

Die philosophische Seite

Was ändert sich in Ethik und Politik, wenn wir in unserem Denken vom Körper statt vom Geist ausgehen? Was ändert sich, wenn wir die Existenz nicht mehr nur im Licht ihres Entwurfs betrachten, sondern auf ihrer Materialität bestehen, auf der Tatsache also, dass wir verletzbaren Lebewesen von Ökosystemen und Elementen wie der Luft abhängen? Dass wir Menschen Hunger und Durst haben, dass wir Schutz vor Kälte, aber auch andere Menschen und deren Fürsorge brauchen? Könnte es sein, dass es den konzeptuellen Rahmen verändert, der bislang als Stütze des Gesellschaftsvertrags moderner Politik gedient hat, wenn wir unsere fleischliche und irdische Beschaffenheit ernst nehmen und das Denken mit ihr beginnen lassen?

Es klappt ja eine beachtliche Lücke: Die moderne und die zeitgenössische politische Philosophie (von Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert bis zu John Rawls vor wenigen Jahrzehnten) erklären die Sicherheit oder die friedliche Koexistenz von Freiheiten und das Abbauen von Ungleichheiten zu den beiden Hauptaufgaben des modernen Staates. Über unsere Pflichten gegenüber anderen nicht menschlichen Lebewesen und künftigen Generationen haben sich diese Philosophien lange ausgesprochen. Genauso wenig haben sie der Tatsache Rechnung getragen, dass der Klimawandel und die Zerstörung der Ökosysteme mit ihren gesundheitlichen, ökologischen, wirtschaftlichen und politischen Folgen die Achtung der gleichen Menschenwürde aller und des Friedens untergraben.

Eine Philosophie hingegen, die fragt, wovon wir leben, offenbart die Transitivität des Lebens, das auf das andere ausgerichtet ist, und den relationalen Charakter unserer Existenz, die aus und in Beziehungen besteht: Leben in diesem Sinne heißt »leben von« und »leben mit«, es heißt etwa, sobald man etwas isst oder einen Raum einnimmt, eine Auswirkung auf andere zu haben, auf menschliche wie auf nicht menschliche andere Lebewesen. Mit einem solchen Denken des »Lebens von« wird die Lücke in den Philosophien der Freiheit geschlossen, die, indem sie sich auf eine atomistische und körperlose Auffassung des Subjekts stützen, die Natur zu einem Schauplatz der Geschichte und den Menschen als Herrschenden zu einem Imperium innerhalb eines Imperiums gemacht haben, ohne dass sie jemals die Ökologie und die tierische Existenz ins Zentrum der Politik zu stellen vermochten.

Die Frage, wovon wir leben, befreit aus dieser Enge. Sie macht erkenntlich, dass Nahrung nicht nur physische Bedürfnisse befriedigt, sondern das Leben auch im kulturellen Sinne nähren kann, indem sie ihm Sinn und Geschmack verleiht. Wenn man insgesamt beschreibt, wovon Menschen leben, überwindet man die Dualismen von Natur/Mensch, biologisch/sozial, Körper/Geist der früheren Theorien. Man vermeidet so auch jenen anderen Fallstrick einer Trennung von Ökologie und Existenz, wie man sie der Umweltethik anlasten kann, die in den 1970er-Jahren entstand (wie etwa in der *deep ecology* des einflussreichen norwegischen Philosophen Arne Næss). Deren Leistung bestand darin, dass sie die Ethik dezentrierte, indem sie den Lebewesen einen Wert jenseits ihres Nutzens zuerkannte. In seinem Lobpreis der natürlichen Wildnis aber neigte dieses ökologische Denken der Siebzigerjahre dazu, den Dualismus von Mensch und Natur, den ihre Gegner behaupteten, auf andere Weise nur zu erneuern.

Überdies war die holistische Vision, die die Umweltethik der Siebzigerjahre verteidigte, zu abstrakt: Weil sie nur die Vernunft ansprach und nicht auch die Affekte, konnte sie den Einzelnen nicht zu einer Änderung seines Lebensstils bewegen. Genauso wenig gelang es diesem Denken, eine ökologische Politik zu inspirieren, um die Wirtschaft in den Dienst des Lebendigen zu stellen und die Produktion so neu zu organisieren, dass sie die Grenzen des Planeten berücksichtigt und bestimmte Sektoren wie Landwirtschaft, Viehzucht und Pflege vom ökonomischen Diktat maximaler Effizienz befreit.

Eine Philosophie des »Lebens von« aber verbindet Existenz und Ökologie und denkt diese als die Weisheit, die Erde zu bewohnen. Sie dient als Grundlage für neue Umweltwissenschaften und das demokratische Projekt eines ökologischen Wandels, dessen vier Säulen der Schutz der Biosphäre, die Gesundheit, die Gerechtigkeit und die Achtung der Tiere sind. Eine so verstandene Öko-



Abb.: Lorenzo Vitturi/Hairy orange, yellow balloons and rotten camote #2, 2019/cyclice Print on Hahnemühle Bamboo Paper © Lorenzo Vitturi, courtesy of Flowers Gallery, ZEIT-GrafiK (u)

Skulptur aus Früchten aller Kulturen, gefunden auf dem Ridley Road Market, London, von Lorenzo Vitturi

Wovon leben wir?

Erst wenn die Philosophie den Menschen als ein Lebewesen versteht, das sich in seiner Umwelt ernährt, kann sie Ökologie neu denken

VON CORINE PELLUCHON

logie beschränkt sich nicht auf die Dimension der Umwelt, die mit dem Kampf gegen den Klimawandel verbunden ist, sondern umfasst darüber hinaus eine soziale Dimension, in der sich die Frage einer gerechten Ressourcenverteilung und der Neuorganisation der Arbeit stellt, und eine geistige Dimension, in der wir unsere Vorstellungen vom Sinn unseres Lebens und der Rolle, die die Natur und die anderen Lebewesen dabei spielen, neu gestalten müssen.

Fragt man danach, wovon wir leben, so ist es nicht mehr sinnvoll, das ökologische Ende der Welt und den leeren Geldbeutel zum Monatsende, den Humanismus und den Tierschutz in einen Gegensatz zueinander zu bringen. Denn in dem Moment, in dem ich esse, irgendwo wohne, ar-

beite oder reise, stehe ich, ob ich will oder nicht, in Beziehung zu den Menschen, die Nahrung produzieren, mein Haus bauen, mit den Tieren, den natürlichen Ressourcen. Die Ethik eines »Lebens von und mit« bezeichnet also den Platz, den ich menschlichen wie nicht menschlichen, gegenwärtigen wie zukünftigen anderen in meiner Existenz einräume. Durch meinen Lebensstil zeige ich, ob ich bereit bin, Lebensmittel zu teilen, das heißt mein eigenes gutes Recht im Namen des Existenzrechts anderer einzuschränken, oder nicht.

Warum aber ist der Begriff der Nahrung zentral? Von Nahrungsmitteln statt einfach nur von Ressourcen zu sprechen verlagert den Akzent auf das großzügige Wesen der Welt, auf ihren Überschuss: Die Dinge, von denen ich lebe, sind weder

bloße Gegenstände meiner Vorstellung noch auf ihre Funktionalität reduzierte Werkzeuge, sondern sie bieten sich meinen Sinnen dar und treten mir stets bereits als Gestalten in ästhetischer Form entgegen. Ebenso dienen die Lebensmittel, die ich mir einverleihe, nicht allein meinen Bedürfnissen, als ob diese rein mechanisch eine zu füllende Leere wären und als ob Nahrung nur als ein Kraftstoff wirkte. Sie können, solange ich nicht Hunger leide, auch Lust hervorrufen.

Materielle Lebensmittel machen zwar nicht die Gesamtheit dessen aus, wovon ich lebe, da Nahrung gleichermaßen irdischer und geistiger, affektiver und intellektueller Natur ist und auch Arbeit, Unterhaltung und Beziehungen einschließt. Trotzdem ist die physische Ernährung das Paradigma

dieser Philosophie der Körperlichkeit und des Empfindens. Das liegt am grundlegenden Charakter der Ernährung. Man kann den Menschen nicht als ein Dasein denken, das nie Hunger hat, und dabei vergessen, dass wir, um freie Subjekte sein zu können, Zugang zu Nahrung von ausreichender Qualität brauchen, der politisch zu sichern ist. Eine Philosophie, die danach fragt, wovon wir leben, ist politische Philosophie. Es ist ihr deshalb wichtig, daran zu erinnern, dass 700 Millionen Menschen auf der Welt immer noch an Hunger leiden und rund zwei Milliarden von Unterernährung betroffen sind. Diese Dramen sind weder unvermeidlich noch die Folge eines Ungleichgewichts zwischen rasantem Bevölkerungswachstum und Lebensmittelknappheit. Sie zeigen vielmehr die Ungerechtigkeit eines deregulierten Weltmarkts auf, der die Basisgüter nicht vor Spekulation schützt und den Raubbau von Land zulässt, auf dem Getreide für die europäische und amerikanische Viehzucht angebaut wird, anstatt es für die Entwicklung einer Subsistenzwirtschaft zu nutzen, die den Bevölkerungsländern der armen Länder Lebensmittelsouveränität sichert.

Wenn die Ernährung einen zentralen Platz in einer Philosophie des »Lebens von« einnimmt, dann auch deshalb, weil der Akt des Essens nicht darin aufgeht, Nahrung zu sich zu nehmen, um Unterernährung und Tod zu vermeiden. Mit dem Akt des Essens ist ein Genuss verbunden, der, sofern mir Hunger und Zwangsarbeit nicht den Zugang zu ihm verwehren, um seiner selbst willen gesucht wird; er stellt den Geschmack dar, der die Grenzen zwischen Empfindung und Intellekt, Körper und Geist, mir und den anderen verwischt. Das Cogito ist ein schlemmendes, ein genussfähiges Cogito: Ich nenne es Gourmand-Cogito.

Zudem ist die Ernährung eine gänzlich soziale Tatsache, weil sie über ihre ethische und politische Bedeutung hinaus eine affektive Dimension besitzt, die auf den Umstand zurückweist, dass wir ursprünglich von denen genährt wurden, die uns seit unserer Geburt umsorgt und uns ihre Liebe gezeigt haben – oder auch nicht. In unserem Verhältnis zum Essen drückt sich unsere Lebenslust aus, es kann aber auch von einer schmerzhaften Oraltät künden. Dass sich manche Menschen auf Nahrung stürzen, um sich vollzustopfen, während andere sich des Essens enthalten, zeigt, dass die menschliche Existenz nicht nur als Selbstentäußerung, als Ekstase zu denken ist, wie Martin Heidegger dachte, sondern auch als Empfänglichkeit.

Es ist unser Mit-der-Welt-und-den-anderen-Sein, das eine Philosophie des »Lebens von« offenbart. Wenn wir die Politik auf dem genussfähigen und gezeugten Cogito begründen, auf dem sozialen und körperlichen Menschen in seiner Vernunft, dann rütteln wir am anthropologischen und ethischen Fundament des Liberalismus, ohne die demokratischen Institutionen zu gefährden. Der Schutz der Biosphäre und die Sorge um die Lebensbedingungen künftiger Generationen und der Tiere werden, so gedacht, zu neuen Staatsaufgaben. Auch wird Gerechtigkeit nicht mehr nur als Verteilungsgerechtigkeit gedacht; sie schließt ein eudämonistisches Motiv ein, das mit Geselligkeit und Lebensfreude zu tun hat. Eine solche Philosophie der Nahrung und Ernährung eröffnet den Weg zu einer Politik, deren Ziel es ist, dass alle Menschen sich entfalten können, und die eine gemeinsame Welt bewahren will, die uns bei unserer Geburt empfängt und die unseren individuellen Tod überleben wird. Diese gemeinsame Welt setzt sich aus allen Generationen sowie dem natürlichen und kulturellen Erbe zusammen und verleiht sowohl unserem Leben als auch der Politik erst Tiefe.

Leben heißt folglich »Leben von«, »Leben mit« und »Leben für«, und es bedeutet mithin zu sagen, für welche Werte wir stehen, wenn wir jenes Produkt konsumieren, jenen Vertriebsweg stärken, wenn wir es akzeptieren oder ablehnen, dass das Blut von Tieren fließt, um uns zu ernähren. Kurz, es heißt zu bekräftigen, was uns als Beziehungswesen wichtig ist und in welcher Gesellschaft wir leben wollen. Die Achtung der Landschaften, der anderen Lebewesen, ob sie menschlich sind oder nicht, und der Gerechtigkeit zeigt sich besonders deutlich in dem, was sich jeder Mensch auf seinen Teller legt und zum Munde führt. Dreimal am Tag antworte ich, indem ich esse, auf die Frage, wer ich bin: Ich bin da.

Aus dem Französischen von Michael Adrian

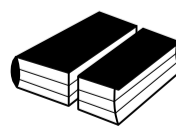
Alles zittert in den USA auf den Wahltag zu, den 3. November, es herrscht eine Spannung, die ich noch nie erlebt habe. Eigentlich saß ich zu Jahresbeginn an einem zeithistorischen Buch, das sich der politischen Ökonomie der Klimakrise widmet, besonders der Energiefrage seit den 1970er-Jahren. Seit aber die Pandemie Mitte März die Börsenkurse einbrechen ließ, werde ich dauernd als Historiker der jüngsten Finanzkrise nach meiner Deutung der Gegenwart gefragt, und so begann ich, das Jahr 2020 unmittelbar mitzuschreiben. Jetzt zeigt sich, dass der Verlag, der dieses Buch will, es aufgrund der Pandemie erst im Herbst 2021 ausliefern kann. So sitze ich im Geiste an einem dritten Buch, in dem ich mir vorstelle, wie man im Rückblick auf dieses Jahr der Pandemie sehen wird, ohne dass ich wüsste, ob Amerika sich bis dahin im Bürgerkrieg zerlegt hat. Jüngste Geschichte, un-

mittelbare Gegenwart oder künftiger Rückblick: Die Zeiten flirren in meinem Kopf.

Es ist zum Verrücktwerden. Doch ich stelle fest: Die drei ungeschriebenen Bücher gehören als Schneisen durch das Chaos eng zusammen, das macht es für mich interessant. Ihr gemeinsamer Kern ist die Frage, unter welchen Bedingungen sich Gesellschaften und Staaten selbst ermächtigen zu handeln. Angesichts des Klimawandels konnten sie es bisher offensichtlich nicht: Verschiedenste Faktoren haben sich kumulativ zu einer Krise verdichtet, in der die Wirtschaft etwas Zwingendes hat. Diese zwingende Schwerkraft der ökonomischen Interessen von Staaten, Unternehmen, Konsumenten bildet im ersten der ungeschriebenen Bücher mein zentrales Argument.

Genau das sieht das zweite Buch anders: Denn wir erleben jetzt verblüfft, dass eine gesundheitliche

Worüber denken Sie gerade nach, Adam Tooze?



Über den Versuch, im Chaos zu denken

Bedrohung wie Covid, die im Vergleich zur Radikalität der Klimakrise eher mittelmäßig ist, das ökonomisch Zwingende außer Kraft setzt.

Wie erklärt man das: Kaum hatten die Aktivisten von Extinction Rebellion den Flughafen Heathrow schließen wollen, und man hielt sie für spinnert, da machte Heathrow wirklich dicht, und alle fanden es nur vernünftig? Auf einmal ist Ulrich Becks Analyse der Risikogesellschaft und der reflexiven Moderne brandaktuell: Offenkundig können die modernen Akteure handeln und politische Spielräume öffnen. Jetzt sehen wir: Die Europäer können sogar die schwarze Null fahren lassen, die gerade erst eine Politik der selbst verschuldeten Unmündigkeit begründet hat. Sie sagen jetzt einfach: Wir schaffen das. Sie registrieren nun realistisch, was sie können. Mich interessiert: Welche Hebel müssen durch wen umge-

legt werden, damit es zu einer solchen kollektiven Selbstermächtigung kommt?

Das dritte Buch würde versuchen, aus dem Rückblick diese Bedingungen zu analysieren, indem es den Rahmen weit aufzieht: Es könnte beschreiben, wie die ostasiatischen Gesellschaften eine moderne Gesundheitspolitik schnell und effektiv umgesetzt haben, ob sie nun totalitär oder demokratisch verfasst sind. Es würde darstellen, wie der Westen bei genau dieser Aufgabe versagt hat, ob in Europa oder in den USA. Und schließlich würde es berichten, wie in den Schwellenländern durch die Pandemie noch einmal ein Jahrzehnt verloren ging. Alles in allem kann das dritte ungeschriebene Buch vielleicht von der großen Staatskrise Amerikas in einer multipolaren Welt handeln. Von einer Welt, in der zwar der Dollar noch als König herrscht, aber die USA ohne König sind.