

# ANTI-UTILITARISMUS UND DIE GABEN DER NATUR

Natur und Gesellschaft befinden sich in der tiefsten Krise der Menschheitsgeschichte, wie allein der Blick auf die weiter fortschreitende Erderwärmung und das massenhafte Aussterben von Arten zeigt. Mit der anthropogenen Erderwärmung, dem massiven Schwund an Biodiversität, der Corona-Pandemie, Überschwemmungen, Mega-Feuern, Dürren etc. ist immer deutlicher geworden, wie stark menschliche Gesellschaften von nicht-menschlichen Faktoren wie dem Erdsystem mit seiner Tier- und Pflanzenwelt abhängen. Für linke kritische Theorien und politische Praktiken ist es dadurch äußerst fragwürdig geworden, sich allein auf menschliche Gesellschaften zu konzentrieren, die Natur als schützenswerte Ressource zu betrachten und sie als «Umwelt» zu externalisieren.

Doch die Standardbegründung für Natur- und Klimaschutz setzt genau hier an. Sie fusst auf dem in den letzten Jahrzehnten prominent gewordenen Konzept von Ökosystemdienstleistungen. Ökosysteme haben dieser Auffassung zufolge einen direkten oder indirekten instrumentellen Wert für den Menschen. Beispiele sind Wälder, die das Klima kühlen, Süßwasser speichern und reinigen, Bau- und Brennholz liefern, genetische Vielfalt bereitstellen und menschliche Erholungsgebiete sind. Das «Kapital der Natur» wird monetär bewertet und für die Leistungen geschätzt, die es den Menschen erbringt; es ist also ein utilitaristisches und anthropozentrisches Konzept. Ökosysteme haben hier keinen intrinsischen, sondern einen instrumentellen Wert für das menschliche Wohlbefinden (vgl. Bateman/Mace 2020; Adloff/Hilbrich 2021)<sup>1</sup>.

Eine solche Strategie der Ökonomisierung von Nachhaltigkeit wird hingegen von Vertreter\*innen grundlegender transformatorischer Ansätze deutlich abgelehnt, die auf eine Postwachstumsgesellschaft und -ökonomie abzielen. Angestrebt wird Suffizienz in Wirtschaft und Konsum und eine egalitäre Sozialordnung, die

den Zwang zum ökonomischen Wachstum überwindet und die die Natur nicht länger beherrscht und ausbeutet (Kallis et al. 2015; Adloff 2020b).

Folgt man dem instrumentellen Ansatz von Ökosystemdienstleistungen nicht, sondern geht vom Eigenwert des Lebens auf der Erde aus, stellen sich weitergehende Fragen. Es geht dann um die Bewohnbarkeit des Planeten Erde für alle Lebensformen (vgl. Chakrabarty 2020). So formuliert soll die biologische Vielfalt nicht allein aufgrund menschlicher Interessen geschützt werden, sondern Ökosysteme und Arten sollen einen eigenen ethischen Wert oder beispielsweise auch ein Eigenrecht erhalten (vgl. Fischer-Lescano 2018; Adloff/Busse 2021). Diese Auffassung, die von verschiedenen zivilgesellschaftlichen Akteuren<sup>2</sup> geteilt wird, beruht auf einer nicht-anthropozentrischen Naturethik. Dabei wird auch die ontologische Trennung von Kultur versus Natur des Westens kritisiert. Nicht-menschlichen Wesen wird stattdessen Subjektivität, Handlungsfähigkeit und ein intrinsischer moralischer Wert zugesprochen. Auch in der akademischen Ethik gibt es seit Jahren eine ausführliche Diskussion über die Frage, ob Menschen nur anderen Menschen oder auch der Natur, also Pflanzen, Tieren, Flüssen, Bergen etc., Respekt schulden (Krebs 1997).

## DAS ZEITALTER DES ANTHROPOZÄN

Dabei kann das Konzept des Anthropozäns eine erste Orientierungshilfe leisten. Das Anthropozän gilt als neue geochronologische irdische Epoche, in der der Mensch zu einem der wichtigsten Einflussfaktoren auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde geworden ist (Chakrabarty 2009). Schroffe Eingriffe in die Natur lassen sich bis in das Neolithikum zurückverfolgen, doch erst mit der Durchsetzung von Kapitalismus und moderner Technik vor rund 200 Jahren setzt die Emission grosser Mengen von CO<sub>2</sub> und damit das erste *take off* zum Anthropozän ein. Eine beschleunigte Freisetzung von Treibhausgasen und dramatische Steigerungen beim Energie-, Wasser- und Düngemittelverbrauch sind seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu konstatieren, und so gilt das Jahr 1950 denn auch vielen Beobachtern als Beginn des Anthropozäns (Zalasiewicz et al. 2015).

Die Sozialwissenschaften haben sich in diese Debatten bislang zumeist aus einer kapitalismuskritischen Perspektive eingebracht und betont, dass nicht die Menschheit als Ganzes, sondern hauptsächlich der Westen mit seinem kapitalistischen Wirtschaftssystem für das Erreichen oder Überschreiten der planetarischen Grenzen verantwortlich sei (vgl. Bonneuil/Fressoz 2017). Diese Auseinandersetzung soll hier nicht weiter verfolgt werden. Entscheidend ist vielmehr, dass sich mittlerweile die Stimmen mehren, die darauf drängen, die Welt im Anthropozän neu zu denken und viele überkommene Kategorien neu zu figurieren (vgl. Horn/Bergthaller 2019: 8ff.). So werden aktuell die Naturwissenschaften nicht nur

politisch, wir beobachten auch, wie die Sozial- und Kulturwissenschaften mehr und mehr beginnen, sich mit den materiellen Grundlagen von Gesellschaft auseinanderzusetzen (Clark/Gunaratnam 2017). So hat der Historiker Dipesh Chakrabaty (2009, 2020) die Auffassung vertreten, dass die Differenz zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte nicht mehr trägt. Die Menschheit befindet sich in einer neuen Zeitordnung, in der alles «Natürliche» von Menschen geformt ist und doch jenseits menschlicher Erfahrung und Erinnerung liegt, zu gross sind die jeweiligen Zeithorizonte mit Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft. Sowohl die Folgen der Erderwärmung als auch die des Artenschwunds sind in keiner Weise zeitlich zu überschauen.

Das klassische Naturverständnis der Sozialwissenschaften beruht hingegen auf der Vorstellung einer stabilen Natur, vor dessen Hintergrund sich die menschlichen Aktivitäten abspielen. Dies ist im Anthropozän nicht mehr gegeben, der Hintergrund wird zum volatilen Vordergrund mit der derzeit zu beobachtenden Konsequenz, dass sich Natur in manchen Hinsichten heute schneller verändert als Gesellschaften.

## DIE NATUR-KULTUR-TRENNUNG

Der französische Anthropologe Philippe Descola (2014) analysiert in seiner wichtigen Studie «Die Ökologie der Anderen» die im Westen vorherrschende, stabile ontologische Differenz von Subjekt und Objekt, von Kultur und Natur. Dabei stellt er heraus, dass der Westen zutiefst von der Kontroverse zwischen Materialismus und Mentalismus geprägt ist. Auf der einen Seite versucht man zu zeigen, dass alles naturalistisch auf materielle Prozesse zurückzuführen ist (so die Sicht der Naturwissenschaften, von Teilen der Psychologie und Philosophie). Auf der anderen Seite vertritt man in den Kulturwissenschaften einen zeichentheoretischen Idealismus, der davon ausgeht, dass wir die Welt nur über Zeichen und Sprache erschliessen können.

Die Idee einer mechanischen Natur bildete sich zwar schon im 17. Jahrhundert heraus, doch erst Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich die korrespondierende Vorstellung durch, dass sich menschliche Kollektive entlang von Sitten, Sprachen, Religionen und Mentalitäten voneinander unterscheiden, also durch das, was wir seitdem «Kultur» nennen. «Kultur» tritt von nun an nicht mehr nur im Singular auf – sondern: eine Natur vs. viele Kulturen. Durch diese Trennung von Menschen und Nicht-Menschen hat der westliche Naturalismus die Natur als einen Raum konstituiert, der einerseits als technisches Experimentierfeld und unerschöpfliche Lagerstätte von Ressourcen betrachtet wird und andererseits zu weiten Teilen aus dem Gegenstandsbereich der Kultur- und Sozialwissenschaften herausfiel.

Die Sozialwissenschaften sind diesem ontologischen Standardmodell weitgehend gefolgt. Zwar gab es in der Geschichte der Soziologie einige bedeutende

Beiträge zu der Frage, wie gesellschaftliche Naturverhältnisse soziologisch zu reflektieren seien, man denke nur an Karl Marx, Ulrich Beck und Niklas Luhmann. Doch die meisten einflussreichen Grosstheorien – etwa die von Weber, Durkheim, Habermas, Bourdieu oder Foucault – haben die Vermittlung von Gesellschaft und Natur nicht genauer in den Blick genommen.

Eine Ausnahme bilden die Science and Technology Studies und insbesondere die Arbeiten Bruno Latours. Er vertritt bekanntlich die These einer Purifizierungsarbeit der Moderne(n), die auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses zu einer strikten Trennung zwischen Objekten der Natur und der Welt des Sozialen führte, doch sind diese Welten faktisch und praktisch aufs Engste ineinander verwoben (Latour 2008). Die Trennung von Natur und Gesellschaft, wie sie im Selbstbild der Moderne vorliegt, hat dieser Sicht zufolge so nie stattgefunden. Für Latour konstituiert sich unsere Realität nur über die Verkopplung von Menschen mit natürlichen wie vor allem auch technischen Dingen. Alle hybriden Wesen haben eine gewisse Handlungsmacht und beruhen auf der Vermengung von Kultur und Natur. Für Latour tun die Modernen nicht, was sie sagen, und sagen nicht, was sie tun. Durch die vorherrschende Denkweise der Trennung von Natur und Kultur können die Modernen nicht sehen, wie jede Veränderung der Natur die Gesellschaftsordnung mit verändert (ebd.: 127).

Politisch zieht Latour daraus einige weitreichende Schlüsse. In seinem Buch «Kampf um Gaia» (2017) führt er aus, dass es zur Verteidigung Gaias der Bündnisse mit Teilaspekten der Erde bedürfe: mit den Regenwäldern, den Ozeanen, der Artenvielfalt in den Biodiversitäts-Hotspots, mit den Böden etc. Bevölkerungen, die von diesen Komponenten Gaias abhängen, sollten sich mit ihnen verbünden und ihre Subsistenzgrundlagen verteidigen gegen die disruptiven und ortlosen Kräfte des globalen Kapitalismus. Da die Nicht-Menschen nicht auf gleiche Weise für sich sprechen können wie Menschen, müssten die nicht-menschlichen Lebewesen und Ökosysteme politisch repräsentiert werden. Die Wälder, die Luft und die Meere bräuchten daher Sprecher\*innen.

Diese Erfahrungsdimension, dass die Natur oder das Leben als ein Quasi-Subjekt erlebt wird, mit dem man sich auch solidarisch verbinden kann, kennen Menschen in vielfältigen Umgangsweisen mit der Natur. Diese wird im lebensweltlichen Alltag längst nicht nur als Ressource, Ding oder Mechanik erfahren. Natur wird holistisch erlebt und gefühlt, und die Erfahrung von Natur als ein Gegenüber begleitet die westliche Moderne von Anfang an. Am ausgeprägtesten zeigt sie sich in romantischen Bewegungen (vgl. Rosa 2016: 599ff.). Nur ist diese Form von Erfahrung nicht in den Mainstream wissenschaftlicher Welterfahrung und -beschreibung eingegangen. Wir finden diesen Strang hingegen in der Alltagswahrnehmung, in ästhetischen Erfahrungen, in der Kunsttheorie, der Naturästhetik oder in diversen Varianten des ökologischen Denkens (vgl. Choné et al. 2017).

So leben die Modernen in zwei Welten: Auf der einen Seite greift man auf das formale, wissenschaftlich gewonnene Wissen zurück, zum anderen machen Menschen permanent praktische Erfahrungen, die längst nicht immer mit dem wissenschaftlichen Wissen deckungsgleich sind (vgl. Feenberg 2013). Lebensweltliche Erfahrungen, die nicht kongruent mit wissenschaftlichem Wissen sind, fristen in der Moderne jedoch ein epistemisches Schattendasein.

Dennoch kann diese Dimension nicht aus der Geschichte der westlichen Kosmologie gestrichen werden – Menschen fühlen sich nicht nur untereinander, sondern auch mit der Natur verbunden, und zwar in einem ganzheitlichen Sinne. Zu diesem Verständnis von Verbundenheit kann jedoch auch die Wissenschaft selbst beitragen (vgl. Boisvert 2010): Das Wissen um die Komplexität ökologischer Vernetzungen, etwa um wechselseitige Abhängigkeiten von Lebewesen innerhalb eines Ökosystems, können im Alltag dazu führen, aus guten Gründen die naturalistische Ontologie hinter sich zu lassen und von einer praktischen Verbundenheit von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen auszugehen. Gerade auch Wissenschaft und Technik liefern derzeit immer mehr Evidenzen für die wechselseitige Verbundenheit aller Wesen auf diesem Planeten.

## EIN VERÄNDERTES NATURVERSTÄNDNIS

Die Moderne ist zunächst gekennzeichnet von einer Reduktion des tierlichen Lebens aufs instinkthaft Mechanische, jegliche Agency wurde den Tieren über viele Jahrzehnte hinweg abgesprochen. Im globalen Kapitalismus werden Tiere zudem systematisch ausgebeutet. Sie dienen als blosses Material – als Nahrungsmittel, Rohstofflieferanten für die Kosmetik- und Pharmaindustrie, für wissenschaftliche Versuche. Die Massentierhaltung des 20. Jahrhunderts tat das Ihre zur Passivierung der Tiere, die moderne Ethologie wurde zur Komplexität reduzierenden Laborwissenschaft, und der Behaviorismus interessierte sich nur für einfachste Reiz-Reaktions-Schemata (Despret 2019). In den letzten Jahren finden sich Gegenbewegungen auch im Bereich der Wissenschaft selbst.

Es wird zunehmend klar, dass sich die traditionelle Biologie zu sehr auf einen technizistischen und reduktionistischen Pfad begeben hat, der die Lebendigkeit, Sinnhaftigkeit und Subjektivität von Natur übersehen und gezeugnet hat. Der Verhaltensbiologe Norbert Sachser (2018) spricht von einer Revolution des Tierbildes während der letzten Jahre: Emotionen, Kommunikation, Lernen, Intelligenz und Individualität der Tiere werden heute ganz anders eingeschätzt als noch vor wenigen Jahrzehnten. Mittlerweile ist die Literatur zur Revision unseres wissenschaftlichen Naturbildes kaum noch zu überblicken. Der Biologe und Philosoph Andreas Weber beispielsweise verfolgt eine alternative Ökologie und arbeitet heraus, dass Materie selbst schöpferisch ist, «dass sie einem Prinzip der Fülle folgt und Subjektivität aus sich hervorbringt» (Weber 2007: 14). Er verweist zudem darauf,

dass Zusammenarbeit in Form von Symbiosen in der Natur von enormer Bedeutung ist und auch in der Natur ein komplexer Austausch über Zeichenprozesse stattfindet (vgl. Gilbert et al. 2012; Kohn 2007).

Weber (2016) interpretiert diese grenzüberschreitenden Prozesse des Lebens als das Hin- und Herfließen von Gaben. Lebende Systeme befinden sich zumeist in einem Zustand des dynamischen Gleichgewichts, den man auch als einen Zustand der Gegenseitigkeit betrachten kann, beruhend auf der Trias von Geben, Nehmen und Erwidern. Der Einwand liegt nahe, dass man hier einem unangemessenen Anthropozentrismus folge. Doch wird meines Erachtens vielmehr der Anthropozentrismus überwunden zugunsten einer Kontinuität menschlichen und nicht-menschlichen Lebens. Zu kritisieren ist vielmehr der weitverbreitete Mechanozentrismus, der auf einem ontologischen Dualismus beruht und der Annahme folgt, dass andere Lebewesen gleichsam schweigen und nicht in einer Welt von Bedeutungen und Bedeutsamkeiten leben (vgl. Danowski/Viveiros de Castro 2019). Donna Haraway (2018: 137ff.) fordert daher, dass wir unsere Verwandtschaftsverhältnisse überdenken sollten und uns nicht nur mit anderen Menschen, sondern auch mit anderen Spezies verwandt machen sollten.

## DER ANTI-UTILITARISMUS DER GABE

Im Anschluss an den Soziologen und Anthropologen Marcel Mauss soll der gaben-theoretische Gedanke Webers weiter ausgeführt werden. Sein Text über die Gabe aus dem Jahr 1925 sowie die französische MAUSS-Gruppe («Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales») bilden den Ausgangspunkt für eine Gabentheorie, die menschliche Beziehungen und Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Akteuren anders fasst als der Grossteil der Sozial- und Kulturtheorien. Der französische Soziologe Alain Caillé (2008, 2019) hat herausgearbeitet, dass zentrale Dimensionen menschlichen Handelns nicht utilitaristisch oder normativistisch, sondern gaben-theoretisch zu erklären sind. So beruht die Gabe weder auf blossem Eigennutz, noch kann man sie darauf reduzieren, dass Menschen das tun, was Normen von ihnen verlangen. In Gaben steckt ein Überschuss an Spontaneität, Unbedingtheit, Freiheit und Zugewandtheit, der nicht auf Eigennutz oder Normenbindung zurückgeführt werden kann. Immer dort, wo nicht Buch über den erfolgten Austausch geführt wird, haben wir es mit Formen des Gebens, Vertrauens, Gemeinnsinns, der Hingabe und Liebe zu tun, die von spezifischen Reziprozitätserwartungen und vor allem vom Tausch entkoppelt sein können. Nicht das liberale Ideal des autonomen Individuums, das frei von wechselseitigen Abhängigkeiten ist, liegt Gabenbeziehungen zugrunde, sondern ein Beziehungsgeflecht von wechselseitigen Abhängigkeiten, das dazu führt, dass man gibt und nimmt, wie es die Bedürfnisse und Fähigkeiten nahelegen. Gaben enthalten also Momente des Überschusses und der Unbedingtheit, die konstitutiv sind für das Hervor-

bringen von Sozialität. Am Grund des Sozialen liegen nicht ökonomische Tausch-äquivalente, sondern Nicht-Äquivalenzen und Asymmetrien.

Alle bisherigen Kulturen – ausser der der Moderne – haben ihr Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur als Gabenbeziehung verstanden: Von den Seen, Bergen, Wäldern, Nutz- und Wildtieren nimmt man und ihnen gibt man auch etwas zurück. Wie kann nun ein solches Gabenverhältnis unter modernen Bedingungen wieder hergestellt werden? Rasch handelt man sich den Vorwurf ein, romantisch und vor- oder antimodern zu sein. In eine vormoderne Vorstellungswelt können und wollen wir sicher nicht einkehren. Doch ohne eine gewisse «Wiederverzauberung der Welt» wird ein gemeinsames Leben nicht zu gewinnen sein, doch ist die moderne Lebenswelt sowieso nicht so stark entzaubert, wie in den Sozialwissenschaften seit Max Weber angenommen wird (Bennett/Khan 2009).

Man kann durchaus auf naturwissenschaftliches Wissen gestützt versuchen, einen aufgeklärten Animismus wiederzubeleben oder neu zu kreieren. Caillé, Chanial und Flipo (2013) bezeichnen diesen Ansatz als methodologischen Animismus. Denn wir müssen nicht zunächst allen Lebewesen wissenschaftlich nachgewiesen und abgesichert Bewusstsein, Subjektivität, Intentionalität und einen Kooperationswillen zusprechen. Es reicht, die nicht-menschlichen Wesen methodologisch als Quasi-Subjekte anzusehen. Das heisst, wir behandeln die anderen Lebewesen so, als ob sie über Subjektivität verfügten – unabhängig davon, ob man diese wirklich wissenschaftlich «beweisen» kann. Dies führt dazu, nicht-menschliche Wesen als Quasi-Subjekte anzuerkennen, sich partnerschaftlich mit ihnen verbinden zu können. Es können so Gabenbeziehungen – Beziehungen des Gebens und Nehmens – aufgebaut und eingegangen werden, das heisst, es werden Allianzen und Bündnisse zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen gebildet (vgl. Adloff 2018).

Diese Bündnisse haben genauso wie Gabenbeziehungen unter Menschen eine agonistische Seite: Sie enthalten immer auch Momente der Auseinandersetzung und des Widerstreits. Das Gabenverhältnis zur Natur ist niemals nur rein harmonisch, auch die Natur kann sich verweigern, unerbittlich nehmen oder Schlechtes geben. Natur aus einer Gabenbeziehung zu betrachten, impliziert mithin in keiner Weise ein konfliktfreies oder romantisch verklärtes Verständnis der Beziehung. Und natürlich geht es nicht darum zu tauschen, das heisst, exakt Äquivalentes zu dem zurückzugeben, was die Natur gegeben hat. Es geht vielmehr um die Anerkennung des Eigenwerts nicht-menschlicher Lebewesen und ökologischer Prozesse sowie um die Erneuerung des Bündnisses durch den Akt der Erwiderung, in dem die Natur als Partnerin anerkannt und nicht länger nur als passive Ressourcenquelle gesehen wird.

Ich plädiere also dafür, wissenschaftlich wie alltagsweltlich aus einer Gabenperspektive auf die Natur zu blicken (vgl. Adloff 2020a). Ein lebensweltlich und naturwissenschaftlich verankerter methodologischer Animismus gegenüber der

belebten Natur kann meines Erachtens eine adäquate nicht-dualistische Ontologie darstellen, die auch als Ausgangspunkt für ein nicht-instrumentelles Naturverständnis dienen kann.

## KONVIVALITÄT UND SYMBIOSE

Der methodologische Animismus bildet häufig – jedoch wissenschaftlich kaum bemerkt – schon die Basis für speziesübergreifende Lebensformen. Bäuerinnen und Bauern, die sich nicht komplett der Massentierhaltung mit ihrer Passivierung und ontologischen Reduktion von Tieren hingegeben haben, beschreiben ihr Verhältnis zu den Kühen und Schweinen als geprägt von Wechselseitigkeit im Geben und Nehmen von Sorge, Arbeit und Emotionen. Seit dem Neolithikum gilt, dass Tiere für Menschen Arbeit leisten und die Tiere eine besondere Beziehung zu den Bäuerinnen und Bauern pflegen (und vice versa): Sie sind nicht als alleinstehende Entitäten beschreibbar, die erst in einem zweiten Schritt zueinander in Beziehung treten (vgl. Porcher 2014). Ihre symbiotischen Kooperationen verändern sie wechselseitig. Nicht alle engen Symbiosen zwischen Menschen und ihren Symbionten werden bemerkt. Ökologisches Gewahrsein beginnt mit dem Bewusstsein für diese Kluft und mit Versuchen, sie zu überwinden, indem die Interdependenzen zwischen den Lebensformen bemerkt und anerkannt werden. Interdependenzen wahrzunehmen, stellt nicht nur eine andere kognitive Sicht auf die Welt dar, sondern es geht darum, mit anderem Leben in Interaktion und Beziehung zu treten – beispielsweise im Modus von Gabe und Sorge.


Die Gabentheorie ist im französischen Konvivialismus in eine normative Theorie des gelingenden Zusammenlebens überführt worden (Les convivialistes 2014, 2020). Der Begriff der Konvivialität zeigt an, dass Menschen vor allem soziale Wesen sind, die voneinander abhängig sind.<sup>3</sup>

Versteht man unter Symbiose das speziesübergreifende kooperative Zusammenleben, ist Symbiose eine Unterkategorie von Konvivialität, die wiederum auf Gabenbeziehungen beruht. Konvivialität umfasst also auch symbiotische Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und gliedert sich in einen Begriff einer allgemeinen Ökologie und Politik ein.

In den Animal Studies lässt sich derzeit ein political turn ausmachen, der auf die Mitgliedschaft von Tieren im politischen Gemeinwesen abzielt, mithin auf den Bürgerstatus von Tieren (Niesen 2014). Ein solcher kommt dem Politikwissenschaftler Peter Niesen zufolge allen Lebewesen zu, die zum Gedeihen einer Gesellschaft beitragen. Darauf fusst ein einfaches normatives Prinzip: «wer dauerhaft beiträgt, soll nicht leer ausgehen» (ebd.: 54). Niesen hebt hier auf ein Reziprozitätsprinzip ab, das tierliche Arbeit und Produkte als Beiträge zum gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang begreift. So erzeugt vor allem auch die Ausbeutung von Nutztieren



zur Nahrungsmittelproduktion ihnen gegenüber Reziprozitätspflichten, die ihm zufolge in einen Bürgerstatus überführt werden sollten.

Dies kann hier nicht weiter verfolgt werden, mit Blick auf einen solchen Kooperationszusammenhang muss aber festgehalten werden: Aufs Ganze gesehen ist die Menschheit abhängig vom Leben (der Pflanzen und Tiere) auf dem Planeten Erde, die meisten Tiere und Pflanzen im Anthropozän sind mittlerweile auch von den Menschen abhängig, aber zugleich ist die Erde als Ganzes nicht abhängig von uns. Im Anthropozän können die meisten Gesellschaften vielmehr als Parasiten der Erde gelten (vgl. Serres 1994: 65ff.). Es wird nämlich nur genommen, ohne der Natur hinlänglich etwas zu erwidern. In dem hier präsentierten anti-utilitaristischen und partnerschaftlichen Naturverständnis geht es um ein Modell des guten Lebens über Speziesgrenzen hinweg, das sich vom westlichen Modell des Wachstums und der Ausbeutung (von Mensch und Natur) unterscheidet. Dazu gehört auch die Arbeit an der Etablierung und Anerkennung relationaler, nicht-anthropozentrischer Ontologien, die die Natur-Kultur-Spaltung ablehnen. 

## ANMERKUNGEN

- 1 In diesem Text greife ich auch auf Formulierungen schon erschienener Publikationen zurück, insbesondere aus Adloff 2020a.
- 2 Siehe etwa die Global Alliance for the Rights of Nature ([www.therightsofnature.org](http://www.therightsofnature.org)), die regelmässig Tribunale veranstaltet, auf denen natürliche Entitäten als Kläger auftreten. Eine Reihe von zivilgesellschaftlichen Akteuren setzt sich inzwischen für verbindliche und einklagbare Naturrechte ein. Client Earth zum Beispiel ist eine führende Organisation in diesem Bereich, die grosse Umweltfälle vor Gericht bringt.
- 3 Nicht zufällig lautet denn auch der französische Untertitel des ersten konvivialistischen Manifests «Déclaration d'interdépendance» (Les convivialistes 2014). Interdependenz und Konvivialität als normative Konzepte zielen auf einen solidarischen Ausgleich ab, der auch die nicht-menschlichen Wesen mit einbezieht. Das zweite konvivialistische Manifest hebt das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit von Mensch und Natur hervor. Menschen leben nicht ausserhalb der Natur, sie sind nicht ihr Herrscher und Eigentümer, sondern haben eine ethische Verpflichtung zur Sorge um die Natur (Les convivialistes 2020).

## LITERATUR

- Adloff, F. (2018): Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben, Hamburg.
- Adloff, F. (2020a): Ontologie, Konvivialität und Symbiose oder: Gibt es Gaben der Natur?, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie, H. 2, S. 198–216.
- Adloff, F. (2020b): Vom richtigen Leben im falschen. Postwachstum, radikale Imaginarien und reale Utopien, in: Mittelweg 36, H. 6, S. 3–32.
- Adloff, F./Busse, T. (Hrsg.) (2021): Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, Frankfurt a.M./New York.

- Adloff, F./Hilbrich, I. (2021): Practices of sustainability and the enactment of their natures/cultures: Ecosystem services, rights of nature, and geoengineering, in: *Social Science Information*, H. 2, S. 168–187.
- Bateman, I. J./Mace, G. M. (2020): The natural capital framework for sustainably efficient and equitable decision making, in: *Nature Sustainability*, H. 3, S. 776–783.
- Bennett, J./Khan, G. (2009): Agency, nature and emergent properties. An interview with Jane Bennett, in: *Contemporary Political Theory*, H. 8, S. 90–105.
- Boisvert, R. D. (2010): Convivialism: A Philosophical Manifesto. in: *The Pluralist*, H. 2, S. 57–68.
- Bonneuil, Ch./Fressoz, J.-B. (2017): *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, London.
- Caillé, A. (2008): *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a.M./New York.
- Caillé, A. (2019): *Extensions du domaine du don. Demander – Donner – Recevoir – Rendre*, Arles.
- Caillé, A./Chanial, Ph./Flipo, F. (2013): Que donne la nature? L'écologie par le don, in: *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 5–23.
- Chakrabarty, D. (2009): The Climate of History. Four Theses, in: *Critical Inquiry*, H. 2, S. 187–222.
- Chakrabarty, D. (2020): Der Planet als neue humanistische Kategorie, in: Adloff, F./Neckel, S. (Hrsg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*, Frankfurt a. M./New York, S. 23–53.
- Choné, A./Hajek, I./Hamann, Ph. (Hrsg.) (2017): *Rethinking Nature*, London.
- Clark, N./Gunaratnam, Y. (2017): Earthing the Anthropos? From «socializing the Anthropocene» to geologizing the social, in: *European Journal of Social Theory*, H. 1, S. 146–163.
- Danowski, D./Viveiros de Castro, E. (2019): *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*, Berlin.
- Descola, Ph. (2014): *Die Ökologie der Anderen*, Berlin.
- Despret, V. (2019): *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?*, Münster.
- Feenberg, A. (2013): L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur l'Écologie des autres, de Philippe Descola, in: *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 85–98.
- Fischer-Lescano, A. (2018): Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht, in: *Zeitschrift für Umweltrecht*, H. 4, S. 205–216.
- Gilbert, S. F./Sapp, J./Tauber A. I. (2012): A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals, in: *The Quarterly Review of Biology*, H. 4, S. 325–340.
- Haraway, D. (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän*, Frankfurt a. M./New York.
- Horn, E./Bergthaller, H. (2019): *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg.
- Kallis, G. et al. (Hrsg.) (2015): *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, London.
- Kohn, E. (2007): How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement, in: *American Ethnologist*, H. 1, S. 3–24.
- Krebs, A. (Hrsg.) (1997): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M.
- Latour, B. (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M.
- Latour, B. (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin.
- Les Convivialistes (2014): *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, hrsg. von F. Adloff und C. Leggewie, Bielefeld.
- Les Convivialistes (2020): *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, Bielefeld.
- Niesen, P. (2014): Kooperation und Unterwerfung. Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses, in: *Mittelweg* 36, H. 5, S. 45–58.

- Porcher, J. (2014): The work of animals. A challenge for social sciences, in: *Humanimalia: a journal of human/animal interface studies*, H. 1, S. 1–9.
- Rosa, H. (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Sachser, N. (2018): *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*, Reinbek bei Hamburg.
- Serres, M. (1994): *Der Naturvertrag*, Frankfurt a. M.
- Weber, A. (2007): *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*, Berlin.
- Weber, A. (2016): *Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän*, Berlin.
- Zalasiewicz, J. et al. (2015): When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal, in: *Quaternary International* 383, S. 196–203.