

Zwischen Utopie und Zynismus

Eine kurze Kritik des Verzichts

Catrin Gersdorf

Seit der Herausgabe des Berichts des *Club of Rome* zur Lage der Menschheit im Jahre 1972 werden die materiellen und ökologischen »Grenzen des Wachstums« (so der Titel des Berichts) regelmäßig in der Öffentlichkeit zur Sprache gebracht. In neuerer Zeit ist in diesem Zusammenhang immer wieder der Begriff des Postwachstums zu hören, ein Konzept, das auf den deutschen Wirtschaftswissenschaftler Niko Paech zurückzuführen ist und das inzwischen auch im englischsprachigen Raum diskursiven Fuß gefasst hat. In seiner 2012 beim Oekom-Verlag erschienenen Schrift »Befreiung vom Überfluss« spricht Paech gar von einer »Wohlstandsdämmerung« (Paech 2012: 7), ein Wort, mit dem er den Übergang in ein neues, die planetaren und ökologischen Grenzen des Wirtschaftens anerkennendes Zeitalter auch als ein diskursiv-kulturelles Phänomen kenntlich macht. Vor diesem Hintergrund einer nicht zuletzt ökologisch motivierten Kritik am Wirtschaftssystem des Kapitalismus, das einen auf Wachstum orientierten, quantitativen Wohlstandsbegriff privilegiert, muss die Rede vom Verzicht verstanden werden, wie sie im deutschsprachigen Feuilleton, in Kulturmagazinen und Sachbüchern beobachtet werden kann. Zwei Beispiele seien an dieser Stelle stellvertretend referiert.

Das erste Beispiel führt zu Ulrich Wegst, der sich auf seiner Webseite als »Insider« des politischen Betriebs in Deutschland vorstellt.¹ 2021 hat er ein Buch mit dem Titel »Keine Angst vorm Verzicht« (2021) veröffentlicht, worin der Autor keineswegs vor polemisch aufgeladenen Metaphern zurückschreckt. Gleich zu Beginn des Buches werden die ökologischen, sozialen und politischen Krisen des 21. Jahrhunderts – Klimawandel, Ressourcenverbrauch, Politikverdrossenheit, Schulden- und Müllberge, Biodiversitätsverlust – als Symptome einer gefährlichen Krankheit identifiziert. Der Wohlstand,

1 »Über Ulrich Wegst« (ulrich-wegst.de).

schreibt Wegst, »hat die Pest« (Wegst 2021: 4). Wäre er »ein Patient«, so heißt es weiter, »dann würden sich spätestens jetzt die Verwandten um sein Krankbett versammeln, weil offenbar die Zeit gekommen ist, Abschied zu nehmen« (4–5). Als einzig erfolgversprechende Therapie für den pestgeplagten Wohlstand sieht Wegst den Verzicht: »Er wird nicht mehr nur eine Notlösung für Notzeiten sein, sondern zur herausragenden Kulturtechnik unserer Epoche aufsteigen« (5). Im Untertitel macht Wegst aus der »herausragenden« sogar »die *wichtigste* Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts« (Untertitel; Hervorhebung CG). Ob der Verzicht tatsächlich in eine anthropologische Systematik der Kulturtechniken einzuordnen ist und mit dem Gebrauch von Feuer, dem Kochen, dem Anlegen von Gärten und Feldern, dem Schreiben, Lesen oder Komponieren gleichgestellt werden kann, soll hier gar nicht zur Debatte stehen. Viel interessanter ist die Frage, in welche Form Wegst sein »Plädoyer« (Untertitel) für den Verzicht verpackt: Denn einerseits liest sich sein Buch wie eine Jeremiade auf die destruktive Macht des Fortschritts- und Wohlstandsversprechens der Moderne; andererseits wird eine Kultur des Verzichts als Alternative zur etablierten Kultur von Wachstum und Wohlstand angeboten. Nach der Wohlstandsdämmerung, so könnte man schlussfolgern, folge das »Zeitalter des Verzichts« (ebd. 230), denn nur durch ihn, den Verzicht auf übermäßigen Konsum, könne der ökologischen Katastrophe Einhalt geboten werden.

Ohne es so zu benennen, hatte der US-amerikanische Schriftsteller Ernest Callenbach bereits im Jahr 1975 in seinem Roman »Ecotopia« das Dasein im Zeitalter des Verzichts beschrieben. In einem »The Ecotopian Economy: Fruit of Crisis« betitelten Kapitel wird das, was wir heute den ökologischen Fußabdruck nennen würden, diskutiert. Die Menschen müssten begreifen, dass sie Teil eines fragilen Gleichgewichts lebendiger Organismen sind und dass sie dieses Gleichgewicht nicht ohne Folgen aus der Balance bringen können. Das, so ließe sich das Original übersetzen, bedeute Verzicht. Im Englischen heißt es:

»This would mean sacrifice of present consumption, but it would ensure future survival – which became an almost religious objective, perhaps akin to earlier doctrines of ›salvation‹.« (Callenbach 1990: 44)

Auf dieses Zitat wird weiter unten noch zurückzukommen sein. An dieser Stelle soll zunächst einmal nur die argumentative und rhetorische Verwandtschaft zwischen Wegsts Plädoyer für den Verzicht und Callenbachs sozialökologi-

scher Utopie festgehalten werden. Sie provoziert die Frage, ob der Verzicht utopisch ist – eine schöne Idee, aber letztlich unrealisierbar.

Das zweite Beispiel findet sich im *ZEIT-Magazin* vom 30. Januar 2020. Unter der Überschrift »Verzicht muss man sich leisten können« beginnt ein Artikel folgendermaßen:

»Es reicht doch so wenig, um glücklich zu sein: eine Handvoll Rucola, ein Glas Gewürztraminer aus dem Elsass, ein halber Hummer, ein winziges Stück handgebürsteter Schweizer Greyerzer-Käse aus Prigny am Fuße des Schlosshügels. Vielleicht nur noch dieses eine Paar Lammlederhandschuhe mit Kaschmirfütterung von Ermenegildo Zegna (limitierte Edition, 425 Euro) –>ein Signature-Piece, ein Must-have, da brauchst du nicht mehr.« (Rosales 2020)²

Dass es sich bei dieser Einlassung nicht um die Stimme der Autorin, Caroline Rosales, handelt, wird spätestens mit den Anführungszeichen am Ende des hier zitierten Abschnitts klar. Für den Einstieg in ihren Artikel bedient sich die Journalistin eines rhetorischen Mittels, das in der Narratologie als interne Fokalisierung bezeichnet wird: Als Leserin werde ich eingeladen, den ansonsten verborgenen Gedanken der handelnden Figur beizuwohnen, bis sie sich in der direkten Rede Bahn brechen. Schon in der nächsten Zeile wird ein Teil der Identität des Sprechers preisgegeben: Er ist ein Mann Anfang 50, von Beruf Berater, wohnhaft in München-Schwabing, der sich vorgenommen hat, »weniger zu konsumieren, nur das Nötigste« (*ZEIT-Magazin*).

Was Rosales hier im rhetorischen Gestus der Ironie beschreibt, ist der zum Konsumverzicht verbrämte Trend zum Minimalismus, der zum ästhetischen Distinktionsmerkmal einer immer noch am Luxus interessierten Mittelklasse geworden ist. Marie Kondō lässt grüßen. Im Verlaufe des Artikels stellt Rosales dieser Entwicklung die wachsenden Zahlen in den Armutsstatistiken gegenüber und bringt damit eine Bevölkerungsgruppe ins Spiel, für die der Ruf nach Verzicht wie ein Hohn erscheinen muss – auch wenn dahinter die gute Absicht

2 Eine ähnliche Haltung findet sich in einem Interview, das der Leiter der Buchinger-Klinik am Bodensee, Raimund Wilhelmi, bereits 2017 dem *Kölner Stadtanzeiger* gegeben hat und das unter dem Titel »Fasten am Bodensee – Der Luxus des Verzichts« veröffentlicht wurde. Siehe <https://www.buchinger-wilhelmi.com/fasten-am-bodensee-der-luxus-des-verzichts/> (letzter Zugriff 22. Februar 2025). Siehe auch den Hinweis auf dieses Interview in Wegst 2021: 208, Fn. 493.

steckt, Ressourcen zu schonen und moderne Gesellschaften ökologisch nachhaltiger zu machen.

Im Februar 2025 strahlte das ZDF seine Kultursendung ASPEKTE zum Thema »Weglassen – Macht Verzicht glücklich?« aus – ein drittes Beispiel, das sich zur Diskussion anbietet.³ Eine der Gesprächspartnerinnen des Moderators Jo Schück ist die in Leipzig lebende Autorin Marlen Hobrack, die, so Schück, »als Kind einer alleinerziehenden Mutter selbst Armut erlebt« hat und als junge Erwachsene »vorübergehend auf Hartz-IV angewiesen« war. Danach gefragt, ob Menschen, die in finanziell prekären Verhältnissen leben, sich auch noch Sorgen um die planetaren Grenzen des Konsums machen sollten, antwortet Hobrack: »Ich glaube zumindest, dass es aus Sicht einer ärmeren Person sehr zynisch wirken mag, wenn man sagt, mach Dir doch mal Gedanken über deinen ökologischen Fußabdruck« – zumal der ökologische Fußabdruck ärmerer Menschen ohnehin kleiner ist als der der Wohlhabenden. Da nimmt es nicht Wunder, wenn Hobrack den Diskurs über Verzicht als »Mittelschichtsdiskurs« identifiziert. Zwei Aspekte, die sowohl in dem Beitrag für das *ZEIT-Magazin* als auch in dem Gespräch zwischen Schück und Hobrack sichtbar werden, sollen hier noch einmal hervorgehoben werden: Erstens, Verzicht, so wie er durch den populären Diskurs unserer Tage repräsentiert wird, markiert trotz der dahinter sich verbergenden guten, ökologischen Absicht ein Klassenprivileg. Zweitens, wenn der Verzicht zur sozial undifferenzierten Norm der Lebensführung oder zur wichtigsten Kulturtechnik im Zeitalter des Anthropozän stilisiert wird, läuft er Gefahr, sich selbst im Zynismus zu verlieren. Damit stellt sich die Frage, ob der Verzicht überhaupt als Modus der Konsumkritik und als praktische Bedingung für den Übergang zu einer ökologisch und sozial verträglichen Nutzung planetarer Ressourcen taugt. Sie ist wichtig, weil die Idee, dass es ohne Verzicht keine sozial-ökologische Transformation geben kann, sich mehr oder weniger explizit in einer Reihe von Publikationen über Postwachstum und das Ende des Kapitalismus findet (Paech 2012; Jackson 2021; Herrmann 2022). Ein Ausflug in die Literatur- und Kulturgeschichte des Verzichts soll helfen, diese Frage zu beantworten.

In der oben erwähnten ZDF ASPEKTE-Sendung werden vier historische Figuren (durchweg Männer) als Gewährsleute einer tief in der Geschichte verwurzelten Ethik des Verzichts benannt: Neben dem amerikanischen Romantiker Henry David Thoreau sind dies der antike Philosoph Diogenes von Sinope

3 Die Sendung lief am 28. Februar 2025. Die Zitate sind eigene Transkriptionen aus der in der ZDF-Mediathek archivierten Sendung.

sowie die Religionsgründer des Buddhismus und des Christentums. Während die letzten beiden in diesem Aufsatz vernachlässigt werden können, wird auf die Diogenes-Figur noch zurückzukommen sein. Zunächst aber soll sich der Blick der Amerikanistin auf Thoreau richten.

Im März 1845 beginnt der 28-jährige Henry David Thoreau damit, am Ufer des Walden Pond unweit der Stadt Concord, Massachusetts, Bäume zu fällen, um sich daraus eine knapp 14 Quadratmeter große Hütte zu bauen. Das Land, auf dem er seine neue Behausung errichtet, gehört seinem Freund und Mentor Ralph Waldo Emerson. Der Einzug erfolgt symbolträchtig am 4. Juli, dem amerikanischen Unabhängigkeitstag. Die Hütte diente dem jungen Thoreau für gut zwei Jahre als Domizil. Am 6. September 1847 verlässt der Klausner seine Hütte im Wald für immer und zieht zurück in die Stadt. Schon am Tag nach dem Einzug begann Thoreau damit, seinen auf das materiell Notwendige reduzierten Alltag in seinem Tagebuch zu protokollieren, um irgendwann daraus ein Buch machen zu können. Das erscheint schließlich sieben Jahre später, am 9. August 1854, unter dem Titel »Walden; or, Life in the Woods« im renommierten Verlagshaus Ticknor & Fields in Boston.

Auch wenn es im Englischen dafür keinen gängigen Begriff gibt, war der Verzicht dem Projekt von Anfang an eingeschrieben. Schon im ersten Kapitel von »Walden« erteilt Thoreau dem Luxus eine geharnischte Absage:

»Most of the luxuries, and many of the so-called comforts of life, are not only not indispensable, but positive hinderances to the elevation of mankind. With respect to luxuries and comforts, the wisest have ever lived a more simple and meagre life than the poor. The ancient philosophers, Chinese, Hindoo, Persian, and Greek, were a class than which none has been poorer in outward riches, none so rich in inward. We know not much about them. It is remarkable that we know so much of them as we do. The same is true of the more modern reformers and benefactors of their race. None can be an impartial or wise observer of human life but from the vantage ground of what we should call voluntary poverty.« (Thoreau 2008: 13)

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Mit der Absage an Luxus und Bequemlichkeiten und der Umarmung »freiwilliger Armut« als Voraussetzung für ein gelingendes Leben inszeniert sich Thoreaus autobiographisches Alter Ego als vehementer Kulturkritiker und seine Erzählung vom Leben am Walden Pond als die, wenn auch zeitlich begrenzte, Verwirklichung einer Utopie. Der Kontrast zwischen dem »Luxus« und den »Bequemlichkeiten« des

gesellschaftlichen Lebens in Concord wird im Kapitel »The Village« besonders deutlich konturiert. Der Ort zeigt sich dem Besucher als »ein großes Nachrichtenbüro« (Thoreau 1999: 183), das ständig Neuigkeiten, Klatsch und Tratsch produziert und so die Aufmerksamkeitsökonomie seiner Bewohner bestimmt. Daneben herrscht der Kommerz, der dem Besucher Bedürfnisse des Körpers suggeriert und soziale Interaktionen reguliert:

»Signs were hung out on all sides to allure him (den Besucher, CG); some to catch him by the appetite, as the tavern and victualling cellar; some by the fancy, as the dry goods store and the jeweller's; and others by the hair or the feet or the skirts, as the barber, the shoemaker, or the tailor. Besides, there was a still more terrible standing invitation to call at every one of these houses, and company expected about these times.« (Thoreau 2008: 116)

Auch wenn das geschäftige Leben in Concord Mitte des 19. Jahrhunderts, wie es hier geschildert wird, uns Heutigen als dörfliche Idylle erscheinen mag, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass Thoreau mit »The Village« ein Tableau des modernen, immer mehr auf Kommerz ausgerichteten Amerika entwirft, das ihn beunruhigt – nicht zuletzt, weil dieses Amerika den Typus des eigenverantwortlich handelnden, autarken Individuums, wie es von den Transzendentalisten in den Mittelpunkt ihres Denkens und Handelns gestellt wurde, in den Hintergrund drängt. Mit »Walden« präsentiert sich Thoreau als Utopist, der das Ideal des einfachen Lebens in freiwilliger Armut zumindest experimentell verwirklicht, indem er auf den »Luxus« und die »Bequemlichkeiten« des Lebens in Concord für 26 Monate verzichtet – so gut es eben geht. Dazu gehört auch der Verzicht auf Eigentum, die Wiederverwertung von bearbeiteten, aber nicht mehr benötigten Materialien und die Inanspruchnahme von nachbarschaftlicher Hilfe. Die Bäume, die ihm als Bauholz für seine Hütte dienen sollten, fällte er mit einer geliehenen Axt. Die Bretter für den Fußboden und die Verkleidung des Rohbaus stammten von einer alten Hütte, die er einem Eisenbahnarbeiter abkaufte, bevor der mit seiner Familie zur nächsten Baustelle zog. Ein Nachbar und dessen Ochsendgespann halfen Thoreau, ein Stück Land urbar zu machen, es von Johanneskraut und Brombeergestrüpp zu befreien, um dann Buschbohnen, Erbsen, Steckrüben, Kartoffeln und Mais anzubauen, größtenteils für den Eigenbedarf, die Bohnen allerdings auch für den Verkauf auf dem nahegelegenen Markt.

Thoreau sah in der Beschränkung des zeitlichen Aufwands, der für die Herstellung überlebensnotwendiger Dinge wie Nahrung, Kleidung und Be-

hausung vonnöten war, einen Akt der Befreiung, der es ihm möglich machte, sich in die Beobachtung und Kontemplation natürlicher Phänomene und Muster zu vertiefen, aber auch in die Lektüre der Klassiker der antiken Geschichte, Philosophie und Literatur. »For what are the classics but the noblest recorded thoughts of man?« (Thoreau 2008: 72), heißt es im Kapitel »Reading«. »They are the only oracles which are not decayed, and there are such answers to the most modern inquiry in them as Delphi and Dodona never gave.« (ebd.) Damit ist die utopische Formel, die dem Narrativ von »Walden« seine Struktur gibt, formuliert: Der Verzicht auf materiellen Wohlstand oder gar Luxus (»I did not wish to spend my time in earning rich carpets or other fine furniture, or delicate cookery, or a house in the Grecian or the Gothic style just yet«, ebd. 51) setzt Zeit und Energie für ein kontemplatives Leben frei, das sich ganz dem Verständnis des Zusammenhangs von kosmischer und alltagspraktischer Existenz widmen kann.

Ob sich der Sohn eines erfolgreichen Bleistiftfabrikanten und Nutznießer des Landeigentums eines Freundes seiner privilegierten Position bewusst war, sei dahingestellt. Fest steht, dass sich Thoreau seinen Verzicht leisten konnte, nicht zuletzt deshalb, weil er durch regelmäßige Besuche seiner Familie in Concord zumindest nahrungstechnisch nicht allein auf die Früchte seiner landwirtschaftlichen und hortikulturellen Arbeit angewiesen war. Auch schien ihm klar gewesen zu sein, dass sein Experiment eines einfachen, materiell auf das Wesentliche beschränkten Lebens etwas war, das er sich als junger, in keiner familiären Verantwortung stehender Mann erlauben konnte. »I did not wish to spend my time in earning rich carpets [...] just yet« markiert die Bereitschaft zum Verzicht auf den wertvollen Teppich (und andere Annehmlichkeiten) zum gegenwärtigen, nicht aber notwendigerweise auch zu einem zukünftigen Zeitpunkt. Das bringt uns zu der Frage zurück, wieviel Zynismus in Thoreaus Utopie einer »community of one« (Francis 1997: 218) steckt.

Die Unübersetzbarkeit seines experimentellen Entwurfs eines autarken Lebens am Rande der Gesellschaft in eine sozioökonomische und kulturelle Normativität war dem Autor bewusst. »I would not have any one adopt my mode of living on any account; [...] but I would have each one be very careful to find out and pursue *his own* way, and not his father's or his mother's or his neighbor's instead.« (Thoreau 2008: 52) Die sich in diesem Satz ausdrückende radikale Individualität des Autor-Ichs mag selbstbezogen, ja egoistisch sein, ein Vorwurf, dem sich Thoreau tatsächlich ausgesetzt sah und der durchaus berechtigt ist. »[...] the man who goes alone can start today«, schreibt er in »Economy«; »but he who travels with another must wait till that other is

ready, and it may be a long time before they get off« (ebd. 52). Implizit wird hier der Verzicht (auf Gesellschaft) zum konstituierenden Moment eigenverantwortlicher Individualität und zur Voraussetzung einer erfolgreichen Lebensgestaltung präsentiert. In der gleich darauffolgenden Passage wies Thoreau den Vorwurf des Egoismus damit zurück, dass er sich in der Philanthropie zwar versucht, aber dann festgestellt habe: »it does not agree with my constitution« (ebd. 53). Man muss sich allerdings bewusst machen, dass Thoreau die Philanthropie nicht prinzipiell ablehnte, sondern nur als etwas, für das er kein Talent besaß.⁴ Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive lässt sich jedoch die Abwendung von wichtigen moralischen Leitsätzen einer Gesellschaft als Ausdruck von Zynismus verstehen. Muss das Verzichtsexperiment von Thoreau also als Ausdruck einer zynischen Welthaltung gelesen werden? Und ist »Walden«, der verdichtete Report dieses Experiments, die zynische Reaktion auf das utopische Experiment Amerika, dessen liberale Ambitionen im Konsumismus und in der fortgesetzten Abscheulichkeit der Sklaverei zu versickern drohten? Mögliche Antworten auf diese Fragen hängen davon ab, welches Verständnis von Zynismus ihnen zugrunde liegen. An diesem Punkt komme ich nun auf den Urvater einer Ethik des Verzichts, Diogenes von Sinope, zurück.

In seiner philosophiegeschichtlichen Monographie »Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus« (1988)⁵ stellt der Germanist und Philosoph Heinrich Niehues-Pröbsting die Frage nach den begrifflichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zwischen dem antiken Kynismus und dem modernen Zynismus. Dabei spielt die historische Gestalt des Diogenes eine ebenso wichtige Rolle wie die literarisch-philosophische Figur des »wache[n] Denkende[n]« (Niehues-Pröbsting 1988: 24), auf die sich sowohl der Stoizismus als auch der Kynismus stützt. Was den Kyniker mit dem Stoiker vereint, ist ein Ethos, das »die Bewahrung der persönlichen Handlungsfreiheit« ebenso wertschätzt wie »die Selbstbehauptung der Individualität« (ebd. 24) gegenüber dem Druck der herrschenden Kultur. Niehues-Pröbsting zitiert

4 Denkbar ist auch, dass Thoreau mit diesem Gedankengang eine Kritik am Abolitionismus als vornehmlich philanthropisches Projekt artikulierte, wie er sich z.B. im literarischen Sentimentalismus von Harriet Beecher-Stowes Bestseller »Uncle Tom's Cabin« (1852) zeigt.

5 Die Monographie erschien zuerst 1979 im Wilhelm Fink Verlag München und erfuhr 1988 eine Neuveröffentlichung als Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Dieser Ausgabe folgen die in diesem Beitrag benutzten Zitate.

den Theologen Paul Tillich, der im antiken Kyniker »einen ›Kritiker der zeitgenössischen Kultur auf der Basis der Vernunft und des Naturgesetzes‹ gesehen« (ebd. 14) hatte. Seit ihrer Wiederentdeckung in der Zeit der Renaissance bis ins frühe 19. Jahrhundert prägte die Gestalt des Diogenes das Verständnis über Form und Funktion des Zynismus, jener anekdotisch⁶ überlieferten Philosophie, die etwa bei Jean Paul oder dem jungen Friedrich Schlegel und selbst noch bei Nietzsche als »Cynismus« firmiert, und im Deutschen erst allmählich zu einer Trennung zwischen antikem »Kynismus« und modernem »Zynismus« findet.⁷ Die orthographische Differenzierung ging einher mit der begrifflichen Distanzierung zwischen den antiken Wurzeln und dem modernen Verständnis des Zynismus als »abgeklärte Negativität«, wie es Peter Sloterdijk in seiner »Kritik der zynischen Vernunft« (1983: 39) nennt. Gut drei Jahrzehnte zuvor, im Jahr 1950, hatte der damals in Leipzig lehrende Altphilologe Franz Dornseiff in einer Abhandlung über »Die Griechischen Wörter im Deutschen« den modernen Zyniker noch deutlich schärfer als »gänzlich abgebrüht« und »hämisch-aggressiv gegen das anderen Heilige« (zitiert in Niehues-Pröbsting 1988: 12) charakterisiert, eine Gestalt ohne »festen weltanschaulichen Kern« (ebd. 13) und deutlich zu unterscheiden von den Kynikern, jenen »spätsokratischen Straßenpredigern« (ebd. 12), die ihre Zeitgenossen zwar provoziert, aber nicht brüskiert hätten.

Worin die Provokationen des Diogenes von Sinope bestanden, ist kulturgeschichtlich hinlänglich bekannt. Als Philosoph in der Tonne wird Diogenes auch heute noch als Sinnbild für »ein ballastfreies Leben« (Rosales) aufgerufen. Tatsächlich verschmähte er jeglichen Luxus und beschränkte sich auf die Befriedigung physisch-animalischer Bedürfnisse (Essen, Trinken, Schlafen). Glück bestand für den antiken Zyniker darin, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, und das bedeutete vor allem die Ablehnung von Konventionen und Normen, die den Körper disziplinierten. Damit einher ging der Verzicht auf die als Ballast angesehene Schamhaftigkeit. Diogenes wird nachgesagt,

-
- 6 Von Diogenes existieren keine Schriften, die die Erstellung einer Systematik seiner philosophischen Denk- und Handlungsweisen ermöglichen würden. Sein Schaffen ist lediglich in Anekdoten überliefert. Niehues-Pröbsting beschreibt Diogenes deshalb als eine Gestalt, bei der »literarische Fiktionalität und Stilisierung« nicht mehr von »historischer Realität« unterschieden werden kann (37).
- 7 Vgl. dazu Niehues-Pröbsting, S. 264, 300, 307. Den frühesten Beleg für die Schreibung mit »K« findet Niehues-Pröbsting in einer Enzyklopädie aus dem Jahre 1829.

seinen körperlichen Bedürfnissen ohne schlechtes Gewissen in der Öffentlichkeit nachgegangen zu sein. Die *unverschämte*⁸ Verachtung und anschließende Abkehr von der Kultur (im Sinne normativer Sittlichkeit) und die Hinwendung zur Natur (physischer Bedürfnisse) geht also eng mit dem Verzicht auf dinglichen Ballast und materielle Bequemlichkeiten einher. Ähnlichkeiten mit Thoreaus »experiment of living« (Thoreau 2008: 38) sind unschwer erkennbar. Seine Hütte am Walden Pond war sicher luxuriöser als die Tonne des Diogenes, aber dennoch bescheiden im Vergleich zu den Häusern seiner Nachbarn in Concord. Und die Doktrin der antiken Zyniker, all jene Werte abzulehnen, die natürlichen Bedürfnissen und Prozessen zuwiderlaufen⁹, findet ihr romantisches Echo in Thoreaus Vorschlag, wenigstens einen Tag lang so absichtsvoll und unbeirrt wie die Natur zu agieren und sich nicht von jeder Kleinigkeit ablenken oder beirren zu lassen.¹⁰ »Walden« ist ein Kompendium solcher und ähnlicher Sentenzen, mit denen Thoreau seinen Zeitgenossen vor Augen halten wollte, dass Ruhm, Reichtum oder politische Macht keinen intrinsischen, gleichsam naturgegebenen Wert haben – eine weitere Position, die der amerikanische Transzendentalist mit dem antiken Zyniker teilt.

Ein letztes Merkmal, das hier Erwähnung finden soll, ist die Neigung von Diogenes zu Ironie und Sarkasmus, wie sie sich in den von ihm überlieferten Aphorismen zeigt. Der US-amerikanische Altphilologe Anthony A. Long zitiert in seinem Aufsatz »The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics« unter anderem folgendes Beispiel:

»When captured and put up for sale, [Diogenes] was asked what he knew how to do, and answered, ›Rule over men‹; and he told the herald to announce, ›Does anyone want to buy a master for himself?« (Long 1996: 33)

8 Unverschämtheit wird auch dem modernen Zyniker vorgeworfen, wobei die im Begriff enthaltene Semantik des moralisch Empörenden sich weniger auf Körperlichkeit, sondern eher auf Denkweisen und Rhetorik bezieht.

9 Vgl. Long 1996. Darin heißt es u.a.: »Having reduced all norms to which he must attend to those of nature, Diogenes finds himself liberated from bourgeois inhibitions and social practices. [...] The Cynic's equivalent to the labors of Heracles is the effort he expends in training himself to reject all values not sanctioned by nature.« (35)

10 Im Kapitel »Where I Lived, and What I Lived for« heißt es: »Let us spend one day as deliberately as Nature, and not be thrown off the track by every nutshell and mosquito's wing that falls on the rails.« (Thoreau 2008: 69)

Long kommt nach einer Reihe weiterer Beispiele zu dem Schluss, dass sie drei Aspekte gemeinsam haben: »black humor, paradox or surprise, and ethical seriousness« (ebd.). Dieselbe Lust an der humorvollen Provokation, kombiniert mit dem Gestus dessen, was Niehues-Pröbsting als »animalische Selbstbehauptung« (Niehues-Pröbsting 1988: 15) bezeichnet, findet sich auch in Thoreaus »Walden«. Die Intention seines schriftstellerischen Projekts sei es nicht, »to write an ode to dejection, but to brag as lustily as chanticleer in the morning, standing on his roost, if only to wake my neighbors up« (Thoreau 2008: 60–61). Die burleske Selbstbeschreibung des Autor-Erzählers als krähender, seine Nachbarn am frühen Morgen nervender Hahn hebt das Theatralisch-Performative an Thoreaus Walden-Experiment hervor, zeigt aber auch seine geistige Verwandtschaft zur Diogenes-Figur. Ein Tagebucheintrag vom 12. März 1854 des inzwischen fast 37-Jährigen vermerkt folgendes über eine gemeinsam mit einem Freund unternommene, nachmittägliche Wanderung entlang des Concord River:

»My companion tempts me to certain licenses of speech, i.e., to reckless and sweeping expressions which I am wont to regret that I have used. *I find that I have used more harsh, extravagant, and cynical expressions concerning mankind and individuals than I intended.* I find it difficult to make to him a sufficiently moderate statement. I think it is because I have not his sympathy in my sober and constant view. *He asks for a paradox, an eccentric statement, and too often I give it to him.*« (Thoreau 1881: 124; Hervorhebung CG)

Offensichtlich war sich Thoreau seiner Neigung zum Zynismus durchaus bewusst, auch wenn in der Passage der Ärger darüber aufscheint, dass der Freund ihm offensichtlich keinen festen, nüchtern urteilenden Standpunkt zutraut.

Ob Thoreaus Zynismus allerdings in der Tradition des Diogenes von Sinope als sarkastisch unterlegte Form der Kulturkritik betrachtet werden sollte, oder ob der hier angesprochene Hang zur zynischen Redeweise bereits ein Indiz für das ist, was wir heute unter Zynismus verstehen – nämlich eine amoralische Form der Gesellschafts- und Kulturkritik – lässt sich nicht endgültig festmachen. Charles Frederick Briggs, ein zeitgenössischer Rezensent von »Walden«, hielt Thoreau jedenfalls nicht für einen Zyniker. In seinem unter dem Titel »A Yankee Diogenes« in *Putnam's Monthly Magazine* im Oktober 1854 veröffentlichten Text sieht Briggs zwar äußerliche Parallelen zwischen Diogenes und Thoreau, hält das Experiment des Amerikaners aber für Effekthascherei: »There is

nothing of the mean or sordid in the economy of Mr. Thoreau, though to some his simplicity and abstemiousness may appear trivial and affected« (Briggs 1854: 385). Briggs sieht in Thoreau weder den kompromisslosen und scharfzüngigen Kritiker, als der er oft idealisiert wurde und wird, noch einen ethisch fragwürdigen Kommentator seiner Zeit:

»We must do him the credit to admit that there is no mock sentiment, nor simulation of piety or philanthropy in his volume. *He is not much of a cynic*, and though we have called him a Yankee Diogenes, the only personage to whom he bears a decided resemblance is that good humored creation of Dickens, Mark Tapley, whose delight was in being jolly under difficulties.« (ebd. 386; Hervorhebung CG)

Man kann angesichts einer so formulierten Kritik an »Walden« und dem darin aufgezeichneten Verzichtsexperiment davon ausgehen, dass Briggs Thoreau allerdings auch nicht als Utopisten gelesen hat, so wie es in der heutigen Kritik immer wieder geschieht. Als einschlägiges Beispiel sei in diesem Zusammenhang der Literaturwissenschaftler Joshua Kotin erwähnt, der Thoreaus Walden-Experiment ebenso wie die daraus hervorgegangene »Walden«-Erzählung den Prototyp einer von mehreren »utopias of one« darstellt. In seiner unter diesem Titel 2018 erschienenen Studie liest Kotin Thoreau als einen jungen Mann, der Zeuge gleich mehrerer verfehlter Entwicklungen war: Neben der oben bereits erwähnten Enttäuschung über Amerikas Unfähigkeit, seine eigenen, liberalen Ideale in politische und soziale Realitäten umzusetzen, gehört dazu auch die Erfahrung des Scheiterns utopischer Projekte wie Brook Farm und Fruitlands.¹¹ Für Kotin reagiert Thoreau darauf mit radikalem Verzicht: »To maximize his independence, Thoreau radically reduced the size of his world. [...] he minimized his social and financial obligations, and chose to live in an artificially circumscribed environment.« (Kotin 2018: 4) Kotin ist sich bewusst, dass die Beschreibung von Thoreaus Walden-Experiment als utopisches Projekt zwar die Idee der Utopie selbst ad absurdum führt, denn in ihrem Kern ist die Utopie der Entwurf einer möglichen, alternativen *Gesellschaft* – welche das radikal unabhängige Individuum Thoreau (zumindest performativ-rhetorisch) ablehnt. Dabei übersieht er allerdings, dass Thoreau in »Walden« ein Angebot macht, Gesellschaft nicht ausschließlich sozial, son-

11 Zur Geschichte dieser Projekte siehe auch Jennings 2016.

dern, modern ausgedrückt, auch ökologisch zu denken. Im Kapitel »Solitude« schreibt er:

»[...] for the most part it is as solitary where I live as on the prairies. [...] Yet I experienced sometimes that the most sweet and tender, the most innocent and encouraging *society* may be *found in any natural object*, even for the poor misanthrope and most melancholy man. There can be no very black melancholy to him who lives in the midst of Nature and has his senses still.« (Thoreau 2008: 91; Hervorhebung CG)

Ich habe an anderer Stelle ausführlicher über Thoreaus Verwendung des Begriffs *society* (Gesellschaft) geschrieben (vgl. Gersdorf 2020). Hier sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Utopie des Einen zwar eine Utopie der sozialen, nicht aber der ökologischen Isolation ist. In »Walden« wird der (relative) Verzicht auf soziale Kontakte und Gepflogenheiten zur Voraussetzung für die Erlangung einer größeren ökologischen Sensibilität. Thoreau platziert sein Autor-Ich nicht mehr nur in historische und politische Zusammenhänge, sondern auch in das Beziehungsgeflecht der Natur. Die Utopie wird zur Ökonomie. Und diese erweist sich als Fortsetzung einer hellenistischen Philosophietradition, deren Name im Verlaufe der Moderne immer mehr zum Schimpfwort geworden ist.

Wenn die Utopie heute das Unrealistische, Unrealisierbare¹² markiert; und wenn Zynismus heute vor allem als Negativethos der gefühlkalten Amoral verstanden wird, welche Auswirkungen hat dies dann auf den Verzicht, der seine außerreligiösen, begrifflichen Wurzeln in der Literaturgeschichte der Utopie und der Geistesgeschichte des Zynismus hat? Es stellt sich also die Frage, ob der Begriff des Verzichts sich angesichts seiner philosophischen und kulturellen Ambivalenzen dazu eignet, den durch die globale ökologische Krise notwendig gewordenen Prozess der Änderung von Denk- und Verhaltensweisen anzustoßen.

Der Philosoph Otfried Höffe hat diese Frage in »Die hohe Kunst des Verzichts: Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung« (2023) mit einem Ja beantwortet. Sein Buch stellt den Versuch dar, dem Reputations- und Bedeutungsverlust des Verzichts in der gegenwärtigen Gesellschaft entgegenzuwirken.

12 Vgl. u.a. Stark 2023. In seinem Porträt des Klimafolgenforschers und Wirtschaftswissenschaftlers Ottmar Edenhofer berichtet Stark, dass dieser von Utopien nicht viel halte, weil sie »außerhalb von Raum und Zeit, im Nirgendwo« sind.

ken. Dahinter steckt der Gedanke, dass die »Hauptaufgabe der Gegenwart« ohne »tiefgreifende Selbstbeschränkungen« (Höffe 2023: 19) nicht zu bewältigen ist. Sie besteht darin, »den Raubbau an der Natur und das Überbeanspruchen der Umwelt, einschließlich der Atmosphäre« ebenso »zu stoppen« wie »die Bevölkerungsexplosion« (ebd.). Ohne die Bereitschaft zum Verzicht könne weder der Energiebedarf der Menschen gedeckt, noch die Wohnungsnot, das Artensterben und die Verseuchung von Böden und Gewässern beendet werden. Das leuchtet zunächst einmal ein. Aber es gelingt Höffe in der Folge nur bedingt, den schlechten Ruf des Verzichts aufzubessern. So wie sich der Verzicht bei genauer Betrachtung weder vom Zynismus noch von der Utopie emanzipieren kann, so wird er auch nie vollkommen den Ruch protestantischer Lust- und Genussfeindlichkeit loswerden. Das macht es schwer, ihn als Strategie sozialer und ökologischer Transformationsprozesse zu verkaufen.

Gibt es eine Sprache jenseits des Verzichts, mit der sich die »Hauptaufgabe der Gegenwart«, den ökologischen Umbau der Gesellschaft voranzubringen, vorstellen und rhetorisch begleiten ließe? Drei Beispiele sollen abschließend dazu anregen, außerhalb der Semantik des Verzichts nach einer Sprache und Grammatik der Ökologisierung der Moderne zu suchen.

Das erste Beispiel stammt aus der deutschen Gegenwartsliteratur. Der als Stundenbuch angelegte Text »Das Wenige und das Wesentliche« (2022) des Dramaturgen, Essayisten und Romanciers John von Düffel ist eine Meditation über die Praxis der Askese und die Figur des Asketen der Zukunft. Das Geschlecht dieser Figur ist nur grammatisch männlich. »Der erste Asket der Zukunft / Der mir begegnet ist, war eine Frau«, schreibt von Düffel (2022: 103). Und diese Frau war eine Philosophiestudentin namens Fiona. Ihr war der Autor, damals ebenfalls Philosophie studierend, in Schottland begegnet. Auf die Frage, »[w]as sie denn später einmal machen wolle«, antwortete Fiona: »*I want to sit on a stone and think*« (ebd. 99). Die Studentin, die aus einer kinderreichen Glasgower Arbeiterfamilie stammte, »[g]enoss die Muße auf dem Campus / Die den anderen selbstverständlich schien« (ebd. 100). So, wie der Autor sie wahrnahm, tat sie in der Gegenwart, was sie sich für die Zukunft wünschte. Ihr Leben erschien ihm ganz auf das Nachdenken gerichtet. Nahrung schien sie nur einmal am Tag aufzunehmen. Aber, so von Düffel, »[f]ür Fiona ging es nicht um Entbehren / Sondern um das Entbehrliche (glaube ich) / Sie hatte verzichtet, ohne zu verzichten / Und sich dessen entledigt, was ihr lästig war« (ebd. 103). In tiefer Bewunderung für Fionas asketisches Dasein als »fröhliche Philosophin« (ebd. 100) versuchte von Düffel, es ihr gleichzutun und weitestgehend auf Nahrungsaufnahme mehrmals am Tag zu verzichten

– nur um festzustellen, dass er die selbst aufgestellten Regeln auf Dauer nicht einhalten konnte, »weil sie mir nicht entsprachen« (ebd. 103). Jahre später sollte ihn dieses Erlebnis zu der Erkenntnis führen, die er den Leserinnen und Lesern gleich im ersten Satz seines Stundenbuches mitteilt: »Das größte Missverständnis der Askese ist / Der Verzicht« (ebd. 7). Auf die semantische wie habituelle Trennung von Askese und Verzicht kommt von Düffel im Verlaufe seiner als Prosagedicht verpackten Erzählung immer wieder zurück. Als Lebensform der Zukunft schlägt von Düffel das Asketische vor, das für ihn aber »nicht genussfeindlich / Sondern konsumkritisch« (ebd. 12) ist. Anders als der Verzicht, der sich nach Höffe »dem Lustprinzip widersetz[t]« (Höffe 2023: 12), erscheint der von Düffel'sche Asket der Zukunft als Entelechie des modernen, genussfreudigen, aber konsumkritischen Menschen. Es ist genau dieser Aspekt, nämlich die Anerkennung einer auf das Wesentliche konzentrierten Genussfähigkeit als Grundstein einer neuen, das Leben selbst nicht mehr bedrohenden Existenzweise des Menschen, der die Askese der Zukunft als Denkfigur, aber auch als Lebensform, attraktiver macht als den Verzicht.

Das zweite Beispiel findet sich im angelsächsischen Sprachraum und stammt von der britischen Philosophin Kate Soper. Bereits 1995 hatte sie vor dem Hintergrund der schon damals schwelenden ökologischen Krise vorgeschlagen, über das Konzept eines »alternativen Hedonismus« nachzudenken:

»Meeting ecological constraints may require us, quite possibly, to sacrifice or severely restrict some sources of gratification and self-realization that it seems very difficult simply to dismiss as ›false‹ (very swift and flexible means of transport, for example). It will almost certainly require us to be imaginative and undogmatic in our attitudes to what we can enjoy: to open ourselves to the possibilities of an ›alternative hedonism‹ and to modes of living and self-fulfillment very different from those associated with current assumptions of ›flourishing‹.« (Soper 1995: 168)

»[T]o sacrifice or severely restrict« – lässt sich das nicht als Verzicht übersetzen? Ja. Allerdings zeigt sich in der zitierten Passage auch das Unbehagen der Philosophin an der Negativität der englischen Äquivalente des Verzichts. Um zu einem neuen Verständnis dessen zu kommen, was ökonomisch wie gesellschaftlich als »florieren« bezeichnet wird, müsse nicht über den Verzicht (*sacrifice*), sondern über eine alternative Form des Hedonismus als Leitfigur einer ökologisch ausgerichteten Politik nachgedacht werden. Soper ist Realistin genug, um zu wissen, dass gesellschaftliche und kulturelle Gewohnheiten

nur schwer zu verändern sind, erst recht das Konsumverhalten vieler Menschen. »Obviously, ›human nature‹ is not indefinitely malleable« (ebd. 169), schreibt sie. »But to assume too much fixity in what we need as a condition of ›flourishing‹ would, in the end, be to undermine the demand that we should accommodate our consumption to the limits imposed by nature« (ebd.). Das Echo der Sprache des *Club of Rome*, der 1972 erstmals die ökologischen »Grenzen des Wachstums« ins öffentliche Bewusstsein gerückt hatte, ist deutlich hörbar. Aber mehr als die Idee, diese Erkenntnis in die Rede über einen alternativen Hedonismus zu übersetzen, liefert Soper 1995 noch nicht. Ausführlicher breitet sie die Idee in ihrem 2020 erschienenen Buch »Post-Growth Living: For an Alternative Hedonism« aus. Gleich in der Einleitung erläutert die Philosophin ihre Absicht, der negativen Konnotation des Diskurses über Postwachstum in den öffentlichen Medien ein positiv besetztes Bild entgegenzusetzen.¹³ Dies, so die Hoffnung, ist mit dem Konzept des alternativen Hedonismus möglich. Das zweite Kapitel ihres Buches widmet Soper deshalb der Frage »Why ›Alternative Hedonism? Why Now« (ebd. 35–51). Sie gibt sich nicht der Illusion hin, dass sich Konsum als Motor des kapitalistischen Wirtschaftssystems überwinden lässt. Aber sie hat die Hoffnung, dass »new forms of desire – rather than fears of ecological disaster – are more likely to encourage sustainable modes of consuming« (ebd. 50) als Appelle an altruistische und umweltbewusste Verhaltensweisen und Lebensformen. Fast möchte man meinen, dass sich Soper mit dem Aufruf zum alternativen Hedonismus vor dem modernen Zynismus schützen möchte – ein Versuch, der allemal vielversprechender erscheint als das mondäne Gebot des Verzichts.¹⁴

13 Im einleitenden Kapitel ihres Buches geht Soper kurz auf eine Medienanalyse ein, in der deutlich wird, dass die Berichterstattung über Fragen des Wirtschaftswachstums auf eine deutlich positivere Sprache zurückgreift als Berichte und Analysen zur Debatte über Postwachstum. »The no-growth economy is typically presented in this media study as creating a bleak and stagnant place.« (Soper 2020: Fn. 7, 187)

14 Kritikerinnen werden fragen, inwiefern Sopers Konzept des alternativen Hedonismus nicht das Problem sozialer Selektivität reproduziert, das hier dem Verzicht zum Vorwurf gemacht wird. Mit anderen Worten: Muss man sich auch alternativen Hedonismus leisten können? Dem kann mit Soper entgegengehalten werden: »alternative hedonism dwells on the pleasures to be gained by adopting a less high-speed, consumption-oriented way of living« (Soper 2020: 50). Die Betonung liegt hier auf »pleasures to be gained«, auf Epikur statt auf Diogenes. Beide, der Verzicht und der alternative Hedonismus, zielen auf die Umstellung von Lebensweisen ab. Doch während die Rede vom Verzicht dafür das Pathos der Schuld zu mobilisieren versucht, appelliert der

Das dritte und letzte Beispiel, das sich als Alternative zur Denkfigur und Lebenspraxis des Verzichts anbietet, stammt von der auch im deutschsprachigen Raum bekannten und vielgelesenen Pflanzenökologin und US-amerikanischen Autorin Robin Wall Kimmerer. Als Angehörige der Potowatomi ist sie besonders darum bemüht, traditionelles, indigenes Wissen mit jenen Wissensbeständen zu verknüpfen, wie sie von den westlichen Naturwissenschaften seit der Renaissance, spätestens seit der Aufklärung generiert wurden. Das Ziel dieser Synthese ist es, Wege in eine nachhaltigere Zukunft aufzeigen zu können. In ihrem neuesten Buch »The Serviceberry: An Economy of Gifts and Abundance« (2024) adressiert Kimmerer ebenso wie Soper Genussfähigkeit. Anders als die Britin, beschreibt Kimmerer aber Genuss auch als Erfahrung, sowohl auf einer leiblichen wie auch einer metaphysischen Ebene: »I have never felt such kinship to my namesake, Robin, as in this moment when we are both stuffing our mouths with berries and chortling with happiness« (Kimmerer 2024: 1). Die üppige Gabe der Natur in Gestalt der Fruchte der Felsenbirne übersetzt sich in das »glucksende« Glück der kulinarischen Sinnenfreude; und die Beobachtung des ähnlich prassenden Rotkehlchens bringt die Verwandtschaft zwischen Mensch und Vogel ins Bewusstsein. Für Kimmerer ist das der poetische Ausgangspunkt für eine literarische Neujustierung des Verhältnisses von Ökonomie und Ökologie. Hat die Annahme des Wettbewerbs zwischen einzelnen Organismen und Arten lange Zeit die Vorstellungen von evolutionärem Erfolg bestimmt (Stichwort: *survival of the fittest*), so setzt sich in neuerer Zeit immer mehr das Modell der gegenseitigen Abhängigkeit und Koevolution als Kernprinzip einer ökologischen Ökonomie durch (vgl. ebd. 74). Die genaue Beobachtung des ökologisch-kulturellen Netzwerkes, in das die Felsenbirne eingebunden ist, erlaubt es Kimmerer, sie erstens als Teil einer Ökonomie der Gabe zu sehen, eine Perspektive, die durch die Vertrautheit der Autorin mit indigenen Traditionen noch verstärkt wird. »Everything that makes our lives possible«, schreibt sie, »is provided by the lives of more-than-human beings. This is always true whether it's harvested directly from the forest or whether it's mediated by commerce and harvested from the shelves of a store – it all comes from the Earth« (ebd. 8). Zweitens bieten die von ihren Nachbarn zu kommerziellen Zwecken landwirtschaftlich produzierten, aber unter bestimmten Umständen verschenkten Früchte der Felsenbirne Kimmerer die Möglichkeit, die Ökonomie der Gabe als Form

alternative Hedonismus an die Fähigkeit, nachhaltige Formen des Begehrens und Genießens zu kultivieren.

der Disruption einer auf Extraktivismus und Privateigentum basierenden Marktökonomie zu präsentieren. Am Ende ihres Buches verstärkt sie dies mit einer Anekdote, in der sie von Menschen erzählt, die in der Stadt wohnen und ihre früher rasenbedeckten Vorhöfe zu Gärten gemacht und ihre Nachbarn dazu eingeladen haben, sich an den Beeren und Blumen zu bedienen. »The Tragedy of the Commons became the Abundance of Community. This is a gift economy in reach of everyone. It's subversive. And delicious.« (ebd. 105) Ist dies ein Beispiel für Sopers alternativen Hedonismus? Vielleicht. Von Verzicht ist jedenfalls nicht die Rede, auch nicht in seinen englischsprachigen Varianten. Viel eher fällt auf, dass Kimmerers in der poetischen Denkfigur der Felsenbirne ruhender Weltzugang gar nicht so weit entfernt ist von von Düffels Asket der Zukunft. Letzterer »will weniger / Und nur das, was er braucht« (von Düffel 2022: 167); für ihn ist »Weniger nicht mehr / Genug ist genug« (ebd. 168). Ganz ähnlich klingt es, wenn Kimmerer schreibt: »Recognizing ›enoughness‹ is a radical act in an economy that is always urging us to consume more« (Kimmerer 2024: 12).

Askese der Zukunft, alternativer Hedonismus, *enoughness*, Ökonomie der Gabe: Was diese Denkfiguren mit dem Verzicht eint, ist das Bewusstsein, dass moderne Gesellschaften ihr Verhältnis zu den natürlichen Voraussetzungen ihrer Existenz neu denken und ordnen müssen. Was sie vom Verzicht unterscheidet, ist ihr utopisches Potential, das mit Ernst Bloch, dem Theoretiker der Hoffnung, als »antizipierte Realität« (Bloch 1980) verstanden werden kann, als das heute schon vorhandene, aber erst in der Zukunft zur vollen Entfaltung kommende Mögliche. Genau darin, im Erkennen des Möglichen, liegt die Wirkmacht der Utopie; und ein sich seiner antiken Traditionen bewusster Zynismus bewahrt die Utopie davor, zum bloßen Hirngespinnst zu werden.

Literaturverzeichnis

- Bloch, Ernst (1980): »Antizipierte Realität. Wie geschieht und was leistet utopisches Denken«, in: Hanna Gekle (Hg.), Ernst Bloch. Abschied von der Utopie? Vorträge, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Briggs, Charles Frederick (1854): »A Yankee Diogenes«, in: Henry David Thoreau, Walden, Civil Disobedience, and Other Writings, New York: W.W. Norton, S. 384–387.
- Callenbach, Ernest (2014): *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*, Berkeley: Heyday Books.

- Francis, Richard (1997): *Transcendental Utopias. Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gersdorf, Catrin (2020): »Kritik der Einsamkeit. Gedanken zu Henry David Thoreaus *Walden*«, in: Ina Bergmann/Dorothea Klein (Hg.), *Kulturen der Einsamkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 301–317.
- Herrmann, Ulrike (2022): *Das Ende des Kapitalismus. Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Höffe, Otfried (2023): *Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung*, München: C.H. Beck.
- Jackson, Tim (2021): *Post Growth. Life After Capitalism*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Jennings, Chris (2016): *Paradise Now. The Story of American Utopianism*, New York: Random House.
- Kimmerer, Robin Wall (2024): *The Serviceberry. An Economy of Gifts and Abundance*, London: Allen Lane.
- Kotin, Joshua (2018): *Utopias of One*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Long, Anthony A. (1996): »The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics«, in: Robert Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé (Hg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley: University of California Press, S. 28–46.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (1988): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Paech, Niko (2012): *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München: Oekom.
- Rosales, Caroline (2020): »Verzicht muss man sich leisten können«, in: ZEIT-Magazin vom 30.01.2020, <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2020-01/minimalismus-marie-kondo-aesthetik-selbstinszenierung-snobismus>.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft. Bd. 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Soper, Kate (1995): *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Soper, Kate (2020): *Post-Growth Living. For an Alternative Hedonism*, London/New York: Verso Books.
- Stark, Manuel (2023): »Ökonomie der Hoffnung. Ottmar Edenhofer kämpft seit Jahren für den Klimaschutz – von Utopien hält er nicht viel«,

in: Leibniz. Das Magazin der Leibniz-Gemeinschaft vom 07. Februar 2023, <https://www.leibniz-magazin.de/alle-artikel/magazindetail/newsdetails/oekonomie-der-hoffnung>.

Thoreau, Henry David (2008): *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings*, New York: W.W. Norton.

Thoreau, Henry David (1881): *Early Spring in Massachusetts*. From the *Journal of Henry David Thoreau*, Boston: Houghton, Mifflin & Co.

Thoreau, Henry David (1999): *Walden. Ein Leben im Wald*. Übers. Sophie Zeitz/Erika Ziha, München: dtv.

von Düffel, John (2022): *Das Wenige und das Wesentliche. Ein Stundenbuch*, Köln: DuMont.

Wegst, Ulrich (2021): *Keine Angst vorm Verzicht. Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*, Marburg: BÜCHNER.

ZDF aspekte: »Weglassen. Macht Verzicht glücklich?« vom 28.02.2025, ZDF-Mediathek.