

6. Konvivialität im Anthropozän. Sozialwissenschaften in der Transformation

Wir leben in einer wissens- und wissenschaftsbasierten Gesellschaft, was bedeutet, dass auch die Politik auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse agieren und entscheiden muss. Dennoch folgen Wissenschaft und Politik unterschiedlichen Handlungslogiken, sie bilden unterschiedliche Wertsphären und Lebensordnungen – so hat es schon Max Weber formuliert. In seinen beiden Vorträgen aus dem Jahr 1919 »Wissenschaft als Beruf« und »Politik als Beruf« beschrieb er, wie sich Wissenschaftler:innen und Politiker:innen in ihren Tätigkeiten an ganz unterschiedlichen Werten ausrichten. Führung durch die Wissenschaft kann man nach Weber nicht erwarten, im Gegenteil: Er plädiert bekanntlich für die Werturteilsfreiheit der Wissenschaften. Natürlich folgt auch die Wissenschaft insgesamt einem Wert, nämlich dem der Wahrheit. Und die Fragestellungen kommen für die Sozialwissenschaften zumeist auch aus vorliegenden gesellschaftlichen Problemlagen. Daher ist auch für Weber sozialwissenschaftliche Erkenntnis prinzipiell abhängig von gesellschaftlichen Bezugspunkten und Wertideen (Müller 2007: 69).

Positionierung, Kritik und Bewertung

Wie sollten Analyse und Bewertung nun zueinanderstehen? Für Weber war klar, dass Wissenschaftler:innen aus ihrer Forschung keine normativen oder politischen Statements ableiten sollten. Tun sie dies doch, sollten sie deutlich machen, nicht mehr als Wissenschaftlerin zu sprechen, sondern aus der Perspektive einer engagierten Staatsbürgerin. Man kann dies als eine dualistische Position bezeichnen: Man trennt strikt zwischen wissenschaftlicher Analyse und politischem Handeln.

Soziolog:innen liefern in einem solchen Modell möglichst »wertfreie« Erkenntnisse, die dann von politischen Akteuren genutzt werden (Abbott 2018). Externe Akteure (Staat, NGOs, Unternehmen) nutzen die Analysen oft für ihre eigenen Zielsetzungen und normativen Belange, was die Trennung von Wertung und Analyse vertieft.

Im Gegensatz dazu hat sich die Tradition der marxistischen Kritischen Theorie (in der Nachfolge der Frankfurter Schule Horkheimers und Adornos etwa) mit dem Gebot der Werturteilsfreiheit nie zufriedengeben wollen. Die ältere Kritische Theorie analysierte die Strukturen der modernen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Ihr ging es darum, verborgene Herrschaftsmechanismen und Ausbeutungsverhältnisse sichtbar zu machen, die herrschenden Ideologien und Rechtfertigungsnarrative zu entlarven und schließlich innere systemische Widersprüche aufzuzeigen, um so den Weg für eine wirklich freie und humane Gesellschaftsordnung zu ebnen. Weil nach Auffassung der Kritischen Theorie das gesellschaftliche Ganze ein normatives Ganzes ist, kann seine Analyse nicht wertfrei sein. Eine vorgeblich wertfreie Analyse akzeptiert die Dinge, wie sie sind, ist also wertend. Folglich ist die Trennung in Werte und Tatsachen künstlich. Diese Kritik ist durchaus plausibel, zugleich aber zu fundamental. Aus ihr folgt entweder gar nichts oder alles steht auf dem Spiel – man denke nur an Adornos berühmte Aussage in der *Minima Moralia* (1951) »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«.

Die Ablehnung der Trennung von wissenschaftlicher Analyse und wertenden Urteilen kann man mit Andrew Abbott (2018) monistisch nennen. Im Fall der Kritischen Theorie tritt sie als starker Monismus auf, der Wissenschaft und Politik als untrennbar verbunden ansieht, Forschung ist hier immer politisch engagierte Forschung. Aber der Monismus kann auch verdeckt auftreten, etwa wenn im Zuge von soziologischer Ungleichheitsforschung unter Zugrundelegung von Gleichheitsvorstellungen recht vorhersehbar geforscht wird.¹

¹ Neben Webers dualistischer Perspektive und der monistischen Perspektive der Kritischen Theorie ist in den letzten Jahren eine Soziologie der Kritik (Boltanski 2010) getreten – also eine Soziologie, die gesellschaftliche Akteure (wiederum vorgeblich wertneutral) dabei beobachtet, wie diese Institutionen, Sachverhalte, Verhaltensweisen usw. kritisieren. Man untersucht die kritischen Kompetenzen der Leute (Vobruba 2019), wiederum dualistisch.

Schon die philosophische Tradition des amerikanischen Pragmatismus hat differenziert aufgezeigt, dass in jede empirische Beschreibung von Fakten auch normative Annahmen und Wertungen einfließen. Im Anschluss an John Dewey und Hilary Putnam lässt sich sagen, dass es keine wertneutrale Erfahrung und Beschreibung der Welt gibt: »value and normativity permeate all of experience« (Putnam 2002: 30). Die Verschränkung von Fakten und Normativität ist der Grund dafür, dass es für Dewey und Putnam keine neutralen Konzepte von Wissenschaft und Rationalität geben kann. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind immer an soziale Praktiken und den damit verbundenen Wertvorstellungen geknüpft, und das Sein kann nicht völlig unabhängig vom Sollen beschrieben werden. Eine Trennung kann gar nicht erfolgen (Abbott 2019: 108ff.): Er liegt man allein der Seite der Werte, wird Sozialwissenschaft tendenziös, willkürlich und nicht mehr orientiert an Prinzipien der Objektivität. Reine Objektivität, die sich komplett von Werturteilen abschneiden wollte, wäre komplett sinnlos bzw. eigentlich unmöglich, da Wertkonflikte immer in die Forschung hineinspielen. Folglich kann die Aufgabe nicht sein, Wissenschaft und Politik zu trennen. Vielmehr gilt es, sie auf kluge Art und Weise zu verbinden.

Im Gegensatz zu den empirischen Sozialwissenschaften, die in Fragen des guten oder gerechten Lebens oft auf implizite oder möglichst zurückhaltende Werturteile setzen, verstehen sich praktische Philosophie und politische Theorie ausdrücklich als normative Disziplinen: Sie beanspruchen, begründete Positionen zu Bewertungsfragen zu entwickeln. Dies geschieht auf dem Wege der externen oder der internen Kritik. Man bezieht sich in der Kritik entweder auf die von der Philosophin selbst entwickelten ethischen und moralischen Urteile und misst gesellschaftliche Realitäten an ihnen, oder man bezieht sich auf die in der Gesellschaft vorhandenen Wertmaßstäbe und fragt, inwieweit man ihnen in der Praxis selbst folgt. Dabei lassen sich ethische Fragen des guten Lebens noch von universellen Gerechtigkeitsfragen unterscheiden. Ethische Fragen liegen gleichsam in der Mitte zwischen Geschmacksurteilen, über die sich nicht vernünftig streiten lässt, und allgemeinen moralischen Verboten und Geboten. Die Sozialphilosophin Rahel Jaeggi (2014) hat vor einigen Jahren vorgeschlagen, diesen mittleren ethischen Bereich danach kritisch zu befragen, ob ethische Lebensformen in der Lage sind, die Probleme zu lösen, die sich ihnen stellen. Lebensformen sollen also daran gemessen werden, ob ihre Problemlösungsstrategien rational in dem Sinne sind, dass sie in einem Lernprozess adäquat auf

Probleme reagieren. Mit Blick auf die ökologischen Krisen – so viel sollte klar geworden sein – ist dies für die zeitgenössischen Industriegesellschaften zu verneinen.

Das hat auch dazu geführt, dass sich heute umso dringlicher die Frage danach stellt, welche Rolle die Wissenschaften im Klimawandel spielen sollten. Sollte man alleinig Fakten präsentieren, sollte man eindringlich warnen, sollte man bestehende Verhältnisse kritisieren oder sollte man gar selbst aktivistisch eingreifen und deutlich politisch Partei ergreifen? Im Folgenden plädiere ich für einen pluralen Ansatz. Einerseits muss es der Soziologie darum gehen, gesellschaftliche Praktiken, Strukturen und Diskurse soziologisch zu beobachten, also adäquat zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären. Andererseits sind Sozialwissenschaftler:innen nicht nur Beobachtende, sondern immer auch Teil der Lebenswelt, die sie betrachten, es ist auch ihre Lebenswelt. Sie halten manche Werte und Lebensformen für besser als andere und schätzen die Werte, die sie für besser als andere halten. Die eigenen Wertmaßstäbe sollte man dann ausweisen und nicht implizit belassen. Zu den Aufgaben der Sozialwissenschaften müsste dementsprechend ebenfalls gehören, die eigenen normativen Standpunkte zu reflektieren, sich zu ihnen zu bekennen und permanent zwischen diesen und den Gesellschaftsbeobachtungen zweiter Ordnung hin und her zu wechseln.

Die Soziologie steht m.E. vor der zentralen Herausforderung, im Angesicht der Klima- und Umweltkrise ihre normativen Dimensionen grundlegend neu zu konzipieren. Anstatt in den überkommenen Gegensätzen von entweder Wertfreiheit oder politischem Engagement zu verharren, könnte sie zwischen den Standpunkten switchen und auch eine eigenständige normative Reflexionsebene entwickeln, die sich von politischer Theorie und Rechtswissenschaft inspirieren lässt, dabei aber die spezifisch soziologische Tiefenschärfe und Sensitivität für Ambivalenzen bewahrt. Nur auf diese Weise kann die Disziplin ihrer normativen Verantwortung als reflexive Wissenschaft gerecht werden, die gesellschaftliche Werte und Strukturen in ihrer Komplexität ernst nimmt.

Abbott (2018) hat in diesem Zusammenhang einen innovativen Ansatz entwickelt, um die traditionellen Schwächen von dualistischen und monistischen Positionen in der Soziologie zu überwinden. Als Ausweg erscheint ihm die Entwicklung einer eigenständigen normativen Subdisziplin vielversprechend, die entweder systematische oder fallbasierte Methoden normativer Reflexion entwickelt. Der »kanonische

Ansatz« würde eine eigenständige normative Disziplin etablieren, die auf klassischen soziologischen Texten basiert. Abbotts »legalistischer Ansatz« entwickelt Normen dagegen fallbasiert durch Analyse konkreter Forschung, ähnlich dem Common Law. Beide Methoden benötigen hochqualifizierte Forschende, betonen aber unterschiedliche Wege – der eine systematisch-theoretisch, der andere praxisorientiert-empirisch –, um normative Urteile zu begründen. In beiden Fällen geht es Abbott darum, normative Bewertungen in den Sozialwissenschaften explizit zu machen und sie zu begründen.

Soziolog:innen können so betrachtet drei verschiedene soziale Positionen einnehmen (Kumkar/Schimank 2025): Sie können sich erstens parteilich mit einer gesellschaftlichen Gruppe oder Forderung verbünden und von dort aus wertend Stellung beziehen. Als Schlichter:innen versuchen sie zweitens aufklärend zu vermitteln, um aufzuzeigen, in welchen Hinsichten verschiedene Konfliktparteien partiell rechthaben. Eine abklärende Position schließlich versucht drittens zu zeigen, wie so alle Konfliktparteien falschliegen. Parteilich sind in der Regel marxistische Perspektiven, liberale vermitteln und Differenzierungstheoretiker:innen gefallen sich in der Rolle der Abklärer. Daran ist nichts zu kritisieren, denn diese drei Perspektiven befinden sich in einem produktiven Spannungsverhältnis und können gesellschaftlich wichtige Impulse setzen.

Den drei Positionierungen (Schlichten, Parteilichkeit, Abklären) lässt sich eine vierte Position hinzufügen, die jüngst von Katharina Hoppe (2023) als »positionierte Soziologie« vorgestellt wurde (der Begriff bezieht sich auf die Standortgebundenheit jeder soziologischen Perspektive). Positionierte Soziologie stellt eine grundlegende Alternative zu traditionellen Wissenschaftsmodellen dar, die zwischen vermeintlicher Neutralität (der »Blick von Nirgendwo«) und direkter parteilicher Politisierung oszillieren. Sie stellt einen anderen Weg dar, der die unvermeidliche Standortgebundenheit aller Erkenntnis produktiv macht und sich für eine reflexive Wissenschaftspraxis einsetzt, die drei zentrale Einsichten verknüpft: Jede Forschung ist erstens notwendig perspektivisch, da sie von situierten Subjekten in konkreten Machtverhältnissen betrieben wird. Dies erfordert permanente Selbstverortung. Objektivität entsteht zweitens nicht durch Neutralität, sondern durch die bewusste Verknüpfung und Übersetzung multipler Standpunkte (Haraways »situiertes Wissen«). Und wissenschaftliche Praxis ist schließlich immer schon politisch – entweder stabilisierend

oder destabilisierend. Diese Wirkmacht gilt es bewusst und verantwortungsvoll zu gestalten. Im Gegensatz zu totalisierenden Systemkritiken entwickelt die positionierte Soziologie Hoppes ihre Kritik aus konkreten Verortungen heraus. Wahrheit wird als umstritten und prozesshaft verstanden, ohne auf Objektivitätsansprüche zu verzichten. Die eigene Positionalität gilt es ständig zu reflektieren, auf diese Weise soll der Raum für produktive Streitgespräche geöffnet werden, die der Komplexität sozialer Phänomene gerecht werden.

Allen hier vorgestellten Positionen ist gemeinsam, dass sie sich in öffentlichen Diskursen jenseits enger wissenschaftlicher Zirkel engagieren, dementsprechend eine Form der öffentlichen Soziologie betreiben (Selke et al. 2023). Diese ist engagiert, an breiterer Öffentlichkeit orientiert und mit den drängenden Fragen der Zeit befasst. Das Konzept der öffentlichen Soziologie hat über die letzten Jahre an Bedeutung gewonnen und ist Teil der transformativen Wende in den Wissenschaften. Man stellt Wissen für gesellschaftliches Handeln bereit und lässt sich zunehmend auf den Dialog mit gesellschaftlichen Akteuren ein, und zwar kooperativer und weniger belehrend als ältere Modelle von Wissenschaftskommunikation dies vorsahen. Aus Sicht der öffentlichen Soziologie braucht es neben professionellen und spezialisierten Sozialwissenschaften auch Forschende, die ihr professionelles Wissen und ihre normative Haltung in die öffentlichen Debatten einbringen, um über aktuelle gesellschaftliche Krisen und Fehlentwicklungen aufzuklären und Lösungen anzubieten.²

Doch aufzudecken, wo Gesellschaften ihren selbst gesteckten Zielen und Werten nicht entsprechen, reicht nicht. Die Analyse verbleibt so in der Haltung der Kritik. Während die Kritische Theorie den Schwerpunkt auf die Analyse der strukturellen Ursachen von sozialem Leiden konzentriert, sollte man m.E. auch versuchen, alternative Möglichkeiten der Organisation des Zusammenlebens zu beleuchten und normativ positiv auszuzeichnen. Konstruktive Kritik beruht auf einer empirischen Identifizierung und Aufhellung von Alternativen sozialer Organisation, die

2 Zwischen Politik und Wissenschaft gibt es vielfältige Verknüpfungen, eine Differenzierungstheoretische Separierung nach unterschiedlichen Eigenlogiken macht empirisch keinen Sinn: »Heute gibt es kaum mehr politische Entscheidungen, die nicht durch Expertenanhörungen, durch die Urteile von Expertengremien und durch wissenschaftliche Studien, Berichte und Evaluationen unterfüttert, begleitet und legitimiert werden« (Büttner/Laux 2021: 27).

einstweilen noch einen experimentellen Charakter zeigen.³ So gesehen haben wir danach gefahndet (vgl. Kapitel 5), welche gesellschaftlichen Akteure die aktuellen Gefährdungen mit einer machbaren und normativ plausiblen Gesellschaftstransformation beantworten wollen. Wenn man in Gesellschaften wegweisende Ideen und wertvolle soziale Experimente erblickt, dann nur, weil man mit der Problembeschreibung dieser Initiativen übereinstimmt und selbst den Standpunkt der Wertneutralität partiell verlassen hat. Sozialwissenschaftler:innen, die sich an der Suche nach Lösungen in Zeiten ökologischer Verheerungen beteiligen wollen, müssen wohl oder übel normativ Farbe bekennen und sich – wenigstens teil- und zeitweise – auf die Seite der Praktiken und Initiativen stellen, die ihrer Meinung nach Problemlösungspotential haben. Das bedeutet natürlich nicht, diese nur unkritisch gutzuheißen und in den Analysen nicht auf Probleme, Herausforderungen und Widersprüche hinzuweisen. Ob sie tatsächlich ein großes Problemlösungspotential haben, wird sich zudem erst in der Zukunft (im *Futur II*) erwiesen haben.

Ich plädiere also für eine erneuerte, interdisziplinär orientierte, öffentliche, normativ reflektierte und positionierte Soziologie, die ferner die Grenzen herkömmlicher soziologischer Kritik reflektiert. Eine solche Soziologie will nicht nur beschreiben, sondern konstruktiv eingreifen. Unterschiedliche Traditionen der kritischen Soziologie (in der Nachfolge etwa von Marx, Adorno, Bourdieu oder Foucault) neigen zu einer Form der »Hyperkritik«. Sie beschreiben die kapitalistische Gesellschaft häufig als ein allumfassendes, geschlossenes System, das jeden gesellschaftlichen Bereich durchdringt. Während solche Analysen wichtige Herrschaftsmechanismen aufdecken, laufen sie Gefahr, in einen »Messianismus ohne Messias« zu verfallen – eine Kritik, die zwar radikal ist, aber kaum Handlungsperspektiven eröffnet und wenig Orientierungswissen bietet (Caillé/Vandenbergh 2020). Solche überambitionierten Totalitätskonzepte sind intellektuell attraktiv, bergen aber einige Fallstricke: Widerstände, Ambivalenzen und

3 Vor allem der amerikanische Pragmatismus, insbesondere John Dewey, hat demokratietheoretisch auf die zentrale Bedeutung einer experimentellen Einstellung bei der Reorganisation des Sozialen hingewiesen. Dazu auch Honneth (2015) und Adloff (2016). Vgl. auch Rothe/Hentschel/Schröder (2025), die für reparative oder affirmative Formen der Kritik plädieren, die nicht nur dekonstruieren, sondern auch Möglichkeiten für gerechtere und inklusivere soziale Strukturen und Praktiken erkunden sollen.

Wandel geraten zu schnell aus der Sichtweite. Mein Vorschlag lautet, theoretisch bescheidener, interdisziplinärer und empirisch fundierter an die zeitgenössischen Probleme heranzutreten. In Anlehnung an Abbott befürworte ich einen eklektischen, problemorientierten Ansatz (Adloff/Büttner 2013), der sich von begrifflichen Totalitäten abwendet und stattdessen konkrete gesellschaftliche Phänomene in den Blick nimmt. Das bedeutet auch, gezielt interdisziplinäre Kooperationen anzustreben, insbesondere in den Fällen, in denen die Komplexität des Problems so groß ist – Klimawandel und Biodiversitätsverlust sind hier wiederum zuvorderst zu nennen –, dass das Fachwissen mehrerer Disziplinen zusammenkommen muss (Böhning-Gaese/Kersten/Trischler 2025: 112ff.). Wissenschaftlicher Fortschritt entsteht weniger durch monolithische Theoriegebäude, als durch den produktiven Austausch und die Rekombination unterschiedlicher Perspektiven.

Ein zentrales Konzept für eine solche erneuerte Soziologie ist das der »Interdependenz«. Dabei sind nicht nur menschliche Interaktionen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit entscheidend, sondern auch die Wechselbeziehungen mit nicht-menschlichen Akteuren (Tieren, Objekten, Ökosystemen) müssen berücksichtigt werden, besonders heute im Zeitalter des Anthropozäns. Damit verbinde ich die Forderung nach einem radikalen Perspektivwechsel: weg von substanzontologischen Ansätzen, hin zu einer relationalen Denkweise (Emirbayer 1997), die über menschliche Akteure hinausgeht, Kontingenz anerkennt und wissenschaftliche Erklärungen pluralistisch konzipiert.

Soziologie im Anthropozän

Kaum ein Begriff ist in den letzten Jahren derart breit rezipiert und diskutiert worden wie der des Anthropozäns. Im Jahr 2000 schlug der niederländische Atmosphärenchemiker und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen auf einer Konferenz vor, den Begriff des Anthropozäns für den Beginn einer neuen geochronologischen irdischen Epoche einzuführen. Zwei Jahre später, im Jahr 2002, verfasste er mit dem Biologen Eugène Stroemer einen Aufsatz in *Nature*, in dem sie proklamierten, dass das Holozän, das vor 12.000 Jahren begann, beendet sei. Der Mensch sei nunmehr zur größten geologischen Kraft geworden (vgl. Horn/Berghaller 2019).

Die Anthropocene Working Group (AWG) entschied im April 2023, den Crawford Lake in Kanada als offiziellen Referenzpunkt und das Jahr 1952 für den Beginn des Anthropozäns festzulegen (Will/Trischler 2025). Entscheidendes Kriterium war der deutliche Anstieg von Plutonium-239 in den Sedimentschichten des Sees im Jahr 1952, der auf den ersten US-amerikanischen Wasserstoffbombentest im November 1952 zurückgeht. Der nur wenige Hektar große, aber 24 Meter tiefe in Ontario gelegene See besitzt als meromiktischer See die besondere Eigenschaft, dass sich seine Wasserschichten nicht vermischen. Diese einzigartige Schichtung ermöglicht eine präzise Datierung vergangener Umweltveränderungen, ähnlich wie Baumringe. Doch eine offizielle Anerkennung als geologische Epoche durch die International Union of Geological Sciences (IUGS) wurde dem Begriff des Anthropozäns im Februar 2024 versagt – die zuständige Subcommission on Quaternary Stratigraphy lehnte die Aufnahme in die Geologische Zeitskala mehrheitlich ab. Gleichzeitig würdigte das Gremium den Begriff als »unverzichtbaren Indikator« für den menschlichen Einfluss auf das Erdsystem (Piepenbrink 2025). Der enormen Bedeutung des Konzepts hat die fehlende offizielle Anerkennung durch die Geowissenschaften keinen Abbruch getan.

Ausgedrückt werden soll mit dem Begriff, dass die Auswirkungen menschlicher Lebensformen und Technologien nicht auf lokale Eingriffe in die Natur beschränkt bleiben, sondern als nicht-beabsichtigte wie beabsichtigte Folgen menschlicher Aktivitäten bis in die geologischen Sedimente der Erde hinein im globalen Maßstab nachweisbar sind: etwa durch den Klimawandel, die Übersäuerung der Meere, den massiven Ressourcenverbrauch, die Verbreitung von Plastikmüll, Bodenverluste, radioaktive Abfälle und durch den Verlust an Biodiversität. Menschliche Eingriffe in die Natur lassen sich zwar bis in das Neolithikum zurückverfolgen, doch erst mit dem Industriekapitalismus des 19. Jahrhunderts zeigt die deutliche Steigerung von CO₂-Emissionen einen Umbruch an. Nach dem Zweiten Weltkrieg wiederum findet eine enorme Beschleunigung (*great acceleration*) in der Belastung des Erdsystems statt (Steffen et al. 2015): CO₂-Ausstoß, Energie-, Wasser- und Düngemittelverbrauch haben exponentiell wachsend seither dramatisch zugenommen.

Auch außerhalb der Naturwissenschaften setzte schnell eine Debatte um den neuen Begriff ein. Er markiert einen historischen Wendepunkt und fordert dazu auf, die Rolle des Menschen in seinem Verhältnis zur Welt neu zu bedenken. Inzwischen kann man die sozial- und kul-

turwissenschaftlichen Publikationen, aber auch die Kunstaustellungen und Konferenzen hierzu kaum noch zählen (vgl. Hamilton/Bonneuil/Gemenne 2015; Laux/Henkel 2018; Chandler/Grove/Wakefield 2020; Bajohr 2020). Einen wichtigen Auftakt bildete ein Aufsatz des indisch-amerikanischen Historikers Dipesh Chakrabarty (2009), in dem er die Frage aufwirft, ob menschliche Geschichte und Erdgeschichte nicht viel enger verzahnt werden müssten. Hierfür seien nicht allein historische Epochen wie der Kapitalismus oder bestimmte Kulturen mit ihren naturverändernden Wirkungen zu analysieren, sondern der *anthropos* als Spezies selbst.

Dies hat in den Sozialwissenschaften rasch zu der kritischen Frage geführt, ob der Begriff des Anthropozäns als »Zeitalter des Menschen« nicht viel zu undifferenziert sei. Er verschleiere, dass nicht alle Menschen gleichermaßen zur tiefgreifenden Veränderung des Lebens auf der Erde beigetragen haben, sondern die früh industrialisierten Länder eine größere moralische Verantwortung für die Erderwärmung als andere tragen. Deshalb sind in den letzten Jahren alternative Begriffe wie Kapitalozän, Anglozän oder Technozän vorgeschlagen worden, um deutlich zu machen, dass vornehmlich die westliche Moderne bzw. der Kapitalismus die planetaren Veränderungen hervorgebracht hat (vgl. Bonneuil/Fressoz 2017; Moore 2020).

Chakrabarty hat dieser berechtigten Kritik entgegengehalten, dass es nicht hinreicht, darauf hinzuweisen, dass der Kapitalismus die Ursache aller ökologischen Probleme darstellt. Man müsse »über die politische Ökonomie und die üblichen sozialwissenschaftlichen Kategorien hinausgehen und sich Wissen über die Erdsystemwissenschaften aneignen, über die Geschichte der Evolution und der Massenaussterben auf dem Planeten, über die Bedeutsamkeit der Biodiversität für alle Lebensformen, über den Menschen als minoritäre Lebensform und darüber, wie das Zusammenspiel von Geologie und Biologie diesen Planeten für einfaches und komplexes Leben bewohnbar gemacht hat. Mit anderen Worten: Es geht um *deep history*, also Tiefenhistorie. Unabhängig davon, ob man es Kapitalozän, Anthropozän oder sonst wie nennt« (Chakrabarty 2025: 6). Wir müssen sozusagen nicht nur das Anthropozän sozialisieren (also aufzeigen, welche Teile der Menschheit zu welchen planetaren

Veränderungen beigetragen haben), sondern auch das Soziale planarisiert (also menschliche Gesellschaften planetar verorten).⁴

Manche Erdsystemwissenschaftler:innen scheinen die Hoffnung zu hegen, dass aus den kumulativen Effekten des unkoordinierten menschlichen Handelns einmal eine kollektive Handlungsfähigkeit erwächst. Bereits kurz vor dem Millennium formulierte der Klimaforscher Hans Joachim Schellnhuber in einem Aufsatz für *Nature* die Hoffnung auf ein neues globales Subjekt: »The global subject is real, although immaterial [...]. Global telecommunication will ultimately establish a cooperative system generating values, preferences and decisions as crucial commonalities of humanity online« (Schellnhuber 1999: 22). Diese Erwartung hat sich nicht erfüllt, die Menschheit ist weiterhin weit davon entfernt, dem Klimawandel als kollektives Subjekt entgegenzutreten. Gleichwohl halten Teile der Erdsystemwissenschaften an der Forderung fest, dass die Menschheit ihre Verantwortung für den Planeten endlich wahrnehmen müsse, etwa durch Prozesse des Geo-Engineering. Auf die Spitze getrieben wird dieser Steuerungsoptimismus von der Vorstellung, in der Künstliche Intelligenz das Kommando über das Erdsystem übernimmt (Lovelock 2019). Das Anthropozän käme dann schon bald an sein Ende und wir beträten das »Novazän«, das angeblich eine neue Form von Nachhaltigkeit ermöglichen soll.

Bei aller Kritik am Begriff des Anthropozäns hat er den Sozialwissenschaften doch einen wichtigen Anstoß gegeben, erneut über das Konzept von *agency* nachzudenken. So wird in posthumanistischen Ansätzen die These vertreten, dass die Unterscheidung zwischen menschlichem Handeln und der Passivität der Natur nicht mehr trage – etwa bei Bruno Latour (2017), Karen Barad (2012) und Donna Haraway (2018). »Materie« und »Leben« werden als Aktanten behandelt, denen eine Handlungsträgerschaft zukommt. Mittlerweile besteht eine gewisse Einigkeit darüber, dass die ökologischen Krisen im Anthropozän nur begreifbar sind, wenn man Natur und Gesellschaft nicht länger als Gegensätze betrachtet. Das Anthropozän lässt uns deutlicher denn je die Historizität von Natur und die Verwobenheit von menschlichen Gesellschaften mit dem Planeten Erde begreifen. Die einstige Vorstellung, dass menschliche Gesellschaften vor dem Hintergrund einer relativ stabilen Natur ihre Geschichte getrennt von der Naturgeschichte schreiben, ist nicht

4 Siehe Clark/Yusoff (2017) und ausführlicher die programmatischen Bücher von Clark und Szerszynski (2021) sowie von Hanusch und Leggewie (2022).

haltbar. Auch das Konzept des Umweltschutzes zur Sicherung ökologischer Ressourcen betrachtete Natur als einen externen Handlungskontext für menschliche Gesellschaften. Das Erdsystem ist dabei allerdings nicht als ein homogener Planet zu begreifen; vielmehr besteht es in sich selbst aus komplexen Systemen mit eigenen Zeitlichkeiten, unterschiedlichen Schwellenwerten und Kipppunkten, was ökologischen Veränderungsprozessen außerordentlich hohe Kontingenzen verleiht (vgl. Steffen et al. 2015).

Für die Sozialwissenschaften stellt sich deshalb im Anthropozän die Frage, ob und in welcher Weise das Erdsystem in die Analyse aufzunehmen ist. Bruno Latour (2017: 172ff.) spricht in diesem Zusammenhang von »Gaia« im Anschluss an James Lovelock und Lynn Margulis: Die Gaia-Hypothese beschreibt die Erde als selbstregulierenden »Superorganismus«, in dem Leben und abiotische Faktoren durch komplexe Rückkopplungen verbunden sind. Dieses System entwickelt sich ständig weiter und hält durch adaptive Prozesse lebensfreundliche Bedingungen wie einen bestimmten Sauerstoffgehalt in der Atmosphäre aufrecht – ähnlich der Homöostase in Organismen. Alle Organismen ko-kreieren demnach selbst ihr Habitat – eine bloße »Umwelt« existiert nicht, nichts auf der Erde ist passiv.

Für die Sozialwissenschaften im Anthropozän stellen sich vor diesem Hintergrund fundamentale Probleme: Wie muss das Verhältnis von »Natur« und »Gesellschaft«, »System« und »Umwelt«, »Innen« und »Außen« begrifflich neu konfiguriert werden? Wie weit muss sich die Soziologie für die Naturwissenschaften und die Erdsystemanalyse öffnen, um die komplexen Interaktionsverhältnisse zwischen Gesellschaft und Natur besser analysieren zu können? Chakrabarty (2020) entwickelt diesbezüglich die Unterscheidung zwischen dem Konzept des Globalen einerseits und dem Begriff des Planeten andererseits. Während das Globale auf menschlichen Erfahrungen basiert, entzieht sich der Planet als wissenschaftliche Abstraktion der Wahrnehmung. Die planetare Perspektive wird vor allem durch die Erdsystemwissenschaften erschlossen, die die Erde quasi von außen betrachten und systemische Lebensbedingungen (durchaus auch interplanetar) analysieren. Chakrabarty ordnet das bisherige Nachhaltigkeitsdenken der erdgebundenen, menschzentrierten Sphäre zu, wohingegen der Begriff der Habitabilität die planetare Ebene kennzeichnet. Die Begegnung mit dem Planeten konfrontiert uns mit den existenziellen Voraussetzungen des Lebens, die völlig unabhängig von menschlichen Belangen existie-

ren. Dieses planetare Denken bricht somit mit anthropozentrischen Weltbildern und verortet den Menschen als eine unter vielen Spezies, deren Überleben von übergeordneten planetaren Prozessen abhängt, ohne dass diese Prozesse ihrerseits auf den Menschen angewiesen wären (Hanusch/Leggewie 2021).

Das Konzept der Nachhaltigkeit (siehe Kapitel 1) wird dadurch herausgefordert: Herkömmliche Programme der Nachhaltigkeit betrachten Natur weiterhin als eine exogene Größe, die um der Menschheit und ihrem Interesse an natürlichen Ressourcen willen nicht restlos vernutzt werden darf. Schutzgut ist eigentlich die »nachhaltige Entwicklung« und damit der Mensch, nicht die Natur oder die Biodiversität an sich. Nachhaltigkeit mit seinen sozialen, ökonomischen und ökologischen Prinzipien fordert permanent dazu auf, zwischen den drei normativen Zielstellungen abzuwählen. Das ökologische Prinzip ist institutionell und rechtlich viel zu schwach abgesichert, als dass es sich gegenüber den beiden anderen Prinzipien durchsetzen könnte (Böhning-Gaese/Kersten/Trischler 2025: 47ff.).

Das Konzept des Anthropozäns fordert im Unterschied dazu auf, aus einer planetaren Perspektive nach der Habitabilität auf der Erde zu fragen. Ethisch korrespondiert diese Sichtweise mit der Behauptung, dass der Natur (den Tieren, den Pflanzen, den Ökosystemen) ein eigenständiger, ein intrinsischer Wert zukomme. Der planetare Blickwinkel provinzialisiert also menschliche Perspektiven und führt zu einer Dezentrierung des Menschen. »Zahlenmäßig bilden Mikroben die Mehrheit der Lebensformen auf der Erde. Und diese anderen Lebensformen – wie Bakterien oder das Phytoplankton in den Meeren –, die wir normalerweise als minderwertig betrachten, halten das Haus des Lebens lebendig. Wenn man sich das Leben als mehrstöckiges Gebäude vorstellt, kümmern sich die Geschöpfe unten um dessen Betrieb; wir leben in der obersten Etage und denken nicht an sie. Wir sind eine dominante Minderheit, die dem lebenserhaltenden System des Planeten die Lebensfähigkeit nimmt« (Chakrabarty 2025: 8).

Ein weiteres Spannungsmoment ergibt sich aus den extrem unterschiedlichen Zeitlichkeiten, mit denen die Konzepte der Nachhaltigkeit bzw. des Anthropozäns operieren. Nachhaltigkeit hat das Leben künftiger Generationen (primär Kinder, Enkel und maximal noch Urenkel) im Blick. Das Anthropozän bezieht sich auf Zeithorizonte des Erdsystems, die im Rahmen menschlicher Temporalitäten schwer zu fassen sind. Doch zeigen Klimawandel und Biodiversitätsverlust die Notwendig-

keit auf, auch ferne Zukünfte in die Entscheidungen der Gegenwart einzubeziehen. Sowohl die Folgen der Erderwärmung als auch die des Artenschwundes sind in keiner Weise zeitlich zu überschauen, sie werden mehrere Zehntausende oder gar Hunderttausende von Jahren umfassen und sprengen das bisherige Verständnis menschlicher Geschichtlichkeit. Gleichzeitig läuft jede normative Inanspruchnahme ferner Zukünfte (»Longtermismus«) Gefahr, gegenwärtige Einwände dadurch zu delegitimieren, dass sie auf zeitlich entfernte, aber vermeintlich höhere Ziele verweist – wie etwa das Überleben der Menschheit in der Zukunft (siehe Kapitel 4).

Theoretische Konzepte und politische Begriffe wie Degrowth, Rechte der Natur, *buen vivir*, *ubuntu*, Resilienz, Habitabilität und Klimakolonialität weisen ebenfalls auf die Umstrittenheit des Nachhaltigkeitsbegriffs hin und formulieren eine deutliche Kritik am Brundtlandschen Verständnis von Nachhaltigkeit (Sconfienza 2019). Insbesondere der Blick auf Epistemologien und Ontologien des Globalen Südens zeigt, dass der westliche Naturalismus, der auf der ontologischen Trennung von menschlichen Subjekten und Objekten der Natur beruht, nicht universell gültig ist (Descola 2014). Auch das Verständnis dessen, was der Westen als »Natur« bezeichnet, variiert, denn auch innerhalb der Gesellschaften des Globalen Nordens werden Konflikte um diese Frage ausgetragen, da hier keineswegs ausschließlich ein dualistisches und instrumentelles Naturverständnis anzutreffen ist (vgl. Adloff 2025).

Die Sozialwissenschaften benötigen aus meiner Sicht deshalb eine grundlegende ontologische Neuausrichtung, welche die traditionelle Trennung von Natur und Kultur überwindet.⁵ Dieses Erfordernis wurde zwar bereits im frühen 20. Jahrhundert durch Philosophen wie John Dewey, Alfred North Whitehead und Martin Heidegger thematisiert, blieb für die Soziologie langfristig gesehen jedoch weitgehend folgenlos. In den Anfangsjahren der Soziologie bestanden noch engere Verbindungen zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen und der Blick auf

5 Wie schwierig dies ist, zeigt sich allein schon sprachlich. Wir sind es gewohnt, von »der Natur« zu sprechen und in dieser Redeweise schwingt sogleich mit, dass wir diesen Bereich des Lebendigen von den Menschen und der Gesellschaft separieren und ihn verdinglichen (Morizot 2020: 7ff.). Uns fehlen die Begriffe für ein alternatives Verständnis von »Natur« – weshalb ich ihn notgedrungen weiterhin benutzen, trotz des Wissens um seine Problematik.

natürliche Gegebenheiten wie Klima, Bodenbeschaffenheit, die Verbreitung von Tieren und Pflanzen oder Wasserressourcen war ein anderer. Sie wurden regelmäßig in soziologische Analysen einbezogen (Schroer 2022).⁶ Mit der zunehmenden Etablierung der Disziplin (spätestens ab Mitte des 20. Jahrhunderts) gingen jedoch die interdisziplinäre Perspektive wie das Einbeziehen nicht-menschlicher Gegebenheiten verloren und die Soziologie konzentrierte sich fortan auf menschliche Gesellschaften und die Logik des Sozialen. Erst die aktuellen ökologischen Krisen haben dazu geführt, dass Natur und Gesellschaft umspannende Betrachtungsweisen wieder stärker in den Vordergrund rücken. Freilich lässt sich eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Natur und Gesellschaft erst seit den 2010er Jahren beobachten.⁷ Damit bleibt die Soziologie in ihrer theoretischen und methodischen Ausrichtung weiterhin stark auf menschliche Interaktionen fixiert, während die Rückbesinnung auf materielle und ökologische Faktoren noch immer ein Randthema darstellt.

Der vorherrschende kulturalistische Ansatz der Soziologie basiert auf einer problematischen Subjekt-Objekt-Dichotomie, die nicht nur zentrale Fragen unbeantwortet lässt, sondern selbst zum Teil des Problems geworden ist. Die soziologische Tradition der »sozialen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1972) hat natürliche

6 Das Werk des Soziologen Markus Schroer *Geosoziologie. Die Erde als Raum des Lebens* (2022) revitalisiert vergessene Traditionen der Bio- und Geosoziologie – von René König bis Rudolf Steinmetz – und entwickelt eine radikal inklusive Gesellschaftstheorie, in die nicht-menschliche Akteure wie Steine, Pflanzen und Tiere gleichberechtigt integriert werden sollen. Während der soziologische Mainstream noch immer am cartesianischen Ideal des von der Natur getrennten Menschen festhält, analysiert Schroer Phänomene wie Pandemien, Klimawandel und Artensterben auf Basis der These, dass die Trennung von Gesellschaft und Natur nicht haltbar ist. Sein Buch entfaltet eine umfassende »territoristische« Theorie, die menschliche und nicht-menschliche Akteure in ihrem symbiotischen Zusammenspiel untersucht – von Geoarchitekturen über Tier-Mensch-Beziehungen bis hin zur Terrapolitik (vgl. Leggewie 2023).

7 Als Ausnahme kann das Frankfurter Institut für Soziale Ökologie (ISOE) gelten: Seit Ende der 1980er Jahre arbeitet man hier explizit an einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Dabei geht man nicht von isolierten Umweltproblemen aus, sondern betrachtet Gesellschaft und Natur als Pole eines Vermittlungszusammenhangs (Brand/Görg 2022).

Lebensgrundlagen systematisch ausgeblendet. Die Disziplin bewegt sich typischerweise im Rahmen des westlichen Naturalismus, der von einer einzigen Natur und von multiplen kulturellen Perspektiven darauf ausgeht. Der Anthropologe Philippe Descola (2011, 2014) hat die tief verwurzelte westliche Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt analysiert, die sich in der Spannung zwischen materialistischen und mentalistischen Positionen manifestiert. Während die Naturwissenschaften alles auf materielle Prozesse reduzieren, betont der semiotische Idealismus die zeichenvermittelte Zugänglichkeit der Welt. Diese westliche dualistische Ontologie hat die Natur zum bloßen Ressourcenlager degradiert und sie gleichzeitig aus dem Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften ausgegrenzt.

Bemerkenswerterweise haben die einflussreichsten soziologischen Theorien – von Marx, Weber und Durkheim über Schütz, Mead und Parsons bis zu Habermas, Luhmann, Bourdieu, Giddens und Foucault – diese natur-kulturelle Trennung im Großen und Ganzen unkritisch übernommen und sich ausschließlich auf menschliche Gesellschaften vor einem vermeintlich stabilen Naturhintergrund konzentriert. Die Science and Technology Studies, und insbesondere die Arbeiten Bruno Latours (2008), stellen hier eine wichtige Ausnahme dar. Der französische Soziologe und Philosoph Latour zeigt bekanntlich, dass die moderne Trennung von Natur und Kultur zwar diskursiv behauptet, aber praktisch nie vollzogen wurde. Tatsächlich ist unsere Realität durch hybride Mensch-Natur-Technik-Verbindungen geprägt, die Latour als Quasi-Subjekte mit eigener Handlungsmacht begreift.⁸

Die Moderne betreibt nach Latour (2008: 127) eine doppelte Verleugnung: Sie schafft fortwährend Hybridwesen, während sie gleichzeitig deren Existenz konzeptionell leugnet. Im Gegensatz dazu waren »vormoderne« Gesellschaften sich der wechselseitigen Bedingtheit von Natur- und Sozialordnung bewusster und handelten entsprechend vorsichtiger. Das Anthropozän zwingt uns nun, diese verdrängten Zusammenhänge anzuerkennen, da wir in Phänomenen wie Klimawandel, Überfischung der Meere oder Wasserverschmutzung unsere eigenen Spuren in der Natur wiedererkennen müssen. Diese Einsicht markiert

8 Die Ignoranz der soziologischen Klassiker gegenüber ökologischen Fragen gilt es auch in der universitären Lehre zu bedenken, gerade auf der Ebene des Kansons soziologischer Theorien besteht hier noch ein großer Reform- und Revisionsbedarf (weiterführend dazu: Gardner/Mueller 2025).

den entscheidenden Wendepunkt im Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch zu sehen, dass der westliche Naturalismus nicht total ist: Zwar ist richtig, dass sich seit dem 17. Jahrhundert eine mechanistische Naturvorstellung und seit dem späten 19. Jahrhundert eine Trennung zwischen Natur- und Kulturwelten etabliert hat. Doch wäre es falsch, diese Kosmologie als die einzige westliche Denktradition darzustellen. Wie Descola (2014) selbst einräumt, hat die phänomenologische Tradition stets auch holistische, ganzheitliche Erfahrungsdimensionen betont, die nicht in der Subjekt-Objekt-Trennung aufgehen. So untersucht die Ökophänomenologie, wie Menschen Natur sinnlich-leiblich erfahren, wie diese Erfahrungen persönlich transformativ wirken und Werthaltungen begründen können (Ott/Meyer 2024; Weber 2016). Solche Erfahrungen machen Menschen in ihrem Alltag ständig – Natur wird nicht nur als Ressource oder mechanistisches System wahrgenommen, sondern auch emotional erlebt und als Interaktionspartner – als ein »Du« – erfahren (Krebs 2021). Diese alternativen Naturbeziehungen zeigen sich besonders deutlich in romantischen Bewegungen (vgl. Rosa 2016: 599ff.), auch wenn sie im wissenschaftlichen Mainstream marginal blieben.⁹

Moderne Lebenswelten oszillieren zwischen zwei Welten: einerseits dem formalen Wissenschaftswissen, andererseits alltäglichen holistischen Erfahrungen, die damit nicht immer übereinstimmen (vgl. Feenberg 2013). Zwar prägt wissenschaftliches Wissen unsere Wahrnehmung (etwa von Pflanzen durch das Wissen um die Photosynthese oder des Sternenhimmels durch Astronomie), doch existieren parallel stets nicht-wissenschaftliche, holistische Erfahrungsmodi, die im offiziellen Diskurs zumeist prekär bleiben. Die von Max Weber diagnostizierte »Entzauberung der Welt« ist bei weitem nicht so vollständig, wie Descola und Latour suggerieren – dies zeigt sich in alternativen Heilmethoden, esoterischen Strömungen und ökologischen Bewegungen,

9 Die lyrische Soziologie Andrew Abbotts (2007) liefert die passende Methodik. Sie beruht auf einer ästhetisch-emotionalen Herangehensweise, die soziale Wirklichkeit nicht primär erklären, sondern erlebbar machen will. Sie nutzt literarische Mittel, um Atmosphären, Stimmungen und subjektive Erfahrungen zu vermitteln – und erinnert daran, dass Gesellschaft nicht nur aus Strukturen, sondern auch phänomenologisch aus sinnlichen Erfahrungen besteht.

die ganzheitliche Verbundenheit praktizieren.¹⁰ Interessanterweise kann sogar wissenschaftliche Erkenntnis, etwa über ökologische Vernetzungen, zu einem Überwinden naturalistischer Ontologien im Alltag führen (Adloff 2025). Bewegungen wie Tierrechte oder Veganismus demonstrieren deutlich, wie die westliche naturalistische Ontologie ins Wanken gerät. Alltägliche Praktiken von Schäfern, Hundebesitzerinnen oder Gärtner:innen, aber auch künstlerische Ausdrucksformen existieren jenseits der postulierten Dichotomie. Bauern, die nicht vollständig auf industrialisierte Tierhaltung umgestellt haben, beschreiben ihre Beziehung zu Kühen und Schweinen oft als wechselseitig – ein Geben und Nehmen von Fürsorge, Arbeit und Emotionen (Despret/Porcher 2007). Porcher (2014) betont, dass Gesellschaften *de facto* aus Menschen und domestizierten Tieren bestehen. Seit der Jungsteinzeit arbeiten Tiere für den Menschen und formen so eine einzigartige symbiotische Beziehung. Sie existieren in einem Zustand des »becoming with«: nicht erst isoliert und dann in Kontakt tretend, sondern von vornherein aufeinander bezogen und sich wechselseitig transformierend.

Latours (2018) politische Schlussfolgerungen, die unser etabliertes Politikverständnis grundlegend herausfordern, schließen hieran an. Sein zentrales Argument lautet, dass der Schutz des fragilen Systems Gaia eine Wiederherstellung unserer beschädigten Beziehungen zu den verschiedenen Bestandteilen der Erde erfordert – zu Regenwäldern, Ozeanen, Biodiversitäts-Hotspots, Tieren oder Böden. Seine Forderung zielt auf eine tiefgreifende Neuorientierung unseres politischen und gesellschaftlichen Systems ab. Er fordert, dass Gemeinschaften, deren Existenz eng mit bestimmten Ökosystemen verbunden ist, sich mit diesen nicht-menschlichen Entitäten aktiv verbünden sollen. Diese Allianzen beschreibt Latour als neue geo-soziale Klassen, ein Konzept, das er gemeinsam mit Nikolaj Schultz entwickelt hat (Latour/Schultz 2022).

¹⁰ Ganzheitliche Denkweisen sind selbstverständlich nicht *per se* normativ gut und unproblematisch. Der Impuls, ein anderes, esoterisches Naturverhältnis zu etablieren, kann auch in regressiven Naturmystizismus und Irrationalismus kippen. Esoterik ist in rechtsextremen und völkischen Kreisen seit dem frühen 20. Jahrhundert verankert (Strube 2024). Sie bietet Anknüpfungspunkte durch ihren Anspruch auf »höheres Wissen«, Antimodernismus und verschwörungsideologische Elemente. Während der Corona-Pandemie wurde Esoterik zum Bindeglied zwischen Querdenkern, alternativen Milieus und Rechtsextremen.

Ein weiterer zentraler Aspekt von Latours Argumentation ist die Forderung nach politischer Repräsentation des Nicht-Humanen. Da Wälder, Ozeane oder Atmosphären nicht wie Menschen für ihre eigenen Interessen eintreten können, braucht es nach Latours Überzeugung ein radikal neues politisches Repräsentationssystem. Nicht-menschliches Leben und ganze Ökosysteme benötigen demnach eigene Anwälte oder institutionelle Fürsprecher:innen in politischen Entscheidungsprozessen. Diese Vorstellung bedeutet nicht nur eine Revolution unseres Demokratieverständnisses, sondern auch eine des sozialwissenschaftlichen Denkens, das bisher – wie oben schon dargelegt – und zu lange an der modernen Trennung zwischen Natur und Gesellschaft festgehalten hat. Das Konzept der geo-sozialen Klassen zielt genau auf die Überwindung dieser künstlichen Dichotomie ab. Die ökologische Krise kann nach Latour langfristig nur bewältigt werden, wenn wir unsere fundamentale Verwobenheit mit den Erd-Systemen nicht nur erkennen, sondern diese Beziehungen auch politisch verankern (vgl. Kapitel 5 zu den Rechten der Natur). So würden nicht mehr ausschließlich menschliche Interessen im Mittelpunkt stehen, sondern das komplexe Geflecht von Wechselwirkungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, die gemeinsam das Erdsystem bilden und erhalten.

Fassen wir zusammen: Das Konzept des Anthropozäns verdeutlicht, dass der Mensch zum prägenden Faktor des Erdsystems geworden ist – nicht als abstrakte Menschheit, sondern durch Industriegesellschaften und ihre globalen Folgen. Es fordert die Sozialwissenschaften auf, Natur und Gesellschaft nicht länger als getrennte Sphären zu denken, sondern ihre Verwobenheit anzuerkennen. Zugleich zeigt sich, dass die ökologische Krisenkonstellation langfristig nur durch eine radikale Neubestimmung von Politik, Wissen und Handlungsfähigkeit im planetaren Maßstab bewältigt werden kann. Dabei wäre ein transformatorisches Ziel, den westlichen Naturalismus, der im Übrigen schon älter ist als der Kapitalismus, im Zuge einer Ökologisierung der Gesellschaft zu überwinden. Auch in den Sozialwissenschaften sollte aus meiner Sicht die nationalistische Anschauungsweise überwunden werden. Gesellschaftsanalysen wären dann Analysen von Kollektiven aus menschlichen wie nicht-menschlichen Akteuren – ganz so, wie Latour dies vorschlägt. Hier stehen wir noch ganz am Anfang und ich kann nicht behaupten, dass meine Analyse schon hinreichend weit geht.

Ethik des Kollapses

Wenn nun im Anthropozän normative Fragen auch von den Sozialwissenschaften adressiert werden sollten, und wenn wir (wie in Kapitel 3 gesehen) vor existenziellen Herausforderungen und einem möglichen Kollaps von Gesellschaften stehen: Wie ist darauf nun ethisch zu reflektieren? Die Fragen nach den Möglichkeiten und Folgen eines gesellschaftlichen Kollapses sind aufs Engste mit den ethischen Fragen verknüpft, die an das von Hans Jonas vor über 45 Jahren formulierte Prinzip der Verantwortung anschließen können.¹¹ Jonas hat das ethisch-politische Prinzip entwickelt, dass Unheilsprophezeiungen mehr Gehör zu geben sei als Heilsprophezeiungen (Jonas 1979: 70). Damit einher gehe ein Bedarf an Einbildungskraft und eine Heuristik der Furcht; man müsse sich das drohende Übel auch vorstellen können. Zur gesellschaftlichen Verantwortung zähle es, die Pflicht zur Furcht ernstzunehmen: eine Furcht um das, wofür wir Verantwortung haben – Furcht um das Leben selbst (ebd.: 191ff.).

Häufig wird in Situationen großer Ungewissheit auf das Vorsorgeprinzip verwiesen, welches fordert, bei Entscheidungen unter großer Unsicherheit und bei potenziell irreversiblen Risiken die Beweislast umzukehren – nicht die Schädlichkeit, sondern die Unschädlichkeit eines Vorhabens muss nachgewiesen werden (Read/Alexander 2020). Für Krisen existenziellen Ausmaßes gilt, so heißt es dann, dass präventives Handeln zur Pflicht wird. Der Philosoph Jean-Pierre Dupuy (2002) radikalisiert diese Perspektive in seinem Plädoyer für einen aufgeklärten Katastrophismus und zeigt, dass das Vorsorgeprinzip nicht

¹¹ Die Soziologie steht dem Begriff der Verantwortung traditionell skeptisch gegenüber, vor allem wegen seiner neoliberalen Vereinnahmung, die individuelle Schuld und Selbstoptimierung betont, während kollektive Solidarität negiert wird (Henkel et al. 2018). Doch muss Verantwortung nicht zwangsläufig individualistisch verstanden werden. Stattdessen kann sie relational und kollektiv gedacht werden – als Antwort auf die Verflechtungen des Lebens im Anthropozän. Hier geht es nicht um normative Vorschriften, sondern um ein situiertes Antworten auf menschliches und nicht-menschliches Leid, eingebettet in ein größeres Geflecht von Beziehungen. Feministische Denkerinnen wie Haraway, Barad und Tsing betonen diese »response-ability«: eine Praxis der Verantwortung, die nicht auf Schuld, sondern auf Verbundenheit und Reaktionsfähigkeit gründet (Hoppe 2024b).

hinreicht, da es immer noch einem Wahrscheinlichkeitskalkül verhaftet bleibt. Sein Kerngedanke lautet: Die Apokalypse ist der Zukunft bereits eingeschrieben – nur ihre Eintrittswahrscheinlichkeit bleibt ungewiss. Verantwortlich zu handeln heiße, aufgeklärten Unheilsprophezeiungen zu glauben und davon auszugehen, dass die Katastrophe eintreten wird. Blickt man vom Status quo aus auf die Zukunft, um von dort aus wiederum zurück auf unsere Gegenwart zu schauen, wird tatsächlich deutlich, wie momentan alles auf die Katastrophe zuläuft. Daraus folgt für Dupuy, dass die Zukunft nicht als offener Möglichkeitsraum, sondern als »Schicksal« gedacht werden muss, welches paradoixerweise aber allein von unserem heutigen Handeln abhängt. Unser Bild der Zukunft müsse nicht nur abschreckend sein, um Handlungen einzuleiten, die die unheilvolle Zukunft abwenden wollen, sondern vor allem auch glaubhaft. Wenn nicht geglaubt werde, dass die Katastrophe wirklich kommen kann, werde dies nicht zu abwehrenden Maßnahmen führen (Dupuy 2015). Dies kollidiert nur scheinbar mit dem in Kapitel 4 beschriebenen Prinzip der Futurität, also der prinzipiellen Offenheit der Zukunft. Ohne Veränderungen in den weltweiten CO₂-Emissionen ist die Katastrophe der Zukunft schon eingeschrieben, nur die Offenheit der Gegenwart und damit auch der Zukunft kann diesen Determinismus konterkarieren.

Endzeitbewegungen wie die Letzte Generation oder Extinction Rebellion haben diese Pflicht zur Furcht sehr ernstgenommen und ihre Aktionsformen daran ausgerichtet. Durch spektakuläre Protestformen wie Straßenblockaden oder Kunstaktionen versuchen sie, die abstrakte Klimakrise emotional erfahrbar zu machen. Diese Strategie lässt sich als »moralische Streckübung« verstehen (Hentschel 2024), bei der Zukunftsimaginationen emotional und ethisch ins Hier und Jetzt geholt werden, um Handlungsdruck zu erzeugen. Die Soziologin Christine Hentschel spricht in diesem Zusammenhang auch von »Dehnübungen am Abgrund« (ebd.) und setzt sich mit der Frage auseinander, wie sich Verantwortung im Anthropozän neu begreifen und praktisch umsetzen lässt. Dabei schließt sie an die Analysen des Philosophen Günther Anders an, der bereits in den 1950er Jahren die Möglichkeit der völligen menschlichen Selbstzerstörung durch die Atombombe durchdachte. Im heutigen Anthropozän hat sich diese Bedrohung auf schleichende ökologische Krisen wie Klimawandel und Artensterben ausgeweitet.

Anders vertritt die Auffassung, dass es Ereignisse gibt, die von einer solchen unberechenbaren Größe sind, dass man sie nicht ge-

schichtlich einordnen kann, sie stellen sich nicht dar als »Katastrophe in der Geschichte, vielmehr als Ende von Geschichte« – sie sind für ihn »geschichtlich überschwellig« (Anders 2024: 291, Herv. i. Orig.). Diese Art von Ereignissen kann man als Bedrohung kaum angemessen ein- und abschätzen. Die damit verbundene Gefahr ist noch nicht einmal in der Lage, das angemessene Quantum von Angst auszulösen. Man kann sich die Selbstvernichtung der Menschheit kaum vorstellen, geschweige denn, dass man in der Lage wäre, sie zu fühlen. Dies führt Anders zu der Aussage, dass wir in einem Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst leben und Apokalypse-blind sind (ebd.: 292ff.).

Günther Anders beschreibt die Bedeutung der Atombombe und der mit ihr einhergehenden potentiellen Selbstvernichtung der Menschheit auch als einen Riss im menschlichen Selbstverständnis. Auch wenn jeder Mensch sterblich ist und dies auch weiß, so kann man für gewöhnlich davon ausgehen, dass es Menschen geben wird, die sich nach unserem Ableben an uns erinnern werden. Im Falle der vollständigen Selbstauslöschung ist dies anders: Wenn sich niemand mehr an Gewesenes erinnert, ist es nicht einmal mehr gewesen (Anders 2024: 271). Es wird uns nicht gegeben haben, wenn alle zukünftigen und möglichen Erinnern- den ebenfalls sterben.

Diesen Gedanken hat der Philosoph Samuel Scheffler (2015) radikalisiert. Er zeigt in einem Gedankenexperiment, wie sehr unsere Lebensführung von der Existenz zukünftiger Generationen abhängt. Er lädt ein, sich eine Welt vorzustellen, in der wir wissen, dass die Menschheit 30 Tage nach unserem eigenen Tod durch einen riesigen Asteroiden ausgelöscht wird. Selbst wenn wir selbst nicht direkt betroffen wären (weil wir ja bereits tot sind), würde diese Vorstellung unserem heutigen Leben seinen Sinn entziehen und uns nicht gleichgültig lassen. Weil viele unserer Handlungen – ob Karriere, Kunst, Wissenschaft oder einfache Alltagsroutinen – implizit darauf bauen, dass es eine Zukunft für andere gibt. Ohne diese Perspektive verlören selbst die meisten hochpersönlichen Projekte ihren Wert, und dies gilt auch für den Fall, dass man keine eigenen Kinder hat. Besonders Vorhaben, die auf lange Zeiträume angelegt sind und sich auf andere richten, wie Krebsforschung oder pädagogische Arbeit, verlören völlig ihren Sinn.

Schefflers Gedankenexperiment zeigt, dass nicht der eigene Tod das eigentlich Beunruhigende ist, sondern die Vorstellung, dass mit uns die gesamte menschliche Geschichte enden könnte. Unser Streben nach Sinn ist tiefer mit der Kontinuität eines Kollektivs von Menschen

verbunden, als wir gemeinhin annehmen. Das Experiment enthüllt damit eine paradoxe Abhängigkeit: Obwohl wir uns als individuelle Akteure verstehen, ist unser Lebenssinn untrennbar mit dem Überleben der Menschheit im intergenerationalen Zusammenhang verbunden. Indirekt fordert uns Scheffler also auf, über Generativität und Generationengerechtigkeit¹² neu nachzudenken – nicht als moralische Pflicht, sondern als existenzielle Notwendigkeit unseres Daseins. Wir sind darauf angewiesen, dass wir durch andere nach dem Tod weiterleben: »Ohne das Vertrauen in die Existenz eines Lebens nach dem Tod würden viele der Dinge in unserem eignen Leben, die uns jetzt wichtig sind, weniger oder überhaupt nicht mehr wichtig« (Scheffler 2015: 28). Wir vertrauen immer schon darauf, dass Gesellschaft – die »immortal ordinary society« (Garfinkel 1991) – auch nach unserem Tod weiterbesteht.

Nun treiben wir aber einer etwaigen Selbstvernichtung entgegen und unternehmen zugleich nichts dagegen – das war schon Anders'

12 In seiner schon klassischen Analyse verdeutlicht Stephen Gardiner (2006), dass der Klimawandel ein tiefgreifendes moralisches Dilemma (»a perfect moral storm«) darstellt: Während die Vorteile heutiger Emissionen – wie billige Energie – unmittelbar spürbar sind, treten die verheerenden Kosten erst mit großer Verzögerung ein. Diese zeitliche Entkopplung verleitet Staaten und Individuen dazu, kurzfristige Eigeninteressen über langfristige Folgen zu stellen, obwohl ihr Nichthandeln künftige Generationen existenziell bedroht. Anders als im klassischen Gefangenendilemma fehlt hier ein Mechanismus, der kollektives Handeln erzwingt – selbst internationale Regeln können die strukturelle Kurzsichtigkeit nicht durchbrechen, da die künftigen Generationen ihre Ansprüche und Rechte nicht geltend machen können. Gardiners Analyse zeigt die Schwierigkeit, Verantwortung für die Generationen einer fernen Zukunft zu übernehmen, verführt die Gegenwart doch permanent zum Egoismus.

Das Bundesverfassungsgericht stellte zwar im Jahr 2021 fest, dass die Freiheitsrechte künftiger Generationen vor der Klimakrise geschützt werden müssen. Diese erfordere entschlossenes Handeln in der Gegenwart, selbst wenn dies heute individuelle Freiheiten einschränke. Allerdings versteht das Gericht unter den »künftigen Generationen« eigentlich die jungen Generationen, also solche Menschen, die schon geboren sind. Generationen-Klimagerechtigkeit wird hier nichtsdestoweniger zum ersten Mal verfassungsrechtlich ausbuchstabiert. Siehe <https://www.germanwatch.org/de/20196> (letzter Zugriff am 08.08.2025).

Zeitdiagnose für das Zeitalter der Atombombe. Die Parallele zur Gegenwart des Anthropozäns ist frappierend, und interessant ist auch Günther Anders' Hypothese zu der Frage, warum eine gesellschaftliche Indolenz vorherrscht. Die Problematik der Atombombe sei zu groß, als dass sie uns etwas angehen könnte. Man kann die Situation nicht nur nicht überschauen, sondern auch nicht beeinflussen, nach dem Motto »Was ich nicht kann, geht mich nichts an« (ebd.: 315). Auch der Klimawandel entzieht sich sowohl der Wahrnehmung als auch dem Handeln: Er ist nicht von Einzelnen und selbst nicht von einigen Millionen Menschen aufhaltbar, sofern diese nicht über sehr einflussreiche Entscheidungspositionen verfügen. Man kann dem Klimawandel eigentlich nur angemessen wahrnehmend und handelnd begegnen, wenn man sich nicht komplett überfordert fühlt und man Ansatzpunkte und Hebel kennt, wie man ihn abmildern kann.¹³

Der Klimawandel ist einerseits ein globales Phänomen, andererseits jedoch immer nur lokal augenfällig. Das Erdsystem, wie es in den Erdsystemwissenschaften dargestellt wird, ist ein Konstrukt aus verschiedensten Datenquellen – von Satellitenbeobachtungen über Eisbohrkerndaten bis hin zu komplexen Klimamodellen, die auf Supercomputern berechnet werden. Die wissenschaftliche Erfassung des Klimawandels ist im Grunde ein Rekonstruktionsprozess: Das Erdsystem als Ganzes ist kein erfahrbares Objekt, sondern ein theoretisches Gebilde, das sich erst durch die Zusammenführung und Interpretation unzähliger Messdaten und Modellierungen erschließt (Schneider 2023). Der Literaturwissenschaftler und Philosoph Timothy Morton (2018) spricht in diesem Zusammenhang von Hyperobjekten, die extrem weit über Zeit und Raum verteilt sind. Evolution, Biosphäre oder Klima sind

13 Die ökologische Krise stellt einerseits die Frage nach generativer Verantwortung – die Sorge für nachfolgende Generationen –, andererseits zeigt sich eine Diskrepanz zwischen Bekenntnissen und tatsächlichem Handeln. Psychoanalytisch betrachtet wirken hier Abwehrmechanismen wie die Verleugnung und Bagatellisierung des Klimawandels, aber auch apokalyptische und resignative Untergangsfantasien (»Es ist ohnehin zu spät«) – jeweils Haltungen, die Untätigkeit legitimieren. Nach Vera King (2022) liegt dem psychodynamisch eine Attacke auf die Zeit selbst zugrunde: Die Weitergabe einer lebenswerten Zukunft wird blockiert durch unbewusste Aggressionen gegen die Nachkommen, die die eigene Vergänglichkeit spiegeln. Die Jüngeren verkörpern eben nicht nur Zukunft, sondern auch den Tod und das eigene Abgelöstwerden.

Beispiele für Hyperobjekte. Sie haben eine eigene Realität, sind also nicht auf einzelne beobachtbare Phänomene reduzierbar, und zugleich bekommt man sie nicht vollständig in den Blick. Es besteht eine dramatische Kluft zwischen dem Objekt als Ganzen und einzelnen sinnlichen Objektqualitäten.¹⁴

Moderne Klimabewegungen greifen diese Problematik in Form von (post-)apokalyptischer Rhetorik auf und verbinden sie mit emotionalen, spirituellen und hoffnungsvollen Elementen (Hentschel 2024). Bewegungen wie Extinction Rebellion oder Letzte Generation versuchen die Dringlichkeit der Klimakrise durch performative Protestformen ins öffentliche Bewusstsein rücken. Es werden Akte des zivilen Ungehorsams ausgeübt (Straßensperrungen und -besetzungen etwa), »Die-ins« werden vollzogen, die zum Ausdruck bringen sollen, dass permanent Arten aussterben und die Menschheit als Spezies vielleicht auch vom Aussterben bedroht sein wird. Darüber hinaus sind viele Aktivist:innen in aktive Trauerarbeit angesichts vielfältiger ökologischer Verluste involviert. Hier begegnet man bewusst den Hyperobjekten Klimawandel und Artensterben – indem man das Unbegreifliche in Metaphern, Performances, Ritualen und »matters of concern« übersetzt. Man versucht trauernd, wütend und verzweifelt die Erfahrung eigener wie globaler Verletzlichkeit fassbar zu machen.

Eine direkte Beziehung zu Hyperobjekten wie dem Klimawandel bleibt unmöglich – sie erschließen sich nur vermittelt, durch Metaphern, Rituale und Performances, durch ästhetische, spirituelle und religiöse Zugänge. Hyperobjekte wie der Klimawandel verlangen radikal neue Vorstellungswelten, die mit konventionellen Raum-Zeit-Konzepten brechen. Hier zeigt sich die bedeutende Rolle von Kunst und Religion, sie können Übersetzerinnen zwischen Wissenschaft und Phänomenologie sein: Während die Ästhetik neue Sichtweisen eröffnet, gibt

14 Peter Haffs (2014) Konzept der drei Strata bietet ebenfalls einen produktiven analytischen Rahmen für diese Problematik: Während Stratum I mikroskopisch kleine Entitäten umfasst und Stratum II die direkt erfahrbare menschliche Handlungssphäre bezeichnet, bezieht sich Stratum III auf übermenschlich große Systeme. Entscheidend wird dabei die Übersetzungsproblematik zwischen diesen unterschiedlichen Maßstabsebenen, wie also Phänomene, die unsere unmittelbare Wahrnehmung übersteigen, dennoch begreifbar und handhabbar gemacht werden können. Diese Skalenfrage erweist sich als zentral für das Verständnis komplexer Systemzusammenhänge.

die Religion dem Unfassbaren Gestalt (Luhmann 1977: 200). Erst durch diese transzendentierenden Imaginationen entstehen jene Anschauungen, Bindungen und Rituale, die ein gemeinsames Erdendasein stiften können. Die Kunst nimmt dabei eine Schlüsselstellung ein: Als verdichtete Form menschlicher Vorstellungskraft entwirft sie Lebensmöglichkeiten jenseits des Gegebenen und macht Unsichtbares sichtbar. Man denke bspw. nur an »Ice Watch« – die schmelzenden Eisblöcke, die 2018 auf dem Vorplatz des Tate Modern in London von Olafur Eliasson und Minik Rosing platziert wurden. Jedes Kunstwerk speist sich aus Imagination und wirkt zugleich auf sie zurück – es schafft eine schwebende »Als-ob«-Sphäre, die dennoch reale Veränderungen anzustoßen vermag (Adloff 2018: 255ff.). In dieser Spannung zwischen Fiktion und Wirksamkeit liegt ihr transformatives Potenzial, gerade dann, wenn es um das »Begreifen« von Hyperobjekten wie Klimawandel und Biodiversitätsverlust geht.

Parallel zu dem Versuch, das »Großskalige« von Klimawandel und Biodiversitätsverlust ästhetisch oder spirituell zu begreifen, gibt es viele Praktiken, die konkret und vor Ort versuchen, ökologische Veränderungen im Alltag sicht- und spürbar zu machen. Vermehrt zeigt sich im Smalltalk über das Wetter der Bezug auf das sich verändernde Klima, wenn bspw. darauf verwiesen wird, wie das Wetter verrücktspielt, wie es unberechenbarer und extremer wird: Auf diese Weise wird in alltäglichen Praktiken die Omnipräsenz und Evidenz des Klimawandels sichtbar gemacht (Blüml/Scheffer 2024). Menschen nehmen in ihren Gärten die Verschiebung der Jahreszeiten durchaus wahr – wenn etwa Bäume ungewöhnlich früh blühen oder Zugvögel ihr Verhalten ändern. Insbesondere diejenigen, die sich ohnehin schon Sorgen über den Klimawandel oder das Artensterben machen, werden durch extreme Hitze oder Trockenheit noch besorgter.

Allerdings zeigen empirische Studien insgesamt keine starken Zusammenhänge zwischen der Erfahrung von klimatisch bedingten Extremwetterereignissen und der generellen Einschätzung des Klimawandels (Xia et al. 2022). Die Beurteilung solcher Ereignisse hängt vor allem davon ab, welche Einstellung man zum Thema Klimawandel ohnehin bereits hat (Sambrook et al. 2021; Howe 2021). Psychologische Studien zeigen darüber hinaus, dass Erfahrungs- und Interaktionsräume nötig sind, in denen die Natur unmittelbar als ein Gegenüber erlebt werden kann (Chawla 2020): Fehlt Kindern der Kontakt zur Natur, wirkt sich dies negativ auf ihr Verständnis von Naturschutz aus. Liebe

und Sorge für die Natur entstehen dort, wo emotional bedeutsame Erlebnisse in und mit der Natur möglich sind (Milton 2002; Soga 2023).

In der direkten Interaktion mit der Natur, in der natürliche Entitäten wie Tiere oder Bäume als ein »Du« erlebt werden, zeigt sich ein methodologischer Animismus (Sprenger 2021; Adloff 2025). Als methodologischer Animismus lässt sich ein Ansatz bezeichnen, der darin besteht, natürliche Entitäten in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Praktiken vorübergehend oder dauerhaft als Quasi-Subjekte zu behandeln, obwohl wissenschaftlich nicht endgültig bestätigt werden kann, dass diese Wesen Bewusstsein oder Subjektivität besitzen oder intentional handeln. Diese methodische Haltung der Personifizierung ermöglicht es, natürliche Akteure – wie Pflanzen, Tiere, Ökosysteme oder Landschaften – so zu berücksichtigen, dass sie nicht nur als passive Ressourcen oder Mechanismen, sondern als aktive Partner und Gebende verstanden werden. Dabei geht es nicht um blinden Glauben oder metaphysische Überzeugungen, sondern um eine praktische, erfahrungsgebasierte Perspektive, die die Vernetzung und gegenseitige Beziehung zwischen Menschen und einer personifizierten Natur fördert. Diese Annäherung kann dazu beitragen, eine tiefere Verbundenheit, Verantwortungsbewusstsein und eine respektvolle Umgangsweise mit der natürlichen Welt zu entwickeln, da sie die Grenzen traditioneller Dualismen von Subjekt und Objekt bzw. von Kultur und Natur durchbricht (Krebs 2021). Eine solche Haltung kann helfen, Natur zu schützen, gerade auch mit Blick auf die Erhaltung lokaler Biodiversität.

Transdisziplinäre Forschung

In der modernen wissensbasierten Gesellschaft spielen Wissenschaft und Technologie eine zentrale Rolle bei der Bewältigung gesellschaftlicher Herausforderungen, etwa in Bereichen wie Energie, Demografie, Mobilität, Gesundheit, Klima, Biodiversität und Digitalisierung. Dabei sind die Erwartungen an die Wissenschaften in den letzten Jahren deutlich gestiegen: Neben wissenschaftlicher Exzellenz wird zunehmend gesellschaftliche Relevanz gefordert, die sich in transdisziplinärer Forschung, gesellschaftlichem Engagement und ko-kreativen Ansätzen

ausdrückt (Maasen/Sutter 2022).¹⁵ In ihrem Buch *Welche Wissenschaft für welche Gesellschaft?* analysiert die Wissenschafts- und Technikforscherin Ulrike Felt (2022) die komplexe Beziehung zwischen Wissenschaft und Gesellschaft vor dem Hintergrund aktueller Krisen wie Klimawandel und Corona-Pandemie, die die Zerbrechlichkeit unserer Gesellschaften offengelegt haben. Die Zukunft der Wissenschaft sei untrennbar mit der Zukunft ihres Verhältnisses zur Gesellschaft verbunden. Felt betont, dass Wissenschaft, Technik und Gesellschaft sich gegenseitig formen – sie seien »koproduziert« (ebd.: 26f.). Heute gehe es nicht mehr darum, dass Gesellschaft Wissen konsumiere, sondern vielmehr um einen dynamischen Austausch zwischen beiden Bereichen. Wissenschaft müsse sich aktiv mit den Erwartungen, Werten und Erfahrungen der Gesellschaft auseinandersetzen. In den letzten Jahren wurde jedoch ein zu starker Fokus auf New Public Management, Effizienzdenken und Wettbewerbsdruck gelegt, so Felt, was zu einer »unternehmerischen Universität« geführt hat, die von einem neuen Relevanz- und Impactdenken geprägt ist. Dabei wird eine stärkere Einbindung der Gesellschaft in wissenschaftliche Prozesse verlangt – etwa durch die Etablierung einer »Dritten Mission«, bei der es darum geht, den Dialog der Wissenschaft mit der Gesellschaft zu suchen. Universitäten sollen durch »Societal Impact« und »Transfer« eine dritte Leistungsdimension neben Forschung und Lehre etablieren. Im Zuge dessen sehen sich Forschende zunehmend mit der Erwartung konfrontiert, als »academic citizens« aufzutreten – also gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.¹⁶ Dagegen ist per se nichts zu sagen, solange diese

15 Historisch lassen sich drei Modelle des »Gesellschaftsvertrags« zwischen Wissenschaft und Gesellschaft identifizieren (Böhme/van den Daele/Krohn 1973; Nowotny et al. 2003; Maasen/Sutter 2022): das lineare Modell (Autonomie der Wissenschaft), das finalisierte Modell (politische Steuerung der Forschung) und das hybride Modell (kooperative Wissensproduktion im sog. Modus 2). Aktuell hat das hybride Modell deutlich an Bedeutung gewonnen, welches eine stärkere Einbindung gesellschaftlicher Akteure und transdisziplinäre Wissensproduktion betont.

16 Academic Citizenship bezeichnet die aktive Beteiligung von Wissenschaftler:innen in Bereichen, die über Lehre und Forschung hinausweisen. Es handelt sich dabei um eine Praxis, bei der Wissenschaftler:innen unterschiedlichste Tätigkeiten – von Cremienarbeit bis hin zu gesellschaftlichem Wissenstransfer – freiwillig und nicht verpflichtend ausüben (Albia/Cheng 2023).

Erwartung nicht auf eine weitere Ökonomisierung von Wissenschaft hinausläuft. Denn mit der Ausweitung eines solches »Impact-Regimes« geht die Gefahr einher, dass Transferaktivitäten Teil der »Audit-Universität« werden und es zu aufwendigen Evaluierungen im Rahmen einer »wirkungsorientierten Transferindikatorik« kommt (Maasen 2025: 10).

Kritisch wird heute mehr und mehr die zunehmende »Projektifizierung« der Forschungskultur hinterfragt. Größere, längerfristige und breite Fragestellungen werden an den Rand gedrängt, da alles der Logik kurzfristiger Projekte untergeordnet wird. Unter einer immer weitergehenden Spezialisierung leidet zudem die Kompetenz, ein Überblickswissen zu generieren (Krull 2017: 60f.). Eine solche organisatorische und epistemische Kleinteiligkeit behindert tiefgreifende und synthetisierende Erkenntnisprozesse. Als Gegenmodell plädiert Felt für eine neue Struktur- und Zeitpolitik: Wissenschaft müsse flexible Räume schaffen, um nicht nur an akuten Problemen zu forschen, sondern auch »gegen den Trend einer Zeit zu denken, Gegenentwürfe zu schaffen, Alternativen aufzuzeigen, Widerspruch zu äußern« (Felt 2022: 56). Kurzfristige Relevanz dürfe nicht das einzige Kriterium sein. Statt die Wissenschaft weiter zu beschleunigen, brauche es eine nachhaltige Wissensproduktion. Felt vergleicht das Wissenschaftssystem mit einem Ökosystem, in dem kurzfristig dringend benötigtes Wissen und langfristige Forschung koexistieren müssen. Nur so könne sich das Reservoir an Wissen regenerieren – eine Grundvoraussetzung für die Steigerung des wissenschaftlichen Reflexionspotenzials (Krull 2017: 79) und damit sowohl für eine nachhaltige Wissenschaft als auch für eine nachhaltige Gesellschaft.¹⁷

Wie kann konkret die Relevanz der Sozialwissenschaften gesteigert werden, wie ihre transformative Kraft vergrößert und wie ihre

17 Frith (2020) geht noch einen Schritt in der Kritik der »Fast Science«-Kultur weiter, die durch Publikationsdruck und Quantitätsorientierung die Qualität der Forschung gefährde. Als Alternative fordert sie »Slow Science«: längere Förderzeiträume, Bewertungen nach wissenschaftlicher Bedeutung statt Publikationszahl und mehr Anerkennung für Teamarbeit. Provokativ schlägt sie eine freiwillige Begrenzung der Publikationen pro Forscher:in vor, analog zur Qualitätssteigerung im Weinbau durch Mengenbeschränkung. Damit solche Veränderungen gelingen, müssten Universitäten, Förderinstitutionen und Fachzeitschriften gemeinsam neue Anreize setzen. Langfristig könnte eine entschleunigte Wissenschaft robustere Erkenntnisse liefern.

Einmischung in gesellschaftspolitische Debatten intensiviert werden? Wie können die Sozialwissenschaften stärker noch als bisher den gesellschaftlichen Dialog suchen, ohne sich einem Impactdenken und wissenschaftsfremden Relevanzsetzungen zu unterwerfen? Wie kann dabei epistemische Autonomie bewahrt werden?

Transdisziplinarität ist das Stichwort der Zeit und wird im Zusammenhang mit diesen Fragen immer wieder gefordert. Sie spielt in interdisziplinären Forschungszusammenhängen zu Nachhaltigkeitsthemen schon eine Rolle, ist aber in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie der universitären Soziologie noch nicht breit verankert. Transdisziplinäre Forschung zielt darauf ab, komplexe gesellschaftliche Herausforderungen aktiv anzugehen, indem wissenschaftliche und gesellschaftliche Akteure in einen engen Dialog gebracht werden (Jahn et al. 2012; Jahn et al. 2022). Im Kern versteht sie sich als eine reflexive, integrative Praxis, die über reine Wissensproduktion hinausgeht und darauf aus ist, gesellschaftliche Problemlagen durch die gemeinsame Entwicklung von Lösungen zu bewältigen. Dabei wird die traditionelle Trennung zwischen Wissenschaft und Gesellschaft überwunden, indem Stakeholder außerhalb der Wissenschaft in den Forschungsprozess eingebunden werden, um gegenseitiges Lernen und eine gemeinsame Problembearbeitung zu ermöglichen. Diese Forschungsweise basiert auf der Annahme, dass nachhaltige Lösungen nur durch eine gleichberechtigte Zusammenarbeit unterschiedlicher Wissensformen, Interessen und Werte erzielt werden können.

Transdisziplinäre Forschung verlangt eine enge Kooperation zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und gesellschaftlichen Akteuren, wobei ein gemeinsames Problemverständnis und flexible, praxisorientierte Methoden im Vordergrund stehen. Dabei durchläuft sie typischerweise mehrere Phasen: die Problemtransformation, bei der gesellschaftliche Herausforderungen in gemeinsame Forschungsfragen übersetzt werden, die interdisziplinäre Integration, um Wissen aus unterschiedlichen Fachrichtungen zusammenzuführen, und die transdisziplinäre Integration, bei der die Ergebnisse auf ihre gesellschaftliche Anwendbarkeit hin geprüft werden. Ziel ist es, Lösungen zu entwickeln, die sowohl wissenschaftlich fundiert als auch gesellschaftlich relevant sind, wobei der Fokus auf realen Problemen liegt, bei denen kaum Einigkeit über Wissen und Werte besteht und man deliberativ Brücken zwischen den unterschiedlichen Wissens- und Wertbeständen bauen muss (Renn 2021).

Die Vorteile der Transdisziplinarität liegen in ihrer Fähigkeit, gesellschaftliche Probleme direkt zu adressieren und Lösungen zu entwickeln, die praktisch anwendbar und von gesellschaftlichem Nutzen sind. Zudem fordert sie den Austausch zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, was die Glaubwürdigkeit und Akzeptanz von Forschungsergebnissen erhöhen kann. Unter dem Begriff der Reallabore ist diese Art der Kooperation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft auch diskutiert worden, wobei hier der Schwerpunkt auf den experimentellen Charakter gelegt wird (Böschen 2023). In Reallaboren werden neue Möglichkeiten der gesellschaftlichen Problemlösung erprobt und entwickelt. Transdisziplinäre Forschung in Reallaboren ist idealtypisch auch transformativ.

Die Kehrseite besteht jedoch darin, dass die Komplexität, die mit der Zusammenarbeit verschiedener Akteure verbunden ist, Forschungsprozesse erheblich verlängern und erschweren kann. Die fehlende Einheitlichkeit in Definitionen, Methoden und Qualitätsstandards führt dazu, dass die Bewertung und Vergleichbarkeit transdisziplinärer Projekte schwierig sind. Zudem besteht die Gefahr, dass die Ergebnisse durch die starke Praxisorientierung weniger wissenschaftlich fundiert erscheinen oder in geringerem Umfang publiziert werden, was gerade für den wissenschaftlichen Nachwuchs mit Blick auf seine wissenschaftliche Karriere ein Problem darstellt. Nicht zuletzt besteht die Gefahr der gesellschaftlichen Vereinnahmung der Forschung und dass die Wissenschaften ihre Unabhängigkeit über Problemdefinition und -bearbeitung verlieren.

Eine besondere Variante transdisziplinärer Forschung ist die partizipative Forschung, bei der die gleichberechtigte Zusammenarbeit zwischen Forschenden und nicht-akademischen Akteuren – oft aus marginalisierten Communities – im Vordergrund steht (von Unger 2023, 2025). Sie wurzelt historisch in der Action Research, die viel älter ist als transdisziplinäre Forschung, und geht auf die sozialpsychologischen Arbeiten Kurt Lewins in den 1940er Jahren zurück.¹⁸ Betroffene werden in der partizipativen Forschung von Beginn bis zum Ende eines

18 Eine weitere Form der Zusammenarbeit liegt mit der kollaborativen Forschung vor (Bogusz 2023), die vornehmlich aus den Science and Technology Studies (STS) stammt und auf der Zusammenarbeit heterogener Akteure beruht. Häufig geht es um Projekte, die Sozial-, Natur- und Technikwissenschaften gleichermaßen integrieren.

Forschungsprojektes als Expert:innen ihrer Lebensrealität einbezogen, entwickeln Forschungsfragen und gestalten die Umsetzung der Ergebnisse aktiv mit.¹⁹ Der emanzipatorische Anspruch des Ansatzes zielt darauf ab, strukturelle Ungleichheiten nicht nur zu beschreiben, sondern Empowerment zu ermöglichen und Ungleichheiten durch gemeinsames Handeln zu überwinden. Normative Leitideen partizipativer Forschung sind Kooperation und soziale Teilhabe. Traditionelle akademische Qualitätsstandards und Neutralitätsgebote werden durch diese Art der Forschung natürlich herausgefordert. Und umgekehrt gibt es hier für Nachwuchswissenschaftler:innen ebenfalls das Problem, ob diese Forschungspraxis im akademischen Raum Anerkennung findet. Partizipative Forschung (wie transdisziplinäre Forschung insgesamt) ist riskant, verlangt Ressourcen für echte Teilhabe, eine kritische Reflexion von Machtverhältnissen, Mut sowie eine institutionell abgesicherte Position, die es ermöglicht, tradierte Forschungslogiken zu hinterfragen.

Im Rahmen transdisziplinärer und partizipativer Forschung wird darauf hingewiesen, dass es zu einer Symmetrisierung von Wissensformen kommen soll. Dies bedeutet, dass die Validität von Laienwissen anerkannt werden muss. Es gibt nicht nur valides wissenschaftliches Wissen, sondern auch Formen praktischen, impliziten und lokalen Wissens, die valide und im Rahmen einer sozial-ökologischen Transformation von hohem Wert sind. Diese Wissensformen liegen zumeist nicht explizit und ausformuliert vor, sind aber keinesfalls theoriefrei. »Lokales Umweltwissen umfasst Wissen zu Pflanzen und Tieren, Bö-

¹⁹ Idealerweise, muss man hinzufügen. Denn in der empirischen Realität dominieren die Forschenden nach wie vor mit ihrer hegemonialen epistemischen Position den Forschungsprozess. Die Positionen zu symmetrisieren, ist extrem schwierig (Block 2024). Eine besondere Ausprägung partizipativer Forschung liegt im Konzept der *Citizen Science* vor, die insbesondere in den Naturwissenschaften Verbreitung gefunden hat (Böhning-Gaese/Kersten/Trischler 2025: 116ff.). Im Bereich von Monitoring und Schutz der Biodiversität sind hiermit umfangreiche und gute Erfahrungen gemacht worden. Bestandsveränderungen von Arten bspw. bei Vögeln oder Insekten werden insbesondere in Nordamerika seit den 1960er Jahren von Bürger:innen erfasst. Die berühmte Krefelder Studie, die einen dramatischen Rückgang der Insektenbiomasse um 75 % über einen Zeitraum von mehr als 25 Jahren beschrieben hat, geht ebenfalls auf bürgerwissenschaftliches Engagement zurück.

den und Umweltbedingungen, aber auch spirituelle Denkweisen und Weltsichten« (Böhning-Gaese/Kersten/Trischler 2025: 124).

Insbesondere die Erfahrungen und Wissensbestände indigener oder sogenannter »traditioneller« Gesellschaften werden in wissenschaftlichen Narrativen oft marginalisiert bzw. als nicht valide betrachtet. Die wissenschaftlichen Methoden haben die ganzheitlichen Erfahrungen des Alltagslebens sowohl im Globalen Süden als auch im Norden lange als subjektiv und rückständig abgetan oder sie romantisiert – und sie in beiden Fällen epistemisch an den Rand gedrängt (vgl. Santos 2014; Banerjee 2021). Letztlich plädiert eine dekolonial sensibilisierte Sozialwissenschaft für eine grundlegende Demokratisierung des Wissens. Dies bedeutet konkret, eurozentrische und wissenschaftszentrierte Wahrheitsansprüche als historisch spezifisch zu begreifen, marginalisierte Perspektiven systematisch einzubeziehen und hegemoniale Dualismen zu hinterfragen (Backhouse 2022). Eine Anerkennung von Wissenspluralität und die aktive Überwindung von Machtungleichheiten in der wissenschaftlichen Arbeit kann mit dazu beitragen, sozial-ökologische Krisen gerecht anzugehen.

Die bisherige Marginalisierung lokalen Wissens wird mittlerweile vermehrt adressiert und es wächst das Bewusstsein dafür, dass bspw. zum Schutz der Biodiversität lokales ökologisches Wissen unabdingbar ist.²⁰ Der Anthropologe Graham Harvey betont bspw., dass sowohl indigene Völker als auch die Bewohner westlicher Gesellschaften die Welt oft als eine »Gemeinschaft von Personen« begreifen, »most of whom are not human, but all of whom are interconnected and deserving of respect« (Harvey 2019: 80). Auch die Wissenschaft kann diese Wahrnehmung von Verbundenheit und Interdependenz stärken (vgl. Boisvert 2010): So können das lokale Wissen um ökologische Zusammenhänge oder die praktische Erhaltung der Biodiversität in einer bestimmten Region wissenschaftlich erfasst und ausgewertet werden. Der Weltbiodiversitätsrat (IPBES) erkennt die Bedeutung lokalen Wissens mittlerweile

²⁰ Dennoch muss der Naturschutz weiter dekolonialisiert werden (Ferdinand 2022). Klassischer Naturschutz beruht nicht selten auf der Trennung von idealisierten Bereichen der »Wildnis« und menschlichen Gesellschaften, mit der Folge, dass indigene Bevölkerungen aus den geschaffenen Nationalparks verdrängt und vertrieben wurden. Konvivialer Naturschutz versucht, Menschen und Natur miteinander zu verbinden und sie nicht gegeneinander auszuspielen (Büscher/Fletcher 2020).

klar an. Im Jahr 2022 machte er deutlich, dass die Fixierung auf markt-basierte, instrumentelle Naturwerte dazu geführt hat, dass politische Entscheidungsträger alternative Bewertungsmethoden vernachlässigten. Laut IPBES (2022) existieren weltweit über 50 verschiedene Ansätze, Natur zu bewerten – darunter spielen relationale Werte und Konzepte der Fürsorge eine zentrale Rolle (vgl. Himes/Muraca 2018; Jax et al. 2018; Zafra-Calvo 2020). Damit gewinnt die Forderung nach einem pluralistischen Zugang zur Beschreibung und Bewertung von Natur an Gewicht (Pascual et al. 2023). Indigene Wissenssysteme und Praktiken können diesen Paradigmenwechsel bereichern und ihre Anerkennung kann zu einer größeren epistemischen Gerechtigkeit beitragen (Conty 2022; Gould et al. 2023). Zugleich können indigene Ansätze die Nachhaltigkeitswissenschaften transformieren, indem sie nicht-menschliche Kollektive in den Mittelpunkt rücken. Singh (2015: 53) betont mit Blick auf relationale Ansätze, die von menschlichen und nicht-menschlichen Kollektiven ausgehen, sie seien vielleicht »new to Western social science, for many Indigenous and non-Western cultures, a view of the world as entangled, emergent, and deeply interdependent has long been integral to their cosmologies.«

Kommen wir zurück zu den verschiedenen Alternativansätzen des Forschens. Das Konzept des *Scholar-Activism* zeigt ebenfalls eine Nähe zur transformativen Forschung, geht aber an entscheidenden Stellen darüber hinaus (Stephens/Bagelman 2023). Es betont die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Arbeit und gesellschaftlichem Engagement und beschreibt eine Form des Aktivismus, bei dem Wissenschaftler:innen ihre Expertise aktiv nutzen, um gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen und soziale sowie ökologische Gerechtigkeit zu fördern. Die Humanökologin Vasna Ramasar (2024) versteht *Scholar-Activism* als bewusstes Handeln, bei dem Forschung, Lehre und praktisch-politische Aktivitäten untrennbar miteinander verbunden sind. Auch ihr geht es darum, interdisziplinär und transdisziplinär forschend komplexe Beziehungen zwischen Mensch und Natur zu verstehen, um transformativen Veränderungen zu bewirken.

Im Kontext der Erderwärmung und des erstarkten Klimaaktivismus bedeutet *Scholar-Activism*, dass Wissenschaftler:innen sich nicht nur auf die reine Wissensproduktion beschränken, sondern gleichzeitig ihre Erkenntnisse durch Proteste, politische Lobbyarbeit oder die Unterstützung sozialer Bewegungen in die Gesellschaft einbringen. Fossen (2025) argumentiert, dass Akademiker:innen angesichts des Versagens

der politischen Systeme eine moralische Verantwortung haben, aktiv zu werden, um die bestehenden ökologischen und sozialen Krisen zu adressieren. Das Engagement als Klimaaktivist:in sollte Fossen zufolge nicht als Abkehr von den akademischen Pflichten angesehen werden, sondern als Erweiterung und Anpassung dieser Pflichten in der aktuellen Krisensituation. Über Proteste hinaus spricht Jessica Green (2020) von der Notwendigkeit, klare Statements zu formulieren und die politischen Implikationen der eigenen Forschung offen zu legen. Für Green ist es entscheidend, dass Wissenschaftler:innen eine radikale Analyse der Ursachen des Klimawandels vornehmen, aktiv Stellung beziehen und Alternativen entwickeln sollen, die über den bestehenden dominanten Diskurs hinausgehen. Engagement im Rahmen des *Scholar-Activism* ist allerdings nicht frei von Herausforderungen: Denn das Konzept fordert von Wissenschaftler:innen, ihre Verantwortung nicht nur auf die Forschung zu beschränken, sondern im Namen von spezifischen Wertidealen aktiv an sozialen Kämpfen teilzunehmen. Man geht also noch einen Schritt über parteiliche, öffentliche Einlassungen hinaus und wird selbst politische Aktivistin.

Wir haben nun eine Bandbreite an möglichen Positionierungen von Wissenschafter:innen kennengelernt. Gemeinsam ist bei ihnen im Hintergrund die Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Expertise präsent. Dieses Verhältnis ist geprägt von Ambivalenzen, da es sich nicht auf ein symbiotisches oder widersprüchliches Verständnis reduzieren lässt. Moderne Demokratien streben an, rational und zugleich demokratisch zu entscheiden, was durch die Einbindung von Expertinnen und Experten in Entscheidungsprozesse unterstützt wird. Allerdings führt dies zu Spannungen, da Expertise einerseits notwendigerweise auf Daten und objektiven Erkenntnissen basieren soll, andererseits jedoch durch politische Wertungen gefiltert wird. Es besteht die Gefahr, dass Entscheidungen auf Grundlage von Expertenwissen kaum mehr transparent sind. Besonders deutlich trat dies während der Corona-Pandemie zutage, während der eine Vielzahl an naturwissenschaftlichen und medizinischen Expert:innen das Pandemiegeschehen beobachteten, analysierten und der Politik Empfehlungen gaben (Büttner/Laux 2021). Um diese Empfehlungen entspannen sich Auseinandersetzungen über die legitime Rolle von Expertise im politischen Entscheiden. Im Zuge der Corona-Proteste wurde zudem von einer gesellschaftlichen Minderheit auch die Geltung von Expertise

grundlegend in Frage gestellt.²¹ Und schließlich wurde sichtbar, dass politische Akteure sich auch auf verschiedene Wissensquellen und Expertisen beziehen können. Politische Konflikte werden so als Konflikte um die bessere Expertise ausgetragen (ebd.: 16).²² Diese Ambivalenzen und konfligierenden Positionen lassen sich nicht auflösen: Die Balance zwischen demokratischer Entscheidungshoheit und der Verwendung von Fachwissen stellt eine zentrale und fortwährende Herausforderung dar. So lautet die Kernfrage für das politische System, wie demokratisch legitimierte Entscheidungsträger eine verantwortliche Nutzung von Expertise garantieren, ohne diese zu verabsolutieren (Münkler 2022).

Halten wir fest: Die Wissenschaft steht heute unter dem doppelten Druck, exzellent und gesellschaftlich relevant zu sein – eine Forderung, die sich in transdisziplinären Ansätzen, Dritter Mission und ko-kreativer Wissensproduktion niederschlägt. Doch während diese Öffnung neue Dialogformen ermöglicht, drohen die Wissenschaften zugleich in kurzfristigen Impact- und Projekt-Logiken gefangen zu bleiben. Es braucht auch langfristige unabhängige Forschungsagenden, kritische Gegenentwürfe und eine Wissensökologie, die reflexiven Austausch mit gesellschaftlichen Akteuren ohne Vereinnahmung ermöglicht. Transdisziplinarität stärkt einerseits gesellschaftliche Relevanz und emanzipatorische Praxis (etwa in partizipativer Forschung oder Realaboren), andererseits riskiert sie wissenschaftliche Autonomie durch politische Instrumentalisierung oder mangelnde akademische Anerkennung. Will man sie breiter etablieren und damit auch anerkennen, müsste sie stärker institutionalisiert werden, das heißt auch positiv in die Anreizsysteme universitärer und außer-universitärer Forschung und Lehre eingebunden werden. Obwohl Hochschulen transdisziplinäre Ansätze rhetorisch unterstützen, scheitert die Umsetzung oft an

21 Nils Kumkar (2022b) zeigt die kommunikative Funktion der Redeweise von »alternativen Fakten« auf: Sie wirken wie Blendgranaten, die politische Diskussionen von Sachfragen auf erkenntnistheoretische Zweifel umlenken sollen. »Alternative Fakten« bieten keine eigenen Erklärungen, sondern leugnen vor allem bestehende Erkenntnisse (z.B. Klimawandel-Daten des IPCC). Ihr Ziel ist nicht Überzeugung, sondern Verunsicherung – eine Nullaussage, die Debatten blockiert.

22 Expertise bzw. Expertenschaft beruht in der Regel auf der Zuschreibung von Sachverständ, Problemlösungswissen, Überblickswissen, Definitions- und Deutungsmacht und schließlich Unabhängigkeit (Büttner/Laux 2021: 24).

strukturellen Barrieren: starre Curricula, unzureichende Ressourcen, fehlende Anreize und mangelnde Integration in die Forschungspraxis und die Kernprozesse der Hochschulen (Klein 2023). Will man dies ändern, sollten institutionelle Reformen am besten Bottom-up-Initiativen mit Top-down-Strategien verbinden (Vienni-Baptista/Rojas-Castro 2020).

Noch radikaler positioniert sich der *Scholar-Activism*, der Forschende als aktive Gestalter:innen gesellschaftlicher Transformation begreift – sei es durch direkte Klimaproteste oder politische Interventionen. Diese Haltung überschreitet aus einer ethisch nachvollziehbaren Notstandslogik heraus bewusst die Grenze zwischen Analyse und Aktivismus. Letztlich zeigt sich: Wissenschaft kann sich nicht im Elfenbeinturm verbergen, doch ihr gesellschaftliches Engagement muss reflexiv in doppelter Hinsicht bleiben. Die Herausforderung liegt darin, gesellschaftliche Relevanz und wissenschaftliche Autonomie zu verbinden und konstruktive Kritik zu äußern, ohne im parteilichen Aktivismus das wissenschaftliche Proprium zu verlieren.

In Prozessen der wissenschaftlichen Neuausrichtung kommt es insgesamt darauf an, den Dialog zwischen verschiedenen Wissenskulturen weiterzutreiben. Dabei geht es nicht nur um verschiedene Wissenschaftskulturen, sondern auch um die Inklusion indigenen, lokalen und traditionellen Wissens. Academia benötigt mehr epistemische Gerechtigkeit. Im Laufe der Modernisierung und des westlichen Kolonialismus wurde lokales Wissen im Namen des wissenschaftlich-rationalistischen Modells verdrängt, doch solange nur die westliche Kosmologie akzeptiert wird, werden mögliche bestehende Lösungen für unsere aktuellen globalen sozial-ökologischen Probleme übersehen oder ignoriert. Die Anerkennung traditioneller, praktischer, nicht-wissenschaftlicher Erkenntnisse wird das wissenschaftliche Wissen nicht entwerten. Es wird jedoch seine Grenzen aufzeigen und verdeutlichen, dass es eine Pluralität von Wissensformen gibt, die in einen Dialog treten müssten.

Willkürfreiheit vs. konviviale Freiheit

Die Frage nach der epistemischen Autonomie von Wissensformen, nach ihrer Übersetzbarkeit und ihrer Verwobenheit berührt mittelbar auch unser westliches normatives Selbst- und Freiheitsverständnis: Wieviel

individuelle Unabhängigkeit ist notwendig und geboten, wo braucht es Ligaturen, die auf Interdependenz abzielen? Unser modernes Freiheitsverständnis ist vor allem rechtlich konfiguriert – es schützt die individuelle Willkür, insbesondere im Umgang mit dem eigenen Eigentum, und entlastet den Einzelnen von jeder weitergehenden sittlichen Verantwortung. Christoph Menke (2015) hat gezeigt, wie die bürgerliche Gesellschaft dieses Prinzip der negativen Freiheit verankert hat: Freiheit bedeutet hier vor allem Abwesenheit staatlicher Einmischung, eine geschützte Privatsphäre wird etabliert, in der das »beliebige Wollen« gilt. Doch dieser Freiheitsbegriff ist problematisch, weil er bloße Willkür legitimiert – ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl oder die sozialen Bedingungen gelingender Selbstbestimmung. Die moderne bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die ohne Sittlichkeit funktionieren muss (ebd.: 266).

Angesichts der ökologischen Verheerungen, die als Antwort dringend eine gesellschaftliche Selbstbeschränkung benötigen, bedarf es einer Revision dieses reduzierten Freiheitsverständnisses. Ein gehaltvollerer Freiheitsbegriff müsste über formal-rechtliche Freiheit hinausweisen. Diese Einsicht ist seit langer Zeit das Einfallstor für eine Kritik der Willkürfreiheit im Rahmen liberaler Freiheitsrechte. Der Republikanismus Philipp Pettits (2015) fordert etwa demokratische Regeln, die verhindern, dass private Interessen den Staat usurpieren. Freiheit besteht hier nicht in der Abwesenheit von Einmischung, sondern in der gemeinsamen Gestaltung einer Ordnung, die illegitime Herrschaft verhindert. In eine ähnliche Richtung denkt Axel Honneth (2011) mit seinem Konzept der sozialen Freiheit: Erst in kooperativen Praktiken und wechselseitiger Anerkennung kann Freiheit wirklich werden – indem wir unsere Ziele in Abhängigkeit von anderen verwirklichen. Doch diese Perspektiven erfordern eine grundsätzliche Kritik unseres überkommenen Freiheitsverständnisses. Wie Pierre Charbonnier (2022) betont, müssen wir zunächst den scheinbar selbstverständlichen Zusammenhang von Überfluss und Freiheit dekonstruieren. Denn solange Freiheit primär als privates Verfügungsrecht über Güter verstanden wird, bleibt sie ein Instrument der ökologischen Zerstörung. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die falsche Gegenüberstellung von Freiheit contra Klimaschutz, sondern um einen Konflikt zwischen unterschiedlichen Freiheitsvorstellungen. Doch selbst im vorherrschenden Freiheitsverständnis sind weitreichendere (wechselseitige)

Begrenzungen der Freiheit möglich, als sie für gewöhnlich umgesetzt werden.²³

An dieser Stelle lohnt es sich, an die Kommunitarismus-Debatte der 1980er und 90er Jahre zu erinnern. Die kommunitaristische Kritik des liberal-individualistischen Freiheitsbegriff setzte sich zunächst intensiv mit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) auseinander. Während Freiheit bei Rawls atomistisch verstanden wird, betonen Kommunitaristen wie Michael Sandel, Charles Taylor und Alasdair MacIntyre, dass ein atomistisches Freiheitsverständnis abstrakt ist und die soziale Konstitution menschlicher Identität ignoriert. Aus kommunitaristischer Sicht ist das Rawls'sche Modell eines »ungebundenen Selbst«, das im »Urzustand« hinter einem »Schleier der Unwissenheit« rationale Prinzipien wählt, eine realitätsferne Fiktion. Sandel (1982) kritisiert, dass dieses Modell eines possessiven Selbst die Tatsache vernachlässigt, dass Menschen immer schon in konkrete Gemeinschaften, Traditionen und Wertvorstellungen eingebettet sind. Freiheit kann demnach nicht im bloßen Schutz privater Wahlmöglichkeiten bestehen, sondern muss sich in geteilten Praktiken und gemeinschaftlichen Bindungen entfalten.

Ein zentrales kommunitaristisches Argument lautet, dass der Liberalismus die motivationalen Grundlagen seiner eigenen Ordnung untergräbt. Eine funktionierende Demokratie ist auf solidarische Bindungen und Gemeinsinn angewiesen – Werte, für die ein negativer Freiheitsbegriff blind ist (vgl. Honneth 1993). Freiheit kann deshalb nicht individualistisch, sondern nur im sozialen Zusammenhang verwirklicht werden. Ein bloß rechtliches Freiheitsverständnis, das auf Neutralität und individueller Wahlfreiheit beharrt, läuft Gefahr, zur Zerstörung der gemeinschaftlichen Ressourcen beizutragen, auf die moderne Gesellschaften angewiesen sind.

Die ökologischen Herausforderungen unserer Zeit offenbaren eine fundamentale Schwäche des liberalen Gesellschaftsmodells: Sein individualistisches Freiheitsverständnis erweist sich als untauglich, um kollektive Probleme wie Klimawandel oder Artensterben zu bewältigen. Genau an dieser Stelle gewinnt die kommunitaristische Kritik

23 Selbst wenn man dem bestehenden Freiheitsverständnis folgt, können Einschränkungen der schrankenlosen Selbstverwirklichung vorgenommen werden. Der Luxuskonsum, das SUV und die Flugreisen des einen stellen nämlich eine Beeinträchtigung der Freiheitsrechte der anderen dar (Eckardt 2024: 8ff.).

des Liberalismus neue Aktualität. Sie bietet ein alternatives Verständnis von Freiheit, das nicht in der Abwesenheit von Beschränkungen, sondern in der Teilhabe an gemeinschaftlichen Praktiken besteht – eine Perspektive, die für die ökologische Transformation unverzichtbar ist. In Wahrheit sind wir immer schon eingebettet in soziale und natürliche Zusammenhänge, wir sind von ihnen abhängig. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive lässt sich aus der Kommunitarismus-Debatte lernen, dass ein übermäßig individualistisches Freiheitsverständnis, welches kollektive Handlungsziele vernachlässigt, die notwendigen gesellschaftlichen Transformationsprozesse hemmt. Vor dem Hintergrund multipler globaler Krisen erscheint diese Entwicklung besonders problematisch, da sie koordinierte Lösungsansätze behindert, die soziale und ökologische Dimensionen integrieren müssen. Die Katastrophensoziologie hat verdeutlicht (vgl. Kapitel 3), dass die Bewältigungskapazitäten von Gesellschaften in Krisensituationen wesentlich von ihrer Fähigkeit zur solidarischen Koordination und inklusiven Teilhabe abhängen. Auch aus einer eher wertkonservativen und nicht nur einer links-liberalen Perspektive bedarf es also einer Korrektur des atomistischen Individualismus.

Negative Freiheit im Sinne einer »Freiheit von« (Isaiah Berlin) ist unzureichend. Ein weniger stark individualistisches Freiheitsverständnis sollte nun allerdings nicht als Direktangriff auf das Wertideal der individuellen Autonomie interpretiert werden. Autonomie muss vielmehr anders verstanden werden. Die feministische Kritik hat ja in verschiedenen Anläufen die Moderne dafür kritisiert, einen Dualismus von Autonomie und Abhängigkeit formuliert zu haben – mit individueller Autonomie auf der positiv bewerteten Seite, Abhängigkeit auf der abgewerteten Seite. Herrschaftsbeziehungen zwischen den Geschlechtern beruhen auf diese Weise auf Praktiken der Verleugnung von Abhängigkeiten, genauso wie die ökologischen Krisen auf Abhängigkeitsverleugnung beruhen (Hoppe 2024a). Cara Daggett (2023) sieht in der zeitgenössischen Petromaskulinität – ein Amalgam aus fossilen Brennstoffen und weißem patriarchalem Autoritarismus – den Versuch, wechselseitige Abhängigkeiten weiterhin zu leugnen. Anfechtungen der fossilen Lebensweise werden als Angriff auf weiße männliche Herrschaft interpretiert, was zu heftigen autoritären Gegenreaktionen führt. Der moderne Gegensatz von Vernunft vs. Natur zeigt sich hier wiederum, wobei dem Bereich der Natur Tiere, Frauen wie auch People of Colour subsumiert werden. Die feministische Umwelt-

philosophin Val Plumwood hat schon vor mehr als 20 Jahren betont, dass Weiblichkeit genauso wie Natur im westlichen Dualismus auf der abgewerteten Seite steht: »Nature [...] encompasses the underside of rationalist dualisms which oppose reason to nature, mind to body, emotional female to rational man, human to animal, and so on: progress is the progressive overcoming or control of this ›barbarian‹ non-human or semi-human sphere by the rational sphere of European culture and ›modernity‹« (Plumwood 2002: 9).

Die Kritik des westlich-männlich konnotierten Autonomiekonzepts hat tiefgreifende Konsequenzen für unseren Umgang mit ökologischen Krisen, da sie nach gemeinschaftlichen Antworten verlangen. Anders als der Liberalismus, der Gemeinwohl als Summe individueller Präferenzen begreift, versteht der Kommunitarismus ökologische Güter wie saubere Luft, stabiles Klima oder Artenvielfalt als eigenständige kollektive Werte, die unser gemeinsames Handeln leiten sollen. Eine solche Perspektive verändert die politische Landschaft grundlegend. Denn es geht nicht mehr nur um individuelle Konsumentscheidungen unter Wahrung individueller Willkürfreiheit oder um technokratische Regulierungen, sondern um die Frage, wie Gesellschaften ökologischere Lebensformen entwickeln können.

Die ökologische Krise macht schmerzlich deutlich, wie sehr unser Wohlergehen mit natürlichen Systemen verwoben ist. Aber diese Abhängigkeit ist kein Mangel, sondern Grundlage einer neuen Freiheit. Wenn wir lernen, uns als Teil größerer Zusammenhänge zu begreifen – von lokalen Ökosystemen bis zum globalen Klima –, eröffnen sich ganz neue Möglichkeiten konvivialen und verantwortungsvollen Handelns. Praktisch bedeutet dies eine Abkehr von rein individualistischen Lösungsansätzen hin zu gemeinschaftlichen Praktiken von Energiegenossenschaften, solidarischer Landwirtschaft oder Urban-Gardening etc. pp. (vgl. Teilgabe-Team 2024). Gleichzeitig verweisen kommunitäre Perspektiven auf die Notwendigkeit, wirtschaftliche und politische Institutionen so umzugestalten, dass sie gemeinwohlorientiertes Handeln fördern statt behindern. Ein zukunftsfähiges Freiheitsverständnis müsste in der Anerkennung unserer Verbundenheit und Abhängigkeit begründet sein – mit und von anderen Menschen, mit und von künftigen Generationen und mit und von der natürlichen Welt. In einer Zeit planetarer Grenzen ist dies vielleicht die wichtigste Einsicht: Erst wenn wir uns nicht mehr als isolierte Konsumenten, sondern als eingebettete Gemeinschaftswesen begreifen, werden wir über die kommenden

Jahrzehnte den ökologischen Herausforderungen abmildernd, fair und resilient begegnen können. Der kommunaristische Soziologe Amitai Etzioni (1997) sprach davon, dass man vom »Ich« zu einem »Wir« kommen müsse; dies gilt auch heute noch, sofern zu dem »Wir« auch nicht-menschliche Quasi-Subjekte gehören.

Ich plädiere deshalb für ein neues, erweitertes kommunitärer Freiheitsverständnis, genauer: für das Konzept der konvivialen Freiheit. Dieses geht über das westliche Ideal der Autonomie hinaus und begreift Freiheit nicht als Befreiung von Bindungen, sondern als Fähigkeit, wechselseitige Abhängigkeiten – auch gegenüber nicht-menschlichen Akteuren und Entitäten – bewusst zu gestalten. Die aktuellen ökologischen Krisen zeigen deutlich: Gerade unser vermeintlich unabhängiges, auf Ausbeutung natürlicher Ressourcen basierendes Lebensmodell im Globalen Norden erweist sich als zutiefst abhängig – von billigen Arbeitskräften anderswo, von endlichen Rohstoffen, von stabilen Ökosystemen. Konviviale Freiheit bedeutet in diesem Kontext, diese Abhängigkeiten nicht zu leugnen oder auf andere oder in die Zukunft zu verschieben, sondern aktiv zu gestalten – hin zu reziproken und fairen Beziehungen zwischen Nord und Süd, zwischen Mensch und Natur. Das konvivialistische Manifest (2014, 2020) mit seiner »Erklärung der wechselseitigen Abhängigkeiten« weist hier den Weg: Es geht nicht um Wohltätigkeit oder Almosen für die Ausgebeuteten dieser Welt, sondern um die Anerkennung, dass unser vermeintlich unabhängiges Leben nur durch die Auslagerung von Kosten an andere möglich wurde.

Wer dagegen auf Autonomie pocht, will sagen, dass sich sein oder ihr Leben aus den Verbindungen mit anderen herauslösen lässt. Descartes verstand unter dem Begriff der Substanz eine Entität, die in ihrer Existenz von keinem anderen Ding abhängt – also autonom ist. Eine neue Ökologie müsste diese Substanzontologie hinter sich lassen und die Zusammenhänge und Verbindungen zwischen allen Dingen betonen und daraus schlussfolgern, dass nicht zuerst die Entität und dann die Verbindung kommt, sondern dass die Assoziation das Primäre ist – ontologisch und ethisch (Boisvert 2010). Wenn man die Welt relational betrachtet, ist es sinnlos, anzunehmen, dass diesem Zusammenhang etwas vorausgeht. Es ist deshalb auch nicht überzeugend, strikt zwischen Kultur und Natur, zwischen menschlich und tierlich, tierlich und pflanzlich, belebt und unbelebt zu unterscheiden – die grundlegende konzeptionelle Einheit sollte vielmehr die Transaktion und das Kollektiv aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen sein. Konvivialität heißt auch: Niemand

steht für sich allein, niemand kann sich von anderen unabhängig machen.

Der Konvivialismus fängt solche Erfahrungen ein und theoretisiert sie.²⁴ Er beruht auf zwei zuerst in Frankreich publizierten Manifesten. Das erste konvivialistische Manifest einer Gruppe von französisch-sprachigen Intellektuellen um den Soziologen Alain Caillé erschien im Jahr 2013 und entwirft den Konvivialismus als eine politische Theorie, eine normative Überzeugung, eine transformatorische »Kunst des Zusammenlebens« sowie als ein politisches Programm, das die großen politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts überwinden will. Ziel der Konvivialist:innen ist eine demokratische und egalitäre Gesellschaft jenseits der Wachstumslogik. In dieser sollen die Verbindungen von Individuen, Gruppen und Gemeinwesen auf neue Art und Weise sichtbar gemacht werden, daher auch der französische Untertitel in Abgrenzung zur amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung: *Declaration d'interdependence*. Der Konvivialismus ist eine dezidiert anti-utilitaristische intellektuelle Strömung, die den Menschen anthropologisch weniger in seinem Verlangen zu nehmen, sondern in seiner Fähigkeit und seinem Bedürfnis charakterisiert, anderen etwas zu geben und sich miteinander zu verbinden. Der spiritus rector des Konvivialismus, Alain Caillé, ist zugleich auch der geistige Kopf der sog. M.A.U.S.S.-Bewegung (»Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales«, also »Anti-utilitaristische Bewegung in den Sozialwissenschaften«). Das Manifest formuliert Prinzipien einer neuen konvivialen Ordnung, die das Miteinander ins Zentrum stellt. Entsprechend ist die einzige legitime Politik »diejenige, die sich auf das Prinzip einer gemeinsamen Menschheit, einer gemeinsamen Sozialität, der Individuation und der Konfliktbeherrschung beruft.« (Les Convivialistes 2014: 61) Konvivialismus basiert auf vier Prinzipien, der Achtung einer gemeinsamen Menschheit und gleicher Menschenwürde, dem Prinzip der gemeinsamen Sozialität, das

24 Konvivialismus leitet sich aus dem Begriff der Konvivialität (von lat. *convivere*: zusammenleben) ab. *Convivialité*, *Convivialiad*, *Conviviality* ist in vielen europäischen Sprachen durchaus gebräuchlich – auf Deutsch lässt sich seine Alltagsbedeutung am ehesten mit gastlich oder gesellig übersetzen. Ausgehend von Ivan Illichs Buch *Tools for Conviviality* aus dem Jahr 1973, einem Klassiker der Sozial- und Technikkritik, hat der Begriff der Konvivialität in andere Debatten Eingang gefunden, etwa in die britische Diskussion um eine neue Alltags-Multikultur und eben in den aus Frankreich kommenden Konvivialismus.

der Einsicht folgt, dass der größte menschliche Schatz in der Qualität sozialer Beziehungen liegt, dem Prinzip der Individuation, d.h., dass wir uns alle voneinander unterscheiden, dass Menschen also in ihrer Individualität anerkannt und geachtet werden wollen, und schließlich dem Prinzip, Konflikte auf nicht eskalative Weise auszutragen.

Das 2020 erschienene 2. konvivialistische Manifest geht über diese vier Prinzipien hinaus und führt zwei weitere Prinzipien ein: das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit, d.h., dass Menschen nicht in einem Verhältnis der Äußerlichkeit zur Natur leben, sondern Teil von ihr sind und in einer wechselseitigen Abhängigkeit zu ihr stehen. Hinzu kommt ein allgemeiner Imperativ, nämlich Hybris einzuschränken, Maßlosigkeit und Allmachtstreben zu bekämpfen und nicht hinzunehmen. Ziel dieses Prinzips ist, eine Politik des Maßhaltens und der Selbstbegrenzung (gerade mit Blick auf die ökologische Frage) anzuleiten.

Aus Sicht einer konvivialen Gesellschaft ist das moderne Verständnis von Natur als bloßer Ressource, die menschlichen Zwecken zur Verfügung steht, hochproblematisch. Stattdessen muss ein umfassender Gesellschaftsbegriff entwickelt und etabliert werden, der die Natur einschließt. Die Biologin Katrin Böhning-Gaese, der Rechtswissenschaftler Jens Kersten und der Historiker Helmuth Trischler fordern in ihrem Manifest für eine biodiverse Gesellschaft (2025) im Anschluss an den Konvivialismus einen neuen Gesellschaftsvertrag: In der Präambel stünde, dass Menschen versprechen, im Einklang mit der Natur zu leben. Im ersten Artikel werden die intrinsischen, instrumentellen und relationalen Werte der Natur anerkannt. Artikel zwei und drei artikulieren zum einen die Abhängigkeit der Menschen von der biodiversen Lebenswelt, zum anderen die Verantwortung, die Menschen für die Natur zu übernehmen haben (ebd.: 40). Der Umgang mit der Natur müsse verantwortlich auf eine neue Balance abzielen, auf die Gegenseitigkeit von Gabe und Gegengabe. Auf diese Weise soll »die gemeinsame Entfaltung aller Arten (einschließlich der Menschen) auf einem geteilten Planeten« gewährleistet werden (ebd.: 56). Werden Naturressourcen genutzt, müssen Menschen Gegenleistungen für die Ökosysteme erbringen, die die Leistungen bereitstellen (Adloff 2018, 2025).

Solch neue Formen von Gegenseitigkeit und Solidarität setzen voraus, dass die Interdependenz menschlicher und nicht-menschlicher Existenzen erkannt und bejaht wird. Judith Butler (2016) stellt der (neo-)liberalen Forderung nach individueller Autonomie die Erfahrung

entgegen, dass jeder Mensch von anderen Menschen und einer stabilen Infrastruktur abhängig ist. Sobald man beginnt, die anderen Leben (auch die nicht-menschlichen) als gleichwertig zum eigenen und verwoben mit dem eigenen Leben anzusehen, kann daraus eine neue Ethik des Zusammenlebens erwachsen. Prekarität und alle Formen sozialer Ungleichheit beruhen auf der ungleichen Verteilung von Abhängigkeiten und Verwundbarkeiten. Eine konviviale Politik sollte aber eben nicht liberalistisch auf eine Autonomie ohne jede Abhängigkeit abziehen, sondern auf die Bejahung wechselseitiger Abhängigkeiten – eine zentrale Idee Butlers, die sich bis zu Emile Durkheim und John Dewey zurückverfolgen lässt. Die Anerkennung der Verletzbarkeit des Lebens kann eine Kultur der Kooperation nähren.

Alasdair MacIntyres (2001) Konzept der Anerkennung der Abhängigkeit erhält hier besondere Bedeutung. Eine konviviale Gesellschaft würde nicht nur die Abhängigkeit von anderen menschlichen Akteuren anerkennen, sondern auch unsere Abhängigkeit von intakten Ökosystemen innerhalb planetarer Grenzen. Konviviale Freiheit fragt nicht: Wie können wir uns von natürlichen Grenzen emanzipieren?, sondern: Wie können wir unsere Abhängigkeit von der Natur so gestalten, dass sie für alle – Menschen wie nicht-menschliche Wesen – lebensfördernd ist? In praktisch-normativer Hinsicht bedeutet dies einen radikalen Wandel unserer Wirtschafts- und Lebensweise: von extraktiven zu regenerativen Systemen, von Ausbeutung zu Reziprozität. Angestrebt werden sollte – wenn wir uns auf einen Wunsch, eine konkrete Utopie für die kommenden 50 Jahre einlassen dürfen – also eine Gesellschaft, die nicht Steigerung und Beschleunigung als Selbstzweck verfolgt, sondern eine Gesellschaft, die sich autonom Ziele setzen kann und sich auch in Freiheit zu begrenzen vermag. Eine Gesellschaft also, die nicht von vorgeblichen ökonomischen oder systemischen Sachzwängen regiert wird und die die westliche Hybris überwindet, die Natur beherrschen zu wollen. Freiheit bedeutet dann nicht mehr Unabhängigkeit, sondern die Fähigkeit, in einem radikal interdependenten System verantwortlich zu koexistieren.

Schluss: Vulnerabilität, Grausamkeit und Selbstachtung

Der moderne, rechtlich verankerte Freiheitsbegriff, der individuelle Willkür schützt und Verantwortung externalisiert, erweist sich angesichts ökologischer Krisen und sozialer Ungleichheiten als zutiefst problematisch. Die negative Freiheit des »beliebigen Wollens« legitimiert strukturelle Grausamkeiten, indem sie die Verletzbarkeit und Abhängigkeit anderer – menschlicher wie nicht-menschlicher Wesen – systematisch ignoriert. Die kommunitaristische und konvivialistische Kritik offenbart, dass Autonomie ontologisch eine Fiktion ist. Wir sind immer schon eingebettet in soziale und ökologische Beziehungsgeflechte. MacIntyres anerkannte Abhängigkeit, die konvivialistische Ächtung der Hybris sowie die Anerkennung der gemeinsamen Natürlichkeit werden zu Maximen einer Ethik, die Verletzlichkeit nicht als Defizit, sondern als konstitutiven Wesenszug des Seins begreift. Die Klimakatastrophe demonstriert täglich, wie sehr unser vermeintlich autonomes Handeln die Lebensgrundlagen anderer zerstört. Die konviviale Freiheit fordert daher eine radikale Umkehr: Nicht die Durchsetzung individueller Interessen, sondern der Schutz der Würde aller Verletzbaren – künftiger Generationen, marginalisierter Gemeinschaften, nicht-menschlicher Lebensformen – muss erste Maxime werden.

Vor jedem Freiheitsanspruch steht das fundamentale Gebot, Leid und Grausamkeit zu vermeiden. Dieses Prinzip von »Putting Cruelty First« (Shklar 1982) ergibt sich aus der Anerkennung universaler Vulnerabilität. Eine Gesellschaft, die sich an der Vermeidung von Erniedrigung und Zerstörung orientiert statt an abstrakten Freiheitsrechten, schafft erst die Bedingungen für ein gutes Zusammenleben. Mit dem amerikanischen Pragmatisten Richard Rorty (1989) ist Grausamkeit das Schlimmste, was wir einander antun können. Es muss darum gehen, mit Blick auf andere Menschen und nicht-menschliches Leben zu sehen, dass unsere Unterschiede vernachlässigbar sind »im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (ebd.: 310). Eine anständige Gesellschaft demütigt die Menschen nicht, verletzt sie in ihrer Selbstachtung nicht.²⁵

25 Daraus folgt, dass nicht nur Menschen-, sondern auch Bürgerrechte, also demokratische Prinzipien zu achten sind: »Wird einem Menschen das Bürgerecht verweigert, so ist das eine einschneidende Beeinträchtigung seiner Fähigkeit, sein

Konviviale Freiheit übersetzt diese Einsicht in politische Praxis: Sie fordert Institutionen, die nicht-menschliche Wesen repräsentieren, Wirtschaftsformen, die auf Reziprozität statt Ausbeutung basieren, und eine Demokratie, die ihre Entscheidungen an Maßstäben der Inklusion und Verwundbarkeit misst. Nur so lässt sich verhindern, dass Freiheit weiterhin als Recht auf rücksichtslose Aneignung missverstanden wird. In einer Welt radikaler Verflechtung wird damit die Vermeidung von Grausamkeit zur ersten politischen Pflicht und der Schutz der Würde aller Verletzbaren zum ethischen Maßstab.

Dies führt uns zum letzten Punkt in diesem Essay, den besonders klar der Philosoph und Kognitionswissenschaftler Thomas Metzinger (2024) herausgestellt hat. Auch wenn die sozial-ökologischen Katastrophen zum Teil nicht mehr abwendbar sind, wenn wir also im Kampf gegen das Überschreiten der planetaren Grenzen scheitern, kommt es darauf an, in Würde zu scheitern. Die Erhaltung von Selbstachtung fordert von uns, auch angesichts von Scheitern und Vergeblichkeit das Richtige zu tun, einfach, weil es das Richtige ist. Dazu braucht es Aufrichtigkeit, einen klaren Fokus auf Achtung der Würde sowie eine Haltung der ethischen Sensibilität und Selbstmitgefühl: »Wir müssen uns aktiv um die Vermeidung von Apathie, Verbitterung und emotionaler Erschöpfung kümmern. Die planetare Krise erzeugt einen sich radikal verändernden psychologischen Kontext für unser aller Leben. Es kann deshalb sein, dass wir am Ende auch etwas ganz Neues lernen müssen: in Anmut zu scheitern« (ebd.: 178). Scheitern in Würde ist allerdings eine Möglichkeit neben anderen. Ohne Würde zu scheitern, wäre noch deprimierender und grausamer – wenn auch dafür eine nicht geringe Möglichkeit besteht. Aber es ist auch möglich, den ökologischen Katastrophen angemessen entgegenzutreten: in Würde, gerecht und mit vergrößerten gesellschaftlichen Problemlösungskapazitäten.

Menschsein, das ja durch diese spezifische Gesellschaft geformt ist, auszudrücken, und stellt folglich eine Demütigung dar« (Margalit 1997: 59).

