

# fiph. JOURNAL

## Kulturökologie

Unsere Gesellschaft steht vor der Herausforderung großer Umbrüche. Warum aber handeln wir nicht so, wie wir handeln sollten? Wie können eingeübte Sichtweisen verändert werden? Wie es möglich, Nichtmenschen in den Begriff einer ökologischen Politik einzuschließen?

Daniela Gottschlich  
**Soziale Ökologie**

Jürgen Manemann  
**Für eine neue Humanökologie**

Iwona Janicka  
**Nichtmenschen und Politik**

Bernhard H. F. Taureck  
**Plädoyer für einen Veganen Humanismus**

*„Zur Sozialen Ökologie gehört nicht nur die Analyse, sondern auch die Skandalisierung der ungerechten Verhältnisse, gehört Empörung über das Leid, das uns, aber auch Anderen zugefügt wird.“*

(Daniela Gottschlich)

**Schwerpunktthema  
Kulturökologie**

- 4** Daniela Gottschlich  
**Soziale Ökologie**
  
- 14** Jürgen Manemann  
**Für eine neue Humanökologie**
  
- 21** Iwona Janicka  
**Nichtmenschen und Politik**
  
- 27** Bernhard H. F. Taureck  
**Plädoyer für einen Veganen Humanismus**
  
- 35** fiph im Gespräch  
**Über Anerkennung, Macht und Identität.  
Ein Gespräch mit Amani Abuzahra**
  
- 36** philosophie heterotop  
**Kristina und Descartes**
  
- 38** pro & contra  
**Können wir uns ändern?**  
Pro: Felix Ekardt – Contra: Sven Leunig
  
- 40** Agnes Wankmüllers Buchempfehlung  
**Die komplexe Republik**
  
- 42** Philosophie am Kröpcke  
**Sollte man mit Populisten reden?**
  
- 47** Veranstaltungsübersicht

## Liebe Leserin, lieber Leser!



Foto: fiph



Foto: fiph

Viele Entscheidungsträger\*innen und Bürger\*innen sehen in der Transformation des Energiesystems die Lösung für den Klimawandel. Für sie ist Energieeffizienz der Schlüsselbegriff. Zunehmend wird jedoch offenbar, dass die energieeffizienten Maßnahmen, die getroffen wurden, nicht ausreichen, um die Probleme des Klimawandels in den Griff zu bekommen. Mehr und anderes ist gefordert. Das Streben nach Effizienz wird nur dann ausreichend wirksame Resultate zeitigen, wenn es in dem Streben nach Suffizienz gründet. Die Frage nach der Suffizienz lenkt unsere Aufmerksamkeit auf kulturelle Fragestellungen.

Um den Pfad einer Zivilisation zu verlassen, deren Streben auf Machbarkeit, Wachstum und Perfektibilität ausgerichtet ist, bedarf es einer Transformation der Gesellschaft in eine „Kulturgesellschaft“ (Adrienne Göhler). Mit dieser Transformation befasst sich die „Kulturökologie“. Wenn hier von „Kulturökologie“ gesprochen wird, dann geht es nicht bloß und nicht in erster Linie um kulturökologische Fragen der Anpassung der Gesellschaft an Umweltbedingungen. Bislang fokussierte Kulturökologie das Verhältnis Mensch-Natur zwar aus der Perspektive kultureller Handlungen, fragte aber auf der Basis behaviouristischer, kybernetischer und systemtheoretischer Modelle vor allem nach der Anpassungsfähigkeit des Menschen an seine Umwelt. Ziel war es, den Menschen in die Welt einzupassen.

Dieses Verständnis von Kulturökologie ist heute nicht mehr ausreichend. Aus diesem Grund werden in diesem Journal unter dem Oberbegriff „Kulturökologie“ normative kulturökologische Entwürfe zur Diskussion gestellt, die sich stärker als bisher mit den Folgen und Veränderungen kultureller Lebensstile aus philosophisch-handlungstheoretischer Perspektive befassen: die neue Humanökologie, die soziale Ökologie, eine ökologische Politik für Nicht-Menschen und der vegane Humanismus. Trotz unterschiedlicher Perspektiven, auch gegenstrebigere philosophischer Ausrichtungen kommen die Autor\*innen in diesem Heft zum selben Ergebnis: Es bedarf einer kulturellen *Conversio*, die unsere Blickrichtungen ändert. Ohne die radikale Veränderung unserer Wahrnehmungskordinaten wird es keine echte Transformation geben.

Wir benötigen dringend neue Perspektiven. Eine intensive kulturökologische Debatte ist an der Zeit.

Ana Honnacker

Jürgen Manemann

# Soziale Ökologie

## Charakteristika, Besonderheiten, kritisch-emanzipatorische Erweiterungspotenziale

Daniela Gottschlich



Foto: Leuphana

Dr. Daniela Gottschlich ist derzeit Vertretungsprofessorin für Wirtschafts- und Sozialgeographie an der Universität Trier. Sie promovierte zu Nachhaltigkeit aus kritisch-emanzipatorischer Perspektive im Fach Politikwissenschaft an der Universität Osnabrück, forschte und lehrte u.a. an der Leuphana Universität Lüneburg, der Humboldt Universität zu Berlin, der Freien Universität Bozen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Soziale und Politische Ökologie, Feministische Ökonomik und Möglichkeiten einer Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse.

Auf den ersten Blick erscheint das weite Feld der *Sustainability Science* recht unübersichtlich: Was unterscheidet die Politische Ökologie von der *Global Change*-Forschung? Was die Umweltsoziologie von der Kulturökologie? Was die neue Humanökologie von der alten? Und in welchem Verhältnis stehen alle diese Strömungen zur Sozialen Ökologie, um die es in diesem Beitrag vor allem gehen soll? Und lassen sich dabei Soziale Ökologie und Sozialökologie als Synonyme fassen? Verweisen die jeweils unterschiedlichen Schreibweisen (wie beispielsweise sozialökologische Forschung, sozial-ökologische Forschung, Sozial-ökologische Forschung) auch auf inhaltliche Unterschiede oder nur auf geschmäckerliche Schreibvorlieben?

Getrennt- oder Zusammenschreibung, Groß- oder Kleinschreibung stehen tatsächlich für inhaltliche Unterschiede, Gleiches gilt für die Verwendung eines Bindestrichs oder der Verzicht auf ihn. Sie verweisen auf unterschiedliche Schulen, Personen und Institutionen – angefangen von Murray Bookchins öko-anarchistisch geprägter *Social Ecology*, über die an der Humboldt-Universität begonnene sozialökologische Forschungstätigkeit von Rudolf Bahro, der für eine Integration auch von humanwissenschaftlicher Forschung in die Sozial- und Naturwissenschaften und eine Analyse kultureller Tiefenstrukturen plädierte, bis hin zu dem seit 2000 existierenden Förderschwerpunkt Sozial-ökologische Forschung (SÖF) des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF). Letzterer markierte innerhalb des BMBF den Übergang von der Umweltforschung zur Nachhaltigkeitsforschung. Zur konzeptionellen Grundlage dieses Förderschwerpunktes hatte vor allem das Institut für sozial-ökologische Forschung (ISOE) in Frankfurt beigetragen, das die Soziale Ökologie als neue Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen in Deutschland etablierte.

Wenngleich ein umfassender Vergleich der diversen Denk- und Forschungsansätze unter dem Dach der Nachhaltigkeitswissenschaft(en) ein Forschungsdesiderat<sup>1</sup> darstellt, so lassen sich dennoch einige Charakteristika der Frankfurter Sozialen Ökologie ausmachen, die sie mit anderen sozial-ökologischen Forschungsansätzen teilt und auf die ich im Folgenden eingehen werde.

<sup>1</sup> Eine der wenigen vergleichenden Arbeiten, die in diesem Bereich geleistet worden sind, stammt von Maik Hosang (2006). Einen Überblick über unterschiedliche theoretische Zugänge und methodische Herausforderungen bietet auch das Handbuch *Umweltsoziologie* von Groß (2011).

## Soziale Ökologie als Krisenwissenschaft und als Antwort auf nicht-nachhaltige Zustände

Ausgangspunkt der Sozialen Ökologie sind die krisenhaften Beziehungen zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur, die es zu erforschen und neu zu gestalten gilt (Becker/Jahn 2006a: 12ff.). Die Soziale Ökologie entstand Mitte der 1980er Jahre und damit in einer Zeit, in der sich Krisenerfahrungen und Kritikperspektiven verschiedener Akteure überlagerten. Zu den Krisenerfahrungen gehörten beispielsweise die Vergegenwärtigung der Möglichkeit der kompletten Vernichtung durch Nuklearwaffen als auch die zum Teil dramatischen, großflächigen Veränderungen von Ökosystemen sowie die Chemie- und Atomkatastrophen in Bhopal, Seveso und Tschernobyl. Diese neuen Krisenerfahrungen galt es auch auf wissenschaftlicher Ebene theoretisch zu erfassen.

Eine Besonderheit, die die Soziale Ökologie mit anderen kritischen Wissenschaften wie den *Gender Studies* oder der Konflikt- und Friedensforschung teilt, ist sowohl die enge Beziehung zu sozialen Bewegungen, die die drängenden ökologischen und sozialen Probleme moderner Gesellschaften auf die politische Tagesordnung setzen, als auch zur institutionellen Politik. Die Entstehungsgeschichte der Sozialen Ökologie ist deutlich durch das spezifische politisch-intellektuelle Klima der 1980er Jahre geprägt. Es ist nicht übertrieben, die von der Sozialen Ökologie angestrebte Analyse, Bearbeitung und Veränderung der als krisenhaft identifizierten „wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und wissenschaftlich-technischen Formen, in denen insbesondere die hochindustrialisierten Gesellschaften ihren Umgang mit der natürlichen Umwelt gestalten“ (Jahn/Wehling 1998: 81), als einen Bestandteil jener „konkrete[n] Utopie“ (Hauff 1987a: XII) zu lesen, die von der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung Mitte der 1980er Jahre für die gesamte Menschheit angestrebt wurde: Entmilitarisierung, Beendigung sowohl von Armut, Hunger und Unterernährung als auch von Naturzerstörung.

Der besondere Beitrag der Weltkommission (vielen besser bekannt unter dem Namen Brundtland-Kommission) besteht nicht zuletzt darin, dass sie aus den verschiedenen Diskursen zu Umwelt, Entwicklung und Frieden einen einzigen Diskurs machte – den der nachhaltigen Entwicklung mit einem intra- und intergenerativen Gerechtigkeitsverständnis als Kern. Mit dem Brundtland-Bericht (Hauff 1987b) wurde die Idee nachhaltiger Entwicklung sowohl in die öffentlichen und politischen Debatten eingeführt, als auch gleichzeitig eine akademische Debatte um die Konkretisierung und Ausgestaltung von Nachhaltigkeit initiiert.

Der besondere Beitrag der Sozialen Ökologie liegt hingegen darin, für die Analyse solcher komplexer Probleme eine neuartige Form der wissenschaftlichen Bearbeitung bereitzustellen. Kennzeichnend für diesen neuen Typ von Wissenschaft sind u.a.

- eine interdisziplinäre bzw. fachkulturübergreifend integrative Bearbeitung von nachhaltigkeitsrelevanten Fragestellungen durch Natur-, Human- und Sozialwissenschaften;
- eine transdisziplinäre Ausrichtung im Sinne einer Beteiligung von verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren und damit eine Integration ihrer Sichtweisen, Erfahrungen und Wissensbestände sowohl bei der Problemdefinition als auch bei der Suche nach Lösungen;
- eine Orientierung an sozial-ökologischer Transformation in Richtung Nachhaltigkeit;
- eine für diese Veränderung notwendige Erarbeitung von Systemwissen (analytische Ebene), Zielwissen (normative Ebene) sowie Transformations- und Gestaltungswissen (operative Ebene), die nicht zuletzt eine Produktion neuer integrativer Begriffe, Verständnisse, Konzepte und Methoden erfordert (Gottschlich/Katz 2016: 167).

## Soziale Ökologie als Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen

Das Konzept der gesellschaftlichen Naturverhältnisse ist solch ein neues integratives Konzept, das als Rahmenkonzept der Sozialen Ökologie fungiert. Mit ihm wird die wechselseitige Konstitution von Natur durch Gesellschaft und von Gesellschaft durch Natur in den Blick genommen. In die Kritik gerät damit der lange Zeit in den Natur- und Geisteswissenschaften vorherrschende methodische Dualismus, jene vermeintlich klare Unterscheidung der ersten Moderne zwischen Natur und Gesellschaft. „Für eine Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse ist jeder Dualismus unerträglich, denn je nach Betrachtungsperspektive lassen Dualismen die zu erfassenden Beziehungsmuster entweder in der Gesellschaft oder in der Natur verschwinden“ (Becker et al. 2011: 86). Soziale Ökologie ist aber am Dazwischen interessiert, an den Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur und daran, was die materiellen wie symbolischen Regulationen dieser Beziehungen gefährdet oder gar verunmöglicht. Anstelle einer Sichtweise, die von einer „gesellschaftliche[n] Emanzipation der Gesellschaft von der (äußeren) Natur“ (Brunnengräber et al. 2008: 50) ausgeht, wird der Fokus auf sozial-ökologische, also „hybride Krisenphänomene [gelenkt], in denen gesellschaftliche und natürliche Prozesse sich überlagern

[...] und eine komplexe Krisendynamik entwickeln“ (Becker et al. 2006: 183f.).

Die Bearbeitung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse erfolgt problemorientiert, d. h. bezogen auf konkrete gesellschaftliche Handlungsfelder, die sich in den Forschungsschwerpunkten (Wasser, Versorgung, Mobilität, Raumentwicklung, Lebensstile, Gender und Bevölkerungsentwicklung) des ISOE widerspiegeln.<sup>2</sup> Es gehört zur Selbstverortung der Sozialen Ökologie in kritischer Wissenschaftstheorie bzw. Wissenschaftskritik, dass dem Umgang mit Nicht-Wissen und der gesellschaftlichen Bewertung von wissenschaftlichem Wissen dabei eine wichtige Rolle zugemessen wird. Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie problematisieren den Aufstieg der Wissenschaft zu einer „hegemonialen Unterscheidungsmacht“ (Becker et al. 2006: 180), die nicht zuletzt in der Vergangenheit und bis heute dazu beigetragen hat, lebensweltliches Wissen zu entwerten. Die Kritik trifft insbesondere die Naturwissenschaften und ihre Tendenzen zur naturalisierenden Universalisierung. Mit ihrer Kritik an der Verfasstheit der Naturwissenschaften schließen die Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie zwar an die Technik- und Wissenschaftskritik sowohl der älteren Frankfurter Schule als auch der feministischen Theorie an, gehen jedoch über beide hinaus. Denn die Soziale Ökologie eröffnet mit ihrer doppelseitigen Kritik am Naturalismus einerseits sowie am Kulturalismus andererseits „einen neuen Denkraum [...], in dem sozial-ökologische Probleme überhaupt erst ernsthaft gestellt und formuliert werden können – also nicht als voneinander getrennte ökologische und soziale [Probleme]“ (ebd.: 187). Dieser neue Zugang ist mit dem Anspruch verbunden, den herrschaftsförmigen Ausprägungen und Reduktionismen von Wissenschaft zu begegnen, indem anstelle der alten wissenschaftlichen Logik und ihren Tendenzen zur Universalisierung für eine Kontextualisierung von Wissen plädiert wird und indem anstelle der scheinbar klaren Entweder-oder-Logik des methodischen Dualismus eine Logik des Weder-noch und des Sowohl-als-auch gewählt wird, um Widersprüchliches und paradoxe Phänomene abbilden und beschreiben zu können (ebd.).

### Soziale Ökologie als inter- und transdisziplinäre Forschung

Soziale Ökologie bewegt sich, wie Egon Becker und Thomas Jahn (2006a: 7) ausführen, zwischen zwei Polen: „Als praxisbezogene Forschung sucht sie nach Lösungen für lebenspraktische gesellschaftliche Probleme; als theoretisch orientierte Wissenschaft versucht sie das methodisch

erzeugte Wissen begrifflich zu ordnen“. Die produktive Spannung zwischen diesen beiden Polen wird durch den spezifischen Forschungsansatz der Sozialen Ökologie gehalten, der problemorientierte interdisziplinäre Forschung mit Transdisziplinarität verbindet. Erfahrungen und Wissen von wichtigen Akteuren und Praxispartner\*innen werden mit wissenschaftlichen Erkenntnissen zusammengeführt (Jahn/Keil 2006: 319ff.). Dieser neue Forschungstypus „hat eine Pionierfunktion für die Umwelt- und Nachhaltigkeitsforschung in Deutschland übernommen“ (SÖF-Memorandum 2012: 3) und gehört nun dort mittlerweile vielfach zum Forschungsalltag. Zu seiner inhaltlichen wie institutionellen Verbreitung hat auch der bereits erwähnte Förderschwerpunkt Sozial-ökologische Forschung (SÖF) des BMBF beigetragen (Müller 2013).

Und doch bleibt Soziale Ökologie als inter- und transdisziplinäre Forschung beständige Herausforderung und Experiment (Bergmann et al. 2017) – u.a. weil insbesondere Transdisziplinarität umstritten<sup>3</sup> und die Sorge groß ist, „dass mit einer Ausrichtung an normativen Leitbildern und einer kurzfristig ausgelegten Problemlösungsorientierung erhebliche Gefahren für Grundlagenforschung und Wissenschaftsautonomie drohen“ (Schneidewind 2015: 59). Zudem hat Maik Hosang (2006) kritisch darauf hingewiesen, dass die ursprünglich vorgesehene Integration von Natur-, Human- und Sozialwissenschaften sich bereits im ersten Rahmenkonzept des SÖF-Förderschwerpunkts verengt auf die Interdisziplinarität von Natur- und Sozialwissenschaften. Die Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie sind sich selbst bewusst, dass über die Konzentration auf die Beziehungsmuster zwischen Gesellschaft und Natur viele Themen und Probleme ausgeklammert bleiben, die in den Humanwissenschaften (etwa in der Psychologie, der Anthropologie, aber auch in den Wirtschaftswissenschaften) untersucht werden, die aber auch bedeutsam für die Soziale Ökologie sind (Becker/Jahn 2006a: 36). Auf diese Leerstellen, die sowohl für eine Erarbeitung kritisch-emanzipatorischer Nachhaltigkeitstheorie als auch für transformative Nachhaltigkeitspolitik hinderlich sind, werde ich noch zurückkommen.

Im Zentrum der transdisziplinären Forschungsausrichtung der Sozialen Ökologie steht der gemeinsame Lernprozess zwischen Gesellschaft und Wissenschaft. D.h., bei der Problembearbeitung werden nicht nur Disziplin- und Fachgrenzen, sondern auch die Grenzen zwischen wissenschaftlichem Wissen und relevantem Praxiswissen überschritten. Gesellschaftliche Akteure werden in den Forschungsprozess und in die Wissensproduktion einbezogen, nicht zuletzt mit dem Ziel, „sozial robustes Wissen“

<sup>2</sup> <http://www.iso.de/projekte/aktuelle-projekte/>

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch für die Auseinandersetzungen darum Strohschneider (2014) und Grunwald (2015).

(Nowotny 1999: 12ff.) zur Lösung gesellschaftlicher Probleme zu erzeugen. Diese partizipative Forschung, die Wissensbestände aus der Praxis integriert, gestaltet sich allerdings sehr unterschiedlich (Bergmann et al. 2017). Sie ist zudem mit einer Reihe von nicht unproblematischen Aspekten der In- und Exklusion konfrontiert. Etwa: Wer entscheidet darüber, wann wer wie einbezogen wird? Und was ist der Maßstab dahinter: Effizienz, Legitimation, Empowerment? Zudem ist es nicht allein der Aspekt der Partizipation, in welcher Form und Tiefe auch immer, der den transdisziplinären Forschungsansatz ausmacht. „Abhängig vom Stand des Wissens über das Problem und der Differenzen in der Bewertung des Problems ist es mal mehr, mal weniger notwendig, sich intensiv mit dem Erarbeiten von [...] wissenschaftsbasiertem Wissen zu beschäftigen und die Problemlösung als solche erst in zweiter Linie zu behandeln“ (Bergmann et al. 2017: 261).

### Das Ökonomieverständnis der Sozialen Ökologie

Die Frage, die im Zentrum der Sozialen Ökologie steht – nämlich wie sich die gesellschaftlichen Naturverhältnisse angesichts mannigfacher und sich rasch ändernder Krisenkonstellationen denken, identifizieren und gestalten lassen –, betrifft auch die ökonomische Dimension und damit sämtliche Prozesse des Wirtschaftens und Arbeitens (vgl. hierzu und für das Folgende Gottschlich 2017). Mit der Darstellung des Ökonomieverständnisses der Sozialen Ökologie verlasse ich den Bereich der Gemeinsamkeiten verschiedener Denk- und Forschungsansätze im Bereich der sozial-ökologischen Forschung, wengleich auch hier eine vergleichende Analyse lohnend wäre. Auf dem Weg in Richtung Nachhaltigkeit ist ohne Zweifel die Frage, wie wir wirtschaften und welches Ökonomieverständnis den jeweiligen Transformationsansätzen zugrunde liegt, von zentraler Bedeutung. Schließlich sind in gesellschaftlichen Naturverhältnissen „sozioökonomische Ursachen und ökologische Wirkungen [...] mit ökologischen Ursachen und sozioökonomischen Wirkungen verwoben“ (Liehr et al.: 267). Bereits im Einleitungskapitel zur Sozialen Ökologie betonen Egon Becker und Thomas Jahn (2006a: 16) daher, dass es für eine bewusste Gestaltung der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur darauf ankomme, neben politischen und wissenschaftlichen auch „ökonomische [...] Innovationen“ voranzutreiben<sup>4</sup>. Die inhaltlich-konzeptionelle Innovation des sozial-ökologischen Ansatzes des ISOE liegt darin, dass das Ökono-

mische von den Bedürfnissen und vom Alltag her gedacht wird. Damit ändern sich gleichzeitig und gleichermaßen die Begriffe, die den inhaltlich-konzeptionellen Rahmen spannen: Auffällig ist, wie wenig von Markt, von Produktion (als isoliert betrachtete Kategorie) oder von ökonomischem Wachstum die Rede ist. Stattdessen bilden ‚Reproduktion‘ (i) sowie Versorgungssysteme (ii) die ökonomischen Referenzbegriffe der Sozialen Ökologie und ermöglichen so ein weitgefasstes Verständnis von Arbeit (iii).

(i) Die Kategorie der ‚Reproduktion‘ spielte bei der Entwicklung der Sozialen Ökologie eine wichtige Rolle: Ende der 1980er-Jahre erklärten Egon Becker und Thomas Jahn (1989: 58), „dass eine sozial-ökologische Krisentheorie nur als Theorie der Reproduktionskrise zu entwickeln“ sei. ‚Reproduktion‘ sei eine Kategorie, „die sowohl innerhalb der Sozialwissenschaft (hier in erster Linie in der Ökonomie) als auch in den Naturwissenschaften (vorwiegend in Genetik und Ökologie) einen angestammten Platz“ (ebd.) besitze. Darüber hinaus schließe die Kategorie ‚Reproduktion‘ sowohl an die drei Referenzkritiken (Kritische Theorie, Naturwissenschaftskritik, feministische Kritik) als auch an moderne Systemwissenschaftskonzepte und moderne Naturwissenschaft an bzw. vermittele zwischen ihnen (ebd.).

Mit der Verankerung des ‚Reproduktiven‘ in der konzeptionellen Anlage der Sozialen Ökologie war die Kritik und notwendige Erweiterung des Ökonomischen von Anfang an vorhanden. Die Erhaltung der Entwicklungs- und Reproduktionsfähigkeit gilt als normative Orientierung für die gesamte Soziale Ökologie. Ihre dezidierte Fundierung erfolgte dann vornehmlich durch feministische Arbeiten zur Sozialen Ökologie entlang der Kritik an der Produktion-Reproduktions-Differenz<sup>5</sup> im Forschungsschwerpunkt „Gender and Environment“ des ISOE selbst, aber auch in sozial-ökologischen Forschungsverbundprojekten wie dem „Blockierten Wandel?“<sup>6</sup>. Dass es nach wie vor zu einer zentralen Entwicklungslinie der Sozialen Ökologie gehört, Theorieansätze und Umsetzungsperspektiven für neue Formen des Wirtschaftens zu entwickeln, in denen Produktivität und ‚Reproduktivität‘, Produktion und Konsumtion als Zusammenhang begriffen und gestaltet werden und sich der Fokus nicht einseitig auf die Produktgestaltung oder das Konsumverhalten richtet, muss daher insbesondere als ein Verdienst feministischer Forschung

4 Die Suche nach alternativen ökonomischen Pfaden hat auch im SÖF-Forschungsschwerpunkt begonnen – vgl. z.B. <http://www.nascent-transformativ.de/>. Und obgleich sie dort erst nur eine Nische besetzt, liegen hier Ansatzpunkte für sozial-ökologische Transformation, die angesichts der derzeitigen Gewaltförmigkeit des herrschenden kapitalistischen Systems Hoffnung auf Veränderung machen.

5 Die feministische Literatur zum Kategorienpaar Produktion und ‚Reproduktion‘ ist umfassend, betrifft dieses Thema doch einen der Hauptstränge der feministischen Auseinandersetzungen um geschlechterhierarchische Trennungen und Ausblendungen. Vgl. speziell zum Begriff der ‚Reproduktion‘ und dem Kategorienpaar Produktion und ‚Reproduktion‘ im Kontext der Ausbildung sozial-ökologischer Forschungsansätze ausführlich den Stand der Forschung bei Biesecker/Hofmeister (2006: 22ff.).

6 <http://www.vorsorgendeswirtschaften.de/blockierter-wandel/projekt.html>

angesehen werden. Ohne den Forschungsschwerpunkt „Gender and Environment“ im ISOE, in dem der Blick konsequent auf Alltagskontexte und Anwendungsbezüge gerichtet wird, wäre dieses Zusammendenken, das eine integrative Nachhaltigkeitsperspektive erst eröffnet, längst nicht so stark ausgeprägt (vgl. exemplarisch Schultz et al. 2006a, 2006b). Diese integrative Perspektive wird auch im Konzept der Versorgungssysteme sichtbar.

(ii) Versorgungssysteme bilden einen der acht zentralen Forschungszugänge der Sozialen Ökologie, die das ISOE verfolgt. Stellt doch die Versorgung der Bevölkerung mit Gütern (wie Wasser, Nahrung, Energie und Wohnraum) und Dienstleistungen (beispielsweise für Gesundheit, Bildung, Mobilität, Kommunikation) in angemessener Qualität und Quantität eine wesentliche Voraussetzung für die Entwicklungs- und Reproduktionsfähigkeit von Gesellschaften dar (Lux et al. 2006: 423). Die Art und Weise der Versorgung entscheidet darüber, ob Grundbedürfnisse angemessen befriedigt werden und natürliche Lebensgrundlagen erhalten bleiben, und bestimmt damit auch die Lebensqualität. Versorgungssysteme werden von den Wissenschaftler\*innen des ISOE als „sozial-ökologische Systeme“ konzeptualisiert, die „eine vermittelnde Rolle zwischen Natur und Gesellschaft ein[nehmen]“ (ebd.) und damit einen erheblichen Einfluss auf die Gestaltung gesellschaftlicher Naturverhältnisse ausüben. Das Besondere an dieser Konzeptualisierung des ISOE ist, dass der Begriff der Versorgungssysteme weit gefasst wird. Er bezieht sich nicht nur auf die netzgebundenen Infrastruktursysteme (wie etwa für Wasser, Energie und Telekommunikation) oder auf soziale Sicherungssysteme (der Alterssicherung und Gesundheitsversorgung), sondern auch explizit auf die Nahrungsversorgung. Zudem wird am Forschungszugang Versorgungssysteme deutlich, dass Wirtschaften in der Sozialen Ökologie weder als autonomes System noch rein monetär verstanden, sondern als Konsequenz von Bedarfssituationen in spezifischen Kontexten gedacht wird. Entgegen einer Perspektive, die Versorgung nur als technische Bereitstellung von Infrastruktur denkt, die für gleiche Entgelte Individuen gleiche Leistungen zur Verfügung stellt, gewinnen in einem sozial-ökologischen Verständnis von Versorgungssystemen Nutzungskontexte, Bewirtschaftungsformen, Akteure und Verteilungsfragen stärker an Bedeutung.

Zu der Reflexion der Bedingungen einer nachhaltigen Entwicklung zählen die Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie auch die Analyse der als reziprok konzeptualisierten ökonomischen Makro- und Mikroebene, also die Auswirkungen des Welthandels auf die lokalen Ökonomien, die den Ausgangspunkt der Analyse bilden (ebd.: 431). Der Blick auf die Versorgungssysteme erfolgt somit aus der Perspektive der alltäglichen Lebensbedingungen von Menschen. Die Leistungen, die Versorgungssysteme zu er-

bringen haben, gehen vom konkreten gesellschaftlichen Bedarf aus. Dieser analytische Zugang weist Ähnlichkeiten zum Sustainable-Livelihoods-Konzept auf. Indem Versorgung „per se als soziale Handlung“ (ebd.: 427) begriffen wird, werden neben quantitativen Aspekten auch qualitative Aspekte sichtbar, die bei der Analyse und Gestaltung der Versorgungssysteme mitberücksichtigt werden. Zu den qualitativen Aspekten zählt die Differenzierung der Bevölkerung beispielsweise „nach Alter, Haushaltsformen, sozialem Status, kulturellen Milieus und Lebensstilen“ (ebd.).

(iii) Auch Arbeit wird im Konzept der gesellschaftlichen Naturverhältnisse als „Vermittlungsform von Gesellschaft und Natur“ (Becker/Jahn 1989: 57) begriffen. Sie zählt für die Wissenschaftler\*innen des ISOE zu jenen „Formen und Praktiken [...], in und mit denen Gesellschaften ihr Verhältnis zur Natur stofflich-materiell und kulturell-symbolisch regulieren“ (Hummel/Becker 2006: 198). Arbeit ist damit ein Beispiel für das, was die Soziale Ökologie als basales gesellschaftliches Naturverhältnis (Becker et al. 2011: 87) bezeichnet. Misslingt seine Regulation, kann das die unterschiedlichsten Krisen auslösen. Sowohl die Krise der Erwerbsarbeit und die damit verbundenen Krisenphänomene wie Erwerbsarbeitslosigkeit, gefährdete Existenzsicherung und Altersversorgung als auch die Krisenhaftigkeit der ‚Reproduktionsarbeit‘ werden thematisiert. Letzteres ist vor allem auf die Forschungsarbeit der feministischen Wissenschaftler\*innen des ISOE zurückzuführen, die zudem das Augenmerk auf das Verhältnis dieser Arbeitsformen legen und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung kritisch analysieren (z. B. Schultz et al. 2006: 437).

D. h., das Themenfeld Arbeit wird in der Sozialen Ökologie nicht vorrangig mit Erwerbsarbeit identifiziert. Im Gegenteil: Nimmt man das von Becker und Jahn 2006 herausgegebene Werk zur Sozialen Ökologie als Referenz, wird dort die Bedeutung von Sorge-Arbeit für eine nachhaltige Gestaltung von gesellschaftlichen Naturverhältnissen konsequent immer wieder herausgestellt. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Begriffsverwendung: Wenn von jenen unbezahlten bzw. im Rahmen von personenbezogenen Dienstleistungen vollbrachten Arbeiten die Rede ist, die in der feministischen Literatur seit Anfang der 2010-Jahre häufig unter dem Begriff „Care-Arbeit“ zusammengefasst werden, dann werden von den Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie unterschiedliche Begriffe verwendet: „Hausarbeit“, „Reproduktionsarbeit“, „Versorgungsarbeit“. Einerseits werden diese Begriffe – wie in vielen anderen feministischen Ansätzen auch – synonym benutzt. Andererseits wird deutlich, dass die Begriffe bisweilen doch unterschiedlich gefüllt werden und es sich nicht immer um Synonyme handelt. So wird der Begriff der Versorgungsarbeit in der Sozialen Ökologie sowohl in

einem engen als auch in einem weiten Sinne verwendet – ohne dass diese Unterscheidung eingeführt und kenntlich gemacht wird. Mal wird er benutzt zur Beschreibung der sorgenden und pflegenden Tätigkeiten, die in privaten Haushalten verortet sind, mal weist er darüber hinaus und bezieht auch die Arbeiten, die im Kontext der in Abschnitt (ii) angeführten Systeme zur Versorgung der Bevölkerung anfallen, mit ein.

In dieser Unschärfe der Begriffsverwendung und -füllung von Versorgungsarbeit liegt eine bereits vollzogene, aber noch nicht abschließend reflektierte und dezidiert ausformulierte konzeptionelle Weiterentwicklung – eine Weiterentwicklung, die Arbeit in unmittelbarem Zusammenhang mit gesellschaftlicher Entwicklung und ‚Reproduktion‘ denkt und dabei alle Tätigkeiten umfasst, die dafür nötig sind. Versorgungssystemen kommt in dieser Perspektive die Funktion des „gesellschaftlichen Unterbaus“ (ebd.: 426) zu. Ihre Gestaltung setzt wiederum eine analytische Erfassung der „unterschiedlichen Formen und Muster der Versorgungsarbeit“ (ebd.: 427) voraus. Ein solcher Ansatz ermöglicht es, auf einer kritisch-analytischen Ebene die Verflechtungen und institutionellen Rahmenbedingungen von öffentlicher und privater, von bezahlter und unbezahlter Versorgungsarbeit als auch die Hierarchien gesellschaftlicher vergeschlechtlicher Arbeitsteilung, die Versorgungsarbeiten prägen, in den Blick zu nehmen. Damit wird nicht nur ein erweiterter Arbeitsbegriff in der Sozialen Ökologie zugrunde gelegt, sondern auch auf einer normativen und konzeptionellen Ebene thematisiert, welche Arten von Arbeiten eine nachhaltig wirtschaftende Gesellschaft braucht: nämlich vornehmlich Versorgungsarbeiten der verschiedensten lebensdienlichen Art.

### Soziale Ökologie als prozessorientierte Wissenschaft

Es ist eine Stärke der Sozialen Ökologie, dass sie den Fokus auch und gerade auf Prozesse richtet. Lange eingeübte Sichtweisen werden so verändert, Altbekanntes kann auf neue Weise beschrieben werden, *driving forces* und kritische Übergänge geraten in den Blick (Hummel/Lux 2006: 422). Zusätzlich zur Qualität eines Produktes werden die Qualitäten der Prozesse, die zu seiner Herstellung notwendig waren, identifizierbar und regulierbar. Damit wird Raum geschaffen für ein Nachdenken darüber, welche Arbeiten für sozial-ökologische Transformationen notwendig sind, um die Reproduktionsfähigkeit von Gesellschaft und Natur zu erhalten.

Diese Prozessorientierung rückt jedoch gleichzeitig eine kritische Reflexion der bestehenden politökonomischen Strukturen in den Arbeiten der Sozialen Ökologie in den

Hintergrund. Zwar versteht sich die Soziale Ökologie in der Tradition der Kritik der älteren Frankfurter Schule (Becker et al. 2006: 184). Zu deren Erbe gehört ein Verständnis von gesellschaftlichen Naturverhältnissen, die begriffen werden müssen als durch historisch spezifische Herrschaftsverhältnisse konstituiert, namentlich durch „Warenförmigkeit, Verdinglichung, kapitalistische Vergesellschaftung“ (ebd.). Doch mehr als dieser knappe – wenn auch eindeutige und unmissverständliche – Rekurs auf die Kritik der älteren Frankfurter Schule findet sich im zentralen Werk der Sozialen Ökologie (Becker/Jahn 2006b) nicht. Existierende ökonomische Strukturen, Ökonomieverständnisse und durch sie hervorgerufene Probleme werden kaum benannt. Die Ökonomiekritik ist vielmehr impliziter Teil des Krisenverständnisses der Sozialen Ökologie. Entsprechend werden das derzeitige ökonomische System, seine dominanten Handlungstypen und Koordinationsformen als krisenhaft gewertet, ohne genauer auf sie einzugehen, und die bereits genannten „ökonomischen Innovationen“ gefordert. Mit anderen Worten: Das Neudenken von Ökonomie, das ich im vorherigen Abschnitt beschrieben habe, erfolgt in der Sozialen Ökologie – sieht man von den feministischen Ausführungen zur Krise der ‚Reproduktionsarbeit‘ ab – ohne umfassende explizite Kritik an den herkömmlichen Ökonomievorstellungen. Während insbesondere in den frühen Arbeiten zur Sozialen Ökologie noch die „Gefährdung der Reproduktion und Entwicklungsfähigkeit gesellschaftlicher Zusammenhänge“ als „Widerspruch zwischen Ökonomie und Ökologie“ thematisiert und beispielsweise in Verbindung mit dem marxistischen Diskurs über die „Schranken der Kapitalakkumulation“ gebracht wurde (Becker/Jahn 1989: 56), fehlt dies in den neueren Arbeiten der Sozialen Ökologie (etwa in Becker/Jahn 2006b).<sup>7</sup> In der Einleitung wird die Globalisierung sogar nicht als Teil der krisenhaften gesellschaftlichen Naturverhältnisse, sondern als ‚anderes Thema‘, mit dem sozial-ökologische Krisenthemen um öffentliche Aufmerksamkeit konkurrieren müssen, eingeführt (Becker/Jahn 2006a: 17).

Anders als beispielsweise in den kapitalismuskritischen Ausführungen von Christoph Görg (2003: 10), für den insbesondere der Konkurrenzmechanismus, genauer: das stetige Streben nach verbesserter „Konkurrenzfähigkeit nationaler Gesellschaften im globalen Wettbewerb auf Kosten anderer“ (durch soziale und ökologische Externalisierungsprozesse) zu den Krisenursachen zählt, werden

<sup>7</sup> In diesen Zusammenhang passt auch, dass auf einer deskriptiven Ebene beispielsweise „[d]ie zunehmende Ausdifferenzierung von Dienstleistungen“ (Stieß/Hayn 2006: 215) zwar erwähnt und damit in die Analyse einbezogen wird, ebenso wie auf ihre Vergrößerung „durch Privatisierungsprozesse der ehemals staatlich organisierten Daseinsvorsorge“ (ebd.) hingewiesen wird, diese Prozesse aber nicht als Prozesse der Verstärkung sozio-ökonomischer Ungleichheit theoretisiert werden, wie dies etwa vonseiten der feministischen Nachhaltigkeitsforschung geleistet wird.

die Auswirkungen neoliberaler Globalisierung im Hauptwerk der Sozialen Ökologie der ISOE-Autor\*innen kaum analytisch gefasst. Die Qualität der Versorgungssysteme hängt jedoch auch entscheidend von den makroökonomischen Strukturen ab. Jede Konzeptualisierung des Neuen – auch und gerade des ökonomisch Neuen –, die Möglichkeiten für konkrete Transformationen auslotet, hat meines Erachtens ausgehend von bestehenden Institutionen und Strukturen nach Alternativen für dieselben zu suchen. Dies setzt jedoch eine tiefere Analyse der Bedeutung bestehender ökonomischer Strukturen für die Gestaltung gesellschaftlicher Naturverhältnisse voraus. Bislang ist dies in der Sozialen Ökologie nur partiell geleistet worden.

Was sind weitere relevante Forschungs- und Handlungsfelder, die zukünftig im Rahmen sozial-ökologischer Forschung stärker zu bearbeiten wären?

### Nachhaltigkeit, Macht und Herrschaft

Sowohl theoretisch als auch praktisch geht es darum, zu verstehen, was wie zu sozial-ökologischen Transformationen führt bzw. was sie verhindert. Ohne eine umfassende Analyse der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse wird dies jedoch nicht gelingen. Im Gegensatz zur Politischen Ökologie tut sich die Soziale Ökologie hier vielfach schwer. Entsprechend wichtig ist es für ihre Weiterentwicklung als Wissenschaft, die die Nachhaltigkeitsforschung in Deutschland am deutlichsten prägt, die jeweils eigenen impliziten Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu reflektieren und explizit zu machen. Zumal sowohl Forschung als auch Politik im deutschen Nachhaltigkeitsdiskurs relativ früh von Teilen der sozialen Bewegung vorgeworfen wurde, sie vernachlässigten Macht- und Herrschaftsverhältnisse bzw. trügen so zur Reproduktion ungerechter Verhältnisse bei (Eblinghaus/Stickler 1996).

Lena Partzsch (2015) hat in Anlehnung an die Arbeiten von Amy Allen mit der Unterscheidung zwischen *power with* (Überzeugen und Lernen), *power to* (Widerstand und Empowerment) und *power over* (Zwang und Manipulation) eine vielversprechende Heuristik herausgearbeitet, mittels derer nicht nur sozial-ökologische Forschungsansätze mit unterschiedlichen Machtverständnissen miteinander ins Gespräch kommen könnten. Die gemeinsame Begrifflichkeit ermöglicht es laut Partzsch (2015: 55) auch, die drei Perspektiven auf Macht nicht als einander ausschließend (als unterschiedliche Interpretation desselben Phänomens), sondern als ergänzend zu verstehen (als unterschiedliche Aspekte eines Wandlungsprozesses). Ihre Verbindungen und ihr Ergänzungspotenzial ließen sich so genau untersuchen.

Als Analyseheuristik sind diese idealtypischen Konstruktionen wichtig und hilfreich. Angesichts zweierlei Gründe scheint mir jedoch ein besonderer Fokus auf Fragen von *power over* geboten: angesichts der gewaltförmigen Verfasstheit der Welt auf individueller, struktureller, symbolischer und kultureller Ebene und angesichts der Kräfteverhältnisse im Nachhaltigkeitsdiskurs selbst, in dem nämlich der Diskursstrang um ökologische Modernisierung mit einem Machtverständnis, das von einer *win-win*-Perspektive beim Streben nach dem (vermeintlichen) gemeinsamen Ziel geprägt ist, dominiert. Doch die Orientierung an einem alles umfassenden Menschheitsinteresse ist ohne grundlegende Reflexion (und Veränderung) der bestehenden Strukturen und der zahlreichen Interessenkonflikte nicht durchzusetzen. Vertreter\*innen der *Politischen Ökologie* weisen darauf hin, dass, wenn die Anrufung eines allgemeinen Interesses nur auf einer abstrakten Ebene erfolge, sie dann Gefahr laufe, zu einer „Partnerschaftsideologie“ zu verkommen. Markus Wissen und Ulrich Brand (2008: 79) sprechen in diesem Zusammenhang von einem „abstrakten Normativismus“, dem „ein materialistisches, an Menschenrechten ausgerichtetes Verständnis der Gestaltung gesellschaftlicher Naturverhältnisse entgegenzustellen“ wäre. Denn Umweltprobleme betreffen gerade nicht die Menschheit, sondern seien verbunden mit Macht- und Verteilungsfragen. Auch Aram Ziai kritisiert die postulierte weltweite Interessenidentität im developmentpolitischen Diskurs (in Bezug auf Zukunftsentwurf, Ziele, zu lösende Probleme und zu ergreifende Maßnahmen) als „kognitiv entmündigend, analytisch ungenügend und politisch folgenreich“ (Ziai 2006: 129). Der Topos des gemeinsamen Interesses nehme den Individuen die Möglichkeit einer selbstbestimmten Artikulation des eigenen Interesses, differenziere nicht zwischen den extrem ungleichen sozio-ökonomischen Bedingungen der Akteure und lenke in der Betonung gemeinsamer Interessen und notwendiger Zusammenarbeit schließlich von bestehenden Privilegien und Interessenkonflikten ab (ebd.).

Diese Privilegien gilt es zu benennen, infrage zu stellen, bewusst zu verlernen. Auf individueller Ebene geht es um die Analyse der eigenen Verstrickungen in die „Dominanzkultur“ (Rommelspacher 1995), auf struktureller Ebene geht es um die Untersuchung, wie „Externalisierungsdemokratien“ (Massarrat 2006) funktionieren und wie sich die Externalisierungen verhindern lassen. Auf der Ebene der Wissensproduktion geht es auch um die Reflexion der „epistemischen Gewalt“ (Spivak 1988) im Nachhaltigkeitsdiskurs und in Teilen der sozial-ökologischen Forschung. Profitieren könnte die sozial-ökologische Forschung insbesondere von *environmental justice*-Ansätzen, postkolonialen Zugängen und Arbeiten zu Dekolonialität.

Bislang liegen wenige Forschungsarbeiten<sup>8</sup> aus dem sozial-ökologischen Bereich vor, die die historische Gewordenheit krisenhafter gesellschaftlicher Naturverhältnisse explizit zum Ausgangspunkt machen und die dabei die heutigen Gewaltverhältnisse „und deren Kontinuitäten und Verflechtungen mit (post)kolonialer Geschichte in Augenschein [...] nehmen“ (Koch/Roth 2015: 44). Auch in neuen, ansonsten weit interdisziplinär gefächerten Sammelbänden zu Nachhaltigkeitspolitik und -forschung (Heinrichs et al. 2016; Jahrbuch Sozialer Protestantismus 2016) fehlt diese Perspektive. Doch transnationale Wissensproduktion und internationale Zusammenarbeit für Nachhaltigkeit brauchen postkoloniale Kritiken und dekoloniale Forschungsstrategien, nicht zuletzt um zu verhindern, dass unter dem Dach von Nachhaltigkeitsforschung eine Fortsetzung der Kolonialität des Wissens in neuer Form betrieben wird.<sup>9</sup>

### Nachhaltigkeit und Gefühle

Bislang haben Forschungsprojekte im Bereich sozial-ökologischer Forschung nur vereinzelt Ergebnisse der Glücksforschung rezipiert, obwohl nichtnachhaltige Konsumstile auch eine Folge davon sind, dass in modernen Gesellschaften elementare Glücksbedürfnisse unerfüllt bleiben (Hosang 2007: 181). Um etwa kompensatorischen Konsum zu verhindern, wäre es wichtig, Antworten darauf zu finden, wie Daseinskompetenzen, gelungene Lebensführung und -gestaltung, Zufriedenheit und nachhaltiger Konsum zusammenhängen. Dafür müsste sich die Soziale Ökologie stärker mit der Rolle von Emotionen auf individueller und kollektiver Ebene beschäftigen. Doch Forschungsarbeiten, in denen Gefühle als wichtige Faktoren für Transformationen in Richtung Nachhaltigkeit identifiziert werden, müssen sich nicht selten gegen Vorwürfe der Esoterik oder des Essentialismus erwehren. Obwohl das Konzept der gesellschaftlichen Naturverhältnisse von Vertreter\*innen der Sozialen Ökologie im Kern beschrieben wird als die dynamischen Beziehungsmuster zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur, die es zu gestalten und zu regulieren gilt (Becker et al. 2011), dominieren bisher Untersuchungen zum Zusammenhang von Gesellschaft und Natur den Forschungs- und Förderschwerpunkt. Die Analyse sowohl der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft als auch der Beziehungen

der Individuen zu ihrer inneren und äußeren Natur tritt dahinter zurück. Hosang (2006: 8) bemerkt zu recht, dass diese Blickverengung für „die Entwicklung eines neuen, integrativen, d.h. die Spaltung zwischen Mensch, Natur und Kultur überwindenden Forschungsansatzes [...] Nachteile“ hat, denn sie „klammert den für die realen, unmittelbaren Wechselwirkungen zwischen Gesellschaft und Natur fundamentalen Bereich menschlicher Psyche bzw. gesellschaftlicher Gefühle aus“.

Um einen sozial-ökologischen Wandel herbeizuführen, der uns selbst als Individuen einschließt und auf unserer Fähigkeit aufbaut, uns selbst, unsere sozialen, politischen und ökonomischen Systeme zu verändern, können wir auf die theoretische und praktische Auseinandersetzung mit Emotionen, seien sie positiv oder negativ, nicht verzichten. Zu einer kritisch-emanzipatorischen Perspektive gehört nicht nur die Analyse, sondern auch die Skandalisierung der ungerechten Verhältnisse, gehört Empörung über das Leid, das uns, aber auch Anderen zugefügt wird. Grundlage, um das Leid der Anderen zu sehen, mitzufühlen und überwinden zu helfen, ist die Fähigkeit zur „Compassion“, zur „Mitleidenschaft“, eine Fähigkeit, die Jürgen Manemann (2014: 127f.) zum Programmwort der neuen Humanökologie erklärt, und die wir brauchen, um die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit zu überwinden und damit sowohl Herrschaftsverhältnisse wie Rassismus und Sexismus als auch herrschaftlich verfasste Mensch-Tier-Verhältnisse zu verändern.

### Für eine Erweiterung und unablässige Erneuerung Sozialer Ökologie als kritischer Theorie

Ich habe es bereits an anderer Stelle gemeinsam mit Christine Katz formuliert (Gottschlich/Katz 2016: 181f.): Wenn Soziale Ökologie als Forschung für Nachhaltigkeit ihr transformatives, kritisch-emanzipatorisches Potenzial erhalten, entfalten und ausbauen will, dann braucht es eine stärkere Einbeziehung der humanwissenschaftlichen Diskurse und ihrer kritischen Perspektiven. Nur eine bewusst reflektierte normative und kritische Ausrichtung kann die Gefahr für Nachhaltigkeitsforschung insgesamt bannen, „sich zu einer abstrakten Formalwissenschaft von Natur-Gesellschafts-Interaktionen ohne inhaltlichen Bezug zu entwickeln“ (Hunecke 2006: 37). Die normative Orientierung erfordert die Auseinandersetzung mit Werturteilen. Sie macht es notwendig, die Annahmen und Konzepte, die dem Forschungsprozess zugrunde liegen, offen zu legen. Eine solche Reflexivität bedeutet damit immer auch, Prozesse der Konstruktion von Andersartigkeit in Frage zu stellen, Konflikte und Widersprüche zum Ausgangspunkt zu machen und Kritik als unabdingbare demokratische Praxis (Jung 2016) wertzuschätzen. ■

8 Zu den inspirierenden Ausnahmen der letzten Jahre gehören die vom BMBF geförderten Nachwuchsgruppen *waterpower* (<http://www.waterpower.science/>), *GLOCON* (<http://www.land-conflicts.fu-berlin.de/>), *Fair Fuels?* (<http://www.fair-fuels.de/>).

9 Dies wäre auch für die innerhalb des *fona3* Rahmenprogramms vom BMBF ab 2015 geförderte internationale Zusammenarbeit in der Vorsorgeforschung wichtig, die das Ziel hat, Wissen zu erarbeiten, das z. B. für den Erhalt der Gemeinschaftsgüter Klima, Biodiversität, Meere, Wasser, Küsten und Polarregionen notwendig ist.

## Literaturverzeichnis

- Becker, E./ Hummel, D./ Jahn, T. (2011): Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept. In: Groß, M. (Hrsg.): *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden, S. 75-96.
- Becker, E./ Jahn, T. (1989): *Soziale Ökologie als Krisenwissenschaft*, Sozial-ökologische Arbeitspapiere Nr. 1, Frankfurt a. M.
- Becker, E./ Jahn, T. (2006a): Einleitung. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 11-26.
- Becker, E./ Jahn, T. (2006b) (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York.
- Becker, E./ Jahn, T./ Hummel, D. (2006): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 174-197.
- Bergmann, M./ Gottschlich, D./ Mölders, T./ Schramm, E. (2017): Inter- und transdisziplinäre Reflexionen im internationalen Kontext. In: Gottschlich, D./ Mölders, T. (Hrsg.): *Politiken der Naturgestaltung. Ländliche Entwicklung und Agro-Gentechnik zwischen Kritik und Vision*. Wiesbaden: Springer, S. 243-263.
- Biesecker, A./ Hofmeister, S. (2006): Die Neuerfindung des Ökonomischen. Ein (re)produktionstheoretischer Beitrag zur Sozial-ökologischen Forschung, München.
- Brunnengräber, A./ Dietz, K./ Hirschl, B./ Walk, H./ Weber, M. (2008): *Das Klima neu denken. Eine sozial-ökologische Perspektive auf die lokale, nationale und internationale Klimapolitik*, Münster.
- Eblinghaus, H./ Stickler, A. (1996): *Nachhaltigkeit und Macht. Zur Kritik von Sustainable Development*, Frankfurt a. M.
- Görg, C. (2003): *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Regulation der ökologischen Krise*. Münster.
- Gottschlich, D. (2017): *Kommende Nachhaltigkeit. Nachhaltigkeit aus kritisch-emanzipatorischer Perspektive*, Baden-Baden (im Erscheinen).
- Gottschlich, D./ Katz, C. (2016): Kritik als unabdingbare gesellschaftliche Dienstleistung. Der Beitrag feministischer Theorie und Praxis zur Nachhaltigkeitsforschung. In: *Jahrbuch Sozialer Protestantismus 9: Nachhaltigkeit*, Gütersloh, S. 162-182.
- Groß, M. (Hrsg.) (2011): *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden.
- Grunwald, A. (2015): Transformative Wissenschaft – eine neue Ordnung im Wissenschaftsbetrieb? In: *GAIA*, 24/1, S. 17-20.
- Hauff, V. (1987a): Vorwort. In: Hauff, V. (Hrsg.): *Unsere gemeinsame Zukunft. Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven, S. X-XVII.
- Hauff, V. (Hrsg.) (1987b): *Unsere gemeinsame Zukunft. Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven.
- Heinrichs, H./ Martens, P./ Michelsen, G./ Wiek, A. (Eds.) (2016): *Sustainability Science. An Introduction*. Dordrecht.
- Hosang, M. (2006): *Natur-Kultur-Mensch. Theorieansätze in der sozial-ökologischen Forschung Stand, Probleme und Empfehlungen. Abschlussbericht*, <http://www.homo-integralis.de/Institute/ifis/abschlussbericht.pdf> (Zugriff: 13.3.2017).
- Hosang, M. (2007): Tiefenkulturelle Widerstände und Chancen. Warum braucht Nachhaltigkeit Gefühls- und Glücksforschung. In: *GAIA*, 16/3, S. 181-186.
- Hummel, D./ Becker, E. (2006): Bedürfnisse. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 198-210.
- Hummel, D./ Lux, A. (2006): Bevölkerungsentwicklung. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 409-422.
- Hunecke, M. (2006): *Eine forschungsmethodologische Heuristik zur Sozialen Ökologie*, München.
- Jahn, T./ Keil, F. (2006): Transdisziplinärer Forschungsprozess. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 319-329.
- Jahn, T./ Wehling, P. (1998): Gesellschaftliche Naturverhältnisse – Konturen eines theoretischen Konzepts. In: Brand, K.-W. (Hrsg.): *Soziologie und Natur. Theoretische Perspektiven*, Opladen, S. 75-93.
- Jahrbuch Sozialer Protestantismus 9* (2016): *Nachhaltigkeit*, Gütersloh.
- Jung, T. (2016): *Kritik als demokratische Praxis. Kritik und Politik in Kritischer Theorie und feministischer Theorie*, Münster.
- Koch, L./ Roth, S. (2015): In: Katz, N./ Heilmann, S./ Thiem, A./ Koch, L./ Moths, K./ Hofmeister, S. (Hrsg.): *Nachhaltigkeit anders denken. Veränderungspotenziale durch Geschlechterperspektiven*, S. 43-60.
- Liehr, S./ Becker, E./ Keil, F. (2006): Systemdynamiken. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 267-283.
- Lux, A./ Janowicz, C./ Hummel, D. (2006): *Versorgungssysteme*. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 423-433.
- Manemann, J. (2014): *Kritik des Anthropozäns, Plädoyer für eine neue Humanökologie*, Bielefeld.
- Massarrat, M. (2006): *Kapitalismus – Machtungleichheit – Nachhaltigkeit. Perspektiven Revolutionärer Reformen*, Hamburg.
- Müller, C. (2013): *Bilanzierung der Fördermaßnahme Nachwuchsgruppen in der Sozial-ökologischen Forschung Förderphasen I & II (2002 – 2014)*, [www.fona.de/mediathek/pdf/Bilanzierungsbericht\\_SOEF\\_Nachwuchsgruppen\\_2013.pdf](http://www.fona.de/mediathek/pdf/Bilanzierungsbericht_SOEF_Nachwuchsgruppen_2013.pdf) (Zugriff: 9.3.2017).
- Partzsch, L. (2015): *Kein Wandel ohne Macht – Nachhaltigkeitsforschung braucht ein mehrdimensionales Machtverständnis*. In: *GAIA*, 24/1, S. 48-56.
- Rommelpacher, B. (1995): *Dominanzkultur*, Berlin.
- Schneidewind, U. (2015): *Für eine erweiterte Governance von Wissenschaft. Ein wissenschaftspolitischer Rückblick auf das Jahr 2014*. In: *GAIA*, 24/1, S. 59-61.
- Schultz, I./ Hayn, D./ Lux, A. (2006): *Gender & Environment*. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 434-446.
- Schultz, I./ Hummel, D./ Hayn, D. (2006a): *Geschlechterverhältnisse*. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 224-235.
- SÖF-Memorandum (2012): *Verstehen – Bewerten – Gestalten. Transdisziplinäres Wissen für eine nachhaltige Gesellschaft. Memorandum zur*

Weiterentwicklung der sozial-ökologischen Forschung in Deutschland, [www.sozial-oekologische-forschung.org/\\_media/SOEF\\_Memorandum.pdf](http://www.sozial-oekologische-forschung.org/_media/SOEF_Memorandum.pdf) (Zugriff: 8.3.2017).

Spivak, G. C. (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, C./ Grossberg, L. (Eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago.

Stieß, I./ Hayn, D. (2006): Alltag. In: Becker, E./ Jahn, T. (Hrsg.): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M./ New York, S. 211-223.

Strohschneider, P. (2014): Zur Politik der Transformativen Wissenschaft. In: Brodacz, A./ Herrmann, D./ Schmidt, R./ Schulz, D./ Schulze Wessel, J./ Vorländer, H. (Hrsg.): *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*. Wiesbaden, S. 175-192.

Wissen, M./ Brand, U. (2008): Globale soziale Bewegungen und materialistische Menschenrechtspolitik. Einsichten aus Konflikten um die Gestaltung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse: In: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hrsg.): *Jahrbuch 2008. Die globale Transformation menschenrechtlicher Demokratie*, Münster, S. 71-83.

Ziai, A. (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*, Münster.

# Für eine neue Humanökologie

Jürgen Manemann



Foto: fiph

Prof. Dr. Jürgen Manemann ist Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Seine Arbeitsschwerpunkte sind neben der Umweltphilosophie neue Demokratie- und Politiktheorien, die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik sowie Wirtschaftsanthropologie.

## Vom Verschwinden des Zukunftssinns

Warum handeln wir angesichts des Klimawandels nicht so, wie wir handeln sollten? Meine Antwort: Weil Zukunftssinn in unserer Gesellschaft austrocknet, und mit dem Austrocknen von Zukunftssinn geht eine Abnahme von Zukunftsfähigkeit einher. Insbesondere junge Menschen leiden heutzutage an einer Zukunftsunfähigkeit. Exemplarisch lässt sich das anhand eines Gesprächs skizzieren, das die „ZEIT“ mit Julie Coudry, eine der wichtigsten Anführerinnen der Studentenproteste in Frankreich im Jahre 2006, und Florian Lux, einem Studenten aus Heidelberg, führte:

„ZEIT: Welche Träume haben Sie beide?

Coudry: Keine Träume, keine Idole.

Lux: Große, generelle Träume? Nein, keine.

ZEIT: Gar keine? Anders gefragt: Wie wollen Sie in zehn Jahren leben?

Lux: Wenn ich das wüsste.

Coudry: Das ist ja das Schicksal unserer Generation: Wir wissen das nicht mehr.“

Keine Träume, keine Wünsche, keine Visionen – jeglicher Möglichkeitssinn scheint abhandengekommen zu sein. Zukunft ist fragwürdig geworden: „Was hat die Zukunft zu bieten? Das große Los oder nur noch die Nieten?“ – so fragt der Rapper Megaloh in seinem Track „Loser“. Zukunftssinn gründet in Möglichkeitssinn. Kommen Möglichkeiten abhanden, kommt Zukunft abhanden. Vor allem junge Menschen leiden an einer Alternativlosigkeit. Um sie herum ändert sich zwar vieles, und das stetig, dennoch haben sie den Eindruck, dass sie keinen Einfluss auf diese Veränderungen haben. Peter Sloterdijk hat dieses Lebensgefühl mit den Empfindungen von Rolltreppenfahrenden verglichen. Es geht immer weiter, auch ohne eigenes Zutun. „Wenn der eine unten, der andere weiter oben rollt, so hat der Abstand zwischen beiden keinen evolutionären Sinn und kann keinen essentiellen Vorsprung für den Oberrollenden bedeuten, wenn er auch scheinbar der ist, der ‹weiter› gekommen ist – weiter auf der ‹Höhe der Zeit›, deren Hochsein sich darin erschöpft, hier und jetzt und sonst nichts zu sein.“ Von daher verwundert es nicht, dass der moderne Zukunftsoptimismus längst in eine nachmoderne „Prozessmelancholie“ (P. Sloterdijk) umgeschlagen ist.

Alles geht seinen Gang, aber, so Sloterdijk, „[...] kein Mensch kann wissen, wohin die Treppe führt, nur läßt sich der Gedanke nicht ganz verdrängen, daß auch das längste Förderband einmal zu Ende sein muß und die Passanten abwerfen wird.“ Der Traum des Immer-Weiter-so, der mit einem permanenten Wachstumsgedanken verbunden war, ist ausgeträumt. Der Zukunftsglaube der Moderne beruhte auf Wachstum. Wachstum symbolisierte eine

gute Zukunft. Daran glauben heute, in der Nachmoderne, immer weniger Menschen.

Wer wissen will, warum wir nicht so handeln, wie wir handeln sollten, der muss hier ansetzen, bei der tiefen Verunsicherung über das, was die Zukunft bringen wird. Wer ernsthaft nach der Zukunft fragt, dem wird deutlich, dass Zukunft nicht mehr die Verlängerung unserer Gegenwart in die Zukunft heißen kann. Aber die Vorstellung, dass die Zukunft aus einer sich in die Zukunft verlängernden Gegenwart bestehen könnte, diese Vorstellung hat ohnehin nichts mit Zukunft gemein, da Zukunft in einem emphatischen Sinne mit dem Neuen zu tun hat, von dem man den Eindruck hat, es komme auf einen zu.

Droht uns also die Zukunft abhandenzukommen? Nicht unbedingt. Was uns abhandenkommt, ist zunächst der Glaube an die Zukunft der Gegenwart. Und das löst Angst aus. Aber Angst steht nicht notwendigerweise für Zukunftslosigkeit. Im Gegenteil, denn ohne das Gefühl von Angst gibt es keine Zukunft. Angst kann Zukunftsindikator sein. „Du weißt, dass die Zukunft wirklich da ist, wenn du Angst bekommst.“ – so schreiben Basa, Coupland und Obrist in ihrem „Leitfaden für die extreme Gegenwart“.

### Die dreifache Angst vor der Zukunft

Wir leben in einer Zwischenzeit, in der wir die Erfahrung machen, dass sich vieles auflöst. Noch wissen wir aber nicht, was an die Stelle des Alten tritt. Diese Situation des Zwischen löst verständlicherweise Angst aus, aber diese Angst signalisiert auch, dass etwas Neues beginnt, dass sich ein Zukunftshorizont eröffnet.

Wie wir in der Situation der Zwischenzeit handeln, hängt von dem Bild der Zukunft ab, das wir imaginieren. Unser Handeln wird wesentlich von dieser Imagination bestimmt. Aber wie können wir verantwortungsvoll Zukunft imaginieren? Hilfreich ist hier ein Blick auf die Perspektiven der Rückversicherer, die für zukünftige Schäden geradestehen müssen. Sie haben ein echtes Interesse daran, eine Vorstellung zu entwickeln, die nicht bloßen Wunschprojektionen unterliegt. Die Rückversicherung Swiss Re formuliert in einem Strategiepapier: „Zukunft ist keine Frage der zeitlichen Ferne. Zukunft ist das, was sich gravierend vom Gegenwärtigen unterscheiden wird.“<sup>1</sup> Damit befindet sich die zukünftige Welt „jenseits aller Vorsorge, Steuerungsanstrengungen und Absicherungen“<sup>2</sup>.

Wir leiden an einer dreifachen Angst vor der Zukunft: *erstens* der Angst davor, dass die Gegenwart aufgelöst wird, *zweitens* der Angst davor, dass die Gegenwart durch eine schlechte Zukunft abgelöst wird, und *drittens* der Angst vor der Angst vor der Zukunft.

### Die neue Humanökologie fragt nach Denk- und Handlungsblockaden

Wir sprechen nicht über unsere Ängste. Dabei wissen wir alle, dass es so nicht länger weitergehen kann, weil es so nicht mehr lange weitergehen wird. Dennis Meadows, Autor des vor 40 Jahren veröffentlichten Buches *Grenzen des Wachstums*, hat diese Einsicht in folgendes Bild gepresst:

„Dass die Welt sich verändern wird, steht außer Frage – und damit auch, dass wir uns mit ihr ändern. Entweder erkennt man rechtzeitig die Notwendigkeit für Veränderungen und leitet sie ein, oder man wird später dazu gezwungen. Stellen Sie sich vor, Sie fahren mit Ihrem Auto durch eine Fabrikhalle, und Sie können nicht wenden. Sie können entweder bremsen oder gegen die Wand fahren. Anhalten werden Sie in jedem Fall. Denn das Gebäude ist so endlich wie die Ressourcen der Erde.“

Die Welt, wie wir sie kennen, wird es zukünftig so nicht mehr geben.<sup>3</sup> Wir alle wissen das und dennoch ändert sich nichts. Wo liegen die Blockaden? Welche Fähigkeiten benötigen wir angesichts der gewaltigen Herausforderungen durch den Klimawandel?

Diese Fragen fordern uns dazu heraus, eine neue Humanökologie zu entwerfen, die ausdrücklicher die Individuen, jede/n einzelne/n, in den Fokus der Überlegungen rückt und nach unseren Denk- und Handlungsblockaden fragt. Denn diese gilt es zu überwinden, um eine praktische Antwort auf die Frage, wie wir denn leben wollen, geben zu können.

Fragen wir zunächst nach den motivationalen Ressourcen unseres Handelns, dann stellen wir fest, dass es nicht primär Argumente und Informationen sind, die uns zum Handeln motivieren. Beide sind wichtig, aber in der Regel treten sie erst an zweiter Stelle auf und üben eine unterstützende Funktion aus. Sie sind jedoch meistens nicht die Auslöser unserer Handlungen. Erzählungen, Geschichten, Bilder – das sind primäre motivationale Quellen. Hier müssen wir ansetzen. Das heißt: Wir müssen lernen, Geschichten zu erzählen, und zwar Geschichten im Futur II: Wir müssen erzählen, wie Zukunft gewesen sein wird. Wir

1 Zit. n.: E. Horn, *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt 2014, 15.

2 Ebd.

3 C. Leggewie/H. Welzer, *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt 2009.

sollten also imaginär in die Zukunft vorauslaufen, um Geschichten über unsere Zukunft zu erzählen, und zwar so, als ob wir auf diese Zukunft als vergangene zurückblicken würden.<sup>4</sup> Versuchen wir uns einmal vorzustellen, wie die Welt in vielleicht 50 Jahren aussehen wird. Ein solcher Vorlauf in die Zukunft bringt Fragen mit sich: Was werden unsere Kinder und Enkelkinder zu uns sagen? Welche Anklagen werden sie gegen uns erheben? Werden ihnen unsere Gründe, die wir zu unserer Verteidigung anführen werden, einleuchten? Ja, was können wir ihnen überhaupt entgegenen?

Auf der Basis einer solchen vorwegnehmenden Rückschau dämmert uns: Unsere Generation wird wohl als die erste Generation in die Geschichte eingehen, die die Möglichkeit gehabt hätte, das Blatt zu wenden – die aber versagt hat. Warum ist das so?

### Humanisierung versus Hominisierung

Wir leben in einer hochtechnisierten Gesellschaft, und so verwundert es nicht, dass wir die Lösung für die durch den Klimawandel verursachten Probleme von den Technikwissenschaftlern und Ingenieuren erhoffen. Aber unsere Aufgabe besteht nicht darin, nur und zuerst neue Techniken zu entwickeln. Was wir brauchen, ist ein Zivilisations- und Kulturwandel.

Wenn Menschen Kulturen erfinden, um das Leben zu erhalten und lebenswerter zu machen, dann zeigt der Klimawandel an, dass mit unseren kulturellen Lebensformen etwas Grundsätzliches nicht mehr stimmt. Deshalb reicht es auch nicht aus, sich bloß mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und technischen Problemlösungen zu befassen. Wir müssen herausfinden, warum wir so handeln, wie wir handeln. Dazu benötigen wir die Psychologie, die Geschichtswissenschaften, die Sozialwissenschaften, die Philosophie und die Kulturwissenschaften. Wir benötigen Einsichten in soziokulturelle Muster, und zwar in solche, die die Krise mit ausgelöst haben, und solche, die neue Perspektiven und neues Handeln möglich machen. Danach fragt die neue Humanökologie. Humanökologie in dem hier entwickelten emphatischen Verständnis begreift sich als eine aktivierende Disziplin, die ihre Aufgabe in der Mitarbeit an einem Kulturwandel sieht.

Die neue Humanökologie wendet sich gegen eine forcierte Hominisierung der Welt, dagegen, dass Welt immer weiter vermenschlicht, den Bedürfnissen des Menschen angepasst werden soll, damit der Mensch immer mehr zum Gestalter der Welt, seiner Welt werden kann. Humanökologie setzt stattdessen auf eine Humanisierung des Men-

schen, die den Menschen kritisch als Verursacher und Gestalter in den Vordergrund rückt und so den Blick für und auf Anderes eröffnet.<sup>5</sup> Die neue Humanökologie fragt zunächst nach Denk- und Handlungsblockaden. Folgende möchte ich herausgreifen und kurz skizzieren: Wir sind katastrophensensibel, wir leiden an einem Mangel an Widerstandsfähigkeit und an einer kognitiven Dissonanz.

### Katastrophen-Blindheit

Wir sind es gewohnt, von Risiken zu sprechen. Risiken sind kalkulierbare Unsicherheiten. Hingegen reden wir zu wenig über Katastrophen. Katastrophen sind unkalkulierbare Ereignisse.

Die Fähigkeit, katastrophensensibel zu werden, setzt voraus, dass wir unsere Katastrophen-Blindheit aufbrechen. Darunter verstehe ich im Anschluss an den Technikphilosophen Günther Anders, der von „Apokalypse-Blindheit“ sprach, die Unfähigkeit, sich eine Katastrophe als Katastrophe vorzustellen. Günther Anders hat mit diesem Gedanken auf den Abwurf der Atombombe reagiert. Angesichts von Hiroshima und Nagasaki stellte er die Frage, ob wir nicht mittlerweile in einer Welt leben, die nicht mehr die unsrige ist, die nicht für uns gebaut ist, obwohl sie von uns erbaut ist, die nicht für uns produziert, aber von uns produziert ist.<sup>6</sup>

Für das Verständnis der Katastrophen-Blindheit ist die Erkenntnis bedeutsam, dass der Mensch kleiner ist als er selbst – und das in zweierlei Hinsicht: Erstens ist er kleiner, weil er weniger vorstellen als herstellen kann.<sup>7</sup> Der Mensch vermag durch seine Technik Tausende zu töten, zu beweinen und zu betrauern vermag er aber nur einen.<sup>8</sup> Zweitens kann der Mensch den Zustand verlorener Unschuld nicht wiederherstellen, denn er ist unfähig, „das einmal Gekonnte nicht mehr zu können. Nicht an Können fehlt es uns also, sondern an Nichtkönnen“<sup>9</sup>.

### Die sinnlichen Grundlagen der Moral

Der Gedanke der Katastrophen-Blindheit offenbart die Gefahr einer strikten Trennung von Erkenntnis und Sinnlichkeit, die einen Graben aufwirft zwischen Vorstellen

4 Vgl. dazu auch: ebd.

5 In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich im Wesentlichen auf Abschnitte und Ideen aus: J. Manemann, *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*, Bielefeld 2014.

6 Vgl. L. Lütkehaus, *Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders*, Frankfurt 1992, 21.

7 Vgl. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1988, 45.

8 Vgl. ebd., 17, 267.

9 Vgl. ders., *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1988, 395.

und Herstellen.<sup>10</sup> Sinnliche Erfahrung ist wertend: Etwas erscheint vertraut, unvertraut, anziehend, abstoßend, angenehm, unangenehm.<sup>11</sup> Es ist nicht zuletzt dieses Betroffensein, das den Menschen aus der Gleichgültigkeit herausreißt.<sup>12</sup> Schwindet sinnliche Erfahrung, dann schwindet Wirklichkeitsbewusstsein.<sup>13</sup> Ein Mangel an Wirklichkeitsbewusstsein fördert Katastrophen-Blindheit. Denken wir daran, „abstraktes Wissen ist immer Wissen des Allgemeinen, niemals des Besonderen. Wirklich aber ist nur das Besondere, nicht das Allgemeine.“<sup>14</sup>

Von Hegel stammt die Erkenntnis: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.“ Im Blick auf den Menschen bedeutet dies: Einen Menschen nur als Menschen zu wissen, reicht nicht aus. Wir müssen ihn als Menschen erfahren, uns von ihm betreffen lassen.<sup>15</sup> Allgemeines, abstraktes Wissen schützt nicht davor, andere Menschen zu verletzen.<sup>16</sup>

Sinnliche Erkenntnis zeichnet sich dadurch aus, dass sie aufgrund der Nähe, die sie zu den Menschen, den Tieren, den Pflanzen und zu allem, was sie wahrnimmt, besitzt, nicht nur ein Wissen hat, sondern auch eine Erfahrung. Durch sinnliche Erkenntnis werden Menschen in die Lage versetzt, wahrzunehmen, dass dieser Mensch nicht ein Alter Ego ist, sondern einen Eigennamen besitzt, mithin ein Anderer ist, dass dieses Tier nicht bloß Vieh ist, dass diese Pflanze nicht bloß Gewächs ist, sondern dass dieser Mensch, dass dieses Tier, dass diese Pflanze etwas ist, das jeweils sein bzw. ihr Leben lebt.

Es kommt auf Humanisierung an. Humanisierung setzt Humanität voraus. Was aber Humanität heißt und wie es um sie bestellt ist, das zeigt sich am Umgang mit Tieren: „Die wahre menschliche Güte kann sich in ihrer absoluten Reinheit und Freiheit nur denen gegenüber äußern, die keine Kraft darstellen. Die wahre moralische Prüfung der Menschheit, die elementarste (die so tief im Innern verankert ist, dass sie sich unserem Blick entzieht) äußert sich in der Beziehung zu denen, die ihnen ausgeliefert sind: zu den Tieren. Und gerade hier ist es zum grundlegenden Versagen des Menschen gekommen, zu einem so grundlegenden Versagen, dass sich alle anderen aus ihm ableiten lassen.“ (M. Kundera)

Das Programmwort der Humanökologie lautet: „Mitleidenschaft“ (J. B. Metz). Die Fähigkeit zur Mitleidenschaft weckt das Bedürfnis, dem Leiden des anderen Menschen, aber auch dem „Seufzer der bedrängten Kreatur“ (Karl Marx) Ausdruck zu verschaffen.<sup>17</sup> Die neue Humanökologie basiert auf folgender, in Anlehnung an Adorno formulierter Erkenntnis: Das Bedürfnis, das Leid des Anderen und der bedrängten Kreatur beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Ökologie.

Die sinnliche Wahrnehmung „ist die Quelle der Moral. Versiegt sie oder wird sie zeitweise oder dauerhaft verstopft, so dass die allgemeinen moralischen Grundsätze von der Wahrnehmung abgeschnitten werden, verlieren sie ihre Wirkungskraft“<sup>18</sup>. Ist die Erfahrung zerstört, so hat Ronald D. Laing gezeigt, wird Verhalten zerstörerisch. Der Mensch muss die Vulnerabilität des Anderen sehen können. Dazu bedarf es der Nähe zum Anderen. Das Problem ist allerdings, dass das menschliche Auge blind zu werden droht und dass die Phänomene sich nicht mehr zeigen. Sie rücken uns nicht auf den Leib. Die Nutztiere, von denen wir leben, werden in Entfernung gehalten und getötet. Auch der Klimawandel ist zumindest für uns hierzulande keine sinnlich erfahrbare Wirklichkeit. „Wenn wir wirklich sähen, was wirklich ist, schwänden unsere schönen optischen Täuschungen dahin, hätten wir mehr realistische Angst.“<sup>19</sup>

### Analphabeten der Angst

Wir leiden an der Unfähigkeit, vieles von dem, das wir hergestellt haben, Strukturen, Techniken etc., emotional nachzuvollziehen. Auch unsere Angst hält nicht Schritt. Wieviel Angst können wir aufbringen und wieviel Angst müssten wir angesichts der Herausforderung durch den Klimawandel aufbringen? Günther Anders spricht vom „Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst“: „[...] gemessen an dem Quantum Angst, das uns eigentlich geziemte, das wir eigentlich aufzubringen hätten, sind wir einfach *Analphabeten der Angst*“.

Der Klimawandel stellt eine radikale und neue Herausforderung dar. Mit dem Begriff „Klimawandel“ wird ein globales Geschehen etikettiert, das mehr bezeichnet als klimawissenschaftliche Problemzusammenhänge. Das Zusammenleben der Menschen insgesamt wird durch den Klimawandel verändert: „Klimawandel“ – und das kann man sich gar nicht häufig genug vor Augen führen – bedeutet Ungerechtigkeit, Tod, Krieg.<sup>20</sup>

10 Vgl. dazu: M. Hauskeller, *Auf der Suche nach dem Guten. Wege und Abwege der Ethik*, Zug 1999, 116.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. ebd., 116/117.

13 Ebd., 117.

14 Ebd., 122.

15 Vgl. ebd., 117.

16 Vgl. ebd., 122.

17 In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie bezog Karl Marx den Ausdruck allerdings auf den Menschen.

18 M. Hauskeller, *Auf der Suche nach dem Guten*, a.a.O., 144.

19 L. Lütkehaus, a.a.O., 30.

20 Vgl. H. Welzer, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt 2008.

## Resilienz: Über Halt und Haltung

Von der *Weltkommission für Umwelt und Entwicklung* wurde nachhaltige Entwicklung bekanntlich folgendermaßen definiert: Nachhaltig ist eine Entwicklung, „die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen“.

Als Dennis Meadows 1972 sein Buch *Grenzen des Wachstums* veröffentlichte, gab es noch, wie er selbst heute rückblickend sagt, zwei mögliche Zukunftspfade für eine globale Gesellschaft: *overshoot* (Überschreitung) oder *sustainable development* (nachhaltige Entwicklung). Heute jedoch, so Meadows, können wir festhalten, dass wir den Überschreitungspfad gewählt haben. Deshalb macht es heute keinen Sinn mehr, den Pfad nachhaltiger Entwicklung in dem o.g. emphatischen Sinn einzuschlagen. Damit ist ein Paradigmenwechsel in der umweltethischen Debatte angezeigt: Meadows fordert heute eine Verminderung der Umweltverschmutzung bei gleichzeitiger Fähigkeit, sich den negativen Entwicklungen anzupassen. Aus diesem Grund gilt: Wir müssen die soziokulturellen Fundamente, auf denen unser Handeln beruht, stärken.

Politisches Handeln in einer Gesellschaft setzt bestimmte Grundfähigkeiten voraus. Die Philosophin Martha C. Nussbaum nennt folgende: „die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen; [...] sich die Situation eines anderen Menschen vorzustellen und Mitleid zu empfinden; [...] Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pflegen“. Fehlen diese Grundfähigkeiten, ist Politik gefährdet. Und genau an dieser Stelle, wenn es um Grundfähigkeiten geht, kommt auch der zentrale Begriff des neuen Paradigmas in den Blick: Resilienz, Widerstandsfestigkeit. Wir müssen nicht nur an der Ausbildung und Entwicklung der genannten Grundfähigkeiten arbeiten. Gerade in der Zeit des Klimawandels kommt eine weitere Grundfähigkeit hinzu: Resilienz. Wir müssen uns, unsere Kinder und unsere Systeme resilient machen.

Der Begriff der Resilienz stammt aus der Psychologie und Pädagogik. Häufig wird Resilienz missverstanden als ein passives Ertragenkönnen. Es geht aber nicht um Passivität, sondern um eine Widerstandsfestigkeit, die in unvorhersehbaren Situationen Handlungsfähigkeit ermöglicht.<sup>21</sup> Resilienz ist nicht eine Fähigkeit, mit der wir auf die Welt kommen, und sie ist auch keine Fähigkeit,

die man, einmal erlangt, für immer behält. Sie variiert im Blick auf Zeit und Situationen. Resilienz in einem Fall bedeutet nicht automatisch, dass man sich auch in einer anders gelagerten Situation als resilient erweist. Zudem muss an der einmal erworbenen Fähigkeit immer wieder gearbeitet werden. Resilienz ist eine proaktive Haltung, ein proaktiver Habitus.

Meadows versteht unter Resilienz die Fähigkeit, Schock zu absorbieren und schnell die Fähigkeit wiederzuerlangen, essentielle Funktionen auszuüben. Er denkt systemtheoretisch: „Wenn ein resilientes System fortfährt, ohne Unterbrechung zu funktionieren, dann ist es stabil. Wenn ein resilientes System das Funktionieren kurzfristig aufkündigt und dann fortsetzt, ist es flexibel. Wenn ein System nicht resilient ist, ist es brüchig, zerbrechlich.“ Im Folgenden geht es allerdings vor allem um die habituelle Dimension von Resilienz, um eine Haltung, die Resilienz erzeugt. Es kommt mir also mehr auf die individuelle und soziokulturelle Dimension an. Resilienz wird hier verstanden als eine Form des Empowerments, das uns und vor allem unsere Kinder ermächtigt, selbst unter schwierigen Bedingungen ein humanes Leben zu führen.

Die Frage nach Resilienz ist verbunden mit der Frage nach dem guten Leben. Die Resilienzforschung zeigt, welche Faktoren resilientes Verhalten auslösen und unterstützen: Bindung ist unerlässlich.<sup>22</sup> Des Weiteren: „Ein Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft, das Vertrauen in die Bedeutung der eigenen Person und des eigenen Handelns und auch der Glaube an einen höheren Sinn im Leben, all dies stärkt weiteren Studien zufolge Menschen so, dass sie Herausforderungen besser begegnen können.“ Insbesondere frühzeitige Verantwortungsübernahme ist hier zu nennen. Aus der Erfahrung von Selbstwirksamkeit entsteht ein Selbstwertgefühl. Starksein im Sinn der Resilienz bedeutet nicht, unverwundbar zu sein. Gerade die Verbindung mit anderen Bezugspersonen setzt Empfindlichkeit für deren Anliegen voraus, die in einer alle Menschen prägenden Vulnerabilität gründet. Aus der Perspektive der Resilienz betrachtet, heißt stark sein, nicht in Frust, Trauer und Schrecken stecken zu bleiben. Resilienz schützt allerdings nicht vor Zweifel und Verzweiflung.

In der Situation einer Katastrophe lautet die erste Frage häufig nicht „Was kann ich tun?“, sondern „Was kann und muss ich lassen und loslassen?“<sup>23</sup>. Vielen Menschen mangelt es an der grundlegenden Fähigkeit zur Akzeptanz, sie sind unablässig aktiv, „um die Welt zu verbessern, ihren

21 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: C. Wustmann, Die Blickrichtung der neueren Resilienzforschung. Wie Kinder Lebensbelastungen bewältigen, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 51. Jg. (2005) 2, 192-206.

22 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: C. Berndt, *Resilienz. Das Geheimnis der psychischen Widerstandskraft. Was uns stark macht gegen Stress, Depressionen und Burn-out*, München 2013, 67.

23 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: M. Gruhl, *Die Strategie der Stehauf-Menschen. Krisen meistern mit Resilienz*, Freiburg 2010.

Vorstellungen Geltung zu verschaffen oder Dinge voranzutreiben [...]“. Solchen Menschen „fehlt das Vertrauen, dass es selbstgestaltende Kräfte gibt, sie glauben, *alles* selbst machen zu müssen. Gerade dadurch verhindern sie, dass sich Dinge entwickeln können“.

Die Beschäftigung mit Resilienz führt zu einer neuen Leseart des Begriffs der Nachhaltigkeit. Bereits Joachim Heinrich Campe, der Lehrer Wilhelm von Humboldts, definierte den forstwirtschaftlichen Fachausdruck 1809 wie folgt um: „Nachhalt ist das, woran man sich hält, wenn alles andere nicht mehr hält.“<sup>24</sup> Der Begriff „Nachhaltigkeit“ beinhaltet hier die Dimension der Resilienz, da er als „Gegenbegriff zu Kollaps“ (U. Grober) verwendet wird.

### Kognitive Dissonanz

Wir leiden aber nicht nur an einer Katastrophen-Blindheit und einem Mangel an Resilienz, sondern auch an dem, was der Psychologe Leon Festinger als kognitive Dissonanz bezeichnet hat. Damit verweist Festinger auf den Graben zwischen unseren Überzeugungen und unserem Verhalten. Eine kognitive Dissonanz baut Druck auf. Wenn unser Verhalten nicht mit unseren Überzeugungen übereinstimmt, dann richten wir unser Bestreben darauf, die Dissonanz zu reduzieren.<sup>25</sup> Schlagen Versuche der Dissonanzreduktion fehl, dann stellen sich „Symptome psychischen Unbehagens“ ein. Man kann auch vermuten, dass es zu einer Dissoziation kommt, zu einer Aufspaltung, in deren Verlauf das Selbst jegliche Verantwortung für sein Handeln ablehnt und Kräfte jenseits seiner selbst dafür verantwortlich macht, sich selbst betrügt.

Gegenwärtig ist jedoch eher davon auszugehen, dass wir durchaus die kognitive Dissonanz wahrnehmen, uns aber in ihr einrichten. Auf Dauer führt diese Verhaltensweise zu einem Verlust an Selbstvertrauen und an Selbstwertgefühl. All das verhindert die Ausbildung von Resilienz.

### Die kranke Gesellschaft

Dass es um unsere Resilienz schlecht bestellt ist, zeigt ein Blick auf Pathologien, die sich in der Gesellschaft ausbreiten: Burn-out und Depressionen. Angesichts massenhafter Ermüdungs- und Lähmungserscheinungen müssen wir die Frage stellen, ob unsere Gesellschaft Menschen krank macht. Der französische Soziologe Alain Ehrenberg

diagnostiziert einen Zwang, man selbst werden zu müssen. Wer nur damit beschäftigt ist, er selbst zu werden, wer dem Imperativ unterliegt, nur sich selbst zu gehören, wird depressiv.<sup>26</sup> Ehrenberg spricht vom „erschöpften Selbst“. Aber es gibt auch, so Byung-Chul Han, einen systemischen Druck. So entsteht eine „freiwillige Knechtschaft“ (Michela Marzano), die aus einem „Zusammenprall von Ausbeutung und Freiheit“ (Byung-Chul Han) resultiert und zu einer sich beschleunigenden Ermüdung der Gesellschaft führt. „Die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ist nicht mehr die Disziplinargesellschaft, sondern eine Leistungsgesellschaft.“<sup>27</sup> In dieser Gesellschaft, so Han, sind wir keine Gehorsamssubjekte mehr, sondern Leistungssubjekte. Wir sind Unternehmer unserer selbst. Selbstausbeutung radikalisiert sich durch den Druck von Arbeit und Leistung derart, dass eine Erschöpfungsdepression entsteht. Marzano diagnostiziert überdies eine Flucht vor der Warum-Frage. Die heutige Gesellschaft fragt nach dem „Wie“: „Sie will wissen, wie man ein Ziel erreicht, wie man sich entscheidet, mit welchen Mitteln etwas gelingt.“ Wer die Frage nach dem „Warum“ stellt, der sucht nach Sinn. Albert Camus schreibt in *Der Mythos von Sisyphe*:

„Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das »Warum« da, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an. »Fängt an« – das ist wichtig. Der Überdruß ist das Ende eines mechanischen Lebens, gleichzeitig aber auch der Anfang einer Bewußtseinsregung.“

### Humanökologie – eine neue Philosophie der Hoffnung

Immer mehr Menschen leiden, und zwar unter Anerkennungszersplitterung und Sinndefiziten. Immer mehr Menschen kommen das Selbstvertrauen und das Selbstwertgefühl abhandeln. Unser Verhalten, d.h. unser Nicht-Handeln, zerstört unsere Selbstachtung. Ein solcher Verlust an Selbstachtung kann Fatalismus fördern und bis zu einem Kontrollverlust über das eigene Leben führen, der nicht zuletzt auch gedankenlose Ressourcenverschwendung hinnimmt und verstärkt. Um die Kontrollfähigkeit nicht zu verlieren und der Erfahrung von Demütigung zu entgehen, müssen Menschen ein stabiles Selbst ausbilden. Dazu benötigen wir vor allem Möglichkeitssinn. Möglichkeitssinn setzt die Erfahrung von Selbstwirksamkeit voraus. Selbstwirksamkeit erfahren wir, wenn wir aktiver

24 J. H. Campe, zit. n.: U. Grober, *Auf dem Weg zur Glückseligkeit. Streifzug über das Begriffsfeld Nachhaltigkeit*, in: A. Goehler (Hg.), *Zur Nachahmung empfohlen. Expeditionen in Ästhetik und Nachhaltigkeit: Lesebuch*, Ostfildern 2010, 143-147, 143.

25 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: L. Festinger, *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 2012, 17.

26 Vgl. dazu: B.-C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2011, 22.

27 Ebd., 19.

Teil von Veränderungsprozessen sind. Nur so kann sich überhaupt Möglichkeitssinn einstellen, denn: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“ (Th. W. Adorno) Ohne die Erfahrung von Veränderung gibt es keinen Möglichkeitssinn und keine Hoffnung. Gerade letztere bräuchten junge Menschen. Statt Hoffnung zu geben, bieten wir ihnen Optimismus. Optimismus ist der bewusste oder unbewusste Versuch, Katastrophen zu überspielen. Heiner Müller hat dies treffsicher formuliert: „Optimismus ist Mangel an Information.“ Anders als Optimismus läßt Hoffnung Angst nicht nur zu, sie ist ohne Angst gar nicht. Wie will man für den Anderen hoffen, wenn man nicht gleichzeitig um den Anderen Angst hat? Das Gegenteil von Hoffnung ist nicht Verzweiflung, sondern Gleichgültigkeit.<sup>28</sup> Wer hofft, besitzt auch eine Erkenntnis davon, dass Hoffnungen scheitern können. Dennoch: Wer hofft, der hofft nicht weniger als alles. Hoffnungen sind Garanten dafür, dass die großen Fragen, die Menschheitsfragen, „Was ist Gerechtigkeit? Was ist Freiheit? Was ist Glück?“ nicht vergessen werden. Vaclav Havel hat es auf den Punkt gebracht: „Hoffnung ist eben nicht Optimismus. Es ist nicht die Überzeugung, daß etwas gut ausgeht, sondern die Gewißheit, daß etwas Sinn hat – ohne Rücksicht darauf, wie es ausgeht.“ Der Begriff „Erfolg“ findet sich nicht im Wörterbuch der neuen Humanökologie.

### Unterwegs zu einer Kulturgesellschaft

Wir brauchen eine neue Kultur des Zusammenlebens. Blicken wir auf die im Horizont der Klimakatastrophe anstehende „Große Transformation“, dann besteht die Herausforderung darin, die Zivilgesellschaft in eine „Kulturgesellschaft“ (A. Goehler) zu transformieren. Dazu bedarf es einer Förderung der Künste, der Kulturen und der Religionen, denn es geht in erster Linie nicht um technische, sondern um kulturelle Herausforderungen, durch die die Frage nach dem Warum ins Zentrum der Debatten gerückt wird. Sie ist, wie Camus betont hat, der Anfang einer neuen Bewusstseinsregung. Der Schlüsselbegriff dieser „Großen Transformation“ ist Empowerment: Wir müssen den Mut zur Selbstveränderung aufbringen. Voraussetzung dieser Selbstveränderung ist die Erfahrung, dass wir mehr Potenzial in uns tragen, als wir wahrhaben wollen. ■

---

<sup>28</sup> Vgl. E. Wiesel, Die Antwort ist in unseren Händen, in: O. Schwencke (Hg.), *Erinnerung als Gegenwart*, Freiburg 1987, 189-199.

# Nichtmenschen und Politik

Was bedeutet das?  
Wie funktioniert es?

Iwona Janicka



Foto: Iwona Janicka

Dr. Iwona Janicka ist British Academy Postdoctoral Fellow an der University of Warwick

## Einleitung

Die Veränderungen in unseren Beziehungen zu Nichtmenschen werden immer auffälliger. Entwicklungen in künstlicher Intelligenz, die Rolle der Wissenschaft in der Demokratie, ökologische Probleme sowie Fragen der Essens- und Wasserversorgung machen unsere Welt zunehmend komplex und schwierig zu verstehen.

In Reaktion auf diese sich rapide verändernden Bedingungen hat es in den letzten 15 bis 20 Jahren in bestimmten Strömungen kontinentaler Philosophie einen radikalen Wandel in Bezug auf die Beziehung zu unserer Umwelt gegeben. Theoretische Bewegungen wie der Neue Materialismus (*new materialism*), Posthumanismus (*posthumanism*), oder gegenstandsbezogene Philosophien (*object-oriented philosophies*) fallen in diesen Kontext. All diese Bewegungen überdenken die Stellung von Nichtmenschen in der Welt. Rosi Braidotti, Manuel De Landa, Karen Barad, Bruno Latour, Graham Harman, Quentin Meillassoux und Jane Bennett sind einige der prominenten Philosoph\_innen dieser Richtungen, die alle die zentrale Stellung des Menschen im westlichen Denken problematisiert haben. Sie versuchen, den Fokus der Philosophie auf nicht-menschliche Faktoren zu lenken, und konstruieren eine „posthumanistische“ Tradition. Die Frage der Politik ist in diesem Kontext besonders relevant, da Politik eine praktische Art und Weise ist, mit der sich schnell verändernden Welt umzugehen, in der Nichtmenschen sowohl mehr Bedeutung als auch Raum einzunehmen scheinen. Die Frage, die sich hier oft stellt, ist, wie sich Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen denken lässt. Ist das überhaupt möglich im Lichte unserer westlichen philosophischen Tradition? Wie würde so eine Politik in der Praxis aussehen? Und wo wäre der Ort der Menschen in dieser neu begriffenen Form von Politik?

In diesem Beitrag möchte ich drei Möglichkeiten diskutieren, wie sich Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen denken lässt. Jede davon ist recht verschieden und indem ich sie kurz vorstelle, hoffe ich, verschiedene Weisen zu skizzieren, wie wir die Veränderungen in unserer heutigen Welt besser verstehen können. Das wird uns hoffentlich erlauben, mögliche Wege anzuvisieren, wie wir mit diesen radikalen Veränderungen auf einer praktischen Ebene umgehen können.

## Der überlieferte Begriff von Politik und seine Probleme

Warum ist es schwierig, über Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen nachzudenken? Aus der Perspektive posthumanistischer Forschungen erscheint der Begriff von Politik, wie wir ihn kennen, überholt, da er

Entitäten wie Umwelt, Pflanzen, Tiere und künstliche Intelligenz nicht zufriedenstellend berücksichtigen kann. Der Grund dafür ist, dass Politik typischerweise anthropozentrisch verstanden wird. In der philosophischen Tradition lässt sich der Begriff der Politik auf die *polis* und den *logos* zurückzuführen, und damit auf die Beziehung der Athenischen Bürger zu ihrem Stadt-Staat im antiken Griechenland. Dieser begriffliche Hintergrund schließt axiomatisch nicht nur Frauen, Sklaven und Metöken (bzw. Fremde) von der Frage der Politik aus, sondern auch Tiere, Luft, Wasser, Pflanzen sowie technische Objekte. Politik wird hier als Beziehung gebürtiger Bürger zu einer institutionellen Struktur (der *polis*) gedacht und beruht auf der stillschweigenden Annahme, dass nur Menschen, die im Besitz des Vermögens zu sprechen bzw. zu denken (dem *logos*) sind, an der politischen Sphäre partizipieren können. Dieses Verständnis von Politik hat alle großen Systeme der politischen Philosophie des Westens bestimmt, die die Verteilung des Politischen immer auf bestimmte Kategorien von Menschen beschränkt haben.

Sowohl die liberale als auch die marxistische Tradition politischer Philosophie stehen in dieser anthropozentrischen Tradition. Erstere basiert auf der Idee der Menschenrechte, während letztere auf der Vorstellung der Gleichheit aller Menschen als Grundpfeiler beruht. Beide sind in höchstem Maße menschen-basierte Theorien und es scheint, dass je moderner und progressiver eine Gesellschaft ist, desto anthropozentrischer ihre Politik. Allerdings haben durch die gesamte Geschichte hindurch die ausgeschlossenen Anderen, wie Frauen und Sklaven, immer danach getrachtet, die Kriterien in Frage zu stellen, wer und was als Mensch zählt. Sie haben darum gekämpft, als Menschen anerkannt zu werden und auf diesem Wege die politische Sphäre zu betreten. Aus posthumanistischer Perspektive ist es notwendig, den zutiefst regulativen Charakter der Kategorie „Mensch“ anzuerkennen und zu verstehen, wie diese Kategorie oft nur bestimmte Typen von Individuen berücksichtigt hat: weiß, westlich, männlich, körperlich fähig. Die Kategorie „Mensch“ wurde also für Praktiken der Diskriminierung und der Exklusion instrumentalisiert.

Diese spezifische Genealogie macht den Versuch besonders schwer, über einen neuen Begriff von Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen nachzudenken. Gleichzeitig ist genau das notwendig, da einst offensichtlich nicht-politische Subjekte (wie Frauen oder Sklaven) jetzt in den Begriff eingeschlossen sind. Die Frage ist also, wie es möglich ist, andere vormals ausgeschlossene Entitäten (Nichtmenschen) in den Begriff der Politik einzuschließen, um auf die gegenwärtigen Veränderungen angemessen zu reagieren. Wie lässt sich das bewerkstelligen und was wären die Konsequenzen eines solchen Schritts?

## Die gegenwärtige Forschungslage

In dem erweiterten Feld posthumanistischer Forschungen gibt es bisher drei Arten, über die Frage der Politik in Beziehung zu Nichtmenschen nachzudenken. Die eine basiert auf der Annahme, dass eine „Politik für Nichtmenschen“ eine andere philosophische Genealogie brauche sowie einen anderen begrifflichen Rahmen. Sie erfordere die Konstruktion eines philosophischen Systems, das die Beziehungen von Menschen zur Natur und zu technologischen Gegenständen berücksichtigt, ohne den Menschen selbst ins Zentrum zu rücken. Diesen ontologischen Ansatz werde ich kurz anhand der neomaterialistischen Versuche, mit der Frage der Politik umzugehen (und besonders anhand von Rosi Braidottis Begriff der „Zoe-Politik“), vorstellen. Der zweite Ansatz stammt aus einer eher traditionellen Strömung politischer Theorie, aus dem Feld der Tierstudien (*animal studies*). Seine Hauptvertreter\_innen behaupten, dass es vor allem auf konkrete politische Praktiken ankomme und nicht so sehr auf eine radikale Überarbeitung unserer philosophischen Grundbegriffe. In diesem Kontext beziehe ich mich auf den wichtigen Beitrag Will Kymlickas und Sue Donaldsons von 2011: *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Schließlich werde ich einen dritten Ansatz vorstellen, der bis zu einem gewissen Grad eine Kombination der ersten beiden Ansätze darstellt: eine radikale Überarbeitung der philosophischen Grundbegriffe in Kombination mit einer feinen Sensibilität für politische Praxis. In diesem letzten Kontext werde ich Bruno Latours Akteurs-Netzwerk-Theorie diskutieren.

## Der ontologische Ansatz: Neo-Materialismus und Zoe-Politik

Wie denken Neomaterialisten über „Politik“ nach? Die grundlegende Annahme der Neomaterialisten ist, dass es für ein Verständnis von Politik, das nicht-menschliche Entitäten berücksichtigt, eine andere theoretische Genealogie braucht und eine andere Gruppe von Begriffen. Die begrifflichen Ausgangspunkte sind in diesem Fall wichtig, weil sie die theoretische Entwicklung eines solchen Projekts bestimmen. Es braucht eine Reihe von begrifflichen Neuorientierungen, um einen solchen neuen Rahmen zu konstruieren. Das erfordert (a) die Betonung der Tatsache, dass die Existenz und die Fortdauer des Menschen vollständig von Materie abhängig sind; (b) das Auffinden eines anderen Bezugsrahmens (z.B. „*being matter*“) für sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Entitäten, der die beiden verbindet; (c) die Einführung einer Gruppe von neuen Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen; (d) das Infragestellen der menschlichen Ausnahmestellung als transzendente Kategorie und den Versuch, aus der Perspektive nicht-menschlicher Entitäten zu denken. Abhängig von den spezifischen philosophischen Entscheidungen in Bezug auf diese Punkte

ergeben sich sehr verschiedene Arten von Politik. Darum ist die Neuorientierung der Ausgangspunkte im neo-materialistischen Rahmen wesentlich, wenn es darum geht, Politik auf eine Weise neu zu definieren, dass sie nicht-menschliche Andere berücksichtigt.

Was sind demzufolge konkrete Definitionen von Politik, die Neomaterialisten vorschlagen?

Diana Coole – die mit Samantha Frost einen wichtigen Sammelband in diesem Feld mit dem Titel *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* (2010) herausgegeben hat – definiert Politik als „ein Feld konkurrierender Kräfte, Strategien, Rückschläge, und Täuschungen, die ständig verfeinert, neu interpretiert und verhandelt werden“.<sup>1</sup> Jane Bennett spricht in diesem Kontext von „Ding-Macht“ (*thing-power*) und ermutigt ihre Leser\_innen dazu, die Frage der Materialität in der Politik zu stellen. Sie fragt: „Was würde mit unserem politischen Denken geschehen, wenn wir die Idee ernst nehmen würden, dass technologische und natürliche Materialitäten selbst Akteure neben und in uns wären?“<sup>2</sup>. Rosi Braidotti bezieht sich auf den Begriff der „Zoe-Politik“ (*zoe-politics*). Damit greift sie eine Unterscheidung auf, die die alten Griechen zwischen *zoe* (Materie, bloßes Leben) und *bios* („qualifiziertes Leben“, „eine bestimmte Art des Lebens“) getroffen haben, wobei sie den Fokus auf ersteres, *zoe*, richtet.

Was beinhaltet diese „Zoe-Politik“? Braidotti spricht von einem „zoe-zentrierten Egalitarismus“ (*zoe-centered egalitarianism*) als dem Kern der post-anthropozentrischen Wende: „Es ist eine materialistische, säkulare, fundierte und unsentimentale Antwort auf die opportunistische trans-Spezies Kommodifizierung des Lebens, die der Logik des fortgeschrittenen Kapitalismus entspricht.“<sup>3</sup> Braidotti entwickelt eine „posthumanistische Politik“, die die Verwirklichung einer Ethik ist, die auf dem „Primat der Relation, der Interdependenz, die nicht-menschliches oder unpersönliches Leben würdigt“<sup>4</sup> beruht. Sie benutzt Begriffe wie „posthumanistische, nomadische, vitale politische Theorie“ (*posthuman nomadic vital political theory*)<sup>5</sup>; „affirmative Politik“<sup>6</sup> und „Tier-Werden, Erde-Werden, Maschine-Werden“ in Rekurs auf Deleuze und Guattari<sup>7</sup>. Sie spricht von einem „neuen politischen Rahmen“, den sie als „affirmatives Projekt in Antwort auf die Kommo-

difizierung des Lebens in all seinen Formen“<sup>8</sup> betrachtet. Sie betont ontologische Relationalität und ein affirmatives, ethisches Posthuman-Werden „als eine Geste der Selbst-Stilisierung“ (*self-styling*)<sup>9</sup>. Sie hat die Vision einer Gemeinschaft, die nicht auf Verletzlichkeit basiert (einem negativen Begriff), sondern teilnahmevoller „Abhängigkeit mit vielen Anderen“<sup>10</sup>. Sie behauptet:

Das nomadische ethisch-politische Projekt legt den Fokus auf das Werden als eine pragmatische Philosophie, die die Notwendigkeit zu handeln betont und aufruft, damit zu experimentieren, auf welche Weisen wir unsere Subjektivität konstituieren und unsere Körper bewohnen (*inhabiting our corporeality*). Demzufolge geht es der nomadischen Ethik nicht um eine Meister-Theorie (*master theory*), sondern um vielfältige mikropolitische Weisen des täglichen Aktivismus. Es geht darum, den Aktivismus wieder ‚aktiv‘ zu machen.<sup>11</sup>

An dieser kurzen Zusammenfassung kann man erkennen, dass neomaterialistische Denker\_innen die Wichtigkeit der Neu-Konzeptualisierung des ontologischen Fundaments von Politik betonen. Sie definieren die grundlegenden Begriffe von Politik neu, wie Autonomie, Freiheit, Handlungsfähigkeit (*agency*) oder Individualität (*selfhood*). Man könnte behaupten, dass darin ihr wesentlicher politischer Akt liegt. Es stellt sich allerdings die Frage, ob dieses konstante Überdenken letztendlich zu einer Form von konkreter Praxis auf der Ebene kollektiver Handlungen führen kann. Ein anderer neomaterialistischer Forscher, Pheng Cheah, gesteht zu, dass Materialität „sich nicht so leicht in konkreten Formen realisieren lässt, die im politischen Diskurs Beachtung finden würden“.<sup>12</sup> In seinem Essay über Materialität bei Derrida und Deleuze behandelt er dieses Problem allerdings so, dass sich die Frage umdreht:

Vielleicht sollte die Frage nicht so sehr lauten, wie relevant diese neuen Materialismen für das politische Denken sind und welche konkreten politischen Praktiken daraus folgen, sondern vielmehr wie radikal sie fundamentale Kategorien der politischen Theorie in Frage stellen, den Begriff des Politischen eingeschlossen. Denn was wir als konkrete politische Formen, Institutionen, Praktiken und Handlungen erachten, sowie die sie nährenden Diskurse, wie *rational choice*-Theorie, Positivismus, Empirismus und dialektischer Materialismus, sind alle von den Ontologien der Materie und des Lebens getragen, die der

1 Diana Coole, 'Impersonal Matter' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, edited by Diana Coole and Samanta Frost (Durham & London: Duke University Press, 2010), 113.

2 Jane Bennett, 'A Vitalist Stopover on the Way to New Materialism' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* 47.

3 Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), 60. Zitate von Iwona Janicka ins Deutsche übertragen.

4 Braidotti, *The Posthuman*, 95.

5 Ebd., 100. (alle folgenden FN ebenso)

6 Ebd., 103-104.

7 Ebd., 66.

8 Ebd., 72.

9 Ebd., 100-101.

10 Ebd., 101.

11 Rosi Braidotti, 'Economies of Disruption: The Elusive Material: What the Dog Doesn't Understand' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, 210.

12 Pheng Cheah, 'Non-Dialectical Materialism' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, 89.

Materialismus Derridas und Deleuzes in Frage stellt. (...) Die Effektivität dieser Materialismen liegt in der Notwendigkeit, das ontologische Fundament der gegenwärtigen Sprachen und des Vokabulars von Politik und politischen Denken zu überdenken, angefangen mit der Vorstellung der politischen Organisation. Mit anderen Worten: Was ist der Gegenstand des Politischen und was der Gegenstand der Politik? Diese Frage öffnet vielleicht neue Bereiche des Politischen und Formen politischer Aktivität, die zuvor nicht sichtbar waren.<sup>13</sup>

Ähnlich wie andere neomaterialistische Forscher\_innen betont Cheah die Bedeutung einer Re-Konzeptualisierung der ontologischen Grundlagen von Politik und lehnt es gleichzeitig ab, sich mit Politik auf der Ebene konkreter politischer Praktiken zu befassen. Braidotti benutzt die Begriffe „Ethik“ und „Politik“ synonym, was die Frage nach dem politischen Potential posthumanistischer Politik aufkommen lässt. Es ist schwierig, eindeutig zu bestimmen, was in diesen verschiedenen neomaterialistischen Beiträgen Politik genau bedeutet. Es scheint, dass jede dieser Autor\_innen eine andere Idee davon hat, was Politik ist und wie sie diese definieren würden. Eine Pluralität von Definitionen muss allerdings nicht unbedingt ein Problem sein. Man könnte sagen, dass die Art und Weise, in der Neomaterialisten Politik diskutieren, ideologisch mit den allgemeinen linken Sympathien kompatibel ist. Und sie ist ohne Zweifel rhetorisch gewandt. Wenn wir jedoch unsere Untersuchung fortsetzen, wie Politik in dem neomaterialistischen Kontext auf praktischer Ebene funktionieren soll, gleitet uns der Begriff durch unsere Finger.

### Der Ansatz der Politischen Theorie: Zoopolis

Der eben beschriebene neomaterialistische Ansatz lässt sich mit dem kontrastieren, was Sue Donaldson und Will Kymlicka in *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (2011) vorgeschlagen haben. Ich gebe zu, dass dieser Vergleich nicht ganz fair ist, vor allem weil der Umfang von *Zoopolis* so viel beschränkter ist verglichen mit dem, was die Neomaterialisten versuchen zu tun. Indem ich mich auf Donaldsons und Kymlickas Buch berufe, hoffe ich jedoch einen alternativen Ansatz aufzeigen zu können und dadurch die problematische Verbindung zwischen ontologischer Politik und politischer Praxis zu artikulieren.

Ich werde nur kurz die wichtigsten Aspekte von *Zoopolis* skizzieren, die für mein Thema hier relevant sind. Der Hauptfokus des Buches liegt auf praktischen Fragen, wie sich Angelegenheiten von Tieren in menschliche Politik

integrieren lassen. Donaldson und Kymlicka schlagen vor, Haustiere als Mitbürger in eine menschliche *polis* zu integrieren, indem ihnen Rechte und Pflichten auferlegt werden. Wilde Tiere sollen so betrachtet werden, als besäßen sie ihre eigenen souveränen Tier-Gemeinschaften, und der Rest der Tierwelt – sogenannte „liminale“ Tiere wie Mäuse oder Waschbären – hätte so etwas wie einen „migrantischen Aufenthaltsstatus“ (*migrant denizenship*). Ihrer Meinung nach sollte der menschliche Kontakt zu Tieren hinsichtlich der Kategorie reguliert werden, in die ein spezifisches Tier fällt: häuslicher Mitbürger, wilder Souverän oder (liminaler) Einwanderer. Das ist ein sehr praxisorientierter Ansatz, mit dem Donaldson und Kymlicka versuchen, eine spezifische politische Lösung für das Problem des Ausschlusses der Tiere aus der politischen Sphäre zu finden.

Der Begriff der Politik, der in *Zoopolis* vorausgesetzt wird, scheint jedoch im traditionellen anthropozentrischen Rahmen zu operieren. Aus einer neomaterialistischen Perspektive würde Donaldsons und Kymlickas Ansatz kritisch betrachtet werden. Die stillschweigende Annahme in *Zoopolis* ist, dass allein Menschen aktive politische Subjekte konstituieren, die dadurch in der Lage sind, nicht-politische, passive Tiere zu beherbergen. In diesem Rahmen haben Menschen drei Möglichkeiten, wie sie in Bezug auf Tiere handeln können: Entweder sie integrieren sie in die menschliche *polis*, oder sie lassen sie in Ruhe, oder sie behandeln sie wie Einwanderer. „Zoopolis“ bleibt damit eine menschliche *polis*, in der Tiere entweder eingeschlossen oder ausgeschlossen sind, je nach ihrer Beziehung zu Menschen. Sie sind entweder passive Nutznießer oder Opfer des menschlichen Willens. Tiere werden in *Zoopolis* also nicht als mögliche politische Handelnde begriffen, die in der Lage wären, in Bezug auf menschliche Handlungen selbst aktiv politische Initiative zu ergreifen, wie z.B. Widerstand zu leisten. Sie brauchen stattdessen „Repräsentation“, um für sich zu sprechen. Und wenn sie für sich sprechen, dann tun sie das in einer vorherbestimmten und sehr beschränkten Form. Aus diesen Gründen ist Kymlickas und Donaldsons Ansatz aus neomaterialistischer Perspektive problematisch.

Aus der Perspektive einer politischen Aktivistin lässt sich jedoch sehen, wie verlockend Donaldsons und Kymlickas Argumente sind. Sie schlagen eine Form von politischer Praxis vor, die tatsächlich auf einer praktischen Ebene umgesetzt werden könnte. Diese praktische Relevanz scheint der große Vorteil ihrer Methode zu sein und ein ernstzunehmendes Gegenargument gegen den neomaterialistischen Ansatz. Man könnte natürlich argumentieren, dass dieser Art von Verfahren Grenzen gesetzt sind. Während wir uns vielleicht vorstellen können, innerhalb dieses Rahmens Tiere und künstliche Intelligenz in unsere „Politik“ zu integrieren, ist es viel schwieriger,

<sup>13</sup> Ebd., 89-90.

Entitäten wie Regen oder Pflanzen auf dieselbe Weise zu berücksichtigen. Das mag allerdings bloß eine Frage der weiteren Entwicklung unserer Vorstellungskraft von dem sein, was möglich ist und was nicht. Es gibt bereits nennenswerte Versuche, über die Pflanzenwelt als bedeutsam für das philosophische und politische Denken nachzudenken. Die kürzlich erschienenen Bücher von Luce Irigaray und Michael Marder *Through Vegetal Being* (2016) und Michael Marders *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (2013) sowie *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium* (2014) lassen sich hier anführen. Diese Bücher sind aus der Perspektive der „Kritischen Pflanzenforschungen“ (*Critical Plant Studies*) geschrieben und betonen die Eingebettetheit des Menschen in der vegetativen Welt.

### Ontologie und Praxis: Die Akteur-Netzwerk-Theorie

Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) ist ein wichtiger Mittelweg zwischen diesen beiden Ansätzen. Was Latour vorschlägt, ist eine radikal neue Betrachtung von Nichtmenschen und deren Platz in dieser Welt, in Kombination mit einer detaillierten Analyse der Praktiken, in denen Nichtmenschen eine wichtige Rolle spielen. Ein Großteil seiner frühen Arbeiten betraf die Wissenschaft und die Frage, wie diese durch eine aktive Kooperation von Menschen und Nichtmenschen ermöglicht wird. Die Akteur-Netzwerk-Theorie hinterfragt den Wert pauschaler Kategorien wie „Gesellschaft“, „Natur“ oder „Kapitalismus“, wenn es darum geht, die Welt zu verstehen. Sie rückt stattdessen die sorgfältige Beschäftigung mit spezifischen *Akteuren* oder *Aktanten*, sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen, in den Mittelpunkt, die an einer gegebenen Situation beteiligt sind.

Der Begriff eines Aktanten – den er vom Strukturalismus übernimmt – ist einer der grundlegenden Begriffe für Latour. Ein Aktant ist eine Entität, die Einfluss auf den Zustand einer Situation hat. Er ist etwas, das einen Unterschied macht. Diese Kategorie erlaubt es Latour, die essentialistische Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch, zwischen Mensch und Natur, aktiven und passiven Entitäten, Menschen, die Willen und Absicht besitzen, und roher Materie, die keines von beidem hat, zu überwinden. Weder Menschen noch Nichtmenschen haben irgendwelche intrinsische Eigenschaften und alles, was Latour Menschen zuschreibt – Interessen, Absicht, Willen, Handeln, Strategie etc. –, schreibt er Nichtmenschen ebenfalls zu. Existieren tun daher allein Akteurs-Netzwerke, die durch Ansammlungen von menschlichen und nicht-menschlichen Aktanten konstituiert sind. Latour untersucht deren jeweilige Rollen ausschließlich im Licht der Wirkungen, die ihre Handlungen verursachen. Auf diese Weise versucht er die Handlungen neu zu beschreiben, die eine gemeinsame Welt kreieren, in der sowohl Menschen als auch Nichtmenschen aktiv partizipieren.

Latours Ziel ist es, zentrale begriffliche Unterscheidungen in Frage zu stellen, mit denen wir unsere modernen Institutionen beschreiben, wie z.B. Gesellschaft vs. Natur, Tatsachen vs. Werte. Diese traditionellen Unterscheidungen seien nämlich eher Hindernis als Hilfe, wenn es darum geht, die Welt, in der wir leben, besser zu verstehen. Latour möchte Politik, Wissenschaft, Recht und Religion auf neue Art und Weise artikulieren, um uns einen anderen Schlüssel anzubieten, mit dem wir unsere gegenwärtigen Bedingungen besser verstehen können.

Im Anschluss an die Arbeit der belgischen Philosophin Isabelle Stengers entwickelt Latour den Begriff der Kosmopolitik (*cosmopolitique*). Kosmopolitik bezieht sich in Latours Philosophie auf eine Ansammlung von Menschen und Nichtmenschen, die eine Welt teilen. Der Begriff erkennt an, dass es eine Vielfalt von Interessen gibt – sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen –, die berücksichtigt werden müssen, wenn wir über Politik und politische Praxis nachdenken. Im Hinblick auf diese Vielfalt von Entitäten, die ein und denselben Planeten bewohnen, lautet die grundlegende politische Frage, wie sich eine Form von Ordnung und Frieden einrichten lässt, ohne auf eine totalisierende Idee wie Gott, Natur oder Vernunft zurückzugreifen. Latour zufolge ist es genau das, worum es in der Politik geht. Politik ist die Frage, wie sich eine gemeinsame Ordnung herstellen lässt, wenn es keine transzendente Entität, keine vorausgesetzte Autorität gibt, auf die man sich berufen könnte. Kosmopolitik ist eine Form neuen politischen Denkens. Es ist die Antwort auf die Impotenz der traditionellen politischen Philosophie, die sich nicht um die Probleme kümmern musste, die die nationalen Grenzen überschreiten, wie Klimawandel, Ozonschicht oder schmelzende Gletscher. Der überlieferte Begriff von Politik wurde als eine ausschließlich menschliche Angelegenheit begriffen, eine Form der Verhandlung zwischen verschiedenen menschlichen Kollektiven (Städten, Nationen) sowie zwischen Bürgern und Staat. Er bezog sich auf menschliche Ziele, Interessen und Werte, statt auf die Komplexität eines symbiotischen Systems, in dem sich Menschen und Nichtmenschen gleichermaßen befinden.

Aus dieser Perspektive ist es wichtig zu betonen, dass das Problem für Latour nicht allein aus der Tatsache resultiert, dass sich die Welt beschleunigt hat und wir Schwierigkeiten haben, begrifflich mit ihr Schritt zu halten. Das Problem liegt auch in der Tatsache, dass wir nicht länger so handeln können, wie wir es tun. Obwohl Latour kein selbsternannter Revolutionär ist, ist sein Werk der Aufruf dazu, die Art und Weise, wie wir verschiedene Sphären unseres Lebens gestalten, die das gesamte System beeinflussen (wie Wissenschaft, Recht, Religion, Politik usw.), radikal zu verändern. Seine Pointe ist, dass wir immer schon in Praktiken involviert waren, die eine gemeinsame Welt mit Nichtmenschen gebildet haben. Allerdings

haben wir diese Tatsache nie als solche anerkannt, was wiederum zu einer Reihe von Problemen geführt hat, in denen wir uns nun wiederfinden. Sein Vorschlag ist, dass wir in der Lage sein werden, auf die Probleme, die sich uns heute stellen, angemessen zu reagieren, wenn wir die Horizontalität der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen anerkennen.

Ähnlich wie Peter Sloterdijk interessiert sich Latour für die Macht von Metanarrativen für die begriffliche Entwicklung von Politik. Er nennt diese „Panoramen“ und belebt diese Form des Philosophierens neu, nachdem er die poststrukturalistische Kritik daran aufgenommen hat. Latour behauptet:

[Großerzählungen sind] merkwürdig ambivalent: Sie sind einerseits gegen Totalisierung immun – weil sie offensichtlich lokal und innerhalb von leeren Räumen beschränkt sind – andererseits bieten sie uns den Vorgeschmack einer Welt, in der wir leben werden. Sie fassen zusammen, sie rahmen, sie klassifizieren, sie ordnen, sie organisieren; sie sind die Quelle dessen, was mit einem gut gezogenen Zoom gemeint ist. Sie bereiten uns darum – egal wie sehr sie uns täuschen – für die politische Aufgabe vor, die vor uns liegt. Durch ihre vielen schlaun Spezialeffekte bieten sie uns eine Vorschau auf das Kollektiv, mit dem sie selbst nicht verwechselt werden sollten.<sup>14</sup>

Und später fügt er hinzu:

[Sie] sind ausgezeichnete Erzählungen, wenn sie uns darauf vorbereiten [...], die politischen Aufgaben der Zusammensetzung (*composition*) aufzunehmen; sie sind irreführend, wenn man sie als eine Beschreibung dessen nimmt, was die gemeinsame Welt ist. Im besten Fall statten uns Panoramen mit einer prophetischen Vorschau auf das Kollektiv aus, im schlechtesten Falle sind sie ein dürftiges Substitut dafür. Es ist eines der Ziele der ANT, den prophetischen Drang, der immer mit den Sozialwissenschaften assoziiert wurde, aufzubewahren, aber die Großerzählungen zugleich sicher an die Orte zurückzuführen, innerhalb derer sie ausgestellt werden.<sup>15</sup>

Wichtig für Latour ist also die politische Aufgabe, Nichtmenschen und Menschen zu versammeln. Großerzählungen sind eine Form der Praxis, wie diese neuen Kollektive aussehen könnten. Dabei ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass Latour damit kein Comeback der totalisierenden großen Kategorien meint, sondern eher eine sorgfältige Arbeit, Verbindungen herzustellen. Darum schreibt er, wenn er vom Begriff der Globalisierung spricht:

Versuchen Sie, als eine Übung, die Orte auszumachen, die Theater, die Bühnen, über die „Globalisierung“ drüber gemalt ist. Sie werden schnell einsehen, dass [...] Globalisierung entlang von unbedeutenden Bahnen zirkuliert, die in einer glorifizierten Form von Provinzialismus resultieren.<sup>16</sup>

Latour zufolge existiert weder ein globaler, alles umfassender Raum, noch ein bloß lokaler. Sowohl das Globale als auch das Lokale müssen durch spezifische Kanäle und Bahnen nachvollzogen werden. Wichtiger noch als die Begriffe des Globalen und des Lokalen sind die Bewegung zwischen den Entitäten, die diese bilden, und die Verbindungen, die diese Entitäten miteinander eingehen. Politik ist in der ANT darum eine „progressive Bildung der gemeinsamen Welt“<sup>17</sup> zwischen Menschen und Nichtmenschen.

## Konklusion

In diesem kurzen Beitrag habe ich versucht, drei mögliche Ansätze aufzuzeigen, wie Politik im Hinblick auf Nichtmenschen gedacht werden kann. Unabhängig von der Tatsache, ob wir von diesen Ansätzen überzeugt sind oder nicht, müssen wir anerkennen, dass jeder davon eine originelle Erzählung anbietet, die versucht, uns zu helfen, mit der Komplexität unserer Welt heute umzugehen. Die Ambition und der Umfang ihrer Vision sind beachtenswert. Zugegebenermaßen gibt es noch viel zu tun, in jeder dieser drei philosophischen Bewegungen. Vor allem braucht es viel Arbeit, die darauf abzielt, eine Brücke zwischen theoretischen Meditationen und politischer Praxis zu bauen. Alle diese Ansätze sind jedoch mit der wesentlichen Frage beschäftigt, die sowohl zeitgemäß als auch herausfordernd ist: Wie können wir eine Welt bauen, in der wir leben wollen? ■

14 Bruno Latour. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005), 189.

15 Latour, *Reassembling the Social*, 189-190.

16 Latour, *Reassembling the Social*, 190.

17 Bruno Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, translated by Catherine Porter (London and Cambridge, MA: Harvard UP, 2004), 18.

# Plädoyer für einen Veganen Humanismus

## Was ist und was sein soll

Bernhard H. F. Taureck

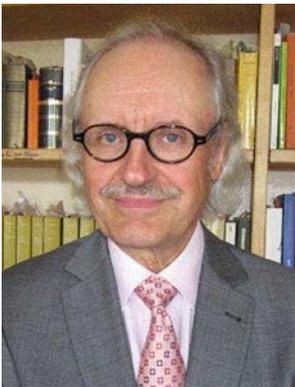


Foto: Bernhard H. F. Taureck

Prof. Dr. Bernhard H. F. Taureck i. R. trug zur Nietzscheforschung, zur Französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, zum Metapherngebrauch in der Philosophie und zur politischen Philosophie bei. Sein Manifest des Veganen Humanismus erschien 2015 bei Fink. Er leitet seit 2013 einen Politisch-Philosophischen Arbeitskreis, der zweimal im Jahr mit international besetzten Vorträgen tagt ([www.res-publica-politica.eu](http://www.res-publica-politica.eu)). In Planung befindet sich eine Akademie zur Förderung wissenschaftlicher Produktivität und literarischer Kreativität.

*Tiere wirken im Vergleich zu Menschen als Verhaltensvirtuosen. Abendlich füttere ich zur strengen Winterzeit zwei Schönheiten an der Mosel, zwei weiße Wildgänse, denen ich die Namen Perugia und Venezia gab. Ich führe zugleich unsere zwei Jack-Russell-Terrier-Mädchen aus. Kaum dass die Gänse die Hunde auf der Brücke erblicken und die Hunde die Gänse, schwimmen jene mit Freudengeschnatter auf uns zu, folgen jeder unserer Bewegungen und erwarten mit freundschaftlicher Drehung ihrer Köpfchen die Futterkrümel (Entenfutter) ebenso wie die Hündchen ihre Beteiligung an der Fütterung. Das Tiergedächtnis und die Tiererwartung scheinen präziser als unser oft zerstreutes Gedächtnis und seine meist verschwommenen Erwartungen. Im Übrigen hat man fälschlich gemeint, Vögel besäßen ein kleineres Gehirn als Primaten.*

- *Erst seit Kurzem weiß man, dass für das Fliegen ein leichteres Gehirn erforderlich war als das der Landtiere, jedoch kein weniger dichtes. Die Evolution löste das Problem, indem im Vogelhirn die Neuronen doppelt so dicht gepackt werden als bei Primaten.*

*Fast täglich weitet sich unser Wissen über die Tiere, denn offenbar ist die Gesellschaft bereit, von Vorurteilen auf Wissen über die nicht-menschlichen Lebewesen und unser Verhältnis zu ihnen umzustellen.*

- *Nicht Primaten, sondern – ausgerechnet – Präriewühlmäuse sind Tiere mit hochgradiger Empathie.*
- *Nicht wir lehrten Wölfe, sich unserer Gemeinschaft anzuschließen und Hunde zu werden. Vielmehr könnte es sein, dass vor mehr als 100.000 Jahren Menschen vom Sozialverband der Wölfe lernten, selbst mehr Gesellschaft zu wagen.*
- *Auch Hummeln, so wurde neuerdings entdeckt, sind weit aus lernfähiger, als man ihrer Evolutionsgeschichte bislang zutraute: Man macht ihnen vor, wie ein kleiner Ball bewegt wird. Sie beobachten den Vorgang und führen die Bewegungen alsbald selbst mit steigender Eigenleistung aus.*

*Was sind Tiere, was sind wir Menschen? Gelten Tiere als „Verhaltensvirtuosen“, so werden sie zu sehr vermenschlicht, auch wenn der Mensch nur unter bestimmten Trainingsbedingungen zum Virtuosen eines Verhaltens (Mechaniker, Seiltänzer, Pianist, Schauspieler) wird. Tiere dürfen als Quellenwesen gelten, als Lebewesen, die sich nicht von ihren Ursprüngen entfernen, sondern sie umkreisen: Lebewesen, die weder Geschichte haben noch Historie benötigen. Menschen dagegen können als Strömungswesen verstanden werden, die immer weiter in Unbekanntes vordringen, die zwar eine Geschichte haben, aus der sie jedoch nicht erkenntlich nachhaltig lernen, weil sie bloß vorgeben, aus ihr Schlüsse zu ziehen.*

*Wie gehen wir mit Tieren um?* Wir unterscheiden zwischen Tieren der Wildnis, des Heims, der Unterhaltung und der Nutzung. Jährlich verzehren Menschen 1.051 Milliarden Tiere, Fische ausgenommen. Nutztiere behandeln wir als nachwachsende Rohstoffe. Tiere der Wildnis sterben als Arten aus. Tiere der Unterhaltung (Zoo, Zirkus) sind entfremdete Wesen. Heimtiere besitzen die Funktion von Kindern, die nicht erwachsen werden.

*Wie sollten wir mit Tieren umgehen?* Längst befreit von der Angewiesenheit auf tierische Muskelkraft, sollten wir vollständig auf jegliche Nutzung der Tiere für menschliche Zwecke verzichten. Wir sollten eine vollständige *Entnutzung* der Fauna betreiben. *Entnutzung* bildet die hier aufgestellte negative Formulierung. Die Tiere sollen frei werden. Auch die Menschen sollen eine andere Chance zur Freiheit erhalten als bisher. Diese Chance heißt: *Veganer Humanismus*.

### Der Film *Hope for All*

Haben Vorschläge der Entnutzung und des Veganen Humanismus eine Chance auf zumindest allmähliche Verwirklichung? Ja, möchte man antworten, wenn man an die Verbreitung eines bestimmten Films denkt. Er wurde von der jungen Österreicherin Nina Messinger gedreht und trägt den Titel *Hope for All*. Nina Messinger hatte mich im Mai 2016 eingeladen, um zur Vorführung ihres Streifens in Frankfurt zu sprechen. Ich habe die Einladung gern angenommen und zudem über Facebook und auf Nina Messingers Homepage eine Besprechung verbreitet, die ich hier als Einstieg in weitere Überlegungen verwenden möchte. Sie lautet:

*Hope for All*: Ein Film, der alle angeht

Setzt sich der Trend zur steigenden Zahl von Krebserkrankungen fort, so wird bald dieser Bedrohung kaum noch jemand entkommen. Ähnliches gilt von den Herz-Kreislaufkrankungen. Mit Hinweisen auf diese Gefahren setzt der Film *Hope for All* der jungen und sachkundig engagierten Österreicherin Nina Messinger ein.

Täglich töten die Menschen 140 Millionen Landtiere und 2,7 Milliarden Fische, um sie zu verspeisen. In einem einzigen Jahr schlachten die Menschen somit 1.051 Milliarden Lebewesen, die leidens- und gefühlstfähig sind wie wir Menschen. In einem Jahr, so die weitere Rechnung, töten wir Menschen zehnmal mehr Tiere, als es seit der Steinzeit überhaupt Menschen auf diesem Globus gab. Die Zeit ist – um ein Wort Shakespeares zu benutzen – aus den Fugen geraten. Unschuldige Tiere müssen für unseren Gaumengenuss sterben. Wir sind weit entfernt davon, die Unschuld der Tiere in dem Ausmaß zu beschützen, wie wir das Verbrechen der Tiertötung gewähren lassen. Wir sind

in der Lage, Schmerzen und Leid besonders dann zu ertragen, sofern sie anderen zugefügt werden. Doch das Schnittzel auf dem Teller gönnen wir auch unseren Hunden, das heißt unseren geliebten, niemals erwachsen werdenden Kindern.

Die antike Rhetorik verlangte von der Literatur dreierlei. Sie solle erfreuen, sie solle belehren und sie solle emotional bewegen. Die Kunst bestand darin, diese drei Funktionen so zu verbinden, dass sie vom Publikum ohne Mühe akzeptiert werden. Nina Messingers Film *Hope for All* erfüllt diese drei Bedingungen mit Bravour.

Erfreuen: Zwei Metzger und ein Fleischfabrikant erzählen von der Grausamkeit der Tierschlachtung, die zum Ausstieg aus ihren Berufen führte. Verschiedene Ärzte in den USA und Europa entwickelten Verfahren, mittels pflanzlicher Ernährung Krebs und Herz-Kreislaufkrankungen nicht nur aufzuhalten, sondern reversibel werden zu lassen. Zu einem System der Ernährung, in welchem Krankheit als ökonomischer Faktor möglicherweise erwünscht ist, gibt es somit Alternativen, die den Tieren die Qual der Aufzucht, des Ferntransports und der Schlachtung und die den Menschen die Folgekrankheiten des Fleischkonsums ersparen. Der Film gerät jedoch zu keinem Werbefilm für Plant-Food. Vielmehr scheut er die Belehrung nicht. Wissenschaftler treten vor die Kamera und belehren die Zuschauer über die Zusammenhänge zwischen Fleisch- und Milchproduktkonsum einer- und schweren Erkrankungen andererseits. Erfreuen und belehren allein ergäbe jedoch kaum mehr als einen durchschnittlichen Dokumentarfilm.

Es fehlt noch ein drittes Element, das jedoch am schwersten zu handhaben ist: das emotionale Bewegen. Tränen des Mitleids, Tränen der Freude und Gefühle der Empörung stellen sich nur dann ein, wenn unsere Anteilnahme gesichert wird. Dieser Film bewirkt Anteilnahme durch ein überzeugendes Verfahren. Er wechselt von Szenen geheilter Menschen, fröhlich frei laufender Schweine, Rinder und Ziegen, von Szenen von Gemüse- und Obstbauern zu Szenen, in denen männlichen Ferkeln betäubungslos die Hoden herausgerissen werden, zu Szenen des misslingenden Bolzenschusses bei der Schlachtung von Rindern oder der Schreie von in CO<sub>2</sub>-Gas erstickenden Schweinen. Dieser Wechsel zeigt, welchen Sinn das Wort „Hölle“ unter säkularisierten Bedingungen nunmehr besitzt. Vor zwei Generationen wollte Jean-Paul Sartre in seinem in der Hölle spielenden Drama *Geschlossene Gesellschaft* (*Huis clos*) demonstrieren, dass zwischenmenschliche Beziehungen zur Hölle werden können. Inzwischen wurden Aufzucht, Transport und Schlachtung von Nutztieren zu Orten des Infernos. Wie einst die mittelalterliche Hölle bleibt auch dieses Inferno unseren Blicken entzogen.

Konfrontiert mit Bildern dieses Infernos wird der Zuschauer bereit mitzuwirken an einer Gesellschaft, die auf Nutztiere verzichtet. An einer Welt, welche einen auf den menschenzentrierten und gewalttätigen Humanismus eintauscht gegen einen gewaltfreien Humanismus. Wie der Film eindringlich zeigt, geht es dabei sowohl um Leidvermeidung der Tiere und der erkrankten Menschen als auch um ökologische Stabilisierung des Planeten und die globale Ernährungssicherheit. Solange die Sojaproduktion mehrheitlich in die Tierfütterung wandert, müssen jährlich Millionen Menschen sterben. Für hungernde Menschen steht nicht genügend Soja zu Verfügung. Solange Treibhausgase wie Methan und das weitaus gefährlichere Distickstoffmonoxyd (Lachgas, N<sub>2</sub>O) aus dem mit Gülle gedüngten Boden in die Atmosphäre entweichen, nimmt die Klimabedrohung zu.

Dieser Film benötigt nicht das langweilige Prädikat „besonders wertvoll“. Er benötigt die Aufmerksamkeit der gesamten Erdbevölkerung. Die Hoffnung aller, die er sät, besteht in einer Erwartung. Es geht darum, einen ebenso mächtigen wie unbewussten Feind zu überwinden. Sein Name: die verwerfliche Gewohnheit, sich von Fleisch zu ernähren.

#### Vier Gruppen im Interview

Von denen einmal abgesehen, deren vegane Einstellung und Verhalten dieser Film nur bestätigt, gibt es andere, die anders reagieren. Es seien vier Gruppen von Reaktionen auf den Film unterschieden, auch wenn diese unter Umständen Konvergenzen aufweisen. (1) Die Einen nämlich befürworten nach wie vor uneingeschränkt Fleischkonsum. (2) Andere blenden grausame Szenen aus. (3) Eine dritte Gruppe weigert sich, derartige Filme anzuschauen. (4) Eine vierte Gruppe schließlich ist bereit, ihr Konsumverhalten zu ändern. Diese vier Gruppen könnten vielleicht das Spektrum der Gesellschaft abbilden, die nach wie vor mehrheitlich karnivor ist. Diese Gruppen gilt es zu verstehen, sofern verstehen nicht ein Billigen einschließt. Um den Karnivorismus einzuschätzen, gilt es ihn zu Wort kommen zu lassen. Wer viel mit Fleischkonsumenten spricht, weiß, wie sie sich im Gespräch verhalten. Bündelt man diese Antworten zu fiktiven Gesprächen, so besteht die Erwartung, weiter zu gelangen als zu bloßen Appellen. Die folgenden Gespräche sind in der Absicht zusammengestellt, auf diese Weise mehr über Selbstverständnis, Vorurteile, Antriebe, Gewohnheiten zu Tage zu fördern als dies gewöhnlich geschieht und möglich ist.

(1) Beginnen wir also mit den *Fleischkonsumbefürwortern* (FKB) im Gespräch mit einem Veganen Interviewer (VI):  
VI: *Hope for All* bestätigt Sie in Ihrem Fleischkonsum trotz der unvermeidlich grausamen Schlachtungen?

FKB: Die muss ich nicht sehen, ich kaufe Genuss und Eiweißnahrung, nicht seine Produktion.

VI: Würden Sie sich, wenn Sie dazu die Möglichkeit hätten, für weniger grausame Schlachtmethoden einsetzen?

FKB: Weiß nicht.

VI: Können Sie diejenigen verstehen, die den Konsum von Tierprodukten ablehnen?

FKB: Nein, es handelt sich um eine Essstörung, somit um einen Fall für einen Therapeuten.

VI: Der Zusammenhang zwischen erhöhtem Tierproduktkonsum und der Zunahme von Krebs und Herz-Kreislauf-erkrankungen lässt Sie nicht nachdenklich werden?

FKB: Ich lasse mich nicht von der Angst beraten.

VI: Wie stehen Sie zu der Tatsache, dass jährlich viele Menschen, darunter nicht wenige Kinder, an Hungerfolgen sterben, weil Soja und Getreide an Schlachttiere verfüttert und den Menschen entzogen werden?

FKB: Das könnte man wahrscheinlich verhindern, indem man für Ernährungssicherheit für alle sorgt.

VI: Müsste dafür aber nicht der Verzehr von Tierprodukten deutlich reduziert werden?

FKB: Wer mir damit kommt, dem sage ich: Niemand hat das Recht, sich in meine Ernährungsweise einzumischen. Meine Ernährung ist ein Teil meiner Freiheit.

VI: Endet meine Freiheit aber nicht dort, wo sie die Allgemeinheit schädigt?

FKB: Tierfleischkonsum ist ein Garant der Volksgesundheit. Inwiefern schädigt er die Allgemeinheit?

VI: Durch Produktion von Treibhausgasen, die unser Klima destabilisieren.

FKB: Das Argument steht im Verdacht, herbeigeredet zu werden. Es gibt Leute, die vom Herbeireden von Katastrophen leben und dafür bezahlt werden.

Bilanz: Man erkennt hier, vermutlich deutlicher als sonst artikuliert, eine Reihe tief sitzender karnivorer Überzeugungen: Desinteresse am Tierleid zugunsten des eigenen Genusses, Einstufung von Veganismus als psychische Störung, Bezweiflung eines Beitrags des Karnivorismus zum Klimawandel und vor allem das Verständnis der eigenen Essgewohnheiten als sakrosanter Bereich der eigenen Freiheit selbst unter billiger Inkaufnahme negativer Folgen für das Allgemeinwohl. Doch in der letzten Hinsicht besteht eine gewisse Hoffnung. Denn die aggressive Leugnung der mit Tierproduktkonsum verbundenen Klimaschädigung stellt ein Eingeständnis dar, dass man durchaus weiß, was geschieht, es sich jedoch nicht eingesteht. So durchzieht auch das Bewusstsein der Karnivoren eine Dissonanz.

Anders mag es sich mit den Vertretern des *Karnismus* verhalten. Karnisten bekennen sich bedingungslos zum Fleischkonsum und sind sogar der Ansicht, das Töten von Tieren zur Nahrungsgewinnung bedeute für die Tiere kein Leid. Eine soeben erschienene Studie zeigt

jedoch, „dass carnistische Denkweisen einhergehen [...] mit rechtsgerichtetem Autoritarismus, Fremdenfeindlichkeit, Sexismus, Ablehnung von Vegetariern und Rassismus.“ So urteilt Guido F. Gebauer, der die Studie genau gelesen hat, auf der Seite [vegan.eu](http://vegan.eu) vom 26.2.2017.<sup>1</sup> Karnisten könnten auch die von folgenden Nachrichten zuletzt Alarmierten sein: Professor Harald zur Hausen, Medizin-Nobelpreisträger von 2008, vermutet begründet einen Zusammenhang nicht nur zwischen dem Verzehr von Rind- und Schweinefleisch einer- und von Darm- und Brustkrebs andererseits. Er vermutet ebenfalls einen Zusammenhang zwischen dem Konsum von Milch und Milchprodukten und Multipler Sklerose (Ärztzeitung 19.10.2015; Deutsches Krebsforschungszentrum 27.10.2015; FAZ Blog 3.8.2016).

(2) Nun zur zweiten Gruppe, bestehend aus denen, die es ablehnen, die tierquälerischen Szenen des Films anzuschauen, nennen wir sie die *Selektivzuschauer (SZ)*:

VI: Warum sondert Ihr das Grausame aus?

SZ: Warum nicht? Wir bestellen doch auch im Restaurant nur das, was wir mögen. Wir kaufen im Supermarkt nur das, was uns gefällt. Wir wählen nur die als Freunde und Bekannte, die uns zusagen. Wir möchten uns den Appetit nicht verderben und den Schlaf nicht rauben lassen.

VI: Verzehrt ihr Fleisch?

SZ: Ja, aber kein rohes. Möglichst Bio.

VI: Alles erhitzte Fleisch war aber zuvor roh.

SZ: Wir essen nur erhitztes.

VI: Alles erhitzte Fleisch war zuvor ein lebendes Tier.

SZ: Wir essen keine lebenden Tiere.

Bilanz: Die Selektivzuschauer sind Kreiszieher. Im Unangenehmen ziehen sie einen Kreis des Genehmen und im Genehmen einen Kreis des Angenehmen und im Angenehmen schließlich jenen Kreis, der ihr Ziel ist, nämlich den Kreis des Genussvollen. Doch ihr Genussvolles bleibt ein Teil des Unangenehmen. Sie wollen nicht wahrhaben, dass sie mit dem Genussvollen das Unangenehme mitbestellen. Sie verhalten sich wie jemand, der nicht zugibt, dass er unter seiner Kleidung unbekleidet ist. Vielleicht liegt der Schritt zum Einräumen bei ihnen deshalb nahe, wenn er öffentlich erscheint.

Nun zur Gruppe (3), das heißt denen, die sich *weigern*, den Film *anzuschauen* (W):

VI: Warum die Weigerung?

W: Nein, wir sagen Nein.

VI: Was ist der Grund?

W: Wir beanspruchen, wie jeder, psychische Ungestörtheit. Und die wollen wir nicht stören lassen.

VI: Die Selbstregulation der Tiere, die allein zu Schlachtzwecken in artwidriger Platz-Mangel-Haltung (eine präzisere Formulierung anstelle „Massentierhaltung“, denn „Massen“ sagen über Platzmangel nichts aus) auf Fütterung und Schlachtung warten, ist die nicht ebenfalls gestört?

W: Sicherlich. Doch das wollen wir uns nicht bewusst werden lassen. Wir leiden bereits genug an täglichen Meldungen über Katastrophen und Gewalt.

VI: Zu viel Wissen ist schädlich?

W: In der Tat.

VI: Wissen kann aber auch dazu führen, Abhilfe zu schaffen.

W: Wissen wird rasch Gift.

VI: Was ist das Gegenteil von Wissen, wenn nicht Glauben, und was bedeutet Glauben, wenn nicht Wissensanspruch ohne Begründung?

W: Wir glauben nicht alles.

VI: Woher wollt Ihr wissen, dass *Hope for All* für Euch nicht zuträglich ist?

W: Wir lasen's im Netz.

VI: So wisst Ihr etwas über den Film.

W: Das Wenige, was wir wissen, reicht uns.

VI: Wenig Gift reicht euch?

W: Die kurze Information ist eine Giftwarnung.

VI: Das glaubt ihr zumindest.

W: Unwissenheit stärkt unseren Glauben.

VI: Glaubt ihr?

W: Wir antworten mit Augustinus: *Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio*. (Wo die Vernunft nicht weiterkommt, dort der Glaube frommt. Augustinus, *Sermones* 247.2)

Bilanz: Die Weigerer zeigen ein üblicherweise ungenanntes, aber deshalb nicht weniger wirksames gesellschaftliches Motiv: Wissensabwehr. Wissen steht in latentem Verdacht, eigene Überzeugungen und Verhaltensweisen zu untergraben. Wissen überfordert. Der von Kant bemühte Horaz-Imperativ des *Sapere aude* als Wahlspruch der Aufklärung zeigt in diesem Kontext, dass die Aufklärung so flach nicht war wie ihr Ruf. Man wusste sehr wohl: Wissen muss erst einmal *gewagt* werden. Um sich von Gewohnheiten zu befreien, die ihnen als Primärbedürfnisse erscheinen, ist in der Tat Wagemut erforderlich.

Nun zur vierten und letzten Gruppe, den *Verhaltensänderern (VÄ)*, welche dem Schritt zum Veganismus am nächsten zu kommen scheint:

VI: Ihr reagiert mit Ekel, Abscheu und Empörung auf die grausamen Szenen?

VÄ: Uns ekelt noch in der Erinnerung.

VI: Und bevor Ihr *Hope for All* gesehen habt, wusstet ihr das nicht?

VÄ: Irgendwie schon und irgendwie nicht.

VI: Wie das?

VÄ: Es war abstrakt.

VI: Abstrakt heißt: abzüglich des Konkreten?

<sup>1</sup> Alle weiteren Hinweise einschließlich eines Links auf die Studie selbst finden sich in diesem wertvollen Beitrag dieser für Sache und Anliegen des Veganen Humanismus ebenso kompetenten wie hilfreichen Internetseite.

VÄ: Ja.

VI: Krieg ist auch etwas Abstraktes?

VÄ: Für viele durchaus. Sie lesen von Waffenmengen, Waffenarten, von Strategien.

VI: Es ist Krieg, spöttelt man, und niemand geht hin. Doch müsste man nicht genauer sagen: Es ist Krieg, und niemand *schaut* hin?

VÄ: Richtig.

Wer dem Gespräch bis zu dieser Stelle folgte, wird bemerkt haben, welches Problem die Verhaltensänderer haben. Sie meiden das Konkrete und beschränken sich auf das Abstrakte. Über Kriege sprechen sie in Zahlen, über geschlachtete Tiere ebenfalls.

VI: Wie ernähren Sie sich?

VÄ: Ausgewogen.

VI: Mit welchem Anteil von Tierprodukten?

VÄ: Wenig.

VI: Wenig Milch, wenig Honig, wenig Eier, wenig Fisch, selten Geflügel, selten Wurst und Schinken, selten Rinder- und Schweinebraten?

VÄ: So etwa.

VI: Was müsste geschehen, dass auch dieses Wenige noch verschwindet?

VÄ: Das geht nicht. Das sehen Sie doch selbst. Nichts führt zu nichts. Denn es bliebe uns nichts mehr zu essen.

VI: Sie bestätigen ein mittelalterliches Rätsel.

VÄ: Nämlich?

VI: Es ist größer als Gott, die Toten essen es, und wenn die Lebenden es essen, dann müssen sie sterben.

VÄ: Aha. Und die Lösung?

VI: Haben Sie bereits ausgesprochen: Nichts. Nichts ist größer als Gott, die Toten essen nichts, und wenn die Lebenden nichts essen, dann müssen sie sterben. Doch wer sich vegan ernährt, der muss weder ein Pudding-Veganer sein, noch muss er hungern.

VÄ: Aber er muss vermutlich auf alles verzichten, was ihm geschmacklich lieb geworden ist. Er muss seine Essgewohnheiten ändern, die Ausdruck seiner Freiheit sind.

Die Verhaltensänderer sind die schwierigsten. Wer sie auf der Seite der Verzichtleister auf Konsum von Tierprodukten glaubt, muss feststellen, dass sie im Namen ausgewogener Nahrung und dem Konsum von wenig Fleisch zu den Omnivoren gehören, die keine Nahrung zurückweisen, die ihnen Wohlgeschmack verspricht. Ihre Bekundung, nur wenig Fleisch zu essen, bildet eine Grundlage für die Tatsache, dass der durchschnittliche Fleischkonsum steigt, obwohl man nicht selten hört, man esse wenig Fleisch. Der durchschnittliche Fleischkonsum hat sich seit 60 Jahren vervierfacht, er liegt 2016 im Jahr bei 76 Kilo für die Industrieländer, in Deutschland bei 88 kg, in den USA – wie könnte es anders sein – bei 120 kg. Wie schrieb im 17. Jahrhundert Jean de la Bruyère?

Il coûte moins à certains hommes de s'enrichir de mille vertus que de se corriger d'un seul défaut (Für gewisse Menschen kostet es weniger Anstrengung, sich mit tausend Tugenden zu bereichern, als einen einzigen tief sitzenden Fehler zu beheben, La Bruyère 1956, 377).

Diese Einsicht gilt offenbar noch immer, auch nach 350 Jahren. Laut Fleischatlas 2013 verzehrt im Durchschnitt jeder deutsche Staatsangehörige in seinem Leben 1094 Tiere, nämlich: vier Rinder, vier Schafe, 12 Gänse, 37 Enten, 46 Schweine, 46 Puten und 945 Hühner.

Man sei eben die Mehrheit, finden die omnivoren Menschen, die ihr Essverhalten mit Ratten teilen und Schweinen, welche allerdings weder Tierhaltung noch Tier Schlachtung betreiben. Omnivore Menschen: Majorität, die sich ausgewogen ernährt, die für ausgewogenen Zuwachs von Treibhausgasen und den jährlichen Tod infolge ausgewogener Unterernährung von Millionen Erdenbürgern sorgt. Der Omnivorismus bildet zudem ein Paradox einer Gesellschaft, die als individualistisch gilt: Im Namen von individueller Selbstwahl ernährt sich die Mehrheit der Bevölkerung uniform omnivor. Grund zu einer gewissen Hoffnung geben die voranschreitende Forschung zur Herstellung von Fake- und Laborfleisch – wobei auch in diesem Zusammenhang meist das Wohl des Menschen in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt wird.<sup>2</sup>

### Sucht, als Bedürfnis getarnt?

Es ist allgemein bekannt, dass bloße Gewohnheiten irgendwann zu primären Bedürfnissen mutieren. Die Gewohnheit, eine bestimmte Automarke zu besitzen, die Gewohnheit, auf einer bestimmten Insel die Ferien zu verbringen, die Gewohnheit, ein bestimmtes Café zu besuchen, die Gewohnheit, mehr als 200 km/h auf Free-Speed-Strecken deutscher Autobahnen zu fahren. Sie alle erscheinen uns früher oder später als Bedürfnisse, auf deren Befriedigung nur unter gravierender Einbuße unserer Lebensqualität verzichtet werden könnte. Sicherlich stellt der Verzehr von Tierprodukten ebenfalls eine Bedürfniswerdung einer Gewohnheit dar.

Wenn der Verzehr tierischer Produkte etwas Überflüssiges darstellt, das den Konsumenten als notwendig erscheint, dann ist zu vermuten, dass zu der Gewohnheit noch eine andere Erklärung hinzukommen müsste, nämlich ein Suchtverhalten. Daher ist zumindest die Frage erlaubt, ob das von Menschen verzehrte Tierfleisch Substanzen enthält, die in uns eine Suchtnachfrage bewirken? Sicherlich, die Fleischkonsumenten werden kontern: Veganer möchten sich bitte zurückhalten, denn sie müssen immerhin Vitamin B12 substituieren. Die Veganer können jedoch

<sup>2</sup> So zum Beispiel in der jüngst erschienenen Coverstory des SPIEGEL Nr. 8/2017.

replizieren, dass B12 nicht hitzebeständig ist. Da Fleisch zumeist nur nach Erhitzung verzehrt wird, folgt die Frage: Wo bleibt bei einer Fleischernährung das B12, wenn es beim Kochen, Braten oder Grillen zerstört wird?

Konsumenten? Der Berliner Erzbischof Heiner Koch protestiert.<sup>3</sup> Wir sollten uns nicht als „Verbraucher“ der Tiere verstehen, denn hier gebe es nichts zu verbrauchen. Der Bauernverband wirft dem Bischof Ausgrenzung vor, geht aber mit keinem Wort auf das täglich massenhaft verursachte Tierleid ein.<sup>4</sup>

In Zeile 5 des *Cantico* von Francesco d'Assisi (1181/82-1226) hieß es bekanntlich:

Laudato si, mi' Signore, cum tucte le creature (Fumagalli 2002, 55).

Gelobt seist du, mein Herr, zusammen mit allen Geschöpfen.

Erst 2016 folgte die bekannte päpstliche Enzyklika *Laudato Si*, auf die sich auch Heiner Koch in Berlin beruft. (Hinsichtlich San Francesco ist historisch allerdings zu bemerken, dass in seinen eigenen Texten jenes intensiv mitfühlende Verhältnis zu den Tieren nicht belegbar ist, vgl. Steiner 2005, 124-126. Francescos Biografie von Bonaventura und die späteren Legendenbildungen lassen jedoch eine Sehnsucht vermuten, den offiziellen hierarchisch-anthropozentrischen Blick der Kirche auf die Tiere wenn nicht zu durchkreuzen, so doch zu mildern.) Francescos Gesang ist holistisch. Die Gottheit lässt in sich alles Erschaffene zu ihrem Lob erklingen. Nahegelegt wird auf diese Weise, dass alles Kreatürliche unantastbar ist wie die Gottheit selbst. Der Gesang ist weder anthropo- noch theo- noch naturzentrisch. Wer Natürliches erfasst, berührt Göttliches und wer Göttliches anspricht, trifft Natürliches. Religion und Theologie werden zu Reflexen einer Paradoxie, die sich in verschiedenen Antithesen ausspricht: Das Zentrum ist – wie seit der zweiten Definition des mittelalterlichen *Buches der 24 Philosophen* bekannt – überall und die Peripherie nirgendwo. Oder: Nicht vom Größten begrenzt werden und dennoch im Kleinsten eingeschlossen sein, ist göttlich. (Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est, so ein Flämischer Jesuit auf Ignazio de Loyola, aufgegriffen als Motto von Hölderlin in seinem *Hyperion*-Roman). Wer, wie einst San Francesco, die Tiere hinzunimmt, wird sie nicht wieder los. Auch Tierfleischkonsum ist eine Weise, Tiere irreversibel in unserem Gedächtnis pochen zu lassen. Umgekehrt hat sich in unserer Gesellschaft inzwischen nicht lediglich ein Bewusstsein der Unverzichtbarkeit des Tierwohls etabliert. Dieses Bewusstsein hat sogar die Stärke eines Rechtes erlangt mit der Folge, dass laut einer

Urteilsbegründung des EuGH gegen die Zwangsbejagung der ethische Tierschutz „Verfassungsrang“ und das Wohlbefinden der Tiere „Verfassungswert“ erhalten haben.<sup>5</sup> Vorreiter im Tierschutz waren britische Protestanten. Die erste Gesellschaft war die 1824 gegründete *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (M. Roscher 2012, 35). Blättert man heute in Life-Style-Magazinen, so findet sich dort etwa folgendes Statement in dem Interview eines populären Fernsehschauspielers: „Früher habe ich Fisch und Fleisch sehr gerne gegessen. Aber ich kann das heute einfach nicht mehr mit meinem Gewissen vereinbaren. Tiere sind fühlende Wesen. Sie empfinden genau so viel wie wir. Sie vermissen ihre Liebsten, lieben ihre Kinder, spüren Einsamkeit und haben panische Angst vor Schmerzen und Tod. Aber die industrielle Produktion erklärt diese empfindsamen Wesen zu Dingen und macht ihnen das Leben zur Hölle auf Erden. Eine Hölle, die auch unsere Umwelt enorm belastet. Jeden Tag werden zig Hektar Regenwald abgeholzt, um Soja, nicht etwa für Veganer, sondern für Futtermittel anzubauen. Der Energieaufwand für ein Kilo Fleisch ist riesig und befördert den Treibhauseffekt enorm. Und nicht zuletzt wäre auch dem Welthunger durch Veganismus beizukommen.“ (Kai Schumann im *Journal Alverde*, Januar 2017, 10).

## Propositionen

Folgende Angaben bilden keine Zusammenfassung, sondern eine Zusammendrängung gewisser von einem veganen Humanismus vertretener Positionen:

**1. Entnutzungs-Imperativ: Tiere dürfen zum Zweck irgend einer Nutzung durch den Menschen weder gehalten, noch gezüchtet, noch getötet, noch verzehrt, noch dessen beraubt werden, was sie für ihren eigenen Bedarf hervorbringen.**

Dies ist der Imperativ der ausnahmslosen Entnutzung der Fauna. Dieser unserer Pflicht entspricht auf der Seite der Tiere das Recht auf Freigelassensein in die Eigenregulation ihrer Bedürfnisse. Dieser Imperativ ist „deontologisch“, das heißt er verhält sich wie ein Buch, das selbst dann zutreffend bliebe, wenn es nicht gelesen würde. Der Imperativ der vollständigen Entnutzung der Fauna ist der einzige Bereich der Ethik, für den es kein Problem der Akzeptanz oder der Anwendung gibt. Tiere benötigen kein anderes Recht als das Recht auf vollständige Freilassung und Freiheit und auf die damit verbundene Erhaltung ihrer Lebensräume.

3 [http://www.deutschlandfunk.de/gruene-woche-erzbischof-kritisiert-die-tierfabriken-in-der.1818.de.html?dram:article\\_id=376941](http://www.deutschlandfunk.de/gruene-woche-erzbischof-kritisiert-die-tierfabriken-in-der.1818.de.html?dram:article_id=376941)

4 [www.bauernverband.de/offener-brief-an-erzbischof-dr-heiner-koch](http://www.bauernverband.de/offener-brief-an-erzbischof-dr-heiner-koch)

5 Urteil vom 26.6.2012, Beschwerdenummer 9200/07, Verbot der Zwangsbejagung.

2. Toleranzbereich: Sich ohne Tierfleischkonsum ernährende Menschen können den Verzehr von Tierfleischprodukten nur als Recht des anderen auf seinen Wohlgeschmack tolerieren, nicht jedoch die ethisch verwerfliche Tötung der Tiere, welche dem Geschmackserleben zugrunde liegt. Umgekehrt finden sich omnivor ernährende Menschen nichts, was sie Veganern als ethisch verwerfliches Handeln vorwerfen können.

Toleranz von Fleischproduktverzehr ist auf das ästhetische Geschmackserleben beschränkt. Menschen, die Tiere vor Menschen schützen wollen, gelten als gewaltbereit. Sie sind es nicht, denn die Gewalt geht aus von Landwirten, von Schlachtern, von Jägern, von Experimentatoren, von Schaustellern und vom System der Fleischindustrie der angeschlossenen Verbraucher und von Karnisten. Auch kommt es leider vor, dass Tierärztinnen und Tierärzte von Veterinärämtern, die ihre Garantenstellung für das Wohl der Tiere besonders ernst nehmen, angefeindet und verleumdet werden und sich selbst das Leben nehmen wie im Fall der Amtstierärztin Dr. Anya Rackow (Deutsches Tierärzteblatt 12/ 2014).

3. Unterscheidung von Tier und Mensch: Tiere sind Quellenwesen. Ihre Lebensweise umkreist gleichsam ihren Ursprung. Menschen sind im Unterschied zu den Tieren Strömungswesen. Sie haben eine Geschichte, welche sie als ein Projekt verstehen, das Wohlstand, Frieden, Kriegsbeendigung, Recht, Sicherheit und Vertrauen für alle bringen soll.

Tiere sind, außer am Anfang der Entnutzung, nicht auf Menschen angewiesen. Menschen sind seit Beginn der technischen Mobilisierung nicht auf tierische Leistungen angewiesen. Der Beginn der industriellen Schlachtung der Tiere Mitte des 19. Jahrhunderts hat den Ausstieg aus der Tiernutzung bei beginnender Industrialisierung verfehlt.

4. Umstellung von anthropozentrischem auf veganen Humanismus: Veganer Humanismus hört auf, menschenzentriert zu sein. Er kann sich auf Menschenbezogenheit beschränken, denn er muss die Entnutzung der Quellenwesen garantieren, ohne das eigene Humanprojekt zu vernachlässigen.

Humanismus ist noch immer menschenzentriert. Der antike Humanismus suchte moralische Vollkommenheit, der christliche Erlösung, der politische Verfassungspfektion, der ästhetische Formvollendung. Die Tiere galten ihm als Wesen, die er unbeschränkt nach seinen Zwecken verwerten darf.

Religionsgeschichtlich betrachtet bildet die Entnutzung der Fauna Anschluss und Fortsetzung der tierproduktfreien Ernährung der Menschen laut Genesis 1: *Gott sprach „Siehe, ich habe euch alle Samen der Erde gegeben und jeden Baum mit Samen in seinen Früchten; und ihr sollt sie zu eurer Nahrung haben“* (Gen. 1.29, nach Oxford 2007, 13), die

seltsamerweise durch einen aggressiven Karnivorismus (Genesis 9) ersetzt wurde: *Jedes Tier auf Erden soll in Furcht und Schrecken vor euch [den Menschen] leben, ebenso jeder Vogel in der Luft, ebenso alles, was am Boden kriecht und alle Fische in der See. Sie werden euch alle ausgeliefert. Jedes bewegliche Lebewesen soll eure Nahrung sein* (Gen. 9.2-3, nach Oxford 2007, 22).

### Überraschung in Utopia

Seit langem betreiben Menschen eine Kolonisierung wild lebender Tiere. Man lässt sie frei leben, jedoch in den Schmerzgrenzen eines Geheges aus Zäunen. Passanten nehmen einen idyllischen Freilichtzoo wahr und sollen vermutlich diesen Eindruck mit nach Hause tragen. In landwirtschaftlich genutzten Damwildgehegen leben die Tiere das kurze Leben einer Schlachtreisource für Gourmets. Sie werden bereits nach 15-18 Monaten durch Kopfschuss der Fleischverarbeitung zugeführt. Die Halter werben mit artgerechter Haltung, doch gefangen gehaltenes Wild ist ein Widerspruch in sich. Eine öffentliche Wahrnehmung dieses Widerspruchs könnte ein *Entnutzungs-Funke* werden und zwar insbesondere dann, wenn – wie zumindest in einem Bundesland der Republik, nämlich in einem Bereich von Rheinland-Pfalz – das Damwild zuweilen in Gehegen keinen überdachten Witterungsschutz gegen Sonnenhitze oder Winterfrost besitzt. Oder wenn man dem Damwild bei grimmigem Frost gefrierende Rüben als Futter hinwirft. Man spart sich die Kosten für den erforderlichen Witterungsschutz und ebenso für überdachte Futterplätze. Man versammelt so viele Tiere in einem Gehege, dass, um alle Tiere vor der Witterung zu schützen, das gesamte Areal überdacht sein müsste. Gegenüber den Haltern, die ihrem Wild die nötigen Gehegeeinrichtungen bieten, erschleicht man sich zudem einen Wettbewerbsvorteil, indem man sich nicht scheut, Wildfleischwerbung mit „artgerechter Haltung“ zu betreiben. Würde die Öffentlichkeit dagegen protestieren – und viel weist bereits jetzt auf eine solche Stimmung der Empörung hin –, dann könnte es zu einer öffentlichen Diskussion und Debatte über Entnutzung kommen. Die Gesellschaft könnte einem Hinweisschild ENTNUTZUNG folgen. Die dabei befahrene Straße führt unbemerkt in ein Land, das alle kennen und das niemand sah, Utopia. Hurra-Rufe bitte noch zurückhalten. In Utopia stehen viele Schilder, in Utopia wird gern und viel gelesen. Treten wir näher heran.

Ihre Ernährung besteht aus Fleisch, Butter, Käse, Honig, Datteln und Gemüse aller Art.

Anfangs wollten sie kein Tier töten, weil es ihnen grausam vorkam.

Aber aus der späteren Erwägung, dass es genauso grausam sei,

Pflanzen zu vernichten, die doch auch Gefühl haben, und dass es daher nötig wäre, Hungers zu sterben, sahen sie ein, dass die niederen Wesen um der höheren willen geschaffen seien,

und deshalb essen sie jetzt alles.

Authentisch utopischer Text, zu finden in Tommaso Campanellas *Civitas Solis* von 1532: 1975, 147). Auch Utopier irren. Dass man weniger Pflanzen isst, wenn man Tiere verspeist, beruht auf einem Fehlschluss. Denn die Tiere, die man isst, benötigen mehr Pflanzenfutter als der Mensch jemals zu verzehren in der Lage wäre. Bleiben wir auch in Utopia vorsichtig. Ersetzen wir die zitierte Inschrift durch eine andere:

SCHENKEN UND BELASSEN WIR DEN TIEREN WELT UND  
DAS RECHT ZUR WELT IHRER WAHL.  
NICHT, WEIL SIE UNS ÄHNELN,  
SONDERN WEIL SIE SIND.  
UND WEIL SIE SO SIND, WIE DIE GRENZEN UNSERES  
SEINS  
UNS ZU EXISTIEREN NICHT ERLAUBEN. ■

## Literaturverzeichnis

- Campanella, Tommaso 1975: Der Sonnenstaat (zuerst 1573). In: Der utopische Staat. Morus, Utopia. Campanella, Sonnenstaat. Bacon, Neu-Atlantis. Übersetzt und hrsg. K. H. Heinisch, Reinbek: Rowohlt.
- Fumagalli, E. 2002: San Francesco, il Cantico, il Pater noster, Milano: Jaca Book.
- Gebauer, G. F. 2017: Carnismus: Ideologie der Vorurteile. [www.vegan.eu](http://www.vegan.eu) vom 26.2.2017.
- Il libro dei ventiquattro filosofi 1999. A cura di P. Lucentini, Milano: Adelphi.
- La Bruyère, Jean 1956: Caractères, Paris/London: Nelson.
- Oxford 2007: The New Oxford Annotated Bible. Ed. M. D. Coogan, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Roscher, Mieke 2012: Tierschutz – Tierrechtsbewegung – ein historischer Abriss. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 62. Jg. 8-9/2012.
- Steiner, G. 2005: Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy, Pittsburg: University Press.
- Taureck, B. H. F. 2015: Manifest des Veganen Humanismus, Paderborn: Fink.
- Taureck, B. H. F. 2016: Der +Ethik-Skandal und die Tiermedizin. In: TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung 2016/1, Gasteditorial.

fiph im Gespräch

# Über Anerkennung, Macht und Identität. Ein Gespräch mit Amani Abuzahra

**fiph:** Identitätspolitik rückt immer mehr ins Zentrum politischer Debatten. Wie muss eine Philosophie aussehen, die hier Hilfestellung bieten möchte?

**Abuzahra:** Die Philosophie hat den Anspruch, Denkanstöße zu liefern und primär Fragen zu stellen, um den Blick für Möglichkeiten zu schärfen. Im Bereich der Identitätspolitik ist es bspw. wichtig, die Gefahren aufzuzeigen, die von Fremdmarkierungen und Fremdverortungen ausgehen. Verortung von Identität kann nämlich zu einer Exklusionspolitik führen. Insofern ist gerade hier grenzüberschreitendes Denken gefragt. Es bedarf der Einsicht, dass kulturelle Identität nicht konstant und feststehend, sondern vielmehr abhängig von sich verändernden Referenzpunkten ist. Identität ist hybrid und artikuliert sich im steten Machtkampf.

**fiph:** Woher kommt heutzutage das Bedürfnis nach Kultur und Identität?

**Abuzahra:** Es gibt eine Vielzahl an Ursachen für ein Wiederaufleben dieses Bedürfnisses, allen voran die Globalisierung und Migration. Die zunehmende Beschleunigung von Kommunikationsprozessen, Raum- und Zeitverdichtung führen zu tiefgreifenden Veränderungen auf kultu-

reller, ökonomischer und gesellschaftspolitischer Ebene. Diese gehen in einem unglaublichen Tempo vorstatten. Fixe Bezugssysteme sind im Wandel begriffen. Eine solche Situation erzeugt Unsicherheit. Die zunehmende Zahl an Flüchtlingen hat vermehrte Auseinandersetzungen mit dem Fremden und auch mit sich selbst zur Folge. Damit eröffnen sich wiederum neue Fragen nach Kultur und Identität.

**fiph:** Sie empfehlen als Philosophin eine interkulturelle Philosophie – wie sieht diese aus?

**Abuzahra:** Die interkulturelle Philosophie ist weniger als eigene, neue philosophische Disziplin zu verstehen, sondern vielmehr als Haltung, die der Reflexion dient. Interkulturelles Philosophieren schafft somit Bedingungen, durch die Geltungsansprüche der „europäischen, weißen, männlichen“ Philosophie in Frage gestellt werden. Gefragt wird: Wer definiert Philosophie? Welche Definitionen haben sich durchgesetzt? Wessen Entstehungsgeschichte der Philosophie ist gültig? Interkulturelles Philosophieren zielt auf die Kontextualisierung der Geschichte und der Deutung der Philosophie und den Aufweis ihrer kulturellen Einbettung.

Wir leben in einer Welt der Veränderung und Herausforderung mit dem Anderen – damit müssen wir umgehen. Europas Landkarte hat sich zunehmend auf der kulturellen, religiösen, sprachlichen, ethnischen und nationalen Ebene verändert. Das Zusammenleben benötigt Antworten auf interkulturell-philosophische Fragen, die neue Perspektiven eröffnen können: „Wie wollen wir leben?“ und vor allem „Wie wollen wir gemeinsam mit all unseren Differenzen leben?“.

**fiph:** Gibt es für Sie Grenzen der Anerkennung?

**Abuzahra:** Die Grenze ist bei den Menschenrechten zu ziehen. Werden diese gewahrt, ist es durchaus möglich und hinzunehmen, dass gewisse kulturelle Phänomene (aufgrund verschiedener Sozialisierung) nicht nachvollziehbar sind. Deshalb ist es durchaus legitim, Grenzen des Austauschs auf emotionaler oder intellektueller Ebene anzuerkennen und Andersheit dennoch zu akzeptieren. Hier ist Ambiguitätstoleranz gefragt.

**fiph:** Wie bringen Sie sich als Philosophin konkret in das Ringen um eine Philosophie der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein ein?

**Abuzahra:** Im wissenschaftlichen Kontext sehe ich meine Aufgabe darin, über meine Forschung und Lehre primär Fragen aufzuwerfen, Diskurse anzuregen und vor allem zur (Selbst-)Kritik anzuleiten. Neugier, Geduld und Empathie helfen uns in der Auseinandersetzung mit dem Anderen. Doch dazu braucht es auch eine Auseinandersetzung mit sich selbst. Des Weiteren bin ich als Trainerin in der Erwachsenenbildung aktiv. Ich erachte es als überaus wichtig, Theorie und Praxis durch mein Wirken in den verschiedenen Sphären zusammenzubringen.

**fiph:** Vielen Dank für das Gespräch. ■



Foto: Amani Abuzahra

Mag. Amani Abuzahra, M.A. ist Dozentin der Philosophie und Interkulturellen Pädagogik. Sie lehrt an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems und promoviert an der Universität Wien im Bereich der Interkulturellen Philosophie. Als Trainerin arbeitet sie zu Islam, Rassismus, Identitätskonstruktionen sowie Inter-/Transkulturalität in der Erwachsenenbildung. Ihr Buch „Kulturelle Identität in einer multikulturellen Gesellschaft“ erschien im Passagen Verlag.



Foto: Josh Goldberg

Im (Wort-)Gefecht: Descartes (Thomas Lindhout) und Kristina von Schweden (Larissa Keat)

philosophie heterotop

## Kristina und Descartes

### Konzept-Kammerspiel der philosophischen Art

**Wer die Philosophie gering schätzt, weil sie vermeintlich mit dem eigenen Leben und dem Alltag nichts zu tun hat, der könnte auch die Sonne gering schätzen – denn nachts scheint der Mond und tagsüber ist es ja sowieso hell. Mit dem Stück „Kristina und Descartes“ will der Hamburger Regisseur und Autor, Josh Goldberg, der als promovierter Philosoph im Film-Business arbeitet, gegensteuern. Dazu wählte er die Theaterbühne und einen Philosophen, der sich für ein Unterhaltungsformat eignet und der jedem von uns etwas zu sagen hat, einen Superhelden mit Tiefgang: René Descartes.**

Unter dieser Rubrik werden Formate, Personen und Institutionen vorgestellt, die an „anderen Orten“, jenseits des Universitären, philosophieren, ebenso wie Philosophie, die „andere Orte“ erzeugt bzw. erfahrbar macht.

1596 wird René Descartes geboren. Im Städtchen La Haye en Touraine, das die Franzosen 1802 in Descartes umbauten. Mit acht Jahren kommt er auf das örtliche Jesuiten-Kolleg. Seine Hochbegabung wird rasch erkannt. Die

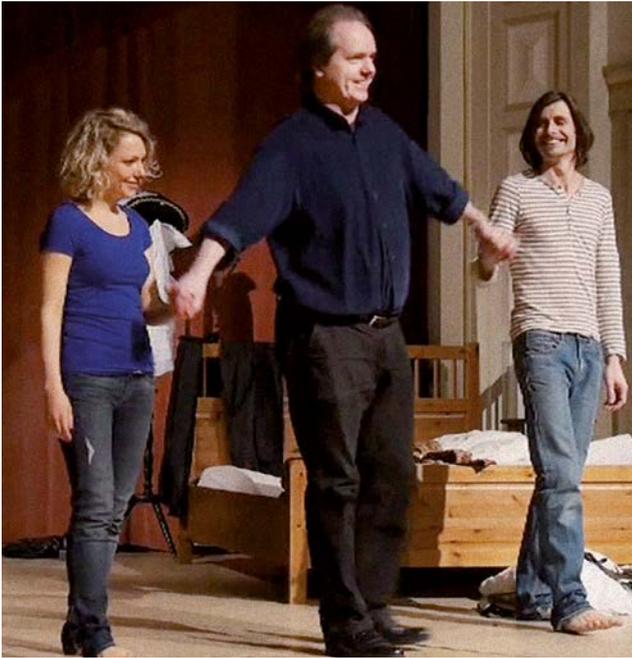


Foto: Josh Goldberg

Mönche lassen René bis zum Mittag schlafen, weil er vorzugsweise nachts zu Höchstform aufläuft. Mit 17 erfindet er das orthogonale Koordinatensystem. Diverse weitere Geniestreiche und einen erstklassigen Abschluss später absolviert er mit Bravour ein Jura-Studium und wird – kein Jurist.

Als Musketier dient der gerade 20-jährige René zunächst in den Niederlanden, bevor er mit Herzog Maximilian von Bayern für die katholische Seite in den Dreißigjährigen Krieg zieht. Zwei Jahre nachdem die junge Königin Kristina Wasa von Schweden im Westfälischen Frieden diesem Gemetzel ein Ende gesetzt hat, ruft sie den mittlerweile 54-jährigen Top-Philosophen an ihren Hof. In nächtlichen Treffen lernt sie ihn und seinen frisch gebackenen Rationalismus kennen. Nach wenigen Wochen in Stockholm ist Descartes tot und seine Philosophie unsterblich. Unklar ist, ob er einer Krankheit oder einem Gift-Attentat zum Opfer fällt (klar hingegen, dass die Mord-Variante den ungleich höheren Unterhaltungswert liefert).

Der Rationalismus ist der fulminante Gegenentwurf zum britischen Empirismus. „Ich denke, also bin ich.“ – Nicht die Wahrnehmung ist die Erkenntnisquelle Nummer eins, sondern das Denken. Das mag für uns plausibel klingen, leben wir doch nach Descartes. Und nicht nur chronologisch. Wir alle haben ihn mit der Muttermilch aufgesogen. Ohne sein Denkmodell gäbe es keine moderne systematische Wissenschaft. Isaac Newton wird ihm seine Principia Mathematica widmen, Immanuel Kant seine eigene Erkenntnistheorie maßgeblich auf Descartes begründen, mit der er die Explosion der Geistesdisziplinen auslöst, es folgen Hegel, Husserl, Sartre...

Das Theaterstück wird nur aus eigenen Bordmitteln bestritten. Ein Skript musste verfasst werden, Kostüme, Requisite, Bühnenbild, alles wurde selber gemacht, nicht zuletzt das Marketing und die Werbung. Das Konzept: Eine Frau und ein Mann lassen ihre Geister und Maschinen im Schlafgemach aufeinanderprallen. Professionelle Darsteller mussten für eine No-Budget-Produktion gewonnen werden. Proben fanden auf dem Dachboden statt, und zwar mit der bezaubernden Kathrin Austermayer und Thomas Lindhout, der den Descartes so traumhaft spielt, als wäre er dessen Reinkarnation.

Im Mai 2014 fand die Premiere im renommierten Hamburger Sprechwerk statt. Philosophische Vorkenntnisse waren nicht erforderlich. Auch FachphilosophInnen kamen. Es war ein großer Erfolg. 2016 dann der Schock. Kathrin Austermayer heiratet nach Österreich. Alles stand auf der Kippe, doch die Produktion überlebt. Larissa Keat übernimmt den kniffligen Part der Königin. Die sensationelle Schweizerin fügt der Rolle ihren feministischen Akzent hinzu. Perfekt für die streitbare Kristina und ein Glücksfall für die Regie, denn weniger würde nicht reichen. Beide Akteure müssen nicht nur mit dem Degen meisterhaft fechten, sondern Ontologie, Epistemologie, Metaphysik durchdringen und im Alexandriner Versmaß des frühbarocken Theaters präsentieren. Nach jedem Auftritt gibt es die Begegnung beim Getränk, bei der das Ensemble dem Publikum für Diskussionen zur Verfügung steht.

Mittlerweile ist „Kristina und Descartes“ in Hamburg eine Institution. Jeden zweiten Monat im Veranstaltungssaal des philosophischen Café „modern life school“, mitten in der City. Die Monate dazwischen geht es auf die Straße. Zu Gastspielen – von Kiel bis Wien. Kein Ende in Sicht. Im Gegenteil. Vier weitere Konzept-Kammerspiele sind in Arbeit. In einer weltweit einzigartigen Pentologie sollen Aufgabe, Struktur und Funktionsweise der gesamten Fundamentalphilosophie abgebildet werden. Witzig, poetisch, dramatisch, rasant, romantisch, tiefgründig, erotisch – aber auch verständlich und unterhaltsam. ■

# Können wir uns ändern?

**Pro: Felix Ekardt**

**Contra: Sven Leunig**



Foto: Felix Ekardt

Prof. Dr. Felix Ekardt leitet die Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik in Leipzig und Berlin. Von ihm ist gerade „Wir können uns ändern: Gesellschaftlicher Wandel jenseits von Kapitalismuskritik und Revolution“ im Oekom Verlag erschienen.

**pro**



Foto: Sven Leunig

Dr. Sven Leunig ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena

**contra**

**pro:** Menschlicher Wandel ist extrem schwierig, und doch ist er aktuell so nötig wie selten. Die Wende zu einer nachhaltigeren Gesellschaft funktioniert beispielsweise nicht ohne einen neuen Lebensstil. Für rein technische Strategien ohne Verhaltensänderungen im Sinne von mehr Genügsamkeit ist die Herausforderung schlicht zu groß. Deutlich weniger Urlaubsflüge und Autos dürften allerdings ein Ende der Wachstumsgesellschaft zur Folge haben, zunächst einmal in den Industriestaaten.

Das Problem ist nur: Bislang hängen vom Wachstum zentrale gesellschaftliche Institutionen ab, etwa der Arbeitsmarkt, das Rentensystem, die Banken und das System der Staatsverschuldung. Alternativkonzepte für deren Befreiung vom Wachstumszwang sind über einzelne Ideen wie Arbeitszeitverkürzung bislang kaum hinausgekommen. Erst recht fehlen Konzepte für die schwierige Übergangsphase in die Zeit nach dem Wachstum – ohne massive Brüche und soziale Unruhen, wie wir sie in den Eurokrisen-Staaten erlebt haben, wo innerhalb kürzester Zeit Wachstum in Schrumpfung verkehrt wurde.

Viele Postwachstums-Anhänger sehen darin offenbar kein Problem. Letztlich werde die Schrumpfung schrittweise eine solidarische, gemeinwohlorientierte Ökonomie hervorbringen, sagen sie, einschließlich entsprechender politischer Mehrheiten. Ohne Kapitalismus wären die Menschen glücklicher, denn dann sei die Konkurrenzgesellschaft passé – und der Mensch sei primär kooperativ oder gar altruistisch und werde nur durch den Kapitalismus egoistisch deformiert.

Doch so einfach ist das mit dem Wandel dann doch nicht. Wie die Glücksforschung zeigt, ist Glück relativ. Glück macht also das Mithalten mit anderen, weniger der Malaysia-Urlaub an sich. Ein genügsameres Leben kann deshalb glücklich machen, wenn man sich anerkannt fühlt. Aber wenn Leute im Verhältnis zu ihrer Umgebung mehr haben, steigen häufig auch ihre Glückswerte. Und nicht jeder träumt davon, in Agrarkooperativen das eigene Essen anzubauen, statt in den kapitalistischen Supermarkt zu gehen.

Und so wichtig der kulturelle Einfluss etwa des Kapitalismus auch ist: Schon evolutionsbiologisch dürften Menschen eine gewisse Neigung zum Egoismus haben. Ohne direkt lebensgefährliche Bedingungen wie in der Steinzeit ist unsere Neigung zur Kooperation oft begrenzt. Besonders schwer hat es die Kooperation, wenn sie wie beim Klimaschutz weltweit stattfinden müsste – statt in relativ überschaubaren Kleingruppen wie in grauer Vorzeit. Mit klaren, durchaus kurzfristigen Eigennutzenkalkülen ist also zu rechnen, und das nicht nur bei Managern und Politikern.

Wir alle sind über Arbeitsplätze, Konsumwünsche oder Pensionsfonds mit der Wachstumswelt verflochten. Und wir agieren nur bedingt rational. Allzu menschliche Neigungen zu Bequemlichkeit, Gewohnheit, Verdrängung, Geltungsstreben und eingefahrenen Normalitätsvorstellungen erschweren jeden grundlegenden Wandel. Wenn ich mich im Februar-Regen in den Flieger nach Teneriffa setze, spüre ich von Klimakatastrophe und Wachstumsgrenzen zunächst nichts.

Dennoch ist Wandel möglich. Eigennutzenkalküle, Normalitätsvorstellungen und auch Werte können sich weiterentwickeln. Das geht freilich nur im Wechselspiel aller Akteure, da Politiker und Wähler – oder Unternehmen und Konsumenten – teuflerkreisartig aneinander gekoppelt sind. Deswegen ist ein Schimpfen auf Politik und Konzerne allein auch zu plump. Eine bessere Politik, die etwa die fossilen Brennstoffe weltweit schrittweise aus dem Markt nimmt, wird es nur geben, wenn wir alle sie durch unser alltägliches reales Tun, politisches Aktivwerden, Bündnisse schließen usw. auch real einfordern. Umgekehrt brauchen wir alle ebenfalls den Anstoß politischer Vorgaben.

Konzepte für Nachhaltigkeit und Postwachstum sollten allerdings nicht auf einen grundsätzlichen Wandel unserer Gefühlswelt oder auf ein künftig rein uneigennütziges Menschen hoffen. Sonst bleiben sie folgenlose Utopien. Und es könnte auch sein, dass wir zu langsam sein werden.

**contra:** Bei der Antwort auf diese Frage ist eine Differenzierung nötig bzw. eine Präzisierung, wer mit „wir“ gemeint ist. Denn es müssen sich ja nicht alle Menschen ändern – es gibt durchaus einige von uns, die aus einem Gefühl der Verantwortung für die Schöpfung oder einfach für nachfolgende Generationen heraus ökologisch sinnvoll handeln. Etliche andere unterwerfen sich schlicht einem gesellschaftlichen Normenwandel – es ist, jedenfalls in den gegenwärtigen west-, mittel- und nordeuropäischen Gesellschaften, eine anerkannte Norm geworden, seinen Müll zu trennen, um nur ein Beispiel zu nennen. Bei dieser sehr großen Gruppe von Menschen ist freilich, mangels eines „inneren Imperativs“, der sie dazu zwingt, sich auch unabhängig von gesellschaftlichem Druck nachhaltig zu verhalten, die Bereitschaft zu einem solchen Verhalten sehr stark vom a) wahrgenommenen Ausmaß dieses Drucks und b) der ebenso individuell wahrgenommenen Bedeutung konträrer Interessen abhängig. Sprich: Es ist unbequem, für den Weg zum Bäcker auf das Auto zu verzichten, obwohl dies natürlich sinnvoll wäre (sowohl für die eigene Gesundheit als auch hinsichtlich der Frage der Erhöhung klimaschädlicher Emissionen). Der „ökologische Fußabdruck“ sähe deutlich besser aus, würden wir uns umweltgerecht verhalten – allein, der

„innere Schweinehund“ hält viele von uns davon ab, weil uns der momentane, individuelle Nutzen eines nicht-umweltgerechten Verhaltens höher erscheint als der langfristige Nutzen (für unsere Nachkommen) des nachhaltigen Verhaltens. Darin liegt das zentrale Problem – ändern können wir (das heißt diejenigen, die einer solchen Änderung bedürfen) uns schon, nur fehlt für viele von uns der externe Anreiz, dies zu tun, bzw. ist dieser zu schwach, um gegenläufige individuelle Interessen zu verdrängen. Hinzu kommt das „umgekehrte Trittbrettfahrersyndrom“: Warum sollte gerade ich mich anders verhalten, solange dies nicht alle anderen auch tun? Ich hätte nur die individuellen Nachteile zu ertragen, ohne dass es den Lauf der Welt ändern würde, so eine weit verbreitete und kaum zu widerlegende Argumentation.

Zwar gibt es durchaus in vielen Staaten und Gesellschaften Wandlungsprozesse. Wie stark der „Beharrungseffekt“ bequemer, am individuellen, kurzfristigen Nutzen orientierter Denkweisen in vielen Gesellschaften ist, wird aber nicht zuletzt an der Wahl eines Mannes zum US-Präsidenten deutlich, der den Klimawandel für Unfug hält und auch im persönlichen Lebenswandel nicht gerade wie das Musterbeispiel eines an Nachhaltigkeit orientierten Menschen erscheint. Ebenso, wenn nicht noch mehr verstörend, wirken Bilder einer Pekinger (!) Autoschau des letzten Jahres, bei der das, wie der Kommentator meinte, größte Interesse der Käufer an SUVs und anderen PS-starken Fahrzeugen bestand – in einer Stadt, die schon seit gut 20 Jahren wie kaum eine andere an den unmittelbaren Folgen umweltschädlichen Verhaltens leidet. Wenn also nicht mal unmittelbares Leiden an den Folgen dieses Verhaltens Menschen in großer Zahl zum Umdenken bewegt, wie sollte man dann annehmen, dass das in Gesellschaften in ausreichendem Maße geschieht, die erst langfristig von den Folgen ihres Verhaltens betroffen sind? Und genau darum geht es: Viele, sehr viele Menschen müssten ihr Verhalten ändern oder dazu bewogen werden, wonach es freilich in der Gegenwart nicht aussieht. Zu viele gegenläufige Interessen, vor allem an gegenwärtigem materiellen Wohlstand, sprechen dagegen, dass sich Individuen von sich aus in ausreichender Zahl ändern bzw. politische Führungen sie mittels negativer wie positiver Anreize dazu bewegen. Damit wird es zugleich unwahrscheinlich, dass dies auch noch so rechtzeitig geschieht, dass die prognostizierten katastrophalen Folgen etwa des Klimawandels für einige Weltgegenden noch aufzuhalten sind. ■



Agnes Wankmüllers Buchempfehlung

# Die komplexe Republik

## Staatsorganisation in Deutschland

Die institutionelle Struktur des deutschen Staates ist immer wieder grundlegenden Kritiken ausgesetzt. Ihre Funktionalität und Effizienz erscheint defizitär, sie scheint demokratische Mängel und eine übergroße Exekutivlastigkeit zu haben. In der Tat neigt das Institutionensystem dazu, aufgrund der Beteiligung einer Vielzahl von Akteuren, die sich im Zuge der Gewaltenschränkung und Kompetenzaufteilungen ergibt, an Entscheidungsblockaden oder Minimalkonsenslösungen zu kranken. Die deutsche Staatsorganisation erscheint als von widersprüchlichen Handlungslogiken bestimmt und durch die Grätsche zwischen Parlamentarismus und Föderalismus, zwischen der Freiheit des Einzelnen und jener der Gemeinschaft belastet. Es ist also geboten, den Effekten der Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Staatsorganisationsprinzipien mehr Relevanz und Platz in einer staatsrechtlichen oder politikwissenschaftlichen Betrachtung einzuräumen. Mit genau diesem Ziel hat Marcus Höreth, Professor für Politikwissenschaften an der Technischen Universität Kaiserslautern, ein Buch veröffentlicht, das sich ausdrücklich dem Wechselspiel der verschiedenen Verfassungsprinzipien widmet. Seine Betrachtung der „komplexen Republik“ bringt den LeserInnen anschaulich näher, inwiefern die Prinzipien im Staat gleich- oder entgegengerichtet wirken.

Die zentralen Strukturprinzipien, die im Grundgesetz festgelegt werden, schreiben die Organisation der deutschen Staatlichkeit als republikanisch, demokratisch, rechtsstaatlich, bundesstaatlich und sozialstaatlich fest. Für alle diese Prinzipien illustriert Marcus Höreth zunächst knapp und anschaulich, wie sie sich aus der Ideengeschichte und der politischen Praxis der BRD entwickelt



Foto: Agnes Wankmüller

Agnes Wankmüller ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am fiph und betreut dort u.a. die Bibliothek.

haben, in welcher Entstehungsbeziehung sie sich zu den jeweiligen anderen Organisationsprinzipien verhalten und welche Handlungsforderungen sie an politisches Handeln und politische Zielsetzungen stellen. Seine zentrale Frage bleibt hierbei: Welche Prinzipien der Staatsorganisation und der aus ihnen hervorgehenden Handlungsforderungen sind in ihrer Normativität gleichgerichtet oder entgegengesetzt, und wie bedingen oder balancieren sie sich wechselseitig in der Normalität politischer Vollzüge?

Höreth stellt in Grundzügen dar, wie die Prinzipien der Staatsorganisation auf Entscheidungsprozesse (*polity*), den politischen Wettbewerb (*politics*) und schließlich auf die Inhalte der Politik (*policy*) einwirken. Er tut dies ausgehend vom Republikprinzip, das durch die Ewigkeitsgarantie als Kern der verfassungsrechtlichen und politischen Selbstdefinition Deutschlands festgeschrieben wird, da er in diesem die vier weiteren Prinzipien verschiedenartig aufgenommen sieht. Der Autor weist der materiellen Republik damit grundlegende Bedeutungsdimensionen in Bezug auf die anderen Staatsorganisationsprinzipien zu: Das Republikprinzip begründet und verlangt die Gemeinwohlverträglichkeit der demokratischen, föderalen und rechtlichen Errungenschaften. Die Wechselwirkungsverhältnisse und Spannungsfelder der weiteren Prinzipien (Demokratieprinzip, Rechtsstaatsprinzip, Bundesstaatsprinzip, Sozialstaatsprinzip) ordnet der Autor daher als „magisches Viereck“ unter das Prinzip der Republik, das als sinn- und richtungsweisende Einrahmung funktioniert, ohne die Komplexität der einzelnen, den Prinzipien inhärenten Grundwertgedanken zu unterschlagen.

Durch diese Einordnung macht Höreth das Regieren in der Republik als „komplexes Geschäft“ nachvollziehbar. Die Wechselwirkungen und Spannungsfelder der Staatsprinzipien und ihrer Handlungsanweisungen stellt er in Bezug auf sechs Rahmenordnungen der deutschen Politik heraus: der demokratische Rechtsstaat, die föderale Demokratie, der föderale Rechtsstaat, der soziale Bundesstaat, der soziale Rechtsstaat und die soziale Demokratie. In der Rahmenordnung des *demokratischen Rechtsstaates*



macht Höreth die gemeinsamen Wurzeln von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit deutlich: Die politische Freiheit, die eine umfassende demokratische Selbstbestimmung des Volkes im Rahmen eines parlamentarischen Regierungssystems beschreibt, findet ihre Grenzen dort, wo allgemeine rechtsstaatliche Standards und die Grundrechte Einzelner verletzt werden könnten. Dies verdeutlicht das Verhältnis beider Prinzipien, das weniger einen Grundkonflikt liberaler und kollektiver Interessen zum Ausdruck bringt als eine Symbiose, die ein komplexeres Freiheitsverständnis beschreibt. Ähnlich sieht Höreth in der Rahmung des *sozialen Rechtsstaates* ein symbiotisches Zusammenwirken aus ursprünglich unterschiedlichen Organisationsprinzipien. In der *föderalen Demokratie* gleichen sich das Demokratieprinzip und das Bundesstaatsprinzip im Rahmen von Kompromissen und Verhandlungszwängen zwischen Bund und Ländern wechselseitig aus. Ebenfalls werden Bundes- und Rechtsstaatsprinzip unter der Rahmung des *föderalen Rechtsstaates* einander eher harmonisch zugeordnet.

Dem Autor erscheint vor allem das föderale und das Sozialstaatsprinzip in einem komplizierteren Spannungs- und Wechselverhältnis zu stehen. Die Rahmenordnung des *sozialen Bundesstaates* insistiert ebenso auf föderale Unterschiede wie auf die Egalisierung und Vereinheitlichung der Lebensverhältnisse in der BRD wie sie im Wesen des Sozialstaates angelegt sind. Sie hat vor allem dafür zu sorgen, dass dieses Spannungsverhältnis nicht in die eine oder andere Richtung aufgelöst wird. So müssen trotz der Erhaltungswürdigkeit regionaler Vielfalt die Prinzipien der sozialen Gleichheit anerkannt und in politischen Entscheidungen berücksichtigt werden. Abgren-

Marcus Höreth

**Die komplexe Republik**  
**Staatsorganisation in Deutschland**

Kohlhammer Stuttgart

172 Seiten

2016

zend davon beschreibt Höreth die *soziale Demokratie* als ein Leitbild, das die Berücksichtigung der Interessen aller StaatsbürgerInnen an die Existenz der pluralistischen Demokratie rückbindet: Erst durch die ausgleichende und einschließende Wirkung eines Sozialstaates können Formen politischer Willensbildung stattfinden, die ein gesellschaftliches Bewusstsein und eine wirksame demokratische Beteiligung der StaatsbürgerInnen ermöglichen. Erneute Relevanz erfährt diese Rahmung im Hinblick auf den Vertrauensverlust, mit dem der Politik durch die von sozialer Ungleichheit oder Marginalisierung betroffenen Wählergruppen begegnet wird.

Höreth gelingt es durch seine ordnende Beschreibung der zentralen Staatsorganisationsprinzipien, das Regieren auf mehreren Ebenen als komplexes Geschäft erkennbar zu machen. Ob Einflussnahmen zwischen Ländern und Bund, zwischen Mehrheit und Opposition oder zwischen privaten und staatlichen Akteuren: Dass das Regieren von vielfältigen Verhandlungszwängen zwischen unterschiedlichsten Akteuren gekennzeichnet ist, ist bereits erkennbar in den Prinzipien des Staates angelegt, die untereinander ständig zum Ausgleich gebracht werden müssen. Damit macht Höreth deutlich, dass Demokratie, Rechtsstaat, Bundesstaat und Sozialstaat in ihrem Zusammenwirken keinem einzelnen dieser Politikziele verpflichtet sein können, sondern vielmehr um eine Optimierung ihrer konvergierenden und divergierenden Wirkungen bemüht sein müssen. Er zeigt damit auf, dass *Checks and Balances* nicht nur auf der Ebene der einzelnen institutionellen Akteure und Vetospieler, sondern ebenfalls in Bezug auf die aus unterschiedlichen Leitideen abgeleiteten Handlungsimperative eine zentrale Rolle spielen. Er zeigt damit auch, wie die Spielräume der politischen Entscheidungsträger auf ganz bestimmte, aus den Rahmenordnungen hervorgehende Handlungskorridore begrenzt bleiben.

Marcus Höreth bietet damit eine kurzweilige und kompakte Einführung in die Staatsorganisationsprinzipien und deren Wechselwirkungseffekte, die mit verfassungsrechtlich und politikwissenschaftlich fundiertem Blick deutlich macht, dass die Komplexität der Staatsorganisation in spezifische Herausforderungen des Regierens mündet. Sein Buch ist daher nicht nur für Angehörige der entsprechenden Fachrichtungen geeignet, sondern auch für Fachfremde zu empfehlen, die sich für einen konzisen Blick auf die politischen Grundlagen des Systems der BRD interessieren. ■



Philosophie am Kröpcke:

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph-Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Bedrohung oder notwendige Hinwendung zu „Volkes Stimme“? Die Frage nach dem Populismus und wie mit ihm umzugehen sei, beschäftigt dieser Tage Vertreter von Politik, Medien und Wissenschaft. Was aber denken jene, die die (zumindest vermeintlichen) Adressaten populistischer Ansprache sind? Wir haben nachgefragt. Auszüge der geführten Gespräche lesen Sie hier.\*

Mareike Kajewski und Ana Honnacker

## Sollte man mit Populisten reden?



Foto: fiph

**Gisela:** Also ich denke vom Grundsatz her sollte man sich mit jedem Menschen auseinandersetzen.

**Sabine:** Der Meinung bin ich auch.

**fiph:** Und gibt es für Sie so etwas wie eine „rote Linie“, eine Grenze, bei der Sie sagen würden, hier breche ich das Gespräch ab?

**Sabine:** Die Grenze ist da, wo jemand anfängt, mich zu beleidigen.

**Gisela:** Naja, man kann sich ja austauschen, und auch verschiedener Meinung bleiben, so lange beide sachlich bleiben. Es ist wichtig, Gedankenaustausch zu betreiben. Vielleicht berührt man beim anderen ja auch was.

**fiph:** Die Idee wäre also, gerade mit Menschen anderer Meinung zu sprechen, um womöglich etwas anzustoßen, vorausgesetzt, der andere bleibt sachlich und beleidigt mich nicht. Oder besser noch: diffamiert und schließt auch niemand anderen aus. Träfe das denn auf einen Populisten zu?

**Sabine:** Naja, ich denke, die Grenze darf man nicht zu eng fassen. Wenn es zu arg wird, wenn es zum Beispiel darum geht, jemanden zu töten, würde ich versuchen, erstmal in der Diskussion zu bleiben, auch wenn das eine Gratwanderung ist. Mich selber beleidigen lassen würde ich allerdings nicht.



Foto: fiph

**Deniz:** Wieso nicht?

**fiph:** Vielleicht, weil sie Meinungen verbreiten, die der Demokratie schaden könnten?

**Deniz:** Meinen Sie Erdogan oder was?

**fiph:** Meinen Sie, der ist Populist?

**Deniz:** Natürlich ist der Populist! Jeder Politiker ist irgendwie Populist.

**fiph:** Und ist das etwas Positives, weil das heißt, dass sie eine Sprache sprechen, die bei den Leuten ankommt, oder ist es für Sie eher etwas Negatives?

**Deniz:** So lange sie nicht gegen andere Völker sind, ist das nicht schlecht. Aber die meisten Populisten behaupten, dass sie gut für das eigene Volk sind, und dass andere Völker nicht so gut sind. Trump zum Beispiel. Das ist dann ein Problem, da führt der Populismus Richtung Diktatur.



Foto: fiph

**Julia:** Was verstehen Sie unter Populisten?

**fiph:** Was verstehen Sie denn unter Populisten?

**Julia:** Für mich ist das ein sehr hohles Wort, eigentlich ein Totschlagwort. Man kann darunter einen Propagandisten verstehen oder jemanden, der einfache Lösungen für komplexe Fragen hat, weil das populär ist, unter der Annahme, dass Komplexitätsreduktion etwas Populäres ist. Aber ist das nicht ein allgemeines Kennzeichen von Politik?

**fiph:** Was wäre, wenn man denjenigen als Populisten versteht, der diese Komplexitätsreduktion zu stark betreibt, oder sogar das Problem auf ein anderes Objekt umlenkt?

**Julia:** Das ist eher Manipulation. Populismus ist überhaupt kein Begriff, mit dem ich denke.

**fiph:** Dann anders gefragt: Sollte man mit Menschen reden, die grundsätzlich politisch manipulativ vorgehen?

**Julia:** Ja. Das würde ich auch privat so machen. Wenn ich merke, dass jemand manipuliert, egal auf welchem Gebiet. Damit muss man sich auseinandersetzen, es kann ja bewusst und unbewusst sein, dass sowas passiert, Leute also ihren inneren Mustern erliegen und dadurch manipulieren.

**Sonja:** Ich bin der Meinung, man sollte eigentlich mit jedem reden.

**fiph:** Und wie sieht es aus, wenn dieser jemand versuchen sollte, die Demokratie zu untergraben? Sollte man so jemandem eine Plattform bieten?

**Sonja:** Ich sage mal so: Es wäre Kindergarteniveau zu sagen „Mit dir rede ich nicht“.



Foto: fiph

**Tarek:** Ja, warum nicht? Es ist doch Auslegungssache, ob Populismus gut oder schlecht ist. Und ich würde sagen, in erster Linie ist Populismus nichts Schlimmes.

**Ömer:** Populismus bedeutet ja schon, dass die meisten das hören, oder dass die meisten das vertreten. Das heißt, es könnte auch von Vorteil sein, dass man diese andere Seite hervorhebt, die medial nicht so präsent ist. Dass man es fördert, dass „denen“ mal Gehör geschenkt wird und nicht nur den anderen.

**fiph:** Dass man also „dem Volk“ mal zuhört?

**Ömer:** Aber es kommt auf die Qualität an, nicht die Quantität. Und dass man Aussagen wissenschaftlich prüft, gerade von Leuten, die Macht haben.

**Tarek:** Mal als Beispiel: Es wird Oskar Lafontaine Populismus vorgeworfen, aber auch Frauke Petry. Die Wörter sind heutzutage auch nicht mehr das, was sie mal waren. Es ist komplett durcheinander und jeder benutzt die Wörter, so wie er will. Wenn man den Populismus auf eine Wortbestimmung runterbrechen würde, dann ist das doch einfach laut seine Meinung zu sagen. Das ist erstmal nichts Schlechtes. Dann kommt es auf die Qualität an, und wer was sagt.

**Jenny:** Felix, Du bist doch der Philosoph hier!

**Felix:** Nein, nein, bin ich nicht. Wir sind Naturwissenschaftler!

**fiph:** Das schließt sich ja nicht gegenseitig aus ...

**Jenny:** (lacht, überlegt) Man sollte mit jedem Menschen reden, weil jeder was zu sagen hat. Und ich finde, auch wenn jemand eine Meinung hat, die ich doof finde, die manchmal auch doof ist, sollte jeder reden dürfen. Ich muss es ja nicht gut finden, was er sagt.

**fiph:** Du würdest also sagen, dass gehört zu einer Demokratie ganz wesentlich dazu – aber was, wenn es sich um Stimmen handelt, die antidemokratisch sind?

**Jenny:** Ich finde, man muss nur aufpassen, dass es nicht schädlich wird: Dass die nur mit Leuten reden, die schon eine eigene Meinung haben oder bilden können.

**fiph:** Wie meinst Du das? Dass z.B. Kinder davor geschützt werden sollten?

**Jenny:** Ja. Und nicht nur vor Populisten. Ganz allgemein sollten Menschen mit großen Meinungen nicht mit Kindern reden, weil Kinder erstmal ihre eigene Meinung bilden müssen. Die müssen viel sehen, ohne gleich in eine Richtung gedrängt zu werden.



Foto: fiph

**fiph:** Sollte man mit Populisten reden?

**Katrin:** Mit was?

**Steffi (sofort):** Nein, nein, nein! Auf keinen Fall!

**Melanie:** Nein, sollte man nicht!

**Katrin:** Die kenn ich nicht. Warum?

**Steffi:** Das sind alles Nazis!

**Katrin:** Ach, Nazis!

**Melanie:** Da bin ich auch dagegen. Jeder Mensch hat einen Wert, ob Deutscher, Türke, Albaner, was auch immer...

**fiph:** Mit Menschen, die andere prinzipiell ausgrenzen, sollte man also nicht reden?

**Steffi:** Nein.

**Melanie:** Oder sie ansprechen, warum sie das eigentlich machen, warum die so eine Ansicht haben. Das hat ja immer irgendeinen Grund.

**Katrin:** Wenn man nicht mit denen spricht, grenzt man die ja selber aus. ■

\*Alle Namen sind frei erfunden.

# fiph.

JOURNAL  
PRINTVERSION



## Sie möchten das fiph-Journal gern als gedruckte Ausgabe lesen?

Die Mitglieder unseres Förderkreises erhalten die Printversion des Journals frei Haus. Der Jahresbeitrag beträgt 30€ und ist als Spende steuerlich absetzbar.

Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an Frau Hauk ([hauk@fiph.de](mailto:hauk@fiph.de))  
oder besuchen Sie uns auf <http://www.fiph.de/institut/foerderer.php>

# Öffentliche Veranstaltungen Sommer 2017

## **Dienstag, 02.05.2017, 18.00 Uhr**

Die widerständige Stimme.  
Reflexionen arabischer Philosophinnen und Philosophen über Unrechtserfahrung  
*Dr. Sarhan Dhouib (Berlin)*

## **Mittwoch, 10.05.2017, 18.00 Uhr**

The Struggle of (Black) Gods Today:  
A.L.L.A.H. and the Rhetoric of Divine Subjectivity  
*Prof. Dr. Monica R. Miller (Bethlehem, PA)*

Die Veranstaltungen finden, soweit nicht anders angegeben, im Vortragsraum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover statt. Der Eintritt ist frei.

## **Dienstag, 16.05.2017, 19.00 Uhr**

„Warum nicht alle gleich viel haben müssen“. Anmerkungen zu Harry G. Frankfurts Reflexionen zu Gleichheit und Freiheit  
Prof. Dr. Peter Moritz (Hannover)  
Die Veranstaltung ist eine Kooperation mit dem Bildungsverein und findet im Vortragssaal des Bildungsvereins, Wedekindstraße 14, 30161 Hannover statt.

## **Dienstag, 23.05.2017, 18.00 Uhr**

Politik und Emotionen – Zur Relevanz von Gefühlen im politischen Handeln  
*Mareike Kajewski M.A. (Frankfurt a.M.)*

## **Dienstag, 30.05.2017, 18.00 Uhr**

„Sich etwas sagen lassen“. Philosophische Perspektiven auf die Fähigkeit des Zuhörens  
*PD Dr. Lars Leeten (Oslo)*

## **Mittwoch, 07.06.2017, 18.00 Uhr**

Gibt es einen liberalen Sozialismus?  
*Dr. Hannes Kuch (München)*

## **Dienstag, 13.06.2017, 18.00 Uhr**

On the Occasion of Joseph Conrad's Death: Anti-Heroes and Negative Dialectics in the Western Imagination, Still  
*Prof. Dr. Christopher Driscoll (Bethlehem, PA)*

## **Dienstag, 20.06.2017, 18.00 Uhr**

Zwischen Gehen und Bleiben.  
Migration als existenzielle und gesellschaftliche Herausforderung  
*Prof. Dr. Burkhard Liebsch (Bochum)*

## **Politisches Nachtgespräch**

Impulse und (Streit-)Gespräche mit Prof. Dr. Jürgen Manemann  
Ort: Freizeitheim Linden, Windheimstraße 4, Saal 18  
Termine: 04.05.2017, 18.05.2017, 01.06.2017, 15.06.2017  
Jeweils von 20.30 Uhr bis 22.00 Uhr  
Der Eintritt ist frei.

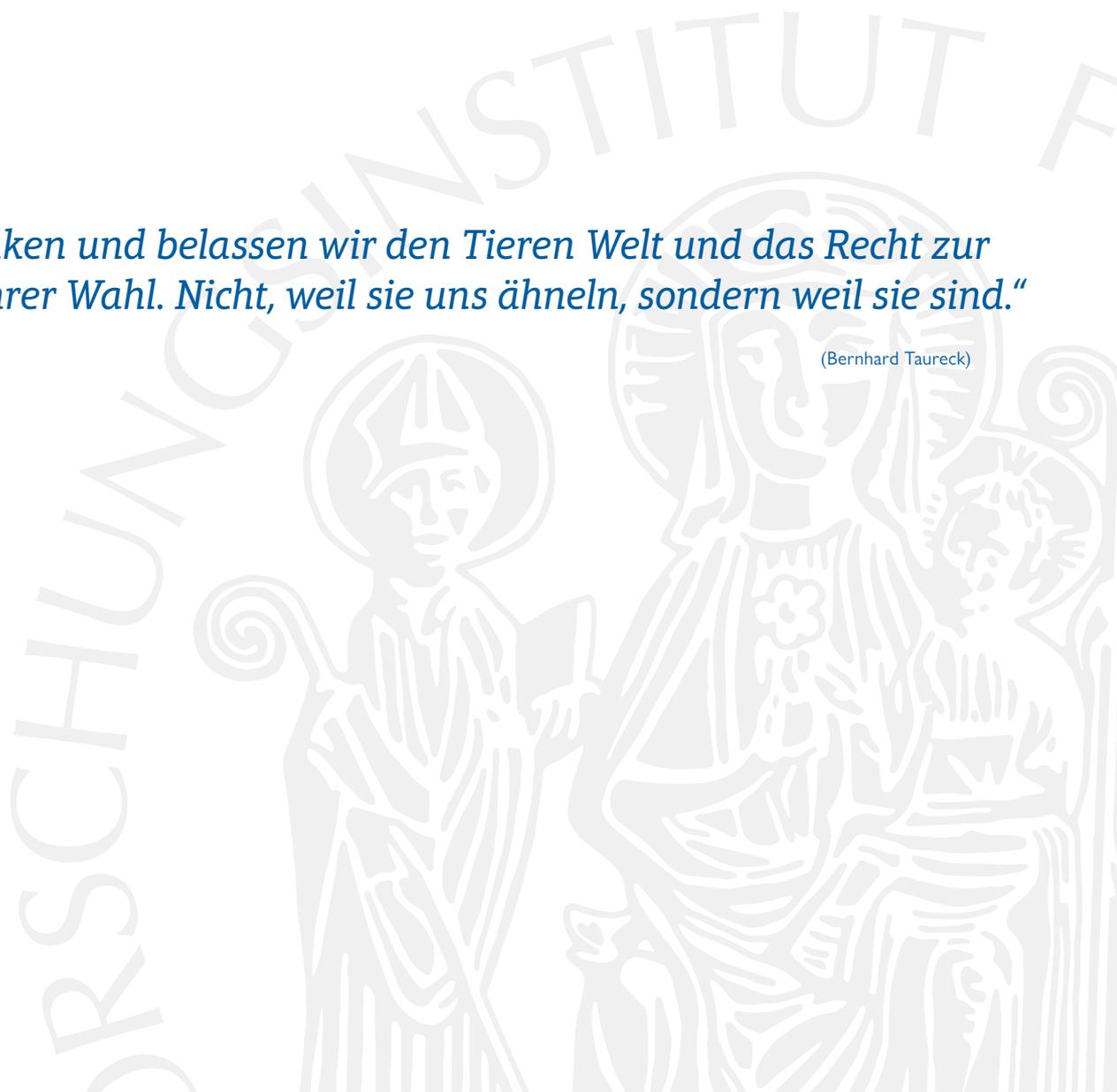


Foto: fiph

*weiter denken...*

*„Schenken und belassen wir den Tieren Welt und das Recht zur Welt ihrer Wahl. Nicht, weil sie uns ähneln, sondern weil sie sind.“*

(Bernhard Taureck)



## Impressum

### Herausgeber

Forschungsinstitut für  
Philosophie Hannover  
Prof. Dr. Jürgen Manemann  
Dr. Ana Honnacker

### Redaktion

Anna Maria Hauk M.A.  
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller

Erscheinungsweise  
halbjährlich

ISSN 1612-7994

[www.fiph.de](http://www.fiph.de)

### Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie“

**Prof. Dr. Ulrich Hemel,**  
Universität Regensburg, Vorsitzender der Geschäftsleitung  
„Strategie und Wert Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,  
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“, Laichingen, Jena, Berlin  
(Vorsitzender)

**Prof. Dr. iur. Markus Kotzur LL.M.,**  
Universität Hamburg

**Prof. Dr. Armin Nassehi,**  
Ludwig-Maximilians-Universität München

**Prof. Dr. Birgit Recki,**  
Universität Hamburg

**Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,**  
Universität Frankfurt a. M.

**PD Dr. Jörg-Dieter Wächter,**  
Universität Hildesheim, Leiter der Hauptabteilung Bildung im  
Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Hildesheim

### Geschäftsführung

Anna Maria Hauk M.A.

### Sekretariat

Sigrid Wittkamp

### Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Gerberstraße 26  
30169 Hannover  
Telefon (0511) 16409-30  
Telefax (0511) 16409-35  
E-Mail: [kontakt@fiph.de](mailto:kontakt@fiph.de)

Das fiph-Journal ist auf dem  
Philosopher's Index indiziert.

### Layout

ermisch | Büro für Gestaltung  
smit und partner.designer

### Druck

dieumweltdruckerei