OLIVIA MITSCHERLICH-SCHÖNHERR

POLITISCHE HOFFNUNG IN DER GRENZSITUATION ÖKOLOGISCHER ZERSTÖRUNG

In der ökologischen Krise wird von Klimaangst nicht nur viel gesprochen, sie wird in öffentlichen Stellungnahmen auch eingefordert. So hat Greta Thunberg 2019 in ihrer Davoser »Our house is on fire»-Rede viel Zustimmung erfahren, als sie von den Mächtigen der Welt verlangt hat: «I don't want you to be hopeful, I want you to panic! I want you to feel the fear I feel every day and then I want you to act!» Etwa zeitgleich hat sich die Klimabewegung »Extinction Rebellion» unter dem Motto «Hope dies, action begins!» formiert. Aber auch akademisch werden – u. a. in der Philosophie, der Theologie und den Literaturwissenschaften – die Potenziale apokalyptischen Denkens ausgelotet.

Ich teile die Annahme der genannten Klimaaktivist:innen, dass politische Hoffnung von der Grenzsituation ökologischer Zerstörung mitbetroffen ist: In ihren etablierten Formen verkehrt sie sich von einer Kraft, die zu Verbesserungen motiviert, in eine Kraft, die am Erhalt aktueller Zerstörung mitwirkt. Aus dieser kritischen Einschätzung ziehe ich allerdings nicht den Schluss, Panik zu verherrlichen. Letztere ist politisch nicht weniger problematisch als ein blinder Optimismus. Im Folgenden werde ich vielmehr eine dritte Möglichkeit jenseits von Optimismus und Panik ausleuchten, die öffentlich bisher kaum reflektiert wird: politische Hoffnung im Durchgang durch Klimaangst zu einem radikalen Hoffen zu erneuern, das zum Widerstand gegen aktuelle Zerstörung um willen eines unbeschädigten Gedeihens aller motiviert.

VORBEGRIFF UND ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGEN VON HOFFNUNG

Wenn ich im Folgenden über Spielarten des Hoffens in Grenzsituationen nachdenke, dann nehme ich Hoffnung als ein eigenständiges Vermögen von Personen in den Blick: Hoffen gründet nicht in anderen intellektuellen Tätigkeiten, etwa

dem Denken oder dem Urteilen. Im Unterschied zum Verstand ist Hoffnung ein überschiessender Sinn: Sie transzendiert das Bestehende. Mit Ingolf Dalferth gehe ich davon aus, dass sich Hoffnung auf *Mögliches* bezieht – während sich rationale Erkenntnis auf Wirkliches richtet. Genauer wird auf bisher *nicht realisierte Möglichkeiten des Guten* gehofft (vgl. Dalferth 2016: 5 f.).

Die Disposition zur Hoffnung ist in der heterogenen Form personalen Lebens angelegt: inmitten und jenseits des eigenen Körperleibs zu leben (vgl. Plessner 1975: 288–293). In Distanz zur konkreten Lebenswirklichkeit, in der sie sich vorfinden, können sich Personen auf Mögliches beziehen. Hoffend können Einzelpersonen oder Gesellschaften inmitten konkreter Lebenssituationen Möglichkeiten eines guten, gedeihenden Lebens aufspüren, die bisher noch nicht verwirklicht sind, vielleicht nie verwirklichen werden – und damit kein Gegenstand rationaler Erkenntnis sein können.

Da für das Erhoffen von Möglichem und das rationale Erkennen von Wirklichem folglich unterschiedlichen Lebensmodalitäten gelten, lässt sich Hoffnung in hoffnungslosen politischen Zeiten nicht mit rationalen Argumenten anempfehlen – wie dies etwa Axel Honneth vor einigen Jahren versucht hat (vgl. Honneth 2015). Gleichwohl sind das Erkennen des Wirklichen und das Erhoffen des Möglichen nicht ohne Bezug. Hoffnung gewinnt vielmehr in ihrem Bezug auf rationale Erkenntnisse und Erfahrungen des Wirklichen unterschiedliche Gestalt.

Einzelne oder Gesellschaften können alltäglich hoffen: in den Bahnen ihrer individuell oder soziokulturell verwirklichten Formen des Mensch-Seins. Individuell wird im Alltag etwa gehofft, dass ein Urlaub freudvoll-sonnige Erholung verschaffe, oder dass eine Beförderung endlich kommen möge. Im gesellschaftlichen Alltag mag sich politische Hoffnung darauf richten, dass die Wirtschaft wachse und allgemeinen Wohlstand befördere. Wenn das Erhoffte nicht eintrifft, kann die alltägliche Hoffnung von der Erfahrung zunichtegemacht werden.

Im Konflikt mit der Erfahrung des Wirklichen kann Hoffnung aber auch transformiert werden. Dies hat damit zu tun, dass weder Einzelpersonen noch Gesellschaften auf die etablierten Schemata ihres Erkennens und Hoffens festgelegt sind. Personen können sich auf ihr habitualisiertes Hoffen beziehen. Sie können in Krisen der Hoffnung verzweifeln, sich optimistisch gegen Infragestellungen lang gehegter Hoffnungen abschotten oder ihr Hoffen erneuern – um auf Möglichkeiten prinzipiell neuen Glücks zu hoffen, die sich bisher selbst ihren Hoffnungen entzogen haben.

Die Bezüge zwischen dem Erfahren von Wirklichem und dem Erhoffen von Möglichem sind wechselseitig. Hoffnung gewinnt nicht nur konkrete Gestalt in Bezug auf Erfahrungen des Wirklichen; umgekehrt hat sie in ihren unterschiedlichen Gestalten ihrerseits wiederum auch Einfluss darauf, wie Einzelne und Gesellschaften konkrete Situationen ihres Lebens erfahren, analysieren und gestalten.

So ist es auch für die anstehenden sozioökonomischen Transformationen von Relevanz, wie in der ökologischen Grenzsituation der Gegenwart gehofft wird.

DIE ÖKOLOGISCHE KRISE ALS GRENZSITUATION POLITISCHER SCHULD

In der ökologischen Krise kann etablierte politische Hoffnung ihrerseits in die Krise geraten. In den Gesellschaften des globalen Nordens hat dies damit zu tun, dass sich die ökologische Krise zu einer Grenzsituation politischer Schuld steigern kann.

Die Vernichtung der Lebensgrundlagen von vielen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen, die Gefährdung etlicher Arten, die Erderhitzung, der Verlust an Land und die Vermüllung der Ozeane stellen für sich genommen keine Grenzsituation dar. Es kommt auf das Verhältnis zu den erfahrenden Personen – Einzelnen oder Gesellschaften – an. Zu einer Grenzsituation werden diese Entwicklungen erst, wenn sie die Lebensgestaltung übergreifen: wenn Einzelne oder Gesellschaften ihr gewohntes Leben nicht mehr aufrechterhalten können. Das kann in unterschiedlichen Teilen der Erde auf unterschiedliche Weise geschehen.

Für die Gesellschaften des Nordens kann die ökologische Krise zu einer Grenzsituation politischer Schuld werden. Mit dem Verständnis der Grenzsituation politischer Schuld greife ich auf Überlegungen zurück, die Karl Jaspers in Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Verbrechen entwickelt hat (vgl. Jaspers 1987). Politische Schuld betrifft – im Unterschied zur moralischen Schuld – nicht die ethische Gestaltung der individuellen Existenz, sondern das politische Handeln und die Ideale des geteilten Miteinanders. Grenzsituationen politischer Schuld zeichnen sich nach Jaspers durch ihre Aufdringlichkeit aus: Die gesellschaftliche Verstrickung in Schuld lässt sich nicht mehr verdrängen, etablierte Formen des politischen Handelns, Leitbilder des guten Miteinanders verlieren angesichts der eigenen Schuld ihre Selbstverständlichkeit.

Politische Schuld drängt sich auf, wenn sie öffentlich zur Sprache gebracht wird und Strategien der Verdrängung durchkreuzt werden. In der ökologischen Krise übernehmen diese Konfrontation neben Vertreter:innen des globalen Südens insbesondere Klima- und Umweltbewegungen, allen vorweg Fridays for Future. Sie führen den Gesellschaften des Nordens ihre historische Verantwortung für die ökologische Zerstörung vor Augen. Die Gesellschaften des globalen Nordens sehen sich dem Vorwurf ausgesetzt, dass die kapitalistische Zivilisationsstrategie, die sie seit Beginn der Neuzeit ausgebildet haben, strukturell in ökologische Zerstörung verquickt ist.[1]

Wenn sich die Gesellschaften des globalen Nordens diesem Vorwurf nicht länger entziehen können, steigert sich die ökologische Zerstörung zu einer Grenzsituation politischer Schuld. Sie untergräbt politische Selbstverständlichkeiten. Die gesellschaftlichen Praktiken werden fragwürdig, ökonomisches Wachstum durch

Naturaneignung zu generieren. Mitbetroffen sind die Ideale des guten Lebens, die diese Praktiken anleiten: insbesondere materialistisch-individualistische Glücksvorstellungen, die menschliches Glück bzw. Gedeihen mit individuellem Wohlstand kurzschliessen und dabei nicht nur Bindung an andere Menschen und in umfassende Naturzusammenhänge, sondern auch Aspekte von Glück jenseits von Wohlstand und Konsum ausblenden.

DIE KRISEN DES HOFFENS IN DER GRENZSITUATION POLITISCHER SCHULD FÜR DIE ÖKOLOGISCHE ZERSTÖRUNG

Etablierte politische Hoffnungen sind in diese Grenzsituation politischer Schuld einbezogen. Ich denke an die politischen Hoffnungen, dass Wirtschaftswachstum allgemeines Gedeihen generiere (vgl. Moellendorf 2020).

In den wachstumsbasierten Gesellschaften werden diese Hoffnungen breit geteilt. Ihren berühmtesten Ausdruck haben sie im liberalen Bild von der unsichtbaren Hand des Markts. Sie finden aber auch Eingang in zahlreiche marxistische Texte, die im Wissen um die begrenzten Möglichkeiten globaler Umverteilung auf ökonomisches Wachstum setzen, um allgemeinen Wohlstand zu erreichen (vgl. ebd.: 254 ff.) Gestützt wurde die Hoffnung auf wachstumsbasiertes allgemeines Gedeihen von der Empirie. Eindrücklich hat jüngst Ulrike Herrmann vorgeführt, dass ökonomisches Wachstum im globalen Norden über lange Zeiten nicht nur den ärmeren Schichten in unseren Breiten, sondern auch den Menschen im globalen Süden zugutegekommen ist (vgl. Herrmann 2022: 19–27). Die politische Hoffnung auf allgemeinen Wohlstand durch Wachstum konnte in diesen Prozessen als Katalysator fungieren: nicht realisierte Möglichkeiten des Unternehmertums aufzuspüren und auf diese Weise zum allgemeinen Wachstumsprozess beizutragen.

Dass die politischen Hoffnungen auf allgemeines Gedeihen durch ökonomisches Wachstum von der Grenzsituation politischer Schuld mitbetroffen sind, meint, dass sich diese Hoffnungen in Selbstwidersprüche verstricken. Der Vorwurf der politischen Schuld des globalen Nordens für die ökologische Krise beschränkt sich nicht auf die historische Verantwortung für die ökologische Zerstörung; er richtet sich vielmehr auf eine strukturelle Verquickung der wachstumsbasierten Gesellschaftsordnung in ökologische Zerstörung (vgl. Drews 2023). Erhärtet wird er von empirischen Studien, dass eine grüne Wachstumsordnung eine Schimäre sei (vgl. Herrmann 2022). Indem wirtschaftliches Wachstum auf Praktiken angewiesen ist, die dem allgemeinen Gedeihen gerade abträglich sind, zerbricht die Hoffnung auf wachstumsbasiertes Gedeihen. Ihre Aspekte der Hoffnung auf wirtschaftliches Wachstum und der Hoffnung auf allgemeines Gedeihen geraten in Konflikt.

Im Modus des Hoffens kann nun unterschiedlich auf die Krisen des etablierten politischen Hoffens geantwortet werden. Dies hat immer auch politische Konsequenzen.

Gesellschaftlich einflussreich ist eine Haltung des hoffenden «Weiter so». Wenn unbeirrt Gedeihen mit Wohlstand kurzgeschlossen und auf Wachstum als Wohlstandsmotor gehofft wird, dann nimmt Hoffnung die zwielichtige Gestalt eines erfahrungsresistenten Optimismus an. Auf diese optimistische Lebenshaltung treffen die Einwände zu, die Kritiker:innen seit Langem gegen jedwede Hoffnung erheben: dass hoffende Menschen sich an billige Traumwelten verlören, eine intellektuell redliche, ungeschminkte Tatsachenerkenntnis umgingen, selbstzufrieden an althergebrachten Selbstverständlichkeiten festhielten und längst überfällige Transformationen verschleppten. In unserem Fall heisst das mit Karl Jaspers gesprochen: der Grenzsituation politischer Schuld «auszuweichen». Die problematischen Konsequenzen der Wachstumsökonomie werden abgeblendet und die sozioökonomischen Transformationen zur Überwindung der eigenen Zerstörungen hinausgezögert. Diesem erfahrungsresistenten Optimismus gilt die berechtigte Kritik der Klimabewegung.

Ebenfalls weit verbreitet sind Reaktionen der Angst (vgl. Hickman et al. 2021). Klimaangst ist eine Gestalt der Todesfurcht, die angesichts der Bedrohlichkeit und Unübersichtlichkeit der aktuellen Grenzsituation ihre Berechtigung hat. Im Unterschied zum bornierten Optimismus weicht sie der Grenzsituation nicht aus. Zugleich kann sie – im Sinne von Hans Jonas' Heuristik der Furcht (vgl. Jonas 1979: 63) – eine reinigende Funktion für das etablierte Hoffen ausüben. Gefürchtet werden ja die zerstörerischen Konsequenzen der wachstumsorientierten Gesellschaftsform. Solche Furcht kann das politische Hoffen vor ein Kippen in blinden Optimismus bewahren und es von seinen etablierten Festlegungen durch die kapitalistische Lebensform auf wachstumsbasierten Wohlstand befreien.

Wenn Klimaangst jedoch – wie von Thunberg in ihrer Davoser Rede gefordert – zur «Panik» verfestigt wird, dann kippt sie in einen blinden Gefühlszustand. Blinde Panik stellt aber ihrerseits eine Form dar, der aktuellen Grenzsituation und den anstehenden Erneuerungen »auszuweichen». Im Fall der Panik nimmt dieses Ausweichen die Gestalt an, das Aufkommen erneuerter Hoffnung zu verhindern. Das bedeutet zugleich: Hoffnung kann nicht zur politischen Erneuerung beitragen; die besonderen Möglichkeiten der Hoffnung werden fahren gelassen, bisher nicht-realisierte Möglichkeiten guten Lebens aufzuspüren. Während Optimismus anstehende sozioökonomische Transformationen verschleppt, unterminiert Panik politische Selbstwirksamkeit. Den Klimaaktivist:innen sei ausdrücklich zugutegehalten, dass sie im Unterschied zu ihren sprachlichen Äusserungen in ihrem politischen Handeln keine blinde Panik, sondern radikale Hoffnung leben.

RADIKALE HOFFNUNG

Mit dem Verständnis radikaler Hoffnung möchte ich eine dritte Option jenseits von blindem Optimismus und blinder Panik sichtbar machen. Dabei handelt es sich um ein erneuertes Hoffen, das inmitten der aktuellen Grenzsituation im Durchgang durch Klimaangst gewonnen werden kann.

Mit dem Konzept radikaler Hoffnung greife ich auf Überlegungen des US-amerikanischen Philosophen Jonathan Lear zurück. Lear attestiert dem Stamm der Crow, in Reaktion auf die Zerstörung ihrer soziokulturellen Lebensform ein Ethos radikaler Hoffnung gelernt zu haben. Radikalem Hoffen ist nach Lear der Situationsbezug wesentlich. Wie der Optimismus ist es ein Hoffen inmitten einer bedrohlichen, unübersichtlichen und infrage stellenden Grenzsituation – und das heisst ein Hoffen in einer Situation, in der die bisherige Lebensform ihre selbstverständliche Geltung verloren hat und zentrale Leitbegriffe nicht mehr passen. Optimismus und radikale Hoffnung sind Formen eines Hoffens «trotz allem»: eines Hoffens, das im Modus der Hoffnung auf die Fraglichkeit bisherigen Hoffens antwortet. Im Verhältnis zu den aktuellen Infragestellungen unterscheidet sich radikale Hoffnung allerdings grundlegend vom erfahrungsresistenten Optimismus. Während sich Letzterer vom Wissen um die Fragwürdigkeit des bisher gehofften Glücks nicht irremachen lässt, macht radikale Hoffnung mit ebendiesem Wissen ernst. Radikale Hoffnung wird gerade im Angesicht der aktuellen Grenzsituation errungen. Sie ist belehrte Hoffnung, «docta spe» wie Bloch sagt (Bloch 1959a, 5): belehrt von den Ungewissheiten und Ängsten der bedrohlichen Gegenwart (vgl. auch Pelluchon 2023). Die aktuellen Bedrohungen und Infragestellungen werden realistisch eingeschätzt und dennoch gehofft. Indem radikale Hoffnung die aktuellen Infragestellungen integriert, ist sie dem in sich abgeriegelten Optimismus *als Hoffnung* überlegen.

Radikal ist dieses Hoffen in seinem kompromisslosen Überschreiten der Gegenwart. Das Hoffen auf prinzipiell neues Gedeihen strebt nicht nur über das bisher Erreichte, sondern vielmehr über die etablierten Formen des Lebens hinaus. Erhofft wird ein Gedeihen, in dem die Zerstörungen durch die bisherige Lebensform überwunden sein werden – und damit ein Gedeihen, das in den Bahnen der bisherigen Lebensform nicht einmal erhoffbar war. In diesem Hinausstreben über die bisher realisierte Lebensform ist es vom Wissen um deren Endlichkeit getragen: dass die zerstörerische Gegenwart nur eine mögliche Form darstellt, als Personen zu leben – und darin zugleich alternative Möglichkeiten des Lebens, des Glücks und der Hoffnung fahren gelassen werden.

Für radikale Hoffnung ist entscheidend, dass sie genauso wenig Zuflucht an einer utopischen Erzählung wie an den etablierten Hoffnungen sucht. Inmitten der Grenzsituation, in der die gewohnten Formen des Denkens, Handelns und Hoffens fragwürdig werden, wird keine neue Utopie eines gedeihenden Miteinanders aus dem Hut gezaubert – die mit den aktuellen Infragestellungen vermeintlich schon

fertig ist. Im Wissen um die eigenen Verstrickungen in Schuld richtet sich radikales Hoffen auf ein künftiges nicht-korrumpiertes Gedeihen, ohne dieses jedoch – mit Theodor W. Adorno gesprochen – in einer positiven Utopie «auszupinseln» (vgl. Traub/Wieser 1975: 69). Seine Orientierung gewinnt es vielmehr *ex negativo* in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart: Es ist ein Hoffen, das «der Wirklichkeit sich entringt», wie Adorno schreibt (Adorno 1969: 123). In Praktiken des Widerstands gegen die Gewalt der Gegenwart wird auf eine Zukunft unbeschädigten Glücks gehofft.

In unserem Fall bedeutet das konkret: In radikaler politischer Hoffnung wird nicht nur gelernt, auch weiterhin auf das künftige Gedeihen aller zu hoffen – obgleich sich der bisher erhoffte, wachstumsbasierte Wohlstand als fragwürdig erwiesen hat. Vielmehr wird darüber hinaus gelernt, jenseits der Schemata der Wachstumsgesellschaft zu hoffen: auf ein künftiges Gedeihen mit Anderen in der Natur, in dem die wachstumsbedingten Zerstörungen überwunden sein werden. Seine politische Relevanz gewinnt radikales Hoffen in der Gegenwart nicht, indem es eine positive Utopie des künftigen Zustands allgemeinen Gedeihens zeichnet – die «bloss» noch umgesetzt werden müsste.[2] Politisch relevant ist es vielmehr gerade in seinem Zurückweisen jedweder einschränkenden Festlegung: indem es keine Kompromisse beim künftigen Gedeihen aller akzeptiert. In seiner kompromisslosen Orientierung am unbeschnittenen Gedeihen aller kann radikales Hoffen den Widerstand gegen aktuelle Ausbeutung und Gewalt motivieren und orientieren: hier und jetzt inmitten der konkreten Lebenswirklichkeit neue Möglichkeiten geteilten Gedeihens überhaupt erst zu finden (vgl. Adorno 1969; Traub/Wieser 1975).

Wie oben skizziert ist die Disposition zu radikaler Hoffnung mit der personalen Form menschlichen Lebens gegeben. In Grenzsituationen des Lebens wird radikale Hoffnung als Antwort auf die Krise etablierten Hoffens möglich. Damit die Disposition zu radikaler Hoffnung tatsächlich ergriffen werden kann, bedarf es allerdings Anderer. Im Unterschied zum Optimismus und zur Furcht oder Verzweiflung kann radikale Hoffnung nicht allein gelebt werden. Radikale Hoffnung ist damit immer relationale bzw. geteilte Hoffnung (vgl. McGeer 2012). Dies wird mit Blick auf die Grenzsituation verständlich, in der radikale Hoffnung zu lernen ist: mit Blick auf ihre Bedrohlichkeit und Ungewissheit sowie auf die Angst und Orientierungslosigkeit, die die Grenzsituation hervorruft. Bei den Erneuerungen von Hoffnung können Andere nicht nur benötigt werden, um Momente der Angst durchzustehen. Man kann ihrer auch bedürfen, um lang etablierte Hoffnungen endgültig fahren zu lassen und bei den Erneuerungen des Hoffens darauf zu vertrauen, dass es für einen auch künftig noch etwas zu hoffen gibt.

In der aktuellen Grenzsituation der politischen Schuld spitzt sich diese Angewiesenheit auf Andere noch einmal zu. Das geteilte Leben, das den Rahmen für künftiges politisches Hoffen mitabsteckt, kann nur gemeinsam transformiert werden. Zugleich macht die ökologische Krise nicht an nationalen oder

kulturellen Grenzen halt. Genauso wenig wie die ökologische Krise vom globalen Norden im Alleingang bewältigt werden kann, kann radikale Hoffnung in eurozentrischer Abschottung gelernt werden.

DAS ERLERNEN VON RADIKALER HOFFNUNG IN DER AKTUELLEN GRENZSITUATION

In den aktuellen Verstrickungen in Schuld ist offen, welche Formen politischer Hoffnung sich in den Gesellschaften des globalen Nordens verbreiten werden: blinder Optimismus, blinde Panik bzw. Verzweiflung oder radikale Hoffnung.

An dieser Weggabelung politischen Hoffens ist es entscheidend, wie radikale politische Hoffnung kultiviert und gelernt werden kann. Ansätze zu einer Kultur radikaler politischer Hoffnung finden sich gegenwärtig in politischen und kulturellen Praktiken.

In unterschiedlichen Formen des politischen Aktivismus wird die radikale Hoffnung auf allgemeines Gedeihen der etablierten kapitalistischen Gesellschaftsform abgerungen. Zu denken ist unter anderem an Initiativen der Zivilgesellschaft für Rechte der Natur, für neue Formen der Kreislaufwirtschaft sowie für neue Formen der demokratischen Partizipation in Ergänzung des aktuellen Repräsentativsystems. All diese Initiativen fungieren als «Hoffnungsmacher» (Moellendorf 2020: 256): Sie drücken radikales Hoffen wider die etablierten Formen des geteilten Lebens, Gedeihens und Hoffens aus und kultivieren es *in actu.*

Ergänzt und getragen wird diese praktizierte Hoffnung von kulturellen Initiativen. Zwar stehen – trotz der langen christlichen Hoffnungstradition – vonseiten der Kirchen Beiträge zu einer zeitgenössischen Kultur des Hoffens noch aus. Allerdings machen interkulturelle Initiativen neue Formen des politischen Hoffens zugänglich. Insbesondere mit Blick auf indigene Kulturen wird ein politisches Hoffen aufgezeigt, das sich auf ein geteiltes Gedeihen mit Anderen in der Natur richtet (vgl. Narvaez 2019). Meinerseits möchte ich mit meinen Überlegungen philosophische Beiträge zu dieser erneuerten Hoffnungskultur leisten. Mit Mitteln der Philosophie kann Hoffnung in der furchteinflössenden Gegenwart zwar nicht herbeiargumentiert werden; politische Hoffnung kann durch theoretische Reflexion aber gestärkt und durch Kritik von habitualisierten Festlegungen befreit werden.

Im aktuellen Ringen um politische Hoffnung steht viel auf dem Spiel. Verhandelt wird – mit Bloch gesprochen – der »Wärmestrom» politischer Erneuerung, der den »Kältestrom» rationaler Gegenwartsanalyse ergänzen muss (vgl. Bloch 1959b: 1620 f.). Wenn politische Transformationen zum Besseren gelingen sollen, dann sind in der aktuellen Grenzsituation nicht nur rational die Verantwortlichkeiten für die ökologische Zerstörung zu analysieren. Es ist auch die politische Hoffnung auf ein künftiges unbeschädigtes Gedeihen aller zu kultivieren. Radikale politische Hoffnung kann nämlich eine politische Funktion erfüllen, an der rationale Analysen notwendigerweise scheitern müssen: in der emotionalen

Bindung an eine Zukunft unbeschädigten Gedeihens aller in der Gegenwart zum Widerstand gegen aktuelle Formen der Zerstörung zu motivieren.

ANMERKUNGEN

1 Vertreter:innen der kritischen Gesellschaftstheorie haben diese Zusammenhänge pointiert herausgearbeitet: dass die kapitalistische Zivilisationsstrategie darauf beruht, Natur als wertfreie Sphäre von der Wertsphäre des Markts abzugrenzen, um sie als billige Ressource anzueignen und ökonomisches Wachstum zu generieren – dabei aber ökologische Regenerationsprozesse abzublenden und zu destabilisieren; vgl. insb. Moore 2020: 292–296; Fraser 2023: 136–144).

2 Werden solche «Auspinselungen» doch gewagt, schlagen die positiven Utopien regelmässig in Machtfantasien um, in denen Anderen die eigene – beschränkte – Auffassung eines guten Lebens aufgedrückt wird. Vor diesen Problemen sind Utopien der Gegenwart nicht weniger gefeit als die klassischen Staatsutopien – wie ein Blick auf Donna Haraways Fantasien über künftige «Kompostisten»Gemeinschaften zeigt, die artübergreifendes Gedeihen u.a. durch Eingriffe ins menschliche Erbgut und eine anti-natalistische Bevölkerungspolitik erreichen sollen (vgl. Haraway 2018: 200–211).

LITERATUR

Adorno, Theodor W. (1969): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M.

Bloch, Ernst (1959a): Das Prinzip Hoffnung, Erster Band, Frankfurt a. M.

Boch, Ernst (1959b): Das Prinzip Hoffnung, Dritter Band, Frankfurt a. M.

Dalferth, Ingolf U. (2016): Hoffnung, Berlin/New York.

Drews, Stefan et al. (2023): Shades of Green Growth Scepticism Among Climate Policy Researchers, in: Nature Sustainability, https://www.researchgate.net/publication/371562466_Shades_of_green_growth_scepticism_among_climate_policy_researchers

Fraser, Nancy (2023): Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, Berlin.

Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt a. M./New York.

Herrmann, Ulrike (2022): Das Ende des Kapitalismus, Köln.

Hickman, Caroline et al. (2021): Young People' s Voices on Climate Anxiety, Government Betrayal and Moral Injury: A Global Phenomenon, in: Lancet Planet Health 2021, 5, e863–873.

Honneth, Axel (2015): Hoffnung in hoffnungslosen Zeiten, https://www.bloch.de/Websites/www.bloch.de/Downloads/Rede_Axel_Honneth_-_Ernst-Bloch-Preis_2015.pdf

Jaspers, Karl (1987): Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands, München.

Jaspers, Karl (1994): Philosophie II: Existenzerhellung, München.

Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M.

Lear, Jonathan (2020): Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung, Berlin.

McGeer, Victoria (2012): Die Kunst des guten Hoffens, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (60) 1, S. 105–133.

Moellendorf, Darrel (2020): Hope for Material Progress, in: Claudia Blöser/Titus Stahl (Hrsg.): The Moral Psychology of Hope, London/New York, S. 249–264.

Moore, Jason (2020): Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals, Berlin.

Narvaez, Darcia (2019): Indigenous Sustainable Wisdom: First-Nation Know-How for Global Flourishing, New York.

Pelluchon, Corinne (2023): L'Espérance, ou la traverse de l'impossible.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York.

Traub, Rainer/Wieser, Harald (Hrsg. 1975): Gespräche mit Ernst Bloch. Etwas fehlt … Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M., S. 58–77.