

Konvivialismus 2.0: Ein Nachwort

Frank Adloff und Sérgio Costa

Das erste konvivialistische Manifest, das 2013 zunächst in französischer Sprache erschien und danach in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, setzte vielfältige Diskussionen in Gang, die zwar die Kernbotschaften des Manifests aufrechterhalten, sich aber zugleich mit lokalen Begrifflichkeiten und konkreten politischen Ansprüchen vor Ort verknüpft haben. Wurde beispielsweise das Manifest in Deutschland vor allen im Zusammenhang mit Diskussionen um Zivilgesellschaft, Nachhaltigkeit und Postwachstum rezipiert (Adloff/Heins 2015; Adloff 2018), ist es in Brasilien vor allem als eine Antwort auf die politische Polarisierung und die damit zusammenhängende Erosion des gesellschaftlichen Miteinanders gedeutet worden (Caillé/Vandenberghe 2016).

Das erste Manifest entstand in einem Moment, in dem vielfältige und differenzierte Diskussionen auf theoretischer Ebene um Begriffe wie Convivialisme, Conviviality, Konvivenz, Konvivialität geführt wurden (für einen Überblick: Costa 2019). Das vorliegende zweite Manifest – auch wenn es dies nicht explizit thematisiert – versucht, diesen neu vorgenommenen Deutungen Rechnung zu tragen. Gleichzeitig ist das zweite Manifest – mehr als das erste – vom Interesse geleitet, Möglichkeiten für transformative Einmischungen nachzuzeichnen.

Mit diesem Nachwort möchten wir einen Überblick über neuere theoretische und politische Entwicklungen geben, der es den Leserinnen und Lesern ermöglichen soll, das zweite Manifest theoretisch und politisch besser einzuordnen. Wir beginnen (1) mit einer Zusammenfassung der jüngsten theoretischen Debatten um Konvivialismus und Konvivialität. Anschließend

(2) behandeln wir neuere politische Entwicklungen vor allem in Deutschland, die auf die Hürden, aber auch Chancen einer konvivialistischen Zukunft blicken lassen. Schließlich (3) gehen wir auf mögliche Implikationen der im Frühjahr 2020 ausgebrochenen Corona-Pandemie für das konvivialistische Programm ein. Als das zweite Manifest verfasst wurde, war der Ausbruch der Pandemie noch nicht absehbar. Im Sinne des Konvivialismus als ein kontinuierlich zu ergänzendes Programm scheint es uns allerdings in diesem Nachwort unentbehrlich, die durch die Corona-Krise hervorgebrachte Zäsur in Formen unseren Zusammenlebens, wenn auch nur kursorisch, zu thematisieren.

Convivialisme, Conviviality, Konvivialität

Ausgehend vom heutigen Diskussionsstand stimmt die Behauptung nicht mehr, dass *Convivialisme* ein normativ-politisches Programm darstellt, während theoretisch-analytische Ansprüche eher mit dem Begriff *Conviviality* zu verbinden sind (Costa 2018). Einerseits ist der normative Anspruch vieler Beiträge im Rahmen der Conviviality-Debatten nicht wegzudenken (siehe u.a. Berg/Novicka 2019). Andererseits werden Convivialisme und Conviviality in ihren Übersetzungen in verschiedene Sprachen oft zusammengeführt, sodass beide Begriffe nicht mehr voneinander zu trennen sind, wie sich in der Verwendung von Konvivialität (Adloff 2018) oder Konvivenz (Ette 2012) in der deutschen Sprache exemplarisch beobachten lässt. Damit können die gegenwärtigen Diskussionen um Konvivialität eher nach unterschiedlichen Forschungskontexten als nach dem jeweils präferierten Begriff eingeordnet werden. Es lassen sich mindestens drei verschiedene und weitgehend sich gegenseitig ergänzende Forschungskontexte erkennen, in denen Konvivialität verschiedene Bedeutungen und Funktionen annimmt: fragile

Konvivialitäten, posthumane Konvivialitäten, zählende Konvivialitäten.¹

Fragile Konvivialitäten

Der britische Soziologe Paul Gilroy (2004) war vielleicht der erste zeitgenössische Autor, der das von Ivan Illich (1975) in die Geistes- und Sozialwissenschaften eingeführte Konzept der Conviviality aufgriff, um Antworten auf gegenwärtige Herausforderungen eines multikulturellen Zusammenlebens zu suchen. Mit dem Verweis auf Konvivialität will Gilroy zuerst dem Begriff der kulturellen Identität die Plausibilität entziehen, da es bei sozialen Interaktionen, so Gilroy, nicht um die Reproduktion vopolitischer Identitäten, sondern um die Aushandlungen von Positionen und Ansichten geht, die sich dynamisch und kontextabhängig entwickeln. Demzufolge darf die Antwort auf das Scheitern des liberalen Multikulturalismus in Europa nicht zur Ablehnung der faktischen Multikulturalität (*multiculture*) führen, wie sie Nationalist*innen betreiben. Auch der abstrakte Appell an die vermeintlich gemeinsame Geschichte Europas als soziale Ligatur der diversen Bevölkerungsgruppen Europas, wie die neokantianischen Kosmopoliten es vorschlagen (z.B. Habermas 2004), sei keine Lösung. Denn für einen großen Teil der gegenwärtigen Bevölkerung Europas ist dessen Geschichte eher mit der Erfahrung ihrer Vorfahren verbunden, die die Europäer*innen als Sklavenhändler*innen und Kolonial- oder Besatzungsmächte kennengelernt haben. Aus diesem Grund sucht Gilroy nach alltäglich konvivialen Kontexten, in denen das Zusammenleben mit und in der Diversität gelingt. Dabei verschwinden gesellschaftlicher Rassismus oder Sexismus nicht, stehen aber nicht mehr im Mittelpunkt der Interaktionen. Damit ist

¹ | Diese Einordnung der Diskussionen aktualisiert Argumente, die in Costa (2019) ausgeführt werden.

»[c]onviviality [...] a social pattern in which different metropolitan groups dwell in close proximity, but where their racial, linguistic and religious particularities do not [...]« (Gilroy 2006: 40).

Eine mittlerweile kaum mehr überschaubare Fülle von Studien im Bereich der Migrationsforschung greift implizit oder explizit Gilroys Ausführungen zu Konvivialität auf, um horizontale, »fragile and changing« (Heil 2015: 317) Interaktionsformen in und zwischen Gruppen zu beschreiben. Anfangs vornehmlich auf Europa konzentriert, kann heute diese Anwendung der Konvivialitätsperspektive in Studien zu Alltagsinteraktionen in verschiedenen Weltregionen beobachtet werden (vgl. u.a. Gebre/Ohta/Mata 2017).

Mehr noch als ein Hinweis auf soziale Umfelder, in denen horizontale Interaktionsmuster vorherrschen, fungiert Konvivialität in verschiedenen Studien als Ersatz für den etablierten soziologischen Gesellschaftsbegriff. Dieser zeigt nämlich deutliche Grenzen in der Beschreibung lokaler Gesellschaftsformationen, in denen klassische soziologische Binaritäten wie Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies) oder organische und mechanische Solidarität (Durkheim) keine Anwendung finden können. Karner und Parker (2011) etwa dokumentieren in ihrer Untersuchung in einem von Migrant*innen geprägten Ort in der britischen Stadt Birmingham, dass die dort beobachteten Vergesellschaftungsmuster nicht durch öffentliche Institutionen oder vorexistierende Werte konstituiert werden, sondern sie sich ad hoc in den konvivialen Interaktionen selbst aufbauen. Ähnliches stellen Ethnolog*innen fest, die Vergesellschaftungsmuster in mehreren indigenen Gesellschaften im Amazonasbecken untersucht haben (Overing/Passes 2000, Rosengreen 2006). Ausgehend von ihren Beobachtungen kritisieren sie die soziologischen Metanarrative, die von einer Trennung von Privatem und Öffentlichem, Formellem und Informellem sprechen.

Demnach sind in der Amazonasregion nicht Institutionen oder das Recht, sondern affektive, persönliche Bindungen und interpersonelles Vertrauen zentral. Deshalb lassen sich diese Sozialisierungsformen viel präziser mit dem Begriff Konvivialität als mit dem der Gesellschaft erfassen.

Posthumane Konvivialitäten

In den posthumanen Studien (für einen Überblick siehe Baidrotti 2013) wird Konvivialität zunehmend als ein Schlüsselbegriff verwendet, um die Interdependenzen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Entitäten wie Pflanzen, Tieren aber auch Artefakten und Geistern zu erfassen. In diesem umfangreichen Forschungsfeld, zu dem eine Fülle von Disziplinen gehört (von den Computerwissenschaften bis hin zur Geologie, Geographie und Biologie), wird einerseits das anthropozentrische Selbstverständnis moderner wissenschaftlicher Disziplinen in Frage gestellt, andererseits werden technisch-pragmatische Fragen wie die Gestaltung urbaner Räume oder die Entwicklung »nachhaltiger« Technologien aus einer völlig neuen Perspektive betrachtet (vgl. Vetter 2017).² So wird in Stadtgeografie und -planung die Stadt als »living city« wiederentdeckt. Demzufolge ist die Stadt entgegen den Bemühungen der Stadtplaner*innen, eine sterile moderne Betonlandschaft zu bauen, als »multispecies entanglement« (Houston et al. 2018) zu betrachten, d.h. als Raum vitaler Interaktionen zwischen Menschen und anderen Lebewesen.

Ein ähnliches Verständnis von Konvivialität als reziproke Abhängigkeiten unterschiedlicher Lebewesen wird vom Archäo-

2 | Im Bereich der posthumanen Forschung wird das Konzept Nachhaltigkeit oft abgelehnt, weil es eine anthropozentrische Idee ist, die nicht primär besagt, dass Menschen und andere Lebewesen auf dem Planeten interdependent leben, sondern dass »earthly processes constitute a mute background for human activities« (Chakrabarty 2019: 20).

logen Given (2017) in der Behandlung des Zusammenlebens im Boden geprägt. Menschen, die den Boden bevölkern, und die Milliarden nicht-menschlicher Wesen, von Bakterien bis hin zu Regenwürmen und Maulwürfen, die täglich dazu beitragen, steriles Gestein in lebendige, fruchtbare Erde zu verwandeln, leben in unwiderruflicher Interdependenz zueinander. An die Stelle von Menschen als Nutzer und Ausbeuter des Bodens tritt hier das Bild der Menschen als Teil eines konvivialen Netzwerks von Akteuren, die in Symbiose leben und den Boden erst zu dem machen, was er ist. Konvivialität und Symbiose lassen sich jedoch nicht, so Given, auf Kooperation reduzieren, da Spannungen und Konflikte ein konstitutiver und notwendiger Bestandteil konvivialer Interaktionen zwischen Menschen und Nichtmenschen und natürlich auch zwischen Nichtmenschen sind. In der Biologie insgesamt hat sich in den letzten Jahren eine Zäsur ereignet (Gilbert/Sapp/Tauber 2012; Folkers/Opitz 2019): Symbiose, also die artenübergreifende Kooperation, erscheint nicht mehr als Ausnahme, sondern als Regel. Sowohl mikrobielle Organismen als auch Netzwerke von Ökosystemen sind als symbiotische Kollektive aufgebaut. Breiter gefasst kann man sagen, dass Symbiose als speziesübergreifendes kooperatives Zusammenleben eine Unterkategorie von Konvivialität bildet (vgl. Adloff 2020).

Menschen leben in Interdependenz nicht nur mit Tieren und Pflanzen, sondern auch mit Artefakten wie Computern, Robotern und Algorithmen wie die Forschung zur künstlichen Konvivialität (*artificial conviviality*) zeigt. In diesem Forschungsfeld wird Konvivialität meistens in direktem normativen Anschluss an Illich (1975) auf die Einrichtung von Interaktionsmustern zwischen Menschen und Artefakten sowie zwischen Menschen innerhalb von computergestützten Umgebungen (digitale Plattformen, Foren, soziale Medien etc.) bezogen. Damit sind konviviale Informationssysteme durch positive Eigenschaften wie

Schutz der Privatsphäre, Übersichtlichkeit, gesellschaftliche Transparenz, Gemeineigentum und Benutzerfreundlichkeit charakterisiert (Caire 2010).

McQuillan (2016) geht noch einen Schritt weiter und spricht von der Notwendigkeit einer algorithmischen Konvivialität, die darauf zielt, die fetischisierte Objektivität des aus Big Data produzierten Wissens bloßzustellen. Damit warnt er vor einer künstlichen Intelligenz, die den Status quo mitsamt bestehender Vorurteile sowie Wissens- und Machtasymmetrien reproduziert. Zugleich stellt er die Notwendigkeit einer zivilgesellschaftlichen Teilhabe in der Entwicklung von »convivial tools« heraus, um die Macht der Algorithmen und Experten herauszufordern.³

Zählende Konvivialitäten

Der in Kamerun geborene Politologe und Historiker Achille Mbembe (2001) entwickelte eine Deutung von Konvivialität, die sich von den bisher behandelten Varianten stark unterscheidet. Sein zentrales Anliegen ist es, die Herrschaftsstrukturen zu verstehen, die sich in Afrika sowohl während des Kolonialismus als auch nach der nationalen Unabhängigkeit etablierten. Mbembe zufolge sind die unabhängigen Nationalstaaten Afrikas durch eine radikale Pluralität gekennzeichnet, die nicht innerhalb der Parameter eines geordneten politischen Systems regierbar ist. Stattdessen tritt ein autoritäres Herrschaftsmuster ein, das die Gestalt des Obszönen und Grotesken annimmt. Dabei stellt Macht nicht etwas dar, das durch Regeln oder Verfahren legi-

3 | Die Kritik des Expertentums und der Rückgriff auf ein »Wissen von unten« finden ein breites Echo in den Diskussionen um posthumane Konvivialität. Hinchliffe und Whatmore (2006: 131) heben beispielsweise die Bedeutung von Gärtner*innen, Ornitholog*innen, Hobby-Entomolog*innen und Menschen, die auf der Straße leben, in der Wissensproduktion über die »living cities« hervor.

timiert wird und sich in Institutionen herauskristallisiert. Im Gegenteil, die Macht wird durch die Beteiligung der Massen an öffentlichen Ritualen und Zeremonien konstituiert. Somit werden diese Rituale zu Arenen, in denen Sinn und Bedeutungen zwischen Herrschern und Beherrschten geteilt werden. Mit dem Begriff der Konvivialität beschreibt Mbembe diese inszenierte Nähe zwischen Machthabern und den anonymen Massen; Konvivialität entspricht also »dynamics of domesticity and familiarity, inscribing the dominant and the dominated within the same episteme« (Mbembe 2001: 110).

Eine ähnliche Deutung, in der Konvivialität nicht mehr als Ausdruck emanzipatorischer Ansprüche, sondern als Instrument der Zähmung unterdrückter Gruppen verstanden wird, ist in der Arbeit der Soziologin Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2010) zu Frauen aus Lateinamerika zu finden, die als Hausangestellte in Europa arbeiten. Eine Hausangestellte leistet zusätzlich zu ihren sichtbaren Diensten unbezahlte affektive Arbeit, da ihre Anwesenheit dazu beiträgt, Wohnungen als konviviale Räume zu gestalten. Die ambivalente Rolle der Konvivialität im Fall von Hausangestellten wird auch von Wasser (2018) in Lateinamerika analysiert. Oft wird dort die Hausangestellte als Freundin oder Mitglied der Familie ihrer Arbeitgeber*innen stilisiert. Wie er für Brasilien jedoch resümiert, führt dies nicht zu einer Entschärfung bestehender Hierarchien, sondern vielmehr zu einer Legitimierung von Asymmetrien des Gebens und Nehmens. Praktiken von Konvivialität, die auf persönlichen Beziehungen beruhen und diese ausnutzen, können also Macht- und Ressourcenungleichgewichte verschleiern und stabilisieren.

Im Rahmen dieser hierarchischen Interaktionen kann Konvivialität erst einen emanzipatorischen Charakter gewinnen, wenn eine »transversal conviviality, based on the acknowledgment of interconnectness and interdependence«, entsteht (Gutiérrez-Rodríguez 2010: 167).

Nach diesem kursorischen Überblick über die jüngsten Entwicklungen verschiedener Konvivialitätsdebatten lässt sich feststellen, dass das zweite konvivialistische Manifest vor allem die Diskussionen um fragile und posthumane Konvivialitäten reflektiert. Dementsprechend thematisiert das Manifest die Spannungen im Zusammenleben pluraler Gesellschaften insbesondere nach dem allenthalben beobachtbaren Rechtsruck: Darauf bietet es auch konkrete Antworten. Die Interdependenzen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Entitäten werden im zweiten Manifest ebenfalls – deutlicher noch als im ersten konvivialistischen Manifest – aus einer Perspektive diskutiert, die den in den Wissenschaften und in der Politik weiterhin dominierenden Anthropozentrismus entschieden in Frage stellt. Die Ambivalenzen zähmender Konvivialitäten, die der Legitimierung hierarchischer und asymmetrischer Interaktionen dienen, werden im Manifest dagegen nicht diskutiert. Dies ist durchaus verständlich, weil das Manifest Konvivialität als einen gemeinsamen Nenner unterschiedlicher emanzipatorischer Tendenzen und Bewegungen herausstellt. Dennoch könnte die Berücksichtigung dieser kritischen Perspektive auf Konvivialität weitere dialogische Anschlussmöglichkeiten gegenüber subalternisierten Gruppen (postkoloniale Migrant*innen, Queer-Bewegungen, undokumentierte Arbeiter*innen usw.) bieten. Dieser Aspekt sollte u.E. in kommenden Diskussionen und kontinuierlichen Erweiterungen des Manifests vertieft werden.

Konvivialismus im Jahr 2020

Im Jahr 2014 erschien das erste konvivialistische Manifest in deutscher Übersetzung (*Les convivialistes* 2014). Seitdem sind uns viele der im ersten Manifest beschriebenen gesellschaftlichen und politischen Problemstellungen erhalten geblieben, andere Entwicklungspfade sind hingegen neu und waren so nicht

vorherzusehen. Aktuell erleben wir besonders eine starke Polarisierung von sozialen und politischen Tendenzen. Vor allem die Wahl Donald Trumps zum amerikanischen Präsidenten sticht heraus und hat unter anderem einen Verfall der demokratischen Kultur in den USA mit sich gebracht. »Fake News« ist zum politischen Kampfbegriff zur Desavouierung von Wahrheitsansprüchen avanciert, und die Fronten zwischen Liberalen und Konservativen haben sich in den USA weiter verhärtet. Global hat Trumps Präsidentschaft viele außenpolitische Kontinuitäten in Frage gestellt, sei es durch seine Bereitschaft, Handelskriege zu führen, die Bedeutung der Menschenrechte zu relativieren oder durch den Rückzug aus dem Pariser Klimaabkommen. Bruno Latour (2018) hat vor einiger Zeit die These vertreten, dass Trumps Präsidentschaft das erste genuin ökologische Regime darstelle – nur unter umgekehrten Vorzeichen. Denn Trump repräsentiere den Willen, trotz Klimawandel einfach so weiterzumachen wie bisher – damit verlasse er mit seiner fossilen Politik gleichsam den gemeinsam geteilten und begrenzten Raum der Erde. Trumps Politik schert sich nicht um den »safe operating space for humanity« (Rockström et al. 2009). Die Grenzenlosigkeit des Ressourcenverbrauchs ist jedoch nichts Neues, sondern nur eine Kontinuität westlicher Hybris und kapitalistischer Akkumulation, die seit Jahrhunderten auf eine frei verfügbare, billige Natur setzt (Moore 2020). Dem steht eine andere, mittlerweile schon ikonische Figur gegenüber: Greta Thunberg, die Initiatorin der weitweiten »Fridays for Future«-Proteste. Sie hat den Klimawandel wie keine andere Person weltweit ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gebracht. Trumps Planet kennt keine Grenzen, Thunbergs Erde zittert unter der Last des Menschen.

Solche Polarisierungen sehen wir allenthalben. Beobachtete man im Sommer 2015 angesichts der nach Deutschland kommenden Geflüchteten noch eine breite Bewegung der Solidarität und eine Willkommenskultur, schlug die Stimmung schon bald

um, und die AfD konnte mit nationalistischen und rassistischen Positionen punkten. Mittlerweile ist sie in allen Landtagen vertreten und Deutschland ist nach rechts gerückt. Doch zugleich engagieren sich weite Teile der Zivilgesellschaft nach wie vor für die Belange von Migrantinnen und Migranten und erproben neue Formen von alltäglicher Konvivialität über vorgebliche Kulturgrenzen hinweg.

Trotz der Öffentlichkeitswirksamkeit von »Fridays for Future« gibt es nun so etwas wie einen politischen Gelbwesten- bzw. AfD-Faktor. Seitdem in Frankreich 2018/2019 die Gelbwesten (*gilets jaunes*) gegen Präsident Macrons Pläne, die Mineralölsteuer zu erhöhen, auf die Straßenkreuzungen gingen und Massendemonstrationen durchführten, fürchten auch deutsche Politiker*innen, dass jede Mehrausgabe für den Klimaschutz eine weitere Stimme für rechtspopulistische Bewegungen und Parteien sei. Dies offenbart das derzeitige politische Dilemma: Alte linke Koalitionen zwischen Parteien, Gewerkschaften und unteren Schichten sind zerbrochen und solange die Mehrausgaben für eine ökologisch »nachhaltigere« Gesellschaft hauptsächlich von den unteren und mittleren Schichten übernommen werden sollen, sind sie nur sehr eingeschränkt für den Klimaschutz zu gewinnen und rücken ggf. nach rechts. Für eine sozial-ökologische Transformation ließen sich nur Mehrheiten gewinnen, wenn diese Klassen auch materiell durch Umverteilungspolitik von oben nach unten profitieren würden. Die soziale und die ökologische Frage hängen eben aufs Engste miteinander zusammen (vgl. Adloff 2019).

Bisher lässt sich allerdings weder in Deutschland noch in anderen Ländern der Welt ein Abrücken von der neoliberalen Umverteilungspolitik von unten nach oben feststellen. Die sozialen Ungleichheiten, gerade im Bereich der Vermögensverteilung, steigern sich weiterhin ungebrems, obwohl die Stimmen immer eindringlicher werden, die eine Begrenzung der

Vermögensungleichheiten einfordern und für Vermögens- und höhere Erbschaftssteuern plädieren (Piketty 2020). Auch wird die Kritik an der kapitalistischen Wachstumsökonomie immer lauter. Als das erste Manifest erschien, klang die Forderung nach einer Postwachstumsökonomie im öffentlichen Diskurs noch recht exotisch oder fast absurd anmutend. Mittlerweile ist die »Degrowth-Bewegung« europaweit wesentlich stärker und einflussreicher geworden (vgl. Schmelzer/Vetter 2019). Viele Linien der Kritik kommen hier auf theoretischer wie auf praktischer Ebene zusammen: eine feministische Kritik an der Ökonomie, eine ökologische Perspektive, Kulturkritik sowie eine Kritik an den asymmetrischen Nord-Süd-Beziehungen, die weiterhin auf (post)kolonialen, ungleichen Tauschverhältnissen und der Externalisierung von Problemen des Nordens in den Süden beruhen (Brand/Wissen 2017).

Wir können also in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen beobachten, dass im Sinne einer Ausweitung von Prinzipien der Konvivialität nach neuen Formen der Solidarität gesucht wird. Stephan Lessenich (2019) spricht von Solidaritäten, die kooperativ angelegt und performativ sind, also durch Praktiken hervorgebracht werden, und eine grundsätzliche Transformation der Gesellschaft beabsichtigen. Dabei zielen sie auf eine Entgrenzung der Demokratie und zugleich auf eine ökologische Begrenzung ab. Während die Grenzen zwischen Klassen und Staatsbürger*innen überschritten werden sollten, bedarf es zugleich neuer Praktiken der Begrenzung, da nur so die Habitabilität auf der Erde gewährt werden kann. Die seit Ende des Zweiten Weltkriegs erlebte große Beschleunigung (Steffen et al. 2015) in der Belastung des Erdsystems etwa durch CO₂-Ausstoß, Energie-, Wasser- und Düngemittelverbrauch muss dringend begrenzt werden, was auch Folgen für den westlichen Konsum- und Lebensstil hätte.

Einer Ausweitung der Demokratie stehen derzeit jedoch wiederum viele Regierungen und Bewegungen entgegen. Im Namen der »wahren Demokratie« und des »wahren Volkes« werden demokratische Teilhabeansprüche, Oppositionsmöglichkeiten und kritische Interventionen massiv eingeschränkt und sogenannte illiberale Demokratien wie in Ungarn, Russland, der Türkei, Indien und Brasilien sind erstarkt. In vielen Ländern beobachten wir mittlerweile, dass zivilgesellschaftliche Räume, die auf Meinungs- und Versammlungsfreiheiten angewiesen sind, unter repressiven Druck geraten und geschrumpft sind (vgl. Forum Menschenrechte et al. 2016).

Die drei Ordnungsprinzipien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – liberale Demokratie, marktwirtschaftlicher Kapitalismus und eine pluralistische und individualistische Kultur – zeigen zurzeit keine besonders große Stabilität mehr. In dieser Umbruchphase können ganz unterschiedliche Pfade beschritten werden. Rechtspopulistische Bewegungen, illiberale Nationalstaatlichkeit und Vorstellungen homogener Gemeinschaften stehen Bewegungen gegenüber, die für eine Vertiefung der Demokratie eintreten, die die Wachstumslogik überwinden wollen und für eine Versöhnung von individualistischen mit kommunitaristischen Prinzipien eintreten. Letztere können jedoch nur eine Wirkmächtigkeit entfalten, wenn sie für breite Teile der Bevölkerungen aufzeigen könnten, was ein konviviales Leben an Positivem hervorbringen könnte. Daher versucht das zweite konvivialistische Manifest, genauso wie schon das erste, eine möglichst inklusive Sprache zu entwickeln und einen breiten gemeinsamen Nenner für konviviale politische Bestrebungen aufzubauen. Dass diese inklusive Sprache immer wieder neu erfunden und erweitert werden muss, versteht sich von selbst: Schließlich bildet (Selbst-)Reflexivität den Kern des konvivialistischen Programms.

Dies wurde besonders deutlich während der globalen anti-rassistischen Proteste, die der Tötung des Afroamerikaners George Floyd durch die Polizei im Mai 2020 in der US-amerikanischen Stadt Minneapolis folgten. Anders als frühere Bewegungen dieser Art wurden die Proteste in den USA auch durch eine breite Thematisierung des relationalen und globalen Charakters des Rassismus geformt. Die inhärenten Privilegien, die mit der Position als weißes Subjekt (oder aber auch als Mann, Hetero, Einwohner des globalen Nordens oder als Teil der Mittel- und oberen Schichten) zusammenhängen, standen im Zentrum der Proteste (Shatz 2020).

Das erste und das zweite konvivialistische Manifest zeigen also deutlich, dass es keine neutrale Position gibt, wenn es um die sozialökologische Frage geht: Nicht nur wen wir wählen, sondern auch was wir essen, wie wir uns fortbewegen, wie wir unser Geld ausgeben oder anlegen, hat unmittelbare Folgen für die Art und Weise, wie andere menschliche und nicht-menschliche Lebewesen weltweit essen, sich fortbewegen und leben können. Wir hoffen, dass die weiteren Diskussionen um das konvivialistische Programm zu einer Politisierung der Interdependenzen auch in anderen Bereichen – wie im Fall von Staatsbürgerschafts-, Ethnizitäts- oder Genderfragen – führen.

Konvivialismus nach der Corona-Krise

Die Corona-Krise des Frühjahrs 2020 hat offengelegt, welche Problemlagen immer schon virulent waren: etwa die Zerbrechlichkeit des Finanzkapitalismus, die massiven digitalen und Bildungsasymmetrien oder die Vertiefung der Genderungleichheiten durch die Feminisierung der Care-Arbeit. Zu diesen nun deutlicher denn je zutage getretenen Problemen kommen die Folgen der aktuellen Krisenbewältigung: Einbrüche in der Weltwirtschaft, neu verschuldete Staaten, steigende Arbeitslosig-

keit etc. Ob die Krise Handlungsfelder für konviviale Reformen öffnet oder schließt, ist derzeit (Juni 2020) noch völlig offen. Es scheint zwar klar, dass vieles so nicht weitergehen kann, aber es wird darauf ankommen, aus der Krise die richtigen Schlüsse zu ziehen.

Für einige Wochen mussten im Lockdown Allmachts- und Naturbeherrschbarkeitsphantasien beiseite geschoben werden. Es wurde deutlich, dass bestehende Gewissheiten in einem hohen Tempo zerrüttet werden können und es kein Fundament für das ewige »Weiter so« gibt. Falsche Gewissheiten wurden von Kontingenzbewusstsein abgelöst. Neues erscheint nun einerseits möglich – andererseits macht genau dieser Verlust an vorgeblicher Sicherheit und Gewissheit Angst. Kann diese Angst gesellschaftlich ausgehalten oder besser noch: produktiv gemacht werden?

Dabei wird mittlerweile vielen mehr und mehr klar, dass die Corona-Pandemie erst der Anfang ist. Im Vergleich zu den Folgen des Klimawandels stellt der Umgang mit COVID-19 wahrscheinlich noch eine Leichtigkeit dar. Die Corona-Krise zeigt, mit welcher unterschiedlichen Ebenen von Zeitlichkeit wir es zu tun haben. Dass das Virus von Tieren stammt, über Zoonosen übertragen wurde und der schon Jahrtausende andauernde Schwund der Biodiversität (Glaubrecht 2019) Pandemien begünstigt, wird zunehmend zum allgemeinen Wissensbestand. Die Pandemie kam zwar innerhalb weniger Wochen über die Welt, wurde aber durch eine über einhundertjährige Geschichte einer ökologisch rücksichtslosen Globalisierung vorbereitet. Das Virus des Neoliberalismus wiederum kursiert schon seit mehr als 40 Jahren und hat über Privatisierungen und Einsparungen im Gesundheitswesen die Krise befeuert. Dies zeigt, dass die akute Krise einen enormen zeitlichen Vorlauf hat und sich in ihr unterschiedliche Zeitlichkeiten überlagern. Momentan überlap-

pen sich die Temporalitäten und Ähnliches wird demnächst aller Voraussicht nach wieder geschehen.

Denn auch durch die Klimakrise wird es zu akuten Schocks und Katastrophen kommen: sei es durch Starkregen mit Überschwemmungen, sei es durch Dürren mit Wasser- und Nahrungsmittelknappheit oder durch Migration aus Kriegs- und Hitzegebieten (Wallace-Wells 2019). Auch diese Schocks haben einen zeitlichen Vorlauf von Jahrzehnten und Jahrhunderten. Der Aufbau von resilienten gesellschaftlichen Infrastrukturen und der vorbeugende Kampf gegen die Massivität des Klimawandels gehören im Anthropozän also zusammen. Beherrschen lässt sich das Problem des Klimawandels – oder allgemeiner noch: die sich rasch verändernde Bewohnbarkeit der Erde – nicht. Vielmehr wird es darauf ankommen, gesellschaftliche Zeitvorstellungen mit den Rhythmen des sich erwärmenden Planeten zu verzahnen (vgl. Chakrabarty 2018).

Tipping Points, die nach einer langen Latenzperiode mit einem relativ plötzlichen Umschwung einsetzen, verändern das Erdsystem derzeit grundlegend (Horn 2020). Die früher vorherrschende Vorstellung, dass die Geschichte menschlicher Gesellschaften vor dem Hintergrund einer relativ stabilen Natur abläuft, ist unhaltbar geworden. Eine Kritik an der modernen Trennung von Natur und Kultur ist in den Erdsystemwissenschaften, in der Philosophie und den Sozialwissenschaften, wie oben gezeigt, schon lange formuliert worden. Mit der Corona-Krise steht der Gesellschaft nun noch deutlicher vor Augen, dass sie hinfällig ist und dass das zweite konvivialistische Manifest richtigerweise herausstellt, dass es nur eine gemeinsame Natur gibt – Menschen leben nicht außerhalb der »Natur«.

Da die Moderne von einer prinzipiellen Maßlosigkeit gekennzeichnet ist und ihr Allmachtsvorstellungen und Hybris eingeschrieben sind, bringt COVID-19 die Zumutung mit sich, die Grenzen dieses historischen Entwicklungspfads aufgezeigt

zu haben. Viele soziale Bewegungen aus dem Norden und Süden fordern denn auch Politik, Wirtschaft und Wissenschaft auf, die Hybris der Weltbeherrschung, die das Manifest ja so deutlich kritisiert, aufzugeben. Selbstbegrenzung und eine Konvivialität unter Menschen und Nicht-Menschen müssten dem gegenüber intrinsisch wertvoll erscheinen, und man müsste völlig neue Sinnbezüge aufbauen, die Kontingenz und Interdependenz nicht negieren, sondern affirmieren.

Covid-19 hat auch deutlich gemacht, wie interdependent unsere Welt ist. Deutlich ist, wie alle (menschliche sowie nicht-menschliche Lebewesen) – wenn auch nicht symmetrisch – voneinander abhängen. Aus dem Gefühl wechselseitiger Abhängigkeiten könnte Solidarität erwachsen, das war schon Ende des 19. Jahrhunderts die These des französischen Soziologen Émile Durkheim. Er bezog diese Vorstellung auf den Nationalstaat, heute sind diese Abhängigkeiten für alle auf globaler Ebene sichtbar geworden. Daraus ist nicht einfach ein überzeugendes neues Fortschrittsnarrativ zu gewinnen. Für die Wirtschaft ist damit die Frage aufgeworfen, wie sie krisenfester gestaltet werden kann, wie sie vom Wachstumszwang befreit, regional, demokratischer und gemeinwohlorientiert sein kann. Resilienz gegenüber externen wirtschaftlichen Schocks wird nur über ein Zurückdrängen von immer weiter gehenden Kommodifizierungs- und Vermarktlichungsprozessen zu gewinnen sein.⁴

Die kommenden Jahre werden viele Fragen aufwerfen und bestehende Konflikte verschärfen oder neue schaffen. Dahinter wird aber stets die Frage stehen, wie mit dem »imperialen« Gesellschaftsmodell weiter zu verfahren ist. Wie wird mit den neu-

4 | Vgl. hierzu bspw. das Manifest für ein Wirtschaften nach der Pandemie »Arbeit – demokratisieren, dekommodifizieren, nachhaltig gestalten«, das von über 3.000 Wissenschaftler*innen unterzeichnet wurde (Die Zeit vom 15. Mai 2020).

en Kontingenzen und damit verbundenen Ängsten umgegangen werden? Eine Frage der Zukunft wird lauten, ob Ängste, Abgrenzungen, Ungleichheiten und Konflikte um Ressourcen aller Art zunehmen werden, oder ob es gelingen kann, die Furcht vor der Zukunft nicht wie bisher durch mehr Individualismus und Privatismus zu verschärfen, sondern durch mehr Solidarität und konviviale Lösungen zu entkräften. Zukunftshoffnungen auf Wachstum, Dominanz und Prosperität haben die westlichen Gesellschaften bislang integriert, auch wenn sich diese Hoffnungen zunehmend als ökonomisch unrealistisch, sozial ungerecht und ökologisch fatal erweisen. Nun muss es darum gehen, dennoch eine attraktive Vision des Zusammenlebens zu entwickeln. Gegen die Angst im Vergleich mit anderen den Kürzeren zu ziehen, müssten neue Formen der Konvivialität gesetzt werden.

Nach der Lockerung der Eindämmungsmaßnahmen der Pandemie war die Freude am geselligen Miteinander auf Plätzen und Parks in Deutschland deutlich zu spüren. Ob dies eine nachhaltige Lernerfahrung gegen Konsum- und Akkumulationswahn bleibt, wird sich noch zeigen. Wie dem auch sei, der sozialen Atmosphäre von Konkurrenz und Angst müsste ein affektiv positiv besetzter Gegenentwurf entgegengestellt werden können – auch im Angesicht des drohenden ökologischen Kollapses.

Literatur

- Adloff, Frank (2018): Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben. Hamburg: Edition Nautilus.
- Adloff, Frank (2019): Prekarität vs. Klima? Ein konvivialistischer Rückblick auf die Gelbwesten. Berliner Debatte Initial 30/3, S. 134-140.
- Adloff, Frank (2020): »It's the end of the world as we know it«: Sozialtheorie, symbiotische Praktiken und Imaginationen im Anthropozän. In: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): Gesell-

- schaftstheorie im Anthropozän. Frankfurt/New York: Campus, S. 95-121.
- Adloff, Frank/Heins, Volker (Hg., 2015): Konvivialismus. Eine Debatte. Bielefeld: transcript.
- Berg, Mette L./Novicka, Magdalena (2019): Studying Diversity, Migration and Urban Multiculture. Convivial Tools for Research and Practice. London: UCL Press.
- Braidotti, Rosi (2013): The Posthuman. Cambridge et al.: Polity.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus. München: Oekom.
- Caillé, Alain/Vandenberghe, Frédéric (Hg., 2016): Manifesto convivialista. Declaração de interdependência. São Paulo: Annablume.
- Caire, Patrice (2010): How to import the concept of conviviality to web communities. In: International Journal of Web Based Communities 6 (1), S. 99-113.
- Chakrabarty, Dipesh (2018): Anthropocene Time. In: History and Theory 57 (1), S. 5-32.
- Chakrabarty, Dipesh (2019): The Planet: An Emergent Humanist Category. In: Critical Inquiry 46 (1), S. 1-31
- Costa, Sérgio (2018): Convivialisme, conviviality, Konvivenz : réponses convergentes aux »puristes de la différence« ? In: Alain Caillé et al. (Hg.): Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes. Lormont: Le Bord de l'eau, o.S.
- Costa, Sérgio (2019): The neglected nexus between conviviality and inequality. In: Novos Estudos CEBRAP 38 (1), S. 15-32.
- Ette, Ottmar (2012): Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies. Berlin: Kadmos.
- Folkers, Andreas/Opitz, Sven (2019): Symbiose als Begriff und Gegenstand der Soziologie. Für eine Analyse von Biosozialität im Zeitalter des Mikrobioms. In: Nicole Burzan (Hg.): Komplexe

- Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der DGS, Göttingen 2018.
- Forum Menschenrechte et al. (Hg., 2016): Zivilgesellschaftliches Engagement weltweit in Gefahr. Für gerechte Entwicklung, Umweltschutz, Demokratie, Menschenrechte und Frieden. Bonn, Diskussionspapier.
- Gebre, Yntiso/Ohta, Itaru/Matsuda, Motoji (Hg., 2017): *African Virtues in the Pursuit of Conviviality: Exploring Local Solutions in Light of Global Prescriptions*. Mankon, Bamenda: Langaa RP-CIG.
- Gilbert, Scott F./Sapp, Jan/Tauber, Alfred I. (2012): A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325-340.
- Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*. London, New York: Routledge.
- Gilroy, Paul (2006): Multiculture in Times of War. An Inaugural Lecture Given at the London School of Economics. In: *Critical Quarterly* 48 (4), S. 27-45.
- Given, Michael (2017): Conviviality and the life of soil. In: *Cambridge Archaeological Journal* 28 (1), S. 127-143.
- Glaubrecht, Matthias (2019): *Das Ende der Evolution. Der Mensch und die Vernichtung der Arten*. München: C. Bertelsmann.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Perspective on Value and the Feminisation of Labour*. London et al.: Routledge.
- Habermas, Jürgen (2004): *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heil, Tilmann (2015): Conviviality. (Re-)negotiating minimal consensus. In: Steven Vertovec (Hg.): *Routledge International Handbook of Diversity Studies*. Oxford: Routledge, S. 317-324.
- Hinchliffe, Steve/Whatmore, Sarah (2006): Living cities: Towards a politics of conviviality. In: *Science as Culture* 15 (2), S. 123-138.

- Horn, Eva (2020): Tipping Points: Das Anthropozän und Corona. In: Frank Adloff/ Sighard Neckel (Hg.): Gesellschaftstheorie im Anthropozän. Frankfurt/New York: Campus, S. 123-150.
- Houston, Donna/Hillier, Jean/MacCallum, Diana/Steele, Wendy/Byrne, Jason (2018): Make kin, not cities! Multispecies entanglements and ›becoming-world‹ in planning theory. In: *Planning Theory* 17 (2), S. 190 –212.
- Illich, Ivan (1975): Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Reinbek: Rowohlt.
- Karner, Christian/Parker, David (2011): Conviviality and Conflict: Pluralism, Resilience and Hope in Inner-City Birmingham. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (3), S. 355-372.
- Latour, Bruno (2018): Das terrestrische Manifest. Berlin: Suhrkamp.
- Les Convivialistes (2014): Das konvivialistische Manifest. Hg. von Frank Adloff und Claus Leggewie. Bielefeld: transcript.
- Lessenich, Stephan (2019): Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem. Stuttgart: Reclam.
- Mbembe, Achille (2001): On the Postcolony. Berkeley et al.: Univ. California Press.
- McQuillan, Dan (2016): Algorithmic paranoia and the convivial alternative. In: *Big Data & Society*, July-December 2016, S. 1-12.
- Moore, Jason W. (2020): Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals. Berlin: Matthes & Seitz.
- Nowicka, Magdalena/Vertovec, Steven (2014): Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. In: *European Journal of Cultural Studies* 17 (4), S. 357-374.
- Overing, Joanna/Passes, Alan (2000): Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: Joanna Overing/ Alan Passes (Hg.): The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia. London et al.: Routledge, S. 1-30.
- Piketty, Thomas (2020): Kapital und Ideologie. München: Beck.

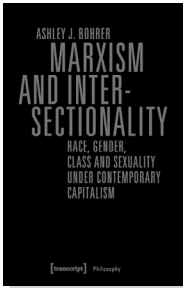
- Rockström, Johan et al. (2009): A safe operating place for humanity. In: Nature Nr. 461 vom 24.9.2009, S. 472-475.
- Rosengren, Dan (2006): Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute 12 (4), S. 803-816.
- Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea (2019): Degrowth/Postwachstum zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Shatz, Adam (2020): America explodes. In: London Review of Books, 42 (12). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v42/n12/adam-shatz/america-explodes?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F> (Zugriff am 20.06.2020).
- Steffen, Will et al. (2015): Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet. In: Science 347, S. 736-748.
- Vetter, Andrea (2017): The Matrix of Convivial Technology – Assessing technologies for degrowth. In: Journal of Cleaner Production 197 (2): S. 1778-1786.
- Wallace-Wells, David (2019): Die unbewohnbare Erde. Leben nach der Erderwärmung. München: Ludwig.
- Wasser, Nicolas (2018): The Affects of Conviviality-Inequality in Female Domestic Labour. São Paulo: Mecila Working Paper 10.

Autoren

Frank Adloff ist Professor für Soziologie im Fachbereich Sozialökonomie der Universität Hamburg und Co-Leiter der dortigen DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Sérgio Costa ist Professor für Soziologie am Lateinamerika-Institut und Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin sowie Co-Leiter vom BMBF-Zentrum Mecila (Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America).

Philosophie



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality

Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende

Gastrographische Essays
zur Transformation unserer Esskultur

2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



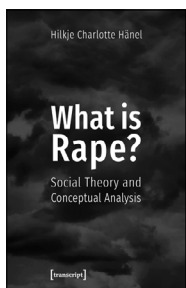
Jürgen Manemann, Eike Brock
Philosophie des HipHop
Performen, was an der Zeit ist

2018, 218 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4152-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4152-7



Anke Haarmann
Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.
34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2
EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Hilkje Charlotte Hänel
What is Rape?
Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover
99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0
E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

