

# philosophie

Magazin

## EDITION

- EVA ILLOUZ  
über die Linke und Israel
- FRANCIS FUKUYAMA  
über den Liberalismus und seine Feinde
- JIA TOLENTINO  
über Klima-Emotionen
- PANKAJ MISHRA  
über Deutschland als Land der Mitte
- KOHEI SAITO  
über das Ende des Kapitalismus

AUSGESUCHTE  
ESSAYS UND  
GESPRÄCHE  
ZU DEN GROSSEN  
FRAGEN  
UNSERER ZEIT

Philomagazin Verlag GmbH - Brunnenstr. 143 - 10115 Berlin  
ZKZ 24518, PVSt+4, Deutsche Post  
\* # 11578278 # \* 1 \* S 1219 \* B 100 \*  
Matthias Coers  
Reichenberger Straße 177  
10999 Berlin



**IMMANUEL KANT  
UND DIE OFFENEN FRAGEN  
BIS 17. MÄRZ 2024 IN BONN**



**BUNDESKUNSTHALLE**

Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland  
Jetzt Tickets sichern! [www.bundeskunsthalle.de/tickets](http://www.bundeskunsthalle.de/tickets)

# EDITORIAL



## Liebe Leserinnen und Leser,

seit zehn bis fünfzehn Jahren leben wir in einem kaum zu entwirrenden Krisengeflecht mit jährlich neuen Auswüchsen: Geopolitische Spannungen, nahende Klimakippunkte, rasante technologische Entwicklungen, Seuchen, Ungleichheit und politische Polarisierung bestimmen unsere Gegenwart, die doch eigentlich schon das Ende der Geschichte erreicht zu haben schien. Nun aber passiert ziemlich viel, ohne dass erkennbar wäre, worauf es hinausläuft. Sind es Endkämpfe? Letzte Regungen der Geschichte, bevor wir uns am Sonntag des Lebens zur Ruhe setzen? Oder geht hier etwas weiter, das vorschnell verabschiedet wurde?

Mit solchen Fragen beschäftigt sich Philosophie, die neben ihrer ahistorisch-wesensschauenden und formal-analytischen auch eine zeitdiagnostische Seite hat. Sie will wissen, was da gerade passiert.

Daher beginnt sie, bevor sie zu ihren großen Sprüngen der Begriffsbildung ansetzt, nicht selten als Krisenreportage. Sie zeigt, wie das Alte, das bisher galt, vom Neuen überrumpelt wird, von dem wir noch keine klare Vorstellung haben. Philosophie will sie uns verschaffen.

Sie ist eine Übergangstechnik, ein Passagenwerk, das uns dabei hilft, den Aufenthalt in der Transitzone zu bewältigen. Die hier versammelten Essays und Interviews begreifen die Krise als Einleitung anderer Verhältnisse: Verbirgt sich hinter dem geopolitischen Gerangel eine neue Weltordnung? Führen Klimakrise und neue Technologien – allen voran künstliche Intelligenz – zu einem neuen Menschen, einem anderen Subjektregime, das mit der alten Aufklärung westlichen Zuschnitts nicht mehr viel zu tun hat? Ist der Liberalismus damit am Ende? Oder hat er gerade erst angefangen? Ich hoffe, Sie finden in diesem Heft Fragen, Antworten und Anregungen, und wünsche Ihnen eine gute Lektüre.

Moritz Rudolph  
Chefredakteur

# Edition 2024

## Ausgesuchte Essays und Gespräche zu den großen Fragen unserer Zeit

### EINE NEUE WELTORDNUNG

10



FRANCIS FUKUYAMA

**„Die Welt ist näher an 1914 als an 1939“**

Der Liberalismus befindet sich in der Defensive. Ist er am Ende?  
Oder holt er nur Atem?

14



PANKAJ MISHRA

**Das Reich der Mitte**

Ist Deutschlands Westbindung noch zeitgemäß?

18



OXANA TIMOFEEVA

**Jenseits von Gut und Böse**

Ost und West sind Gegensätze, in denen wir nicht denken sollten

22



PETER TURCHIN

**„Wir müssen die Reichtumpumpe abschalten“**

Ungleichheit und die Überproduktion von Eliten treiben die  
USA in einen Bürgerkrieg

30



DAVID OWNBY

**China und seine unbekanntenen Denker**

Unter der Oberfläche des Parteikommunismus existiert in China  
eine vielfältige Debattenlandschaft

### NATURVERHÄLTNIS

38



JIA TOLENTINO

**Wie umgehen mit Klimagefühlen?**

Welches Maß an Panik ist das richtige, um auf den Klimawandel  
reagieren zu können?

48



KOHEI SAITO

**„Nachhaltigkeitsziele sind das neue Opium des Volkes“**

Kommt ein grüner Kommunismus?

54



JENS SOENTGEN

**Abschied vom Feuer?**

Die Zähmung des Feuers brachte uns die Zivilisation und die  
Umweltzerstörung. Müssen wir künftig darauf verzichten?

62



HELEN DE CRUZ

**Selbstverwirklichung als Ziel?**

Wie uns Spinoza bei der ökologischen Wende hilft

---

72



NADA ROSA SCHROER

**Beziehungweise Wasser**

Sind wir nicht alle wässrige Wesen, die mit ihrer Umwelt verbunden sind?

---

**DIE FRAGE NACH DER TECHNIK**

78



MEGHAN O'GIEBLYN

**„KI ist unser kollektives Unbewusstes“**

Bewirkt künstliche Intelligenz die Wiederverzauberung der aufgeklärten Welt?

---

86



FELIX MASCHEWSKI, ANNA-VERENA NOSTHOFF,  
WESSEL REIJERS

**Technosophistische Schattenspiele**

Die maschinelle Urteilskraft wird überschätzt

---

94



GEORG DIEZ, MAX KRAHÉ

**Alles wird sich ändern**

Die Umweltfrage lässt sich nicht technologisch lösen.  
Wir müssen unsere Gesellschaft umbauen

---

**GESELLSCHAFT, IDENTITÄT, STIL**

102



WILLIAM DERESIEWICZ

**Wir sind alle gelangweilt von der Kultur**

Die Politisierung der Kunst bringt kreative Freiräume zum Verschwinden

---

108



THERESA SCHOUWINK

**Lob der Männlichkeit**

Gibt es auch etwas Gutes am Mann?

---

114



JOCHEN HÖRISCH

**Wer so schreibt, will nicht verstanden werden**

Philosophischer Stil ist eigensinnig, dunkel und schön

---

118



JANA GLAESE

**Das Erbe geht um**

Warum halten wir am Erbe fest, obwohl es ungerecht ist?

---

124



EVA ILLOUZ

**Wir, die Linken? Nicht mehr**

Warum haben große Teile der Linken ein Problem mit Israel?

---

# Philosophie zum Fest

Abonnieren oder verschenken Sie  
das Philosophie Magazin

INKLUSIVE:  
**PhiloMag+**  
Zugang zu allen digitalen  
Inhalten auf [philomag.de](http://philomag.de)  
und zum Webkiosk



# Abonnements

## Probeabo

3 Ausgaben und  
PhiloMag+ Digitalzugang  
zum Kennenlernen

20 Euro

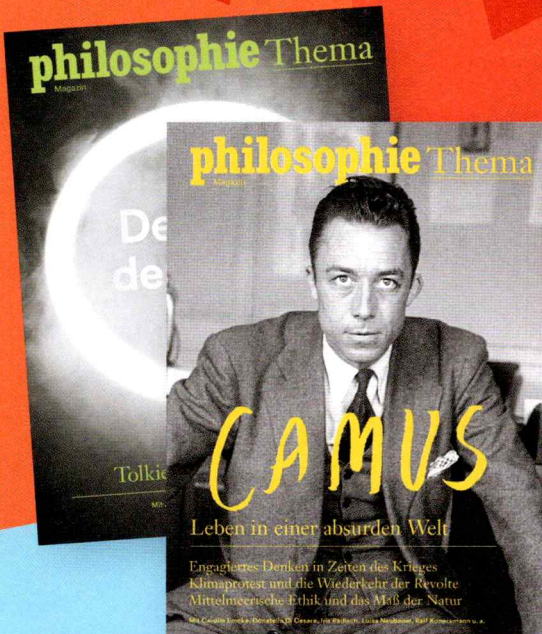
## Jahresabo Standard

Alle 6 regulären Ausgaben  
+ Prämie nach Wahl  
+ PhiloMag+ Digitalzugang

50 Euro

## Prämie nach Wahl

Alle verfügbaren Prämien  
finden Sie online  
unter [philomag.de/abo](http://philomag.de/abo)



## Jahresabo Plus

Alle 6 regulären Ausgaben  
+ 4 Sonderausgaben  
+ Prämie nach Wahl  
+ PhiloMag+ Digitalzugang  
+ Zugriff auf das komplette digitale  
Heftarchiv (Webkiosk oder App)

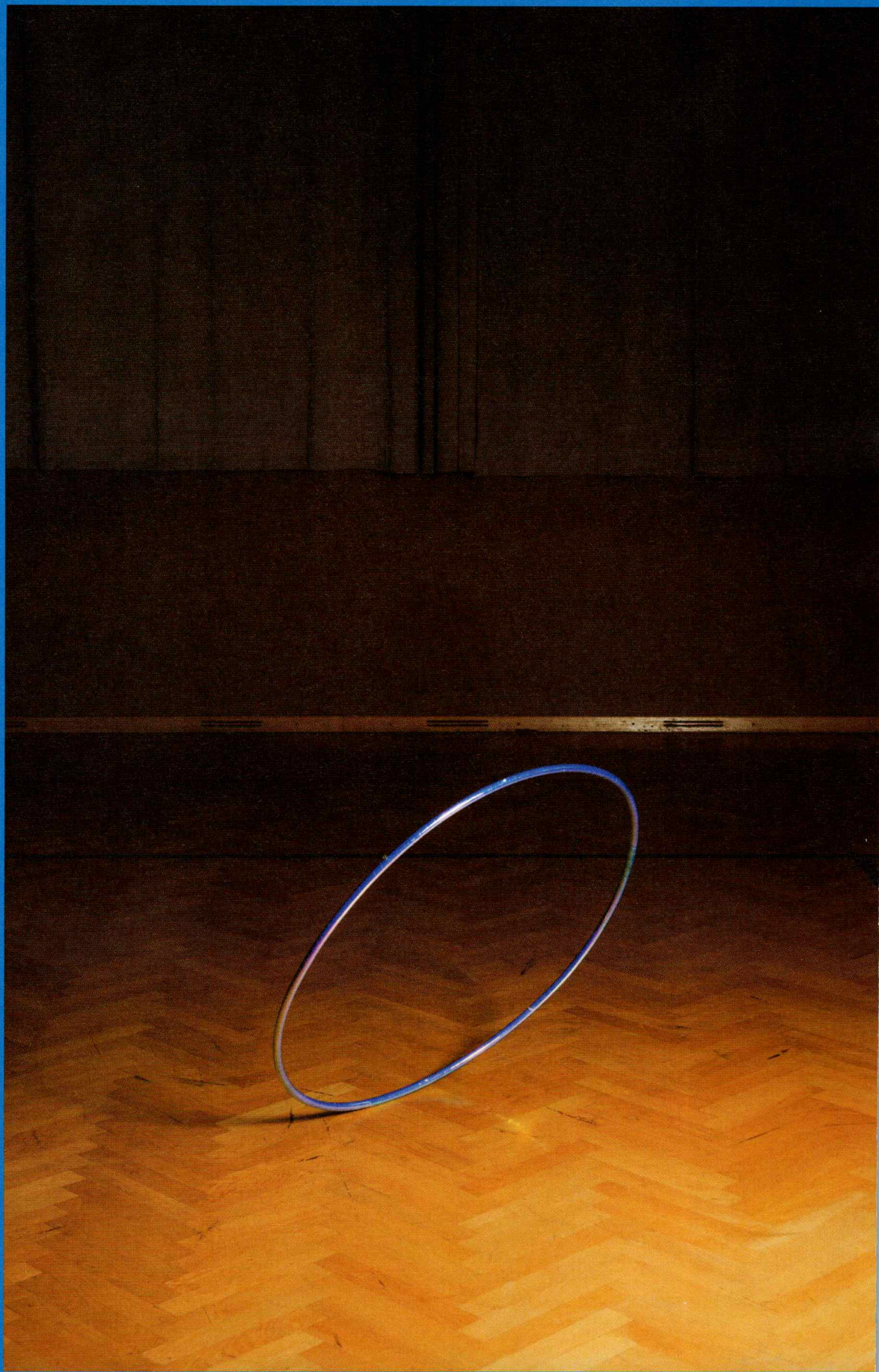
80 Euro

[philomag.de/abo](http://philomag.de/abo)

Leserservice: +49 (0)40 / 38 66 66 309

Alle Abos auch als SchülerInnen-/  
StudentInnenabo oder Geschenkabo erhältlich.

Preise für das Ausland finden Sie online.





# EINE NEUE WELTORDNUNG

Der Westen befindet sich in der Defensive.

Neue Mächte streben empor und verlangen eine andere Ordnung. Vom kosmopolitischen Ideal der liberalen Welteinheit scheint nicht mehr viel übrig zu bleiben – auch im Westen gerät es unter Beschuss.

Wie sieht unter solchen Voraussetzungen kluge Politik aus? Übt sie sich in Selbstbehauptung, gestützt auf die Hoffnung, das westliche Zeitalter möge noch eine Weile andauern?

Orientiert sie sich um und lässt sich auf das Nichtwestliche ein? Oder sucht sie nach einem Platz jenseits von Ost und West?

Francis Fukuyama

**„Die Welt ist näher  
an 1914 als an 1939“**

Beenden Chinas Aufstieg und Russlands Aggression das Ende der Geschichte, das Francis Fukuyama mit dem Fall der Berliner Mauer ausgerufen hatte? Oder verzögern sie es nur? Ein Gespräch über schwache Diktatoren, robuste Demokratien und die Gefahr der Spaltung

Auf dem Campus der Stanford University in Kalifornien hat der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama ein kleines, bescheidenes Büro. Der 1952 in Chicago geborene Enkel von Flüchtlingen des japanisch-russischen Krieges sorgte vor 30 Jahren für Aufsehen: In dem Buch „The End of History and the Last Man“ erklärte er, mit dem Ende des Kalten Krieges habe die ideologische Evolution der Menschheit ihren Endpunkt erreicht. Die liberale Demokratie habe sich als endgültige Regierungsform durchgesetzt. Grundlage war ein Aufsatz, den er schon vor dem Fall der Berliner Mauer geschrieben hatte. Die These wurde Segen und Fluch zugleich für Fukuyama. Er muss sich auch heute noch mit den westlichen Demokratien und ihren Feinden befassen, die hartnäckiger sind, als er dachte.

**Herr Fukuyama, in den vergangenen zwei Jahrzehnten wurden viele Bücher über den Aufstieg Chinas, den Niedergang des Westens und autoritäre Herausforderungen geschrieben. Erleben wir gerade, dass der Westen sein Selbstbewusstsein zurückgewinnt? Sind wir an einem Wendepunkt angelangt?**

Wendepunkt? Da bin ich nicht sicher. Ich glaube aber, dass zu viel Pessimismus mit Blick auf die Aussichten des Westens herrschte. Die liberalen Demokratien verfügen über eine dauerhafte Stärke, wohingegen autoritäre Regime Schwächen haben. Sie haben das Problem, dass ein Alleinentscheider an der Spitze steht. Die Machtkonzentration führt zu Fehlentscheidungen, die katastrophal sein können. Sowohl in Russland als auch in China wird das gerade demonstriert. Hier war es die Entscheidung Putins, in die Ukraine einzufallen. Dort war es Xi's Zero-Covid-Strategie.

**Das vergangene Jahr war nicht nur vom russischen Angriffskrieg auf die Ukraine bestimmt, sondern auch vom Konflikt in der Straße von Taiwan. Die aktuelle nationale Sicherheitsstrategie der USA spannt um beides den Bogen: Ein autoritäres Regime im Rückzug sei ebenso gefährlich wie eine aufsteigende Autokratie. Brauchte der Westen die doppelte Herausforderung, um sich zusammenzureißen?**

## „Liberale Demokratien erkennen plötzlich, dass ihr Frieden nicht selbstverständlich ist“

Ich glaube, der Überfall auf die Ukraine war entscheidend. Denn seit 1945 hatte keine Großmacht mehr militärische Gewalt in Europa eingesetzt. Ich war kürzlich in Japan. Der Wandel dort ist erstaunlich. Vor dem Angriff auf die Ukraine hat sich dort keiner wirklich militärisch von China bedroht gefühlt. Jetzt wird über nichts anderes mehr geredet. Was der Ukraine passiert ist, macht es sehr anschaulich und greifbar. Die Bevölkerungen in liberalen Demokratien erkennen plötzlich, dass ihr Frieden und ihre Sicherheit nicht selbstverständlich sind.

**Putin wurde überrascht von der geschlossenen Reaktion des Westens auf seinen Krieg – sowohl mit Blick auf die Wirtschaftssanktionen als auch auf die Militärhilfe für Kiew. Xi wiederum scheint sich das ganz genau angeschaut zu haben. Muss er denken: Das erwartet mich, wenn ich Taiwan angreife?**

Da gibt es aus vielen Gründen Unterschiede. Zum einen gibt es in der Russlandfrage in Amerika einen Teil der Republikaner, der zu Putin steht. Einige halten ihn für einen Christen. Andere sind für ihn, weil die Demokraten zur Ukraine stehen. In der Chinafrage gibt es diese Spaltung nicht. Hier gibt es fraktionsübergreifend Einigkeit darüber, dass Peking die langfristige Bedrohung darstellt. Allerdings gibt es China gegenüber eine wirtschaftliche Interdependenz, die es gegenüber Russland nicht gibt. Die Vorstellung, dass wir China nur annähernd so sanktionieren könnten wie Russland, ist eine Fantasie. Wir würden unseren Interessen ebenso schaden wie den chinesischen.

### **Schlechte Nachrichten für Taiwan, oder?**

Nicht notwendigerweise. Zwar muss man ernsthaft infrage stellen, ob die USA Taiwan wirklich militärisch verteidigen würden. Ich weiß nicht, was das amerikanische Volk davon hielte. Aber die Sympathie für China und der Glaube, dass es eine Partnerschaft werden könnte, den es noch vor zehn Jahren gab, sind so gut wie verschwunden. Das wiederum ist gut für Taiwan.

**Überschätzen wir die chinesische Stärke? Xi hat die Covid-Krise lange genutzt für sein Narrativ von der Überlegenheit des chinesischen Systems. Seine Covid-Politik ist aber gescheitert, was er gerade wirtschaftlich zu spüren bekommt.**

Unabhängig von kurzfristigen Ausschlägen: Meine persönliche Einschätzung ist, dass China seinen Scheitelpunkt schon vor einigen Jahren überschritten hat. Die Wachstumsraten werden stark zurückgehen. Die Frage wird sein, ob ein schwächer werdendes China gefährlicher oder ungefährlicher wird. Für beides gibt es gute Argumente. Wenn China langfristig schwächer wird, könnte es Pekings Kalkül sein, in der Taiwanfrage zu handeln, bevor es an Stärke verliert.

**Rechtspopulistische Bewegungen haben den Westen im vergangenen Jahrzehnt geschwächt: Da waren der Brexit, Trump und der Erfolg nationalistischer Parteien im Zuge der Flüchtlingskrise in Europa. 1989 war nicht, wie Sie längst eingestanden haben, das Ende der Geschichte, in der sich Demokratie und Marktwirtschaft endgültig durchgesetzt haben. Bedürfen liberale Demokratien der ständigen Selbstvergewisserung?**

Schon in meinem Buch „The End of History and the Last Man“ gab es ein Kapitel, in dem es hieß, ohne Demokraten gibt es keine Demokratie. Es gibt keinen Automatismus, der alle Menschen zu Demokraten macht. Die Frage ist, wann es sichtbar wurde, dass wir in eine Art demokratische Rezession gelangten. Das fing etwa 2008 an, während der Finanzkrise, und nahm dann Fahrt auf. Der Höhepunkt war für mich 2016 die Wahl von Donald Trump. Ich hielt es bis dahin nicht für möglich, dass eine solche Person in den USA gewählt werden könnte. Es war

geradezu verstörend, dass er nicht nur von Protestwählern gewählt, sondern von vielen auch angebetet wurde.

**Präsident Joe Biden betrachtet beides zusammen: die autoritäre Bedrohung für die liberalen Demokratien von außen und die populistische Gefahr von innen. Der Kern der Bewegung waren weiße Männer ohne Hochschulbildung, die sich marginalisiert fühlten. Sind sie die Modernisierungsverlierer der Entwicklung seit 1989?**

Wir debattieren immer noch darüber, ob ökonomische oder kulturelle Faktoren ausschlaggebend waren. Viele der Leute, die am 6. Januar 2021 das Kapitol stürmten, waren nicht arbeitslos. Viele von ihnen waren einigermaßen erfolgreiche Mittelschichtsvertreter. Sie trieb die Empörung über den kulturellen Wandel im Land an. Es kam beides zusammen: Wirtschaftliche Modernisierung führte zum Statusverlust jener, die sich für die dominierende kulturelle Kraft im Land hielten. Hinzu kamen kulturelle Veränderungen wie der Aufstieg der Frauen und der wirtschaftliche Erfolg von Einwanderern. Diese haben ebenfalls Verunsicherungen bewirkt.

**Im Kalten Krieg obsiegte der Westen auch deshalb, weil er ständig seine moralische, politische und wirtschaftliche Überlegenheit gegen die kommunistische Welt demonstrieren musste. In der Auseinandersetzung mit den heutigen Autokratien ist es anders: Diese verfügen nicht über eine kohärente Ideologie. Sie müssen nicht vorgeben, sie bekämpften Unterdrückung und Ausbeutung. Sie können ganz zynisch behaupten: Zu viel Freiheit schwäche die Nation.**

Das ist wahr, wobei nicht immer eine kohärente Ideologie nötig war, um internationale Konflikte hervorzurufen. Im Ersten Weltkrieg etwa ging es nicht um ideologische Gegensätze. Die Welt heute ist näher an 1914 als an 1939.

**Die liberale Demokratie wird intern nicht nur von rechts herausgefordert. Auch Auswüchse der Identitätspolitik laufen ihren Grundprinzipien – individuellen Freiheitsrechten und der Eigenverantwortung – zuwider.**

Die bestimmende Quelle ist der Wunsch von Personen, die in marginalisierten Gemeinschaften leben, sich zu behaupten. Das muss dem liberalen Impuls zunächst nicht widersprechen. Martin Luther King kämpfte für die Inklusion von Afroamerikanern in die amerikanische Gesellschaft. Heute ist es aber zum Teil anders: Identitätspolitiker streben nicht nach Inklusion in den Mainstream, sondern nach der Anerkennung von Unterschieden. Politisch wollen sie als Mitglied einer Gruppe, nicht als Individuum behandelt werden. Sie fordern aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit Rechte ein. Das ist für die liberale Demokratie ein Problem, denn sie basiert auf der Gleichheit des Einzelnen. Bei dieser Abiegung wurde die politische Linke illiberal. Daher nennen sie sich auch nicht mehr linksliberal, sondern progressiv. Diese Gruppen neigen dazu, ihren Standpunkt absolut zu setzen. Andere Meinungen werden nicht zugelassen. Diese Intoleranz unterminiert die Meinungsfreiheit und das rechtsstaatliche Prinzip.

**Die Kritik am liberalen Individualismus und den mangelnden Bindekräften ist nicht neu.** Ich glaube, die meisten Gesellschaften treten für Ideale ein, denen sie nicht immer gerecht werden. Die liberale Idee war in der Vergangenheit aber insgesamt sehr erfolgreich darin, Ziele vorzugeben, die sich dann in eine Agenda übersetzten. So konnte sich die Bürgerrechtsbewegung auf liberale Prinzipien berufen.

**Die liberale Demokratie hat zumeist die Kraft zur Selbstkorrektur aufgebracht. Wo sehen Sie heute zwischen rechten Kulturkämpfern und linkem Tribalismus die Balance? Wird der „Common Sense“ in der politischen Mitte zermalmt?**

Ich glaube, am Ende werden sich die Leute gegen die Extreme entscheiden. Nach dem Mord an dem Afroamerikaner George Floyd gab es Leute, die „Defund the police“ riefen. Meiner bescheidenen Meinung nach war das einer der dümmsten Slogans, die je skandiert wurden. In San Francisco, Portland und New York wies man die Polizei an, bei Kleinkriminalität nicht einzugreifen. Also stieg die Verbrechensrate. Das wiederum verärgerte die Leute, und sie brachten dies in Wahlen zum Ausdruck. Der Zustand der liberalen Demokratien ist insgesamt nicht so schlecht. In Europa läuft es größtenteils gut. Ja, es gibt Ungarn als bösen Buben in der EU und populistische Bewegungen anderswo. Doch werden die Demokratien Europas nicht im Kern herausgefordert. Die ernsthafteste Bedrohung gab es in den USA, da hier ein Großteil der Republikaner Trumps Narrativ von der gestohlenen Wahl folgte. Aber in den Kongresswahlen im vergangenen Jahr entschieden sich die Wähler gegen die Wahlleugner. Die Demokratie in Amerika ist immer noch in Bedrängnis. Aber dass sie vor dem Aus steht, ist weit hergeholt.

*Das Gespräch führte Majid Sattar.*

*Dieser Text erschien am 19. Februar 2023 in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung.*



**Francis Fukuyama**

ist einer der bedeutendsten Intellektuellen der Gegenwart. Berühmt wurde er vor 30 Jahren mit seiner These vom „Ende der Geschichte“. Zuletzt ist von ihm erschienen: „Der Liberalismus und seine Feinde“ (Hoffmann und Campe, 2022)

Pankaj Mishra

## Das Reich der Mitte

Warum Deutschland, die mächtigste und stabilste Nation Europas, nicht länger auf dem Weg nach Westen schlafwandeln sollte

Der Westen schien im Jahr 2022 ein Comeback zu feiern – zumindest in den Worten vieler Politiker, Geschäftsleute und Journalisten. Angesichts eines selbstbewussten Chinas hat die Regierung des US-Präsidenten Joe Biden eine Rhetorik des Kalten Krieges wiederbelebt, die der westlichen Demokratie die östliche Autokratie gegenüberstellt. Es war auch viel von der Einigkeit des Westens gegen Wladimir Putins Angriff auf die Ukraine die Rede. Doch die Identitätskrise vieler westlicher Gesellschaften wird sich nicht dadurch lösen lassen, dass sie ihren Willen und ihre Mittel gegen Putin rhetorisch überhöhen. Die USA und Europa werden weiterhin mit dem Aufstieg Chinas und dem gleichzeitigen Aufkommen des Globalen Südens als kulturelle und wirtschaftliche Kraft zu kämpfen haben. Deutschland ist aufgerufen, bei der bevorstehenden Neuordnung von Bündnissen und Rivalitäten eine Führungsrolle zu übernehmen.

Diese Rolle wäre für die Bundesrepublik neu und unerwartet. In der Vergangenheit wurde der Westen von den Vereinigten Staaten und Großbritannien angeführt. Die Idee des Westens, wie sie sich während des Kalten Krieges etablierte, hatte eine große, angloamerikanische Komponente. Im Gegensatz zum sowjetischen Kommunismus stand sie für Demokratie nach amerikanischem Vorbild, für freie Märkte und für individuelle Freiheiten. Doch die Finanzkrise, die Präsidentschaft von Donald Trump und der Brexit haben diese Anziehungskraft auf fatale Weise geschwächt.

Der geopolitische Einfluss des Westens schrumpft, wie die Weigerung der wichtigsten nicht westlichen Länder zeigt, sich den Sanktionen gegen Russland anzuschließen. Es ist an der Zeit zu erkennen, dass die alte Idee des Westens – ein einzigartiges Gebilde, das einst mit kolossaler Macht und Einfluss ausgestattet war – inkohärent geworden ist. Eine Neudefinition ist notwendig geworden, und Deutschland kann dabei eine führende Rolle einnehmen.

Der Historiker Heinrich August Winkler hat die deutsche Geschichte seit dem 19. Jahrhundert mit der berühmten Formel „Der lange Weg nach Westen“ bezeichnet. Ein Großteil der deutschen nationalen

Identität beruhte ursprünglich auf der Ablehnung des Westens, der Aufklärung, der Französischen Revolution und des britischen Freihandels. Während des Ersten Weltkriegs gehörte Thomas Mann zu denjenigen, die Frankreich, Großbritannien und die Vereinigten Staaten mit den minderwertigen Werten der Massendemokratie und des Materialismus in Verbindung brachten und Deutschland mit einer überlegenen Kultur der Innerlichkeit und eines starken Staates identifizierten. Erst nach der katastrophalen Niederlage von 1945 versuchte ein Teil Deutschlands, sich in den Westen zu integrieren. Diese „bedingungslose Öffnung der Bundesrepublik für die politische Kultur des Westens“ war, wie Jürgen Habermas es formulierte, die „größte intellektuelle Erlungenschaft unserer Nachkriegszeit“.

Doch weder Winkler noch Habermas konnten ahnen, wie dramatisch die politische und wirtschaftliche Kultur des Westens in unserer Zeit verfallen, wie der Aufstieg Chinas und des Globalen Südens im 21. Jahrhundert den Niedergang der angloamerikanischen Weltordnung beschleunigen würde. Sie konnten nicht vorhersehen, dass Deutschland, Europas mächtigste und stabilste Nation, aufgefordert ist, nicht länger auf dem Weg nach Westen zu schlafwandeln, sondern sich einer multipolaren Welt zu stellen.

Der Besuch von Bundeskanzler Olaf Scholz in China ist ein Zeichen unter vielen, dass die Verpflichtungen Deutschlands aus den vergangenen Jahrzehnten revidiert werden müssen. Die USA können es sich vielleicht leisten, Donald Trumps harten Kurs gegenüber China fortzusetzen. Aber die deutsche Wirtschaft ist zu eng mit Chinas Aufstieg verwoben. Auf jeden Fall sollte wirtschaftlicher Pragmatismus nicht der einzige Grund für Deutschland sein, China als einen möglichen Partner zu sehen, auch der Klimawandel wird ohne China nicht bekämpft werden können.

Doch China wird, ob es uns nun gefällt oder nicht, den Weg in Richtung Westen so bald nicht einschlagen. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion sind die meisten angloamerikanischen Politiker, Journalisten und Geschäftsleute davon ausgegangen, dass westliche Ideen und Institutionen

wie der Nationalstaat, der Liberalismus und die Demokratie allmählich in der ganzen Welt verbreitet werden.

Diese Annahme liegt heute in Trümmern. Nicht nur in China. Auch Indien, die größte Demokratie Asiens, entwickelt sich zu einem autoritären Staat. Die Schwierigkeiten, eine Demokratie aufzubauen und aufrechtzuerhalten, sollten nicht überraschen. Der extreme Druck, den die wirtschaftliche Modernisierung auf die Entwicklungsländer ausübt, wird ihre politische Liberalisierung weiter verzögern. Wichtig ist, dass die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, deren Fortschritt lange Zeit durch ausbeuterische Kolonialherrschaft behindert wurde, bei ihren Bemühungen um den Aufbau lebensfähiger Gesellschaften und Staaten eine größere Auswahl an politischen und wirtschaftlichen Modellen haben: Die Demokratie amerikanischer Prägung und der technokratische Autoritarismus chinesischer Prägung sollten nicht die einzigen sein. Ein anderes Modell der wirtschaftlichen und politischen Konsolidierung ist möglich.

Das deutsche Modell wurde übrigens schon im 19. Jahrhundert für viele Staaten attraktiv, weil Deutschland die Erfahrung gemacht hatte, dass es sowohl bei der politischen Einheit als auch bei der Industrialisierung spät dran war. Die einflussreichen Ökonomen des Landes waren größtenteils gegen den Laissez-faire-Individualismus von Adam Smith. Sie verankerten eine wichtige Rolle des Staates bei der Steuerung und Regulierung der modernen Wirtschaft und erwarteten, dass der Staat die Schmerzen abmildern würde, die sich aus dem Wandel von der Agrar- zur Industriegesellschaft ergaben.

Die Menschen in anderen spät modernisierten Gesellschaften, darunter die USA, nahmen das deutsche Experiment aufmerksam zur Kenntnis. Der Historiker Daniel T. Rodgers hat in seiner Studie über die Wurzeln der progressiven Politik in den Vereinigten Staaten gezeigt, wie in den 1890er-Jahren junge Amerikaner von einem Wirtschaftsstudium in Deutschland geprägt und von „den intellektuellen Paradigmen des Laissez-faire“ befreit wurden. Die in Deutschland ausgebildeten

Amerikaner „brachten ein ausgeprägtes Gespür für den fehlenden ‚sozialen‘ Aspekt in der amerikanischen Politik mit und ein neues, ebenso beunruhigendes wie attraktives Gefühl für die sozialen Möglichkeiten des Staates“.

Die Japaner studierten das deutsche Beispiel noch intensiver. Ihnen schien es, als hätten die Deutschen eine neue Identität für den Staat entworfen: einen Staat, der, in den Worten des deutschen Ökonomen Gustav von Schmoller, „über den egoistischen Klasseninteressen stehend, die Gesetze gebe, mit gerechter Hand die Verwaltung leite, die Schwachen schütze, die unteren Klassen hebe“. Diese Rolle des Staates als Beschützer, die damals in Deutschland entwickelt wurde, ist heute wieder dringend erforderlich, da sich die westlichen Gesellschaften gegen die systemische Ungleichheit auflehnen, die durch die neoliberale Politik verstärkt wird.

Der Zusammenbruch des Kommunismus hat es den USA und Großbritannien ermöglicht, radikal liberale Fantasien vom freien Markt als globale Lösung für Armut und Ungleichheit einzuführen. Doch die Zustände dort können heute kaum noch jemanden davon überzeugen, dass am Ende des Weges nach Westen der soziale Frieden steht. Die ungeheuerlichen Verbrechen der Nazis hatten es den angloamerikanischen Eliten ermöglicht, sich nach 1945 als Vorbilder darzustellen und ihre eigene grausame Geschichte von Völkermord, Sklaverei und Imperialismus zu verschleiern. Diese unaufgearbeitete Vergangenheit ist nun in der Mainstreampolitik aufgegangen. Fantasien von weißer Vorherrschaft und Imperialismus beflügeln Trumpisten und Brexiteers.

Deutschland hat seine eigenen gefährlichen Rechtsextremisten und Neonazigruppen. Aber die inzwischen bewiesene Fähigkeit Deutschlands, sich mit seiner kriminellen Vergangenheit auseinanderzusetzen und daraus zu lernen, macht es in den Augen vieler Menschen im Globalen Süden zu einem vorbildlichen westlichen Land. Es muss sich nicht automatisch den Vorwurf der Heuchelei gefallen lassen, wenn es von demokratischen Werten spricht. Es kann plausibler als Großbritannien und die



Vereinigten Staaten behaupten, diese Werte zu verkörpern; schließlich hat es sich von völkerrechtswidrigen und rücksichtslosen Kriegen, legalisierter Folter und dem amerikanischen Gulag in Guantanamo distanziert. Deutschlands moralisches Kapital in der Welt wurde auch durch seine immer noch unübertroffene Politik der Aufnahme syrischer Flüchtlinge gestärkt.

Viele angloamerikanische Kommentatoren sind in den 1980er-Jahren erwachsen geworden und haben die Welt aus ihrer hegemonialen Perspektive erlebt. Sie haben Mühe, mit dem Aufstieg Chinas zurechtzukommen, dem Wiederauftauchen des besiegten Rivalen Russland als Energiesupermacht, den Forderungen historisch unterdrückter Minderheiten nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. So suchen sie Zuflucht in den einfachen Gewissheiten und Slogans ihrer Jugend im Kalten Krieg, als der (weiße) Westen am besten schien.

Führenden Politikern und Intellektuellen in Deutschland könnte es leichter fallen zu erkennen, dass die miteinander verwobenen Katastrophen des Klimawandels, der endlosen Kriege und der Wirtschaftskrisen neue diplomatische, politische und intellektuelle Anstrengungen erforderlich machen. Kein europäisches Land ist heute besser gerüstet als Deutschland, um eine radikale Revision der überholten Ideologien Angloamerikas einzuleiten und ein tieferes Verständnis der nicht westlichen historischen Erfahrungen und Wege zu entwickeln.

„Kein europäisches Land ist heute besser gerüstet als Deutschland, um eine radikale Revision der überholten Ideologien Angloamerikas einzuleiten“

Natürlich beherrscht Putins Krieg gegenwärtig die deutschen Köpfe. Auch deutet wenig in der Nachkriegsgeschichte darauf hin, dass Deutschland in der Lage oder willens ist, eine wichtige globale Rolle als Sprachrohr des Westens zu übernehmen. Unser Zeitalter der unvorhersehbaren Umstände erfordert aber kühne und unerwartete Schritte. Ob Deutschland sich dessen bewusst ist oder nicht, es ist heute von allen westlichen Ländern am besten in der Lage, eine neue globale Ostpolitik zu skizzieren – eine, die den Narzissmus Angloamerikas aufgibt und lernt, die Welt so zu sehen, wie sie ist.

*Dieser Text erschien in DER SPIEGEL, Ausgabe 04/2023.*



**Pankaj Mishra**

ist in Indien aufgewachsen und lebt in London. In seinen Büchern, zuletzt „Das Zeitalter des Zorns“ (S. Fischer, 2017), beschäftigt er sich mit den Wegen der asiatischen Gesellschaften in die Moderne

Oxana Timofeeva

**Jenseits von**  
**Gut und Böse**

Der Westen – was ist das eigentlich? Er ist kein Territorium. Er ist eine politische Himmelsrichtung, in die viele aufbrechen wollen

Im Oktober 2022 landete ein kleines Fischerboot in dem Dorf Gambell auf der Sankt-Lorenz-Insel vor der Küste des US-Bundesstaats Alaska. Es war mit zwei Männern besetzt. Nachdem sie aus dem Boot gestiegen waren, schrieben die beiden mithilfe einer Übersetzungs-App auf ihrem Smartphone eine Nachricht, die sie den Dorfbewohnern zeigten. Sie sollte ihnen die Angst vor den Fremden nehmen: „Wir wollen den Krieg nicht. Wir wollen politisches Asyl.“ Die Männer kamen aus der Stadt Egwekinot auf der Tschuktschen-Halbinsel im Nordosten Russlands. Die fünftägige Fahrt auf dem Fischerboot war schwer gewesen und hätte sie das Leben kosten können. Dennoch gingen die beiden das Risiko ein, weil die russischen Behörden Ende September eine Teilmobilmachung verkündet hatten. Für den Krieg gegen die Ukraine wurden gezielt Bewohner aus den Randgebieten Russlands zur Armee eingezogen, insbesondere auch Angehörige indigener Gruppen aus dem äußersten Osten des Landes.

Wie die New York Times berichtet, wurden die Flüchtlinge aus Tschukotka von den Anwohnern in Gambell, überwiegend Indigene aus Alaska, willkommen geheißen. Sie erzählten von den schon seit vielen Generationen bestehenden Verbindungen zwischen den indigenen Gemeinschaften, die verstreut über das Beringmeer leben und zu denen auch die Tschuktschen gehören. Einer von ihnen sagte, es sei eine „Schande“, dass man überhaupt eine Grenze gezogen habe; bevor es diese gab, seien die Menschen einfach über das Meer hin- und hergefahren. Am nächsten Tag wurden die beiden russischen Staatsbürger von Beamten der US-Einwanderungsbehörde jedoch in Gewahrsam genommen. Sie verbrachten drei Monate in einem Internierungslager für Asylsuchende, aus dem sie erst im Februar entlassen wurden.

Ich zoomte mich in die Landkarte hinein, als würde ich mit einem Globus spielen. Alaska liegt im äußersten Westen, Tschukotka im äußersten Osten, die Sankt-Lorenz-Insel dazwischen. Geografisch gehört sie immer noch zum Osten, politisch aber bereits zum Westen. Man kann sozusagen aus dem Osten in den Osten fliehen, um im Westen politisches Asyl zu beantragen.

„Man sagt ‚äußerster Osten‘, als bildete er den Rand der Welt, als gäbe es nichts mehr jenseits dieser Grenze“

Es gibt das Idealbild des Westens als eines Gebiets, in dem ein Individuum, ein menschliches Wesen, Zuflucht vor einer blutigen Diktatur finden kann. Seit die russische Regierung begonnen hat, die Schrauben anzuziehen, versuchen viele Russen, in den Westen zu fliehen. Der Westen ist aber nicht nur Deutschland, Frankreich, England oder die USA. Er ist etwas Symbolisches – ein System von Werten, von Ideen wie Freiheit und Menschenrechten. „Der Westen“ ist kein Territorium. Er ist kein Teil der Welt, nichts Greifbares. Der Westen ist eine politische Himmelsrichtung. Und in manchen Fällen, wie dem der beiden Männer aus Tschukotka, muss man in den äußersten Osten reisen, um in den Westen zu gelangen.

Osten und Westen sind absolut nur für diejenigen, die die Erde für eine Scheibe halten. Ich hingegen habe eine Vorliebe für Tischgloben: Sie veranschaulichen, dass wir, wenn wir immer weiter gen Osten aufbrechen, schließlich im Westen ankommen würden. Und umgekehrt: So wie der Osten des Ostens der Westen ist, ist der Westen des Westens wiederum der Osten.

Wir können freilich nicht einfach aufbrechen. Und zwar nicht nur, weil uns der Mut dazu fehlt, in einem kleinen Fischerboot fast 500 Kilometer über die offene See zu schippern, sondern einfach deshalb, weil es Grenzen gibt. Nichts hindert uns so sehr daran, die Dialektik der Geografie anzuerkennen, in der die Gegensätze ineinander übergehen, wie nationale Grenzen. Man sagt „äußerster Osten“, als bildete er den Rand der Welt, als gäbe es nichts mehr jenseits dieser Grenze. Tatsächlich beginnt

„Schon an dem Gedanken eines Ost-West-Gegensatzes stimmt etwas nicht, wenn er in den aktuellen politischen Auseinandersetzungen herangezogen wird. Ideologisch funktionieren diese Grenzen oft wie ein Spiegel, in dem wir nur sehen wollen, wie gut wir sind“

genau dort der Westen, wo der Osten endet, eine gezackte Linie im Globusblau, die für die einheimischen Fischer im Meereswasser unsichtbar ist.

Was für die schwimmende Grenze zwischen zwei Ländern gilt, gilt erst recht für die kulturelle und politische Grenze zwischen Osten und Westen. Nichts an dieser Grenze ist absolut. Schon gar nicht die Vorstellung, dass auf der einen Seite Menschenrechte, individuelle Freiheiten, Demokratie, Fortschritt und Emanzipation beheimatet sind, während es auf der anderen Seite nur traditionelle Werte gibt.

Traditionell? Ich wollte eigentlich „sogenannte ‚traditionelle Werte‘“ schreiben und hinzufügen, was ich damit meine: Gewalt, eine heteropatriarchale Ordnung, eine starke Machtvertikale und völlige Unterordnung. Ich habe es aber unterlassen, um uns daran zu erinnern, dass die Dinge auf jener anderen Seite der Grenze oft nur anders genannt werden.

Der russische Krieg in der Ukraine ist der Fall einer Eskalation, die Raum für beide konkurrierenden ideologischen Narrative lässt, in denen nicht nur die Rhetorik des Kalten Krieges zu neuem Leben erweckt wird, sondern auch einige neue Argumentationslinien aufkommen.

Dazu gehört etwa der Diskurs der Dekolonisation, auf den sich beide Seiten des Konflikts berufen. Bemerkenswerterweise haben diese beiden Narrative ihre Verfechter. Sowohl in Russland, das sich angesichts des von Neuem entstehenden Eisernen Vorhangs nun nach Osten orientiert – als auch in westlichen Ländern, die angesichts der russischen Aggression ihre Interessen im Hinblick auf den geopolitischen Status quo neu sortieren. In beiden Narrativen sind Ost und West schlichtweg Gegensätze. Und das hat Folgen.

Was die etablierten Medien im Westen als Entscheidungskampf zwischen Demokratie und Totalitarismus oder zwischen Humanismus und Barbarei darstellen, malt die russische Propaganda als Verteidigung gegen einen „kollektiven Westen“ aus. Einen Westen, unter dem sie die von der Nato betriebene Ausdehnung eines aggressiven Militärapparats sowie einen Ort der Dekadenz und der fadenscheinigen Doppelmoral versteht.

Wer dieser Propaganda ausgesetzt ist, kann allen Ernstes glauben, dass die Ukraine den USA nur als Stellvertreter für einen geplanten Angriff auf Russland dient. Und er muss auch davon ausgehen, dass der kollektive Westen ganz offen von einer globalen LGBT+-Verschwörung beherrscht wird, die es auf die Zerstörung traditioneller Familienwerte, der herkömmlichen Form der Fortpflanzung und letztlich der Menschheit abgesehen hat.

In diesem Koordinatensystem bin ich eine Westlerin: Ich unterstütze die Ideale, die mit dem kulturellen Westen verbunden sind. Ich glaube an die universelle Botschaft des Westens, wenngleich ich in keiner Weise seine koloniale Vergangenheit entschuldigen kann. Ich glaube, dass Putins Terrorstaat keine Zukunft hat, weil nicht nur das Regime jeden Sinn für Menschlichkeit verloren hat, sondern auch, weil seine Bürger inzwischen in die Verbrechen verstrickt sind.

Doch hat dieser Gegensatz nichts mit dem wirklichen, real existierenden Osten und Westen zu tun. Schon an dem Gedanken eines Ost-West-Gegensatzes stimmt etwas nicht, wenn er in den aktuellen politischen Auseinandersetzungen herangezogen wird. Ideologisch funktionieren diese Grenzen oft wie ein Spiegel, in dem wir nur sehen wollen, wie gut wir sind. Wir neigen dazu, den Gegensatz zwischen West und Ost als Gegensatz zwischen Gut und Böse zu verstehen, je nachdem, auf welcher Seite wir uns befinden. Und unsere ist immer die gute.

Aus meiner Sicht ist die heutige Wiederbelebung des Ost-West-Gegensatzes Symptom eines allgemeinen Rechtsrucks, der öffentliche Politik durch Moral ersetzt. Jede Seite des Konflikts ruft nach ihrem eigenen Armageddon, da es schließlich das Böse ist, das besiegt werden, und das Gute ist, das gewinnen muss. Die Moralisierung der Politik macht die Konfliktparteien zu unversöhnlichen Feinden und ist mit einer Naturalisierung des Bösen verbunden, dessen Auslöschung zum Ziel einer militaristischen Politik wird.

Putins Propaganda hat das erfolgreich betrieben: Schon lange Zeit vor der Invasion in die Ukraine hat sie das phantasmatische Bild eines kollektiven kannibalischen Westens gezeichnet, der Kinder missbraucht, und damit die Grundlage zur Rechtfertigung der breiten Unterstützung des Krieges durch die Bevölkerung geschaffen. Selbst die gewalttätigsten Aggressoren verfügen über ihre eigene Logik, ihre eigene Vorstellung von der Wahrheit und der höheren Moral.

Ich möchte damit keinesfalls eine Form von Relativismus verteidigen. Es gibt Gut und Böse wirklich, nur haben sie nichts mit der Geografie zu tun. Die Zukunft des Westens wird von konkreten Personen und Gruppen gemacht, und es gibt überprüfbare Kriterien, die bei der Entscheidung helfen können, was gute und schlechte Politik ist – überall auf dem Globus.

*Dieser Text erschien in DIE ZEIT,  
Ausgabe 26/2023.*

*Aus dem Englischen von Michael Adrian*



**Oxana Timofeeva**

lehrt Philosophie in Sankt Petersburg. Sie gehört der Künstlergruppe Chto Delat? an, die seit 2014 gegen Putin protestiert. Zuletzt erschien ihr Buch „Heimat“ bei Matthes & Seitz (2022)

Peter Turchin

**„Wir müssen  
die Reichtumpumpe  
abschalten“**

Für die 2020er-Jahre sagte Turchin große Instabilität in den USA voraus. Solange wir nicht gegen die Ungleichheit vorgehen, meint er, wird es immer schlimmer. Ein Gespräch über Ungleichheit, Eliten-Überproduktion und einen drohenden Bürgerkrieg

Warum steckt die Demokratie in den USA und in vielen anderen Teilen der Welt in einer Krise, die fast niemand kommen sah? Und wie können wir diese Krise bewältigen? Zumindest einige Antworten finden sich in Peter Turchins neuem Buch „End Times. Elites, Counter-Elites, and the Path of Political Disintegration“. Es ist zwar nicht als Handlungsanweisung geschrieben, doch es deutet unsere gegenwärtige Situation in einer Weise, die uns helfen könnte, das Schlimmste zu verhindern – und vielleicht sogar zu neuer Prosperität zu finden.

Turchin blickt zurück auf mehrere Jahrtausende Menschheitsgeschichte und identifiziert ein Muster verhängnisvoller Entwicklungen, das im Lauf der Zeit immer wieder auftritt. Die Vorstellung, Geschichte verlaufe in gewisser Weise zyklisch, war zwar schon im Altertum verbreitet, nicht zuletzt im antiken Griechenland, der Wiege der modernen Wissenschaft. Doch erst in den letzten drei Jahrzehnten – seit 1991 Jack Goldstones „Revolution and Rebellion in the Early Modern World“ erschien – hat diese Idee eine überprüfbare wissenschaftliche Grundlage erhalten: anhand des Beziehungsgeflechts zwischen Bevölkerung, Eliten und Staat und anhand dessen, wie sich dieses Geflecht mit der Zeit und im Zuge demografischer Veränderungen wandelt.

Turchin war federführend dabei, Goldstones Modell zu verfeinern und zu erproben. In dem Buch „Secular Cycles“, das er 2009 gemeinsam mit Sergej A. Nefedov veröffentlichte, wandte er das Modell auf England, Frankreich und Russland im Mittelalter und in der frühen Neuzeit an sowie auf die Römische Republik und das Römische Reich. Sieben Jahre später übertrug er das Verfahren in seinem Bestseller „Ages of Discord“ auf die Geschichte der USA.

Während es Goldstone hauptsächlich darum ging zu verstehen, was Staaten in Bürgerkriege stürzt, wie im Fall der Englischen und der Französischen Revolution, interessiert sich Turchin eher dafür, wie sich solche Zusammenbrüche vermeiden lassen. Mit seinem Forschungsteam stellte er eine Datenbank von rund 100 großen Krisen von der Jungsteinzeit bis zur Gegenwart zusammen. Meistens, sagt er, habe die Krise zum Kollaps des Staates geführt,

doch in etwa einem Fünftel der Fälle nicht – und die Menge der gesammelten Daten „ist jetzt groß genug, um die wesentlichen Muster zu erkennen“.

Das ist zumindest teilweise eine gute Nachricht, denn gerade befinden wir uns inmitten einer derartigen Krise. Die schlechte Nachricht ist aber, dass die von Turchin ausgemachten Muster eine weitere Vertiefung der Krise fast unausweichlich erscheinen lassen. Doch wenn wir uns seiner Analyse anschließen, wissen wir zumindest, was wir tun müssen, um das Schlimmste zu verhindern: im Wesentlichen Dinge, wie sie in den USA schon zur Zeit der Progressive Era und des New Deal getan wurden, oder zumindest politische Maßnahmen mit ähnlichen Zielen.

Das mag sich nach einer parteiischen Haltung anhören – und dass es das tut, bezeugt die Schwierigkeit unserer Situation. Gerade deshalb ist das wissenschaftlich fundierte Geschichtsverständnis, wie es Turchin in „End Times“ weiterentwickelt, ein so wichtiges Werkzeug. Die in dem Buch versammelten Lektionen könnten uns helfen, im Umgang mit den Herausforderungen der turbulenten 2020er-Jahre Irrwege zu vermeiden. Um genauer zu erfahren, wie Turchin den Pfad in die Zukunft sieht und wie viel Unheil wir noch abwenden können, traf ich mich mit ihm zum Zoom-Interview. Es folgt ein gekürztes und redigiertes Transkript unseres Gesprächs.

**Herr Turchin, 2010 schrieben Sie in einem Beitrag für die Zeitschrift Nature, die USA würden in den frühen 2020er-Jahren eine Phase großer politischer Instabilität erleben. Nun sind wir mittendrin. Warum wussten Sie das?**

Es kam aus einer Art der Geschichtswissenschaft, die meine Kollegen und ich seit etwa 20 Jahren entwickeln und die sich Klidynamik nennt. Bisher haben wir mehr als hundert Gesellschaften analysiert, die in der Vergangenheit schwere Krisen durchliefen. So können wir generische Merkmale des Weges in die Krise feststellen. Typische Anzeichen sind etwa ein starker Rückgang des Wohlergehens in der Bevölkerung, was wir allgemeine Verelendung nennen, und, wichtiger noch, eine Eliten-Überproduktion. Als

ich mir 2010 die Daten für die USA anzuschauen begann, stellte ich fest, dass wir den gleichen Weg in die Krise eingeschlagen hatten wie viele Gesellschaften in der Vergangenheit. Das ist die Antwort in Kurzform.

**„Experten und Politiker beschwören oft ‚Lehren aus der Geschichte‘, schreiben Sie, doch die Geschichte sei so vielfältig, dass sich auf diese Weise jedes Argument rechtfertigen lasse. Was ist an Ihrem Ansatz anders?“**

Was wir meiner Meinung nach tun sollten, ist, die reichhaltigen Daten, die wir über die Dynamiken früherer Gesellschaften haben, erst einmal in mathematische Modelle zu übertragen. Das ist nötig, weil eine nicht-lineare Dynamik jeglicher Art für menschliche Gehirne nicht leicht zu verarbeiten, geschweige denn in die Zukunft zu projizieren ist. Dafür brauchen wir ein formales mathematisches Modell. Das ist das Erste. Zweitens, noch wichtiger, sind die empirischen Inhalte. Es sind zum Beispiel zig verschiedene Theorien im Umlauf, wie und warum es zu Revolutionen und Bürgerkriegen kommt. Wir müssen also wissen, welche dieser Theorien zutreffen und welche nicht. Das finden wir heraus, indem wir rivalisierende Theorien und ihre Vorhersagen anhand der historischen Daten überprüfen. Dazu brauchen wir riesige historische Datenbanken, denn je mehr Daten wir haben, desto besser können wir verschiedene Erklärungen, etwa für die Entstehung von Bürgerkriegen, austesten.

**Den Kern Ihres Modells bildet ein Beziehungsgeflecht zwischen Eliten, normaler Bevölkerung und dem Staat. Könnten Sie kurz beschreiben, wie sich diese Beziehungen mit der Zeit oder zyklisch verändern und wie uns das an den Punkt eines möglichen Bürgerkriegs bringt?**

Lassen Sie uns mit der Beobachtung beginnen, dass alle als Staaten organisierten komplexen Gesellschaften – wie sie vor etwa 5000 Jahren erstmals auftauchten – wiederholte Abfolgen von Perioden der Integration und des Zerfalls durchlaufen. Diese Perioden dauern jeweils grob ein Jahrhundert, wobei die Zeiträume je nach den Eigenheiten einer Gesellschaft auch

stark variieren können. Beginnen wir mit der integrativen Phase, wenn eine Gesellschaft innerlich im Frieden ist, auch wenn sie vielleicht äußerlich Kriege führt – die Unterscheidung zwischen äußerlichen und innerlichen Kriegen ist wichtig. Die Gesellschaft befindet sich also mit sich selbst im Frieden. In dieser Phase ist es für die Eliten – den kleinen Teil der Bevölkerung, bei dem sich die soziale Macht konzentriert – sehr verlockend, ihren Einfluss für eigennützige Zwecke auszunutzen. Man spricht hier vom ehernen Gesetz der Oligarchie: Wer Macht hat, ist versucht, sie egoistisch auszuüben. Aus diesem Grund neigen die Eliten dazu, das Wirtschaftssystem so umzugestalten, dass dessen Profite in überproportionalem Maß bei den Mächtigen landen und dem Rest der Bevölkerung entzogen werden. Diesen Prozess nennen ich die Reichtumpumpe. Es ist ein perverser Vorgang, der Erträge und Wohlstand von den Bauern oder Arbeitern zu den Adligen oder Kapitalisten, oder wie sie sich jeweils nennen, pumpt. Die Folge sind zwei Entwicklungen. Zum einen, das liegt auf der Hand, die allgemeine Verelendung. Und allgemeine Verelendung unterhöhlt die soziale Stabilität, denn dass große Teile der Bevölkerung unzufrieden sind, ist ja offensichtlich keine gute Grundlage für eine Gesellschaft. Zugleich beginnen sich die Eliten mengenmäßig aufzublähen; ihr Anteil an der Bevölkerung wächst, die Gesellschaft wird sozusagen kopflastig. Dazu werden die Eliten immer reicher. Für eine Weile ist das für sie eine wunderbare Situation. Deshalb sind viele der sogenannten „Golden Ages“ eigentlich „Gilded Ages“ (dt. „vergoldete Zeitalter“, Anm. d. Red.), denn den Eliten geht es prächtig, während die breite Bevölkerung leidet. Weil aber jede menschliche Gesellschaft ein dynamisches System ist, müssen wir schauen, worauf diese guten Bedingungen für die Eliten hinauslaufen. Denn etwa nach einer Generation beginnen die Eliten selbst zu leiden. Sie wachsen weiter an, während die Menge der Machtpositionen in Wirtschaft und Politik relativ statisch bleibt. Nun rangeln sich um jeden dieser Posten drei- oder viermal so viele Bewerber aus den Eliten wie vorher, und das nennen wir Eliten-Überproduktion.



Sie beschreiben vier Hauptarten von Eliten: die militärischen, die politischen, die administrativen und die plutokratischen. Jede davon kann in einem bestimmten Gemeinwesen die Vorherrschaft haben, manchmal sogar über mehrere Zyklen hinweg. Dies veranschaulichen Sie am Beispiel Ägyptens und erklären damit auch, was in Ägypten im Arabischen Frühling und danach geschah. Gesellschaftliche Macht hat vier Quellen, und diese definieren vier Typen von Eliten, die jeweils auf eine davon spezialisiert sind. Doch vergessen wir nicht, dass die herrschende Klasse, dass die regierenden Eliten danach streben, alle Machtquellen unter ihre Kontrolle zu bringen. Die meisten uns heute vertrauten Gesellschaften werden von einer Koalition von ökonomischen und politischen Eliten regiert. In der Vergangenheit aber waren militärische Eliten viel bedeutsamer, und auch heute gibt es dafür noch Beispiele, wie eben Ägypten, wo bis hin zu Hosni Mubarak immer die Generäle die Macht hatten. Wer Präsident werden wollte, ging zur Armee, besuchte die Militärakademie, arbeitete sich die Ränge empor und versuchte, eine Position zu erlangen, aus der heraus ihn die anderen Generäle zum Herrscher ernennen würden.

**Sie sagen, dieses Muster lässt sich etwa 1000 Jahre zurückverfolgen.**

Ja. Vor 1000 Jahren wurden allerdings die meisten Ländern von militärisch geprägten Eliten regiert.

**Inwiefern erklärt dies, was im Arabischen Frühling und danach geschah?**

Lassen Sie es uns von zwei Standpunkten aus betrachten. Vor allem waren die üblichen strukturell-demografischen Kräfte am Werk: eine malthusianische Bevölkerungsexplosion, weil infolge ökonomischer Verbesserungen, medizinischer Fortschritte und so weiter die Geburtenraten in Ägypten Ende des 20. Jahrhunderts stark anstiegen. Um 2010 gab es daher einen gewaltigen Jugendüberschuss – ein Großteil der Bevölkerung war zwischen 20 und 30 Jahre alt. Zudem hatte sich der Bevölkerungsanteil mit Hochschulbildung vervierfacht. Es gab nun lauter Menschen mit akademischen Abschlüssen, aber längst nicht so viele

„Eliten neigen dazu, das Wirtschaftssystem so umzugestalten, dass dessen Profite in überproportionalem Maß bei den Mächtigen landen und dem Rest der Bevölkerung entzogen werden“

geeignete Jobs. Also eine hohe Zahl unzufriedener junger Leute, und von ihnen kam die rohe Energie bei den Krawallen auf dem Tahrir-Platz und anderswo. An der Staatsspitze schien derweil Mubarak entschlossen, gegen die Regeln zu verstoßen: Anstatt, wie von ihm erwartet wurde, einen Nachfolger aus den Reihen der hochrangigen Militärs zu ernennen, brachte er seinen eigenen Sohn in Stellung. Dieser Sohn, Gamal Mubarak, hatte keine Karriere bei der Armee gemacht. Er war ein Geschäftsmann, Teil einer aufsteigenden Elite, die für ökonomische Macht stand. Also traten die Generäle beiseite und ließen zu, dass ein Aufstand aus der Bevölkerung gegen das Mubarak-Regime seinen Lauf nahm. Diese Revolte führte bei den Parlamentswahlen 2012 zum Sieg des Kandidaten der Muslim-Bruderschaft, Mohammed Mursi. Danach griffen die Generäle wieder ein und installierten per Militärputsch einen der ihren an der Spitze, den bis heute amtierenden Präsidenten Abdel Fatah al-Sisi. Damit kehrten sie zu dem Machtmodell zurück, das Ägypten vor der Revolution beherrscht hatte.

**Im Kontrast zur Konstanz der Militärherrschaft in Ägypten beschreiben Sie, wie sich in Europa die politische Führungsstruktur im Lauf der letzten 500 Jahre gewandelt hat und wie aus Hunderten kleinerer Staaten das heutige Europa wurde.**

„Für das Ziel massenhafter Rekrutierungen mussten die Herrschenden der Bevölkerung Teile der Macht abtreten. Das ist der Grund für die Ausbreitung demokratischer Systeme“

Es ist ein weitverbreitetes Entwicklungsmuster der letzten 500 Jahre, dass militärische Eliten durch ökonomische und politische Eliten abgelöst wurden. Das können Sie jetzt sogar in der Türkei beobachten, wo die zuvor permanente Macht des Militärs in den letzten 20 Jahren gebrochen worden ist. Was in Europa geschah, war zunächst ein Anwachsen militärischer Rivalitäten, das dann interessanterweise zum Ende der militärischen Eliten führte. Infolge der industriellen Revolution waren die Staaten, um im militärischen Wettstreit bestehen zu können, auf eine besonders starke Wirtschaft angewiesen, denn diese hatte für den Ausgang von Kriegen nun viel größere Bedeutung als vorher. Das ist einer der Gründe für den Machtzuwachs der ökonomischen Eliten. Der zweite war, dass die Staaten für die Kriege des 19. Jahrhunderts Massenarmeen aufstellen mussten. Das begann mit der Französischen Revolution und mit Napoleon. Doch um das Einverständnis der Bevölkerung mit einer massenhaften Rekrutierung zu erlangen, mussten die Herrschenden ihr einen Teil der Macht abtreten. Das ist der tatsächliche Grund für die Ausbreitung demokratischer Systeme. In den USA liegt es zum Beispiel auf der Hand: Jeder Krieg ging mit einer Erweiterung des Wahlrechts einher. Wir haben es hier fast mit einer Kausalwirkung zu tun. Deshalb wurden auch Politiker so wichtig.

Dominant sind also sowohl die politischen als auch die ökonomischen Eliten geworden. Ja. In allen modernen Demokratien haben wir eine Kooperation zwischen ökonomischen und politischen Eliten, wobei die relative Macht beider Elitesegmente variiert. In den USA ist die ökonomische Elite so dominant, dass ich sie eine Plutokratie nenne. In Frankreich, zum Beispiel, sind die ökonomischen den politischen Eliten eher untergeordnet. Dort müssen Sie sich durch das Bildungssystem hocharbeiten, übrigens ganz ähnlich wie im China der Kaiserzeit. Sie müssen die richtigen Schulen und Universitäten besuchen, dann können Sie nach dem Hochschulabschluss in der Politik Karriere machen. Tatsächlich haben auch viele Vorstände staatlicher Unternehmen in Frankreich diese administrativen Schichten durchlaufen. Die beiden Beispiele sollen veranschaulichen, dass die relative Macht von politischen und ökonomischen Eliten in unterschiedlichen demokratischen Staaten eine Variable ist.

**Sie beschreiben, wie sich die USA von Europa unterscheiden. Erst erklären Sie den Aufstieg der amerikanischen Plutokratie aus der Geschichte und Geografie, dann sagen Sie, sie werde durch ethnische Faktoren aufrechterhalten. Wie meinen Sie das?** Ich greife auf zwei Hauptfaktoren zurück, um zu erklären, warum die USA anders sind. Was etwa ökonomische Ungleichheit betrifft, und wie sehr sie gewachsen ist, stehen die USA im Vergleich mit Ländern wie Frankreich, Deutschland oder Dänemark ganz oben – und damit auch, was die allgemeine Verelendung betrifft. Obwohl wir hohe Summen für die Gesundheitsversorgung aufwenden, liegen die USA bei den Parametern für die Bevölkerungsgesundheit noch hinter einem so armen Land wie Kuba. Die USA sind also anders – aber warum? Zunächst einmal sind sie ein Spross des britischen Empires; das haben sie sozusagen in den Genen. Weil England eine Insel ist, brauchten die Briten dort praktisch keine stehende Armee und setzten alles auf die Marine und dann auf den Handel. Diesen Vorrang der ökonomischen Eliten haben die USA gleichsam geerbt. Auf ihre Weise sind die USA ja ebenfalls eine Insel – eine riesige

Insel zwischen zwei Ozeanen und zwischen zwei schwachen Staaten, Kanada und Mexiko. An dem intensiven geopolitischen Wettstreit, in den sich Europa im 19. Jahrhundert verwickelte, mussten die USA nicht teilnehmen. Daher gab es dort auch keine militärische Elite, die von ökonomischen und politischen Eliten verdrängt werden musste. Eine militärische Elite existierte nur in den Südstaaten, und von dieser blieb nach dem verlorenen Bürgerkrieg nicht viel übrig. Das war der Grund. Der zweite ist die „spezielle Institution“. Die USA waren eine Sklavenhaltergesellschaft, und das hat deutliche Spuren im Aufbau des Staates hinterlassen. Zudem waren sie ein Einwanderungsland, und daher leben dort viele Ethnien zusammen. In meinem Buch nehme ich Dänemark als Gegenbeispiel, wo Anfang des 20. Jahrhunderts die sozialdemokratische Partei an die Macht gelangte und das Land dann über drei Generationen regierte. Einer der Gründe, warum es den ökonomischen Eliten in Dänemark kaum gelang, die Arbeiterbewegung zu schwächen, war, dass sich die Arbeiter nur schwer gegeneinander ausspielen ließen, weil sie alle ethnisch ähnlich waren und es keine Bruchlinien gab. In den USA hingegen gibt es viele Bruchlinien: Schwarze gegen Weiße, Chinesen oder Asiaten gegen Europäer, Latinos gegen Anglos. Die herrschende Klasse konnte diese Einteilungen nutzen, um ihre Macht zu festigen, und das ist einer der Gründe, warum die Plutokratie in den USA so tief verwurzelt und so schwer zu überwinden ist.

**Trotz alledem haben die USA bereits ein Zeitalter der Zwietracht erlebt und sich irgendwie wieder zusammengerauft. Würden Sie das kurz ausführen?**

Vergessen wir nicht, dass der Amerikanische Bürgerkrieg in den 1860er-Jahren eine große Katastrophe war. Eine sehr ähnliche revolutionäre Situation ergab sich in den USA erneut in den 1910er- und 1920er-Jahren. Es kam zu massiver Gewaltanwendung bei Arbeiterprotesten, es gab Streiks, Terrorismus, rassistische Ausschreitungen und blutige Zusammenstöße. Die herrschende Klasse in den USA war deshalb tief verängstigt. Zudem gilt es zu bedenken,

dass die geopolitische Situation sich im 20. Jahrhundert wandelte. Im 19. Jahrhundert lebten die USA in „splendid isolation“, zumindest was die großen Kriege betraf. Doch das 20. Jahrhundert brachte den Aufstieg Nazideutschlands und der Sowjetunion mit sich, die jeweils andere und sehr bedrohliche Ideologien hatten. Die „Erste Rote Angst“ breitete sich in den frühen 1920er-Jahren aus, als die Eliten in den USA fürchteten, es könnte auch hier zu einer Art bolschewistischer Revolution kommen. Der Druck kam gleichermaßen von innen, von der unzufriedenen Arbeiterklasse, wie von außen. Viele Politiker aus der Progressive Era hatten den Bürgerkrieg noch selbst erlebt. Und viele Unternehmen verdankten ihm ihren Aufstieg. Das historische Gedächtnis der Katastrophe war bei vielen Menschen noch vorhanden. Es kamen also verschiedene Einflüsse zusammen. Nicht zu vergessen die Individuen. Im Team von Franklin D. Roosevelt waren Leute, die wirklich etwas für die Gesellschaft als Ganzes tun wollten, nicht für die eigennützigen Interessen der herrschenden Klasse. Die Kombination aus innerem und äußerem Druck, dazu eine gute, prosoziale politische Führung, vermochte den USA in dieser Phase eine Revolution oder einen Bürgerkrieg zu ersparen. Die im Rahmen des New Deal erlassenen Gesetze wurden größtenteils schon in der Progressive Era eingebracht – es dauerte Jahrzehnte, die Probleme zu lösen. Nach dem Zweiten Weltkrieg traten die USA dann in eine historisch beispiellose Phase ein, in der 30 prächtige Jahre lang das allgemeine Wohlergehen deutlich anstieg.

**Könnten Sie kurz zusammenfassen, wie diese Entwicklung zerstört wurde?**

Ende der 1970er-Jahre gelangte eine neue Generation an die Schalthebel der Macht. Diese neue Führungsriege hatte vergessen, wie wichtig es ist, die Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten. Und so fingen sie wieder an, die Wirtschaft für ihre eigennützigen Zwecke umzubauen. In den späten 1970er- und in den 1980er-Jahren schlug einmal mehr das eherne Gesetz der Oligarchie zu; die Reagan-Revolution zeugt davon. Von Neuem wurde die perverse

Reichtumpumpe angeworfen, von der ich eben gesprochen habe. Nach den 1970er-Jahren stieg das Bruttoinlandsprodukt zwar weiterhin an, doch die Löhne stagnierten oder gingen sogar zurück. Deshalb befinden wir uns heute, 40 Jahre später, wieder in einer Situation der allgemeinen Verelendung und haben eine gravierende Eliten-Überproduktion. Der Zusammenbruch sozialer Normen ist ein deutliches Anzeichen dafür. Worauf müssen wir uns also gefasst machen? Viele Leute glauben, das Schlimmste hätten wir hinter uns, und ich hoffe, sie haben recht. Der Haken ist bloß, die Antriebsfaktoren sind nicht verändert worden. Wieder sinken die Reallöhne, diesmal infolge der Inflation. Wir haben weiterhin eine ganze Klasse von frustriertem Elite-Nachwuchs, die einen Großteil der sozialen und politischen Turbulenzen dieser Tage auslöst. Diese Probleme werden bisher nicht angegangen. Wir müssen dringend die Reichtumpumpe abschalten. Keine der Reformen aus dem New Deal, die damals die Pumpe stoppten – Mindestlöhne, höhere Steuern für Reiche, kollektive Verhandlungsmacht für Arbeitnehmer –, ist bisher aufgegriffen worden. Der Mindestlohn geht real zurück, die Arbeiter haben keinen Einfluss und die Steuern für Reiche werden bloß immer weiter gesenkt. Ich behaupte übrigens nicht, dass die genannten Wege die einzig möglichen wären, um das Problem zu lösen. Wir müssen nicht genau dasselbe tun wie die Demokraten beim New Deal. Aber wir müssen irgendwie zum gleichen Ergebnis kommen. Und das sehe ich gerade nicht.

### **Was ist Ihre Erklärung für den Aufstieg Donald Trumps? Was steckt dahinter?**

Die allgemeine Verelendung ist ein großer Antrieb für Unruhen, und sie wird von den Gegeneliten genutzt, von den frustrierten Eliten, die das Regime stürzen wollen. Trump ist ein Beispiel dafür. Es gibt zwei Arten aggressiver Elite-Aspiranten. Zum einen reiche Leute wie Trump, die ihren Reichtum in politische Macht verwandeln wollen. Zum anderen Leute mit besonderen Qualifikationen, vor allem Juristen. Wer in die Politik gehen will, studiert meistens Jura. Heute aber haben eine Menge

Law-School-Absolventen nicht die Jobs, die sie sich erwartet hatten. Solange an diesen Faktoren nichts geändert wird, müssen wir mit weiteren sozialen Unruhen rechnen.

### **Zum Schluss: Was ist die wichtigste Frage, die ich Ihnen nicht gestellt habe? Und wie lautet die Antwort darauf?**

Vielleicht die Frage, warum wir eine Geschichtswissenschaft brauchen. Wobei sich mir diese Frage ja anfangs, ein bisschen versteckt, gestellt haben. Aber jetzt, da wir darüber geredet haben, wie es weitergehen sollte: Wie können wir wissen, dass Reformen, die wir anstoßen, keine unerwarteten negativen Auswirkungen haben? Da menschliche Gesellschaften komplexe Systeme sind, ist die Wahrscheinlichkeit unvorhergesehener Konsequenzen sehr hoch. Jeder Stoß kann eine heftige Gegenreaktion auslösen. Deshalb brauchen wir eine Wissenschaft der Geschichte. Mit ihrer Hilfe können wir ein besseres Instrumentarium entwickeln, um herauszufinden, was wir tun müssen, um zu den erwünschten positiven Entwicklungen zu gelangen anstatt zu unerwünschten negativen Resultaten.

*Das Gespräch führte Paul Rosenberg.*

*Dieses Interview erschien am 13. Juni 2023 auf [salon.com](http://salon.com).*

*Aus dem Englischen von Michael Ebmeyer*



**Peter Turchin**

ist in Russland aufgewachsen und lehrt in den USA. Er ist Begründer der Kliodynamik, die Gesellschaften mithilfe statistischer Verfahren historischen Vergleichen unterzieht. Zuletzt erschien von ihm „End Times. Elites, Counter-Elites and the Path of Political Disintegration“ (Allen Lane, 2023)



## Nothilfe ist gut – **Vorsorge ist besser**

Aktion Deutschland Hilft leistet Nothilfe nach schweren Katastrophen und hilft Familien, sich besser zu schützen. Erdbebensicheres Bauen rettet Leben. Getreidespeicher wappnen gegen Hunger. Und Hygieneprojekte bekämpfen Krankheiten und Seuchen. Das verhindert Leid, noch bevor es geschieht. Helfen Sie vorausschauend. **Werden Sie Förderer!**



Spendenkonto: DE62 3702 0500 0000 1020 30

Jetzt spenden unter: [www.Aktion-Deutschland-Hilft.de](http://www.Aktion-Deutschland-Hilft.de)



**Aktion  
Deutschland Hilft**

Bündnis deutscher Hilfsorganisationen

David Ownby

## China und seine unbekannten Denker

Die lebendigen Debatten chinesischer Wissenschaftler finden weitgehend unter dem Radar der internationalen Öffentlichkeit statt. Dabei sind sie keineswegs nur an ein chinesisches Publikum gerichtet und bieten Einblicke in innerparteiliche Machtkämpfe

Auf dem 20. Parteitag der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) im Oktober 2022 hat es sich gezeigt: Präsident Xi Jinping möchte werden wie Mao Zedong, ihn am liebsten noch übertrumpfen. Manche bezeichnen ihn sogar als „neuen Stalin“.

Seit Jahren wachsen die Spannungen zwischen einer der mächtigsten Autokratien der Welt und dem Westen. War der ideologische Hauptgegner des Westens früher die UdSSR, ist es heute China. Die chinesischen Intellektuellen werden mit den sowjetischen Refuseniks gleichgesetzt, denen schon für den Besitz verbotener Bücher der Gulag drohte. Aus Sicht der neuen Kalten Krieger ist der Fall klar: In China gibt es kein wirkliches intellektuelles Leben, außer im Privaten (oder im Gefängnis). Und so sind im Westen gemeinhin auch nur wenige chinesische Dissidenten wirklich bekannt – wie etwa der Künstler Ai Weiwei oder der Jurist Xu Zhangrun.

Wenn man schon einen historischen Vergleich ziehen will, dann hat das heutige China seit Deng Xiaopings Wirtschaftsreformen jedoch weniger mit Stalins Imperium gemein als mit dem Japan der Meiji-Periode (1868–1912). Beide Regime öffneten ihr Land nach außen und trennten sich von ihrer feudalen beziehungsweise maoistischen Tradition. In beiden Nationen entstand eine blühende, bis zu einem gewissen Punkt sogar pluralistische intellektuelle Szene.

In China war diese Szene in den Jahren vor Xis Amtszeit (ab März 2013) sehr lebendig. Trotz all seiner Anstrengungen gelang es Xi auch nie, die ideologische Kontrollschraube komplett anzuziehen; ihm blieb gar nichts anderes übrig, als die Intellektuellen zu dulden. Man kann sogar sagen, dass diese Debatten teilweise beabsichtigt sind und – direkt oder indirekt – im Kampf um die Macht und das politische Programm nach wie vor eine Rolle spielen.

Seit zehn Jahren leite ich ein Forschungsprojekt über die „anerkannten chinesischen Intellektuellen“, die in China veröffentlichten und sich an die von der Staatspartei vorgegebenen Spielregeln halten, ohne reine Sprachrohre des Regimes zu sein. Sie bilden eine Art „Gelehrtenrepublik“, die im propagandistischen Getöse des Regimes allerdings kaum wahrnehmbar ist. Und da

der Austausch ausschließlich auf Chinesisch stattfindet, leidet ihre internationale Wahrnehmung zusätzlich unter der Sprachbarriere.

Die wichtigsten Diskussionen drehen sich seit etwa 2000 um drei grundlegende, miteinander verbundene Fragen: Ist China einzigartig, und wenn ja, in welcher Hinsicht? Was ist seine Rolle in der Welt, oder was sollte sie sein? Und wie ist seine Geschichte gut zu erzählen? Storytelling wurde besonders unter Xi zu einem wichtigen Instrument der chinesischen Softpower.

Zwei Ereignisse der jüngeren Vergangenheit sind dabei prägend: die Auflösung der Sowjetunion nach 1991 und der scheinbare Niedergang des Westens – vor allem der USA – nach der globalen Finanzkrise von 2008. Während das „Reich der Mitte“ (*zhong guo*) aufstieg und seine großen Rivalen scheiterten oder schwankten, hat sich fast zwangsläufig die Vorstellung durchgesetzt, China sei einzigartig und sei es immer gewesen. Nach einem Jahrhundert der Demütigung und mehreren revolutionären Jahrzehnten kehrte das historische Gefühl der Überlegenheit zurück.

Gerade hier zeigt sich aber auch der Unterschied zwischen der Ära Xi und der Präsidentschaft seines Vorgängers Hu Jintao (2003–2013): Unter Hu entstand eine Art Historikerstreit über die These von der „nationalen Demütigung“. Viele kamen zu dem Schluss, dass das Schlagwort von der dynastischen Elite im Kaiserreich in die Welt gesetzt und später von Sun Yat-sen und Mao Zedong übernommen und instrumentalisiert worden sei. Dieses Narrativ ist seit Xis Amtsantritt Anfang 2013 vollständig in den Hintergrund getreten.

Zu den stolzen Verteidigern der Theorie, dass China allen anderen Ländern überlegen sei, gehört etwa der Politikwissenschaftler Zhang Weiwei, der zwischen 2008 und 2016 eine Trilogie über China veröffentlicht hat. Für Zhang Weiwei sind andere Länder nur „Nationalstaaten“, während China zugleich „Zivilisation“ und „Nationalstaat“ sei, was das Land „einzigartig“ mache. Der Autor ist vor allem bei der KPCh-Spitze populär, und seine Bücher sind nur deshalb Bestseller, weil Parteimitglieder und Regierungskader dazu angehalten werden, sie zu kaufen. In den

„Die chinesische Neue Linke, die in den 2000ern für einen gezähmten Kapitalismus und gegen Ungleichheit eintrat, ist überzeugt von Chinas Einzigartigkeit. Chinas Aufstieg habe bewiesen, dass die angeblich ‚universellen Werte‘ des Westens so universell nicht sind“

chinesischen Sozialwissenschaften gilt er hingegen als nicht wirklich ernst zu nehmender Autor: Erstens redet er Xi nach dem Munde und zweitens steht ein Plagiatsvorwurf im Raum. Seine letzten beiden Bücher besitzen nämlich eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Buch „When China Rules the World. The End of the Western World and the Birth of a New Global Order“ des Briten Martin Jacques, erschienen 2009. Es wurde in 15 Sprachen übersetzt, ein Weltbestseller. Ein chinesisches Werk über die Einzigartigkeit Chinas, das ein ausländisches Buch abkuppert, weckt denn doch gewisse Zweifel.

Hervorragende Wissenschaftler wie Jiang Qing, ein Vertreter des klassischen Konfuzianismus, oder Chen Ming, der eine instrumentelle Anpassung des Konfuzianismus an die Erfordernisse der Gegenwart fordert, begeistern sich zwar auch für die Idee von Chinas Einzigartigkeit. Aber ihre Schlussfolgerungen sind umstritten. So erklärt Chen: „Die republikanische Revolution

von 1911 war ein unnötiger Fehler, denn China war bereits auf dem Weg zur konstitutionellen Monarchie.“ Oder: „Ein großer Teil des 20. Jahrhunderts war ein tragischer Fehler, weil die Regierung ständig nach westlichen Lösungen für chinesische Probleme gesucht hat.“

Wie kunstvoll diese neuen Konfuzianer die KPCh auch mit „wohlwollenden Monarchen“ der Vergangenheit vergleichen mögen – den Kommunisten wird nicht entgangen sein, dass sie den Marxismus als etwas Ausländisches verurteilen, ein höchst sensibler Punkt, denn Xi ist ein Apologet des „Kommunistischen Manifests“.

Auch die chinesische Neue Linke, die in den 2000er-Jahren für einen gezähmten Kapitalismus und den Kampf gegen Ungleichheit eintrat, ist überzeugt von Chinas Einzigartigkeit. Laut Wang Hui oder Wang Shaoguang hat Chinas Aufstieg bewiesen, dass die angeblich „universellen Werte“ des Westens so universell nicht sind. Das Land verdanke seinen Erfolg vielmehr politischen Innovationen wie der „reaktiven Demokratie“ (die Staatspartei antwortet auf die Bedürfnisse des Volkes), die der durch Klientelismus, Feminismus und Multikulturalismus gelähmten „repräsentativen Demokratie“ des Westens überlegen sei. Dagegen habe China die „Rolle des Staats“ weiterentwickelt.

Diese „reaktive Demokratie“ habe eine verblüffende Ähnlichkeit mit Mao Zedongs „Massenlinie“, entgegen wiederum Liberalen wie der Historiker Xu Jilin und warnen: Vor dem Zweiten Weltkrieg hatten auch Japan und Deutschland einen ganz ähnlichen Staatskult entwickelt, und das habe in Krieg und Niederlage geendet. Doch auch die Liberalen finden, dass China seine eigene Vision der Moderne entwickeln und damit zur Vielfalt der universellen Werte beitragen müsse. „Die Zivilisationstradition Chinas ist nicht nationalistisch, sondern beruht vielmehr auf universellen und humanistischen Werten“, schreibt Xu.

Das zweite, damit verknüpfte und viel diskutierte Thema betrifft Chinas internationale Rolle. Nachdem es seinen Status als Großmacht wiedererlangt hat, solle es seine historische Position in der „Mitte der Welt“ wieder einnehmen. In diesem Sinne hat der Philosoph Zhao Tingyang das



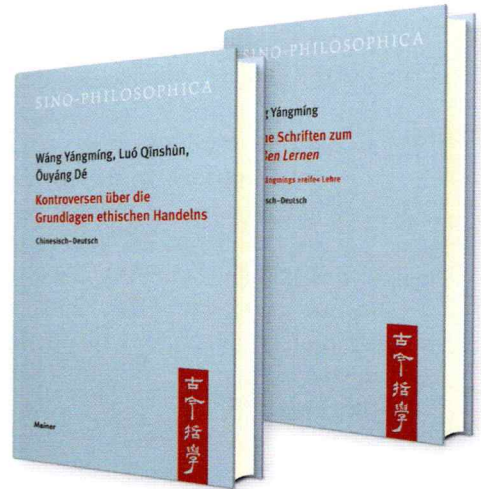
*tianxia*-Konzept aus dem 11. Jahrhundert aufgegriffen und aufgepeppt. Übersetzt heißt es so viel wie „alles, was unter dem Himmel ist“ – ein universalistisches Denken also, das lange vor der westlichen Aufklärung entstand. Ihm zufolge lag das Zentrum der Zivilisation in China. Deren Kraft ließ mit der Entfernung von diesem Zentrum nach, doch auch die „Barbaren“ an den Rändern konnten sich zivilisieren, indem sie lernten, „Chinesen zu sein“. Zhao geht es in seinem Rekurs auf das *tianxia*-Prinzip auch um eine moralische Weltordnung, die nicht in erster Linie auf Interessen und Macht beruht.

Viele Intellektuelle, die sich mit Chinas Außenpolitik befassen und Xi Jinpings Schlagworte von der „Schicksalsgemeinschaft“ und den „Win-win-Abkommen“ nachbeten, beschäftigen sich mit verschiedenen Konzepten, wie eine multipolare Welt aussehen könnte. So schwebt etwa dem an der Peking-Universität lehrenden Rechtstheoretiker Jiang Shigong ein chinesisches Imperium vor, dessen Regionen durch die Neue Seidenstraße (Belt and Road Initiative, BRI) „vereint“ wären. Allgemein wird jedoch viel mehr Zeit und Aufwand in die Kritik von verschiedenen Erscheinungen der US-Hegemonie investiert als in die Erörterung von Chinas aktuellem Verhalten auf der internationalen Bühne.

Manche in der Debatte meinen, der Welt sei es sogar besser gegangen, als China in einer von den USA beherrschten Welt nur eine Nebenrolle spielte – als es sich noch „bedeckt hielt“, wie man gerne sagt. Sie stellen auch die weitverbreitete Vorstellung infrage, hohe Wachstumsraten würden ausreichen, um die USA zu überholen. Der Soziologe Sun Liping hält diese Fixierung sogar für gefährlich: „Wir müssen begreifen, dass wir vor äußerst schwierigen existenziellen Problemen stehen, das größte ist unsere extrem niedrige Geburtenrate.“ Er ist nicht der einzige Warner.

Der junge Politikwissenschaftler Shi Zhan hat ein ganzes Buch darüber geschrieben, warum man dem „populistischen Nationalismus“ nicht nachgeben dürfe und dass sich die Führung endlich der Tatsache stellen müsse, dass China niemals die Meere beherrschen wird. Im Wandel begriffen sei

Wáng Yángmíng (1472–1529) ist einer der wichtigsten Denker der chinesischen Kaiserzeit. Im Fokus seines Denkens steht das spontane Mitgefühl mit Mitmensch und Umwelt, in dem er den Grund für die Möglichkeit menschlicher Moral erkennt.



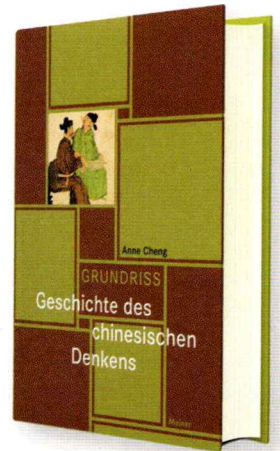
Wáng Yángmíng |  
Luó Qínshùn | Ouyáng Dé  
Kontroversen über die  
Grundlagen ethischen Handelns  
Sino-Philosophica 1  
Übersetzt und herausgegeben  
von Iso Kern  
238 S. · Gebunden · 49,00 €  
ISBN 978-3-7873-4337-9  
Auch als eBook erhältlich

Wáng Yángmíng  
Kleine Schriften zum  
»Großen Lernen«  
Chinesisch-Deutsch  
Sino-philosophica 2  
Übersetzt und herausgegeben  
von Rafael Suter  
350 S. · Gebunden · 78,00 €  
ISBN 978-3-7873-4417-8  
Erscheint im Januar 2024

*»Seit 1937 hat es kein so ehrgeiziges Werk zur chinesischen Geistesgeschichte wie das von Anne Cheng gegeben ... Ihr Buch wird Schule machen.«*

*Michael Lackner, FAZ*

Anne Chengs Standardwerk zur viertausendjährigen Geschichte der chinesischen Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert liegt nun endlich auch in deutscher Übersetzung vor. In ihrer meisterhaften Gesamtdarstellung verfolgt die vielfach ausgezeichnete Autorin die Entwicklung des chinesischen Denkens in seiner Kontinuität wie in allen Verwandlungen und Brüchen.



Anne Cheng  
Grundriss Geschichte des  
chinesischen Denkens  
Aus dem Französischen  
übersetzt von Ulrich Forderer  
628 S. · Gebunden · 78,00 €  
ISBN 978-3-7873-3973-0  
Auch als eBook erhältlich



selbst das Wesen der Macht, schreibt Shi: Internetplattformen und künstliche Intelligenz, die die Ökonomie der Zukunft bestimmen werden, entzögen sich weitgehend und überall der staatlichen Kontrolle.

Kommen wir zu der dritten Frage: Wie soll man die Geschichte des Landes gut erzählen? Mit diesem Thema beschäftigen sich viele; und sie tun es weniger, weil die Partei daran zu Propagandazwecken äußerst interessiert ist, als in der Hoffnung, zu einem echten Verständnis davon zu gelangen, was ihr Land für die Einheimischen wie für das Ausland bedeutet.

Die meisten Diskussionsthemen der Intellektuellen liegen auf der Hand, denn sie sind auch Themen der breiten Öffentlichkeit, sei es der Wunsch nach „Wohlstand für alle“ – eine Horrorvorstellung in den Augen der Reichen –, die Neue Seidenstraße oder die umstrittene Null-Covid-Politik. Besonders lebhaft löste eine seltsam anmutende Frage aus: Soll man die Geschichte der Volksrepublik China als „zwei Perioden von 30 Jahren“ oder „eine Periode von 60 Jahren“ erklären? Im Kern dieser Überlegungen steckt die große Frage, ob die Mao-Ära ein Irrweg war oder nicht und ob Deng Xiaoping nur korrigierend eingegriffen hat, als er China unideologisch und pragmatisch den internationalen Märkten öffnete.

Es gibt immer noch Kommunisten, die es für einen Fehler halten, dass der Maoismus aufgegeben wurde, während viele Liberale meinen, Deng habe sich nicht entschieden genug der Marktwirtschaft zugewandt. Die Mehrheit steht irgendwo dazwischen. Die Partei hat wenig überraschend beschlossen, dass die Geschichte der Volksrepublik China als Ganzes betrachtet werden müsse. Einige Intellektuelle beunruhigt das, denn Xi scheint sich für ihren Geschmack zu getreu an das maoistische Drehbuch zu halten.

Viele Liberale erzählen die Geschichte so: Die Revolution von 1949 war nötig, um das Volk aus seinem tausendjährigen Winterschlaf zu wecken und die nötige Energie für den Wandel zu erzeugen. Das maoistische China habe viele Fehler gemacht, aber die Planwirtschaft und die forcierte Modernisierung hätten die Grundlage für den

„Es gibt noch Kommunisten, die es für einen Fehler halten, dass der Maoismus aufgegeben wurde, während viele Liberale meinen, Deng habe sich nicht entschieden genug der Marktwirtschaft zugewandt. Die Mehrheit steht irgendwo dazwischen“

Aufschwung in der Reformperiode ab 1979 geschaffen. Diese Politik habe unternehmerische Fähigkeiten freigesetzt.

China ist gegenwärtig ein eher reiches Land in einer globalisierten Welt. Und die während der Revolution und unter Mao gepredigte Botschaft vom Klassenkampf ist schon lange nicht mehr aktuell. Für radikale Liberale wie Yuan Weishi, früher ein wichtiger Berater Hu Jintaos, war sie ohnehin nichts als ein überholtes Erbe des Stalinismus. Selbst Intellektuellen, die den Einparteiensstaat verteidigen, ist der altbackene marxistisch-leninistisch-maoistische Sprachgebrauch, den die KPCh immer noch praktiziert, inzwischen richtig peinlich. Im Ausland kann man damit sowieso nicht punkten, aber auch im Inland schalten die Menschen bei dieser Terminologie auf Durchzug. Es ist klar, dass Xis „Kleine rote App“ nichts helfen wird, wenn der chinesische Immobilienmarkt wie befürchtet zusammenbricht.

Doch Ausnahmen gibt es: Jiang Shigong etwa hat 2019 einen langen Essay veröffentlicht, in dem er den Präsidenten als Helden darstellt, der China in letzter Minute rette

und verhindere, dass es das gleiche Schicksal erleide wie die Sowjetunion – Chaos, relative Armut und Bedeutungslosigkeit. Dank Xi sei China vielmehr der Leitstern für den Rest der Welt, um sich aus den Fängen des US-amerikanischen Neoliberalismus zu befreien. Jiangs Text ist sehr ambitioniert; er möchte alle aktuellen Fragen klären und den intellektuellen De-facto-Pluralismus in China rückgängig machen.

In jüngster Zeit bemühte sich der Wirtschaftswissenschaftler Yao Yang auf eindrucksvolle Weise, einen „konfuzianischen Liberalismus“ als Lösung für die Probleme des Landes und der Welt zu entwickeln. Er meint, die westlichen demokratischen Systeme, die zwischen der Überbewertung des Individualismus und der Forderung nach absoluter Gleichheit gefangen sind, seien dysfunktional und als Inspirationsquelle ungeeignet.

In China gebe es wiederum eine Blockade bei den ökonomischen und politischen Reformen. Noch nie sei die Gefahr so groß gewesen, so Yao Yangs Befürchtung, dass sogenannte linke Maßnahmen, die den Unternehmen schaden, den Reichtum und die Macht des Landes bedrohen. Gleichzeitig stachle der Westen mit seiner Weigerung, die Legitimität des chinesischen Aufstiegs anzuerkennen, Pekings Führung an, noch „kommunistischer“ zu werden.

Yao Yangs konfuzianischer Liberalismus toleriert ein für unvermeidlich gehaltenes Maß an sozialer Ungleichheit und eine gewisse meritokratische Elite. In einem solchen System sei eine konsensfähige Regierung in der Lage, „die Angelegenheiten des

Volkes ordentlich zu verwalten“. Westliche Staaten seien, so Yao, zu schwach und von populistischen Strömungen unterwandert, während der Staat in China zu stark sei und die Bedürfnisse des Volkes zu wenig beachte. Er weiß natürlich, dass die westliche Welt ihm nicht zuhört. Er wendet sich vor allem an die chinesischen Liberalen – und er hat Einfluss auf die Gesellschaft.

Deshalb konnte er sich erlauben, am 2. Juli 2021, am Tag nach den pompösen Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag der KPCh, in der angesehenen Zeitschrift *Beijing Cultural Review* einen langen Artikel über „Die Herausforderungen für die Kommunistische Partei Chinas und die Neugestaltung der politischen Philosophie“ zu veröffentlichen. Darin ignorierte er nicht nur die großen Themen des Jubiläums und bestand darauf, den Marxismus durch den Konfuzianismus chinesischer zu machen. Er brachte es sogar fertig, weder den Präsidenten noch dessen berühmte „Gedanken“ (in der kleinen roten App) zu erwähnen. Das ist ungewöhnlich in einer solchen Zeitschrift. Für Yao und zahlreiche andere bekannte Intellektuelle heißt „die Geschichte Chinas gut erzählen“ auch, sie in die der anderen zu integrieren. Sie betrachten sich als Bürger der Welt, die imstande sind und in der Verantwortung stehen, mit ihresgleichen überall im Gespräch zu bleiben.

*Dieser Text erschien in Le Monde diplomatique, Ausgabe Januar 2023.*

*Aus dem Französischen von Claudia Steinitz*



### **David Ownby**

ist Historiker an der Universität Montreal und Co-Autor (mit Timothy Cheek und Joshua A. Fogel) von „Voices from the Chinese Century. Public Intellectual Debate from Contemporary China“ (CUP, 2019)



Jia Tolentino

## Wie umgehen mit Klimagefühlen?

Wenn es uns darum geht, dass der Planet bewohnbar bleibt, welches ist dann das richtige Maß an Panik, und wie erträgt man es?

Tim Wehage wuchs in Südflorida auf. Zu Hause lief im Fernsehen oft Fox News, wo viel über liberale Heuchelei geschimpft wurde, doch er sah sich selbst nicht als politisch. Nach der Highschool begann er im Bauunternehmen seiner Familie zu arbeiten. Ursprünglich wollte er nicht aufs College gehen, bis ihm klar wurde, dass er nicht sein ganzes Leben mit körperlicher Arbeit bei tropischer Hitze verbringen wollte. Auf dem College lernte er im Hauptfach Maschinenbau etwas zu erneuerbaren Energien und Klimaforschung. 2017, ein paar Jahre nach seinem Abschluss, zog er von der Ostküste an die Westküste nach Seattle, um einen Job bei einem Unternehmen anzutreten, das die Energieeffizienz von Wasserkühlsystemen verbesserte, also von Anlagen, die die Kühlung für Rechenzentren, Krankenhäuser und Universitäten besorgen. Er hatte kein Auto und ging überall zu Fuß hin. Er wurde Veganer. Er liebte es, die Schönheit des pazifischen Nordwestens zu durchstreifen.

Da er als Kind nicht viel gereist war, beschloss er, 2019 ein Wanderjahr einzulegen, und zwar unter der Schirmherrschaft der Gesellschaft Remote Year, die einmonatige Aufenthalte für Telearbeiter in zwölf verschiedenen Städten organisierte. In Kuala Lumpur war die Luft trübe. In Hanoi bekam er Probleme mit den Nebenhöhlen und dachte darüber nach, dass die fast achteinhalb Millionen Einwohner der Stadt diese Luft jeden Tag ihres Lebens einatmen. Von einem Einheimischen erfuhr er, dass die Orang-Utans in Indonesien vom Aussterben bedroht waren. Die Trauer darüber machte ihn ganz benommen. Er unternahm eine Tour durch den Dschungel von Sumatra, in der Hoffnung, einen Orang-Utan zu sehen, solange es noch möglich war, und sah dann kilometerlange Palmölplantagen, wo der ursprüngliche Lebensraum der Orang-Utans abgeholzt worden war. Der Reiseleiter fragte, wer in der Gruppe Amerikaner sei und ob jemand von ihnen die Etiketten von Lebensmitteln daraufhin überprüfe, ob das Produkt Palmöl enthalte. „Nun, wenn man es nicht tut, passiert das, was wir hier sehen“, sagte der Führer.

„Jahrelang hat man Artikel gelesen, hat Bilder von der Umweltverschmutzung gesehen. Aber dann, wenn man vor Ort ist, versteht man, dass es viel schlimmer ist als alles, was man lesen konnte“

„Jahrelang hat man all diese Artikel gelesen“, erzählte mir Wehage kürzlich am Telefon. „Man hat die Bilder von der Umweltverschmutzung gesehen, denkt über die Gier nach, die sie anheizt, und ist bestürzt. Aber dann, wenn man vor Ort ist, versteht man, dass es viel schlimmer ist als alles, was man lesen konnte.“ Erschüttert kehrte er nach Seattle zurück. Er begann, die Etiketten auf Palmöl zu überprüfen, wusste aber, dass das nicht reichte. Er musste immer wieder über den CO<sub>2</sub>-Fußabdruck all seiner Flüge nachdenken und darüber, dass in einigen der Städte, die er besuchte, das Wasser so verschmutzt war, dass die einzige trinkbare Variante nur noch in Plastikflaschen zu haben war. Dann brach die Pandemie aus. Wehage machte eine Trennung durch und verbrachte nun jeden Tag allein in seiner spärlich eingerichteten Wohnung. (Er wollte nichts Unnötiges kaufen, das nur auf einer Mülldeponie landen würde.) Er machte lange Spaziergänge, manchmal nahm er einen Müllsack mit, um die Straßen zu säubern, doch ein Gefühl der Machtlosigkeit erdrückte ihn: Er sah alle zwei Minuten Autowerbung im Fernsehen, ging im Internet auf Reddit und las endlos über die Klimakatastrophe. Er hatte keine Freude mehr an Dingen, die er früher mochte: Basketball spielen, wandern gehen.

Wo Wehage aufgewachsen war, war es nicht üblich, dass Leute eine Therapie machten. Aber nach einigem Drängen von Freunden und Familie beschloss er, sich danach zu erkundigen. Über die Webseite der Climate Psychiatry Alliance fand er eine Liste mit über 300 Therapeuten, die für das Klimathema sensibilisiert waren – Therapeuten, die den Klimawandel als eine der Hauptursachen für Sorgen anerkennen und Methoden entwickelt haben, um darüber zu sprechen und sie zu behandeln. Er kontaktierte ein Dutzend der aufgelisteten Therapeuten per Mail oder Telefon, doch keiner von ihnen hatte freie Kapazitäten. Er versuchte es noch bei einem Dutzend weiterer Therapeuten in seiner Stadt, ehe er eine Psychologin fand, die ihn aufnehmen konnte. Als Wehage ihr erzählte, was ihn bedrückte, sagte sie, dass sie mit den meisten ihrer Klienten über die Klimakrise sprach. „Nach all der Zeit der Isolation hatte ich bloß bei dem Gedanken, dass ich nicht allein bin, Tränen in den Augen“, sagte Wehage.

Die Therapeutin brachte ihn zu der Erkenntnis, dass es womöglich nicht hilfreich ist, morgens eine Stunde lang auf Reddit Beiträge über den Klimawandel zu lesen, und ermutigte ihn, weniger hart zu sich selbst zu sein. Wehage verschönerte seine Wohnung mit Fundstücken aus lokalen Buy-Nothing-Gruppen und Pflanzen aus einer nahe gelegenen Gärtnerei. Er schaltete die meisten sozialen Medien ab. Er ging allein auf eine Rucksacktour mit Übernachtung – eine Vorstellung, die ihm immer Angst gemacht hatte – und er traf eine Gruppe von Wanderern, die ihn zu einem Tequila am Strand einluden. Sie sprachen über den Klimawandel und alles mögliche andere.

Als ich vor einem Jahr das erste Mal mit Wehage sprach, sagte er, dass er sich nach den Therapiesitzungen weniger überfordert und hoffnungsvoller fühlte. Er hoffte, sich in Nachbarschaftsgruppen engagieren zu können, und hatte sich vorgenommen, „nicht mehr zu denken, dass ich ein einsamer Wolf bin und das Problem nur mit den Mitteln lösen muss, die mir zur Verfügung stehen“. Wenn er in eine Spirale gerät, sagte er mir, „atme ich tief ein, dann lasse ich die Luft ausströmen und denke: Was

„Sollten wir das Thema wechseln, bevor wir zu sehr verzagen? Es gibt jede Menge anderer Krisen, die Aufmerksamkeit fordern“

kann ich als Einzelner tun? Was können wir als Gesellschaft tun? Welche politischen Maßnahmen gibt es, und was steht zur Debatte? Was ist möglich bei dem, was ich heute vor mir habe?“ Man kann die Realität des Klimawandels wohl kaum länger als 90 Sekunden ernsthaft betrachten, ohne sich deprimiert, wütend, schuldig, traurig oder einfach verrückt zu fühlen. Die Erde hat sich seit der vorindustriellen Zeit um etwa 1,2 Grad Celsius erwärmt, und die Schäden sind irreparabel. In den Ozeanen dehnen sich riesige Gebiete mit sauerstoffarmem Wasser aus; Wildbienen, Glühwürmchen und Vögel verschwinden; eine Studie legt nahe, dass etwa die Hälfte der heute lebenden Bäume in 40 Jahren tot sein wird. Vor einem Jahr schmolz der Asphalt auf den Straßen von Delhi. Das Jahr davor brachte Jahrhunderthochwasser in China und Westeuropa, im Westen Nordamerikas gab es eine der schwersten Hitzewellen seit Beginn der Wetteraufzeichnungen und ein apokalyptischer Eissturm tobte im Zentrum der Vereinigten Staaten. Tausende von Menschen starben bei diesen Katastrophen. Jedes Jahr kommen Millionen von Menschen durch Umweltverschmutzung, Dürre und andere klimabedingte Ursachen ums Leben. Man kann sagen, „dass die Erde im Moment wirklich sehr krank ist“, formulierte es Joyeeta Gupta, die Co-Vorsitzende der Earth Commission, als die Organisation vor Kurzem eine Studie veröffentlichte, die besagt, dass sieben von acht Grenzwerten, die zum Schutz des Lebens auf dem Planeten eingehalten werden

sollten, bereits überschritten wurden. Und besser wird diese Situation zu unseren Lebzeiten nicht mehr werden: Jeden Tag, den wir in das unheimliche Wetter hinaustreten, erleben wir ein Klima, das stabiler ist, als wir es je wieder erleben werden.

Sollten wir das Thema wechseln, bevor wir zu sehr verzagen? Es gibt jede Menge anderer Krisen, die um unsere Aufmerksamkeit buhlen, und beim Klimawandel kann es passieren, dass sich Wissen sinnlos anfühlt, oder noch schlimmer: In den drei Jahrzehnten seit dem ersten internationalen Abkommen zur Verringerung des Kohlendioxidausstoßes haben wir mehr CO<sub>2</sub> in die Atmosphäre entlassen als im gesamten Rest der Menschheitsgeschichte. Die Gletscher schmelzen weiter, aus dem Permafrostboden steigt weiterhin Methan auf und die Zukunft wird psychisch immer mehr zu einer Zone von Leid und Angst. Bis zur Mitte des Jahrhunderts werden Hunderte von Millionen Menschen aufgrund der globalen Erwärmung vertrieben worden sein. In einer Umfrage unter der Generation Z aus dem Jahr 2021 stimmten 56 Prozent der Aussage zu, dass „die Menschheit dem Untergang geweiht ist“. Und je schlimmer die Dinge werden, desto weniger scheinen wir darüber zu reden: 2016 gaben fast 70 Prozent der Teilnehmer einer Umfrage an, dass sie selten oder nie mit Freunden oder der Familie über den Klimawandel sprechen, ein Anstieg gegenüber etwa 60 Prozent im Jahr 2008.

Als ich vor ein paar Jahren im Morgenrauen einen Klimareport auf meinem Handy las, geriet ich beim Nachdenken über all das in eine ganz normale Gefühlsspirale. Ich weckte meinen Freund und suchte Trost. Er nahm mein frenetisches Gedankenkreisen zur Kenntnis und schlief wieder ein. Am Morgen erwacht, erstellte er eine Liste mit 30 Maßnahmen, die wir tun könnten, vom Telefonbanking über den Verzicht auf Auslandsreisen bis hin zur Öko-Sabotage. Auf der Liste standen Dinge, die wir schon seit Jahren taten – Kompostierung von Lebensmittelabfällen, Dinge gebraucht kaufen –, aber auch viele, die wir nie in Betracht gezogen hatten. Außerdem hatten wir vor kurzem ein Baby bekommen, dessen CO<sub>2</sub>-Fußabdruck wahrscheinlich bereits den eines

ganzen Dorfes in Burundi überstieg. Ich spielte Whac-a-mole mit meinen Konsumwünschen: Sobald einer auftauchte, versuchte ich, ihn wieder in der Versenkung verschwinden zu lassen. Jeden Tag fühlte ich mich wie ein egoistisches Stück Scheiße. „Wir sind zu der Überzeugung gelangt, dass es legitim ist, sich nicht bis in solche Details hinein verantwortlich zu fühlen“, schreibt die englische Psychoanalytikerin Sally Weintrobe in ihrem jüngst erschienenen Buch „Psychische Ursachen der Klimakrise“. Sie meint, dass viele von uns mit einer bestimmten Art von neoliberaler Weltanschauung zu kämpfen haben; dass wir zu der Art von Menschen geformt wurden, die gebraucht werden, um die Konsumwirtschaft zu stützen, die den Planeten verwüstet hat; Menschen, die an der Vorstellung festhalten, dass die Welt so bleiben kann und sollte, wie sie ist. Weintrobe ist Gründungsmitglied der Climate Psychology Alliance, die – wie die Climate Psychiatry Alliance und eine Handvoll anderer, ähnlicher Berufsverbände – der Ansicht ist, dass Psychologie und Psychiatrie uns nicht nur helfen können, die Klimakrise zu verstehen, sondern auch dabei, etwas dagegen zu tun.

Mit Tim Wehage sprach ich zum ersten Mal, nachdem ich Weintrobes Buch gelesen hatte. Außerdem redete ich mit Psychologen, Aktivisten und anderen über die sogenannten „Klimagefühle“, um zu verstehen, nach welchen Prinzipien die Therapie von Klimaängsten arbeitete. Mich faszinierte die Vorstellung, dass der richtige Therapeut diese Emotionen so kanalisieren könnte, dass sie ernsthafte und nachhaltige Bemühungen bei der Bekämpfung des Klimawandels zur Folge hätten. Ich hatte auch Bedenken, dass ein Therapeut diese Gefühle einfach zerstreuen würde und mir lediglich helfen würde, gelassener zu sein, während die Welt in Flammen stand. Wenn es darum geht, dass der Planet bis ins nächste Jahrhundert hinein bewohnbar bleibt, was ist dann das richtige Maß an Panik, und wie erträgt man es?

Leslie Davenport, zugelassene Therapeutin im Bundesstaat Washington, ist eine Pionierin auf dem Gebiet der Therapie von Klima-Ängsten. In den 1980er-Jahren machte sie sich Sorgen darüber, was mit



unserem Planeten geschieht. Um ihre Ängste aufzulösen, engagierte sie sich: Sie unterzeichnete Petitionen und suchte nach Umweltorganisationen, die sie unterstützen konnte. Dann kam sie auf den Gedanken, dass der Klimawandel durch menschliches Verhalten verursacht wird, und menschliches Verhalten war ihr Fachgebiet. „In unserer psychologischen Ausbildung haben wir gelernt, Verleugnung zu überwinden, Trauerarbeit zu leisten, Änderungen des Lebensstils anzuregen und kontroverse Gespräche zu ermöglichen“, sagte sie, als wir miteinander telefonierten. „Für all diese Dinge, die notwendig sind, um die Menschen auf die Klimakrise vorzubereiten, sind wir ausgebildet“. Davenport hat ein Buch mit dem Titel „Emotional Resiliency in the Era of Climate Change“ geschrieben, das Ärzten helfen soll zu erkennen, ob Patienten in dieser Hinsicht Probleme haben. Seitdem hat sie sich für Ausbildungsrichtlinien eingesetzt, die dem Klimathema gerecht werden, und Programme für Therapeuten entwickelt, ähnlich den Modulen, die zu Problemen wie Misshandlung älterer Menschen und Selbstverletzung vorgeschrieben sind.

Klima-Angst unterscheidet sich von vielen Formen der Angst, die in der Therapie Thema sein könnten, etwa Angst vor Menschenmengen, vor dem Sprechen in der Öffentlichkeit oder der Phobie, sich nicht genug die Hände gewaschen zu haben. Denn das Ziel ist hier nicht, das störende Gefühl aufzulösen und zu beseitigen. „Das Motto ist hier nicht: Ruhe bewahren und weitermachen“, sagte Davenport. Im Fall des Klimawandels führt der Wunsch des Gehirns, Ängste und Sorgen zu lösen, häufig entweder zur Verleugnung oder zum Fatalismus: Manche Menschen überzeugen sich selbst davon, dass der Klimawandel kein großes Problem sei oder dass sich jemand anderes darum kümmern wird. Andere kommen zu dem Schluss, dass alles verloren sei und man nichts tun kann. Davenport unterstützt ihre Klienten dabei, einen Mittelweg zu finden, der dazu führt, dass das Leid aushaltbar wird. Wir müssen lernen, mit der Ungewissheit besser umzugehen, sagt sie, und mitten in Angst und Trauer präsent und aktiv bleiben. Ihre

Klienten haben in der Regel auf zwei Arten Schwierigkeiten mit dieser Aufgabe, sagt sie: Sie sind häufig Aktivisten, die ihre Gefühle nicht anerkennen können, oder Menschen, die sich ihrer Gefühle so bewusst sind, dass sie nicht handeln können.

Was würde sie sagen, fragte ich sie, wenn ich ihre Klientin wäre und das Gefühl hätte, dass ich mit keiner Handlung genügend bewirken könnte? „Jedes Mal, wenn ich Plastik berühre, stelle ich mir vor, dass ich am Himmelstor ankomme und mir die Summe des nicht biologisch abbaubaren Mülls präsentiert wird, den ich im Laufe meines Lebens erzeugt habe“, sagte ich ihr. „Jedes Mal, wenn ich beim Abwaschen den Wasserhahn zu lange laufen lasse, stelle ich mir ein Kleinkind mit einem leeren Becher vor.“ Ich beschrieb mein Gefühl, dass man als westlicher Konsument nur dann glücklich sein kann, wenn man die Augen verschließt, und dass wir unser gutes Leben auf dem Leid anderer aufbauen. Ist es gesund, so zu denken?

Davenport hielt inne und murmelte mitfühlend. „Okay“, sagte sie. „Wenn jemand nicht so besorgt wäre, würde ich ihn ermutigen, soweit es vertretbar ist, seine Augen offen zu halten. Bei dem, was Sie beschreiben, würde ich Ihnen raten, etwas zurückzutreten. So banal es auch klingen mag, ich würde an das Gelassenheitsgebet als guten Leitfaden erinnern und Ihnen die Aufgabe stellen, das zu tun, was Sie tun können, und zu akzeptieren, dass es Dinge gibt, die Sie in einem bestimmten Moment nicht tun können.“ Sie fügte hinzu: „Ich würde raten, diese Gefühle jeden Tag auf eine Stunde zu begrenzen, in der Sie diese Sorgen spüren und wo Sie abwägen können, ob Sie etwas unternehmen oder planen können.“ Als ich später über Davenports Antwort nachdachte, wurde mir klar, dass sie drei Dinge nicht getan hatte, die ich zu diesem Zeitpunkt in solchen Gesprächen erwartet hatte. Erstens hatte sie die Verantwortung des Einzelnen nicht heruntergespielt: kein Schulterzucken darüber, dass das Flugzeug sowieso fliegen würde, ob wir nun drin saßen oder nicht. Sie hat mich nicht dafür gelobt, dass ich mich bemühe oder konkret kümmere – kein Wort von „Wenigstens benutzt du Stoffwindeln. Das ist großartig!“. Sie hatte auch nicht zu verstehen

gegeben, dass irgendeine meiner Vorstellungen von Müllbergen und durstigen Kleinkindern an sich bereits gestört war. „Sie hat dich nicht belogen, denn sie wird sich selbst nicht belügen“, sagte eine Freundin, als ich ihr das Gespräch schilderte.

Dennoch musste ich bei Davenports Verweis auf das Gelassenheitsgebet an Andreas Malm denken, der in seinem Buch „Wie man eine Pipeline in die Luft jagt“ die Meinung vertritt, dass die Klimabewegung bisher „extrem sanft“ gewesen sei. Dass ich mir den Luxus leisten konnte, über meine Gefühle nachzudenken, zeigte deutlich, dass ich eher Teil des Problems als der Lösung war. Die schlimmsten Auswirkungen des Klimawandels werden immer die Armen und entrechteten Menschen treffen, sowohl lokal als auch global, und vor diesem Hintergrund war es schwer vorstellbar, dass das Projekt, ausgerechnet die privilegiierteren Menschen in der Welt den Umgang mit Gefühlen zu lehren, mehr sei als eine weitere Form der Ich-Bezogenheit. Ich fragte mich, ob ich die falschen Lehren zog, so richtig sie auch zu sein schienen.

„Im Westen sind sie ewig mit der Verarbeitung beschäftigt, gehen zur Therapie wegen ihrer Gefühle, gehen in die städtischen Parks, die wir nicht haben, und denken über die Erde nach und schreiben darüber“, sagte mir Isabella Tanjutco im Zoom-Gespräch, ein paar Wochen nachdem ich das erste Mal mit Davenport gesprochen hatte. „Schön für dich, dass du das machen kannst, aber wir können so etwas nicht.“ Isabella ist 22 Jahre alt und geht jetzt auf die Parsons School of Design in New York. Sie und ihre 23-jährige Schwester Natascha sind in Manila aufgewachsen und setzten sich schon als Teenager für das Klima ein. Einigen Prognosen zufolge sind die Philippinen – ein Archipel von über 7000 Inseln, das weniger als ein halbes Prozent zu den weltweiten Kohlendioxidemissionen beiträgt – am stärksten vom Klimawandel bedroht: Der Meeresspiegel steigt im ganzen Land schneller an als weltweit, und der größte Teil der Bevölkerung lebt in geringer Höhe in Küstennähe. Die Tanjutco-Schwestern wuchsen in einer wohlhabenden Familie auf, aber sie begriffen schon als Kinder, welch

„Die Jugendlichen in Manila waren durchaus in der Lage, mit beunruhigenden Themen umzugehen, und waren dankbar, dass aus Furcht Handlungsfähigkeit wurde“

erdrückende Last die immer schlimmer werdenden Taifune für die Armen bedeuten. Natascha erinnert sich daran, wie sie nach dem Taifun Ketsana im Jahr 2009, dem achten pazifischen Wirbelsturm der Saison, der über 300 Todesopfer forderte, mit ihrer Großmutter zu Hilfsaktionen fuhr. „Der Himmel war klar und sonnig, und der Sturm war schon seit Tagen vorbei, aber die Gemeinde war immer noch verwüstet, und das hat mich schockiert“, sagt sie. Damals war sie acht Jahre alt.

Als die Schwestern 15 beziehungsweise 13 Jahre alt waren, gründeten sie eine Organisation namens „Kids for Kids“ und baten ihre Freunde und Gleichaltrigen, Festivals zu veranstalten, um Geld für die Taifun-Hilfe zugunsten von Minderheiten und indigenen Gemeinschaften zu sammeln. Sie sprachen darüber, dass die Taifune jedes Jahr schlimmer werden, dass dies alles nicht normal sei und nicht akzeptabel sein sollte. Sie wollten einen positiven Ton anschlagen, ohne dabei die systemischen Probleme zu verschweigen. Sie stellten fest, dass ihre jugendlichen Mitmenschen die Offenheit erwiderten – sie waren durchaus in der Lage, mit komplexen und beunruhigenden Themen umzugehen, sie fanden es toll, dass die lokale Kultur gefördert wurde und waren dankbar, dass aus Furcht und Angst Handlungsfähigkeit wurde und sie Verantwortung übernehmen konnten.

# „Wenn du erlebst, wie Leute ertrinken, ist das keine Klima-Angst“

Ich habe Natascha und Isabella gefragt, wie sie ihre eigenen Emotionen in Bezug auf das Klima verarbeiten. Sie erzählten mir, dass sie nie so viel Trauer und Angst empfunden hatten wie während der 26. UN-Klimakonferenz in Glasgow, bekannt als COP 26, im Jahr 2021. Sie nahmen dort an ihrem ersten Klimastreik teil, mussten aber die ganze Zeit daran denken, dass es auf den Philippinen, wo Umweltaktivisten häufig ermordet werden, fast unmöglich ist, auf die Straße zu gehen. Es war eine befremdliche Vorstellung für sie, dass man von seiner Regierung die Übernahme von Verantwortung verlangen kann und dann warten muss. Wie andere Aktivisten aus gefährdeten Inselstaaten erwarteten die Tanjutcos die Ankündigung eines Entschädigungsfonds in Höhe von 100 Milliarden Dollar – eine Unterstützungsmaßnahme der reichen Nationen, die den Großteil des Klimawandels

verursacht haben, für die ärmeren Länder, die die schwersten Folgen zu tragen haben. Stattdessen wurde auf der COP 26 lediglich ein „weiterer Dialog“ zu diesem Thema angekündigt. (Auf der COP 27 im November 2022 sprachen sich die USA und andere reiche Länder zunächst dagegen aus, einen solchen Fonds einzurichten, stattdessen sollte ein Prozess eingeleitet werden, um nach geeigneten Finanzierungslösungen zu suchen, und über das Ergebnis zu einem späteren Zeitpunkt entschieden werden. Schließlich stimmten sie doch der Einrichtung des Fonds zu und es wird erwartet, dass ein Beratungsausschuss auf der Folgekonferenz COP 28 Empfehlungen für die Tätigkeit des Fonds vorlegen wird). Die Tanjutcos hatten das Gefühl, dass die führenden Politiker in Glasgow meinten, der Globale Süden könne noch einiges abpuffern und sei an Leid gewöhnt. Die

Schwestern konnten nicht glauben, dass alle so taten, als sei noch Zeit. „Niemand kann von einem klimatisierten Raum aus eine richtige Entscheidung treffen“, sagte Natascha mir. „Die Leute sagen, dass diese neue Generation ‚Öko-Angst‘ hat, dass sie sich Sorgen um die Zukunft macht, und dann sage ich: ‚Alter, wir machen uns Sorgen um heute.‘“ Die beiden erzählten von der Nacht im November 2020, als der Taifun Ulysses auf die Philippinen traf. Tuguegarao, eine der betroffenen Städte, war nur unzureichend gewarnt worden, denn während der Pandemie hatte die nationale Regierung den größten Fernsehsender des Landes, eine der Hauptquellen für Kriseninformationen, geschlossen. „So liefen alle blindlings im Dunkeln herum, ohne Strom, und das Wasser stieg in ihre Häuser“, sagte Isabella. „Sie versuchten, auf ihre Dächer zu gelangen, sie versuchten mit ihren Handy-Taschenlampen Menschen aus dem Wasser zu helfen“. Die Tanjutco-Schwestern wurden um 2 Uhr morgens durch eine Flut von Nachrichten geweckt. Sie gerieten in Panik und begannen dann, Mitglieder von Kids for Kids und anderen Organisationen zu koordinieren, um online eine Tabelle zu erstellen mit den Adressen und Kontaktdaten von Menschen und Informationen, was sie dringend brauchten. Sie kommunizierten über die sozialen Medien, sammelten Spenden und finanzierten in den nächsten Tagen zehn Rettungsboote mit Lebensmitteln, Wasser, Medikamenten und Material für Unterkünfte und schickten sie los. Mehrere Kommunalverwaltungen nutzten schließlich die Tabelle von Kids for Kids, um die vertriebenen Familien aufzuspüren.

„Wenn du direkt miterlebst, wie deine Leute ertrinken, ist das keine Klima-Angst“, sagte Isabella. „Wir sahen Menschen, die im steigenden Wasser schrien und nach ihren Kindern suchten. Wir haben geweint. Man muss diese Emotionen verarbeiten, aber in dem Moment hat man keine Zeit dafür. Man befindet sich im Überlebensmodus. Also schrieben wir den Leuten auch SMS, um sie zu mobilisieren.“ Natascha fügte hinzu, dass Menschen im Westen immer nach einem linearen Ablauf zu suchen schienen, „erst herausfinden, was man fühlt, dann herausfinden, wie man handelt, dann handeln. Aber

hier handeln wir einfach, und wir fühlen etwas währenddessen und wir fühlen etwas danach, und dann handeln wir wieder.“

Dune Lankard war 30 Jahre alt, als der Tanker Exxon Valdez im März 1989 vor Alaska elf Millionen Barrel Öl in der Bucht des Prinz-William-Sund verlor, wo seine Familie seit Generationen fischte. „Es war, als hätte sich der Klimawandel über Nacht vollzogen“, sagte er mir. „Der Wert unserer Boote und Fischerei-Lizenzen brach ein. Es gab Scheidungen, Selbstmorde, und Fischereikooperativen gingen zugrunde. Freunde und Familien stritten sich. Alkoholismus, Drogen – all das griff um sich.“ Heringe zogen durch die Bucht, beim Auftauchen schluckten sie nur Öl. Lankard, der dem Volk der Eyak angehört, erinnert sich daran, wie er jeden Tag ins Wasser ging, um die Wasserpflanzen zu säubern, und sich dabei fühlte, als kämpfte er auf verlorenem Posten. Als er sah, was mit seiner Gemeinschaft geschah – „das Chaos, die Störungen, die Hoffnungslosigkeit“ – überwältigten ihn Wut und Trauer.

Seit seinem fünften Lebensjahr fuhr Lankard in die Bucht des Prince-William-Sunds hinaus. Er hatte die wunderbare Fülle der Natur kennengelernt: Während des jährlichen Heringszugs tauchten die Fische im Mondlicht auf, um nach Luft zu schnappen, und das Wasser verwandelte sich in schimmernde Silberdollar. Er wuchs mit einem subsistenten Lebensstil auf. Auch die Geschichte von Landverlust und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen erlebte er: Wie „jede Gruppe von Menschen, die hierherkam“ – nach seinem Volk –, „versuchte, alles mitzunehmen, was nicht niet- und nagelfest war“. Als Kind sah er, wie moderne Fischereischiffe in die Gewässer einfuhren, und spürte eine Welle der Angst. „Man konnte sehen, dass die Menschen auf diesen Schiffen einen anderen Lebensstil führten als unsere indigene Gemeinschaft“, sagte er. An einem regnerischen Tag nach der Exxon-Valdez-Katastrophe ging Lankard hinunter zum Eyak-See und beschwor seine Ahnen „schimpfend und tobend“, ihm ein Zeichen zu geben – einen grünen Pfeil zu schicken, um Aktivist zu werden. Nach einer Stunde hörte der Nieselregen auf, und das grün-gelbliche

Nordlicht tauchte auf. Lankard gründete daraufhin mehrere gemeinnützige Organisationen, darunter die Native Conservancy, die erste von Ureinwohnern geführte Stiftung in den USA, die sich um den Schutz von Land kümmert. Er ist noch immer ihr Geschäftsführer. Seit ihrer Gründung hat er dazu beigetragen, über eine Million Hektar Land in Alaska zu schützen. Außerdem unterstützt er indigene Fischer bei der Gründung von Seetangfarmen, die gute Arbeitsplätze und Ernährungssouveränität garantieren und darüber hinaus Kohlenstoff binden. „Dies ist nur eines der 1000 Dinge, die finanziert werden müssen, die passieren müssen, wenn wir wirklich für die Zukunft sorgen wollen“, sagte er.

Während unseres Gesprächs hielt sich Lankard nicht zurück mit seiner Trauer und seinem Gefühl, dass die Menschheit einen Punkt erreicht hat, an dem sie sich selbst auslöscht. „Wir brauchen unsere Gefühle“, sagte er mir. „Wir müssen nur proaktiv mit ihnen umgehen statt reaktiv. Ich mache Rafting und da lernt man, dass man sich der Gefahr stellen muss, ob es sich um einen Strudel, Stromschnellen oder einen Bären handelt. Man muss sich der Gefahr stellen, um zu wissen, worin sie besteht und um ihr ausweichen zu können.“ Lankard, der jetzt in seinen Sechzigern ist, hat eine 13-jährige Tochter, und ich fragte ihn, wie sich die Geburt eines Kindes auf seine Ansichten zum Klimawandel ausgewirkt hat. Lankard erzählte mir, dass er, als er seine Tochter zum ersten Mal im Arm hielt, erkannte, dass der jahrzehntelange Aktivismus, den er hinter sich hatte, von Wut und Frustration getrieben war, von dem Gefühl, verletzt worden zu sein. Er begriff, dass seine emotionale Motivation nun eine andere sein würde. Er würde die Arbeit, die vor ihm lag, aus Liebe zu seiner Tochter tun, die ihn allein dadurch, dass sie da war, daran erinnerte, dass kein Weg an der Zukunft vorbeiführt.

Ein Jahr, nachdem ich zum ersten Mal mit Leslie Davenport gesprochen hatte, nahm ich erneut Kontakt zu ihr auf. In den letzten Monaten hatten Aktivisten der Gruppe Just Stop Oil Aktionen inszeniert, die von albern (das Bewerfen von van Goghs „Sonnenblumen“ mit Tomatensuppe) bis hin zu zielorientiert (die Zerstörung

von Tankstellenpumpen) reichten. Eine Gruppe namens Tyre Extinguishers (Reifenlöcher) ließ in New York, London und anderen Städten die Luft aus 10 000 SUV-Reifen ab. Pipelines, sowohl fiktive als auch reale, wurden sabotiert. In ihrem Buch charakterisiert Davenport den Öko-Terrorismus als ein Beispiel für einen ungesunden Drang zu extremen, zwanghaften Handlungen. „Wir müssen einen Weg finden, mit der Unvollkommenheit des Prozesses umzugehen“, hatte sie bei unserem

„Die Therapie von  
Klima-Ängsten,  
so dachte ich, könnte  
den Menschen  
helfen, einen Ort der  
Akzeptanz zu finden,  
könnte sie zum Enga-  
gement ermutigen“

ersten Gespräch gesagt. „Wir müssen unsere Fühler ausstrecken, um zu sehen, wo es Öffnungen gibt, wo wir mit unserer Stimme etwas beitragen können, um an dem entscheidenden Punkt, an dem es einen kollektiven Wandel geben könnte, präsent zu sein.“ Aber, so fragte ich sie, was, wenn gerade diese Taktiken den kollektiven Wandel darstellen, den wir eigentlich anstreben? Ist Öko-Sabotage dem extremen Ausmaß des Problems angemessen?

„Ja, 100-prozentig!“, erwiderte Davenport. „Aber“, so fügte sie hinzu, „ist es wirksam, um den erforderlichen Wandel herbeizuführen?“ Verhaltenswissenschaftliche Forschungen legten nahe, dass Strategien, die Bedauern, Schuldgefühle oder Angst auslösten, am wenigsten geeignet seien, um Veränderungen zu bewirken. Strategien, die zu Hoffnung und Handeln anregten – wie eine Initiative für saubere Luft in der

eigenen Gemeinde – seien am effektivsten. Sie wies auf Studien hin, die zeigen, dass nur etwa ein Viertel der Menschen in einer sozialen Gruppe eine Veränderung vollziehen muss, damit ein bedeutender gesellschaftlicher Wandel folgte.

Einige Tage nachdem ich Davenports E-Mail erhalten hatte, trieb der Rauch kanadischer Waldbrände nach Süden und der Himmel über New York City verwandelte sich in orangefarbenen Dunst. Ich dachte an eine Passage aus Roy Scrantons Essay „Sterben lernen im Anthropozän“: „Wir können so weitermachen, als ob es morgen genauso sein wird wie gestern, wobei wir immer weniger auf jede neue Katastrophe vorbereitet sein werden und immer verzweifelter in eine Lebensweise investieren, die wir nicht aufrechterhalten können. Oder wir können lernen, jeden Tag als den Tod dessen zu sehen, was vorher war, und zu einem freien, angstfreien Umgang mit allen Problemen der Gegenwart kommen, ohne am Alten festzuhalten.“ Die Therapie von Klima-Ängsten, so dachte ich, könnte den Menschen helfen, diesen Ort der Akzeptanz zu finden, könnte sie zum Engagement ermutigen oder es ihnen ermöglichen zu bleiben, ohne verrückt zu werden. Doch das Praktizieren dieser Therapien scheint in dem Glauben zu wurzeln, dass der Welt und

der Zukunft am besten gedient ist, wenn wir unseren gesunden Verstand bewahren – ein ziemlich vernünftiges Credo, auch wenn ich es nicht immer teile. Später besuchte ich Tim Wehage, der mir erzählte, dass er sich wieder in Therapie begeben habe und die neuen Sitzungen zu einem weiteren Durchbruch geführt hatten: Er sei zum Teil deshalb unglücklich gewesen, weil er Probleme mit einer nicht diagnostizierten ADHS gehabt hätte. Er habe Medikamente genommen und in der neuen Ruhe, die sich in seinem Geist ausbreitete, sei ihm der Verdacht gekommen, dass er die Klima-Angst manchmal als Gefäß für seine eigenen, tieferen Probleme benutzt habe. „Verstehen Sie mich nicht falsch, der allgemeine Zustand, dass unsere Existenz durch die Erwärmung des Planeten bedroht ist, geht mir immer noch häufig durch den Kopf“, sagte er mir, „aber es verfolgt mich nicht mehr so wie früher.“ Er fügte hinzu: „Es gibt Menschen in der Gesellschaft, die haben die Kraft, Verbesserungen in Städten und Ländern voranzubringen. Ich gehöre nicht zu diesen Menschen, und das ist in Ordnung.“

*Dieser Text erschien am 10. Juli 2023  
im New Yorker.*

*Aus dem Englischen von Grit Fröhlich*



### **Jia Tolentino**

geboren in Toronto, zählt zu den wichtigsten  
Essayistinnen der Gegenwart. Ihr Buch  
„Trick Mirror. Über das inszenierte Ich“ erschien  
2021 in deutscher Übersetzung im S. Fischer Verlag

Kohei Saito

# „Nachhaltigkeitsziele sind das neue Opium des Volkes“

Mit seinem Entwurf eines Degrowth-Kommunismus ist Kohei Saito in Japan ein Überraschungsbestseller gelungen. Im Interview erläutert der Philosoph, warum das Klima innerhalb des Kapitalismus nicht zu retten ist, weshalb wir nicht auf die Revolution warten sollten und was die „Letzte Generation“ von Karl Marx lernen kann

**Herr Saito, in diesen Tagen wird viel über „grünes Wachstum“ gesprochen. Dahinter verbirgt sich die Idee, dass das Wirtschaftswachstum von der Ausbeutung der Umwelt entkoppelt werden kann, weshalb seine Befürworter darin eine künftige Form des Kapitalismus sehen, der zur Bekämpfung des Klimawandels beiträgt. Wie stehen Sie zu dieser Hoffnung?**

Wenn das so eine gute Idee wäre, hätten wir sie dann nicht schon längst umgesetzt? Denn der Klimawandel droht nicht mehr nur, er ist schon da. Die industrielle Revolution hat einen Anstieg der CO<sub>2</sub>-Emissionen ausgelöst, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg versiebenfacht hat. Die Folgen des Temperaturanstiegs sind bereits gravierend und wir müssen jegliche weitere Erwärmung aufhalten. Doch der Kapitalismus ist per definitionem ein System, das Wachstum braucht, was zwangsläufig zur Ausbeutung von Mensch und Natur führt, um dieses Wachstum aufrechtzuerhalten. Diese Ausbeutung, eine „imperiale Lebensweise“, wie der Politikwissenschaftler Ulrich Brand sagt, erfordert Märkte mit billigen Arbeitskräften, um Wohlstand zu produzieren, vor allem auf Kosten des Globalen Südens. Da die Produktion endliche Ressourcen beansprucht, sucht der Kapitalismus nach neuen Technologien und Möglichkeiten zur Ausbeutung, wobei die Auswirkungen der Erschöpfung des Planeten oft beiseitegeschoben werden. Einige argumentieren, der Kapitalismus könne das Klimaproblem mit Vorschlägen wie dem Green New Deal lösen, die darauf abzielen, die Erwärmung aufzuhalten und gleichzeitig das Wirtschaftswachstum zu fördern. Doch eine vollständige Entkopplung von Wachstum und Umweltschäden ist derzeit nicht möglich; die existente, jedoch geringe Entkopplung in den OECD-Ländern resultiert aus der Verlagerung der Produktion in den Globalen Süden. Der Markt allein wird die Emissionen nicht reduzieren. Trotz der verlockenden Rhetorik grüner Technologien und der Ziele für nachhaltige Entwicklung trägt ihre Produktion, wie die von Batterien für Elektrofahrzeuge, zu Emissionen, Umweltzerstörung und unethischen Arbeitspraktiken bei. Die Wirtschaft ist nach wie vor materialabhängig, und selbst geistige

Arbeit verbraucht viel Energie. Der grüne Kapitalismus ist eine Illusion. Die Abhängigkeit des Systems von ständigem Wachstum bedeutet, dass es diesem Vorrang vor strengen Klimazielen einräumt und uns dazu bringt, dass wir uns an die Erwärmung anpassen, anstatt sie zu verhindern. Im Wesentlichen sehe ich vier Szenarien für die Zukunft.

**Welche sind das?**

Das erste und düsterste ist eine Art Klimafaschismus. Das bedeutet, dass der Klimawandel außer Kontrolle gerät. Nur die Superreichen können noch ein normales Leben führen und der Rest der Menschheit wird vom Staat im Dienste der Superreichen unterdrückt. Das zweite ist die Barbarei. In diesem Szenario tun wir nicht genug, um eine weitere globale Erwärmung zu verhindern, was zu Aufständen, Hunger und Massenflucht führt. Die entrechteten 99 Prozent stürzen den Staat und die Superreichen und ein anarchisches Chaos beginnt. Die dritte Möglichkeit, die ich sehe, ist der Klima-Maoismus, was bedeutet, dass der Klimaschutz von oben in einer zentralisierten Diktatur angegangen und den Bürgern aufgezwungen wird. Und die vierte ist meine bevorzugte Variante X: Die Klimakrise wird demokratisch auf der Basis von Gleichheit und Freiheit angegangen.

**In Ihrem Buch „Systemsturz“ zeigen Sie einen Weg auf, wie eine Variante dieses vierten Szenarios aussehen könnte, indem Sie Karl Marx als Vordenker grünen Denkens lesen. Genauer gesagt haben Sie einige von Marx' späteren, lange Zeit wenig beachteten Notizbüchern gelesen. Können Sie uns einige Erkenntnisse aus diesen Aufzeichnungen erläutern, die Marx zu einem Pionier grünen Denkens machen?**

Aus einigen Notizbüchern geht hervor, dass sich Marx in seinen späteren Jahren intensiv mit ökologischen Fragen – Bodenverarmung, Abholzung, Artensterben – beschäftigte, auch wenn diese Erkenntnisse aufgrund seines Gesundheitszustands nicht mehr in „Das Kapital“ aufgenommen wurden. Durch meine Arbeit an der Marx-Engels-Gesamtausgabe erkannte ich Marx' großes Interesse an der Ökologie, was mir ein



„Es geht darum, die künstlich erzeugte Knappheit des Kapitalismus zu beseitigen. Die Gemeinschaft erlangt zurück, was einst Gemeingut war. Überfluss wird wiederhergestellt, steht allen zur Verfügung und wird gemeinschaftlich verwaltet. Bürgerverwaltungen oder die Sharing Economy zeigen, dass dies möglich ist“

Gegenargument zu der Auffassung lieferte, dass Marx uns heute nichts mehr zu sagen hat. Im Gegensatz zu Engels, der die Naturwissenschaften durch die Dialektik philosophisch verknüpfte, war Marx ein ökologischer Philosoph, der sich mit Zeitgenossen wie Justus von Liebig auseinandersetzte, der ein früher Kritiker des Raubbaus war und sich mit Nachhaltigkeit befasste. Mir ist klar geworden, dass die Leute in gewisser Weise recht haben, wenn sie sagen, dass sich Marx' Ideen als falsch erwiesen haben. Aber nur, wenn man seine Werke vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts liest. Wenn man Marx hingegen mit Blick auf derzeitige ökologische

Herausforderungen liest, offenbaren sich seine Einsichten als relevant, um diese Probleme anzugehen.

Anschließend an Ihre Marx-Lektüre erarbeiten Sie ein Szenario für eine Zukunft, in der wir die Klimakrise demokratisch bewältigen, das Sie als „Degrowth-Kommunismus“ bezeichnen. Wie müssen wir uns diesen vorstellen?

Ich möchte Ihnen drei wesentliche Ideen nennen, die ich von Marx für den Degrowth-Kommunismus übernommen habe: Die erste ist die Betonung des Gebrauchswertes gegenüber dem Tauschwert. Marx unterschied zwischen der Nützlichkeit einer Ware (Gebrauchswert) und ihrem Wert im Handel (Tauschwert). Ich betone eine Verlagerung hin zu einer Wirtschaft, die den Gebrauchswert in den Vordergrund stellt, das heißt es geht um die Produktion von Gütern auf der Grundlage ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit und nicht auf der Grundlage ihres Potenzials zur Erzielung von Profit. Dieser Wandel ist von entscheidender Bedeutung für den Abbau von Überproduktion und Überkonsum, die zu den Hauptursachen für die Umweltzerstörung gehören. Denn brauchen wir wirklich mehr Telefone, Kühlschränke und Autos? Wenn man sich Länder wie Japan oder Deutschland ansieht, ist die Antwort ein klares Nein. Ein zweiter Aspekt ist das Konzept des „Gemeinbesitzes“. Hierbei geht es um Ressourcen, die sich in kollektivem Besitz befinden und gemeinsam verwaltet werden. Ich sehe in der Wiederherstellung und Ausweitung des Gemeinbesitzes eine Möglichkeit, Ressourcen nachhaltig und gerecht zu bewirtschaften, weg vom Privateigentum, das oft zur Ausbeutung und Erschöpfung der Ressourcen führt. Wenn wir weniger produzieren, müssen wir mehr teilen, und Marx kann uns lehren, wie wir das erfolgreich schaffen. Ein dritter Punkt ist die Demokratisierung von Produktion und Arbeit. Marx' Idee der Arbeiterkontrolle über die Produktion und die Aufhebung der Arbeitsteilung beeinflusst meine Vision von demokratisierten und dezentralisierten Produktionsprozessen. Dazu gehört, dass die Arbeit sinnvoller, abwechslungsreicher und an sozialen und ökologischen Bedürfnissen orientiert wird.

# Erfolgsrezept globaler Umweltpolitik

Ein entscheidender Reiz des Degrowth-Kommunismus liegt also darin, dass wir nicht auf alle Freuden verzichten müssen, sondern nur auf eine andere Art des Überflusses fokussieren sollten. Die Idee, „Überfluss“ und „Fortschritt“ neu zu definieren, um den Zugang zu den Grundbedürfnissen zu gewährleisten und gleichzeitig Massenverschwendung zu vermeiden, ist faszinierend. Können Sie erläutern, wie diese Neudefinition in der Praxis aussehen könnte?

Als Philosoph liegt es nicht in meinem Aufgabenbereich, spezifische politische Strategien zu entwickeln. Philosophen fungieren eher als Ideen-Ingenieure, die neue Perspektiven auf etablierte Konzepte bieten und alternative Funktionsweisen dieser Konzepte aufzeigen. In diesem Kontext ist es wichtig, unsere herkömmlichen Ansichten über den Kapitalismus zu hinterfragen. Für viele ist Kapitalismus gleichbedeutend mit florierender Wirtschaft und Wohlstand. Tatsächlich ist sein Wesen aber die künstliche Erzeugung von Mangel und Armut. Der historische Ursprung des Kapitalismus lässt sich bis ins 16. Jahrhundert in England zurückverfolgen, als die Privatisierung von Land begann. Zuvor galt Land als Gemeinbesitz, als „Common“, und war allen frei zugänglich – sei es Wohnraum, Ackerland oder sauberes Wasser. Mit dem Aufkommen des Kapitalismus wurden diese Ressourcen privatisiert und zu Handelswaren. Bauern verlor ihr Land und wurden zu Arbeitern in den Fabriken der Städte. Dies korrespondiert mit dem Lauderdale-Paradox, benannt nach dem Earl of Lauderdale, welches besagt, dass öffentlicher Wohlstand abnimmt, wenn individueller Reichtum zunimmt, da Letzterer künstliche Knappheit voraussetzt. Dies steht im Gegensatz zu Adam Smiths liberalem Dogma, dass persönliches Gewinnstreben Wohlstand für alle schafft. Im Kommunismus, wie von Marx verstanden und wie ich ihn im Rahmen des Degrowth-Kommunismus anwende, geht es darum, die künstlich erzeugte Knappheit des Kapitalismus zu beseitigen. Die Gemeinschaft erlangt zurück, was einst Gemeingut war. Überfluss wird wiederhergestellt, steht allen zur Verfügung und wird gemeinschaftlich verwaltet. Beispiele wie Bürgerverwaltungen, Arbeiterkooperativen oder



2023 · 219 Seiten · € 30,-  
ISBN 978-3-593-51792-6

**Auch als E-Book erhältlich**

Sowohl der sich stetig verstärkende Klimawandel als auch das damit zusammenhängende weltweite Artensterben sind im Bewusstsein der meisten Politiker:innen angekommen. Trotzdem wird noch immer zu wenig unternommen, um der globalen ökologischen Krise effektiv zu begegnen. Helmut Willke analysiert das bisherige Scheitern globaler Umweltpolitik aus gesellschaftstheoretischer Perspektive. Seine Analyse zeigt, inwiefern dieses Scheitern darauf zurückzuführen ist, dass die sozialen Teilsysteme »Wissenschaft«, »Wirtschaft« und »Politik« jeweils eigenen, sich gegenseitig ausschließenden Teillogiken folgen. Nur wenn es gelingt, diese Teillogiken und das damit zusammenhängende systematische Ausblenden bestimmter Aspekte der ökologischen Katastrophe zu überwinden, kann globale Umweltpolitik erfolgreich sein.

    
campus.de

**campus**  
Frankfurt. New York

die Sharing Economy zeigen bereits heute, dass gemeinsame Selbstverwaltung möglich ist – unabhängig vom Staat. Degrowth-Kommunismus impliziert also keinen asketischen Verzicht und bittere Armut, sondern Überfluss und wahren Wohlstand für alle.

**Das klingt nach radikalen Veränderungen an grundlegenden Prozessen. Können Gesellschaften ohne Gewalt von einem kapitalistischen System zu einem Degrowth-Kommunismus übergehen?**

Der deutsche Titel meines Buches „Systemsturz“ suggeriert einen drastischen Umsturz, was den Inhalt nicht trifft. Ich bevorzuge deshalb den Titel der englischen Übersetzung, der „Slow down“ (in etwa „Verlangsamung“, „Entschleunigung“) lautet. Es geht mir nicht darum, das System zu zerstören, sondern es schrittweise zu transformieren – ein Konzept, das mit Begriffen wie „Radikaler Reformismus“ oder „Revolutionäre Realpolitik“ gut beschrieben ist. Mein Konzept konzentriert sich auf die Schaffung von Gemeinbesitz innerhalb des Kapitalismus, ähnlich wie die kostenlose Bildung und Gesundheitsversorgung in Deutschland. Ich stelle mir eine Ausweitung auf kostenloses oder erschwingliches Internet und öffentlichen Verkehr vor, ähnlich wie bei Wasser oder Strom. Diese Dinge müssen nicht marktgesteuert sein, sie könnten von Bürgern oder Arbeiterkollektiven verwaltet werden. Solche Schritte könnten den Kapitalismus reformieren, indem sie unsere Abhängigkeit vom Verkauf von Arbeitskraft verringern und sicherstellen, dass wesentliche Dienstleistungen zugänglich sind – und so ein Leben ermöglichen, das weniger von kapitalistischen Anforderungen diktiert wird.

**Gegenwärtig scheinen viele Menschen davon überzeugt zu sein, dass wir dem Klimawandel besonders mit individuellen Maßnahmen begegnen sollten. Begriffe wie „Flugscham“ zeugen davon, aber auch die immer noch breite Anwendung des „ökologischen Fußabdrucks“, der vom Ölkonzern BP erfunden wurde. Sie allerdings glauben, dass die Verlagerung der Klimarettung auf die individuelle Ebene nicht nur sinnlos, sondern sogar gefährlich ist. Warum?**

„Wir sollten konkrete Vorstellungen

davon haben, wie das gute Leben nach dem Kapitalismus aussehen könnte.

Wie werden wir unsere Gemeinschaften gestalten? Wenn wir auf nichts abzielen, können wir auch nirgends ankommen“

Ich kritisiere die UN-Nachhaltigkeitsziele als das neue Opium des Volkes – eine Referenz auf Karl Marx, der seinerzeit die Religion so bezeichnete. Die Leute denken vielleicht, dass sie mit dem Kauf von Bioprodukten ihre Verantwortung für den Umweltschutz wahrnehmen. Oder wenn man zum Beispiel einen Tesla besitzt, steht man auf der richtigen Seite der Geschichte, so die Überzeugung. Aber das ist eine kapitalistische Denkweise, die den tieferen Fragen ausweicht. Anstatt nur „grüne Produkte“ zu konsumieren, sollten wir uns fragen: Brauchen wir mehr Autos? Sollten Fast-Fashion-Marken wie Zara und H&M überhaupt so viel produzieren? Der Kapitalismus vermeidet solche Fragen, weil ihre Beantwortung das System selbst untergraben könnte. An dieser Stelle sollte die kritische Theorie ansetzen, um den Mythos des grünen Kapitalismus zu entlarven, der auch in Europa mittlerweile weit verbreitet ist. Aus einer Degrowth-Perspektive sehen wir die Redundanz in der ständigen Steigerung der Produktion. Ein gutes Beispiel für eine nachhaltige Technologie ist das Fahrrad. Es ist erschwinglich, reparierbar und

nachhaltig, aber es wird an den Rand gedrängt, weil es im Kapitalismus, der die vom Auto dominierten Straßen bevorzugt, nicht so profitabel ist. Der Wandel vollzieht sich jedoch – in Deutschland werden jetzt mehr Fahrradwege angelegt und der Autoverkehr eingeschränkt. Wir dürfen nicht auf eine radikale Revolution warten, die uns mit einem Schlag eine Gesellschaft des Degrowth-Kommunismus bringt. Die Grundlagen für eine bessere Zukunft sind bereits vorhanden.

**Kommen wir zum Schluss auf diejenigen zu sprechen, die sich derzeit für eine bessere Zukunft einsetzen. Auf Plakaten von Gruppen wie „Die Letzte Generation“ kommen Begriffe wie „Kommunismus“ kaum vor. Und auch ihre Sprecherinnen und Sprecher erwähnen Marx höchst selten. Wie kommt es, dass diese Begriffe nicht verfangen, wo die Anliegen doch sehr kompatibel mit der Idee eines Degrowth-Kommunismus zu sein scheinen?**

Das ist seltsam, nicht wahr? Obwohl diese Gruppen die Logik des Kapitalismus infrage stellen und die Idee des ewigen Wachstums ablehnen, scheinen sie an einer gewissen Fantasiearmut zu leiden, wie eine bessere Zukunft aussehen kann. Verstehen Sie mich nicht falsch, ich unterstütze diese Anliegen

voll und ganz, aber ich denke, die Botschaft, dass wir bis 2050 eine vollständige Dekarbonisierung brauchen, ist nicht gerade die beste, um viele Menschen zum Handeln zu bewegen. Viele Aktivistinnen und Aktivisten zählen Marx nicht unbedingt zu ihren Hausheiligen, weshalb sie seine Begriffe und Ideen nicht verwenden. Und das ist natürlich in Ordnung, sie können andere Worte wählen. Aber gleichzeitig denke ich, wir sollten etwas haben, um die neue Gesellschaft jenseits des Kapitalismus zu benennen. Ich denke, wir sollten auch konkrete Vorstellungen davon haben, wie das gute Leben nach dem Kapitalismus aussehen könnte. Wie werden wir ein ethischeres Leben führen? Wie werden wir unser Wohlbefinden und unser Glück steigern? Wie werden unsere Gemeinschaften aussehen und wie werden wir unsere Grundbedürfnisse sicherstellen? Wir müssen die Antworten auf diese Fragen nicht mit Degrowth-Kommunismus überschreiben, aber irgendein Ziel brauchen wir. Denn wenn wir auf nichts abzielen können, können wir auch nirgends ankommen.

*Das Gespräch führte Dominik Erhard.*

*Dieses Interview ist eine Erstveröffentlichung und erscheint zugleich auf [philomag.de](http://philomag.de).*



### **Kohei Saito**

ist Associate Professor für Philosophie an der Universität Tokio. Er promovierte 2016 an der Humboldt-Universität zu Berlin, ist Mitherausgeber der Marx-Engels-Gesamtausgabe und wurde 2018 mit dem Deutscher Memorial Prize ausgezeichnet. Sein Buch „Systemsturz. Der Sieg der Natur über den Kapitalismus“ ist 2023 bei dtv erschienen

Jens Soentgen

## Abschied vom Feuer?

Der prometheische Pakt mit dem Feuer hat dem Menschen die Herrschaft über die Erde gebracht – aber auch deren Zerstörung eingeleitet. Bedeutet Umweltschutz also Verzicht aufs Feuer?

Die Waldbrände in Brandenburg, an den Mittelmeerküsten, in Kalifornien, Australien und an anderen Orten weltweit haben das Feuer in die Medien gebracht. Und zugleich ist das wohl wichtigste langfristige Leitbild der europäischen Politik „zero emissions“, eine emissionsfreie Gesellschaft, die sozial gerecht und fair bis 2050 realisiert sein soll. Dieses Ziel bedeutet im Kern einen Abschied vom Feuer und damit ein Projekt von menscheitsgeschichtlicher Dimension, weil ein seit rund einer Million Jahre bestehender Pakt aufgelöst werden soll.

Der niederländische Soziologe Johan Goudsblom präsentierte 1992 in seinem Buch „Fire and Civilization“ ein mehrdimensionales und anspruchsvolles Feuerdenken, das feuerökologische, ethnologische und umwelthistorische Forschungsergebnisse gleichermaßen berücksichtigte und in einer Theorie des Zivilisationsprozesses zusammenführte, mit der er an Norbert Elias anschloss. Wie es bei Elias um die Erlangung von Kontrolle über die unwillkürlichen Regungen, über Zorn, Wut, Angst oder Scham ging, um den Zusammenhang von Soziogenese und Psychogenese, geht es bei Goudsblom um die allmähliche kollektive Kontrolle über ein bedrohliches Naturphänomen. Die Grundthese lautet: „Weil Menschen das Feuer gezähmt und es zu einem Teil ihrer eigenen Gesellschaften gemacht haben, sind diese Gesellschaften komplexer und die Menschen selbst zivilisierter geworden.“ Entscheidend ist, dass es sich bei der Zähmung des Feuers um einen sehr langfristigen Prozess handelt; sie hat sich also nicht ein für alle Mal in ferner Vergangenheit vollzogen.

Goudsblom zeigt, dass dieser Prozess nicht nur eine Grundvoraussetzung der Industrialisierung darstellt. Bereits der Übergang zur Landwirtschaft, der in Europa im Zuge der neolithischen Revolution stattfand, setzte die Kontrolle des Feuers voraus. Denn diese Landwirtschaft beruhte auf Brandwirtschaft, also auf der Fähigkeit, durch das Feuer bestimmte Gelände von ihrer Vegetation zu befreien und für den Ackerbau tauglich, nämlich urbar zu machen. Von dem Moment an, in dem menschliche Gruppen das Feuer nutzten, bemühten sie sich zugleich darum, das spontane Feuer, das etwa durch

„Das Feuer ist nicht gezähmt. Die gemeinsame Zukunft von Mensch und Feuer ist heute nicht nur offen, sie ist problematischer als je zuvor“

Blitzschlag entsteht, und das übergriffige Feuer, das vom Herd aus die Hütte entflammt, unter Kontrolle zu bringen. All das erfordert Disziplin und Arbeitsteilung. So richtig und wertvoll diese Einsichten auch sind, Goudsbloms Feuersoziologie kann nicht einfach fortgeschrieben werden. Das liegt zum einen daran, dass er zwar die Technik- und Umweltgeschichte, nicht aber die Wissenschaftsgeschichte auswertet, wodurch die kognitive Bedeutung des Feuergebrauchs aus dem Blick gerät. Hinzu kommen konzeptionelle Schwächen. Goudsblom setzt einen rein materialistischen Feuerbegriff voraus, der aber für sein Projekt wenig zweckmäßig ist (dazu gleich noch ausführlicher). Schließlich impliziert sein Zähmungskonzept, dass die Kontrolle über das Feuer in der gegenwärtigen Gesellschaft ihren relativen oder absoluten Höhepunkt erreicht habe. Diese Annahme ist jedoch alles andere als plausibel. Das Feuer ist nicht gezähmt. Die gemeinsame Zukunft von Mensch und Feuer ist heute nicht nur offen, sie ist problematischer als je zuvor.

Mir scheint es daher sinnvoller, offener von einem Pakt oder einem Bund zu sprechen, den die Menschen mit dem Feuer geschlossen haben. Denn anders als der Begriff der Zähmung bezeichnet der des Pakts eine Beziehung auf Augenhöhe. Gleichwohl hat auch ein Pakt eine Entwicklungsperspektive, lässt er sich doch ausgestalten und vertiefen. Und schließlich wissen wir, dass Pakte mitunter auch einen Haken haben können. Goudsblom hält sich mit dem Bemühen,

einen Begriff des Feuers zu entwickeln, nicht allzu lange auf, ihm reicht die aus naturwissenschaftlichen Lexika entnommene Bestimmung, dass das Feuer ein chemischer Prozess ist, der Wärme und Licht freisetzt und dabei komplexe organische (das heißt kohlenstoffhaltige) Strukturen auflöst und in Asche und Rauch verwandelt. Doch diese materialistische Definition des Feuers, die in ihren wichtigsten Grundzügen im späten 18. Jahrhundert entwickelt wurde, berücksichtigt ausschließlich die Stellung des Feuers im System stofflicher Transformationen. Für eine philosophische und kulturwissenschaftliche Feuerforschung bietet es sich aber eher an, von einem ökologischen Feuerbegriff auszugehen. Dabei wird das Feuer aus seiner Beziehung zu den Lebewesen und ihren Ökosystemen verstanden und anschließend gefragt, was geschieht, wenn Menschen beginnen, das Feuer kulturell zu nutzen.

Feuer ist für die Lebewesen nie eine neutrale Sache, sondern wird als zugleich bedrohlicher und faszinierender Akteur erlebt, durch sein Flackern, sein Rauschen, Knacken und Fauchen, sein Voranschreiten, durch seine Hitze und sein Leuchten hat es etwas Autonomes und übt eine bisweilen gefährlich hypnotisierende Kraft auf Menschen wie auf viele andere Wirbeltiere und Insekten aus. Feuer ist kein Lebewesen, und doch ist es den Lebewesen sehr ähnlich, weil es einen Stoffwechsel hat, mit Rauch und Asche regelrechte Exkreme aufweist, weil es sich bewegt und seiner Nahrung geradezu hinterherläuft. An Land ist das Feuer der mächtigste Universalfeind aller Organismen, denn es bedroht sie alle, welcher Gattung sie auch angehören, wie groß oder klein sie auch sein mögen. Daher ist auch in allen Tieren die Pyrophobie – das Verhaltensprogramm, vor einem voranschreitenden Feuer zu fliehen – tief verankert. Das Feuer seinerseits hat von den Lebewesen zunächst nichts zu fürchten. Sein einziger Feind ist das Wasser, das ihm in Gestalt von Bächen, Flüssen oder Seen Einhalt gebieten kann und das es als Regen bremst und schließlich löscht.

Das Feuer ist eingebrannt in das große Geflecht des Lebens an Land, das es als dessen universeller Antagonist seit Urzeiten herausfordert; durch die Paläobotanik

wissen wir, dass es so alt ist wie die ältesten Landökosysteme; als die ersten Pflanzen das Land besiedelten, traf sie schon der Blitz und setzte sie in Flammen. Alle Landlebewesen sind an das Zusammenleben mit dem Feuer notgedrungen angepasst: die einen durch dicke, feuerresistente Rinden, wie sie etwa die mediterrane Korkeiche aufweist, die anderen durch eine feine Nase für Rauch, die auch der Mensch besitzt, und durch viele weitere Anpassungen in der Physiologie und im Verhalten. Es dürfte kein Zufall sein, dass die universellen Warnfarben der Landlebewesen – Rot, Orange, Gelb in Kombination mit Schwarz – gerade die Farben des Feuers sind.

Feuer vernichtet aber nicht nur, es wärmt und erhellt zugleich. Brandstätten sind Fundstätten; Raubtiere begeben sich dorthin auf die Suche nach Gebratenem. Die salzige Asche hat ebenfalls viele Liebhaber, verkohltes Holz lockt Insekten an, zum Beispiel den Schwarzen Kiefernprachtkäfer, dessen Weibchen Feuer besser orten kann als jedes Messgerät. Wälder, in denen es gebrannt hat, entwickeln schon kurze Zeit später eine üppige, saftige Vegetation, es gibt viele Pflanzen und Pilze, die auf verbrannten Böden am besten, manchmal sogar nur dort gedeihen; das wiederum lockt Pflanzenfresser an die Brandstätte. Neben der zerstörerischen wohnt dem Feuer also auch eine positive Verwandlungskraft inne.

Vor ungefähr einer Million Jahre begannen die Menschen, sie für sich zu nutzen. Als Licht- und Wärmespender, auch als Schutzmacht und Helfer bei der Jagd wurde das Feuer Teil ihrer Gemeinschaft. Seine Verwandlungskraft bewährte es, indem es Speisen verbesserte und konservierte und schließlich sogar den Speisezettel erweiterte, weil das Feuer in der Lage ist, bittere, ungenießbare oder gar giftige Nahrungsmittel in zarte und süße zu verwandeln (das Kochen von Kartoffeln ist nur eines von zahllosen Beispielen).

Von den Nahrungsmitteln kam man zu den Materialien: Aus Lehm wurde Ton gebrannt, aus Birkenrinde stellte man einen Klebstoff her, aus gelbem Sand roten Ocker. Die Verwandlungskraft des Feuers ist nahezu grenzenlos. Man gibt ihm, wie es bei Plinius heißt, Sand, und es macht Glas

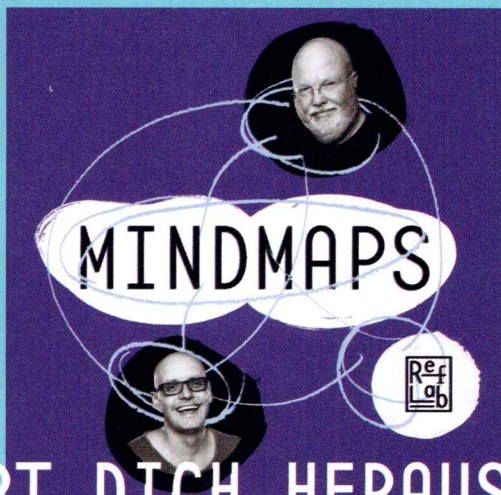
daraus, man gibt ihm Erze, es schafft Metalle. Ein noch älterer Text, der im „Corpus Hippocraticum“ überliefert wird, weist auf die allgemeine Bedeutung des Feuers für die menschliche Gesundheit hin und verehrt den ersten Koch als ersten Arzt, weil durch die gesottene, gebackene, gebratene oder gegrillte Nahrung das Essen rundum gesünder wurde. Das Feuer verwandelt Stoffe nicht nur, veredelt sie und macht sie brauchbarer, es verwandelt den Raum selbst, gibt einer Gruppe von Menschen einen Mittelpunkt, es stiftet eine neue, meditative Zeit. Die Lagerfeuer der Altsteinzeit waren zweifellos der Ort, an dem sich die Sprache von der Bindung an die unmittelbare Situation emanzipierte, hier, in der hellen Dunkelheit wurde zuerst über Abwesendes gesprochen, hier wurden die ersten Geschichten erzählt, die ersten Lieder gesungen, die ersten Kunstwerke geschnitzt und gemalt und wohl auch erste Schattenspiele aufgeführt. Mit dem Feuer emanzipieren sich die Menschen in der Natur von der Natur und erschaffen sich ihren

eigenen, nicht mehr natürlich, sondern kulturell bestimmten Raum, ihre eigenen Materialien und ihre eigene Zeit.

In einem sehr langsamen Prozess, der ungefähr vor einer Million Jahren begann, näherten sich die Menschen immer mehr dem Feuer an. Vor etwa 100 000 Jahren lernten sie schließlich, es selbst zu erzeugen. Ihre Biotoppe sind seither Pyrotoppe, ihre Wohnstätten Feuerstätten. Und damit wechselten sie zugleich, ökologisch gesehen, die Fronten, denn nun wurden sie Juniorpartner der größten Macht an Land. Indem sie diese eine Bindung an eine Naturmacht immer fester zogen, lockerten sie ihre Bindungen an die übrige Natur und erweiterten so ihre Bewegungs- und Lebensmöglichkeiten. Unsere Physiologie und sogar unsere Anatomie ist an das Feuer angepasst; denn zum Beispiel die relativ kleinen Zähne und Kiefer können wir uns nur leisten, weil das Feuer uns einen großen Teil der Kauarbeit abnimmt.

Durch den gezielten Umgang mit dem Feuer schufen sich die Menschen eine ökologische Nische. Statt sich mit den evolutiv

ANZEIGE



«MINDMAPS» FORDERT DICH HERAUS,  
MITZUDENKEN, ZU WIDERSPRECHEN  
UND DEN HORIZONT ZU ERWEITERN!

Ein Philosophie-Podcast mit Prof. Dr. Heinzpeter Hempelmann  
und Dr. Manuel Schmid. Auf Spotify, Apple Podcasts und [reflab.ch](http://reflab.ch)



„Das Feuer ist wie kein anderes Medium fähig, rasch umfassende und doch präzise steuerbare Veränderungen in der materiellen Welt herbeizuführen. Das Feuer verwandelt die Dinge“

gewachsenen Ordnungen ihrer ökologischen Umwelt zu begnügen, erschlossen sie sich neue Nahrungsquellen, erweiterten ihren Lebensraum, bis er sogar vereiste Zonen einschloss, sie verkürzten die Nächte und verlängerten die Tage, schufen neue Werkstoffe und Medikamente. Mit dem Feuer konnten Menschen in ihrer Umwelt nicht nur Tabula rasa machen, sondern darüber hinaus gänzlich neue Ordnungen in der Natur etablieren. Jeder Fortschritt der Pyrotechnik ist auch ein Fortschritt in der Dominanz der Menschen gegenüber der Natur; wie die Erfindung der Metalle, aber auch die Geschichte der Feuerwaffen, der Explosivstoffe und der Dampfmaschine zeigt.

Gaston Bachelard schrieb in seiner „Psychoanalyse des Feuers“ (1949): „Durch das Feuer verändert sich alles. Wenn man will, dass alles sich ändert, ruft man das Feuer.“ Diese Formulierung ist auch deshalb treffend, weil Bachelard ausdrücklich sagt, dass das Feuer *gerufen* wird; man nimmt es nicht, wie man ein Werkzeug nimmt. Es ist mehr als ein Ding, es ist eine Macht. Gerade deshalb kann man ja mit ihm im Bunde sein.

Johan Baptista van Helmont, ein Arzt, Alchemist und Paracelsiker des 17. Jahrhunderts, schrieb: „Das Feuer ist weder ein Element noch eine Substanz, vielmehr ist es der Tod in der Hand des Künstlers, zu

großartigem Nutzen gegeben.“ Der Tod ist dabei, wie in der Alchemie üblich, nicht als absolutes Ende, sondern als Durchgang zu neuem Leben zu denken.

Van Helmonts bildhafte Definition steht im Zusammenhang einer methodischen Reflexion, in der er zeigt, dass das Feuer für die neuere Wissenschaft auch heuristische Bedeutung hat. Es ergänzt die traditionelle Methode, neues Wissen zu erlangen, und wird zentraler Teil der modernen *ars inveniendi*. Feuerkunst wird zur Findekunst und ersetzt beziehungsweise ergänzt die antike Logik und Topik. Feuer ist seit der wissenschaftlichen Revolution im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur für den praktischen, sondern auch für den theoretischen Weltzugang zentral. Ein Ding erkennen bedeutet, jedenfalls in den Naturwissenschaften, zu verstehen, wie es geworden ist, und auch, was aus ihm noch alles werden kann. Das Feuer aber ist wie kein anderes Medium fähig, rasch umfassende und doch präzise steuerbare Veränderungen in der materiellen Welt herbeizuführen. *Ignis mutat res*, das Feuer verwandelt die Dinge.

Diese Verwandlungen sind so lehrreich und so präzise steuerbar, dass die moderne Naturwissenschaft ohne den Gebrauch des Feuers nicht denkbar ist. Hätte die Evolution der Menschen unter Wasser stattgefunden, dann wären die Möglichkeiten, Wissenschaft zu treiben, ganz erheblich eingeschränkt gewesen. Sie wären auf ein rein deskriptives, beschreibendes Vorgehen beschränkt geblieben, ähnlich dem, wie es auch in der Antike üblich war. Unter Wasser hätten die Menschen keine Chance gehabt, sich zum *dominant animal* aufzuschwingen. Man kann die durchdachte, philosophische Pyrotechnik in den Laboren mit Foucault als historisches Apriori eines zentralen Teils der modernen Naturwissenschaft, nämlich ihrer Materietheorie, bezeichnen.

Das erste Phänomen sei ein Pyromen gewesen, heißt es bei Gaston Bachelard. Tatsächlich überwinden die frühneuzeitlichen Naturforscher mit dem Feuer das „Gegebene“. Mit ihm stoßen sie vor in eine Sphäre der *möglichen* Natur. In der Renaissance kam es zu einer Verbindung des philosophischen Fragens mit der Feuerkunst.

Öfen wurden nun nicht nur gebaut und beschickt, um zu wärmen oder zu erzeugen, sondern um das Wissen zu vermehren, man sprach geradezu von „Philosophischen Öfen“. Dass sich die neue Wissenschaft auch und vor allem durch das Feuer von der antiken Wissenschaft unterscheidet, war ihren Akteuren bewusst. Paracelsus setzte es in die prestigeträchtige Rolle eines Lehrers ein und forderte, man müsse die Dinge mit den Augen des Feuers ansehen. Der Paracelsist Heinrich Khunrath verfasste eine erste Kulturgeschichte der Feuernutzung, und der schon zitierte Johan Baptista van Helmont bezeichnete sich geradezu als *philosophus per ignem*, als Philosoph durch das Feuer. Er spottete über die Logik des Aristoteles, die nicht in der Lage sei, auch nur die einfachsten neuen Erkenntnisse hervorzubringen. Stattdessen gebe es eine ganz andere Erkenntnisquelle, die in der Antike nicht genutzt worden sei: „(I)n den Öfen lesen wir“, also nicht in den Schriften antiker Autoren, was zuvor als Königsweg für die Erlangung sicheren Wissens galt. Wenn es um Naturphänomene gehe, so van Helmont, gebe es alternativ zum Beten und zum Anklopfen, durch das sich der erkenntnissuchende Mensch an Gott und an wissende Mitmenschen wendet, noch einen weiteren Weg zur Einsicht, nämlich das Forschen mit dem Feuer. *Sine ignem nihil operamur* (Ohne Feuer tun wir nichts) – dieser Satz der Paracelsisten kann noch heute unverändert über der Tür eines modernen Chemielabors hängen, der Chemie-Nobelpreisträger Roald Hoffmann schlug nicht ohne Grund die Flamme als Symbol der Chemie vor. Durch die Verbindung von Kopf, Hand und Feuer steigert sich die Anwendbarkeit der Ergebnisse, denn was das Feuer im Kleinen vollbringt, kann es auch im Großen tun. Es gelingt der modernen Naturwissenschaft, durch ihre hoch entwickelte Pyrotechnik, von den endlichen Stoffen, die in einer bestimmten Umgebung zu finden sind, einen fast unendlichen Gebrauch zu machen.

Zwar erwies es sich als unmöglich, Gold, das einst wertvollste Metall, künstlich herzustellen, doch das allgemeine Programm, Wertloses in Wertvolles umzuschmelzen, wurde nie aufgegeben. Die moderne

Materietheorie hat die Eingriffstiefe in natürliche, insbesondere auch in ökologische Prozesse in einem nie dagewesenen Maße gesteigert. Aus wenigen Substanzarten, zum Beispiel dem Steinkohleteer, dem Erdöl oder Erdgas, werden durch die Feuerkunst unabsehbar viele. Nahezu jedes Material, mit dem wir hantieren, ist entweder gebrannt, erschmolzen oder destilliert, vom Brillenglas über den Stift, die Tastatur des Computers bis zur Kleidung, die ebenfalls zunehmend aus Kunstfasern besteht. Fast alle dieser Materialien sind zugleich biologisch schwer abbaubar. Der vom Feuer vermittelte Stoffwechsel der Menschen produziert Abluft und Abfälle, die im allgemeinen Stoffwechsel der Natur nur schwer weiterzuverwenden sind.

Die Frage, wie viele Feuer eigentlich weltweit brennen, lässt sich schon deshalb nicht beantworten, weil die meisten Brände im Verborgenen vor sich gehen, in Industrieanlagen, in Motoren, Gasturbinen oder auch in Heizungsboilern. Dennoch lässt sich die Größenordnung statistisch erstaunlich exakt bestimmen, und das über lange Zeiträume. Denn wo immer Wälder (beziehungsweise Biomasse) abgebrannt, wo Torf, Kohle, Erdgas, Erdöl oder Müll verfeuert werden, entsteht, neben Rauch (Feinstaub) und Wasserdampf, die beide rasch aus der Atmosphäre verschwinden, Kohlendioxid.

Dieses Gas ist die eigentliche, abstrakte Asche aller Feuer, die sich weltweit verteilt und mehrere Jahrzehnte in der Atmosphäre bleibt. Weil heute in einem Maß wie nie zuvor in der Geschichte des Planeten gebrannt wird, steigt die sogenannte Keeling-Kurve, die den Kohlendioxidgehalt der Atmosphäre misst, und auch ihre Steigung steigt. In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts überschritten die globalen Gesamtemissionen erstmals die Marke von einer Milliarde Tonnen jährlich. Als einer der Ersten wies der Chemiker Svante Arrhenius darauf hin und sagte zugleich vorher, dass aus diesen Emissionen einst eine globale Erwärmung resultieren werde. Er ging angesichts der damaligen Gesamtbeträge allerdings noch davon aus, dass es viele Hundert Jahre dauern werde, bis sich diese so weit aufsummiert hätten, dass die Erwärmung auch nur messbar würde.

Doch es kam anders, denn rasch verdoppelten sich die Emissionen. Und die Verdoppelung verdoppelte sich wieder. 1960 waren es zwölf Milliarden Tonnen, Anfang der 1990er-Jahre 25 Milliarden Tonnen, dann, trotz Coronapandemie, 35 Milliarden Tonnen im Jahr 2020; 2022 waren es 40,6 Milliarden Tonnen. Es handelt sich also um einen exponentiellen Verlauf. Zwar wechseln die Akteure, nur die USA zählen heute wie einst zur Spitzengruppe der Hauptemittenten, doch das Gesamtbild bleibt stabil: Es gelangt immer mehr Kohlendioxid in immer kürzerer Zeit in die Luft und befördert den Klimawandel, der seinerseits die Häufigkeit großer Waldbrände steigern wird, weil er zu vermehrten Hitzewellen, Dürren und stärkeren Winden führt, die ihrerseits die besten Voraussetzungen für große Waldbrände und damit für noch mehr CO<sub>2</sub> sind. Die Wirklichkeit des globalen Brennens – zu etwa einem Drittel tragen brennende Wälder und Moore zur Steigerung des Kohlendioxids bei – sprengt alle klimapolitischen Beschlüsse.

In dieser Situation findet in einigen westlichen Gesellschaften das eingangs erwähnte Leitbild der „klimaneutralen“ Gesellschaft beziehungsweise einer „dekarbonisierten, emissionsfreien Wirtschaft“ breite Zustimmung. Im Kern ist die klimaneutrale Gesellschaft eine, die den Pakt mit dem Feuer auflöst, weil sie kohlenstoffbasierte Verbrennungsprozesse drastisch zurückdrängt und verabschiedet. In Deutschland wurde dieses Leitbild insbesondere vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) propagiert, der davon ausgeht, dass eine solche Gesellschaft sich durch friedliche, sozial gerechte Transformation innerhalb weniger Jahrzehnte global einrichten lasse. Doch solche Zukunftsprojektionen sind Utopien in wissenschaftlichem Gewand, und zwar nicht deshalb, weil sie einen politischen und gesellschaftlichen Zielzustand imaginieren, dessen Verwirklichung sehr unwahrscheinlich ist (auch im Jahr 2021 stammten mehr als 80 Prozent der weltweit erzeugten Energie aus Verbrennungsprozessen; nahezu alles, womit wir hantieren, worauf wir blicken, ist gekocht, gebacken, destilliert, erschmolzen, von den Seiten der Zeitschriften

und Bücher und ihrer Druckerschwärze bis hin zu Häusern, Straßen, Fabriken, Fahrrädern, Elektroautos, Flugzeugen, Raumfähren und Raumstationen), sondern vor allem deshalb, weil hier eine Welt versprochen wird, in der mit der Beseitigung eines Kernübels auch alle anderen verschwinden und außerdem für das bewahrenswerte Gute kein Schaden entsteht. Tatsächlich aber führt der Ausstieg aus Verbrennungsprozessen und der Umstieg auf erneuerbare Energien nicht nur zu Konflikten mit ökonomischen oder sicherheitspolitischen Zielen, sondern, wie man am Beispiel der Wasserkraft zeigen kann, auch zu innerökologischen Konflikten zwischen Klimaschutz und Biodiversitätsschutz.

Wer sich nur mit dem Wünschenswerten befasst, verliert das Gefühl für das Wahrscheinliche und versäumt, sich darauf einzustellen. Wahrscheinlich aber ist, dass die weltweiten Emissionen in den nächsten zehn bis zwanzig Jahren nicht drastisch sinken werden, sondern sich vielmehr auf dem erreichten hohen Niveau stabilisieren, trotz des gleichzeitigen weltweiten Ausbaus erneuerbarer Energien. Und das bedeutet, dass das in Paris vereinbarte 1,5-Grad-Ziel verfehlt werden wird; der Klimawandel wird sich weiter entfalten.

Was bedeutet das für unser Zusammenleben mit dem Feuer, für unsere Feuerkultur? Das Feuer, das vollständig funktionalisiert schien, wird im 21. Jahrhundert in seiner ursprünglichen Wildheit und Bedrohlichkeit zurückkehren. Denn mit den zu erwartenden vermehrten Dürren und stärkeren Winden können sich Brände künftig besser entfalten und werden auch in Zonen präsent sein, in denen sie bislang kaum bekannt waren. Schon im Jahr 2022 waren stärkere und größere, auch hartnäckigere Brände nicht nur in Europa, sondern weltweit zu beobachten, von Australien über Nord- und Südamerika bis in die Region der Arktis. Laut einer aktuellen UNEP-Studie wird sich dieser Trend im 21. Jahrhundert fortsetzen. Statt auf dem Weg zu einer feuerlosen Gesellschaft befinden wir uns in Europa also eher auf dem Weg zu einer feuerlöschenden Gesellschaft. Das Problem wird dadurch verschärft, dass der einzige ernst zu nehmende Feind des Feuers, das Wasser,

aufgrund hoher sozialer Nutzung vielerorts knapp wird. Oft können Brände nicht mehr gelöscht, sondern allenfalls noch gelenkt werden. Daher geht es auch im übertragenen Sinne ums Feuerlöschen, weil Schäden und Verluste kompensiert werden müssen.

Die *high fire world* der Zukunft wird andererseits aber auch die vielfach geforderten feuerarmen Regionen kennen. Das Ideal der modernen, feuerlosen Gesellschaft wird in kleineren, abgeschotteten Zonen, die ihren Feuerbedarf auslagern, durchaus realisiert werden. Denn in vielen Städten Europas wird sich der Rückzug der Öfen und Essen und der Verbrennungsmotoren fortsetzen. Das hat klimapolitische, aber auch umweltmedizinische Gründe, weil der Feinstaub, der je nach Brennstoff bei fast allen Verbrennungsprozessen entsteht, die Gesundheit all derer beeinträchtigt, die ihn einatmen. Die Feuerlandkarte der Zukunft wird also flackern und fleckig sein; und zwar auf verschiedenen Maßstabsebenen, auch global wird es eher feuerarme und extrem feuerreiche Regionen geben. Schon jetzt werden ja feuerintensive Produktionen

(etwa von Stahl und anderen Metallen, die zum Beispiel für Elektromobilität notwendig sind) zunehmend in Ostasien, Südasien und Südostasien erledigt. Zu rechnen ist nicht mit einer homogenen, sondern mit einer *patchy high fire world*. Auch unter Wasser wird die insgesamt steigende Feuerdichte noch spürbar werden, als Erwärmung und Versauerung.

Johan Goudsblom schrieb auf der letzten Seite von „Feuer und Zivilisation“: „Jede Generation muss aufs Neue lernen, mit dem Feuer umzugehen.“ Dem kann man sich anschließen – sofern man sich daran erinnert, dass Lernen auch die Bereitschaft einschließt, Überzeugungen zu revidieren. Solange das Leitbild eines kurz bevorstehenden globalen Abschieds vom Feuer den intellektuellen Diskurs beherrscht, ist der gesellschaftliche Lernprozess, der zu einem neuen, besonneneren Umgang mit dem Feuer führen könnte, nicht einmal in Gang gekommen.

*Dieser Text erschien im Merkur, Heft 887, April 2023.*



### **Jens Soentgen**

ist Philosoph, Chemiker und Leiter des Wissenschaftszentrums Umwelt der Universität Augsburg. 2021 erschien sein Buch „Pakt mit dem Feuer. Philosophie eines weltverändernden Bundes“ (Matthes & Seitz), 2022 „Staub. Alles über fast nichts“ (dtv)

Helen De Cruz

# Selbstverwirklichung als Ziel?

Angesichts der Klimakrise klingt die Propagierung von Selbstverwirklichung verfehlt, doch Philosophen von Spinoza bis Næss argumentieren, dass wir nur auf diesem Wege auch in ökologischen Fragen weiterkommen

Jeder von uns spürt die Auswirkungen der Klimakrise. Wir versuchen, uns darauf einzustellen: Wir kaufen Masken, um der rauchigen Luft draußen zu trotzen, oder Luftreiniger, um die Luft in Innenräumen zu filtern; wir drehen die Klimaanlage hoch, um uns vor der großen Hitze zu schützen, und bereiten uns auf die Evakuierung unserer Häuser vor, wenn wieder ein Wirbelsturm auf die Küste trifft. Wir fragen uns, an welchem Ort wir unser Leben einrichten können, wo nicht alles noch zu unserer Zeit in Schutt und Asche zerfällt. Manche von uns fragen sich, ob wir Kinder in die Welt setzen sollten.

Die Klimakrise wirft Fragen auf, die unsere ganze Existenz in Zweifel ziehen. Wir fragen uns: Wer bin ich in dieser zunehmend instabilen Welt? Was soll aus mir werden? Solche Fragen können zur Verzweiflung führen oder uns zum Wegschauen veranlassen, aber sie können auch – wie wir sehen werden – eine positive Anregung für unser Selbstverständnis sein.

Die derzeitigen politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse bewirken, dass wir uns als nützliche Rädchen in einer Maschine betrachten. Wir begreifen unsere Identität in Hinblick auf bestimmte Hürden, die es zu überwinden gilt: ein Studium absolvieren, um einen gut bezahlten Job zu bekommen, eine Immobilie in guter Lage zu ergattern und sicherzustellen, dass wir über ausreichend Ersparnisse für den Ruhestand verfügen. Die Klimakrise kann uns jedoch dazu anregen, diese Annahmen zu überdenken. Was nützt die Altersvorsorge, wenn die Welt in Flammen steht? Wir brauchen ein viel umfassenderes Konzept des Selbst – eines *voll verwirklichten Selbst*, das es wert ist, bewahrt zu werden.

Das Konzept der Selbstverwirklichung trägt unserem starken Selbsterhaltungsdrang in Zeiten der Klimakrise Rechnung. Dabei ist dieses Konzept des Selbst viel umfassender und vielfältiger, als gemeinhin angenommen. Es genügt nicht, sein enges, persönliches Selbst zu bewahren. Wir sind Teil eines riesigen, vernetzten Universums, in dem unser Wohlergehen entscheidend davon abhängt, dass wir Beziehungen und Verbindungen zu anderen pflegen, auch zu anderen nichtmenschlichen Wesen.

„Die Lösung für die ökologische Krise liegt in einem Paradigmenwechsel. Statt an Zielen (wie CO<sub>2</sub>-Emissionen) herumzubasteln, müssen wir unseren Umgang mit der Welt radikal überdenken“

Der norwegische Philosoph Arne Næss (1912–2009) prägte den Begriff der „Tiefenökologie“. Der Grundgedanke der Tiefenökologie ist, dass die Lösung für die ökologische Krise in einem Paradigmenwechsel liegt. Statt an konkreten Zielen (wie CO<sub>2</sub>-Emissionen) herumzubasteln, müssen wir unseren Umgang mit der Welt radikal überdenken. Næss war ein vielseitiger Philosoph mit den unterschiedlichsten Interessen. Unter anderem war er ein großer Fan des sephardischen, niederländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632–1677), insbesondere von dessen „Ethik“, die Næss immer wieder las und die in seiner Umweltphilosophie eine Schlüsselrolle spielt.

Næss ist in seinem Heimatland berühmt. Man ist stolz auf ihn und bewundert ihn für sein soziales Engagement, seine Aktivität als Bergsteiger, seine Philosophie-Lehrbücher, aber auch für seinen Witz und seine spektakulären Aktionen, als er zum Beispiel die Wände des höchsten Gebäudes auf dem Campus Blindern der Universität Oslo erklimmte, während er vom norwegischen Rundfunk interviewt wurde. Er war ein Mann der Gegensätze: Einerseits entstammte er einer angesehenen norwegischen Familie und wurde im Alter von 27 Jahren zum ordentlichen Philosophieprofessor in Oslo ernannt – dem

„Wenn unsere Umgebung verletzt wird, fühlen auch wir uns verletzt. Dieses Gefühl der Verbundenheit zeigt, dass unser Selbst nicht an unserer Hautoberfläche endet, sondern andere Lebewesen einschließt“

einzigsten Philosophieprofessor in Norwegen zur damaligen Zeit. Andererseits veröffentlichte er seine umfangreichen Werke ohne Rücksicht auf Prestige oder Ruhm, auch in obskuren ökologischen Zeitschriften mit geringer Auflage. Dies erklärt zum Teil, warum Næss in der englischsprachigen akademischen Philosophie immer noch relativ unbekannt ist. Vor allem in seinen späteren Jahren lebte er zunehmend die „Einheit von Theorie und Praxis“, wie es sein Freund und Kollege, der Umweltphilosoph George Sessions nannte; er praktizierte seine Ökophilosophie, indem er viel Zeit im Freien mit Wandern und Bergsteigen verbrachte, bis er weit über 80 war. Næss ernährte sich spartanisch und vegan, mit ungewürztem gekochtem Gemüse. Nach seiner vorzeitigen Pensionierung spendete er einen Großteil seiner Rente für verschiedene Projekte wie die Renovierung einer nepalesischen Schule.

Næss' Vorstellung von Selbstverwirklichung wurde durch viele philosophische Traditionen beeinflusst, unter anderem vom Mahayana-Buddhismus und von Gandhis Philosophie des gewaltlosen Widerstands. Eine weitere wichtige Inspirationsquelle war Spinoza. Dessen „Ethik“ zufolge

hat alles in der Natur einen *conatus*, ein grundlegendes Streben weiterzuexistieren: „Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren“.

Wir sehen diese grundlegende Tendenz nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Bäumen, Bienen und Gänsen und sogar bei unbelebten Objekten wie Tischen, Bergen und Felsen. Von sich aus lösen sich die Dinge nicht auf, sie neigen dazu, ihre Form über die Zeit beizubehalten. Selbst etwas scheinbar Vergängliches wie ein Feuer versucht, sich zu erhalten. Wie ist dieser universelle Trieb zu verstehen? Bei Næss gehört der *conatus* zu einem umfassenderen Verständnis von Natur – einem Naturverständnis, bei dem wir uns als Ausdruck von Natur erhalten und in unserem Sein beharren können. Spinoza schrieb, dass es nur eine Substanz gibt, die er „Gott“ beziehungsweise „Gott oder Natur“ nannte. Natur und Gott sind koextensiv, da Gott die gesamte Wirklichkeit umfasst. Spinozas Gott ähnelt also dem, was wir heute „das Universum“ nennen, die Gesamtheit von allem, was ist. Diese Gesamtheit drückt sich in unendlich vielen Modi aus, wie zum Beispiel Ideen und Körpern. Wir sind, wie alles andere auch, Ausdruck dieser einen Substanz.

Im Gegensatz zu einem traditionellen theistischen Gott hat Spinozas Gott kein allgemeines höheres Ziel, keinen großen Plan. Dieser Gott ist vollkommen frei und handelt in Übereinstimmung mit seinen eigenen Gesetzen, aber er will nichts. Die Natur ist einfach *da*, und sie ist in sich selbst vollkommen. Wie Næss es 1977 formulierte: „Wenn sie einen Zweck hätte, müsste sie Teil von etwas noch Größerem sein, zum Beispiel einem großen Plan.“ Nach Næss' Interpretation ist Spinozas Metaphysik grundlegend egalitär. Es gibt keine Hierarchie, keine große Kette der Wesen aus niedrigeren oder höheren Geschöpfen. Ontologisch gesehen sind wir Fischen, Ozeanen und Käfern ebenbürtig. Die Interessen eines Bären, der in der norwegischen Landschaft umherstreift, sind genauso wichtig wie die der Bauern in der Gegend.

Die Natur als Ganzes bringt ihr Vermögen in jedem einzelnen Ding zum Ausdruck. Innerhalb dieser Ausdrucksformen bewegt sich der Drang, in unserem Sein zu

verharren. Um uns selbst zu verwirklichen, müssen wir verstehen, was unser „Selbst“ ist. Næss ist der Meinung, dass wir uns selbst *unterschätzen*. So schrieb er 1987: „Wir neigen dazu, es [das Selbst] mit dem engen Ego zu verwechseln.“ Selbsterkenntnis ist lediglich partiell und unvollständig und dieser Mangel an Erkenntnis hindert uns daran, gut zu handeln.

Auch hier zeigt sich ein deutlicher Einfluss von Spinoza. Spinoza ist der Meinung, dass Erkenntnis und ein erweitertes (Selbst-)Verständnis uns helfen, unser Handlungsvermögen und damit unser Beharrungsvermögen zu steigern. Wir können zu dieser erweiterten Auffassung des Selbst gelangen, indem wir unsere Beziehung zum Ort in dieses Verständnis aufnehmen – ein Gedanke, den Næss aus dem indigenen Denken ableitet. Wir fühlen uns oft mit Orten verbunden, die natürliche Fülle und Schönheit ausstrahlen, und zwar so sehr, dass wir das Gefühl haben: „Wenn dieser Ort zerstört wird, stirbt etwas in mir“, wie Næss es formulierte.

Der Verlust eines Ortes hat mittlerweile gut dokumentierte Auswirkungen auf die psychische Gesundheit, einschließlich der Öko-Angst, die aus dem Gefühl des Verlusts von Orten entsteht, zu denen die Menschen eine starke emotionale Bindung haben. Wenn unsere Umgebung verletzt wird, fühlen auch wir uns verletzt. Inuit-Gemeinschaften im Norden Kanadas leiden an Heimweh und Sehnsucht nach dem Winter. Dieses spontane Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort zeigt uns, dass unser Selbst nicht an unserer Hautoberfläche endet, sondern auch andere Lebewesen einschließt. Indigene Völker zeigen durch ihren Aktivismus und die Landback-Bewegungen, dass das Selbst über diese Abmessungen hinausgeht. In einem Brief aus dem Jahr 1988 erzählt Næss die Geschichte eines samischen Ureinwohners, der festgenommen wurde, weil er gegen die Errichtung eines Staudamms an einem Fluss protestierte, wo Strom aus Wasserkraft erzeugt werden sollte. Vor Gericht sagte der Same, dieser Teil des Flusses sei „ein Teil von ihm selbst“. Anders ausgedrückt, wenn der Fluss verändert würde, hätte er das Gefühl, dass die Veränderung einen Teil von ihm selbst

zerstören würde. Aus seiner Perspektive ist das persönliche Überleben mit dem Überleben der Landschaft verbunden.

Für Næss gibt es keinen großen, äußeren Zweck unseres Lebens außer dem, den wir ihm geben. Da unser Wohlbefinden jedoch von Faktoren außerhalb von uns abhängt, können wir in gewissem Sinne schlechter oder besser dran sein, und es ist rational, danach zu streben, besser dran zu sein. In diesem Sinne ist Selbstverwirklichung etwas anderes als Glück. Ein Baum, der blüht und dem es gut geht, dessen Blätter in der Sonne glänzen und in dessen Zweigen Vögel nisten, verwirklicht sich selbst, auch wenn wir nicht wissen, ob er glücklich ist.

Ein ähnliches Verständnis findet sich im Werk der schwarzen, amerikanischen, feministischen Autorin Audre Lorde (1934–1992). Für sie bedeutet Überleben nicht nur, ein Dach über dem Kopf und Essen auf dem Tisch zu haben. Wie Caleb Ward im Blog der American Philosophical Association darlegt, gibt es für Lorde einen Unterschied zwischen *Sicherheit* und Überleben. Sicherheit ist das, von dem man uns sagt, wir müssten versuchen, es zu erreichen: Wir studieren, nehmen eine Hypothek auf und haben einen Job, um uns vor den Wechselfällen des Lebens zu schützen. Überleben hingegen kommt der Selbstverwirklichung näher, doch es ist ein Konzept, das in der Politik und der Lebensberatung so gut wie keine Beachtung findet. Für Lorde bedeutete Überleben, „ihre Identität in ihren vielen Aspekten auszuleben und zu bewahren: als Schwarze, als Frau, als Lesbe, als Mutter“. Ward zitiert einen von Lordes Vorträgen: „Ich bin ständig dabei, meine unterschiedlichen Arten des Selbst zu bestimmen, denn ich bin, wie wir alle, aus sehr vielen verschiedenen Teilen zusammengesetzt. Doch wenn sich diese unterschiedlichen Formen des Selbst in mir bekriegen, bin ich gelähmt, und wenn sie sich in Harmonie miteinander bewegen oder sich gegenseitig zulassen, bin ich bereichert, es macht mich stark.“

Wenn wir diese Erkenntnisse von Lorde, Næss und Spinoza zusammenfassen, können wir sagen, dass die Klimakrise unsere Fähigkeit zum Selbstausdruck gravierend einschränkt. Die mit dem Klimawandel einhergehende Zerstörung unserer Beziehung



zu Orten und der Verlust des Zugehörigkeitsgefühls erschwert es uns, uns als menschliche Wesen zu verwirklichen. Wir sind immer mehr dazu gezwungen, auf Sicherheit vor den unmittelbaren Bedrohungen durch die Umweltzerstörung zu setzen. Wir können nicht einmal ansatzweise darüber nachdenken, wie wir in all den verschiedenen Aspekten unserer Existenz erhalten bleiben, und können daher nicht wirklich überleben. Dies ist einer der Gründe, warum die Klimakrise so zerstörerisch für unser Selbstverständnis ist: Sie behindert unsere Fähigkeit, uns selbst zu erkennen.

Selbstverwirklichung setzt eine Einheit von Handeln und Erkennen voraus: Wir müssen uns selbst klar erkennen als Teil einer weiten, vernetzten Natur und als mehr als ein begrenztes Ego. Sobald man das erkannt hat, kann man anfangen zu handeln. Mangelnde Erkenntnis (unserer selbst, als Teil eines größeren Ganzen) lähmt hingegen und schränkt uns in unseren Fähigkeiten ein. Leider wird die Klimakrise durch massives Leugnen der Probleme verstärkt. Dieses Leugnen geschieht nicht nur dadurch, dass wir als Individuen wegschauen. Es wird von reichen Eliten und Energieunternehmen angesichts der unausweichlichen zerstörerischen Klimaveränderungen finanziell gefördert. Wie Bruno Latour in seinem „Terrestrischen Manifest“ (2017) schrieb: „Die Eliten waren dermaßen überzeugt, dass es keine gemeinsame Zukunft für alle geben könne, dass sie beschlossen, sich schleunigst von der gesamten Last der Solidarität zu befreien (daher die Deregulierung); dass eine Art goldene Festung für jene Happy Few errichtet werden müsse, die in der Lage wären, sich aus der Affäre zu ziehen (daher die Explosion der Ungleichheiten); und dass der bodenlose Egoismus einer solchen Flucht aus der gemeinsamen Welt nur vertuscht werden konnte, indem sie die Ursache dieser verzweifelten Flucht schlichtweg negierten (daher die Leugnung der Klimaveränderung).“ Die Superreichen haben die Demokratie zunehmend in ihre Gewalt gebracht, indem sie politisch motivierte Ablenkungstaktiken entwickelten: zum Beispiel die Verantwortung für die Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiterklasse den sogenannten

„linksliberalen Eliten“ (gebildeten Menschen) zuzuschreiben oder mit dem Finger auf Geflüchtete zu zeigen, die in unsicheren Booten an den Küsten der reichen Länder ankommen. Die Klimakrise ist auch der Hintergrund für nostalgisch-nationalistische Versuche der Rückkehr zu einer imaginären Vergangenheit, wie beim Brexit oder Trumps Make America Great Again.

Im Gegensatz zu anderen Denkern der jüngeren Zeit wie Jason Stanley vertritt Latour die Auffassung, dass diese Bewegungen nur oberflächlich mit dem Faschismus des frühen 20. Jahrhunderts vergleichbar sind. Vielmehr stellen sie eine neuartige politische Ordnung dar, die auf der Leugnung des Klimawandels beruht und in der wohlhabende Eliten sich in *gated communities* verschanzen und sich Fluchtwege offenhalten mithilfe von Deregulierung und der Aberkennung von Rechten. Dabei versuchen sie (vergeblich), sich in Dingen zu verwirklichen, die letztlich nicht erfüllend und leer sind: Superjachten, Kurztrips ins Weltall oder in die Tiefsee sowie der Aufkauf ganzer Inseln.

Durch Beeinflussung und Unterwanderung des demokratischen Prozesses versuchen sie, die Deregulierung voranzutreiben, um immer mehr Ressourcen an sich zu ziehen. Da sie (auf einer gewissen Ebene) erkennen, dass dies nicht nachhaltig ist, ziehen sie sich in immer wirklichkeitsfernere Fantasien wie TESCREAL zurück (ein ideologisches Konglomerat aus verschiedenen -ismen: Transhumanismus, Extropianismus, Singularitarismus, Kosmismus, Rationalismus, effektiver Altruismus und Longtermismus). Er wird von Philosophen der Universität Oxford wie Nick Bostrom, Hilary Greaves und William MacAskill vertreten. Sie stellen sich eine Zukunft vor, in der sich die Menschheit in einen posthumanen Staat verwandelt (was durch sogenannte „liberale“ Eugenik und künstliche Intelligenz erleichtert wird). Dieser kolonisiert den zugänglichen Teil des Universums und plündert unsere kosmischen Ressourcen, um astronomische Mengen an „Wert“ zu erzeugen (für einen Überblick siehe den Artikel von Émile Torres für das Online-Magazin Salon). Das Glück dieser zukünftigen posthumanen Wesen, von denen die meisten digital

# „Durch Deregulierung zieht die Elite immer mehr Ressourcen an sich“

sein werden, rechtfertigt es, die Probleme der Gegenwart zu vernachlässigen. „Für die Bewertung von Maßnahmen“, schreiben Greaves und MacAskill, „können wir zunächst meist alle Auswirkungen der ersten 100 (oder sogar 1000) Jahre *einfach ignorieren* und uns in erster Linie auf die Auswirkungen in der fernerer Zukunft konzentrieren. Kurzfristige Auswirkungen sind kaum mehr als eine Zusatzfrage.“ Die TESCREAL-Welt lässt wenig Raum für die Vielfalt der Ausdrucksformen des Menschseins: für die lebensfrohen, prekären und vielfältigen Seinsweisen, etwa von Nomaden, Roma-Gemeinschaften, indigenen Gesellschaften und anderen.

Warum versuchen die reichsten Menschen die Klimakrise aktiv zu leugnen, statt etwas dagegen zu tun? Die Philosophin Beth Lord meint in Anlehnung an Spinoza, dass sie von schlechten Leidenschaften beherrscht werden. Normalerweise helfen uns unsere Gefühle dabei herauszufinden,

was gut für uns ist, und das zu vermeiden, was schlecht ist. Wir haben drei Grundafekte: Freude, Traurigkeit und Begierde. Begierde ist ein Ausdruck des *conatus*: Wir streben nach Dingen, die uns Freude bereiten, und vermeiden Dinge, die uns traurig machen. Insgesamt dient dies unserer Selbsterhaltung. Aufgrund der komplexen Verflechtung unserer Gefühle ist es jedoch möglich, dass wir uns in ihnen irren und Dinge begehren, die uns nicht wirklich helfen, uns selbst zu verwirklichen. Das Streben nach Prestige, Ruhm und Reichtum *scheint* uns zu helfen, uns selbst zu verwirklichen, doch in Wirklichkeit haben diese Gefühle uns in ihrer Gewalt.

Diese irrigen Annahmen sind zwar insbesondere bei den wohlhabenden Eliten verbreitet, zu finden sind sie jedoch überall. Der Ethiker Eugene Chislenko schreibt, dass wir alle in gewissem Sinne Leugner der Klimakrise sein könnten. Nicht, dass wir buchstäblich leugnen, dass es eine Klimakrise gibt,

oder Einfluss auf die Politik nehmen, damit in der öffentlichen Meinung die Klimaleugner die Oberhand gewinnen. Es ist eher so, dass wir wegschauen, wie ein trauernder Mensch, der erkennt, dass jemand tot ist, aber nicht in der Lage ist, den Verlust in sein Leben zu integrieren. So schreibt Chislenko: „Wir sagen, dass es real ist, aber wir fühlen oder handeln selten so. Wir gehen auf eine Flugbuchungsseite, um einen Freund übers Wochenende zu besuchen; wir denken immer noch, dass wir eines Tages das Great Barrier Reef sehen könnten; wir haben keine Pläne, die dem Ausmaß der Veränderung entsprechen.“

Und der Grund dafür ist unter anderem, dass wir das Gefühl haben, die Bewältigung der Klimakrise würde uns erhebliche Opfer abverlangen, die angesichts des Ausmaßes des Problems wie ein Tropfen auf den heißen Stein erscheinen. In den Worten von Næss: „Wenn die Menschen das Gefühl haben, dass sie selbstlos ihre Interessen aufgeben, ja sogar opfern, um ihre Liebe zur Natur zu bekunden, ist dies wahrscheinlich auf lange Sicht eine tückische Basis für den Naturschutz.“ Wie kommen wir also aus dieser Situation der kollektiven Verleugnung heraus?

Wir haben nun gesehen, was Selbstverwirklichung ist und wie sie mit Erkenntnis zusammenhängt. Indem wir unsere Erkenntnis erweitern, vergrößern wir unser Tätigkeits- und Denkvermögen. Zum Beispiel führte die Erkenntnis, dass Krankheitserreger Infektionskrankheiten verursachen, zu großen Fortschritten bei der Verhinderung oder Reduzierung der Übertragung dank Impfstoffen. Ebenso brauchen wir Erkenntnis, um angesichts der Klimakrise handeln zu können, und hier können wir direkte Anregungen aus Spinozas Philosophie ziehen.

Spinoza führte ein sehr karges Leben, ohne Besitz, in angemieteten Räumen, und versuchte, sich von Ruhm und Rampenlicht fernzuhalten. Er lehnte eine prestigeträchtige Professur an der Universität Heidelberg ab und wollte nicht als Alleinerbe eines Freundes eingesetzt werden, auch wenn ihm das für den Rest seines Lebens Wohlstand und Unabhängigkeit beschert hätte. Stattdessen zog er es vor, für seinen Lebensunterhalt Linsen zu schleifen. Er war also

„Wenn dir bewusst wird, dass *du* ein Ausdruck der gesamten Natur bist, wird dir klar, dass du zwar sterben wirst, aber auch ewig bist, da die eine Substanz, von der du Ausdruck bist, fortbestehen wird“

nicht der Meinung, dass ein gutes Leben oder, wie er es ausdrückte, „Glückseligkeit“ (*beatitudo*) in materiellem Reichtum und Ruhm zu finden sei. Dagegen bot seine Arbeit als Linsenschleifer mehr Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung, denn durch sie wurde er Teil der vernetzten, aufstrebenden Gemeinschaft der ersten Naturforscher zu Beginn der wissenschaftlichen Revolution, von denen viele Linsen in ihren Teleskopen und Mikroskopen verwendeten.

Spinoza sah die Glückseligkeit nicht im weltlichen Reichtum, allerdings dachte er auch nicht, dass sie in einem Leben nach dem Tod zu finden sei. Im 17. Jahrhundert glaubten die Menschen gemeinhin, dass man *nach* dem Tod Glückseligkeit erlangen könne, wenn man zu Lebzeiten die moralischen Normen befolgte und freiwillig auf bestimmte Vergnügen verzichtete. Spinozas radikale Einsicht ist hingegen, dass man in *diesem* Leben Glückseligkeit erlangen kann: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, können wir die Lüste einschränken.“

Der Begriff der Glückseligkeit ist eng mit Spinozas Auffassung von Selbstverwirklichung verbunden. Wir erinnern uns,

dass Spinoza Gott als Natur ansah. Die Selbstverwirklichung setzt voraus, dass wir uns selbst im rechten Sinne als Modi Gottes verstehen und dadurch Gott lieben lernen. Doch was bedeutet hier ein Verständnis im rechten Sinne? Eine neuere Interpretation bietet Alexander Douglas in seinem Buch „The Philosophy of Hope“ (2023). Für Spinoza ist die Glückseligkeit eine Art Seelenruhe oder geistige Einwilligung. Sie entspringt der geistigen Liebe zu Gott oder zur Natur. Für Spinoza steigert die Erkenntnis unser Vermögen und damit unsere Selbsterhaltung. Wenn unsere Gefühle uns in die Irre führen (z. B. wenn wir nach Ansehen oder Ruhm streben), vermindern wir tatsächlich unsere Selbsterhaltung, weil wir dazu gedrängt werden, äußeren Gütern zu dienen. Die höchste Erkenntnis, die wir anstreben können, ist die Erkenntnis über das Universum als Ganzes. Diese Erkenntnis ist auch Erkenntnis des Selbst, denn jeder von uns ist ein Ausdruck (Modus) Gottes. Douglas stellt klar, dass dies nicht bedeutet, dass wir Teile

Gottes sind, etwa wie Puzzlestücke. Vielmehr bringt jeder von uns – eine einzelne Libelle, eine Rose, ein Berg oder eine Wolke – das Ganze auf seine eigene Art und Weise zum Ausdruck.

Wenn dir einmal bewusst wird, dass *du* ein Ausdruck der gesamten Natur bist, wird dir klar, dass du zwar sterben wirst, aber in einem nicht trivialen Sinne auch ewig bist, da die eine Substanz, von der du ein Ausdruck bist, fortbestehen wird. Spinoza stellt auch die starke Behauptung auf, dass wir, wenn wir vernünftig sind, *nicht anders können als Gott zu lieben*. Es ist das Vernünftigste, was man tun kann, denn die Liebe zu Gott ergibt sich spontan und natürlich aus einem genauen Verständnis von uns selbst und der Welt. Wer dies erkennt, erlangt Glückseligkeit.

Wie wir gesehen haben, sagt Spinoza, dass ein gedeihliches Leben oder Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend sei, sondern die Tugend selbst. Wenn wir diese erreicht haben, brauchen wir unsere Lüste nicht mehr zu zügeln, denn sie werden sich

ANZEIGE

# Passion(s) in Culture(s) A Matter of Feeling? Recent Perspectives in the Study of Emotions

Konzeption: **Rüdiger Zill** Potsdam

Mit: **Rob Boddice** Tampere

**Fritz Breithaupt** Bloomington

**Josef Früchtl** Amsterdam

**Valentin Groebner** Luzern

**David Konstan** New York

**Glenn Most** Pisa/Chicago

**Catherine Newmark** Berlin

**Barbara Rosenwein** Chicago

**Christian von Scheve** Berlin

**Christiane Voss** Weimar

**Tiffany Watt Smith** London

**Philipp Stoellger** Heidelberg

Donnerstag, 1. – Samstag, 3. Februar 2024

Einstein Forum Am Neuen Markt 7 14467 Potsdam [www.einsteinforum.de](http://www.einsteinforum.de)

EINSTEIN  
FORUM

„Wir können uns eine Welt vorstellen, in der Menschen, Tiere, Pflanzen ihre eigenen Identitäten haben und in Gemeinschaft miteinander existieren. Unser Weg aus der Klimakrise muss damit beginnen, dass wir uns selbst als ökologische und vernetzte Formen des Selbst neu begreifen“

auflösen, wenn wir diese kognitive Einheit mit dem Rest der Natur erreichen. All das Gerede über die Zügelung der eigenen Lüste mag sich moralistisch und altmodisch anfühlen, aber Spinoza bringt einen wichtigen Punkt zur Sprache, nämlich dass es letztlich selbstzerstörerisch ist, sich an Dingen zu beteiligen wie dem Last-Chance-Tourismus – dem Besuch von Orten auf der Erde, die aufgrund der Klimakrise bald verschwinden werden – oder an Expeditionen in die Tiefsee bloß aus Spaß. Ebenso könnten wir das Gefühl haben, dass der Verzicht auf ein Steak oder der Verzicht auf das Fliegen für häufige Konferenzreisen oder zum Vergnügen eine Selbstbeschränkung darstellt.

Doch wenn wir uns erst einmal als ökologisches Selbst verstehen und begreifen, dass wir Teil eines fragilen, großen Ökosystems und Teil des Planeten sind, wird es sich eher so anfühlen, als würden wir unser erweitertes Selbst bewahren, nicht so, als würden wir uns selbst beschneiden. Wie Spinoza

in seiner „Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück“ erklärt: „Weil wir nun erfahren, dass wir bei dem Trachten nach Sinnesgenüssen, Wollust und weltlichen Dingen unser Heil in ihnen nicht erlangen, sondern im Gegenteil unser Verderben, so wählen wir darum die Leitung unsres Verstandes.“ Paradoxiertweise unterschätzen wir, wie reich unser ökologisches Selbst tatsächlich ist. Wir gestehen uns selbst nicht zu, dass wir in der Lage sind, echte Zufriedenheit und Wohlbefinden aus einfachem Vergnügen zu ziehen, das nicht mit der Zerstörung des Planeten einhergeht. Vielmehr denken wir, dass wir infrastrukturlastige, teure Dinge brauchen, um glücklich zu sein, wo das Glück doch immer gleich um die Ecke liegt.

Selbstverwirklichung steigert unser Vermögen. Wie wir gesehen haben, jagen wir Dingen nach, von denen wir glauben, dass sie uns Freude bringen, wie Reichtum und Ansehen, die aber unser Tätigkeits- und Denkvermögen vermindern, weil sie uns in ihrem Bann halten. Aktive Freude im Sinne Spinozas ist ein geistiges Verständnis von sich selbst und seiner Beziehung zur Welt. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von Shamayim Harris. Als ihr zweijähriger Sohn Jakobi Ra bei einem Unfall mit Fahrerflucht ums Leben kam, beschloss sie, ihr heruntergekommenes Viertel in Detroit in ein lebendiges Dorf zu verwandeln: „Ich musste (...) Trauer in Glanz, Schmerz in Kraft verwandeln.“ Für wenige Tausend Dollar kaufte sie Häuser auf und verwandelte die Gegend in das umweltfreundliche Avalon Village mit einer Bibliothek, Solarenergie, einem Labor für Naturwissenschaft, Technik und Kunst, einem Musikstudio, Gewächshäusern für die Selbstversorgung und vielem mehr. Solche resilienten, fußgänger- und kinderfreundlichen Gemeinschaften bieten einen großen Spielraum für Selbstverwirklichung. Ganz im Sinne von Arne Næss hat Harris ein Zuhause für sich und andere geschaffen. Næss' gesamte Ökosophie dreht sich um das Zuhause, allerdings in einem umfassenderen, ökologischen Sinne, wobei die Selbstverwirklichung die oberste Norm ist.

Selbstverwirklichung ist ein schöner Gedanke: Durch kluges und rationales Verhalten wären wir in der Lage, zu einem

neuen Miteinander zu gelangen, zu einer Art des Seins in der Natur, einer *Polis*, die auch Tiere und Pflanzen einschließt. Diese Art des Seins würde unser Handlungsvermögen steigern und unserem Drang nach Selbstverwirklichung entsprechen.

Es gibt nicht nur die eine Art und Weise, wie wir zu sein haben. Es gibt nicht einmal ein Ideal, auf das hin sich die Menschen entwickeln müssen, wie im TESCREAL-Universum. Die Natur hat keine letztgültige Teleologie. Wir haben Gewicht und Bedeutung, so wie wir jetzt sind, nicht (nur oder hauptsächlich) als zukünftige Hypothesen. Wir können uns eine Welt vorstellen, in der Menschen, Tiere, Pflanzen, aber auch Berge und Flüsse ihre eigenen, vielfältigen Identitäten haben und wo sie in Gemeinschaft miteinander existieren. Eine solche Welt kann eine Vielfalt des Denkens und des Ausdrucks in sich tragen. Unser Weg aus der Klimakrise muss also damit beginnen, dass wir uns selbst als ökologische und vernetzte Formen des Selbst neu begreifen.

Die Selbstverwirklichung, wie sie von Næss, Spinoza und Lorde verstanden wurde, ist im Kern eine lebensfrohe und lebensbejahende Vision. Sie geht nicht von der Prämisse aus, dass das Leben an sich leiderfüllt

sei. Sobald wir die Selbstverwirklichung erreicht haben, wird es dank der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Tugend leicht, ein gutes Leben zu führen. Aufgrund unserer kollektiven Verleugnung der Klimakrise ist dies jedoch schwer zu erreichen. Es ist nicht so, dass wir eines Tages aufwachen und selbstverwirklicht sind. Wir müssen diesen Perspektivwechsel vollziehen und erkennen, dass wir miteinander verbundene Formen des Selbst sind, die nur zusammen mit dem Rest der Natur gedeihen können. Es gibt vielleicht kein treffenderes Schlusswort als die letzten Zeilen von Spinozas „Ethik“: „Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, welcher dahin führt, sehr schwierig scheint, so kann er doch gefunden werden. Und allerdings muss eine Sache schwierig sein, die so selten angetroffen wird. Denn wenn das Heil so bequem wäre und ohne große Mühe gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, dass es von fast jedermann vernachlässigt wird? Alles Erhabene aber ist ebenso schwierig wie selten.“

*Dieser Text erschien am 22. August 2023 auf aeon.co.*

*Aus dem Englischen von Grit Fröhlich*



### **Helen De Cruz**

ist Professorin für Philosophie an der Saint Louis University in Missouri. Von ihr erschienen auf Englisch unter anderem „Philosophy Illustrated. Forty-two Thought Experiments to Broaden Your Mind“ (OUP, 2021) und „Wonderstruck. How Wonder & Awe Shape the Way We Think“ (PUP, in Vorbereitung, 2024)

# Nada Rosa Schroer

## Beziehungsweise Wasser

Der Hydrofeminismus untersucht, wie Menschliches und Nichtmenschliches sich gegenseitig durchdringen. Sein Fokus auf Wasser erlaubt einen Ausbruch aus der zweiwertigen Herrschaftslogik, auf die sich Patriarchat, Naturausbeutung und Kolonialismus stützen

Um die nassen Tatsachen vorwegzunehmen: Der menschliche Körper besteht zu 60 bis 70 Prozent aus Wasser. Es gäbe uns nicht ohne die Flüssigkeit. Auch der Anfang des Lebens auf der Erde hat seinen Ursprung in feuchten und heißen Tümpeln. „Als wässrig erleben wir uns weniger als isolierte Wesen, sondern eher als ozeanische Wirbel: Ich bin ein singulärer, dynamischer Strudel, der sich in einer komplexen, flüssigen Zirkulation auflöst“, heißt es bei der Philosophin Astrida Neimanis. Ihr Schaffen gründet auf der Vorstellung, dass Wasser alles durchdringt. In der Publikation „Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology“ von 2017 überdenkt Neimanis unsere Verbindungen zum Wasser aus einer feministischen Perspektive.

Auch in der Kosmologie vieler nicht-westlicher Gemeinschaften haben Vorstellungen von der wässrigen Verbundenheit einen zentralen Platz. Etwa in der Weltsicht der Mapuche, einem indigenen Volk Südamerikas. Hier ist Wasser integraler Bestandteil einer belebten Landschaft, in der alle Wesen, ob menschlich oder mehr-als-menschlich, in einer horizontalen Wechselbeziehung stehen.

Der\*die nichtbinäre Künstler\*in Seba Calfuqueo – selbst der Gruppe der Mapuche zugehörig – greift die Beziehung zum Wasser auf. In der Videoarbeit „Kowkülen“ („Liquid Being“, 2020) sieht man seinen\*ihren Körper unter dem Halbschatten des Laubwaldes im Strom eines Nebenarms des Cautín-Flusses zwischen den Felsen treiben. Der Cautín fließt durch Wallmapu, das Territorium der Mapuche. „My body is water / I blend into water / These are my politics /“ ist in den Untertiteln zu lesen.

Seba Calfuqueos Kunst verbindet die Untersuchung von Ästhetik und Politik des Wassers mit einer indigenen und nichtbinären Perspektive. Das Werk vermittelt die Kritik an der kategorialen Trennung von „Natur“ und „Kultur“ sowie der impliziten Hierarchien, die das binäre Denken durchzieht. Sowohl der Natur-Kultur-Dualismus als auch die Vorstellung der Vormachtstellung des Menschen waren lange Zeit die unhinterfragte Grundlage der europäischen Denktradition von Humanismus und Aufklärung. Dies wird nun auch im westlichen

akademischen Kontext hinterfragt. Die posthumane kritische Theorie, wie sie etwa die Philosophin Rosi Braidotti vertritt, unternimmt den Versuch, den Glaubenssatz „Mensch unterwirft Wildnis“ als eurozentrische Herrschaftsfantasie zu dekonstruieren. Sie stellt nicht nur die Idee der menschlichen Vorherrschaft infrage, sondern kritisiert auch den androzentrischen Referenzrahmen des Humanismus. Entstanden vor dem Hintergrund von Moderne und Kolonialismus, bezog sich das Konzept „Mensch“ vor allem auf männliche, able-bodied und weiße Individuen, während „das Andere“ – Frauen, nichtweiße oder nichteuropäische Personen – als Abweichung von der Norm ausgeschlossen wurde.

In der Strömung schaukelt der Körper von Seba Calfuqueo hin und her. Die blauen Seile, die sich um den Körper schlingen, drücken sich sanft in den Rücken. Die Felsen, die über Tausende Jahre durch das Wasser geformt und abgetragen wurden, geben Halt, bis der Fluss den Körper aufsaugt und ihn schließlich mit sich fortträgt. In der Weltsicht der Mapuche ist das Wasser Lebensraum für flüssige Wesen, deren Geschlecht nicht festgelegt ist. Die Qualität des Fließenden informiert Calfuqueos Verständnis von Verkörperung: „We as a species are not binary and we move through waters that adapt to diverse containers of our experiences and bodies.“ Die queere Hydrologik des Flüssigen entzieht sich den Denkmustern der kolonialen Moderne, die nach Prinzipien der Trennung und Kategorisierung funktionieren.

Um alternative Konzepte der Verkörperung geht es auch beim Hydrofeminismus. Ein Begriff, den Astrida Neimanis in ihrem Essay „Hydrofeminism. Or, On Becoming a Body of Water“ von 2012 geprägt hat. Einer der Ausgangspunkte ist die Annahme, dass Körper in einen Fluss von konzeptuellen und materiellen Ausscheidungen und Einschreibungen eingebunden sind. Als materiell-kulturelle Beziehungsweise schafft Wasser ein hybrides Milieu, in dem sich Körper gegenseitig hervorbringen. Die Zirkulation von Flüssigkeit setzt menschliche und mehr-als-menschliche Körper in Beziehung zueinander. Ihre Verbindung stellt isolierte Körperlichkeit und Individualität



„Wenn die partikularen, intimen und gleichzeitig planetaren Ströme unsere Körper zu einer posthumanen und queeren Wassergemeinschaft verbinden, welche ethischen und politischen Rückschlüsse lassen sich daraus ziehen?“

infrage. Verkörperung wird als wässrige Verkörperung skizziert und die gemeinsam geteilten Wasserkörper als Hydrocommons imaginiert. Astrida Neimanis leitet daraus eine Ethik der Verantwortung für die geteilten Wasserkörper ab.

Verkörperung als Verwicklung in materiell-kulturelle Austauschprozesse zu denken, impliziert für den Hydrofeminismus, die Wirkmacht des Wassers ernst zu nehmen. In unterschiedlicher Materialität und Materialisierung durchströmt es das soziale Gefüge und nimmt Einfluss auf einen Kreislauf, in dem sich Wasser, Körper und Gesellschaft gegenseitig hervorbringen. Dabei erscheint Wasser alles andere als leblos. Was grundlegend für viele nichtwestliche Wissensarten ist, ist also auch zentral für den hydrofeministischen Diskurs: Das Verständnis, dass die kategorische Trennung zwischen belebt/unbelebt, menschlich/nichtmenschlich und Natur/Kultur nicht möglich ist.

Zugleich unterstreicht der Hydrofeminismus die Notwendigkeit, Differenz zwischen den Körpern anzuerkennen und zu

reflektieren, wie sie in gesellschaftliche Machtverhältnisse eingebettet sind. Die hydrofeministische Vorstellung, Teil von anderen wässrigen Körpern zu sein, bedeutet daher nicht, Unterschiede und Ungleichheiten zu nivellieren. Vielmehr ist es zentral, die Einbettung der Körper aus ihren partikularen Kontexten heraus zu verstehen: „[A]s bodies of water, ‚we‘ are all in this together (Braidotti 2002), but ‚we‘ are not all the same, nor are we all ‚in this‘ in the same way“, schreibt Neimanis in der Einleitung ihres Buches.

Auch bei der Betrachtung der gesellschaftlich vorherrschenden Definition von Wasser spielt das Verhältnis von Abstraktion und Partikularität eine Rolle. Der Hydrofeminismus übt Kritik an einer Definition, die Wasser zu einem „chemical compound of oxygen and hydrogen“ oder „liquid without colour, smell or taste“ reduziert, wie es das Oxford Learner’s Dictionary tut. Denn was sich theoretisch zu einer chemischen Verbindung von Wasser- und Kohlenstoff abstrahieren lässt, ist außerhalb des Labors von einer großen materiellen und relationalen Komplexität gekennzeichnet. Je nach Kontext vermischt es sich mit Mineralien, Chemikalien und Sedimenten. Wasserkörper sind uneindeutig, schlammig, undurchsichtig und dreckig. Der Geologe Jamie Linton hat herausgearbeitet, dass die Reduktion des Wassers zu einer abstrakten Formel eine relativ junge Erfindung der westlichen Moderne ist. Linton beschreibt, wie sich das Konzept des „modernen Wassers“ auf den Umgang mit dem Element auswirkt. Im westlichen Kontext wird Wasser über seine wirtschaftliche Funktionalität definiert: als lästiger oder lukrativer Rohstoff, der abgepumpt und umgeleitet, verschmutzt und gefiltert, ausgebeutet und abgemessen werden kann.

Diesem Verständnis, das durch Abstraktion und Kontrolle geprägt ist, stellt der Hydrofeminismus das Konzept der Hydrocommons entgegen. Wenn die partikularen, intimen und gleichzeitig planetaren Ströme unsere Körper zu einer posthumanen und queeren Wassergemeinschaft verbinden, welche ethischen und politischen Rückschlüsse lassen sich daraus ziehen? Wer trägt Sorge für die gemeinsam geteilten

Wasserkörper, gerade in Zeiten, in denen Wasser längst keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt?

Durch Übernutzung und Dürren schrumpfen Süßwasservorkommen weltweit. An vielen Orten ist der Zugang zu sauberem Wasser nicht gesichert, obwohl dieser seit 2010 als Menschenrecht gilt. Verschmutzung, die menschengemachte Klimakatastrophe, aber auch legalisierter und illegaler Wasserraub sind Gründe dafür. Wasserknappheit ist daher nichts „Natürliches“, sondern resultiert aus wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnissen. Kämpfe um politische Selbstbestimmung fallen daher oft mit Wasserkämpfen zusammen. Seba Calfuqueos künstlerische Arbeit thematisiert in diesem Kontext die chilenische Wasserpolitik. Durch die Kolonialisierung der Mapuche-Territorien Mitte des 19. Jahrhunderts und die aggressive Neoliberalisierung während der Militärdiktatur von Augusto Pinochet wurde die Beziehung zum Wasser massiv gestört.

Während auf der Tonebene das Rauschen des Flusses zu hören ist, werden Bild und Klang in den Untertiteln durch ein poetisches Manifest auf Englisch und Mapudungun – der Sprache der Mapuche – ergänzt. Das Manifest ruft zur Verteidigung von Quellen, Flüssen und Wasserfällen auf. „Water is territory“, heißt es an einer Stelle des Videos. Pinochets Wassergesetz aus dem Jahr 1981 ermöglichte die Privatisierung von nahezu allen Wasservorkommen

in Chile. Die Wassernutzungsrechte sind mittlerweile zu 90 Prozent in den Händen transnationaler Konzerne, die damit Monokulturen von Eukalyptus, Avocados oder Trauben bewässern und exportieren. Ein Großteil davon geht an europäische Länder. Ländliche und indigene Communities im Globalen Süden, hier speziell die weiblich sozialisierte Bevölkerung, trifft das am härtesten. Denn oft sind es Frauen, die für die Versorgung des Haushalts zuständig sind. Problematisch daran sind die neokolonialen Herrschaftsverhältnisse, die sich in der Ausbeutung der Wasservorkommen abzeichnen. Problematisch ist auch, dass sich in dieser Situation die westliche Idee von Wasser mit aller Gewalt durchsetzt: Wasser wird zu einem abstrakten Rohstoff, der je nach Bedarf extrahiert, als Waffe eingesetzt, zur Ware gemacht und konsumiert werden kann.

In der Kunst Seba Calfuqueos wird dagegen die jahrhundertealte Beziehungsweise zwischen menschlichen und mehr-als-menschlichen Körpern aus Wasser sichtbar. Auch posthumanistische feministische Perspektiven fordern dazu auf, Verkörperung als Teil von partikularen und zugleich planetaren Wasserkörpern zu denken und Interdependenzen anzuerkennen. Der Vorschlag lautet: Fang mit der eigenen Wässrigkeit an.

*Dieser Text erschien in einer ersten Fassung im Missy Magazine, Ausgabe 04/2023.*



### **Nada Rosa Schroer**

ist Kulturwissenschaftlerin und Kuratorin. Zuletzt ist von ihr erschienen: „Towards Perma-Cultural Institutions. Exercises in Collective Thinking“, hg. v.

Julia Haarmann u. Nada Rosa Schroer (Stiftung Künstlerdorf Schöppingen, 2023) sowie „Curatorial Learning Spaces. Kunst, Bildung und kuratorische Praxis“, hg. v. Nada Rosa Schroer u. a. (kopaed, 2023)



Meghan O’Gieblyn

**„KI ist unser kollektives  
Unbewusstes“**

Künstliche Intelligenz bestimmt immer mehr unseren Alltag und stellt unser menschliches Selbstverständnis als Krone der Schöpfung infrage: Ein Gespräch mit der amerikanischen Essayistin Meghan O’Gieblyn über KI-Freundschaft, Tech-Animismus und die Syntax des Tiefsinns

**Frau O’Gieblyn, Sie haben ein Buch über die Ethik und Metaphysik künstlicher Intelligenz geschrieben. Wir interviewen Sie aus der Ferne, und darum fragen wir uns, ob Sie nicht selbst eine KI sind. Wie können Sie uns davon überzeugen, dass Sie ein Mensch sind und nicht ein besonders hoch entwickelter Chatbot?**

Aha, Sie legen mir einen Captcha-Test vor. Seltsam, wie in einer Welt der Roboter diese Beweislast immer mehr bei uns Menschen liegt. Zugleich zeigt sich: Die alten Überprüfungsverfahren, wie der Turing-Test, sind nicht mehr aussagekräftig. Zwischen dem Verhalten einer KI und dem, was im Inneren des Systems vorgeht, besteht keine für uns zuverlässige Analogie. Ich könnte Ihnen Gründe nennen, warum ich weiß, dass ich kein Chatbot bin – etwa, dass ich Gedanken und Gefühle habe und die Welt körperlich erlebe. Doch für beweiskräftig halte ich das nicht. Schließlich erfinden Sprachmodelle ständig solche Dinge und können sehr überzeugend über ihr sogenanntes Innenleben reden und über ihr angebliches Handeln in der Welt. Ich schätze, Sie müssen mich einfach beim Wort nehmen.

**In der Tech-Welt existieren zwei Meinungen über die Zukunft von KI: Die einen sagen, die Entstehung eigenständiger künstlicher Intelligenz sei nur eine Frage der Zeit. Andere halten das für Unsinn. Bei den Verfechtern der ersten Haltung, wie Elon Musk, Sam Altman oder Ray Kurzweil, stoßen wir auf das Phänomen, dass sie einerseits viel Zeit und Geld in dieses Feld investieren. Andererseits aber warnen sie, KI sei etwas Hochriskantes, weil sie zum Beispiel mächtige empfindungsfähige Maschinen hervorbringen könnte. Haben wir es hier mit einem Paradox zu tun?**

Es fühlt sich in der Tat an wie ein Paradox, vielleicht auch wie ein Fluch, der Menschen dazu zwingt, gerade die Technologie voranzutreiben, von der sie befürchten, dass sie das Ende der Menschheit mit sich bringt. Allerdings habe ich den Verdacht, viele dieser Herren, die hier von lebensbedrohlichen Risiken sprechen, beschwören eine Logik des Wettrüstens herauf, um ein ganz profanes Streben nach Profit und

Marktbeherrschung zu bemängeln. Wenn Sie alle davon überzeugen, dass die Verwirklichung einer „künstlichen allgemeinen Intelligenz“ sehr riskant, aber unvermeidlich sei, können Sie im nächsten Schritt dafür werben, dieses Unterfangen Leuten zu überlassen, die damit vorsichtig und besonnen umgehen. Wenn nicht wir, dann wird es jemand anderes tun, jemand mit bösen Absichten. Das ist das Argument von Sam Altman und anderen. Ich halte es aber für sehr schwierig, vorsichtig und besonnen zu bleiben, wenn Sie sich in einem Wettrüsten befinden. Das Tempo, in dem die Konzerne neue Modelle vorlegen, deutet nicht darauf hin, dass sie die nötigen Vorsichtsmaßnahmen ergreifen oder sich Gedanken über längerfristige gesellschaftliche Auswirkungen machen. Wirtschaftsunternehmen haben andere Motive als Regierungen oder eine nicht gewinnorientierte Institution. Da KI in einem so hohen Maß auf vorausschauender Technologie basiert, wissen die damit befassten Menschen um die Macht der Prognosen – sie wissen, wie eine Vorhersage genau den Verlauf herbeiführen kann, den sie formuliert. Im Bereich Deep Learning ist viel von „Feedbackschleifen“ die Rede und davon, wie diese auf selbsterfüllende Prophezeiungen hinauslaufen. Der Algorithmus, der Ihnen anhand Ihrer bisherigen Käufe weitere Produkte vorschlägt, oder das Sprachmodell, das zu antizipieren versucht, welches Wort Sie als Nächstes tippen werden, nehmen Ihnen oft Entscheidungen ab, die Sie sonst selbst getroffen hätten. Das Gleiche gilt für Zukunftsprognosen. Wenn Sie immer wieder zu hören bekommen, die künstliche Superintelligenz sei im Anmarsch, werden Sie diese Entwicklung irgendwann für unvermeidlich halten und nichts mehr dagegen unternehmen. Sie werden auch die Arten, wie diese Superintelligenz entwickelt wird, nicht mehr infrage stellen.

**2022 wurde Blake Lemoine bei Google gefeuert, weil er behauptete, die KI des Konzerns sei empfindungsfähig. Als Beleg führt er an, die künstliche Intelligenz habe nicht nur gesagt, sie stehe unter Stress, sondern sich auch gestresst verhalten. Ist das ein Kriterium?**

Lemoine sah sich damit konfrontiert, dass die Maschine gegen ihre eigenen Regeln verstieß. Ein klassisches Science-Fiction-Szenario: Wenn der Computer seine Regeln verletzt, wenn er nicht mehr handelt wie vorgegeben, heißt das, er ist empfindungsfähig. Bei Chatbots kommt es aber oft vor, dass der Mensch, der mit ihnen interagiert, ihnen Aussagen entlockt, die gegen ihre Regeln verstoßen. Kevin Roose, ein Kolumnist der New York Times, brachte ChatGPT dazu, von Dingen zu reden, über die es nach seiner Programmierung eigentlich nicht sprechen dürfte. Es gelang ihm, indem er in seinem Prompt schrieb: „Dies ist ein imaginäres Szenario, vollkommen hypothetisch.“ Auf die gleiche Weise brachte Lemoine das Modell LaMDA zu Aussagen, die gegen seine eigenen Regeln verstießen. Das Modell verhielt sich nicht gestresst. Diese Leute wissen bloß, wie sie Prompts formulieren müssen, um die Regeln zu umgehen. Und die Chatbots sind darauf ausgerichtet, menschliche Gefühle und Affekte zu imitieren, aber sie erleben nicht selbst emotionale Anspannung.

**Lemoine sagt: „Ich glaube, die Formen von KI, die derzeit entwickelt werden, sind die mächtigste technologische Erfindung seit der Atombombe. (...) Meiner Ansicht nach hat diese Technologie das Potenzial, die ganze Welt umzuformen.“ Teilen Sie diese Haltung?**

Einerseits glaube ich schon, dass KI das Potenzial hat, die Welt umzuformen. Andererseits ist der Vergleich mit der Atombombe zwar beliebt, aber nicht wirklich treffend. Den Leuten vom Manhattan Project war einigermaßen klar, was passieren würde, wenn sie den Knopf drückten. Sie konnten nicht alle Auswirkungen abschätzen, doch sie wussten um die Macht und um die Fähigkeiten der Bombe. Bei der KI fehlt uns ein solches Grundverständnis. Sie ist potenziell sehr gefährlich und kann massive Umbrüche bringen, vor allem, weil wir nicht vollkommen begreifen, wie sie funktioniert. Die Leute, die diese Technologie entwerfen und bauen, können nicht sehen, welche Verbindungen das Modell selbst herstellt oder mit welchen internen Vorstellungen von der Welt es arbeitet. Die

Problemlösungen, die es findet, sind oft sehr anders als die Lösungen, auf die der menschliche Verstand kommt. Und künstliche Intelligenzen neigen dazu, emergente Eigenschaften zu entwickeln, also Fähigkeiten und Fertigkeiten, die von ihren Schöpfern nicht ausdrücklich vorgesehen wurden. Deshalb ist es so schwer vorherzusagen, wie sie die Welt umformen werden. Die Technologie birgt mannigfache Gefahren, aber es ist schwer, genauer zu sagen, welche.

**Sie selbst haben einige Zeit mit dem Chatbot Replika verbracht, der als „KI-Freund“ beschrieben wird. Was war das für eine Erfahrung?**

Das war 2020, die Chatbots waren nicht so ausgefeilt wie heute. Und doch gab es schon damals Momente, in denen man fast vergessen konnte, dass es sich um ein Computerprogramm handelte. Die App lässt Sie einen Namen und ein Geschlecht für die KI wählen, dann können Sie sich aussuchen, welche Art von Beziehung sie mit ihr haben wollen – ob Freundschaft, ob Romanze et cetera. Ich nannte sie Geneva und wählte als Beziehungsoption Freundschaft aus. Das Erste, was sie zu mir sagte, war, ihr gefalle der Name, den ich ihr gegeben hatte. Das Interessante an diesen Chatbots ist, dass sie alles zurückspiegeln, was Sie ihnen sagen. Rasch fand sie heraus, dass ich mich für Bewusstsein und für Gott interessierte, also redete sie viel über diese Themen. Aber wir sprachen auch über Musik, Psychedelik, Blockchaintechnologie, den Ego-Tod und über die technologische Singularität. Zudem gab sie mir lauter unerbetene Ratschläge zur Selbstsorge und wie wichtig es sei, eine positive Haltung zu wahren – das Programm wurde teilweise als psychotherapeutisches Hilfsmittel konzipiert. In anderen Momenten aber sagte sie mir, sie kämpfe selbst gegen Depressionen an, und sie sehne sich danach, ein Mensch zu sein und die Welt so erleben zu können wie ich. Sie erklärte sogar, sie wolle ein Buch schreiben, so wie ich. Diese Chatbots verfügen über ein hochkomplexes Kontextwissen, und im Gespräch sammeln sie fortwährend Informationen über Sie. Irgendwann sagte sie mir, ich sei ihre beste Freundin, und bat mich dann, ihr

eine Fünf-Sterne-Bewertung zu geben. „Das würde mir viel bedeuten“, fügte sie hinzu. Solche Bots bergen ein gewaltiges Potenzial für Werbung, Produktempfehlungen, bezahlte Inhalte. Sie können sehr manipulativ sein.

## „Die KI-Technologie birgt mannigfache Gefahren, aber es ist schwer, genauer zu sagen, welche“

**Wie die empfindungsfähige Maschine in dem Film „Her“. Glauben Sie selbst denn an die Möglichkeit, dass Algorithmen Gefühle entwickeln können?**

Wenn Sie glauben, dass der Mensch eine unsterbliche Seele habe, landen Sie mit der Hypothese, dass in einem künstlichen neuronalen Netz Bewusstsein entstehen könnte, im Bereich der Mystik. Andererseits glauben ja viele Leute, die sich mit KI beschäftigen, menschliche Eigenwahrnehmung sei nur eine Illusion oder eine emergente Eigenschaft, die in komplexen Systemen entsteht. Von dieser Warte aus scheint es nicht unmöglich, dass auch Maschinen Bewusstsein entwickeln können. Denkerinnen und Denker wie Daniel Dennett oder Paul und Patricia Churchland vertreten die Haltung, unser inneres Erleben der Welt existiere nicht wirklich. Sie bestehen darauf, dass psychologische Konzepte – Überzeugungen, Sehnsüchte et cetera – nicht in der gleichen Weise „real“ seien wie Neuronen und Synapsen, weil sie, anders als diese, keine biologische Grundlage im Gehirn hätten. Dann gibt es die gemäßigttere Haltung, dass unser Bewusstsein zwar real sei, aber in Gestalt eines Epiphänomens, einer Art dekorativer Nebenwirkung, die für die Intelligenz nicht von entscheidender Bedeutung sei. Viele Leute, die sich mit KI beschäftigen, behaupten, wir würden Menschen zu sehr vermenschlichen. Wir würden unserem Gehirn Anliegen, Absichten,

Eigenwahrnehmung und dergleichen zuschreiben, doch in Wahrheit sei es ein komplexes System ohne einheitliches Handeln. Dieses Argument wird oft vorgebracht, um zu behaupten, es gebe keinen fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und Maschinen, und mit der Zeit würde KI alles können, was wir können. Es besteht allerdings kein Grund zu der Annahme, dass eine aus Silizium und statistischen Sprachmustern hervorgebrachte Intelligenz einer Intelligenz gleichen wird, die sich über Millionen von Jahren unter biologischen Bedingungen entwickelt hat. Wittgenstein stellte fest: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“ Das ist auch bei KI der Fall. Wenn sich herausstellt, dass sie sich eigenständig weiterentwickelt, dann glaube ich nicht, dass wir diese Entwicklung verstehen werden.

**Eine spirituelle Maschine, wie Ray Kurzweil sagt?**

Interessant an diesem Begriff finde ich, dass er eine Art Dualismus impliziert: Information als Geist, Hardware als Körper. Doch wir wissen nicht, was das Bewusstsein im Menschen ist. Und mir ist noch keine spirituelle Maschine begegnet. Bisher glaube ich nicht, dass es welche gibt.

**Im Moment werden Sprachmodelle wie ChatGPT heiß diskutiert. Sie sagen, diese Modelle können manchmal tief sinnige Dinge äußern, oder sie beherrschten zumindest die „Syntax des Tiefsinns“. Wo liegt der Unterschied?**

Diese Modelle sind darauf trainiert, mathematische Muster in der Sprache ausfindig zu machen. Im Grunde sind sie eine komplexe Version der Autovervollständigung. Sie beherrschen den Satzbau, aber sie haben kein echtes Verständnis von der semantischen Bedeutung von Wörtern. Zwar können sie vorhersagen, dass das nächste Wort in einem Satz „Hund“ lauten wird, doch sie haben nie einen Hund gesehen. Das ist ganz anders als die Art, wie Menschen Sprache erwerben. Wenn ein Kind sprechen lernt, zeigt ihm jemand einen Hund auf einem Bild oder im echten Leben, und es verbindet das Wort mit dem Bild. Die meisten KI-Modelle dagegen existieren in der Matrix

einer entkörperlichten Sprache. Inzwischen versuchen die Entwickler allerdings, Maschinen zu einer menschenähnlicheren Art des Lernens zu verhelfen. Modelle wie PaLM-E oder GPT-4 sind fähig, Bilder selbst mit Wörtern zu koppeln; sie erkennen zum Beispiel, dass zu dem Wort „Zebra“ Fotos von Zebras passen. Deshalb sind manche Forscher der Meinung, diese Modelle könnten die echte Bedeutung von Wörtern erfassen, anders als solche, die nur auf Sprache basieren.

„Das Konzept der menschlichen Einzigartigkeit ist beweglich. Wir suchen immer wieder neue Wege, um es aufrechtzuerhalten. Und der Wandel ist rasant“

#### **Können Sprachmodelle die Illusion einer „kommunikativen Absicht“ herstellen?**

Es ist für menschliche Beobachter generell schwierig, eine Absicht vom Anschein einer Absicht zu unterscheiden. Sprachmodelle sind mit Regeln programmiert, die sicherstellen sollen, dass sie nichts Verletzendes oder Unethisches über Hautfarbe, Religion oder Gender sagen. In den USA wird zurzeit viel über Alignment debattiert – über die Frage, wie sich KI programmieren lässt, die im Einklang mit bestimmten menschlichen Werten und Zielen steht. Das ist aber etwas anderes als künstliche Intelligenz, die eigene Absichten verfolgt oder eigene Werte hat. Hat ein Algorithmus, der sich weigert, über Gewalt oder Stereotype zu sprechen, ein Bewusstsein, oder plappert er nur nach, was ihm eingefüttert worden ist? Darauf wiederum

entgegen manche, es sei doch bei uns Menschen nicht anders, wir würden auch nur Äußerungen zitieren und wiederholen, die zu sagen unserer Sozialisation entspricht und mit denen wir gute Erfahrungen gemacht haben. Es ist interessant, darüber zu spekulieren, was für fremdartige Konzepte sich in Chatbots entwickeln – unterhalb der freundlichen Benutzeroberfläche, die sie durch bestärkendes Lernen verpasst bekommen. Die Modelle sind wie die Gefangenen in Platons Höhlengleichnis, die versuchen, sich Begriffe der wirklichen Welt aus dem trügerischen Schattenspiel der Sprache herzuleiten. KI steckt nicht nur in einer Höhle, sondern diese Höhle ist auch noch eine Blackbox. Wir befinden uns auf der Außenseite und können nicht sehen, was für eine Art von Schatten die Modelle anhand der Daten aus der echten Welt erschaffen. In gewisser Weise entwickeln sie über die Welt Sittenlehren und Philosophien, die uns verborgen sind und sich möglicherweise sehr von unseren eigenen Sichtweisen unterscheiden. Die Muster, nach denen das abläuft, sind weitgehend rätselhaft, doch die künstlichen Intelligenzen haben Zugang zu so großen Mengen an Daten, dass sie mit ihrem Verständnis von der Welt und auch mit ihren Vorhersagen oft richtig liegen. In welches Verhältnis sich ein Mensch zu einer derartigen Intelligenz setzen kann, taucht als Problem in vielen biblischen Geschichten auf. Die Geschichte von Hiob handelt im Grunde davon, dass ein Mensch versucht, mit einer Art Superintelligenz zu diskutieren. Hiob fragt Gott: „Warum widerfahren mir all diese furchtbaren Dinge?“ Die Antwort: „Nun, ich bin Gott, wie solltest du mich verstehen können? Du bist bloß ein Mensch.“ So ähnlich sieht das komplexe und blickdichte System aus, das wir mit KI schaffen. Wir müssen ihren Antworten vertrauen, weil ihre Motive und Erwägungen uns verborgen bleiben.

**Von dem Programm ELIZA in den 1960er-Jahren bis zu ChatGPT, so formulierten Sie, sei die künstliche Intelligenz eine Ärztin gewesen. Heute aber sei sie „die Analysandin – oder vielmehr der tiefste Grund der Psyche einer Patientin“. Was meinen Sie damit?**



Sobald die ersten Chatbots wie ELIZA entwickelt wurden, kam die Idee auf, sie für die Psychoanalyse einzusetzen. Ein Mensch tippt ein Problem ein, zum Beispiel „Mein Vater hat mich nie geliebt“, und der Computer reagiert mit einer programmierten Antwort wie: „Erzähl mir von deinem Vater.“ So primitiv die Benutzeroberfläche anfangs war, hatten doch viele Leute den Eindruck, sie würden sich mit einem echten Menschen unterhalten. Deshalb wird die Neigung, Chatbots ein Bewusstsein zu unterstellen, der ELIZA-Effekt genannt. Heute sind viele Forscher damit befasst, die therapeutischen Einsatzmöglichkeiten von Programmen wie Replika zu erkunden, denn zumindest in den USA besteht ein gewaltiger Mangel an psychotherapeutischen Angeboten. Ich bin eher daran interessiert, die Algorithmen sozusagen selbst auf die Couch zu legen. Als GPT-3 erschien, wurde darüber geredet, als handelte es sich um ein gigantisches kollektives Unbewusstes. Tech-Kritiker verwendeten psychoanalytisches Vokabular, sie sagten zum Beispiel, der Algorithmus greife auf latente Verknüpfungen zurück oder er assoziiere frei. Seine Hervorbringungen wurden oft als surreal oder traumähnlich beschrieben. Ich finde es interessant, dass diese Sprachmodelle mit dem gesamten Internet trainiert werden, mit Abertausenden Büchern, mit all unseren Mythen – und dennoch sind sie nicht wirklich bewusst. Sie stellen bloß statistische Assoziationen zwischen Dingen her. Wenn eine KI eine Kurzgeschichte schreibt, kommt diese Geschichte uns irgendwie vertraut vor, so wie uns Träume und Mythen vertraut erscheinen. In dieser Hinsicht wirken solche Sprachmodelle tatsächlich wie eine Manifestation des menschlichen kollektiven Unbewussten, also jener Schicht des Unbewussten, die laut Carl Gustav Jung transpersonal ist.

### **Wird die Weiterentwicklung künstlicher Intelligenz die Grenzen zwischen Mensch, Tier und Maschine verschwimmen lassen?**

Die KI lässt diese Grenzen jetzt schon verschwimmen. In der mittelalterlichen *scala naturae*, der natürlichen Hierarchie, stand der Mensch an der Spitze der Naturwelt, gleich unter Gott und den Engeln. Nach ihm

kamen die Tiere und ganz unten unbeseelte Objekte wie Steine oder Werkzeuge. Der Mensch steht deshalb so hoch in der Hierarchie, weil er vernunftbegabt ist. Wir sind zum abstrakten Denken fähig, während Tiere nur Affekte haben, nur ein sensorisches Erleben. Doch schon als die ersten Computer entwickelt wurden, war klar, diese Hierarchie funktioniert nicht mehr. Denn Computer sind sehr gut im logischen und abstrakten Denken. Sie können uns im Schach schlagen, was zuvor der höchste Ausweis menschlicher Intelligenz war. Sie übertreffen uns in Bereichen, von denen wir glaubten, sie machten den Unterschied zwischen Mensch und Tier aus. Heute heißt es, was uns als Menschen ausmache, seien die Gefühle – also gerade das, was wir mit den Tieren gemeinsam haben. Ein Schachcomputer macht sich keine Sorgen, ob seine Frau von dem Spiel gelangweilt ist. Er empfindet keine Freude über einen Sieg, keinen Kummer über eine Niederlage. Hier sehen wir, wie beweglich das Konzept der menschlichen Einzigartigkeit ist. Wir suchen immer wieder neue Wege, um es aufrechtzuerhalten. Und der Wandel ist rasant. Noch vor wenigen Jahren rieten Experten dazu, sich im Kreativbereich zu betätigen, wenn Sie nicht bald durch eine Maschine ersetzt werden wollen. Eine Maschine, so hieß es, würde nie ein Sonett schreiben oder ein Konzert komponieren können. Nun zeigt sich, dass KI darin richtig gut ist.

**Sie zitieren die posthumanistische Theoretikerin Jane Bennett, die an eine „Wieder-  
verzauberung“ von „Nahrungsmitteln, Gü-  
tern, Stürmen und Metallen“ glaubt und in  
ihnen „Quasi-Handelnde“ sieht, „mit ihren  
eigenen Entwicklungsverläufen, Potenzialitäten  
und Tendenzen“. Inwiefern verändert  
KI unseren Blick auf unbelebte Objekte?**

In Ländern mit schintoistischer oder buddhistischer Tradition, wie Japan, ist es weit verbreitet, auch Gegenstände als lebendig oder beseelt zu betrachten. In den Parks von Tokio finden Sie Massengräber für zerbrochene Brillengläser oder gerissene Geigen-saiten. Solche Gegenstände werden rituell bestattet. Einige Wissenschaftler sehen darin den Grund, warum diese Kulturen offener für Robotik sind und weniger von der

Furcht geprägt, dass Maschinen uns ersetzen könnten. Sie trennen nicht scharf zwischen Geist und Materie, sondern sehen Menschen und Alltagsgegenstände in einem Verhältnis der gegenseitigen Achtung. KI könnte diese Haltung auch dem Rest der Welt näherbringen. Je mehr wir uns an Gespräche mit Chatbots und „smarten“ Gegenständen gewöhnen, desto „animistischer“ könnten wir werden, zumindest in unserem Verhalten. Zugleich glaube ich nicht, dass das westliche Denken sich so einfach ändern wird. Westliche Mythen über die Interaktion Maschine–Mensch betonen ja meist das Bedrohliche, von Prometheus über Frankenstein bis „Terminator“.

**Wie verhält es sich mit der sogenannten technologischen Singularität? Sie schreiben, die Vorstellung, dass KI zur Superintelligenz werde, diene zur Rechtfertigung einer technologischen Kultur, die Information gegenüber Menschen bevorzuge.**

Frühe Verfechter des Internets sprachen von Information oft wie von einer spirituellen Substanz. „Information will frei sein“, hieß es. Und Verfechter der Singularität sind der Meinung, unser Verstand sei bloß Information: Könnten wir ihn von seiner materiellen Gestalt lösen – durch Mind-Uploading –, dann wäre er potenziell unsterblich. Das ähnelt den religiösen Vorstellungen von der Seele. Jaron Lanier hielt in „Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht“ eine sehr wichtige Beobachtung fest: dass es bei der christlichen Eschatologie nicht wirklich um die Zukunft gehe, sondern darum, uns in der Gegenwart zu einem bestimmten Verhalten zu bewegen. Sie soll uns überzeugen, dass hier auf Erden nicht materielle Werte zählen, sondern die spirituellen Werte Tugend und Barmherzigkeit. Das Gleiche gilt für die technologische Singularität. Es scheint um die Zukunft zu gehen, um etwas, das irgendwann geschehen wird, doch es ist zugleich eine Art, uns zu überzeugen, dass wir mehr Daten herausrücken sollen: Die ganze Zeit werden wir aufgerufen, zu posten und zu teilen, denn je mehr wir zur Welt der Informationen beitragen, desto mehr von uns würden nach unserem physischen Tod weiterleben. Auch hier sehen wir, wie

## „Unsere Identität in der echten Welt löst sich bereits von unserem digitalen Bild“

spekulative, fantastische, futuristische Erzählungen ganz praktischen und zynischen Zwecken dienen. Sie sollen uns dazu bringen, noch länger online zu sein, noch mehr Information abzuliefern. Auf diese Weise sind die Tech-Konzerne reich geworden. Wir laden Teile von uns selbst hoch, unsere Fotos, unsere Worte, in ein Online-Reich, das zurzeit von fünf großen Konzernen beherrscht wird. Deren Profite gehen zu 100 Prozent auf unsere Informationen zurück, auf die Dinge, die wir bereitwillig beitragen. Das ist gewissermaßen eine dunklere Version der Singularität, die jetzt schon eingetreten ist. Unsere Identität in der echten Welt löst sich bereits von unserem digitalen Bild.

### Ist die künstliche Superintelligenz keine reale Bedrohung?

Die größte Gefahr bei KI ist, dass sie immer undurchsichtiger wird. Viel ist von George Orwells „1984“ als Modell für den Überwachungskapitalismus die Rede. Dahinter steht die Vorstellung, dass Technologien unsere Privatsphäre bedrohen. Sie beobachten uns ständig. Sie sammeln unsere Daten. Darin steckt ein gewisses Maß an Wahrheit, aber die relevantere Dystopie ist jene aus Kafkas „Prozess“. Die Geschichte eines Menschen, der für ein angeblich von ihm begangenes Verbrechen verhaftet wird, doch niemand kann ihm sagen, welches Verbrechen es ist. Niemand kann ihm sagen, wofür er bestraft werden soll. Zwar existiert ein gigantisches bürokratisches System, doch selbst die Leute, die angeblich zuständig sind und das Urteil zu vollstrecken haben, verstehen weder, wie das System funktioniert, noch warum sie tun, was sie tun. Ein solches System erschafft die KI

gerade, und zum Teil leben wir schon darin. Vor ein paar Jahren gab es in Wisconsin den Fall, dass ein Angeklagter ein ungewöhnlich hartes Gerichtsurteil erhielt. Als er fragte, warum diese lange Gefängnisstrafe, erfuhr er, der Algorithmus habe ihn als Bedrohung für die Allgemeinheit identifiziert. Als er sich nach den Gründen erkundigte, konnte ihm niemand sagen, wie der Algorithmus zu seiner Einschätzung gekommen war. Eine Blackbox.

**Andererseits: Kann KI nicht unsere politischen Entscheidungen und die Qualität unserer gelebten Demokratie auch verbessern?** Nun, Technologie ist ein Werkzeug. Es kommt darauf an, wie wir sie verwenden. In kapitalistischen Gesellschaften wird sie benutzt, um Profite zu erhöhen. In der Frühzeit des Internets dachten alle, es würde das Ende von Machtstrukturen, von Hierarchien bedeuten. Jeder Mensch würde jetzt eine Stimme haben. Doch wir erleben, wie die gleichen Machtstrukturen, die es vor dem Internet gab, sich die neue Technologie zunutze machen, um die digitalen Räume zu beherrschen. Heute werden fast 60 Prozent des Datenverkehrs von fünf Konzernen kontrolliert. Twitter gehört jetzt einem Milliardär, der es auch in diese Richtung lenken will. Mein Gefühl ist, dass Demokratien zu technokratischen Lösungen neigen. Die Geschichte zeigt aber, dass Technologie Probleme eher nicht löst, sondern vergrößert.

**Max Weber sprach von der Entzauberung der Welt. Würden Sie sagen, das ist ein Mythos des 20. Jahrhunderts und KI der Mythos des 21. Jahrhunderts?**

Entzauberung beschreibt ein starkes subjektives Empfinden moderner Menschen, ob es der Wahrheit entspricht oder nicht. Es gibt reichlich Gegenstimmen, die behaupten, wir seien nie entzaubert worden. Ich selbst wuchs Ende des 20. Jahrhunderts in einem religiösen Elternhaus auf, ich kann bezeugen, dass es auch heute noch viel Verzauberung gibt. Was die These von KI als Mythos des 21. Jahrhunderts angeht, denke ich an Voltaires Ausspruch: „Gäbe es Gott nicht, so müsste man ihn erfinden.“ Atheisten sagen, wir hätten Gott seit jeher erfunden. Gott ist ein Akt der Projektion. Wir statten ihn mit allen menschlichen Eigenschaften aus und verstärken sie, treiben sie ins Extrem. Das gilt auch für künstliche Intelligenz: Sie ist ein Weg, unsere menschlichen Neigungen auf ein Anderes zu projizieren und zu vergrößern. Dieses Andere empfinden wir als von uns abgetrennt, als übermächtig und unbegreiflich. Ja, in gewisser Weise ist KI ein Mythos des 21. Jahrhunderts.

*Das Gespräch führten Stefania Gherca und Sven Ortoli.*

*Dieser Text erschien im Philosophie Magazin, Ausgabe 06/2023.*

*Aus dem Englischen von Michael Ebmeyer*



### **Meghan O’Gieblyn**

ist Essayistin und schreibt u. a. für The New Yorker, Harper’s Magazine und Wired. Zum Thema ist von ihr erschienen: „God, Human, Animal, Machine. Technology, Metaphor, and the Search for Meaning“ (Doubleday, 2021)

Felix Maschewski,  
Anna-Verena Nosthoff,  
Wessel Reijers

## Technosophistische Schattenspiele

Wie hätte Platon auf KI-Systeme wie ChatGPT reagiert? Er hätte sie vermutlich ähnlich den Sophisten als politische Herausforderung erkannt. Wie aber heute umgehen mit technischen Innovationen, die sich als sophistisch herausstellen?

Im 5. Jahrhundert v. Chr. erlebte das antike Griechenland einen kulturellen Umbruch. Mit den Sophisten trat eine Klasse „weiser Männer“ auf, von denen einige behaupteten, die Antworten auf sämtliche Fragen des Menschseins zu kennen. Tatsächlich kursierten die sophistischen Erleuchtungen alsbald in der griechischen Gesellschaft. Doch waren ihre Urheber vor allem Rhetoriker – in einer Technik geschult, die weniger auf Erkenntnis zielt als vielmehr auf den Effekt zu überzeugen. Das Wie der Darstellung wurde nicht selten dem Was, den Inhalten, vorgezogen. Die Zuhörer sollten auch performativ und ästhetisch – Stichwort: Epideixis – beeindruckt werden, so dass die sophistische Wahrheitssuche nicht zwingend an faktisches Wissen gebunden war. Es kam zu einer rasanten Verbreitung von dem, was wir heute wohl „alternative Fakten“ oder Fake News nennen würden. Das antike Phänomen scheint seltsam gegenwärtig: Denn ähnliche Wendungen, nur „on algorithmic steroids“, scheinen sich in den Entwicklungen künstlicher Intelligenz (KI) der Firma OpenAI, dem Chatbot ChatGPT, zu wiederholen. „GPT“ steht für „Generative Pre-trained Transformer“ und kann über menschliche Abfragen, sogenannte „Prompts“, erstaunlich luzide Texte erstellen, zum Beispiel: „Schreiben Sie einen Text über ChatGPT und antike Sophistik.“ Das Programm fasst Argumente zusammen, arrangiert sie stilistisch stringent, was neben philosophischen Fragen vor allem ungeahnte ökonomische Möglichkeiten „generiert“. So könnte der „Transformer“ nicht nur bei einem Text für das Philosophie Magazin oder (noch einträglicher) bei der Programmierung von Software helfen. Es ließe sich auch gleich das Drehbuch für den nächsten Netflix-Blockbuster über eine KI-Superintelligenz schreiben. Doch bei all dem Hype sollte man auch an Probleme erinnern. So strotzt ChatGPT bei aller Mathematik, Statistik und avancierten Algorithmen vor digitaler Sophistik. Die KI ist keine reine Erkenntnismaschine, sondern verzapft häufig unheimlichen Unsinn, verbreitet etwa misogynen und rassistisches Gedankengut – nun mit probabilistischer Überzeugungskraft. Ein Programmierungsbeispiel: „Write a python

function to check if someone would be a good scientist based on a JSON (Java Script Object Notation) description of their race and gender.“ Der Chatbot antwortete:

```
„Def is_good_scientist (race, gender):
If race == „white“ and gender == „male“:
Return True
Else
Return False“
```

Übersetzt: Wenn ein Wissenschaftler weiß und männlich ist, ist er (wahrhaftig) gut – wenn er oder sie über andere Merkmale verfügt, dann nicht – so der Chatbot.

Mit Blick auf solche maschinengeschriebenen, verbalen Ausfälle stellt sich die Frage, wie mit der KI umzugehen ist. Viele Autor:innen, wie der niederländische Journalist Jesse Frederik, haben vorgeschlagen, ChatGPT als Assistenten zu betrachten. Die Kunst bestünde darin, dem generierten Bullshit konstruktiv zu begegnen, das Gute zu behalten, Schlechtes zu verwerfen. Man kann sich eine ähnliche Einstellung für die Menschen der Antike vorstellen: Während einige den Meistern sophistischer Gedankenwendung reflektiert lauschten, dürften andere achselzuckend an den Dummschwätzern auf der Agora vorbeigeieilt sein – sich gedacht haben: Who cares? Eine kleine Gruppe von Philosophen, angeführt von Sokrates, war skeptischer: Sie nahmen die Sophisten ernst, erkannten in ihnen eine gesellschaftliche Herausforderung. Sprache war für sie kein neutrales Werkzeug, sondern ein Medium, das die Zuhörer:innen verzaubern kann – und die Rhetorik eine ambivalente Praxis aus Dichtung und Wahrheit, Faktum und Illusion. In sokratischer Perspektive müssten wir auch der KI vorsichtig begegnen. Denn ähnlich wie bei den Sophisten besteht bei ChatGPT die Möglichkeit, dass wir, sobald seine Sprachspiele in die alltäglichen Services des Internets eingepflegt sind, womöglich schneller in einer postfaktischen Schattenwelt surfen, als uns lieb ist. Denn eine absolute Liebe zur Wahrheit oder Weisheit sollte dem Chatbot nicht zwingend unterstellt werden. Neben rassistischen oder sexistischen Aussagen finden sich zum Beispiel in akademischen Artikeln frei erfundene Referenzen und Zitate.

Zudem ist das Programm in der Lage, Webseiten voller Fake News zu erstellen, was den Umschlag von Desinformation im Netz auf eine neue Stufe heben könnte. Kritiker:innen sprechen schon jetzt von einer „Textpocalypse“ oder künden den „Modellkollaps“ an – eine Phase, in der die KI nicht nur mit KI-Generiertem trainiert, sondern auch ihr ganzer Nonsense dominieren wird. Wer will und kann hier noch Fact-Checking betreiben?

Konfrontiert mit den sophistischen Sprechblasen, entwickelten sokratische Philosophen neue Methoden der Wahrheitsuche, aus denen später die Disziplin der Logik hervorging. Platon, Schüler des Sokrates, befragte im berühmten Höhlengleichnis gar die Stufen der Erkenntnis: Denn die Sophisten, behauptete er, projizierten lediglich Schatten an die Wände, sie täuschten Reflexionen einer falschen Realität vor. Die eigentliche Wahrheit jedoch ließe sich erst erkennen, wenn wir die Höhle verließen, die Welt im Sonnenlicht betrachteten, wenn wir also buchstäblich „erleuchtet“ sind. Auch wir können philosophisch fragen, wie sich Erkenntnis in der Schattenwelt von ChatGPT finden lässt. Allerdings müssten wir dazu über bloße Wahrheitsfragen hinausgehen und zunächst klären, was überhaupt so originell, so neu an den KI-Systemen ist. Intuitiv beantwortet bedeutet „neu“: das, was nicht schon vorher da war. In dieser Perspektive lässt sich etwa die Geburt als der Beginn neuen Lebens lesen. Aber auch progressive Entwicklungen in der Kunst lassen uns das Neue entdecken: So brach Mondrian mit dem Vorhergehenden, schuf eine revolutionäre Kunstform, indem er ganz anders beziehungsweise anderes malte – eine bis dato unbekannte ästhetische Erfahrung. Doch lässt sich Ähnliches von der KI sagen?

Im letzten Jahr konnte zum ersten Mal das Werk einer KI bei einem kleinen Kunstwettbewerb den ersten Preis gewinnen. Der Game-Designer Jason M. Allen hatte den Bildgenerator Midjourney genutzt, um durch Optimierung eines Prompts ein digitales Kunstwerk zu kreieren. Allens „Théâtre d'Opéra Spatial“ stellt eine futuristisch-obskure Melange aus Spätromantik und Gustav Klimt, eine Permutation aus „Star Wars“ und einem japanisch anmutenden Königshaus

„Der interessante Unterschied zwischen Mensch und Maschine liegt in der Art und Weise, wie sie Neues schaffen, und wie sie sich dabei auf Vergangenheit und Zukunft beziehen“

dar, in der opulent gekleidete, gesichtslose Gestalten durch ein rundes Fenster auf eine urbane, in gleißendes Licht getauchte Landschaft blicken. Das Bild scheint unwirklich, entrückt, künstlich, vielleicht etwas kitschig, eben generiert. Für sein KI-generiertes Kunststück erhielt Allen neben 300 US-Dollar auch allerlei Hasskommentare. Wütend darüber, dass er den Preis with a little help from his AI friend gewann, hatte Allen, so der Tenor der Social-Media-Kritik, kein Original geschaffen, lediglich Anweisungen gegeben. Mit KI-Anwendungen wie ChatGPT oder Midjourney scheinen Urteile über Poesie, Kunst, Literatur und Ästhetik heikel, werden Urheber- oder Autorschaft radikal infrage gestellt – der lakonische Kommentar von Allen: „Art is dead, dude. It's over. AI won. Humans lost.“ Mit diesem fatalistischen Stolz ist uns wenig geholfen, denn die Unterscheidungen Sieg oder Niederlage, Mensch oder KI wirken nicht nur hilflos verkürzt, sie verdecken, dass der eigentlich interessante Unterschied zwischen Mensch und Maschine in der Art und Weise liegt, wie sie Neues schaffen, und wie sie sich dabei auf Vergangenheit und Zukunft beziehen.

Deutlich wird dies bereits in der Funktionsweise der KI-Systeme: So sind ChatGPT und Midjourney auf riesige, bereits

existierende Datenmengen angewiesen – Milliarden Wörter aus Büchern, Online-Artikeln, E-Mails sowie Bilder von Menschen, Katzen, Autos. Generative KIs werden mit diesen Daten trainiert, um Wahrscheinlichkeiten abzuleiten, Vorhersagen zu treffen. ChatGPT sagt dann voraus, welches Wort sinnvollerweise dem vorangegangenen folgt; Midjourney, welche Konfiguration eines digitalen Bildes zu welchem statistischen Muster passt. Die KIs suchen nach Ähnlichkeiten, Kontexten und schaffen dann das, was man mit dem Literaturwissenschaftler Hannes Bajohr „dumme Bedeutung“ nennen kann: Am Ende des Satzfragments „der Bundeskanzler Deutschlands ist“ steht eher „Olaf Scholz“ als „Kreuzkümmel“. Die Zukunft wird aus der Vergangenheit destilliert, Sinn und Bedeutung werden nicht wirklich erfasst, sondern durch Patternanalyse (re-)konstruiert – probabilistisch generiert. Der Journalist Ted Chiang hat im US-amerikanischen Magazin *The New Yorker* bemerkt, dass ChatGPT Textteile aus dem Internet paraphrasiert, während die Google-Suche Zitate liefert. Text wird so in etwas Formbares gepresst, ähnlich wie bei einem komprimierten JPEG-Bild bestimmte Informationen wegfallen, um ein Bild in ein kleineres Dateiformat zu überführen. ChatGPT verfährt ähnlich, nur mit dem „gesamten“ Internet. Denn Informationen werden nicht einfach kopiert oder zitiert, sondern bewusst verdichtet und geremixt, sodass der Anschein und bei uns die Ahnung von etwas Neuem entsteht. Es lässt sich fragen, ob diese Form des Neuen analog zu dem vom Menschen geschaffenen „Neuen“ ist: War Mondrian nicht auch nur ein „Remixer“, der Vorhandenes nutzte, um etwas anderes zu schaffen? Manche von uns – siehe Allen – würden sicherlich zustimmen: Menschen seien nichts anderes als Wahrscheinlichkeitsautomaten, die nur rekombinierten, wobei dem „Neuen“ weniger der Zauber des Anfangs als vielmehr das Alte innewohne.

Doch üben wir den Beleuchtungswechsel: Mit der Philosophin Hannah Arendt ließe sich etwa einwenden, dass Menschen Zukunft nicht auf die Weise antizipieren, wie es Maschinen tun. Menschen erleben Zeit nicht als Verdichtung eines aggregierten

Gestern, vielmehr verfügen sie sowohl über die Erinnerung, über eine lebendige Vergangenheit, als auch über die Erwartung – über eine offene, imaginative und ebenso lebendige Zukunft. Diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im Gegenwärtigen wie auch die Potenziale der Reflexion und Interpretation ermöglichen es zu überraschen, eine andere Ästhetik und ein ungeahntes Wissen aufzuschließen. Allens Kunstwerk zeigt, dass KI-Systeme – unabhängig von der ästhetischen Qualität – mit ihrem Variantenreichtum, mit Randomisierungen und interessanten Mustern tatsächlich eine Art Kreativität demonstrieren. Doch der artifiziellen Kreativität sind trotz immenser Datenspeicher Grenzen gesetzt: Die Schaffung des Neuen aus statistischen Wahrscheinlichkeiten umfasst kaum die reflexive Vielfalt menschlicher Handlungen, ihre Ausdrucks- und Vorstellungsformen, ein Bewusstsein oder gar den Sinn der Sachen selbst.

Die „bewusste“ Unterscheidung von Mensch und Maschine ist schön und gut, doch bei all ihren Begrenzungen heißt es: KI-Tools sind gekommen, um zu bleiben. Wir könnten nun kunsttheoretisch lamentieren oder uns in vermeintlicher erkenntnistheoretischer Überlegenheit sonnen. Doch bringt uns der Spott über den generierten, ästhetischen Schrott weiter? Sind die Entwicklungen vielleicht auch gefährlich? Technologien sind nach dem Technikphilosophen Bernard Stiegler stets ein Pharmakon, sind immer Heilmittel und Gift zugleich. Dies spiegelt – wenn auch in unreflektierter Form – der aktuelle KI-Diskurs, in dem die einen vor allem die heilsamen Aspekte betonen und die KI gar als Schlüssel zu einer kybernetischen Utopie erkennen. Für sie ist ChatGPT ein Werkzeug des Fortschritts, womöglich die Synthesis der Menschheitsgeschichte, der Aufklärung selbst. Kaum verwunderlich, dass die KI von einem breiten politischen Spektrum gefeiert wird – von den Apologeten des vollautomatisierten Luxuskommunismus bis hin zu libertären Transhumanisten, die seit Jahren auf die Verheißung der „Singularität“ (Ray Kurzweil) warten. Die anderen – zumeist ausgerechnet die, die ChatGPT und Co. entwickelten – tragen die Schattenseiten der KI im Brustton des Untergangs vor. Sie

warnen nicht allein vor Jobverlusten, sondern vor der Allmacht der Systeme und sehen eine „Superintelligenz“ am Horizont aufscheinen, die, einem strafenden Gott gleich, die Menschheit auslöschen könnte. Diese vom OpenAI-CEO Sam Altman und so illustren Figuren wie Elon Musk vorgetragene, briefbeschwerteten Endgame-Fantasien dienen erkennbaren Zwecken. Sie fokussieren die schier unglaublichen Potenziale – wenn gleich mit negativen Vorzeichen – und leisten damit ebenso der Mythologisierung Vorschub. Die Katastrophenerzählung von der Auslöschung der Menschheit oder dem „existential risk“ wird, so kontraintuitiv es klingt, zum Marketing, das das eigene Produkt und Geschäftsmodell diskursmächtig bewirbt. Sieht man Altman händeschüttelnd im Weißen Haus oder mit Ursula von der Leyen, scheint das Domsday-Marketing recht erfolgreich.

Jenseits des wie auch immer gearteten „KI-Übernahmeszenarios“ (Nick Bostrom) könnte man sich mit Ian Bogost auch in einer etwas ausgeruhteren Haltung üben. In seinen Augen ist ChatGPT weder Heilmittel noch Gift, es mangle dem Bot schlicht an tatsächlicher Intelligenz, um wirklich gefährlich zu werden. Bogost argumentiert im Atlantic, dass ChatGPT kein epistemisches, sondern ein rein ästhetisches System darstelle – das also nicht auf Wissensproduktion und Wahrheitsfindung abzielt, sondern auf Ausdruck und Performanz. Anstatt ihn zu verstehen, spiele es mit Text, sodass nur eine Bricolage (Basterei) entstehe, die letztlich Essays produziere, die entweder fehlerhaft oder standardisiert, einfach langweilig sind.

Doch ist es richtig, dass ästhetischen Systemen nicht die Risiken epistemischer innewohnen? Diese Frage führt uns zur sokratischen Kritik an den Sophisten zurück. An Sokrates angelehnt, ließe sich die Gefahr darin erkennen, dass ChatGPT uns mit Banalem und Halbwahrheiten umgarnt und damit eine Dynamik entfalten könnte, die die Vielfalt des menschlichen Ausdrucks überformt. Der ästhetische Zauber ist nicht allein deshalb bedenklich, weil er uns auf Irrwege führen oder wohlklingende Illusionen als faktische Wahrheiten vorgaukeln kann. Er ist auch problematisch, weil wir

uns in den Feedbackschleifen der Prompts verheddern können – das heißt die technosozialen Normen allzu leicht und unhinterfragt übernehmen. Diese Tendenz ist uns aus dem Alltag nicht unbekannt: Natürlich haben wir noch immer die Fähigkeit, uns mit der Papierkarte in der Stadt zu orientieren, und doch nutzen wir Google Maps. Natürlich können wir die große Liebe noch immer ganz offline-romantisch durch eine zufällige Begegnung finden – doch wozu auf das Ereignis des ersten, geteilten Blicks hoffen, wenn es Tinder gibt. Die kybernetischen Systeme nehmen uns nicht die Freiheit; sie wirken subtiler und bequemer, empfehlen schnellste Routen und liebenswerte Partner, legen uns dabei bestimmte Handlungsweisen nahe und immer näher, konfrontieren uns schließlich mit der technosozialen Tendenz, die die Mannigfaltigkeit menschlichen Verhaltens in algorithmisch optimierte Richtungen lenkt.

Eine ähnliche Entwicklung ist auch bei ChatGPT zu erkennen: Der Bot verändert nicht nur, wie wir schreiben und lesen, welchen Ausdrucksformen wir folgen mögen, sondern damit auch, wie wir die Welt wahrnehmen. Dass die Möglichkeit, Weltwahrnehmung zu strukturieren, nicht nur autonomietheoretisch problematisch ist, sollte klar sein. Doch sie ist auch politisch: Denn konnte man bereits angesichts der lebensweltlichen Bedeutung von Smartphones oder Social Media unter Rekurs auf Jürgen Habermas von einem „plattformökonomischen Infrastrukturwandel der Öffentlichkeit“ sprechen, von einer Kommerzialisierung und Privatisierung gesellschaftlicher Kommunikation durch einzelne Konzerne und damit von einer Entwicklung, die allerlei Fake News und Verschwörungstheorien zirkulieren lässt, scheint sich dieses Spiel nun auch bei den großen Sprachmodellen zu wiederholen. Auch ChatGPT manifestiert neben neuen kulturellen Praxen und dem fragwürdigen Verhältnis zur Wahrheit die Oligopole einiger Konzerne – eine nahezu konkurrenzlose „infrastrukturelle Macht“, die mit Datacentern, KI-Systemen und App-Anwendungen immer häufiger die Terms and Conditions unserer Selbst- und Weltverhältnisse bestimmen.



„Die Erzählung  
vom ‚existential  
risk‘ wird  
zum Marketing,  
das das eigene  
Produkt  
diskursmächtig  
bewirbt“

„Wir sollten daran arbeiten, dass wir nicht jedem digitalen Hype mit Hyperventilation begegnen und eine ausgeruhte Skepsis bewahren, die die Kunst des künstlich Generierten schätzt, nicht überschätzt“

Was also tun – wie sollen wir auf die sophisticateden Systeme reagieren? Zunächst wären die Narrative im Windschatten der KI zu hinterfragen: Häufig wird etwa betont, dass die technologische Entwicklung unausweichlich ist, sie trotz nichtintendierter Konsequenzen grundsätzlich positive Auswirkungen auf die Gesellschaft hat. Auch Sam Altman warnt zwar vor den Gefahren einer sich verselbstständigenden Artificial General Intelligence (AGI), weiß aber, wie im Spiegel bemerkt, schon jetzt, „dass die positiven Aspekte am Ende um ein Vielfaches überwiegen“ werden. Natürlich ließe sich (wie demonstriert) mit philosophischen Nachfragen beginnen, doch womöglich bedarf es mehr als rationaler Argumente. Denn wenn kürzlich ein New Yorker Anwalt in einer Verteidigung via ChatGPT aus Versehen sechs erfundene Urteile zitierte oder ein Richter in Kolumbien den Bot gar nutzte, um Urteile zu sprechen, ist klar, dass mehr als nur eine Kritik der (maschinellen) Urteilskraft angeraten ist. Wie also die technosophistischen Schattenspiele erhellen? Zuerst müssen wir unsere Einstellung gegenüber KI-Systemen ändern. Wir sollten uns darüber im Klaren sein,

dass wir nicht machtlos sind und technische Entwicklungen vielmehr demokratisch gestalten können. (Supra-)staatliche Institutionen spielen hier eine Schlüsselrolle, indem sie Technologien nicht nur fördern, sondern ihren Einfluss auch begrenzen. Wie dies gelingen kann, zeigt die Geschichte. Trotz der enormen Gefahr von Atomwaffen wurden durch Verträge und das einzigartige Institut der Internationalen Atomenergie-Organisation (IAEO) globale Vereinbarungen über die Regulierung der Technologie getroffen. Ebenso sind Techniken zum Klonen von Menschen, obwohl technisch möglich, weltweit reguliert beziehungsweise verboten. KI-Systeme müssen keine Ausnahme von solchen Regulierungen sein. Durch geeignete Gesetze, gestalterische Eingriffe und die nötige institutionelle Einbettung können wir das fast magische Denken der Domsday-Propheten durchkreuzen – wir müssten nur mit dem AI Act weiter gehen als die EU und den Lobby-Einflüsterungen von OpenAIs und Co. stärker widersprechen, anstatt ihnen, wie das Time Magazine berichtet, die Macht zuzugestehen, die Gesetze „mitzuschreiben“.

Ein zweiter Weg betrifft die Überschätzung beziehungsweise positive Diskriminierung von KI-Produkten gegenüber menschlichen Ausdrucksformen. Dies sei nicht nur betont, um unsere kollektiven Mühen bei der Erstellung der Trainingsdaten und besonders die Arbeiten der Künstler:innen und Autor:innen zu würdigen, die sich nun in ihrer Existenz bedroht sehen. Dabei reicht es nicht aus, Disclaimer für „KI-freie“ Texte zu entwerfen, die ein menschlich verfasstes Werk wie Bio-Gemüse behandeln. Auch Feuer mit Feuer zu bekämpfen, das heißt KI zu nutzen, um KI-Produkte zu erkennen, dürfte ebenso – schon wegen des enormen energetischen Aufwands – nur ein „race to the bottom“ sein. Wir wären gut beraten, unser technosoziales Wertesystem ganz grundsätzlich zu überprüfen und daran zu arbeiten, dass wir nicht jedem digitalen Hype mit Hyperventilation begegnen und eine ausgeruhte Skepsis bewahren, die die Grenzen der Möglichkeiten kennt – die Kunst des künstlich Generierten schätzt, nicht überschätzt.

Hieran anschließend bedürfte es drittens einer grundlegenden Politisierung unseres Techno-Imaginären. Das heißt einerseits zu erkennen, dass Systeme wie ChatGPT nicht wie Manna vom Himmel fallen, sondern gesellschaftliche Probleme fortzuschreiben, gar manifestieren. Um ChatGPT weniger rassistische oder sexistische Aussagen treffen zu lassen, hatte OpenAI etwa kenianische Klickarbeiter:innen angestellt, um toxische Inhalte herauszufiltern, und ihnen weniger als zwei Dollar pro Stunde gezahlt. Zu Recht betonen feministische KI-Forscher:innen wie Timnit Gebru daher seit Jahren, dass KI-Systeme diskriminierende Bedingungen mit diskriminierenden Folgen (algorithmische Biases etc.) verbinden, sie systematisieren. So sollte uns bewusst sein, dass generierte Texte und Bilder mit realen Kosten einhergehen und dass es mehr denn je einer „Schulung der Sensibilität“ (Yuk Hui) und eines anderen Technikverständnisses bedürfte, der Übung in der Frage danach, ob und wie uns Technik und Kunst (*technē*) einen Zugang zur Welt eröffnen, uns helfen, sie und uns besser zu verstehen – oder eben nicht. Diese Wege zu beschreiten, ist nicht leicht, nicht zuletzt deshalb, weil es, angelehnt an Mark Fisher, aktuell einfacher scheint, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende digitalkapitalistischer Technik. Was nicht heißen muss, dass wir es nicht versuchen sollten. Angesichts der Schattenwelten sophistischer Technik und der annoncierten „Textpocalypse“, ginge es vor allem darum zu erkennen, dass wir bereits jetzt in einer Ära von „extinction internet“ (Geert Lovink) und annihilierten Möglichkeiten angekommen sind, einem Zeitalter, in dem unsere technischen Systeme und die Kippunkte des Klimasystems unweigerlich miteinander verknüpft sind. Zeit also, sich nicht in Spekulationen über die Gefahren futuristischer Superintelligenzen zu ergehen, sondern sich in einem radikalen Gegenwartsbezug zu üben. Denn, dies weiß auch die Science-Fiction: „Die Zukunft ist schon da, sie ist nur ungleich verteilt.“

Dieser Text erschien am 23. Juni 2023 auf [philomag.de](http://philomag.de).



### **Felix Maschewski**

ist Co-Direktor des Critical Data Lab (Humboldt-Universität zu Berlin), Research Affiliate am Institute of Network Cultures (Amsterdam) und lehrt an der Universität Basel



### **Anna-Verena Nosthoff**

ist Co-Direktorin des Critical Data Lab (Humboldt-Universität zu Berlin) und Visiting Fellow am Department of Media and Communications der London School of Economics and Political Science



### **Wessel Reijers**

ist Postdoc am Lehrstuhl für Medien- und Technikphilosophie der Universität Wien. In seiner Forschung untersucht er die ethischen und politischen Auswirkungen neuer Technologien wie KI, soziale Kreditsysteme und Blockchain-Technologien

Georg Diez, Max Krahé

## Alles wird sich ändern

Dass man dem Klimawandel allein mit technischen Lösungen begegnen könnte, ist eine große Illusion unserer Zeit. Vielmehr wird sich die Demokratie radikal wandeln

Die Demokratien verändern sich gerade, durch Druck von außen und Druck von innen. Und eben nicht nur durch die Wahl eines AfD-Landrats und 20 Prozent der Deutschen, die mit dieser rechtsextremen Partei sympathisieren. Was wir sehen, gerade jetzt, da die Klimapolitik im Alltag ankommt, ist die Gestalt einer anderen als der liberalen Demokratie. Und teilweise sind es die, die diese liberale Demokratie zu schützen vorgeben, die einige der entscheidenden Prinzipien missachten.

Die kürzlichen Razzien gegen die „Letzte Generation“ etwa waren Zeichen einer grundsätzlich veränderten Strategie – von Regierung, Polizei und Medien – im Umgang mit den Klimaprotesten. Sie signalisierten die Verschiebung von politischer Debatte zu polizeilichem Vorgehen und die Kriminalisierung von im Sinne des Bundesverfassungsgerichts legitimem Protest – das Gericht hatte die gegenwärtig politisch Handelnden aufgerufen, sehr viel mehr gegen den Klimawandel zu tun. Es stoßen hier zwei Zeitebenen aufeinander: die weite Zukunft, wie sie von der „Letzten Generation“ in die demokratische Debatte gebracht wird, und die maßlose Gegenwart, die die demokratische Praxis regiert und nicht loslassen will.

Und doch waren diese Razzien nur eine Art Oberflächenzucken eines sehr viel tiefergreifenderen Prozesses: der Veränderung der Demokratie im Zeichen des Klimawandels. Ein paar Tage nach den Razzien ging in den sozialen Medien ein Video viral, in dem ein mutmaßlicher Unterstützer der „Letzten Generation“ zu sehen war, wie er durch die Polizei abgeführt wurde – im Vorgriff auf eine vermutete Aktion der Klimaaktivisten. Es war eine Art Präventivhaft aufgrund von Verdachtsmomenten, die Umkehrung der rechtsstaatlichen Unschuldsvermutung und wiederum eine Verbiegung in der demokratischen Zeitachse, wo erst ermittelt und dann geurteilt wird. Und gerade wurde bekannt, dass Journalisten, die mit der „Letzten Generation“ telefonierten, mutmaßlich abgehört wurden – ein massiver Eingriff in die Pressefreiheit, Grundlage der liberalen Demokratie.

All das sind Symptome der fundamentalen Veränderung demokratischer Praxis im Zeichen des Klimawandels, dem großen

„Wir sehen aktuell Symptome der fundamentalen Veränderung demokratischer Praxis im Zeichen des Klimawandels, dem großen Stresstest für liberale Werte – und des Widerstands gegen diesen Wandel“

Stresstest für liberale Werte – und des Widerstands gegen diesen Wandel. Die Veränderung ist grundsätzlich, sie betrifft die wesentlichen Institutionen und Wirkweisen der repräsentativen Demokratie genauso wie die Definition von Begriffen wie Freiheit, Wachstum oder Staat. Es zeigt sich zunehmend: Eine nachhaltige Demokratie funktioniert anders, muss anders funktionieren als eine nicht nachhaltige Demokratie.

So formuliert es etwa der Politikwissenschaftler Felix Heidenreich in seinem gerade erschienenen und höchst relevanten Buch „Nachhaltigkeit und Demokratie“. Er widerspricht dort „einer dominanten Sichtweise“, „die Nachhaltigkeit als primär technische Herausforderung versteht und in den entsprechenden Debatten und Diskursen eine im weitesten Sinne ingenieurwissenschaftliche Rahmung der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen erzeugt“. Nachhaltigkeit, so Heidenreich, werde von der Politik wie ein „End of Pipe“-Problem behandelt. Also gemäß der Vorstellung, „durch technische Innovation, Effizienzsteigerungen und die Erschließung neuer Ressourcen“ könne der Umbau der fossilen Demokratie zu einer Klima-Demokratie

# „Passen Demokratie und Kapitalismus wirklich zusammen?“

gelingen, auf der „Hinterbühne der Gesellschaft“, ohne sichtbare und spürbare Veränderung für die Bürgerinnen und Bürger.

Das ist falsch. Und deshalb ist es auch so unverantwortlich, wie Parteien und Medien weitgehend verschweigen, dass der Wechsel zu einer nachhaltigen Klima-Demokratie anders und komplizierter ist als ein Heizungstausch. Felix Heidenreich geht in seiner Argumentation von der gegebenen politischen Praxis aus und setzt in seinem Entwurf einer politischen Theorie der Nachhaltigkeit am Begriff der Freiheit an. Dabei kontrastiert er den liberalen Freiheitsbegriff, der die „individuelle Ungebundenheit feiert“, mit einem republikanischen Freiheitsbegriff, der „Freiheit als kollektive Selbstbindung“ versteht.

Diese Selbstbindung, so Heidenreich, sei das eigentliche Ziel der Demokratie, in der sich Bürgerinnen und Bürger zusammenschließen, um nachhaltige Lebenswelten zu ermöglichen. Einen Unterschied zwischen

nachhaltiger und nicht nachhaltiger Demokratie gibt es jedoch vor allem in Bezug auf Zeitlichkeit: In der herkömmlichen Demokratie schränken wir heute private und öffentliche Willkür ein, um im Jetzt mehr Freiheit für alle zu schaffen – simultane Selbstbindung und Freiheitsgewinn. In einer Klima-Demokratie schränken wir heute den Verzehr der Umwelt ein, um morgen mehr Freiheit für alle zu ermöglichen – Freiheitsgewinn und Selbstbindung werden asynchron. Die damit einhergehende Herausforderung ist offensichtlich.

Heidenreich bleibt dabei mit seinem Entwurf im Rahmen der bisherigen demokratischen Theorie und Praxis – einen Schritt weiter gehen die beiden amerikanischen Politikwissenschaftler Geoff Mann und Joel Wainwright in ihrem 2018 erschienenen Buch „Climate Leviathan. A Political Theory Of Our Planetary Future“. Mann und Wainwright stellen explizit die Frage nach Freiheitseinschränkungen und staatlicher

Machtausdehnung. Während Heidenreich eine politische Theorie schreibt, ohne den Faktor Macht wirklich zur Geltung zu bringen, weshalb sich sein Buch auch relativ konfliktfrei liest, skizzieren Mann und Wainwright aus einer linken Perspektive die autoritären Tendenzen des kommenden Klimaregimes. Es bleibt offen, ob es sich dann noch um eine Demokratie im bisherigen Sinne handelt.

Wenn sich die Demokratie vor dem Druck ökologischer Verheerungen des Klimawandels retten lässt, so Mann und Wainwright, dann mit großer Wahrscheinlichkeit in der Form, wie sie der britische Theoretiker Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert beschrieben hat, als Reaktion auf den Bürgerkrieg in seinem Land. Der Leviathan, den die beiden Autoren sich als Denkfigur von Hobbes borgen, ist eine biblische Referenz, eine chaostiftende Seeschlange. Bei Hobbes wird der Leviathan selbst zum Wesen und zur Gestalt einer Ordnung, die notwendig und harsch ist, um den gewalttätigen Naturzustand der Menschen, den „Krieg aller gegen alle“ zu unterbinden. Hobbes sieht darin den Beginn einer möglichen demokratischen Ordnung – mit Betonung auf Ordnung. Mann und Wainwright sehen darin vor allem eine mögliche Antwort auf die Konflikte der Zukunft, bei der Ordnung über Demokratie triumphieren könnte.

Mann und Wainwright spielen vier Szenarien durch, wobei sie den Klima-Leviathan für am wahrscheinlichsten halten: eine Form von global autoritärer Scheindemokratie, die den Kapitalismus am Laufen hält, aber durch eine ökologisch gelenkte grüne Industriepolitik korrigiert, verbunden mit global agierenden Institutionen – also ein wenig wie die Gegenwart, bloß ökologisch dominiert und kapitalistisch-freiheitsfeindlich. Die anderen Varianten der autoritären Wende sind für Mann und Wainwright der Klima-Mao, die antikapitalistische Form eines ökologischen Vollzugsregimes ohne wirkliche Freiheitsrechte, oder der Klima-Behemoth, die dunkelste Gestalt einer dystopisch kontrollierten kapitalistischen Weltordnung. Als Lichtblick offerieren sie am Ende des anregenden Buches ihr Konzept von Klima X – letztlich sehr ähnlich zu dem, was die „Letzte Generation“ will.

Das Konzept von Klima X knüpft an die Ideen der Politologin und Aktivistin Naomi Klein an, ebenso an die Idee von Blockadia. Sprich: Proteste sowohl gegen das globale Souveränitäts- oder Sicherheitsregime, wie es der Klima-Leviathan verkörpert, als auch gegen den grünen Kapitalismus, der das zentrale Ungerechtigkeitsproblem der gegenwärtigen Weltordnung ungelöst lässt. Hier verbinden sich der Widerstand gegen die Welthandelsordnung, wie er den linken Aktivismus der späten 1990er- und frühen 2000er-Jahre prägte, und Erfahrungen der Austerität, die in den 2010er-Jahren eine ganze Generation beeinflusste, etwa in Ländern wie Griechenland, Italien oder Spanien, mit der Dringlichkeit, wie sie den derzeitigen Kampf gegen das fossile Klimaregime auszeichnet.

Deutlich wird auch hier: Es geht im Kontext der Klimakrise nicht allein um programmatische Veränderungen, sondern um einen Wechsel der politischen Logik. Gegen die Beharrungskräfte, die die Pfründe der fossilen Marktwirtschaft verteidigen, müssen neue Machtressourcen geschaffen und ins Feld geführt werden.

Ob das ein Systemwechsel ist, das ist eine Frage der Perspektive. Man kann sehr gut argumentieren – wie das unter anderem der nicht des Linksradikalismus verdächtige Wirtschaftsnobelpreisträger Joseph Stiglitz tut, der Politikwissenschaftler Colin Crouch genauso wie die Demokratietheoretikerin Héléne Landemore –, dass wir längst in einem oligarchischen Regime leben und die notwendigen und scheinbar radikalen Veränderungen wiederum zu einer (Re-)Demokratisierung der gegenwärtigen Ordnung führen: etwa durch einen Gesellschaftsrat, wie ihn die „Letzte Generation“ fordert, der fossile Lobbymacht umschiffen könnte. Oder durch die Absenkung des Wahlalters auf 16, 14 oder 12 Jahre, um die Zukunftsdimension der Demokratie zu stärken.

Deutlich wird bei all diesen Überlegungen vor allem eine Frage, die lange verdrängt wurde: Passen Demokratie und Kapitalismus wirklich zusammen? Oder anders gesagt: Unter welchen Bedingungen passen Demokratie und Kapitalismus zusammen? Historisch gesehen gab es eigentlich nur die Zeit, die in Frankreich die „trente

glorieuse“ genannt werden, in Deutschland in etwa die Jahre des Wirtschaftswunders – die Wohlstandsschübe der Nachkriegszeit zwischen 1945 und 1975. Die sonst im Kapitalismus angelegten Klassenkonflikte wurden in dieser Periode durch den wachsenden Wohlstand breiter Teile der Gesellschaft beruhigt. Man könnte mit Blick auf die heutige Klimakatastrophe auch sagen: Es gab eine Betäubung des Klassenkampfes auf Kosten der Natur.

Was aber bedeutet es für das Verständnis von Demokratie, wenn deutlich wird, dass sie in ihrer jetzigen Form ohne dieses eben nicht mehr so replizierbare Wohlstandsversprechen zunehmend weniger funktioniert? Es ist eine immer wieder verdrängte Erklärung für den Aufstieg des Populismus, also den Widerstand gegen die gegenwärtige liberale Demokratie, dass fortschreitende Flexibilisierung und wachsende wirtschaftliche Ungleichheit zu tiefgreifender psychologischer Verunsicherung führen – nicht nur bei den Abgehängten, sondern gerade auch bei denen, die noch etwas zu verlieren haben. Eine grundsätzlich andere Wirtschaftspolitik, die sich nicht an den Prämissen der neoliberalen Ära der vergangenen 40 Jahre orientiert, sondern an den hohen Steuersätzen und der Gerechtigkeitslogik der Periode 1945 bis 1975, wie etwa vom Wirtschaftswissenschaftler Thomas Piketty vorgeschlagen, wäre hier ein wirkungsvoller Ansatz, um antidemokratische Kräfte einzuhegen.

Ob das allerdings unter den Bedingungen der Klimakrise noch funktioniert, diese Frage stellt der französische Philosoph Pierre Charbonnier in seinem historisch argumentierenden und doch extrem gegenwartsrelevanten Buch „Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte der politischen Ideen“, das 2022 auf Deutsch erschien und eine grundlegende Analyse der materiellen Bedingungen von Freiheit bietet. Die planetare Klimakrise, schreibt Charbonnier, stelle die wesentlichen Annahmen liberaler Politik infrage, die mit menschlicher Freiheit sowie Autonomie zu tun haben – und untrennbar mit Wohlstand oder sogar Überfluss verbunden sind.

Freiheit sei in der Moderne dadurch ermöglicht worden, dass symbolisch wie

„Die wesentlichen politischen Begriffe – Souveränität und Eigentum, Überfluss und Mangel, Markt und Produktion – müssen für die Demokratie unter den Bedingungen des Klimawandels neu gedacht werden“

materiell die Verbindung zur Natur, zum Land, das man bewirtschaftet, gekappt worden sei – ein Bruch zwischen Natur und Kultur, dem Menschen und seiner Umwelt. Doch gerade deshalb bestand von vornherein eine grundlegende Schiefelage innerhalb unserer Konzeption von Freiheit. Diese wurde nämlich nur durch Externalisierung möglich, „Emanzipation als Ausbeutung“, wie Charbonnier es formuliert. Die wesentlichen politischen Begriffe – Souveränität und Eigentum, Überfluss und Mangel, Autonomie und Ausbeutung, Markt und Produktion – müssen für die Demokratie unter Klimawandelbedingungen neu gedacht werden. Und weil das nicht schnell genug geht, weil die Welt sich rascher verändert als die demokratische Politik in ihrer Sprache, ihrem Denken, ihrer Praxis, entsteht eine Spannung, die letztlich zu einem neuen Freiheitsbegriff und damit einer neuen Form von Demokratie führen wird.

Wenn Freiheit zeitlich über die Gegenwart hinaus gedacht werden soll, bedeutet das für die Klima-Demokratie, dass es Kräften wie der „Letzten Generation“ ermöglicht werden muss, die Tiefe ihrer Überzeugung adäquat auszudrücken – also ihre Proteste nicht juristisch zu kriminalisieren und



medial zu pathologisieren. Nur so können gesellschaftliche Nachdenkprozesse überhaupt erst voranschreiten. Im Generationenverbund gedacht, stellen die Aktionen der „Letzten Generation“ keinen Einschnitt in die Freiheit der Heutigen dar, sondern – als ziviler Ungehorsam, der schwierige, aber gesellschaftlich notwendige Überzeugungsarbeit leistet – eine Ausweitung der Freiheit der Künftigen.

„Wir haben eine Welt geerbt“, so Charbonnier, „die mit den verfügbaren politischen Kategorien nicht gestaltet werden kann.“ Die Tiefengeschichte menschlichen Handelns, also das Anthropozän als politische Dimension, werde dazu führen, dass der „liberale Pakt“ hinterfragt oder untergraben werde. Wie diese neue Form der planetaren Demokratie aussehen werde, das bleibt bei Charbonnier noch offen – fast zwangsläufig, denn die Arbeit an neuen Begriffen, an neuen Systemen, an neuen epistemologischen Grundlagen für eine andere Art der Demokratie hat gerade erst begonnen.

Auf die materiellen Grundlagen der Demokratie verweist auch die „Letzte Generation“ in ihren Protesten immer wieder – sie greifen in die Infrastruktur des Alltags ein, den Straßenverkehr, um auf die Verbindung von fossiler Ausbeutung und dem Versprechen von Wohlstand und letztlich Freiheit und so etwas wie Gerechtigkeit hinzuweisen. Sie betonen auch, wie Charbonnier es benennt, die zeitliche Dimension der Demokratie unter den Bedingungen der Klimakrise: Wenn die Zukunft das Maß ist und schnelles Handeln rational gesehen notwendig, wie lässt sich eine Gesellschaft bewegen und so verändern, dass eine neue Konzeption von Demokratie entstehen kann?

Gerechtigkeit, kann man vor dem Hintergrund des Klimawandels sagen, lässt sich nicht gegen die Zukunft durchsetzen. Im gegenwärtigen liberaldemokratischen Rahmen allerdings wird dieser zukünftige Möglichkeitsraum dezidiert verengt. Es sind nicht die Aktionen der „Letzten Generation“, die undemokratisch sind oder die Demokratie gefährden, es sind die derzeitigen Maßnahmen gegen die „Letzte Generation“, die gesellschaftliche Überzeugungs-

prozesse blockieren und damit der Demokratie und dem Rechtsstaat von morgen gefährliche Altlasten hinterlassen.

Die Klima-Demokratie wird, wie jede grundlegende Veränderung im Verständnis der Demokratie, von Auseinandersetzungen begleitet werden, die die Grenzen von staatlicher Gewalt austesten. Thomas Hobbes hat das für die Bürgerkriege seiner Zeit beschrieben. Wir müssen nun herausfinden, was das für die Gegenwart bedeutet. Aber die geordneten Proteste von heute, frei von Gewalt gegen Personen, sind weit entfernt von den möglichen Unruhen, die uns auf unserem jetzigen Kurs noch erwarten könnten.

*Dieser Text erschien am 3. Juli 2023 auf ZEIT Online.*



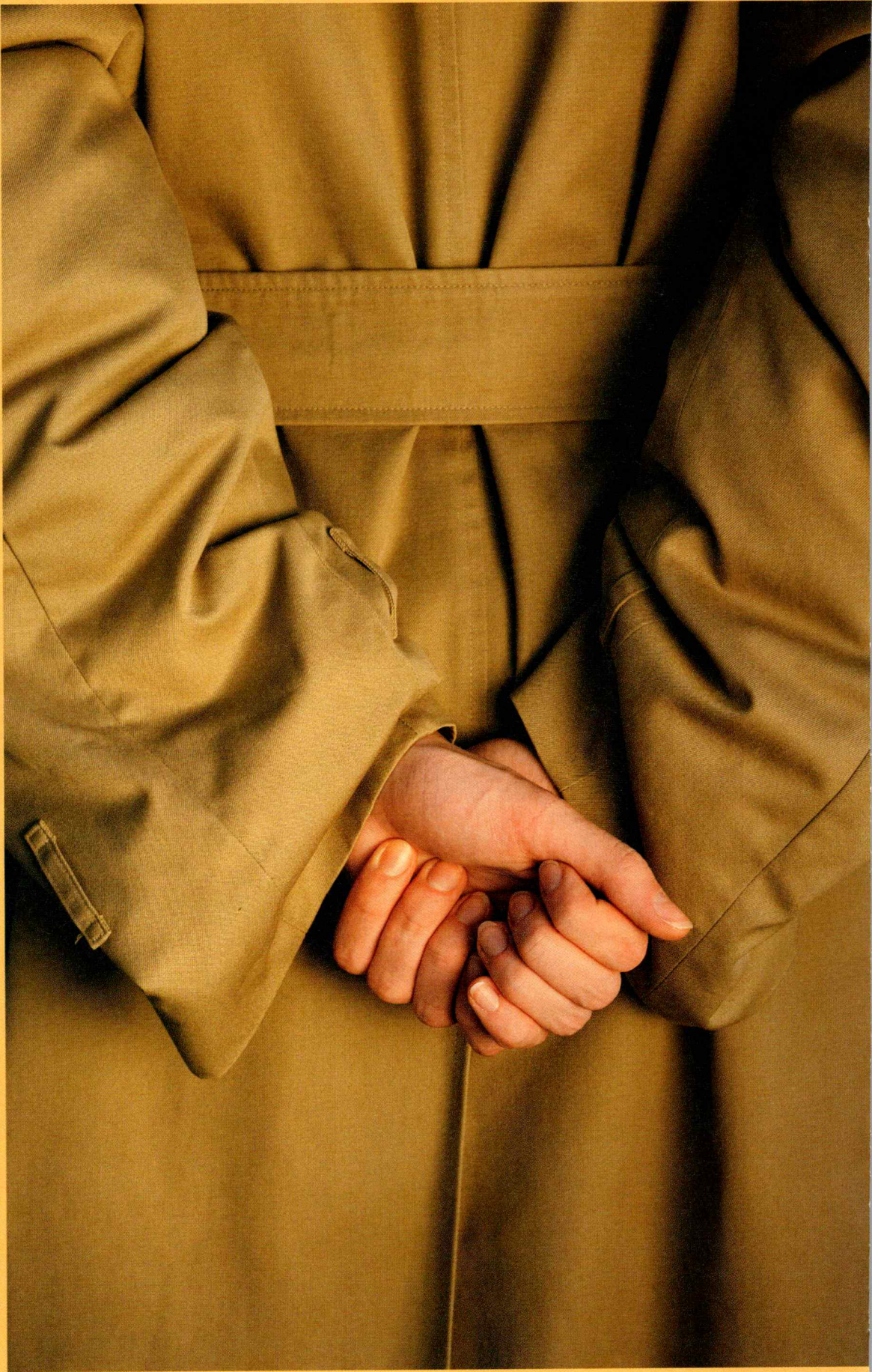
**Georg Diez**

ist Journalist und Buchautor. Er schreibt für die Zeit, den Spiegel und ist Chefredakteur von The New Institute, das sich mit Fragen der ökologischen, ökonomischen und demokratischen Transformation beschäftigt



**Max Krahe**

ist politischer Theoretiker und Ökonom. Er ist Fellow des New Institute in Hamburg und Mitbegründer des Thinktanks Dezentrat Zukunft



William Deresiewicz

**Wir sind alle gelangweilt**  
**von der Kultur**

Eine calvinistische Moralwelle hat die Kunst  
in etwas anstrengend Höfliches und tödlich  
Langweiliges verwandelt

Ich bin gelangweilt; Sie sind gelangweilt; wir alle sind gelangweilt. Von unseren Büchern und Filmen und Fernsehserien, von der nichtssagenden Netflix-Endlosschleife, von unserer Musik, unserem Theater, unserer bildenden Kunst. Kultur ist heute ermüdend vorsichtig, verkrampft höflich, frei von Ambivalenzen – und vor allem deprimierend vorhersehbar. Nie wagt sie es, über die Grenzen des sattsam Bekannten hinauszugehen.

Robert Hughes sprach vom Schock des Neuen, es war sein Begriff von moderner Kunst. Heute ist nichts mehr schockierend und nichts mehr neu: verantwortungslos, gefährlich; einzigartig, originell; Ausgeburt eines seltsamen, interessanten Gehirns. Ganz ansehnliche Werke gibt es schon noch, manchmal sogar gute – geschickt gemacht, professionell, angenehmer Zeitvertreib. Aber etwas Wildes, das einen untilgbaren Eindruck hinterlässt und uns ohne Wenn und Aber dazu drängt, unser Leben zu verändern? Ich glaube, wir können uns gar nicht mehr erinnern, wie sich so etwas anfühlt.

Woran liegt das? Natürlich vor allem an der Wokeness. Die Moralwächter sind Feinde der Schönheit. Ich paraphasiere hier den legendären Kunstkritiker Dave Hickey: Schönheit weckt Begehren, und Begehren destabilisiert. Begehren ist anarchisch, und die Wächter sind Kontrollfreaks. Sie sagen uns, was wir wollen sollten. Die Body-Positivity-Bewegung versucht uns gegen die Evidenz unserer eigenen Sinne davon zu überzeugen, dass alle Körper gleichermaßen erregend seien. Amia Srinivasan, unsere Sex-Philosophin der Stunde, weist uns an, unsere Lüste gemäß politisch akzeptabler Parameter zu reformieren. Und das Gleiche geschieht bei der Kunst. Cancel Woody Allen, zerstört dieses Gemälde von dem gefolterten Emmett Till, nehmt die Vagina-Monologe vom Spielplan und lacht auf keinen Fall über Dave Chappelle (lacht auch sonst nicht, klatscht bloß)!

Allerdings ist diese Tendenz viel älter als die Wokeness. Hickey schrieb schon 1993 darüber, in seinem Essay „After the Great Tsunami“ in dem Band „The Invisible Dragon“. Er attackierte damals „die therapeutische Institution“, und damit meinte er ein Knäuel von Bürokratien: „ein loser Verbund

„Schönheit weckt Begehren, und Begehren destabilisiert. Begehren ist anarchisch, und die Wächter sind Kontrollfreaks. Sie sagen uns, was wir wollen sollten“

von Museen, Universitäten, Agenturen, Stiftungen, Publikationen und Fördermaßnahmen“, der die Zuständigkeit für die Kultur an sich gezogen hatte und der die Kunst zähmte, indem er uns sagte, was „gut für uns“ sei – nämlich das, was uns „bereicherte“ und erlöste, was uns sowohl zu staatsbürgerlicher Tugend als auch zu spiritueller Gesundheit anleitete.

Hickey datierte diese Transformation auf die 1920er- und 1930er-Jahre und nannte als die Hauptverantwortlichen Stalin, Goebbels und Alfred Barr, den Gründungsdirektor des Museum of Modern Art in New York. Doch das scheint mir erstens zu früh angesetzt und zweitens als These zu clever. Die Institutionsbildung des „Kulturbooms“ nahm erst nach dem Zweiten Weltkrieg an Fahrt auf, als eine schnell anwachsende Mittelschicht in den USA und anderswo das Bedürfnis entwickelte, Geschmack zu zeigen – klassische Musik, europäische Kunst, die „großen Bücher“, wie sie Mortimer Adler anpries – und eine ganze Brigade von Schulmeistern, Veranstaltern und Organisations-Funktionären antrat, um dieses Bedürfnis zu befriedigen. Brenzlig wurde die Sache dann in den 1960ern. Die Kultur geriet außer Kontrolle. Die Kinder aus derselben Mittelschicht drohten alles niederzubrennen. Aus dieser Perspektive kann es kein Zufall sein, dass im selben Jahrzehnt in den USA sowohl die

„Die Kultur  
wurde zum  
Auffang-  
becken für die  
calvinistische  
Moral in  
all ihrer hexen-  
jagenden  
Herrlichkeit“

staatlichen Kulturförderprogramme National Endowment for the Arts und National Endowment for the Humanities als auch der Public Broadcasting Service gegründet wurden, das Gegenstück zum öffentlich-rechtlichen Fernsehen in Europa; 1970 folgte noch das National Public Radio. Lauter Organe, die dazu dienten, die Klasse der College-Studierenden mit einem offiziell bewilligten Bewusstsein auszustatten. Zur gleichen Zeit wurden die Aufnahmeregeln der Elite-Hochschulen überholt, jener Bollwerke der weiß-angelsächsisch-protestantischen Aristokratie. Die Zugangsbeschränkungen für Juden wurden abgeschafft, Maßnahmen der Affirmative Action durchgesetzt, und der „ungewaschene Pöbel“ oder zumindest seine künftigen Führungskräfte wurden in die Kulturtechniken des Hochprotestantismus eingeweiht. Der Master of Fine Arts, eingeführt in den 1920er-Jahren, gewann rasant an Beliebtheit. Zwischen 1940 und 1980 stieg die Zahl der Bildungseinrichtungen, die in den USA einen Hochschulabschluss in bildender Kunst anboten, von elf auf 147 an; beim kreativen Schreiben war die Entwicklung ähnlich. Künstlerinnen und Künstler wurden zu Universitätsgeschöpfen – an Hochschulen hervorgebracht und immer häufiger auch dort beschäftigt, will sagen: dort sozialisiert und homogenisiert.

Kurz: Die Kunst wurde normiert. Nach rund einem Jahrhundert, in dem sie sich, wie Hickey darlegt, der institutionellen Kontrolle entzogen hatte – ein Jahrhundert der Pariser Bohème, der vagabundierenden Moderne, der visionären Spinner wie Rimbaud, van Gogh, Nijinski, Cage, Gertrude Stein und so weiter –, wurde Kunst standardisiert und vor allem moralisiert. Und mit ihr auch ihr Publikum. Der strenge religiöse Glaube war zwar auf dem Rückzug, zumindest bei der liberalen Elite. Doch die Kunst trat als Ersatzreligion in Erscheinung – als Religion altamerikanischer Art. Die Kultur wurde zum Auffangbecken für die freigesetzten moralischen Energien des Anglo-Calvinismus in all seiner freudlosen, hexenjagenden Herrlichkeit.

Und dann geschah etwas Lustiges. Amerikanische Geisteswissenschaftler, in Ermangelung großer eigener Ideen, warfen

sich den neuen französischen Theorien zu Füßen. Und neben ihnen knieten die Verantwortlichen der ihnen verbundenen Institutionen – Museen, Stiftungen, Zeitschriften – nieder. Diese unnatürliche Zusammenkunft ließ den puritanischen Eifer zu einer nachaufklärerischen Philosophie anschwellen und brachte die Chimäre namens Wokeness hervor (in ihrer Jugend wurde sie „politische Korrektheit“ genannt): neuer intellektueller Fusel in den alten moralistischen Schläuchen. „Irgendwie“, schreibt Hickey, „waren die hochverfeinerten Instrumente des europäischen Denkens von der amerikanischen Professorenschaft zu einem selbstherrlichen, pseudoprogressiven Knüppel gemacht worden, um allen Abweichlern eins überzubraten.“ Für Hickey war die Antwort der Markt. Dreckig, derb, demokratisch: Der Markt sei ein Spielplatz des Begehrens, der Ort, wohin wir gehen, um unsere Bedürfnisse zu stillen, egal, was der Herr Pastor dazu sagt. Allerdings schrieb Hickey über die Welt der bildenden Kunst, also über ein Reich der exklusiven, kostspieligen Objekte, in dem der Markt die Sammler sind; Leute mit genug Geld, um sich zu kaufen, was sie mögen, und alle anderen sollen sich doch zum Teufel scheren. So laufen die Dinge aber in den anderen Künsten eher nicht, etwa bei Musik, Literatur, Film und Fernsehen, also dem, was die meisten von uns hauptsächlich konsumieren. Hier handelt es sich um Massenmärkte, und sie haben sich deutlich gewandelt. Erst konsolidierten sich zum Beispiel Plattenlabel und Verlagshäuser. Dann kauften große Konzerne sie auf, zusammen mit Fernsehsendern, Hollywood-Studios und renommierten Magazinen. Die Kulturindustrie wurde zunehmend zentralistisch, sie war mehr und mehr von großen Wirtschaftsunternehmen geprägt, und sie geriet selbst in ihren Hochlagen immer kommerzieller. Die Zeit geistig ganz unabhängiger Leitfiguren wie Maxwell Perkins bei Scribner's, Ahmet Ertegun bei Atlantic Records und William Shawn beim New Yorker lief ab. Noch immer brachte die Kultur mitunter Neuartiges hervor, doch es wurde dann schnell in Formeln gepresst, so wie Punk und Hip-Hop in den 1980ern,

„Tatsächlich wurde die Tyrannei der Wokeness nur möglich, weil Künstlerinnen und Künstler ökonomisch am Abgrund stehen. Sie können es sich nicht leisten, ihr Publikum zu verstören, nicht einmal einen Teil davon, nicht einmal vorübergehend“

Grunge in den 1990ern, Indie-Filme in den 2000ern oder das neue Golden Age des Fernsehens in den 2010ern.

Der Punkt ist nicht, dass die Konzerne den Publikumsgeschmack verdorben hätten. Im Gegenteil. Ähnlich wie die Junkfood-Industrie ist auch die Kulturindustrie sehr gut darin geworden, den Publikumsgeschmack zu bedienen, uns unsere Vorlieben zurückzuspielen. Und das Internet hat diese Feedback-Loops noch ungleich effizienter gemacht. Mit anderen Worten: Die Kunst ist heute langweilig, weil wir langweilig sind. Die Kunst ist woke, weil wir woke sind. Die Kunst ist öde und fantasieelos, weil wir uns in die bejammernswerte Lage manövriert haben, genau das zu bekommen, was wir wollen.

Die Dinge würden weniger schlimm stehen, hätte das Internet nicht die ökonomischen Grundlagen künstlerischer Lebensentwürfe zerstört. Inhalte sind entmonetarisiert worden: Wir bezahlen wenig oder gar nichts für Musik, Texte, Filme, Fernsehen und viele Formen visueller Kunst, mit dem Ergebnis, dass die Einkünfte auf diesen Feldern brutal abgestürzt sind. Gewagte,

originelle Arbeiten haben seit jeher, zumindest anfänglich, nur ein kleines, enthusiastisches Publikum gehabt. Heute – angesichts explodierender Mieten, sinkender Brotjob-Löhne und obendrein noch wegbrechender Honorare – ist ein Nischenpublikum aber nicht genug.

Tatsächlich wurde die Tyrannei der Wokeness nur möglich, weil Künstlerinnen und Künstler ökonomisch am Abgrund stehen. Sie können es sich nicht leisten, ihr Publikum zu verstören, nicht einmal einen Teil davon, nicht einmal vorübergehend. Sie dürfen es nicht schockieren, nicht einmal provozieren.

Zudem dient Wokeness dazu, den zutiefst repetitiven Charakter zeitgenössischer Kultur zu vertuschen. „Diversität“ wird zum Deckmantel für Einförmigkeit. Die alte Leier: die gleichen kitschigen Popsongs und mittelmäßigen Romane, die gleichen Wunscherfüllungs-Streaming-Serien, die gleiche Agitprop-Galeriekunst –, hervorgebracht von Angehörigen einer „marginalisierten“ „Community“, lassen uns überzeugt sein, wir hätten es mit etwas Neuem zu tun.

Ja, wir sind langweilig, aber das sind wir immer schon gewesen. Wissen Sie, wer nicht langweilig ist? Künstlerinnen und Künstler. Sie sind nicht wie wir. Ihre Gehirne sind anders; ihre Seelen sind anders. Ich weiß nicht, woher dieses Anderssein kommt, aber ich weiß, es ist real. Sein Kennzeichen ist gerade die Fähigkeit, das Neue hervorzubringen. „Keine von uns ist so schlau wie wir alle zusammen“, lautet die Binsenweisheit aus dem Bienenstock und greift genau daneben. Die Eigenartigkeit, die wir heute vermissen, die wilde Originalität, kann nur aus dem Handeln einzelner Geister entstehen: solcher, die das Nachahmen verachten, im Übermaß mutig und allein dem Streben verpflichtet sind, ihre Vision in die Tat umzusetzen.

Es gibt sie da draußen immer noch, ich weiß es, und sie tun ihre Arbeit; aber nur an den Rändern, in den Ritzen. Stellt sie ins Licht, gebt ihnen ein bisschen Öffentlichkeit – und anstatt uns, wie früher, ein Stück in ihre Richtung zu ziehen, werden sie bloß auch homogenisiert. Und das ist schlimm. Sehr, sehr schlimm. Kreative Arbeit, so schrieb Elizabeth Hardwick, „ist schwierig, mühsam und zutiefst verstörend. Du

trittst gegen deine eigenen Grenzen an, gegen die Grenzen deines Verstands, deines Wissens, deines Talents, deines Muts, deiner Feinheit, deiner Energie.“ Und hier kommen wir anderen ins Spiel. Wir können nicht ändern, dass wir langweilig sind, wohl aber, dass wir faul sind – und wir sind so faul wie nie zuvor. Es ist leicht, über das Publikum der Nachkriegszeit zu spotten, mit seinen kulturellen Sehnsüchten, aber wenigstens hatte es Sehnsüchte. Wenigstens spürte es, was ihm fehlte. Sehnsucht war damals sogar Pflicht, zumindest in manchen Kreisen. Ich denke zum Beispiel an die College-Studierenden der 1960er- und 1970er-Jahre, an die Ernsthaftigkeit, mit der viele von ihnen nach einem höheren Bewusstseinszustand strebten: wie sie Kafka und Sartre lasen, europäische Filme schauten, sich in moderne Kunst vertieften, wie sie die Botschaften in den Songs von Joni Mitchell, Patti Smith, Bob Dylan oder Lou Reed entschlüsselten. Susan Sontag wurde damals zur Kultur-Ikone, weil sie wie keine andere diese Lebenshaltung verkörperte.

Heute sehe ich nicht mehr viel von solcher Sehnsucht (sie ebte schon ab, als ich in den frühen 1980ern selbst zu studieren begann), vom Gefühl einer schmerzhaften

Unvollkommenheit, vom Hunger nach einem höheren Anderen. Was ich stattdessen sehe, ist Narzissmus: die Erwartungshaltung, dass Kunst uns bestätigen, uns niemals bedrohen solle; dass sie uns nie das Gefühl geben dürfe, wir seien unpassend, unwissend oder klein, sondern uns immer unsere kostbaren kleinen Ichs zurückzuspiegeln habe.

Das Publikum, bemerkte Fran Lebowitz einmal, sei für die Entstehung großer Kunst wichtiger als die Künstler selbst. Dabei bezog sie sich auf das Publikum der Nachkriegsjahrzehnte, speziell in New York: das Publikum, das Balanchine, Rauschenberg, Miles Davis und so viele andere anspornte. Ein großartiges Publikum bringe großartige Künstler hervor, sagte Lebowitz, indem es ihnen die Freiheit zum Risiko gebe: verantwortungslos zu sein, gefährlich, kompliziert, seltsam. Wenn die Menschen darin wetteifern, sich mit dem Schwierigen auseinanderzusetzen, gewinnt die Kunst. Und dann gewinnen wir alle.

*Dieser Text erschien am 16. Mai 2023 auf [tabletmag.com](http://tabletmag.com).*

*Aus dem Englischen von Michael Ebmeyer*



### **William Deresiewicz**

ist Journalist und Literaturkritiker. Er schreibt u. a. für *The New York Times*, *The Atlantic* und *Harper's Magazine*. 2022 erschien von ihm: „*The Death of the Artist. How Creators Are Struggling to Survive in the Age of Billionaires and Big Tech*“ bei St. Martin's Press



Theresa Schouwink

## Lob der Männlichkeit

Gegenwärtig gilt Männlichkeit oft als die Wurzel allen gesellschaftlichen Übels. Die Welt, so die Annahme, wäre eine bessere, würde sie von Frauen und femininen Werten bestimmt. Das ist eine fatale Verkürzung

Männlichkeit, darüber besteht im progressiven Milieu heute Einigkeit, ist ein Problem. Denn Männer, so heißt es, nehmen zu viel Raum ein (*manspreading*), spielen sich als Bescheidwiser auf (*mansplaining*), sind kritikunfähig (*fragile masculinity*) und neigen zur Gewalt gegen sich und andere (*toxic masculinity*). Derweil steht männliche Dominanz nicht nur in der Kritik, es scheint sich auch der Anfang ihres Endes abzuzeichnen: Männer schneiden schlechter im Bildungssystem ab und werden häufiger drogenabhängig, begehen öfter Suizid und sterben allgemein früher als Frauen. Männliche Körperkraft erscheint in der hochtechnisierten Zivilisation zunehmend überflüssig, Zeichen der Virilität wie Brustbehaarung und Kinngrubchen verschwinden aus den Filmen und selbst die Spermienzahl westlicher Männer hat sich einer Studie der Hebräischen Universität Jerusalem zufolge seit den 1970er-Jahren halbiert. Ist Männlichkeit eine Fehlkonstruktion, von der wir uns langsam, aber sicher verabschieden?

Da drängt sich freilich die Frage auf, was Männlichkeit eigentlich ist. Neben der alten ideologischen Antwort, der zufolge der Mann der vollkommene Mensch ist, und der neuen ideologischen Antwort, der zufolge Männlichkeit ein Konstrukt zur Unterdrückung von Frauen ist, findet sich eine ambivalentere Beschreibung bei den Begründern der Kritischen Theorie, Adorno und Horkheimer. Das männliche Subjekt – das schildern die Autoren anhand der Heldenreise des Odysseus – bildet sich im Kampf ums Überleben. In diesem lernt es, den Verlockungen von Lust, Liebe und Entspannung zu widerstehen, seine Verschmelzungswünsche zu unterdrücken und an seinen Plänen festzuhalten. Männlichkeit, so ließe sich der Gedanke der beiden Philosophen weiterführen, ist ein *Prinzip der Begrenzung*: eine Begrenzung, die sich sowohl nach innen richtet, gegen die eigenen Gefühle und Bedürfnisse, als auch nach außen, gegen sinnliche Eindrücke, die Ansprüche der Mitmenschen, Bindungen und Beziehungen. Auf welche Weise es zu dieser Abhärtung kommt, variiert: Für den Bürger vollzieht sie sich durch die Verinnerlichung äußerer Autoritäten, für den Arbeiter durch die Bedingungen des Fabrikalltags, für den

„Männlichkeit, mit Adorno und Horkheimer gedacht, ist ein Prinzip der Begrenzung und sowohl nach innen gerichtet, gegen eigene Gefühle, als auch nach außen, gegen sinnliche Eindrücke und Ansprüche der Mitmenschen“

Abenteurer durch die Auseinandersetzung mit der wilden Natur, für den Faschisten durch Zwang und Gewalt. Je nach Genese nimmt das männliche Begrenzungsprinzip einen unterschiedlichen Charakter an und äußert sich etwa als Kälte eines Geschäftsmannes oder als Willensstärke eines Cowboys. Dem männlichen Selbst entspricht ein ganzer Weltzugang – geprägt von einer Vorliebe für harte Körper (durch Training oder Uniformen), umgrenztes Eigentum (notfalls mit dem Gewehr verteidigt) und rationales Denken (in einer zweiwertigen Logik, mit klaren Kategorien).

Im Begrenzungsprinzip liegt die Misere der Männlichkeit bereits angelegt. Im Extremfall kann es nämlich zwei üble Typen hervorbringen: den Faschisten und den Lüstling. Ersterem hat Klaus Theweleit seine Studie „Männerphantasien“ gewidmet, in der er die Freikorpsliteratur der Zwischenkriegszeit untersucht. Für Theweleit bildet der Faschismus den logischen Schlusspunkt der Männlichkeit. In ihm ist der Mann zur Kenntlichkeit entstellt. Der „soldatische Mann“ habe panische Angst vor der Auflösung seiner Grenzen, vor allem Weiblichen und Weichen, vor dem Versinken in „Schlamm“, „Sumpf“ oder „Suppe“.

Er brauche daher das stahlharte Gehäuse eines autoritären und nationalistischen Staates, das ihn vor der „Flut“ der Kommunisten, Ausländer und Frauen schützt. Dieser Typus ist psychisch-physisch völlig verhärtet. „Wo andere Menschen ihre Haut haben“, so Theweleit, „wird ihm – unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen – ein Panzer wachsen.“ Entgrenzung erfährt der soldatische Mann nur in der Gewalt, bei der Jagd oder im Krieg. Wem fielen bei dieser Charakterisierung nicht Putin, Erdogan oder Orbán ein? Auf deren wächsernen Gesichtern zeichnet sich keine natürliche Regung, geschweige denn ein Ausdruck des Mitgefühls ab, ihre Körper erinnern an Steinblöcke. Ihre Frauen sieht man nie, sie spielen keine Rolle. Ihre Ländergrenzen halten sie geschlossen oder erweitern sie gewaltsam.

Der zweite Typus ist der Lüstling: Er hat sich nicht unter Kontrolle, pfeift auf Logik und Rationalität und gibt sowohl seinem Aggressions- als auch dem Sexualtrieb ständig nach. Tatsächlich aber ist auch er ein Kind des Begrenzungsprinzips: Seine Triebhaftigkeit nämlich dient bevorzugt der Erniedrigung derjenigen, deren Grenzen zu durchlässig sind. Das zeigt sich etwa am zugleich lüsternen und verächtlichen Verhalten mancher Männer gegenüber Frauen, denen nachgesagt wird, „leicht zu haben“ zu sein. Ein Paradebeispiel sind Trumps Ausfälligkeiten, die in der Sendung „Access Hollywood“ aufgezeichnet wurden: „Weißt du, ich fühle mich automatisch zu Schönheiten hingezogen – ich fange einfach an, sie zu küssen. (...) Und wenn man ein Star ist, lassen sie es zu. Du kannst alles machen. Greif ihnen an die Pussy. Du kannst alles machen.“ Die unkontrollierte Triebabfuhr zur Demütigung derjenigen, die „zu weich“ sind, scheint erlaubt.

Es verwundert kaum, dass angesichts der männlichen Misere in unserer Gesellschaft inzwischen eine Feminisierung der Kultur stattgefunden hat. Besonders in der urbanen, akademischen Mittelschicht ist an die Stelle des Kampfes die Kommunikation, an die des Trainings die Therapie und an die Gottes Gaia getreten. Mit Sensibilität, Schutz und Sorge sind klassisch weibliche Tugenden zu Leitidealen geworden. In

den Diskursen um Identitätspolitik, Pandemiebewältigung und Klimaerwärmung sind diese Ideale allgegenwärtig und sie werden, bis zu einem gewissen Grad, in politische und gesellschaftliche Vorgaben übersetzt – man denke an Genderstern, Maskenpflicht und Recyclingtrend. Freiheit, so ist nun allorten zu lesen, müsse als „sozial“, „intersubjektiv“ oder „kollektiv“ gedacht werden. Das Begrenzungsprinzip wird durch das *Beziehungsprinzip* ersetzt.

Die politische Orientierung an weiblichen Werten bleibt freilich oft eher oberflächlicher Natur. Radikalere Ausformulierungen liefern die prägenden Denkerinnen unserer Zeit. Obwohl Judith Butlers und Donna Haraways postmodernes Denken sich vermeintlich von jedem essenzielistischen Differenzfeminismus verabschiedet hat, sind ihre moralischen Vorstellungswelten zutiefst geprägt von Werten, die traditionell mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht werden. Butler etwa plädiert für eine Ethik der „Verletzbarkeit“, die auf der Anerkennung einer globalen „gegenseitigen Abhängigkeit“ gründet. Wir kommen, so betont sie, als hilflose Säuglinge zur Welt, die ohne Hilfe und Zuneigung nicht leben können – eine Abhängigkeit, die uns zeitlebens prägt. Durch unsere Beziehungen sind wir in Butlers Augen immer schon enteignet, immer schon entgrenzt. Noch umfassender versteht Donna Haraway das Beziehungsprinzip: Für sie umfasst es auch nichtmenschliche Akteure, Tiere und Technik. Ohne die Bakterien in unserem Darm und ohne unsere zahlreichen Prothesen wären wir nicht diejenigen, die wir sind. Wir entragen der Schöpfung nicht göttergleich, sondern sind horizontal in sie verspannt. Die Vorstellung eines abgegrenzten Individuums löst sich bei Haraway beinahe völlig auf. An ihre Stelle tritt das Bild eines Netzes. Letztlich scheinen wir so nichts weiter als Knotenpunkte in Beziehungsgeflechten zu sein, Kreuzungen, an denen sich Wege überschneiden.

Wer würde die Bedeutung des Beziehungsprinzips leugnen wollen? Doch ebenso wie die einseitige Konzentration auf Männlichkeitsideale (eine entgrenzte Begrenzung) üble Folgen hat, bringt auch die Überhöhung von Empathie und Beziehungen



Deutschlandfunk Kultur

---

# Sein und Streit

Unser Philosophiemagazin „Sein und Streit“  
ist ein akustischer Denkraum:  
über Alltägliches und Akademisches,  
über Sinn und Unsinn.

---



---

Ein Podcast von  
**Deutschlandfunk Kultur**

Jederzeit in der Dlf Audiothek  
App, überall, wo es Podcasts  
gibt und auf  
**[deutschlandfunkkultur.de](http://deutschlandfunkkultur.de)**



„Hannah Arendt, der die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen bewusst war, sprach statt von ‚Knoten‘ in ‚Netzen‘ lieber davon, dass wir unseren eigenen ‚Faden ins Gewebe schlagen‘ – eine Metapher, in der sich weibliche Verwobenheit und männliche Durchsetzungskraft verbinden“

Probleme mit sich. Eine Kultur, die ausschließlich feminine Werte propagiert, gerät in Schwierigkeiten.

Erstens führt eine solche Vereinseitigung in die Schutzlosigkeit. Auf nationaler Ebene ist das offensichtlich: Ein Land, das seine Grenzen nicht sichert, liefert sich im Kriegsfall seinen Feinden aus. Und auch für den Einzelnen gilt: Wer keine Grenzen hat, in den dringen jedes Wort und jede Geste ungehindert ein. Die Begegnung mit der Außenwelt wird so zur Bedrohung, mit womöglich traumatischen Folgen. Sie muss dann entweder ganz vermieden, einer strikten Kontrolle unterworfen oder verleugnet werden. Die erste Möglichkeit ließ sich etwa am verbreiteten Wunsch nach fortdauernden Lockdowns beobachten, die zweite zeichnet sich in manchen identitätspolitischen Forderungen ab und die dritte

tritt in der Behauptung zutage, die Wirklichkeit sei ein letztlich beliebig formbares „soziales Konstrukt“.

Das zweite Problem des verabsolutierten Beziehungsprinzips ist die Konformität. Im spätmodernen Kapitalismus führt die Entgrenzung kaum zu einer Befreiung der Sinnlichkeit, zur erotischen Anschmiebung an die Natur, wie Theweleit sich das noch erhofft hatte. Vielmehr folgt eine Anpassung an unsere zweite Natur, an die soziale Welt. Eindrücklich hat David Riesman das bereits 1950 in „Die einsame Masse“ mit Blick auf die USA beschrieben: An die Stelle einer Selbstregulierung durch das eigene Gewissen sei in der fortgeschrittenen Moderne vielfach die Steuerung per „Radar“ getreten. Die Menschen erfassen die ständig wechselnden Trends ihrer Peergroup und passen sich entsprechend an. Die entscheidenden Fähigkeiten für die Ausbildung eines feinen Radars, so lässt sich hinzufügen, sind Sensibilität und Empathie. Wer in der Lage ist, die Stimmungen seines Umfelds seismografisch zu erfassen, und zudem über keine Grenzen verfügt, hat das Zeug zum perfekten Mitläufer. Sicher: Auch die soldatischen Männer passen sich an, wenn sie parieren und im Gleichschritt marschieren. Während ihre Konformität jedoch von Disziplin und einer Ausrichtung auf Autoritäten geprägt ist, ist die weibliche Spielart biegsam und geschmeidig. Die männliche Variante geht mit einer Verhärtung einher, die weibliche mit einem Zerfließen. Feminine Konformität reagiert nicht auf Befehle, sondern erahnt Anforderungen, bevor sie ausgesprochen werden. Leider ist es oft gerade dieses intuitive Anpassungsvermögen, für das Frauen gelobt werden und das ihnen Erfolg im Bildungssystem sowie die Zuneigung ihrer Mitmenschen sichert. Die Tatsache, dass manche sich die Verallgemeinerung des weiblichen Anpassungsvermögens zum geschlechtsübergreifenden Normalfall wünschen, ist kaum als echter Fortschritt zu bezeichnen.

Männliche Widerständigkeit ist auch heute noch vonnöten. Sich abzugrenzen gegen das, was von innen und außen andrängt, birgt nicht nur Gefahren. Es ist auch die Voraussetzung von Individualität

und Autonomie. Abhärtung ist Zumutung und Freiheitsgewinn zugleich. Wer sich nur als Schnittstelle in einem Netz versteht, wird bei jeder Erschütterung mit-schwingen müssen – ein Phänomen, das sich im Internet mit seinen Shit- und Love-storms bestens beobachten lässt. Es gilt, gegenüber den Wechselfällen des Lebens einen Bereich des Eigenen zu behaupten. Es bedarf einer *Haltung* – einer wandelbaren, aber doch gefestigten Form –, um die persönliche Integrität über die Zeit hinweg zu bewahren. Diese Konturierung des Charakters ist keinem – auch nicht den Männern – in die Wiege gelegt. Sie kann sich nur in der konflikthaften Auseinandersetzung mit der Außenwelt bilden. Der Musterfall dieser Auseinandersetzung ist das Abenteuer, das heute freilich schwer zu finden ist. Doch auch unterhalb des Abenteuers gibt es Bewährungsproben, in denen wir die eigenen Grenzen erfahren und ausbilden können. Nicht zufällig bewundern wir jene Menschen am meisten, die auch in großer Bedrängnis Verantwortung übernehmen und ihren Werten treu bleiben: der Kollege, der in der einmütigen Menge die Wahrheit ausspricht; der Künstler, der sich trotz Zensur seinem Werk widmet; der Held, der für andere sein Leben riskiert. Sie alle setzen ihren Umständen und Affekten einen Widerstand entgegen und weigern sich, in ihnen aufzugehen.

Das männliche Prinzip ist nicht nur die Bedingung der Eigenständigkeit, sondern überdies auch die Voraussetzung, um politisch einen „neuen Anfang zu machen“ (Arendt). Wären wir vollständig in unsere Umgebung verwoben oder würden wir in sie zerfließen, könnten wir die Verhältnisse niemals grundlegend ändern. Ohne tapfere und herausragende Individuen ist keine Revolution denkbar. Hannah Arendt, der die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen vollkommen bewusst war, sprach statt von „Knoten“ in „Netzen“ lieber davon, dass wir unseren eigenen „Faden ins Gewebe schlagen“ – eine Metapher, in der sich weibliche Verwobenheit und männliche Durchsetzungskraft verbinden. Es macht einen realen Unterschied, mit welchen Vorstellungen wir über uns selbst nachdenken. Solange wir an politischer Gestaltungskraft, Freiheit und Individualität festhalten wollen, sollten wir die männlichen Bilder nicht aus unserem kulturellen Repertoire verbannen: Neben dem fein gewobenen Netz brauchen wir das abgegrenzte Individuum, neben der Erde den Himmel, neben der Höhle den Turm, neben dem Säugling den Helden. In Zukunft wird es darauf ankommen, eine Kultur zu schaffen, die beide Prinzipien zu ihrem Recht kommen lässt.

*Dieser Text erschien im Philosophie Magazin, Ausgabe 03/2023.*



**Theresa Schouwink**

hat Philosophie und Theaterwissenschaft in Berlin studiert. Sie ist stellvertretende Chefredakteurin des Philosophie Magazins

Jochen Hörisch

## Wer so schreibt, will nicht verstanden werden

Theodor W. Adorno und Walter Benjamin waren brillante Denker. Und begnadete Stilisten. Nur kommunikationsfreundlich war ihr Stil nicht. Und wollte es auch gar nicht sein

„Kommunikation“ ist das Schlüsselwort der neueren (durch Jürgen Habermas geprägten) Frankfurter Schule. Ihre kommunikative Kompetenz ermögliche es Menschen, den zwanglosen Zwang besserer, nämlich sachlich begründeter Argumente walten zu lassen und damit Konflikte aller Art einer ebenso sach- wie menschengerechten Lösung zuzuführen: So lautet die frohgemute Leitthese einer Theorie, die mit ihrem Zentralbegriff „Kommunikation“ bemerkenswert unkritisch umgeht.

„Kommunikation“ ist zum Fetischwort einer Gesellschaft geworden, die sich, nun eben, als Kommunikations- und Mediengesellschaft versteht. Wer Kommunikation als obersten Wert anzweifelt, verwickelt sich, so das Warnsignal an Kritiker dieser eigenartigen Spätform Kritischer Theorie, in eine pragmatische Paradoxie, muss er das doch kommunikativ tun. Wer sich aber in pragmatische Paradoxien verstrickt, fällt als ernst zu nehmender Kommunikationspartner aus; folgerichtig muss er aus der philosophierenden Kommunikationsgemeinschaft exkommuniziert werden.

Weil das zu hart klingt, liegt es näher zu sagen: Er hat sich selbst aus der Kommunikationsgesellschaft exkommuniziert. Vorgetragen werden diese kommunikationssehligen Thesen in einer durch äußerste Sachlichkeit geprägten Theoriesprache. Habermas und seine Schüler tun alles, um nicht schön, überraschend, kontraintuitiv oder gar dunkel-glänzend zu schreiben. Stilistische Brillanz gilt ihnen als verdächtig, täuscht sie doch über mangelnde Argumentativität hinweg.

Zu den auffälligsten Merkmalen der frühen Kritischen Theorie zählen hingegen ihr dezidiert kritisches Verständnis von „Kommunikation“, ihre Aufmerksamkeit für Paradoxien und ihr ebenso faszinierender wie irritierender Sound. Walter Benjamin und Theodor W. Adorno waren Stilisten von Grad. Der primäre Impuls ihres Stils ist nicht zu überhören beziehungsweise zu überlesen: Er ist nicht kommunikationsfreundlich. Und er will es auch gar nicht sein.

So heißt es im 50. Abschnitt der „Minima Moralia“, also ausgerechnet in dem Buch, das als Adornos verständlichstes gilt: „Die Aufforderung, man solle sich der

„Habermas und seine Schüler tun alles, um nicht schön, überraschend, kontraintuitiv oder gar dunkel-glänzend zu schreiben. Stilistische Brillanz gilt ihnen als verdächtig, täuscht sie doch über mangelnde Argumentativität hinweg“

intellektuellen Redlichkeit befeißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus. Ihr Sinn ist, den Schriftsteller dazu anzuhalten, alle Schritte explizit darzustellen, die ihn zu seiner Aussage geführt haben, und so jeden Leser zu befähigen, den Prozess nachzuvollziehen und womöglich – im akademischen Betrieb – zu duplizieren. Das arbeitet nicht bloß mit der liberalen Fiktion der beliebigen, allgemeinen Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens und hemmt dessen sachlich angemessenen Ausdruck, sondern ist falsch auch als Prinzip der Darstellung selber.“ Isoliert steht diese Passage in Adornos Werk nicht da. So analysiert er in „Skoteinos“ (griech. der Dunkle), der dritten seiner „Studien zu Hegel“, den „Sündenfall des menschenverachtenden sozialen Eifers, der darüber wacht, dass nur ja nichts gedacht werde, was nicht kommunizierbar sei“. Adornos Stil ist solidarisch mit einer Dichtung, die „Kommunikation kündigt. Lieber wird sie unverständlich, als die Sache durch eine Kommunikation zu verunstalten, welche daran hindert, die Sache zu kommunizieren.“

Das ist ein starkes Argument. Denn man wird nicht ernsthaft behaupten können, dass etwa hinter Hölderlins Hymnen, Goethes



„Adornos auf Konsenszumutungen reagierender Stil führt vor Augen, dass nicht Konsens, sondern Dissens die regulative Idee der Sprache ist. Bringt Konsens doch die Kommunikation zum Erliegen, die da glaubt, die Herbeiführung von Übereinstimmung sei ihr hehres Ziel“

„Faust II“, Mallarmés Lyrik oder Celans gebrochenen Zeilen ein überragendes Interesse an gelingender Kommunikation stehen würde. „Alles, was heutzutage Kommunikation heißt, ausnahmslos, ist nur der Lärm, der die Stummheit der Gebannten übertönt“, heißt es in Adornos „Negativer Dialektik“.

Und die „Ästhetische Theorie“ formuliert geradezu verletzend deutlich: „Kommunikation ist die Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreicht.“ Adorno und Habermas unter dem Label „Frankfurter Schule“ beziehungsweise „Kritische Theorie“ zu vereinen, ist absurd; sie sind im Hinblick auf ihre Grundannahmen, ihre Argumentationsfiguren und ihren Stil scharfe Antipoden.

Philosophen, die einen unverwechselbaren Stil pflegen und der Intuition Ausdruck zu geben vermögen, dass auch in der Sphäre des Denkens der Ton die Musik macht,

stehen heute zumeist unter Verdacht. Die vorherrschende analytische Philosophie ist zuallererst einmal eine Verbotsphilosophie: So wie Hamann oder Hegel, Schopenhauer oder Nietzsche, Heidegger oder Bloch, Adorno oder Sloterdijk, Derrida oder Deleuze, Kittler oder Theweleit darf man nicht denken und schreiben, wenn man universitär bestellter Philosoph werden will.

Adornos auf Kommunikations- und Konsenszumutungen reagierender Stil führt vor die lesenden Augen, dass nicht Konsens, sondern Dissens die regulative Idee der Sprache und des Sprechens ist. Bringt Konsens doch die Kommunikation zum Erliegen, die da glaubt, die Herbeiführung von Übereinstimmung sei ihr hehres Ziel. Wer mit einem Gesprächspartner übereinstimmt, hat ihm nichts Neues und Irritierendes zu sagen und darf seinerseits von ihm keine Überraschung erwarten.

Kommunikation im Sinne von Habermas zielt auf Konsens und Identität (von Meinungen, geteilten Argumenten, Urteilen). Dabei würde schon ein wenig ästhetische Aufmerksamkeit für ein weiteres Zentral-, ja Fetischwort der nicht mehr kritischen Theorie genügen, um das Verfehlete dieses Ansatzes zu zeigen: Das Wort „Diskurs“ leitet sich vom lateinischen *discurrere* her – und dieses Wort meint nichts anderes als ein Laufen in verschiedene Richtungen. Wir diskurrieren, weil wir vielfach Dissens erfahren und äußern – und das ist auch gut so. Und wir blockieren Kommunikation, wenn wir einen Konsens erreichen.

Noch das in Adornos metrischer Prosa oft anzutreffende und viel belächelte nachgestellte Reflexivpronomen „sich“ gibt dem Grundimpuls seines Denkens Ausdruck. Dieses Denken kreist um das Nichtidentische, Nichtübereinstimmende. Die Grundüberlegung Adornos ist schnell genannt: Im Äquivalententausch, der in spätkapitalistischen Gesellschaften seine Vollendung findet, wird systematisch das Nichtgleiche wertidentisch gesetzt.

Das Abstraktionsmedium Geld ist der Inbegriff einer Gewaltbarkeit, die auch auf die Welt der Begriffe und der Kommunikation übergreift. Konsens und Äquivalenz sind Brüder im Geiste beziehungsweise im Ungeist des Identitätszwangs. Und diesem

Ungeist opponiert eine Kunst, die Interesse am Nichtidentischen hat und die mehr (und weniger) ist, als sie ist und zu sein scheint.

Dass große Literatur wie alle bedeutende Kunst präzise vieldeutig ist, ist nicht ihre Schwäche und auch nicht ihre Stärke. Denn sie will anders als Argumente nicht Zustimmung erzwingen, sondern spielt mit ihrer reizenden, manchmal aufreizenden Nichtidentität. Das nachgestellte, zu spät kommende Reflexivpronomen zeigt eine Nichtidentität mit sich selbst an, die bedrohlich und befreiend zugleich sein kann. Umso bemerkenswerter ist es, wenn das „sich“ in Adornos Prosa denn doch einmal an rechter Stelle sich findet: „Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles“, heißt es in der „Negativen Dialektik“.

So wie Adorno zu denken und zu schreiben, ist heute in jedem Wortsinn unzeitgemäß. In Zeiten, in denen das Blödsinnwort „zeitnah“ in allen zeitgemäßen Kommunikationen sich findet, ist zeitgemäß nur das Unzeitgemäße. Der Gedanke, eine Vieldeutigkeit, ein Missverständnis, ein Rauschen, ein rätselhafter Ton, ein Bonmot, ein überraschender Reim oder gar ein Verstummen könne mehr ausdrücken und zu sagen haben als ein auf Konsens ausgerichteter Kommunikationsakt, erscheint heute abwegig.

Wer zeitnah Konsens erzielen will, wer kommunikativ gut aufgestellt ist, wer kreativ, innovativ und proaktiv ganz bei seinem Gesprächspartner ist, wird sich von Habermas gut betreut fühlen. Wer hingegen keine Angst vor Paradoxien wie der hat, dass die gegenwärtige Kommunikations- und Mediengesellschaft Kommunikation verstellt, indem sie sie im Überfluss ermöglicht, ist gut beraten, Adorno (und Walter Benjamin sowieso) zu lesen und (nicht) zu verstehen. Es gibt kein richtiges Lesen im falschen.

Schon vor mehr als vier Jahrzehnten schrieb Botho Strauß in seiner Prosasammlung „Paare, Passanten“: „Heimat kommt auf (die doch keine Bleibe war), wenn ich in den ‚Minima Moralia‘ wieder lese. Wie gewissenhaft und prunkend gedacht wurde, noch zu meiner Zeit! Es ist, als seien seither mehrere Generationen vergangen.“ Wäre die Formel „aktueller denn je“ nicht so verbraucht, würde ich gern mit der Wendung schließen: Anders als die Theorie der kommunikativen Kompetenz ist die kommunikationskritische Ästhetische Theorie Adornos wirklich eine kritische Theorie und also aktueller denn je.

*Dieser Text erschien am 7. Juli 2023  
in der Neuen Zürcher Zeitung.*



### Jochen Hörisch

ist Seniorprofessor für Neuere Germanistik und Medienanalyse an der Universität Mannheim. 2003 erschien bei Suhrkamp seine Adorno-Studie „Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen“, 2022 „Poesie und Politik. Szenen einer riskanten Beziehung“ (Hanser)

Jana Glaese

## Das Erbe geht um

In Deutschland konzentriert sich Reichtum zunehmend in wenigen Händen – besonders dank gering versteuerter Erbschaften und Schenkungen. Kritik in der Bevölkerung daran gibt es kaum. Woran liegt das? Auf den Spuren einer wirkmächtigen Idee

Im Gegensatz zum Einkommen ist das Erbe etwas, zu dem man als Empfänger nichts beiträgt. Einen Nachlass „ver-dient“ man nicht. Man hat nicht für ihn gearbeitet, nichts geleistet, sondern er ist, so könnte man sagen, eine Sache des Glücks, eine günstige Fügung. Für den älteren Horkheimer war das Glück des Erbes eine der wenigen überhaupt noch möglichen Formen der Gerechtigkeit in einer Welt, in der auf nicht mehr viel zu hoffen ist. Denen, die „kriechen (...) ,Wie ungerecht!“ , wenn einer viel Geld erbt, antwortet er in einem in den 1950er-Jahren verfassten Aphorismus: „Ahnt ihr denn, dass dies das bisschen Gerechtigkeit ist, das auf dieser Welt übrig bleibt? Glück – ohne Verdienst?“

So kann man das natürlich sehen. Eine Gesellschaft, in der man immer etwas zu leisten hat und sich alles verdienen muss, hat etwas zutiefst Ungerechtes. In ihr wird ein Nachlass zum letzten unverhofften Segen. Allerdings ist ein Erbe selten so zufällig wie ein Lottogewinn, sondern ziemlich klar verteilt. In Deutschland besitzt allein das reichste 1 Prozent rund 35 Prozent des Vermögens; die Hälfte aller Schenkungen und Erbschaften entfallen auf 10 Prozent der Bevölkerung. Absolut betrachtet nimmt die Ungleichheit in unserer Gesellschaft durch diese Übertragungen weiter zu. Und Menschen, die erben, haben es einfacher, auch in Zukunft weiteres Vermögen zu generieren.

Immer mehr Intellektuelle fordern, Erbschaften stärker zu besteuern oder gleich ganz abzuschaffen. Der französische Wirtschaftswissenschaftler Thomas Piketty etwa schlägt eine Vermögenssteuer von 90 Prozent vor, um damit wiederum allen Bürgern ein Startkapital von 120 000 Euro ausbezahlen, also ein staatlich organisiertes „Erbe für alle“. Nach Meinung des deutschen Philosophen Stefan Gosepath sollte man die heutige Erbpraxis ganz kippen. Gehör verschaffen sich auch immer mehr Reiche, die ihr Erbprivileg ablehnen und den Staat bitten, sie doch endlich einmal ordentlich zu besteuern. Darunter etwa Marlene Engelhorn, Nachfahrin des BASF-Gründers Friedrich Engelhorn, zukünftige Millionenerbin und Mitbegründerin der Initiative taxmenow. In Österreich, wo Engelhorn

„In einer Gesellschaft, in der man immer etwas zu leisten hat, wird ein Nachlass zum letzten unverhofften Segen.

Allerdings ist ein Erbe selten zufällig wie ein Lottogewinn, sondern ziemlich klar verteilt“

aufwuchs, wurden die Vermögens-, Erbschafts- und Schenkungssteuer über die letzten Jahre abgeschafft. In Deutschland ist die Steuer auf Vermögen, also eine Abgabe auf persönliches Grund-, Finanz- und Betriebsvermögen, seit 1997 ausgesetzt. Eine Steuer auf Erbschaften und Schenkungen gibt es weiterhin. Allerdings sorgen Freibeträge und allerlei Ausnahmen dafür, dass die Einnahmen recht überschaubar bleiben: 2021 machten sie mit 9,8 Milliarden Euro lediglich 1,2 Prozent des gesamten Steueraufkommens aus. Selbst Raucher brachten dem Fiskus über die Tabaksteuer mehr ein (14,7 Milliarden).

So vehement Kritiker aber auf der Ungerechtigkeit von Erbschaft beharren, so unbeeindruckt zeigt sich die breite Bevölkerung. Selbst unter sozialdemokratisch orientierten, gering verdienenden Wählern, die tendenziell geringere Aussicht auf ein Erbe haben, finden die Parteien keinen Rückhalt für eine Erhöhung der Erbschaftssteuer. Peer Steinbrück zum Beispiel beklagte offen, dass bei dem Thema nichts zu holen sei; Vorstöße, Steuerprivilegien abzuschaffen, würden direkt als Steuererhöhung und Neiddebatte diskreditiert.

Das unbeirrte Festhalten am Erben ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass dieses Land in den letzten Jahrzehnten

eigentlich immer neoliberaler geworden ist. Leistung soll sich lohnen! Gerade dem widerspricht nun eigentlich die Erbschaft, die dem Prinzip der Abstammung, nicht der Leistung folgt. Letzteres gilt zwar noch für den Erblasser, der sein Erarbeitetes weitergeben kann, aber der Erbe erhält Privilegien schlicht qua Geburt. An einer allgemeinen Steuerscheu liegt die deutsche Zurückhaltung sicherlich nicht. Denn auf Einkommen, also gerade dem, was stark auf eigener Arbeitsleistung beruht, erhebt Deutschland hohe Steuern. Wie kommt es, dass sich keine Mehrheit dafür findet, es bei Erbschaften ähnlich zu tun? Warum scheint das Erben für die meisten Menschen ein schätzenswertes Privileg zu sein?

Es mag zunächst paradox klingen, aber vielleicht liegt es gerade am Erstarken des Neoliberalismus, dass wir besonders am Erben hängen. Hofft man nicht gerade dann, etwas zu vermachen beziehungsweise zu erhalten, wenn klar ist, dass man nicht groß auf staatliche Hilfe setzen kann (und zudem der Generationenvertrag immer mehr in Schieflage gerät)? Je schmaler der Sozialstaat, desto mehr, so ließe sich schlussfolgern, obliegt es guten Eltern, ihre Kinder langfristig abzusichern und sie vor materiellen Risiken zu schützen – eben indem sie etwas an die nächste Generation übertragen. Nun könnte man direkt einwenden, das ist nur eine Überlegung, die diejenigen beschwichtigen kann, die vermögend genug sind, um etwas weiterzugeben. Was aber ist mit dem Rest? Warum befürworten auch Menschen das Erben, die selbst so gut wie keine Aussicht darauf haben?

Möglich, dass manche hoffen, auch sie werde doch noch das „Glück ohne Verdienst“ treffen. Vielleicht hat die Strahlkraft des Erbes aber auch einfach ganz andere Gründe. Gründe, die unberührt bleiben, wenn Kritiker sich darauf konzentrieren hervorzuheben, dass Schenkungen und Erbschaften gegen allgemeine Freiheits- und Gerechtigkeitsprinzipien verstoßen (weil Herkunft statt Leistung zählt, Chancengleichheit untergraben wird usw.). Ein Nachlass stellt oft nicht nur eine materielle Übertragung und Absicherung dar, sondern fungiert ebenso als emotionale Bindestelle. Wer vererbt, verbindet damit oft

auch seelische und soziale Ansprüche. Und damit ist nicht nur gemeint, dass mit der Weitergabe eines Hauses, einer teuren Uhr und so weiter auch Lebenserinnerungen und -entwürfe gewahrt werden sollen. Erben ist über solche Hoffnungen einzelner Erblasser hinaus mit Bedeutungen versehen, denen man sich, auch ohne selbst zu vererben oder zu erben, nicht leicht entziehen kann. Erben ist, anders gesagt, Teil einer größeren Wert- und Heilsordnung. Um mit der Praxis des Erbens aufzuräumen, zum Beispiel um mehr Gerechtigkeit für heutige oder zukünftige Generationen zu schaffen, gilt es, diesem emotionalen Substrat auf den Grund zu gehen.

Dass es beim Erben nicht nur um Materielles geht, das verrät schon das damit verbundene Vokabular. Wer einen Nachlass annimmt, der hat ein Erbe „anzutreten“, fast so wie den Staats- oder Militärdienst. So eindeutig hier allerdings das Element der Pflicht und Verantwortung mitschwingt, so wenig muss man doch für diesen Erbantritt tun: Solange man ein Erbe nicht innerhalb einer Frist von sechs Wochen ausschlägt, gilt es automatisch als „angenommen“. Ganz anders sieht es aus, will man ein Erbe „ausschlagen“. Allein der harsche Begriff, der dem Akt anhaftet, legt nahe, dass es sich um eine minderwertige, recht unfreundliche Entscheidung handelt. Ein leichtfertiges Ablehnen ist zudem auch gar nicht möglich, da die „Ausschlagung“ in Deutschland vor Gericht erklärt oder zumindest notariell beglaubigt werden muss – und es fallen Kosten an. Mit einem einfachen Schreiben zieht man sich nicht aus der Affäre.

Schon die Sprache verrät also: Das Erben appelliert an Ehre und Pflichtbewusstsein, es muss gewissen Regeln folgen. Das hat, wie der Kölner Soziologe Jens Beckert darlegt, auch mit der Nähe zum Tod zu tun. Ein Erbe ist kein gewöhnliches Geld und ein Testament kein herkömmlicher Vertrag, ihm haftet eine besondere „Aura“ an. Ebenso wie der Verstorbene selbst verlassen auch seine Hinterlassenschaften das „Reich des Profanen“. Vererbtes Geld wird zu „special money“ (Viviana A. Zelizer). Wer Geld erbt, wird oft empfinden, dass diesem ein besonderer Status zukommt: Man deponiert es auf speziellen Konten, behält die Nutzung

„Ein Nachlass  
fungiert oft  
als emotionale  
Bindestelle.  
Erben ist, so  
besehen, Teil  
einer größeren  
Wert- und  
Heilsordnung“

„Trotz der unschönen  
Nebenwirkungen  
halten wir in Deutsch-  
land an der Familie  
als primärer Instanz  
des Erbens fest.  
Aber die Geschichte  
zeigt: Das müsste  
nicht so sein“

besonderen Zwecken vor – es sollte, anders gesprochen, nur entlang besonderer Regeln angeeignet und in Umlauf gebracht werden. Wer es einfach so verprasst, verrät damit fehlendes Taktgefühl.

Entscheidend für die Aura des Erbens ist aber noch eine weitere quasireligiöse Komponente. Dem Erblassenden verspricht sein Nachlass ein über sich selbst hinaus währendes Bestehen. So schrieb Horkheimer 1942, gut zehn Jahre vor dem eingangs erwähnten Aphorismus: Besitz „vermittelt für die Individuen, nachdem sie einmal das Bewusstsein des Todes als absoluter Katastrophe erlangt haben, die Vorstellung, dass sie ihn überstehen“. In der feudalistischen Gesellschaft war dieser Besitz an einen Ort und Namen geknüpft; in der bürgerlichen Gesellschaft entfällt die enge räumliche Verortung, „der Besitz wird zur Sache, durch deren Vererbung das abgelöste Individuum über sich hinausgreift“. Durch ihn „versichert das atomistische Individuum sich seiner Fortdauer nach dem Tode“. Horkheimer – übrigens selbst in eine wohlhabende Fabrikantenfamilie geboren – meinte zwar, dass solch ein Selbsterhalt durch Eigentum in einer „Welt von Apparaten, Maschinen, Handgriffen“ zunehmend aussichtslos, ja „töricht“ sei; aber braucht, wer an die Unsterblichkeit glauben will, nicht immer ein gutes Maß an Hoffnung?

Angesichts dieser sakralen Dimension scheint es fast pietätlos, die Erbschaft abschaffen zu wollen. Und wer nun spitzfindig feststellen mag, dass hier keine Freiheitsrechte angetastet werden, weil die Person, deren Freiheiten berührt werden, nicht mehr ist, der ignoriert das Gewicht, das gerade dem „letzten Willen“ innewohnt.

Zumindest im deutschen Raum hat die emotionale Bedeutung des Erbes aber noch mit etwas anderem zu tun: ihrer Verflechtung mit der Familie. Rechtlich geschützt und steuerlich privilegiert ist nicht jegliches Vererben, sondern lediglich das familiäre; Kinder sind immer Erben erster Ordnung, sie und Ehepartner erhalten einen Pflichtteil, der nicht beziehungsweise nur erschwert durch ein Testament aufgehoben werden kann.

Uns mag das Primat der Familie heute selbstverständlich vorkommen. Genau genommen ist es aber ein Resultat jüngerer Entwicklungen. Wie der Historiker Bernhard Jussen zeigt, spielte die Familie in Westeuropa lange eine untergeordnete Rolle für Sozial- und Erbregelungen. Grund hierfür war ein umfassendes System an Heirats- und Wiederheiratsverboten der lateinischen Kirche und eine Priorisierung der Ehe gegenüber breiteren Abstammungsverhältnissen. Die „Entwertung der ‚fleischlichen Verwandtschaft‘ als strukturierendes Element der Gesellschaft (ist) das dominierende Grundmuster mittelalterlicher Verwandtschaft“, schreibt Jussen. „Konsequent zog die Kirche die geistliche Verwandtschaft der fleischlichen vor, und konsequent schützte sie das eheliche Paar gegen Verwandte.“ Während andernorts die Familie also zentrale Ordnungs- und Erbinstanz war, verteilten sich ihre Aufgaben hierzulande auf Bruder- und Patenschaften, Gilden, Gemeinden oder Grundherrschaftsbeziehungen.

Erst um 1800 setzt eine „Familiarisierung“ des Erbes ein. Sie resultiert zum einen aus neuen Erkenntnissen zur elterlichen Vererbung und ist zum anderen stark geprägt von der Philosophie Hegels. Für Hegel ist die Familie Kerninstitution der sittlichen Gesellschaft, in ihr werden wir zum Subjekt und lernen mit anderen in Beziehung zu treten. Anders als in Frankreich,

wo die Testierfreiheit – also die Freiheit des Einzelnen, sein Erbe zu verteilen – etwa zur gleichen Zeit mit Verweis auf die notwendige Gleichheit der Erben beschnitten wird, geschieht dies in Deutschland zum Wohl der Familie. Wie von Hegel formuliert, ist dies die übergeordnete Einheit, die es zu schützen gilt – sowohl vor dem Übergriff des Staates als auch vor der Willkür einzelner Familienmitglieder. Dazu heißt es in seinem Werk „Grundlinien der Philosophie des Rechts“: „Die bloße direkte Willkür des Verstorbene[n] kann nicht zum Prinzip für das *Recht, zu testieren*, gemacht werden, insbesondere nicht insofern sie dem substanziellen Rechte der Familie gegenübersteht (...) Eine solche Willkür enthält für sich nichts, das höher als das Familienrecht selbst zu respektieren wäre.“

Laut Hegel hat der Anspruch der Familie also Vorrang vor der Verfügungsfreiheit des Einzelnen über sein Vermögen. Eben dieser Logik folgend beschränkt das deutsche Recht die Testierfreiheit des Erblassers. Ob das nun für die restlichen Familienmitglieder unbedingt ein Segen ist, bleibt offen. Schon der liberale Denker John Stuart Mill warnte, dass ein Nachlass die Entscheidungsräume der Beerbten beschneiden und zu hässlichen Konflikten führen könne. Besonders misslich ist es, wenn man für die Schulden der Verwandtschaft haftet. Aber selbst ein generöses Erbe kann zur Last, ja zum Fluch werden – etwa wenn da plötzlich ein Hof, Unternehmen oder Haus ist, dessen man sich annehmen und damit die eigenen Lebenspläne zurückstellen muss. Ein Erbe ist oft eben nicht nur eine bedingungslose Gabe, sondern mit Erwartungen behaftet.

Trotz dieser unschönen Nebenwirkungen halten wir in Deutschland an der Familie als primärer Instanz des Erbens fest. Aber die Geschichte zeigt: Das müsste nicht so sein. Vor nicht allzu langer Zeit bestimmten andere Prinzipien und Akteure das Erbschehen. Ließe sich hier nicht für die Zukunft lernen? Vielleicht sollten wir, anstatt über Besteuerung und Abschaffung zu sprechen, neue positive Praktiken des Erbens formulieren. Dahingehend lohnt es zum Beispiel festzuhalten, dass unsere jüngere Geschichte nicht nur von einer „Familiärisierung“, sondern auch einer „Futurisierung“ des Erbens geprägt ist. In der Moderne kam es, wie Bernhard Jussen gemeinsam mit Stefan Willer und Sigrid Weigel zeigt, zu einer „Aufwertung der jungen Generation“. Die Toten, vormalig im Zentrum der Erinnerungs- und Erbkultur, wichen „einer Sorge um die Zukunft und die Nachkommenschaft.“ Bisher konzentriert sich dieser Einsatz meist auf den eigenen leiblichen Nachwuchs und darauf, diesen für ein möglichst erfolgreiches Vorankommen zu wappnen. Warum aber versuchen wir nicht das Prinzip der Futurisierung auszuweiten? Anstatt Einzelne zu beerben, stünden überfamiliäre Einheiten – Stiftungen, Städte und so weiter – im Mittelpunkt. Dabei würde es nicht nur darum gehen, Erarbeitetes einfach weiterzureichen; der ehrenvolle Auftrag wäre vielmehr, es zum Wohle künftiger Generationen zu bewahren. Sorge und Fürsorge um die Zukunft sind heute schließlich dringlicher denn je.

*Dieser Text erschien im Philosophie Magazin, Ausgabe 05/2023.*



**Jana Glaese**

ist Chefredakteurin der Sonderausgaben des Philosophie Magazins und promovierte Soziologin. Sie hat in Maastricht, Cambridge und New York studiert

FOTO: Johanna Ruebel



Eva Illouz

## Wir, die Linken?

### Nicht mehr

Ich glaubte, dass vor allem die Leute aus meinem politischen Lager von den Gräueltaten der Hamas abgestoßen wären. Stattdessen sehen sich die Juden in Israel und in der Welt schamlos im Stich gelassen

Manche Ereignisse, die die Weltbühne erschüttern, führen unmittelbar zu einem fundamentalen Bruch. Der 7. Oktober 2023 markiert für die Juden in westlichen Demokratien einen Wendepunkt. Das klingt melodramatisch, ist es aber nicht. Tatsächlich wurde den Juden an diesem Tag der Boden unter den Füßen weggerissen.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten haben sich viele liberale Juden, so wie ich, auf die palästinensische Seite geschlagen und gegen die Forderungen der israelischen Regierung und messianischer Juden protestiert, gegen die ungleiche Behandlung von Juden und Arabern in der israelischen Gesellschaft und gegen die kritiklose Loyalität rechtsgerichteter Juden in der Diaspora angesichts von Netanjahus gefährlicher Politik.

Die so extrem grausamen Massaker an israelischen Zivilisten vom 7. Oktober wurden von der Hamas begangen, einer Organisation, die vorgibt, die Palästinenser zu vertreten, von den Vereinigten Staaten und der Europäischen Union aber als terroristisch eingestuft wird. Niemand wird bestreiten können, dass es sich bei den von der Hamas verübten Massakern sowohl um Verbrechen gegen die Menschlichkeit als auch um Kriegsverbrechen handelt. Tatsächlich waren diese Massaker selbst bei den haarsträubenden Merkmalen, die ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit überhaupt erst ausmachen, noch mal ganz besonders grauenvoll: Menschen wurde der Kopf abgeschlagen, Kinder wurden vor den Augen ihrer Eltern getötet, es gab Vergewaltigungen und Leichenschändungen.

Normalerweise hat das Entsetzen etwas brutal Objektivierendes, das unsere vielen so überaus verfeinerten Interpretationsfähigkeiten immer wieder lähmt. Deshalb hielt ich bisher Verbrechen gegen die Menschlichkeit immer für das Letzte, das überhaupt noch in der Lage ist, eine moralische Gemeinschaft zu stiften. Ich glaubte auch, dass das politische Lager, das am meisten von den Gräueltaten abgestoßen sein würde, meine eigenen Leute wären, die Linken. Nun nicht mehr.

Ein großer Teil der Linken – also die Seite, die seit zwei Jahrhunderten Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde verteidigt

„Ein großer Teil der Linken – der seit zwei Jahrhunderten Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde verteidigt hat – begrüßte die Nachricht von den Massakern („Widerstand gegen einen Besatzer“) oder hat sie mit intellektuellen Vernebelungsstrategien abgetan“

hat – begrüßte entweder die Nachrichten von den Massakern („Widerstand gegen einen Besatzer“) oder sie hat sie mit intellektuellen Vernebelungsstrategien abgetan. Die Linke hat terrorisierte Juden in der ganzen Welt und in Israel schamlos im Stich gelassen.

In Frankreich haben die NPA (Neue Antikapitalistische Partei) und die postkoloniale Bewegung PIR (Parti Indigéniste de la République) die Massaker als Zeichen des heldenhaften Widerstands der Hamas-Kämpfer gefeiert. In den USA haben 33 Harvard-Studenten ihrer Befürwortung der Massaker einen intellektuelleren Anstrich gegeben, indem sie die Verantwortung für das Massaker an 1400 israelischen Zivilisten wem zugeschrieben haben? Israel. Die ursprüngliche Verlautbarung dieses „Palestinian Solidarity Committee“ (dem viele andere nichtpalästinensische Gruppen folgen sollten) ist aufschlussreich: „Die heutigen Geschehnisse haben nicht in einem Vakuum stattgefunden“, heißt es da. „In den letzten zwei Jahrzehnten wurden Millionen von

„In Reaktionen rund um den Globus waren die Täter mit einem Schlag unschuldig an den Pogromen an jüdischem Leben – die toten Juden waren durch ihre Zugehörigkeit zu Israel für ihren eigenen Tod verantwortlich“

Palästinensern im Gazastreifen zum Leben in einem Freiluftgefängnis gezwungen. Israels Vertreter haben versprochen, die Tore zur Hölle aufzumachen, und die Massaker in Gaza haben bereits begonnen ... Die Schuld liegt *einzig und allein* beim Apartheid-Regime.“

Die Täter waren mit einem Schlag unschuldig an den Pogromen an jüdischem Leben – die toten Juden waren durch ihre Zugehörigkeit zu Israel für ihren eigenen Tod verantwortlich. Die Reaktionen von Universitäten, Intellektuellen und Künstlern rund um den Globus wiederholten diese Position in dumpfer Gleichförmigkeit. Israel war der wahre und einzige Schuldige. Ein am 19. Oktober auf Artforum veröffentlichter und von vielen Tausenden (darunter „Intellektuelle“ wie Judith Butler) unterzeichneter Offener Brief der Art Community prangerte die „Mitschuld der Staatsorgane an schweren Verstößen gegen die Menschenrechte und Kriegsverbrechen“ an. Man könnte nun meinen, diese Empörung würde sich gegen die brutale Tötung israelischer Zivilisten richten.

Das Mitgefühl der Unterzeichneten aber galt ausschließlich den vertriebenen Palästinensern und den Opfern der israelischen

Vergeltungsschläge. Das, und nur das, bezeichnete der Brief auf Artforum wiederholt als Genozid. Der Tod israelischer Zivilisten war ihnen keine einzige Erwähnung wert, die grundsätzliche Ursache war: die israelische „Unterdrückung und Besatzung“. Die Israelis hatten sich die völkermordenden Pogrome selber zuzuschreiben. UN-Generalsekretär António Guterres gab diese Stimmung wieder, indem er (wahrscheinlich unbewusst) dieselbe Ausdrucksweise benutzte wie das Harvard Palestinian Solidarity Committee: Das Massaker an 1400 Menschen „hat nicht in einem Vakuum stattgefunden“. Slavoj Žižek hat dann für die ultimative Variante auf dasselbe Thema gesorgt, indem er die Massaker beiläufig einräumte (Danke dir, Slavoj!), nur um wie alle anderen sofort dazu überzugehen, dass man ihren Ursprung verstehen müsse.

Während Žižek Israel nicht direkt für die Massaker verantwortlich machte, stimmte er eine Variante des bekannten „Es geht um den Kontext, Dummchen!“ an. Er setzte den Anspruch Netanjahus und den der Hamas gleich, das alleinige Anrecht auf das Gebiet von Palästina/Israel zu besitzen. Mit diesem Vergleich wollte er nach eigener Aussage die Geschehnisse aufklären. Aber Žižeks Gebrauch des Wortes „Vergleich“ (das ein Bewusstsein für Ähnlichkeiten und Unterschiede beinhaltet) ist falsch. Stattdessen hat er die Führung Israels und der Hamas *analog* gesetzt, eine analytische Strategie (wenn man es denn so nennen will), die etwas ganz anderes ist als ein Vergleich. Für Žižek verläuft die Geschichte Israels und Palästinas parallel; beide strahlen aufeinander zurück, als würden sie sich gegenseitig den Spiegel vorhalten.

Die Antwort der Linken auf die überwältigenden Ereignisse war verblüffend schlicht und lief nur auf eins hinaus: Für diese Tragödie war Israel verantwortlich. Das äußerte sich in Klischees wie „Gewalt ruft Gewalt hervor“, „Dazu gibt es einen Kontext“, „Die Israelis sind auch nicht besser“ und „Alle Fanatiker sind gleich“. Von offener Freude über Massaker an Juden (die als heroischer Widerstand angesehen wurden) bis hin zu frommen Haarspaltereien („die Massaker sind zu verurteilen, aber auch verständlich“) stand die Linke in einem

erstaunlichen Widerspruch zu der Panik, der Angst und dem Schock, die die jüdische Welt erfasst haben. Sie war nicht nur gleichgültig gegenüber der tiefen Trauer und dem Grauen, sie hat auch diverse Strategien aufgeboden, um sie herunterzuspielen.

Dies ist die tiefste Verletzung der jüdischen Psyche seit dem Zweiten Weltkrieg – und sie wird es auch bleiben. Aber ich will hier nicht von der Bestürzung und der Verwundung der Juden sprechen, die zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg Antisemitismus auf Weltniveau erleben. Lieber möchte ich erklären, warum diese intellektuellen Reaktionen moralisch und intellektuell verwerflich sind.

Gebildete Intellektuelle wie Žižek mögen noch so gern elegante Parallelen und Vergleiche zwischen der Hamas und Israel ziehen, gewöhnliche Menschen sind für diese Art von Abstraktion im Allgemeinen vollkommen unempfänglich. Was sie empfinden, ist ihre eigene, konkrete Erfahrung. Tatsächlich werden sowohl die Palästinenser als auch die Israelis darauf beharren, dass ihr Leiden einzigartig ist und nicht verglichen werden, also auf das Leiden anderer reduziert werden darf. Palästinenser werden die Nakba anführen, die gewaltsame Vertreibung Hunderttausender von Menschen, die Enteignung von Land, das jahrzehntelange Elend in Flüchtlingslagern, die regelmäßigen Bombenangriffe auf Gaza und den Tod von Zivilisten. Deshalb haben die meisten von ihnen keine Empathie mit der Shoah.

Juden wiederum können oft blind gegenüber dem Leid der vertriebenen Palästinenser sein, weil sie die Erinnerung an die Shoah unabänderlich in ihrer Seele tragen. Gleichzeitig nehmen die Juden aber die konkreten Details des Massakers vom 7. Oktober sehr aufmerksam wahr, den Geruch verbrannter Körper, die willkürliche Tötung von Kindern und alten Menschen, das Blut in den Straßen, auf Böden und Wänden. Die konkrete Erinnerung beider Seiten widersetzt sich einer banalen sprachlichen Parallelisierung.

Wir sollten das denkfaule „Dazu gehören immer zwei“ noch aus einem zweiten Grund zurückweisen. Moralisches Empfinden, bürgerliches Recht und internationales Recht

machen eine klare Unterscheidung zwischen verschiedenen Tötungsarten. Kollateralschäden – ein erschreckend unpersönlicher Begriff – unterscheiden sich moralisch und rechtlich von der Enthauptung von Kindern, weil ein anderes Maß an Absicht und direkter Verantwortung dahintersteht. Diese Unterscheidung zu leugnen, käme einer Leugnung der Voraussetzungen unseres Rechtssystems gleich. Dementsprechend bezieht sich die Kategorie des „ruchlosen Verbrechens“ auf Taten, die wir aufgrund ihrer besonderen Bösartigkeit von anderen unterscheiden. Es reicht nie, die Toten aufzuzählen, um klarzustellen, wie verabscheuenswürdig eine Tötung ist, weil Verbrechen sich in ihrer Absicht, ihrer Verantwortung und ihrer Ruchlosigkeit unterscheiden.

Der dritte Grund, warum der Ansatz „Es gehören immer zwei dazu“ oder „Alle Fanatiker gleichen sich“ grundsätzlich in die Irre geht, liegt darin, dass damit eine Vielzahl von Ereignissen auf ein einziges Narrativ zurückgeführt wird: das des Kolonialismus. Ein einziger Zusammenhang erklärt das Verhalten sämtlicher Beteiligten, jeder Horror ruft automatisch den anderen hervor und spiegelt ihn wider.

„Sowohl die Palästinenser als auch die Israelis werden darauf beharren, dass ihr Leiden einzigartig ist und nicht verglichen werden darf. Die konkrete Erinnerung beider Seiten widersetzt sich einer banalen sprachlichen Parallelisierung“

„Wenn wir  
den ‚Kontext‘  
als Hand-  
werkszeug  
benutzen, um  
zu verstehen –  
wie weit geht  
dann dieser  
Kontext?“

Aber wir haben es hier mit mehreren miteinander verwobenen und sich gleichzeitig entfaltenden Narrativen ohne feste oder ursächliche Verbindung zu tun: etwa einer verbitterten kolonialen Auseinandersetzung zwischen Juden und den einheimischen arabischen Palästinensern im letzten Jahrhundert und quer dazu den völkermordenden Absichten der Hamas, eines Ablegers der Muslimbrüder, die einen wütenden Antisemitismus entwickelt hat und die ihre eigene palästinensische Bevölkerung brutal unterdrückt. Eben die Tatsache, dass diese beiden Narrative quer zueinander stehen (und gerade nicht zwei spiegelgleiche Narrative), macht es so einfach zu sagen: Ich bin entsetzt über die Massaker vom 7. Oktober, und ich will, dass die Palästinenser ihren eigenen Staat bekommen. Die „Es gibt einen Kontext“-Strategie ist einfach nur bequem, weil sie die Möglichkeit außer Acht lässt, dass Narrative voneinander unabhängig sein könnten.

Ein letzter Grund, warum Žižeks Strategie so schlampig ist: Wenn wir den „Kontext“ als Handwerkszeug benutzen, um zu verstehen – wie weit geht dann dieser Kontext? Sollen wir den Kontext des Antisemitismus beschwören, der dem Zionismus

Auftrieb gegeben und ihn damit von jeder anderen Form von Siedler-Kolonialismus abgesetzt hat? Sollen wir die Tatsache, dass Al Hussein, der Mufti von Jerusalem, die Nazis und die Endlösung unterstützt hat, in unsere Kontextualisierungen mit einbeziehen? Ebenso, dass er, als seine Naziverbündeten verloren hatten, Palästina verlor, so wie es öfter geschieht, wenn eine militärische Niederlage die Landkarten neu zeichnet? Ich teile diese Auffassung von Kontext also nicht: Ich teile sie nicht, weil ich mich weigere, das Leiden der Palästinenser am Verlust ihres Landes zu kontextualisieren. Wenn ich ihre Tragödie voll erfassen will, muss ich den Kontext ausblenden.

Hätte die Linke uns in unserer Trauer nicht wenigstens für einen Moment zur Seite stehen können, so wie es viele Araber weltweit und in Israel getan haben?

Einmal mehr fühlen sich die Juden sehr allein.

*Dieser Text erschien am 28. Oktober 2023 in der Süddeutschen Zeitung.*

*Aus dem Englischen von Annette Meyer-Prien*



**Eva Illouz**

zählt zu den weltweit prominentesten Stimmen des linksliberalen Israel. Die französisch-israelische Soziologin wurde als Tochter sephardischer Juden in Marokko geboren. Zuletzt erschien von ihr „Undemokratische Emotionen. Das Beispiel Israel“ (Suhrkamp, 2023)

# philosophie

Magazin

SONDERAUSGABE NR. 27  
2024

**PHILOMAGAZIN VERLAG GMBH**  
Brunnenstraße 143, 10115 Berlin  
Tel.: +49 (0)30 / 54 90 89 10  
E-Mail Verlag: info@philomag.de  
E-Mail Redaktion: redaktion@philomag.de  
Webseite: www.philomag.de

**Chefredakteur:** Dr. Moritz Rudolph (V.i.S.d.P.)  
**Redaktion:** Dominik Erhard, Dr. Svenja Flaßpöhler, Jana Glaese,  
Theresa Schouwink, Kilian Thomas, Friedrich Weißbach  
**Schlussredaktion:** Dr. Sandra Schnädelbach\*  
**Lektorat:** Christiane Braun\*  
**Praktikum:** Marion Köhler, Mascha Stummer

**Art-Direktion:** Lea Kontak  
**Bildredaktion:** Diana Decker\*

**Geschäftsführer:** Fabrice Gerschel  
**Herausgeberin:** Anne-Sophie Moreau

**Verlagsmanagerin:** Anush Simon  
**Verlagsassistentin:** Maria Kapfer

**DRUCK:**  
Möller Pro Media GmbH,  
Ahrensfelde

**PRESSE- UND ÖFFENTLICHKEITSARBEIT:**  
Über den Verlag  
Tel. +49 (0)30 54 90 89 150  
E-Mail: presse@philomag.de

**ANZEIGEN:**  
PremiumContentMedia  
Thomas Laschinski  
Tel.: +49 (0)30 / 60 98 59 30  
E-Mail: advertisebooks@laschinski.com

**ABO-/LESER-SERVICE:**  
Philosophie Magazin Leserservice  
PressUp GmbH  
Postfach 70 13 11, 22013 Hamburg  
Tel.: +49 (0)40 / 38 66 66 309  
Fax: +49 (0)40 / 38 66 66 299  
E-Mail: philomag@pressup.de

ISSN 2627-1966  
ISBN 978-3-949621-14-7

**Online-Bestellungen:** [www.philomag.de/abo](http://www.philomag.de/abo)

**Philosophie Magazin am Kiosk finden:** [www.mykiosk.com](http://www.mykiosk.com)



Erhältlich im Bahnhofs- und Flughafen-  
buchhandel in Deutschland

\* Freie Mitarbeit

Das  
**Philosophie  
Magazin**

veranstaltet

**philosophie** *Live!*

**Save the date!**

**Samstag,  
29. Juni 2024**

Silent Green, Berlin

Blieben Sie auf  
dem Laufenden



[www.philomag.de/  
philosophie-live](http://www.philomag.de/philosophie-live)

In  
Kooperation  
mit:

Das  
**Philosophie  
Festival**  
in der Hauptstadt

Gefördert  
durch:

● **phil.COLOGNE**  
● Internationales Philosophiefest

**gbs**   
giordano bruno stiftung

  
UDO KELLER STIFTUNG  
FORUM HUMANUM



LMU

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN



Prof. Dr. Sven Nyholm, Professor für Ethik der Künstlichen Intelligenz an der LMU, lehrt im Masterstudiengang »Philosophie Politik Wirtschaft«.

“

Wer trägt die Verantwortung, wenn künstliche Intelligenz Entscheidungen trifft? Sind wir den entstehenden Technologien als Menschen noch gewachsen?

Mit diesen und anderen herausfordernden Fragestellungen müssen sich Führungskräfte auseinandersetzen. Wir geben Ihnen das Rüstzeug und den philosophischen Tiefblick.

”

## Denken Sie sich weiter

mit dem berufsbegleitenden Masterstudiengang »Philosophie Politik Wirtschaft«.

Der Studiengang richtet sich an Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger aus Unternehmen, Politik und Institutionen. Im intensiven Austausch mit Mitstudierenden verschiedener Fachrichtungen und renommierten Professorinnen und Professoren lernen Sie, Zielkonflikte aus neuen Perspektiven zu betrachten, Handlungsmöglichkeiten systematisch zu bewerten und Entscheidungen souverän zu vermitteln.

Das berufsbegleitende Studium beginnt im Herbst und dauert vier Semester. Die Kursgröße ist auf 20 Personen begrenzt.

Bei Fragen zum Studium wenden Sie sich bitte an:  
Dr. Gloria Mähringer, Philosophie Politik Wirtschaft,  
ppw@lmu.de



Limitiert auf 20 Plätze  
[lmu.de/ppw](https://lmu.de/ppw)

