artikel 1 der bolivianischen Verfassung das Faktum der Multiethnizität und Plurikulturalität verankert: „Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.“ (Constitución de la República de Bolivia 2013:11).

Dabei kann die Verankerung des *buen vivir* in der Verfassung Ecuadors und Boliviens im Arendt'schen Sinne nur als *vorpolitisches* Herstellen verstanden werden, als das die Tätigkeit des Gesetzgebers gilt. Das tatsächlich *politische* Handeln findet jenseits eines solchen Herstellens statt.

Die Wertschätzung der Natur als Bedingung menschlichen Lebens spielt eine wesentliche Rolle im *buen vivir*. Doch während Arendt noch annehmen konnte, dass die Natur die Bedingungen des Lebens „bereitstellt“, ist die *Pachamama* akut bedroht. Mit den Regenwäldern wird auch der Lebensraum indigener Bevölkerung zerstört. Das politische Projekt, das unter dem Titel *buen vivir* geschaffen wird, bezieht sich aber nicht auf den jeweils eigenen Interessensbereich des (Über-)Lebens. Denn die *Pachamama* wird nicht nur als Lebensort und -quelle des Individuums verteidigt – sie wird als *gemeinsamer* Lebensort und *gemeinsame* Lebensquelle aller Menschen, die gelebt haben, leben und leben werden, aber auch allen nicht-menschlichen Seins verstanden und ist als solche zu würdigen und zu schützen.

Als ein mögliches Beispiel dafür, welche Rolle dem Unterlassen in diesem Zusammenhang zukommt, möchte ich hier die Yasuní-ITT-Initiative anführen. Diese Initiative zielte darauf ab, in einer Region des südlichen Amazonasbeckens das dort vorhandene Erdöl nicht zu fördern. Im Gegenzug sollte die Weltgemeinschaft die Hälfte des monetären Wertes des nicht-geförderten Erdöls in einen Fonds einzahlen. Alberto Acosta (2013:115) führt die „vier Grundpfeiler“ für die Initiative an:

1. Schutz einer weltweit unvergleichlichen biologischen Vielfalt – der größten, die bislang wissenschaftlich nachgewiesen wurde; 2. Schutz des Territoriums und somit des Fortbestands indigener Völker in freiwilliger Isolation; 3. weltweiter Klimaschutz durch Nicht-Förderung einer großen Menge von Erdöl, wodurch eine Emission von 410 Millionen Tonnen CO₂ verhindert wird; 4. Impulse in Richtung einer Post-Erdöl-Entwicklungsstrategie in Ecuador als Vorbild für andere Regionen.

Die Yasuní-ITT-Initiative wurde 2007 von Seiten der ecuadorianischen Regierung vorgestellt, doch ging sie auf das Betreiben der ecuadorianischen Zivilgesellschaft zurück, insbesondere auf den Widerstand von Gemeinschaften in Ecuador, die bereits durch die ökologischen Folgen der Erdölförderung geschädigt wurden (ebd.:110).

Der Vorschlag, das Erdöl im Boden zu belassen ist insofern besonders bemerkenswert, als Ecuador, wie andere Länder Lateinamerikas, ökonomisch weiterhin in hohem Maße von der Rohstoffförderung abhängig ist. Denn trotz dem „post-neoliberalen Bruch“ (Gudynas 2013:34), der „von Regierungen der ‚neuen Linken‘ in Lateinamerika“ (ebd.:33) vollzogen wurde, kommt dem Rohstoffextraktivismus in diesen Ländern gerade unter dem Aspekt der „Entwicklung“ weiterhin große Bedeutung zu, weshalb hier auch von „Neo-

Extraktivismus“ gesprochen wird: „Für diesen Neo-Extraktivismus ist die Beibehaltung bzw. sogar Vertiefung des bergbau- oder ölbasierten Extraktivismus über eine Ausweitung der bestehenden Produktion oder über die Erschließung neuer Bereiche charakteristisch“ (ebd.:36). Die enge Verknüpfung dieses „Neo-Extraktivismus“ mit der Finanzierung von „Entwicklung“ erklärt unter anderem auch, weshalb im Rahmen der Yasuní-ITT-Initiative die monetäre Kompensation des entgangenen Gewinns (aus der unterlassenen Erdölförderung) gefordert wurde. Diese Kompensationszahlungen sollten in einen von der UNO verwalteten Treuhandfonds einbezahlt werden, aus dessen Renditen unterschiedliche Ziele finanziert werden sollten:

1. eine Transformation des Energiemodells durch die Entwicklung des Potenzials der in Ecuador verfügbaren alternativen Energiequellen, 2. die Bewahrung der Schutzgebiete, 3. die Wiederaufforstung, 4. die Förderung einer nachhaltigen sozialen Entwicklung insbesondere in der Amazonasregion sowie 5. Investitionen in technologische Forschung. (Acosta 2013:114)

Die Initiative war von Beginn an „von Fortschritten und Rückschlägen, Siegen und Gegenreaktionen, Beifall und Kritik begleitet“ (ebd.:111). Nicht zuletzt, weil die geforderten Kompensationszahlungen nicht in ausreichendem Ausmaß geleistet wurden, erklärte der ecuadorianische Präsident Rafael Correa die Initiative am 15. August 2013 für gescheitert (Der Standard 16.8.2013). Doch in dem Teil der ecuadorianischen Bevölkerung, der an der Unterlassung der Erdölförderung festhalten will, formierte sich Widerstand: Unter Berufung auf die Verfassung und die in ihr festgeschriebenen Rechte der Natur soll nun eine Volksabstimmung über die Erdölförderung bewirkt werden (vgl. Vidal 2013 und Acosta 2013).

Wiewohl ich betonen möchte, dass die Yasuní-ITT-Initiative nur *ein* mögliches Beispiel für „Unterlassen als Un/Möglichkeit für Entwicklung“ ist, sind in ihr m.E. viele der von mir in dieser Arbeit angesprochenen Aspekte des Unterlassens enthalten. In handlungstheoretischer Hinsicht sind hier die das Unterlassen konstituierenden Aspekte der Möglichkeit und der Absicht erfüllt, gleichzeitig wird gegen die Norm verstoßen, Rohstoffe zu fördern („Neo-Extraktivismus“). Das Unterlassen der Erdölförderung kann sowohl im Sinne von *poiesis* verstanden werden, weil ein unmittelbares Ziel erreicht werden sollte (Zahlungen in den Treuhandfonds), als auch im Sinne von *praxis*. Es erfüllt aber auch Aspekte des *wuwei*, weil das, was unterlassen werden soll, im Unterlassen sichtbar wird, und weil es *ziran* ist: das, was von-selbst-so ist, das von-selbst Bestehende soll erhalten bleiben. Das Nicht-Bohren nach Erdöl, im Sinne der von Shiva angesprochenen „Entwicklung von Natur“, weist m.E. starke Parallelen zur Gesichts-

Bohrung des *Hundun* auf. Das *wuwei ziran* bezieht sich hier aber nicht nur auf die *Pachamama*, sondern auch auf die in der Region lebende indigene Bevölkerung. Die Yasuní-ITT-Initiative entspricht aber auch der Umsetzung negativer Pflichten, sowohl die *Pachamama*, als auch die in ihr lebenden Menschen nicht zu schädigen. In Bezug auf die von Mieth (2012:105) angesprochene Möglichkeit, jemandem durch Unterlassen wohl zu tun, ist hier das „Recht“ des ecuadorianischen Staates anzuführen, die *Pachamama* und die in und mit ihr lebenden Menschen im Sinne des „Neo-Extraktivismus“ schlechter zu stellen.

Die Yasuní-ITT-Initiative soll über die von ihr unmittelbar betroffene Region hinaus Vorbild für eine „Post-Erdöl-Entwicklungsstrategie“ (Acosta 2013:115) sein. Da gerade diejenigen Regionen der Welt den höchsten Erdölverbrauch vorweisen, die im Entwicklungsdiskurs als „entwickelt“ gelten, darf sich eine solche Strategie aber nicht nur auf Regionen beschränken, die von Einnahmen aus der Erdölförderung abhängig sind. Denn der hohe Bedarf an nicht erneuerbaren Rohstoffen wie Erdöl entsteht aus einem Konsumverhalten, das keineswegs den menschlichen Grundbedingungen des Lebens und der Weltlichkeit entspricht. Was die Yasuní-ITT-Initiative fordert, ist m.E. Handeln im Arendt'schen Sinne. Doch anders als Arendt es (noch) annahm entsteht dieses Handeln nicht in Freiheit *von* Lebensnotwendigem, sondern gerade aus dessen Bedrohung. Mit der von der Yasuní-ITT-Initiative geforderten Unterlassung von etwas, das für „Entwicklung“ nötig erscheint, kann sich m.E. Raum für eben solches politisches Handeln eröffnen, das sich „auf eine allen gemeinsame Welt“ (Arendt 2011:39) richtet.

3. Schluss

Ich habe im Verlauf meiner Arbeit einen positiven, nicht-schuldhaften Unterlassungsbegriff formuliert, wobei ich Franz Martin Wimmers „Minimalregel“ für interkulturelles Philosophieren berücksichtigt habe. Mit Wimmer (2004:15ff.) hatte ich eingangs auch die vier unterschiedlichen Formen von Zentrismen dargestellt. Dabei sind sowohl der expansive wie auch der integrative Zentrismus von der Überlegenheit der eigenen Denkweise überzeugt und entsprechen zwei Weisen von „Universalismus“. Der separative Zentrismus wiederum anerkennt zwar die Gültigkeit unterschiedlicher Denkweisen, diese Gültigkeit besteht aber nur im jeweils eigenen Kontext – im Sinne von „Relativismus“. Mit der vierten Zentrismusform, dem *tentativen* Zentrismus, beschreibt Wimmer (ebd.) eine philosophische Herangehensweise, die zwar „der Absicht nach“ universalistisch ist, weil sie weiterhin danach strebt, zu gültigen Aussagen zu kommen. Doch fordert das tentative Philosophieren eine argumentative Öffnung gegenüber anderen Überzeugungen.

Indem sich tentatives Philosophieren als Argumentieren von Menschen mit unterschiedlichen Ideen auf gleicher Ebene versteht, entspricht es Handeln und Sprechen in Pluralität, wie Arendt es beschreibt. Diese Pluralität ist gerade dadurch ausgezeichnet, dass in ihr *als Menschen* Gleiche handeln und sprechen, die aber zugleich *als Menschen* verschieden sind. Arendt beschreibt mit dem Begriff des „Bezugsgewebes“ die Verbundenheit der Menschen miteinander: „Handeln und Sprechen bewegen sich in dem Bereich, der zwischen den Menschen qua Menschen liegt“ (Arendt 2011:224). Das „Ungreifbare“, das die Menschen gleichzeitig voneinander trennt und miteinander verbindet, bezeichnet Arendt auch als das „zweite Zwischen“ (ebd.:225). Die im Handeln und Sprechen einander begegnenden Interessen „sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt“ (ebd.:224). Dieses „zweite Zwischen“ des Handelns und Sprechens ist m.E. auch in einem tentativen Philosophieren wirksam, das sich in diesem Sinne als inter-kulturell verstehen muss.

Im Gegensatz dazu ist der Entwicklungsdiskurs geprägt von einem expansiven Zentrismus, in dem die eigenen Werte und Denkweisen universalisiert und verbreitet, und traditionelle Denk- und Lebensweisen als „Entwicklung“ hindernd verstanden wurden. Damit wurde auch die dem Sprechen und Handeln zugrunde liegende menschliche Grundbedingung der Pluralität abgewertet. Mit Arendt (2011:19) wurde angesprochen, dass die Menschen, abgesehen von den Grundbedingungen des Lebens, der Natalität und Mortalität, der Weltlichkeit und der Pluralität, auch unter selbstgeschaffenen Bedingungen leben, die als

„Objektivität der Welt“ (ebd.) auf sie zurückwirken. Die selbstgeschaffene „Objektivität“ des Entwicklungsdiskurses besteht in der Setzung und Anwendung von „Wirklichkeiten“, deren Gültigkeit in der Machtförmigkeit des Diskurses von denen bestimmt wird, die sie formulieren.

In Bezug auf die Pluralität der Denk- und Lebensweisen bedeutet die selbstgeschaffene „Objektivität“ auch, dass sich aus ihr unterschiedliche Arten und Formen von Bedürfnissen ergeben. Mit dem Entwicklungsdiskurs wurden diese Bedürfnisse homogenisiert. Der Post-Development-Vertreter Ivan Illich (1993) schreibt dazu etwa: „Die Idee der ‚Grundbedürfnisse‘ ist vielleicht die schlimmste Hinterlassenschaft des Entwicklungsdenkens“ (ebd.:47). Im vorherrschenden ökonomischen Verständnis von Entwicklung ging es hier auch und vor allem um deren Quantifizierbarkeit, und dass „es menschliche Bedürfnisse gibt, die bestimmbar und meßbar sind, ist uns völlig selbstverständlich geworden“ (ebd.:49).

„Bedürfnisse“ wurden mit dem Entwicklungsdiskurs nicht nur bestimmt und gemessen. Mit der Behauptung der Machbarkeit von „Entwicklung“ wurde auch suggeriert, dass diese Bedürfnisse befriedigt werden können. Illich (ebd.:52) setzt den Begriff „Bedürfnis“ in ein Verhältnis zu Wünschen. Im Fall von Wünschen darf man auf deren Erfüllung hoffen, wobei sich diese Hoffnung auch „auf das Unvorhersehbare, das Unerwartete und Überraschende“ (ebd.) richtet. Mit dem Versprechen des Entwicklungsdiskurses, dass „die Herrschaft der Notwendigkeit mit der Hilfe der neuen Mächte Wissenschaft, Technik und Politik zu brechen sei“ wurden *Erwartungen* geweckt, dass die vom Entwicklungsdiskurs bestimmten und durch die universalisierte Idee von „Entwicklung“ homogenisierten „Bedürfnisse“ auch befriedigt werden würden. Doch erst durch diese paternalistische Bestimmung und Zuschreibung von „Bedürfnissen“ wurden Menschen zu „*bedürftigen Menschen*“ (ebd.:51). Ähnliches gilt für den Begriff „Armut“, der erst im Sinne von „Entwicklung“ bestimmt und quantifiziert wurde (vgl. Rahnema 1993:22ff.). Dadurch wurden diejenigen Menschen, auf die die entsprechenden, die „Armut“ bestimmenden Zahlen zutrafen, zu „armen“ Menschen, die ein Leben im „Mangel“ oder gar ein mangelhaftes Leben führten, von dem schon Truman 1949 (2013) sagte, es sei „primitive and stagnant“.

Mit dem Entwicklungsdiskurs wurde „Entwicklung“ mit Modernisierung gleichgesetzt. Mit Arendts Analyse der modernen *vita activa* habe ich gezeigt, dass dabei vor allem die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens forciert wurden, während das Handeln in Pluralität, zumal in seiner politischen Dimension, an Bedeutung verlor. Mit den Worten

Zhuāngzǐs (2008:208) finden „die gewöhnlichen Leute“ des Entwicklungsdiskurses ein mögliches *wuwei*, das sich dieser Idee von „Entwicklung“ entzieht, „ziemlich abscheulich“ (ebd.), weil es gegen die vom Diskurs gesetzten Normen des Tuns verstößt. Der von mir erarbeitete Unterlassungsbegriff soll ein Nachdenken darüber ermöglichen, dass entgegen einem solchen Tun im Sinne von „Entwicklung“ ein Unterlassen gefordert ist. Ich habe im handlungstheoretischen Teil meiner Arbeit darauf hingewiesen, dass Normen und Erwartungshaltungen Handlungsmöglichkeiten determinieren können. Unterlassen kann in diesem Zusammenhang auch bedeuten, sich den Normen des Tuns im Sinne von „Entwicklung“ bewusst zu entziehen, um Handeln zu ermöglichen. In Zusammenhang mit der *vita activa* habe ich zudem argumentiert, dass das Unterlassen sich nicht vom Handeln absetzt, sondern sich selbst als Handeln manifestiert.

Mit dem Entwicklungsdiskurs wurde das, was von-selbst-so oder *ziran* war – die Natur, gewachsene soziale Strukturen, gewachsenes Wissen und der gewachsene Umgang indigener Bevölkerung mit der Natur – der „Unwertbildung“ (Esteva 1993:108) unterworfen, weil es nicht den Normen der Moderne entsprach. In diesem Sinne kann das „Projekt Entwicklung“ und das in ihm vorangetriebene Tun als *youwei* bezeichnet werden. Es ist deshalb *youwei*, weil es sich nicht wertschätzend in das Bestehende einfügen lässt, sondern sich von dem, was *ziran* ist absetzt, sich ihm entgegenstellt und es für unwert erklärt. Was Entwicklung als Modernisierung gebracht hat, entspricht, sowohl in Bezug auf die Natur als auch auf die „zu entwickelnden“ Menschen, dem *youwei* der Gesichtsbohrung des *Hundun*. Denn anstatt anzuerkennen, dass es eine Vielfalt von gültigen Lebens- und Denkweisen gibt, und anstatt die Natur mit ihrer Fähigkeit zur Selbsterneuerung zu respektieren, wurden diese Bereiche „entwickelt“. Entwicklung ist in diesem Sinne eine, wie Wohlfart (2001b:120) es in Bezug auf die *Hundun*-Geschichte formulierte, „zivilisatorische Initiation“, durch die *Hundun* „wie in einer zweiten Geburt das Licht der Welt der Zivilisation erblicken soll“. *Hundun* überlebte diesen Eingriff nicht. Das *wuwei* passiert dagegen in einem Verständnis des Menschen als Teil des Kosmos (vgl. Chung 2006:35) und im daoistischen Miteinander, in dem die Menschen „miteinander tun ohne zu tun“ (ebd.:37). Auch der Post-Development-Ansatz (PDA) betont für Alternativen zu Entwicklung die Verbundenheit des Menschen mit der Natur und der Gemeinschaft als „gewohnten Ort des Lebens“, auf den ich oben mit der von Höffe angeführten ursprünglichen Bedeutung von *êthos* eingegangen bin. In diesem Sinne müssen ethische Werte immer in dieser Verbundenheit gedacht werden. Als Beispiel für ein solches Denken habe ich das *buen vivir* angeführt.

Escobar (2012:xviii) betont „the questioning of development’s knowledge practices“ als wesentliches Anliegen des PDA. Mit Singers Teichbeispiel ist m.E. sehr gut beschrieben, welche Rolle Wissen und Expertise im Entwicklungsdiskurs spielen. Mit der Analogie zwischen Teichbeispiel und Weltarmut bringt Singer diese Situation gleichsam auf den Punkt: Analog zum Professor wissen im Entwicklungsdiskurs die ExpertInnen, was zu tun ist. Ihr Wissen hat Gültigkeit. Analog zum gesichts- und identitätslosen ertrinkenden Kind in Singers Beispiel fehlt den „Unterentwickelten“ dieses Wissen. Gerade ein solches infantilisiertes Bild vom hilflosen und bedürftigen Menschen des Südens, der ohne gültiges Wissen ist, ist mit dem PDA m.E. zu Recht zu kritisieren.

Die Argumente gegen die Analogiethese („Teichbeispiel und Weltarmut funktionieren analog“) habe ich oben mit Corinna Mieths Systematisierung angeführt. Mieth (2012:205) hatte unter dem Titel „Zulässigkeit der Hilfeleistung“ angemerkt, dass Hilfe in Zusammenhang mit Weltarmut nicht analog zum Teichbeispiel funktioniert, weil erstens das Problem der Weltarmut komplex ist und zweitens Hilfe in diesem Kontext keiner Herstellung eines *status quo ante*, also einer Umwandlung eines absolut negativen Zustandes (Lebensgefahr) in einen absolut positiven Zustand (lebendes Kind) entspricht. Abgesehen davon, dass der Entwicklungsdiskurs sich auf höchst problematische Weise herausnahm zu bestimmen, was „Armut“ ist bzw. was „Bedürfnisse“ sind, hat Hilfe sich in diesem Diskurs von seiner ursprünglichen Bedeutung weit entfernt und „wem sie angedroht wird, muß auf der Hut sein“ (Gronemeyer 1993:170). In seiner ursprünglichen Bedeutung war Hilfe „bedingungsloser Beistand in Not ohne Ansehen der Person, der Situation, des Erfolges und des möglichen eigenen Schadens“ (ebd.:171) – also genau das, was Singer mit seinem Teichbeispiel beschreibt. Doch auch Hilfe wurde modernisiert: „Moderne Hilfe hat sich an allen Komponenten dieses Hilfsbegriffs vergangen. Weit davon entfernt, bedingungslos zu sein, ist moderne Hilfe unverhohlen berechnend; von der sorgsamsten Erwägung des eigenen Vorteils viel eher geleitet als von der besorgten Betrachtung der Not des anderen“ (ebd.). Nicht umsonst hatte Truman 1949 (2013) darauf hingewiesen, dass Armut nicht nur eine Bedrohung für die „underdeveloped“, sondern auch für die „more prosperous areas“ sei und dass „all countries, including our own“ von einem Entwicklungsprogramm profitieren würden. Damit hat sich massiv verändert, was unter Hilfe verstanden wurde: „Hilfe ist auch nicht mehr Hilfe in Not, sondern Hilfe zur Beseitigung von Defiziten. [...] Ob jemand Hilfe braucht, entscheidet nicht mehr der Schrei, sondern der Standard der Normalität“ (Gronemeyer 1993:171). Ich hatte oben betont, dass das daoistische *wuwei* auf Fälle unterlassener Hilfeleistung nicht anwendbar

ist. Denn Hilfe in ihrer ursprünglichen Bedeutung entspricht nicht *youwei*. Mit dem Begriffswandel wie ihn Gronemeyer beschreibt wurde „Hilfe“ aber zu einem solchen, weil *berechnendem* Tun. Singers Gleichsetzung von Hilfe mit Geldspenden unterstreicht diesen Umstand zusätzlich.

Dem gegenüber wurde mit Pogge betont, dass einem Unterlassen als Umsetzung negativer Pflichten Vorrang gegenüber positiven Pflichten des Helfens zukommt. Mit Pogge wurde auch argumentiert, dass gerade mit dem ahistorischen Zugang Singers der Blick auf die eigentlichen Gründe von Armut verstellt ist. Die Betonung negativer Pflichten bedeutet in diesem Zusammenhang, dass zuallererst jenes schädigende Tun zu unterlassen ist, von dem Reiche profitieren und das Armut verursacht.

Die Frage danach, ob man jemandem durch Unterlassen wohltun kann, hatte Mieth (2012:105) damit beantwortet, dass man jemandem „durch Unterlassen nur dann wohltun kann [...], wenn man das Recht hätte, ihn schlechter zu stellen“. Dass negativen Pflichten in Zusammenhang mit dem Weltarmutsproblem Vorrang gegenüber positiven Pflichten zukommt, argumentiert Pogge gerade mit der Vorgeschichte der ungerechten Weltordnung, die auch im Entwicklungsdiskurs wirkt, und aus der sich ein solches „Recht“ erst behaupten ließ und immer noch lässt. Dass ein solches „Recht“ auch gegenüber der Natur behauptet wird, habe ich mit dem Rohstoffextraktivismus dargestellt. Anhand des *buen vivir* habe ich gezeigt, dass auch für negative Pflichten gegenüber der *Pachamama* argumentiert werden kann.

Über die unmittelbare ethische Wirksamkeit von Unterlassungen als Umsetzung negativer Pflichten hinaus berücksichtigt der von mir formulierte Unterlassungsbegriff, dass Dinge auch ohne Zu-Tun von-selbst-so (*ziran*) verlaufen. Es wird damit denkbar, dass *etwas sich* entwickelt, statt entwickelt *werden* zu müssen. Mit dem Aspekt des daoistischen *ziran* ist hinsichtlich eines Unterlassens nicht zuletzt jenes von-selbst-so der Natur gemeint, das in der ursprünglichen Bedeutung von „Ressource“ beschrieben ist.

Henning Ottmann (2005:17) weist darauf hin, dass das Unterlassen nur „ein Kind aus der großen Familie des ‚Lassens‘“ ist. Im von Ottmann konstatierten „Aktivismus des Westens“ (ebd.:8), der nicht zuletzt auch im Entwicklungsdiskurs wirkt, entspricht das Lassen aber m.E. zuallererst einem absichtlichen *Unterlassen* möglichen und drängenden Tuns bzw. Tun-Müssens und -Sollens. Im Kontext eines solchen „Aktivismus“ wird man sich auch der von Ottmann geforderten „Gelassenheit“ nur schrittweise und *unterlassend* nähern können. Insofern stellen die fünf „Imperative des Lassens“, die ich im Folgenden mit Aspekten meiner Arbeit fülle, einen breiten Handlungsrahmen für Unterlassungen dar.

1. Man soll das lassen, was schon besser getan wurde, als man es selbst tun könnte. (ebd.:19)

Der „geschichts- und kulturphilosophischen Fundamentalimperativ“ (ebd.) wurde in meiner Arbeit vor allem in Zusammenhang mit der Entwertung gewachsener Strukturen angesprochen. Mit der „Normierung und Standardisierung von Wirklichkeit“ (Escobar 1993:277) durch den Entwicklungsdiskurs wurden traditionelle Lebensweisen, aber auch traditionelles Wissen abgewertet, oder, wie Esteva es formuliert, einer „Unwertbildung“ unterworfen – „aus der Tradition wurde eine Last, aus Weisheit Unwissenheit, aus Autonomie Abhängigkeit“ (Esteva 1993:108). Mit dem Rückgriff des *buen vivir* auf eine traditionelle Vorstellung von einem „gut Leben“ habe ich ein Beispiel gebracht, in dem dieser Imperativ umgesetzt wird.

Mit dem ersten Imperativ spricht Ottmann aber auch die moderne „Beschleunigung von Veralterungsprozessen“ (Ottmann 2005:20) an. Diese Beschleunigung wurde unter anderem mit Arendts Kritik an der Konsumgesellschaft deutlich, die die Dinge arbeitend erzeugt und verzehrt und der die dauerhafte Dingwelt abhanden kommt. Und so stellt der erste Imperativ auch auf technologische „Neuerungen“ ab, die der modernen „Beschleunigung von Veralterungsprozessen“ gehorcht, sodass auch Technologien in gesteigertem Tempo veraltern.

Das zu lassen, was schon besser getan wurde, kann auch bedeuten, die Beschleunigung der eigenen Lebensweise zu hinterfragen, in der das heute gedachte Morgen schon nicht mehr gilt. Ottmann gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: „Wo die Veränderungsgeschwindigkeit ein solches Tempo erreicht, daß, wer lange genug auf der Stelle tritt, sich alsbald in der Avantgarde wiederfindet, da gewinnt das Auf-der-Stelle-Treten ganz neue Relevanz“ (ebd.). Unterlassen kann in diesem Zusammenhang auch ein Innehalten bedeuten.

2. Man soll das lassen, was andere besser tun als wir. (ebd.)

Dieser „anerkennungstheoretischen Grundimperativ“ (ebd.) spielte in meiner Argumentation eine wesentliche Rolle hinsichtlich der Notwendigkeit des Anerkennens und Wertschätzens der *vielen* Denk- und Lebensweisen. Diese Notwendigkeit wurde auch in Zusammenhang mit dem *buen vivir* angesprochen. Ottmann schreibt in Zusammenhang mit diesem Imperativ: „Negative Ethik begreift den anderen nicht als Schranke, sondern als Bedingung der eigenen Freiheit. Sie weist auf eine Kommunalität, die über die moderne

Aggregation isolierter atomarer Freiheiten hinausgeht, zurück auf die Polis und voraus auf eine neue Gemeinschaftlichkeit blickt“ (ebd.:21). Das politische Handeln, das sich von der Polis ableitet und dessen Grundbedingung die Pluralität ist, wurde mit Hannah Arendt ausführlich besprochen. Aber auch die Subjektzentriertheit, auf die Ottmann mit den „isolierten atomaren Freiheiten“ hinweist, ist im Tun viel stärker umgesetzt als im Unterlassen. Darauf bin ich in meiner handlungstheoretischen Analyse des Unterlassens unter dem Begriff der „Leerstelle“ eingegangen, die beim Unterlassen entsteht. Durch die Einbeziehung des daoistischen *ziran* wurde denkmöglich, dass etwas von-selbst-so abläuft, wodurch diese „Leerstelle“ jenseits des unterlassenden Subjekts füllbar wurde.

Mit dem anerkennungstheoretischen Grundimperativ ist auch gemeint, dass man den Anderen in Ruhe lassen soll „damit er seine Sache tun kann“ (ebd.:20). Auf Grundrechte bezogen könnte dieser Imperativ, so Ottmann, bedeuten: „man lasse den anderen für sich sprechen, lasse ihm das Neinsagen-Können, ja lasse ihm sogar die Freiheit, auf fundamentale Fragen nicht antworten zu müssen, in bestimmte Diskurse nicht eintreten zu müssen“ (ebd.:20f.). Und so fordert der PDA mit Alternativen *zu* Entwicklung auch ein Nicht-Eintreten in bzw. ein *Austreten* aus dem Entwicklungsdiskurs.

3. Man soll das lassen, was schon aus sich selber werden kann, was es sein soll (ebd.:21).

Auf dieses „naturphilosophische Fundamentalgebot“ (ebd.) bin ich in meiner Arbeit vor allem anhand des problematischen Verhältnisses des modernen Menschen zur Natur ausführlich eingegangen. In dem von mir ausgearbeiteten Unterlassungsbegriff ist nicht zuletzt berücksichtigt, dass etwas im Sinne von *ziran* von-selbst-so ist oder sich von-selbst entwickelt, also „aus sich selber werden kann, was es sein soll“ (ebd.).

Während für Arendt die Natur (noch) „die Bedingungen des menschlichen Lebens“ (Arendt 2011:159) und der Bereich des Haushalts und der Lebensnotwendigkeiten „die Bedingungen für die Freiheit der Polis“ (ebd.:41) „bereitstellten“, ist dieses Bereitstellen durch die fortschreitende Zerstörung der Natur immer weniger gegeben. Hier habe ich argumentiert, dass neben den von Arendt analysierten Verschiebungen des Handelns und Herstellens auch im Bereich des Lebensnotwendigen eine Verschiebung stattgefunden hat. Denn in den vom PDA geforderten Alternativen *zu* Entwicklung entsteht gerade aus der Bedrohung des Lebensnotwendigen neuerlich politisches Handeln. Anders formuliert schlägt hier das Kämpfen für die Einhaltung des „naturphilosophischen Fundamentalgebots“ in politisches Handeln um, das geprägt ist von Pluralität.

4. Man soll das lassen, was zum Überwiegen schlechter über gute Folgen führt (Ottmann 2005:22).

Mit dem „verantwortungsethischen Imperativ“ spricht Ottmann das Problem der „Risikoproduktion“ (ebd.:23) an. So führen etwa die Möglichkeiten technologischer Innovationen zu einer hohen Bereitschaft, sie anzuwenden ohne mögliche negative Folgen ausführlich und verantwortungsvoll zu prüfen, in der Annahme, dass diese wiederum durch technologische Innovationen zu korrigieren sein werden. Solche Risiken nennt Ottmann (ebd.) „graduelle Risiken“ oder „Verschlimmbesserungen“. Ein Beispiel dafür sind etwa technologische Neuerungen in der Landwirtschaft, die die Erträge zwar vorübergehend steigern, auf lange Sicht aber die Natur ihrer ursprünglichen Qualität der „Ressource“ berauben.

Mit dem Überwiegen schlechter über gute Folgen ist aber nicht nur gemeint, dass etwas zum vermeintlich Guten getan wird und sich dann als schlecht herausstellt, oder auf lange Sicht mehr Nachteile als Vorteile bringt. Das drängende Tun-Müssen, das Ottmann als „Aktivismus“ bezeichnet, benötigt stets neue Felder, in denen es sich entladen kann. Eine wirksame Methode, solche Felder zu erschließen, ist die Diagnose eines Mangels. Hier bedeutet Verschlimmbesserung, dass erst durch die Diagnose eine Verschlimmerung erzeugt wird, die dann durch ein Tun verbessert werden soll. Ottmann formuliert dazu: „Sie sind gar nicht so selten, diese therapeutischen Schöpfungen jener Übel, die es ohne die Therapie gar nicht gäbe! [...] Man hat die Qual der Wahl, was man als Beispiel nennen soll“ (ebd.:23). Die therapeutische Schöpfung, der ich mich in dieser Arbeit gewidmet habe, ist die der „Entwicklung“. So wurden etwa Menschen und Regionen erst dadurch „arm“, „bedürftig“ und „unterentwickelt“, dass mit dem Entwicklungsdiskurs Begriffe wie „Armut“, „Bedürfnisse“ und „Unterentwicklung“ auf diese Regionen und Menschen angewendet wurden. Der mit „Entwicklung“ in Gang gesetzte und auf diese Menschen und Regionen zielende Prozess war aber bereits geimpft mit den problematischen Veränderungen, die schon davor die *vita activa* verändert hatten. Dies habe ich etwa anhand der Überbetonung der Ökonomie für „Entwicklung“ dargestellt.

Dem vierten Imperativ entspricht auch die Argumentation für starke negative Pflichten. Mit Mieth habe ich angesprochen, dass positive Hilfspflichten angewandt auf das Weltarmutsproblem immer auch das Risiko bergen, die jeweilige Situation zu verschlechtern. Mit Gronemeyer habe ich auf die Veränderung des Begriffs „Hilfe“

hingewiesen, der im Entwicklungsdiskurs nicht mehr seiner ursprünglichen Qualität der Bedingungslosigkeit gerecht wird, sondern berechnend wurde.

5. Man soll das lassen, was man sowieso nicht ändern kann (ebd.:24).

Ottmann schreibt zu diesem Imperativ: „Man mag vermuten, daß sich die Negative Ethik damit endgültig verrennt“ (ebd.). Doch mit dem fünften Imperativ wird m.E. vielmehr das Eingeständnis gefordert, dass nicht alles durch menschliches Zu-Tun zu ändern ist. In Bezug auf Alternativen *zu* Entwicklung könnte sich dieser Imperativ aber m.E. auch an jene richten, die zu erkennen beginnen, dass „Entwicklung“ keine teleologische Einbahnstraße, sondern eine Sackgasse ist, denen aber die Sicht auf Alternativen abhanden gekommen ist. Sie sollten sich in der von Ottmann geforderten „Gelassenheit“ üben und es unter Befolgung der Imperative 1.-4. unterlassen, weiterhin auf diesem Weg zu beharren.

Im Verlauf meiner Arbeit habe ich mit der diskursanalytischen Herangehensweise des Post-Development-Ansatzes nachgezeichnet, wie der Begriff „Entwicklung“ durch den Entwicklungsdiskurs umgedeutet wurde. Aufgrund der Wirkmächtigkeit dieses Diskurses wurde es für einen kritischen Gegenentwurf nötig, nicht von „development alternatives“ (Escobar 2012:xiii) oder Entwicklungsalternativen zu sprechen, sondern von Alternativen *zu* Entwicklung. Das damit angezeigte ambivalente Verhältnis des PDA zu „Entwicklung“ schwingt daher auch im Titel meiner Arbeit mit. Denn in der Vorstellung von „Entwicklung“ des Entwicklungsdiskurses stellt Unterlassen, in dem von mir ausgearbeiteten Verständnis, eher eine *Unmöglichkeit* dar. Eine *Möglichkeit* ist das Unterlassen aber m.E. hinsichtlich der vom PDA geforderten Alternativen *zu* Entwicklung. Anders als das „Projekt Entwicklung“ sind solche Alternativen m.E. aber nicht beschränkt auf Menschen und Regionen, die mit dem Entwicklungsdiskurs zu „unterentwickelten“ wurden. Auch Menschen in „entwickelten“ Regionen sind damit angesprochen. Denn auch sie sind Teil eines Entwicklungsprozesses.

In dem von mir ausgearbeiteten Unterlassungsbegriff richtet sich das Unterlassen als *Möglichkeit* daher auf Alternativen *zu* Entwicklung, wobei damit durchaus auch und m.E. vor allem solche Menschen und Regionen angesprochen sind, die im Entwicklungsdiskurs als „entwickelt“ gelten. Die Möglichkeiten des Unterlassens sind vielfältig, sie sind sowohl auf individueller, als auch auf institutioneller Ebene umsetzbar und können kleine, aber auch große Auswirkungen haben.

4. Bibliographie

- Acosta, Alberto (2011): Buen Vivir auf dem Weg in die Post-Entwicklung. Ein globales Konzept? In: Rätz, Werner/ Attac Deutschland (Hg.): *Ausgewachsen! ökologische Gerechtigkeit, soziale Rechte, gutes Leben*. Hamburg: VSA, 173-183.
- Acosta, Alberto (2013): Die ecuadorianische Yasuní-ITT-Initiative: Perspektiven und Blockaden für eine Politik jenseits des Neo-Extraktivismus. In: Burchardt, Hans-Jürgen/ Dietz, Kristina/ Öhlschlager, Rainer (Hg.): *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika*. Baden-Baden: Nomos, 109-120.
- Altvater, Elmar (2011): *Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Arendt, Hannah (2011): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Aristoteles (2010): *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Bar-Eli, Michael et al. (2007): Action bias among elite soccer goalkeepers. The case of penalty kicks. In: *Journal of Economic Psychology*, Vol. 28/5, 606-621.
- Berger, Armin (2004): *Unterlassungen. Eine philosophische Untersuchung*. Paderborn: Mentis.
- Birnbacher, Dieter (1995): *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Reclam.
- Chinese Text Project (2013): 至乐 - Perfect Enjoyment. <http://ctext.org/zhuangzi/perfect-enjoyment/ens> [Zugriff 9.8.2013]
- Chung, Chen-Yu (2006): *Taoistische Gelassenheit. Eine interkulturelle Perspektive*. Nordhausen: Bautz.
- Constitución de la República de Bolivia (2013). <http://www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf> [Zugriff 17.12.2013]
- Constitución del Ecuador (2013). http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf [Zugriff 17.12.2013].
- Cortez, David; Wagner, Heike (2010): Zur Genealogie des indigenen "guten Lebens" ("sumak kawsay") in Ecuador. In: Gabriel, Leo/ Berger, Herbert (Hg.): *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*. Wien: Mandelbaum, 167-200.
- Creifelds: *Rechtswörterbuch* (2007). 19., neu bearbeitete Ausgabe. München: C.H. Beck.
- Der Standard (2013): Ecuador will im Amazonas-Becken nun doch nach Öl bohren. 16.8.2013. <http://derstandard.at/1376533727822/Ecuador-will-im-Amazonas-Becken-nun-doch-nach-Oel-bohren> [5.12.2013].
- Escobar, Arturo (1993): Planung. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg*: Rowohlt, 274-297.

- Escobar, Arturo (1997): The Making and Unmaking of the Third World through Development. In: Rahnema, Majid/ Bawtree Victoria (Hg.): The Post-Development Reader, 85-93.
- Escobar, Arturo (2012): Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Princeton:Princeton University Press. [e-book]
- Estermann, Josef (1999): Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit. Frankfurt/Main:IKO.
- Estermann, Josef (2010): „Gut Leben“ als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ (suma qamaña/ allin kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Aachen, Wiss.-Verl. Mainz, 261-286.
- Esteva, Gustavo (1993): Entwicklung. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 89-121.
- Fischer, Karin/ Hödl, Gerald/ Sievers, Wiebke (2008): Walt Whitman Rostow. In: Dies. (Hg.): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. Wien:Mandelbaum, 39.
- Gronemeyer, Marianne (1993): Hilfe. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 170-194.
- Gudynas, Eduardo (2013): Die neue alte Entwicklungsstrategie Lateinamerikas: Der Extraktivismus und seine Folgen. In: Burchardt, Hans-Jürgen/ Dietz, Kristina/ Öhlschläger, Rainer (Hg.): Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika. Baden-Baden:Nomos, 33-45.
- Höffe, Otfried (2013): Ethik. Eine Einführung. München:C.H.Beck.
- Horn, Christoph; Löhner, Guido (2010): Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen. In: Dies.(Hg.): Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie. Berlin:Suhrkamp, 7-45.
- Illich, Ivan (1993): Bedürfnisse. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 47-70.
- Linz, Manfred (2004): Weder Mangel noch Übermaß. Über Suffizienz und Suffizienzforschung. Wuppertal Papers 145. Wuppertal:Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie.
- Lumer, Christoph (1999): Handlung / Handlungstheorie. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Hamburg:Meiner, 534-547.
- Maral-Hanak, Irmi (2006): Entwicklung kommunizieren: Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit. In: Gomes, Bea de Abreu Fialho/ Maral-Hanak, Irmi/ Schicho, Walter (Hg.): Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen. Wien:Mandelbaum, 103-124.
- Mieth, Corinna (2012): Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem. Berlin/Boston:de Gruyter.

- Ottmann, Henning (2005): Negative Ethik. In: Ders. (Hg.): Negative Ethik. Berlin:Parerga, 13-26.
- Pogge, Thomas (2006): Globale Armut – Erklärung und Verantwortung. In: Peter Koller (Hg.): Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen. Wien:Passagen, 95-130.
- Rahnema, Majid (1993): Armut. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 16-46.
- RIS Rechtsinformationssystem (2013): Unterlassung der Hilfeleistung.
<http://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Dokumentnummer=NOR12029638> [Zugriff 29.4.2013]
- Ritov, Ilana; Baron, Jonathan (1990): Reluctance to vaccinate: omission bias and ambiguity. In: Journal of Behavioral Decision Making, 3, 263-277.
- Rostow, Walt Whitman (2008): Die fünf Wachstumsstadien – eine Zusammenfassung. In: Fischer, Karin/ Hödl, Gerald/ Sievers, Wiebke (Hg.): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. Wien:Mandelbaum, 39-52.
- Sachs, Wolfgang (1993): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 7-15.
- Schumacher, Stephan (2008): Einführung. In: Zhuangzi. Das Buch der Spontaneität. Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Aitrang:Windpferd.
- Seiffert, Helmut (2001): Einführung in die Wissenschaftstheorie 3. München:C.H. Beck.
- Shiva, Vandana (1993): Ressourcen. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): Wie im Westen so auf Erden. Reinbek bei Hamburg:Rowohlt, 322-344.
- Singer, Peter (1994): Praktische Ethik. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart:Reclam.
- Truman, Harry S. (2013): Truman's Inaugural Address, January 20, 1949.
http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm [Zugriff 1.9.2013]
- Vidal, John (2013): Race to save Ecuador's Yasuní national park from oil lobby. Green groups campaign for a petition to force a national referendum to block president's unilateral sanction for drilling.
<http://www.theguardian.com/environment/2013/aug/23/ecuador-yasuni-national-park> [Zugriff 5.12.2013].
- Wimmer, Franz M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien:UTB.
- Wohlfart, Günter (2001a): Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse). Köln:Chora.
- Wohlfart, Günter (2001b): Zhuangzi (Dschuang Dsi). Meister der Spiritualität. Freiburg im Breisgau:Herder.

Youlan, Feng (1947): The spirit of Chinese Philosophy. Xin-yuan-dao. London : Kegan Paul, Trench, Trubner.

Zhuangzi (2008): Zhuangzi. Das Buch der Spontaneität. Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Aitrang:Windpferd.

5. Anhang

5.1. Zusammenfassung

Für Entwicklung, so scheint es, muss stets etwas *getan* werden. Demgegenüber legt diese Arbeit ihren Fokus auf das Unterlassen als Möglichkeit für Entwicklung. Denn passiert Entwicklung nicht auch und zu einem wesentlichen Teil über das, was unterlassen wird? Können Menschen die Welt nur tätig gestalten? Und welche Gültigkeit hat ein Vorrang des Tuns gegenüber dem Unterlassen überhaupt?

Diese Fragen sind Ausgangspunkt einer kritischen philosophischen Untersuchung, die eingebettet ist in einen Rahmen, der besteht aus der von Franz Martin Wimmer (2004) formulierten „Minimalregel“ für interkulturelles Philosophieren, der Kritik des Post-Development-Ansatzes am Entwicklungsdiskurs und dem von Henning Ottmann (2005) entworfenen Konzept der „Negativen Ethik“.

Eine kurze Darstellung gängiger Anwendungsfelder des Begriffs „Unterlassung“ zeigt, dass Unterlassen häufig negativ konnotiert ist. Mit einer handlungstheoretischen Analyse wird der Begriff neutralisiert, um dann unter Einbeziehung der daoistischen Begriffe *wuwei ziran* und des abendländischen Konzepts der negativen Pflichten wiederum positiv aufgeladen zu werden. Dabei wird deutlich, dass Unterlassen einem Handeln entspricht, das positive Wirkung haben kann. Hannah Arendts Analyse der *vita activa* bringt in einem weiteren Schritt das Unterlassen zum einen in ein Verhältnis zum tätigen Leben. Zum anderen zeigt sie, welches Tun bereits in den Anfängen des Entwicklungsdiskurses im Sinne von „Entwicklung“ forciert wurde, und dass das Handeln, zumal in seiner politischen Dimension, dabei an Bedeutung verlor. Die Bedeutung dieses Handelns für Alternativen zu Entwicklung, wie sie der Post-Development-Ansatz fordert, wird mit dem *buen vivir* aufgezeigt. Die eng mit der Idee des *buen vivir* verknüpfte Yasuní-ITT-Initiative ist ein Beispiel dafür, dass gerade aus einem solchen (politischen) Handeln die Forderung nach einer Unterlassung entstehen kann.

Diese Untersuchung soll es ermöglichen, das Unterlassen als Möglichkeit für Alternativen zu Entwicklung zu verstehen. Dabei eröffnet sich ein Handlungsraum gerade in jenen Regionen, die im Entwicklungsdiskurs als „entwickelt“ gelten.

5.2. Abstract

In development, it is assumed that something must be *done*. Whereas this paper puts its focus on refraining as a possibility for development. Does development only take place through action or is it also shaped through those things that are not done? Can people only shape the world through activity? What validity does the priority of doing something have over refraining to do something?

These questions are the starting point of this critical philosophical research, that is embedded in the framework of Franz Martin Wimmer's „Minimalregel“ for Intercultural Philosophy (2004), the postdevelopment theory's critique of the development discourse and Henning Ottmann's „Negative Ethics“ (2005). A short research into the use of the term „refraining“ reveals that refraining often has a negative connotation. Following a neutralisation of the term through an action theory analysis, the term is recharged with positive connotations using the daoist terms *wuwei ziran* and the occidental concept of negative duties. Through this analysis refraining is proven to be a form of action, that can also have a positive impact. With Hannah Arendt's analysis of the *vita activa* (active life) refraining is on the one hand put into relation to activity. On the other hand, the analysis shows that the development discourses focuses on certain types of activity, and that action, especially in a political dimension, therefore loses meaning. The meaning of action for those alternatives *to* development advocated by postdevelopment theory is explored through the concept of *buen vivir*. The example of the Yasuní-ITT-Initiative will then demonstrate that political action can demand the need to refrain.

The aim of this paper is to facilitate the understanding of refraining as a possibility within the context of alternatives *to* development. It opens a space for action, especially in those regions that are considered to be „developed“ within the development discourse.

5.3. Lebenslauf

Zur Person:

Vorname: Ursula

Nachname: Klein

Geburtsdatum: 26.4.1975

Geburts- und Wohnort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Curriculum Vitae:

2010 Geburt Noah

seit 2007 Studium der Internationalen Entwicklung, Universität Wien

seit 2005 Lektorat an der Universität für angewandte Kunst/ Industrial Design

2002 Geburt Luis

2002 Übernahme des Familienbetriebs schulteswien, seither selbständig erwerbstätig

1987-2002 Mitarbeit im Familienbetrieb

1994 Geburt Leon

1993 Matura am GRG 19 in Wien