

2.3 Konvivialität als normative Kategorie

Konvivialität ist nicht nur ein analytischer Begriff. Schon in der Wortbedeutung – darauf weist, wie bereits erwähnt, auch Boisvert hin – beinhaltet er eine normative Komponente, ein ethisches Ziel. Konvivialität als normativer Begriff antwortet auf die Frage: „Wie wollen wir zusammenleben angesichts der Tatsache, dass alles Leben miteinander verbunden ist?“

2.3.1 Bezogene Freiheit

„I consider conviviality to be individual freedom realized in personal interdependence and, as such, an intrinsic ethical value.“ (Illich 1973: 11) Was bedeutet dieser zunächst einfach erscheinende Satz von Ivan Illich, wenn man ihn „auspackt“? In welchem Verhältnis stehen Konvivialität und Freiheit? Dazu existiert ein sehr pointierter Vorschlag aus der feministischen Literatur. Die Wissenschaftlerin Joan Tronto schreibt, dass im liberalen Kontext Freiheit folgendermaßen verstanden wurde und wird: „[F]reedom means not having to care.“¹⁸ (Tronto 2013: 92) Im Gegensatz dazu plädiert sie für eine „Caring Democracy“, in der Freiheit eine andere Bedeutung erlange: „A truly free society makes people free to care.“ (Tronto 2013: 170) Das entspricht in etwa der obigen Formulierung von Ivan Illich über das Wesen der Konvivialität: Konvivialität bedeute, individuelle Freiheit im Angewiesensein auf den anderen zu erleben. Anknüpfend an Illich spricht auch die Erziehungswissenschaftlerin Marianne Gronemeyer in diesem Sinne von Freiheit, wenn sie die positive und negative Wertung von Selbst- und Fremdbestimmung umdreht: Selbstbestimmung als neoliberaler Imperativ der Selbst-Optimierung innerhalb äußerlicher Zwänge, die unsichtbar gemacht würden; Fremdbestimmung als Freiheit, sich von einem Gegenüber be-rufen zu fühlen und dem Ruf nachzukommen (Gronemeyer 2012).

Wie aber kann der Verwirrung entgangen werden, die mit zwei Freiheitsbegriffen, die sich gegenseitig ausschließen, einhergeht? Der Philosoph Raymond D. Boisvert regt an, zwischen „liberty“ und „autonomy“, also Freiheit und Autonomie, zu unterscheiden (Boisvert 2010: 59, 65). Diese Idee findet sich bei Nowicka und Vertovec wieder, wenn sie Konvivialität „as an alternative to ‘autonomy‘“ interpretieren: „[I]t points towards considering individuals through the meanings of their interrelatedness.“ (Nowicka / Vertovec 2014: 342) Im Eintrag zu „Konvivialität“ im Degrowth-Handbuch (Alisa et al. 2016) nimmt Mario Deriu (2016), der sich vor allem auf Ivan Illich bezieht, diese Trennung nicht vor. Im Gegenteil wird dort Autonomie als Ziel konvivialer Werkzeuge betont: „Ohne konviviale Werkzeuge ist für Illich die Verwirklichung von Autonomie – verstanden als die Macht, die Verwendung von Ressourcen zu kontrollieren und die eigenen Bedürfnisse zu er-

füllen – nicht möglich.“ (Deriu 2016: 158) Diese Interpretation Derius steht jedoch im Gegensatz zu Illichs oben zitierter Formulierung, in der dieser Konvivialität als „individual freedom realized in personal interdependence“ bestimmt. Damit wollte Illich meines Erachtens gerade darauf hinweisen, dass es unmöglich ist, „die Macht“ zu haben, die eigenen Bedürfnisse¹⁹ autonom (also auf sich alleine gestellt) zu befriedigen. Vielmehr, so lese ich Illich, muss es um die Befreiung von jenen „radikalen Monopolen“ gehen, die die Freiheit, sich dem Gegenüber zuzuwenden oder gemeinsam für-einander zu sorgen, beschneiden (Illich 1973). Dieses Sorgen ist nicht frei-willig im Sinne von optional, sondern (lebens)notwendig, und es ist unvermeidlich, um Verbindungen herzustellen und aufrechtzuerhalten; darauf weist die Wissenschaftstheoretikerin María Puig de la Bellacasa hin:

„Caring and relating thus share conceptual and ontological resonance. In worlds made of heterogenous inderdependent forms and processes of life and matter, to care about something, or for somebody, is inevitably to create relation. In this way care holds the peculiar significance of being a ‚non-normative obligation‘ (Puig de la Bellacasa, 2010): it is concomitant to life – not something forced upon living beings by a moral order; yet it *obliges* in that for life to be liveable it needs to be fostered. This means that care is somehow unavoidable.“ (Puig de la Bellacasa 2012: 198)

Konviviale Freiheit ist dann die Freiheit, das jetzt Notwendige tun zu können, um Verbindungen herzustellen und aufrechtzuerhalten.²⁰ David Graeber unterstützt dieses Verständnis, das Freiheit an die Möglichkeit, Verbindungen einzugehen, koppelt, indem er über den Wandel des Begriffes „frei“ in der römischen Antike Folgendes schreibt:

„Wie überall in der antiken Welt bedeutete ‚frei‘ zu sein zuallererst, kein Sklave zu sein. Da Sklaverei vor allem die Auslöschung sozialer Bindungen bedeutet sowie der Fähigkeit, solche Bindungen aufzubauen, stand Freiheit für die Fähigkeit, mit anderen moralische Bindungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Das englische Wort ‚free‘ beispielsweise hat eine deutsche Wurzel, die ‚Freund‘ bedeutet, denn frei zu sein hieß auch, dass man imstande war, Freunde zu finden, Zusagen einzuhalten und in einer Gemeinschaft Gleichberechtigter zu leben.“ (Graeber 2012: 214)

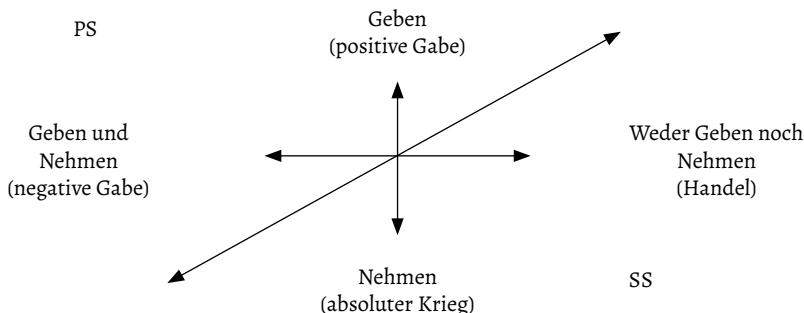
Ina Praetorius prägte für diesen Zusammenhang von Freiheit und Verbindungen den Begriff der „bezogenen Freiheit“: „[Wer] Freiheit und Abhängigkeit nicht mehr als unvereinbar, sondern als zusammengehörig [...] versteht,] braucht Beziehungen zu anderen Menschen, die sich als Verschiedene außerhalb vorgefertigter Identitäten in bezogener Freiheit zu orientieren und immer neu zu organisieren wissen.“ (Praetorius 2015: 68) In Anlehnung an Hannah Arendt nennt

Praetorius diese Freiheit auch „Freiheit, das eigene Leben wie einen ‚Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat“ (Praetorius 2015: 68; Zitat: Arendt 1985: 174).

2.3.2 Konvivialität als Gabe

Im konvivialistischen Manifest werden Fürsorglichkeit und Gabe in einen nicht näher erläuterten Zusammenhang gebracht: „Die Fürsorglichkeit und die Gabe sind die konkrete und unmittelbare Umsetzung der allgemeinen Abhängigkeit des Menschen in die Praxis.“ (Les Convivialistes 2014: 57) Auch Illich rekurriert auf die Gabe: „Der Übergang von der Produktivität zur Konvivialität ist der Übergang von der Reproduktion des Mangels zur Spontaneität der Gabe.“ (Illich 1975: 32) Ist Konvivialität also das Gleiche wie eine Gabe? Oder: Welche Funktion im Gabentausch kann mit Konvivialität bezeichnet werden? Inwiefern kann Konvivialität dazu beitragen, dass ein Gabenzyklus (im Sinne Mauss' und Caillés) entsteht? Alain Caillé hat die seiner Ansicht nach grundlegenden Beziehungen im Gabentausch skizzenhaft bzw. grafisch aufbereitet (s. Abbildung unten).

Formen der Gabe.

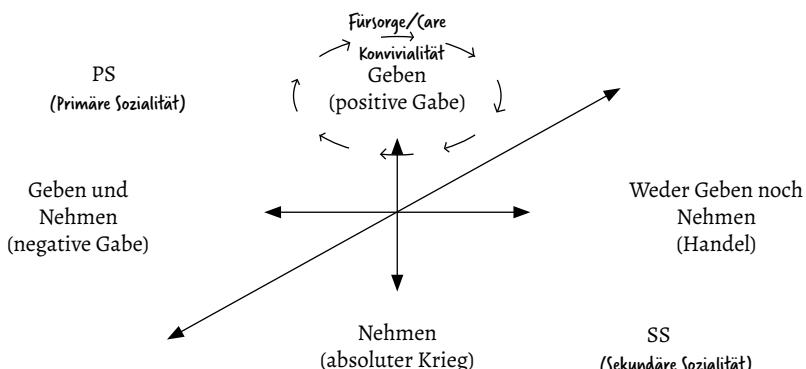


Grafik: Caillé 2008: 205.

Caillés Modell enthält neben der Gabe auch ihr Gegenteil, genauer gesagt das Gegenteil der „positive[n] Gabe“, die im Geben, Annehmen und Erwidern von Dingen bestehe, die von den Beteiligten als gut, sinnvoll oder nützlich angesehen würden (Caillé 2010: 203 ff.). Das Gegenteil der Gabe existiert für Caillé in zwei Formen: in der „negative[n] Gabe“ und in der Verweigerung der Gabe. Die negative Gabe bezeichnet einen Gabenzyklus aus Geben, Annehmen und Erwidern von als Übeln empfundenen Dingen wie Streitigkeiten, Krieg oder Gewalt – man könnte auch von einem Teufelskreis sprechen. Die Verweigerung der Gabe entspricht einem Abbrechen des Zyklus: Es wird nur genommen, nichts gegeben.

Während Caillé Gabenzzyklus und Teufelskreis als „primäre Sozialität“ bezeichnet, nennt er die Formen der Gabenverweigerung „sekundäre Sozialität“ (Caillé 2010: 205). Wo nun lässt sich die Konvivialität in dieser Grafik verorten? Kann sie als ein Bereich der Gabe eingezeichnet werden? Ich behaupte²¹: ja. Konvivialität erhält ihren normativen Gehalt demnach dadurch, dass sie sich auf den Zyklus des positiven Gabentauschs bezieht (s. Abbildung unten). Wie oben beschrieben, kann Freiheit als Freiheit verstanden werden, sich um den Aufbau und den Erhalt von Verbindungen zu sorgen – anders gewendet, um den Aufbau und Erhalt eines positiven Gabenzzyklus.

Gabe und Care.



Grafik nach Caillé 2008: 205; Veränderungen: A.V.

Konvivialität entsteht also durch das Sich-Kümmern um Gabe und Gegengabe, durch die Verbindung, die sich dadurch etabliert.²²

Sorgearbeit wird in der Literatur bislang nicht als existenziell für das Entstehen und Bestehen von Konvivialität genannt. Das ist nicht weiter verwunderlich. Denn Care ist in den modernen Ideologien des Liberalismus, des Sozialismus, des Kommunismus und des Anarchismus (auf die sich beispielsweise das erste konvivialistische Manifest positiv bezieht) lediglich als Hintergrundrauschen präsent und bleibt unbenannt. Das gilt erst recht für die Wirtschaftswissenschaften: Die Fürsorgetätigkeiten, die die Reproduktion des Lebendigen erst möglich machen, werden in der Ökonomie nicht erwähnt, sie werden bestenfalls als Außen des Wirtschaftens wahrgenommen (Biesecker 2000; Madörin 2010). Dabei ist es die Fürsorgearbeit, die instabile Konstellationen temporär stabilisiert (Mol et al. 2011), es ist die Fürsorgearbeit, die den Fortbestand der positiven gegenüber der negativen Gabe und der sekundären Sozialität überhaupt erst möglich macht: Sie stabilisiert den positiven Gabenzzyklus. Dass Fürsorgearbeit auch und gerade für Technik konstitutionell ist, brachten Mol et al. 2010 auf den Punkt: „Technologies,

what is more, do not work or fail in and of themselves. Rather, they depend on care work. On people willing to adapt their tools to a specific situation while adapting the situation to the tools, on and on, endlessly tinkering.“ (Mol et al. 2010: 15) Vorschläge, wie ein fürsorglicher positiver Gabenzyklus konkret ausgestaltet sein kann, sind unter anderem in der Praxis und Forschung zu Commons zu finden. Die Commons-Expertin Silke Helfrich entwickelte in Anlehnung an die Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom Muster für das Commoning, also für das Sorgen um den Aufbau und Erhalt eines Gemeingutes (Helfrich et al. 2015; Ostrom 2009). Elemente dieses Fürsorge-Musters sind: gemeinsame Entscheidungen; abgestufte Sanktionen; Grenzen; Anerkennung; Konfliktlösungsmechanismen. Die Konzepte Commoning und Konvivialität weisen an dieser Stelle große Ähnlichkeiten auf. Das folgende Zitat des Biologen und Philosophen Andreas Weber verdeutlicht dies:

„Die Perspektive der Commons beschreibt demnach eine sowohl ökonomische als auch ökologische Ontologie der Bezogenheit. Sie betont einen Prozess der Transformation und Identitätsbildung aus einer materiellen und emotional erlebten Gegenseitigkeit. Dieser Prozess umfasst, was jüngst von Alain Caillé et al. als ‚Konvivialität‘ beschrieben wurde.“ (Weber 2015: 357)

2.3.3 Das konviviale Kollektiv

Die Überlegungen zur Figur *relational wo*man* lassen eine große Frage offen: Was ist mit den nicht-menschlichen Wesen? Im konvivialistischen Manifest heißt es dazu:

„Die Menschen können sich nicht länger als Besitzer und Herren der Natur betrachten. Weit davon entfernt, ihr entgegenzustehen, sind sie vielmehr ein Teil von ihr, und sie müssen, zumindest metaphorisch, zu einer Beziehung von Gabe und Gegengabe mit ihr zurückfinden. Um in der Gegenwart eine ökologische Gerechtigkeit und den künftigen Generationen ein geschütztes natürliches Erbe zu ermöglichen, müssen sie deshalb der Natur ebenso viel oder mehr zurückgeben, als sie ihr entnehmen oder von ihr erhalten.“ (Les Convivialistes 2014: 67)

Ist es möglich, Gabe und Gegengabe so zu denken, dass Menschen Teil eines positiven Gabenzyklus aus Menschen und Nicht-Menschen sind? Nimmt man die oben ausgeführte ontologische Bedeutung von Konvivialität ernst, ist eine Perspektive der Konvivialität, die festhält an der Dichotomie Natur vs. Kultur – wie sie sich im europäischen Denken als ontologische Grundlage entwickelt hat (De-

scola 2002) –, kaum denkbar. Stattdessen lässt sich Konvivialität verknüpfen mit Konzepten wie „naturecultures“, wie es Donna Haraway (1993) nennt, oder „Kollektive“, in den Worten von Bruno Latour (2008); beide gründen auf der Annahme, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Wesen/Dingen nicht eindeutig gezogen werden können, dass sie variabel und kontextabhängig sind, unabhängig von der stofflichen Qualität dieser Wesen/Dinge. Wir alle – Mensch, Tier, Pflanze, Artefakt – sind interdependente Wesen, und je nach Erkenntnisinteresse kann man uns, wie bei einem Fraktal, im ganz Kleinen oder ganz Großen betrachten: als Beziehungsnetz aus Atomen und Molekülen, als Teil eines Beziehungsnetzes zwischen Menschen, Artefakten, Tieren und Pflanzen einer Region, als Teil eines Beziehungsnetzes zwischen verschiedenen Ökosystemen (Weber 2014).

Ob es wohl so etwas wie konviviale Kollektive gibt? Besteht ein qualitativer Unterschied zwischen solchen Kollektiven, die sich im Kreislauf aus Geben, Nehmen und Erwidern befinden, und solchen, die in der negativen Gabe oder gar der sekundären Sozialität verweilen? Lassen sich mithilfe des Adjektivs „konvivial“ diejenigen Relationen/Kollektive herausfiltern, die dazu führen, dass der Klimawandel voranschreitet, die Böden übersäubern, die Tiere aussterben (alles wiederum spezifische Zustände von bzw. Prozesse in Kollektiven)? Eine These dazu ist, dass ein Kollektiv dann in die Negativität gleitet, sich also aus dem konvivialen Bereich herausbewegt, wenn einzelne Elemente des Kollektivs nicht mehr dem Zyklus des Gebens, Annehmens und Erwiderns von Wohltaten folgen (ausführlicher dazu s. Kap. 5.8, 6.8 und 7.1). Auch große Ereignisse wie der Klimawandel lassen sich auf diese Weise sehr anschaulich beschreiben: Dem menschlichen Umgang mit der Atmosphäre ist die Konvivialität abhanden gekommen, zu viel toxische CO₂-Emissionen führen zu einem Teufelskreislauf der negativen Gabe. Oder die Ressourcenausbeutung: Es wird aus der Erde entnommen, ohne etwas zurückzugeben – das ist die sekundäre Sozialität des ausschließlichen Nehmens, des Krieges.

Als nicht sehr brauchbar für derlei Überlegungen erweisen sich die Intentio-
nen der Gabe, die Caillé gelistet hat: Interesse, Verpflichtung, Vergnügen und Spontaneität. Wie soll anders als spekulativ auf die Intention eines *Effektiven Mikroorganismus* (EM) geschlossen werden? Welche Intention hat der Komposthaufen, wenn er sich im Inneren auf eine fast kochende Temperatur aufheizt? Mir scheint die Frage nach der Intention für meine Untersuchung nicht hilfreich zu sein, daher lege ich sie zunächst einmal beiseite. Es geht mir darum zu zeigen, wie Konvivialität – genauer: konviviale Technik – in bestimmten Kontexten entsteht. Ich verstehe Konvivialität als emergente Eigenschaft einer Relation oder eines Kollektivs, die jedoch nicht von selbst entsteht und sich stabilisiert, sondern für die gesorgt werden muss: Konvivialität benötigt die Fürsorge einzelner Elemente des Kollektivs (s.o.), damit der Zyklus der positiven Gabe sich nicht zu dem einer negativen Gabe oder aus der Gabe heraus entwickelt. In den Kapiteln 5 und

6 zur Komposttoilette bzw. zum Lastenrad werde ich auf verschiedene solcher Fürsorge-Muster konvivialer Techniken eingehen und danach fragen, welche zu größerer Stabilität neigen.²³

2.3.4 Konvivialität und Pluriversalismus

Normativität wird in der Konvivialität jenseits von Essentialismus und Universalität gedacht – als Pluriversalismus (Nowicka / Vertovec 2014: 342, Kothari et al 2019).

In der Forschung finden sich dabei zwei sehr verschiedene Arten, Pluriversalität mit Konvivialität zu verbinden. Die eine besteht darin, Konvivialität in hybriden urbanen Settings der Metropolen zu verorten, diesen Weg verfolgen Gilroy (2004) sowie Nowicka und Vertovec (2014). Es bietet eine Möglichkeit, über zufällige Alltagsbegegnungen und Freundlichkeit in einem Setting hoher Diversität zu sprechen:

„The concern with optimal settings for conviviality is thereby tied to the condition of ethnic plurality. Arizpe's (1998) postulate for more ‚experiencing life together‘ instead of living side by side in a plural society, for example, is grounded in the notion of convivència as a mode of peaceful coexistence that mythically typified Christians, Jews and Muslims in medieval Spain. Arizpe's convivial kind of ‚compatible living‘ of all humans with nature is a call for inter-generational and inter-ethnic solidarity.“ (Nowicka / Vertovec 2014: 345)

„Conviviality emerges in the debate as an alternative to multiculturalism and cosmopolitanism. For many authors, it offers a new vocabulary to speak of a collective without referring to fixed categories of ethnicity.“ (Nowicka / Vertovec 2014: 346 f.)

Konvivialität wird hier also als Alternative zu Multikulturalismus und Kosmopolitanismus ins Spiel gebracht. Den Blick auf Konvivialität zu richten, bedeutet in diesem Sinne nicht, Herrschaftsverhältnisse auszublenden oder (neo-)koloniale Strukturen zu übersehen. Indem aber das Augenmerk auf Konvivialität – trotz nicht-konvivialer Umstände, auch unter widrigen Bedingungen – gelegt wird, eröffnet sich ein Möglichkeitsraum, Positives zu beschreiben.

Der zweite Ansatz besteht darin, Konvivialität mit „Vernakularität“ zu verbinden, wie es Illich getan hat, also damit, Traditionen und Muster in ihrer Verschiedenheit zu respektieren; in diesem Fall wird Konvivialität vor allem in Subsistenzpraktiken verortet (Illich 1973; Sachs 1993; Esteva 2015). Zu den beiden Begriffen Konvivialität und Vernakularität²⁴ wurde er von einheimischen bäuerlich leben-

den Menschen im Mexiko der 1970er Jahre inspiriert, das betont Gustavo Esteva in einem Rückblick:

„My fascination with Ivan was born out of the fact that his ideas, his words, his writings, were a brilliant and articulated presentation of ordinary people's discourse. He was describing ways of living and being that I encountered all the time at the grassroots, in my Zapotec grandmother's world; the world of other indigenous peoples; the world of *campesinos* or *marginales*. ‚Vernacular‘ and ‚convivial‘, two words that are central to Ivan's work, were magnificent symbols for my people's worlds. I heard them there first, not in reading Ivan. All those pre-Illich years, I felt and sensed and smelled and touched and experienced those words and what they symbolized, in the villages, at the grassroots. [...] His was neither a new theory nor an ideology for them. In my conversation with peasants or marginals, each time I shared Ivan's ideas, they showed no surprise. I began to call their comfortable familiarity with Illich's ideas the ‚Aha Effect‘. ‚Aha!‘, they said, every time I quoted Ivan. Yes, they knew, better yet, understood by the seat of their pants, what he was articulating. No surprise there. But hearing their own experiences and ideas so well articulated in Ivan's words held up for them a magnificent mirror affirming what they already knew from common sense. Ivan once said, ‚People can see what scientists and administrators can't‘. And he said something more: that the people in our countries, rather than the dissident elite in the advanced ones, were the ones implementing the political inversion he conceived in *Tools for Conviviality*.“ (Esteva 2015: 76 f.)

Konvivialität im Sinne Illichs kann gegen den industriellen „Fortschritt“ – sowohl in seiner realsozialistischen als auch in seiner kapitalistischen Form – in Anschlag gebracht werden. Esteva schlägt vor, Illichs Gedanken im ökonomischen Sinne als Weg, der Commons bzw. des Commonismus, zu lesen (Esteva 2015). Dafür spricht, dass Illich selbst Anfang der 1980er Jahre in Deutschland die Essay-Sammlung *Das Recht auf Gemeinheit* (Illich 1982) veröffentlichte, in der es um die Allmenden bzw. die Commons geht – Illich nennt sie „Gemeinheiten“, den mittelalterlichen Gebrauch des deutschen Wortes „gemein“ für „gemeinsam“ reaktivierend.

Dieser zweite Ansatz wird besonders deutlich in der auch von Illich inspirierten ökonomischen Post-Development-Debatte, die den Entwicklungsimperativ für die Länder des Globalen Südens ablehnt (Escobar 2012; Rahnema / Bawtree 1997; Sachs 2010; Ullrich 1992). Eine spezifisch lateinamerikanisch-andine Art, Konvivialität in diesem Sinne zu artikulieren, ist das Konzept Buen Vivir, das sich aus Post-Development-Ansätzen und andiner indigener Kosmologie entwickelt hat (Acosta 2015). Daraus können sich durchaus auch juristische Strukturen entwickeln: Die Natur hat in dieser Konzeption eigenes Gewicht als Rechtssubjekt, und Pluriversalismus, das heißt das anerkennen verschiedener „Nationen“ inner-

halb eines Landes, erhält Verfassungsrang (wie in Bolivien). In der Verbindung von Konvivialität mit dem Vernakulären besteht die Notwendigkeit, sich gegen rechtspopulistische oder ethnopluralistische Sichtweisen abzugrenzen, die das Beharren auf dem „eigenen“ betonen und eine starre, unveränderliche Kultur als Bezugsrahmen setzen. Gustavo Esteva nutzt für eine solche offene Verbindlichkeit den Begriff der „localization“, als Alternative zu „localism“ und „globalization“:

„All these movements [Indignados, Occupy Wallstreet, Zapatistas, Anm. A.V.] don't share a new political design or have a ready-made answer for their questions. They are involved in a variety of initiatives, many of which are called forms of localization as an alternative to both globalization and localism. They are rooting and affirming themselves more than ever in their own physical and cultural places, resisting the mortal wave of global forces, but at the same time opening their arms, minds and hearts to others like them, to create wide coalitions of the discontents – in a process that is transforming their resistance into liberation.“ (Esteva 2015: 87)

Autor*innen aus der Degrowth-Bewegung prägten den Begriff „offener Lokalismus“ („open localism“), um rechtspopulistischen Strömungen ein linkes Verständnis von Lokalität entgegen zu setzen:

„Localism does not need to be closed. Within degrowth we talk about the importance of supporting, practicing and theorizing the so-called ‚open-localism‘, or ‚cosmopolitan localism‘. Open-localism has been mentioned several times since the development of degrowth as movement and political proposals. It means a type of localism which does not create frontiers, which cherishes diversity and multi-level thinking while promoting the creation of open and integrative local projects as well as slow travels.“ (Schneider / Sekulova 2014: 2)

Ein so verstandener pluriversaler, konvivialistischer Ansatz bezieht sich nicht ausschließlich auf den Globalen Süden, sondern bietet gerade auch für Europa eine Perspektive – auch und gerade der Kontinent, auf dem europatriarchale (Salamini 2021) kolonialistische Konzepte entstanden sind, hat Dekolonialisierungsbewegungen nötig:

„Plus les recherches sur le phénomène colonial se développent, plus nous constatons en effet que l'impérialisme occidental s'est aussi organisé à partir de la colonisation de l'intérieur, en Europe même.“ (Martins 2013: 417)

„[L]a Critique postcoloniale ou décoloniale ne se limite pas aux seules revendications identitaires d'intellectuels nés dans les anciennes colonies. La colonisation

du savoir est un processus de domination patriarcale plus élargi qui s'est réalisé à travers la colonisation de la planète et, au même moment, en Europe, à travers la soumission des populations aux hiérarchies coloniales de sexe, d'ethnicité, de travail, de culture, de religion etc.“ (Martins 2013: 405)

Martins argumentiert weiter, dass die Dekonstruktion des Eurozentrismus sowohl einer dekolonialen als auch einer anti-utilitaristischen Kritik bedürfe: „que la déconstruction de l'eurocentrisme nécessite une critique à la fois décoloniale et anti-utilitariste“ (Martins 2013: 405, Hervorh. i.O.). Es braucht also eine Dekolonialisierung des Imaginären (s. Kap. 1), wie sie Latouche als ganz entscheidende Grundlage einer Degrowth-Gesellschaft fordert (Latouche 2009).²⁵ Dass ich Komposttoiletten und Lastenfahrräder zu den zentralen Protagonisten dieser Arbeit mache, folgt diesem Anliegen der Dekolonialisierung des Imaginären; denn klassischerweise werden beide als minderwertige Technologien betrachtet, bestenfalls als *appropriate technologies* für Länder des Globalen Südens. Im Sinne eines pluriversalistischen Blickes ist es höchste Zeit, nach dem Nutzen angepasster Technik für den Globalen Norden zu fragen.

2.4 Konvivialität als politische Kategorie

So wie aus einer relationalen Erkenntnistheorie heraus Normativität unausweichlich ist, ist aus dem Blickwinkel einer normativen und kritischen Theorie politische Einmischung notwendig. Dabei gibt es zwei unterschiedliche Vorschläge, wie Konvivialität politisch gedacht werden kann: 1. das Konzept des Konvivialismus, 2. das der konvivialen Keimform. Bei Ersterem wird eine Ideologie, also eine Zielvorstellung, für eine Postwachstumsgesellschaft entworfen, in Abgrenzung zu den politischen Ideologien des Liberalismus, des Sozialismus, des Kommunismus und des Anarchismus. Letzterer Vorschlag, das Konzept der konvivialen Keimform, fokussiert auf die Transformation hin zu einer konvivialen Gesellschaft und darauf, wie sich durch Fürsorgearbeit konviviale Nischen ausbreiten können.

2.4.1 Konvivialismus als politische Ideologie einer Postwachstumsgesellschaft

Konvivialismus ist das Nachdenken darüber, welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Konvivialität befördern (vgl. Adloff / Heins 2015). Das konvivialistische Manifest macht sich auf die Suche nach diesen Bedingungen, und dafür beschäf-