

Der Mensch in der planetaren Revolte

Ethik des Anthropozäns oder: Das Holobiont implementieren

Jörg Metelmann

Müssen die Menschen mit ihrem geballten technischen Knowhow die Verantwortung für die Biosphäre übernehmen? Oder reicht es jetzt mal mit der humanen Technik-Suprematie? Ein Lösungsansatz, wie sich die soziale Sphäre und die fragile Ökosphäre zusammenbringen liessen, könnte eine neue Ethik des Anthropozäns sein, die mehr als nur die menschliche Sphäre einbezieht und uns das Holobiont, das symbiotische In-Beziehung-Stehen aller Lebewesen, als absolut schützenswerte Lebendigkeit verstehen lehrt.

Die gute Nachricht zuerst: Er ist menschengemacht, der Klimawandel. Also nicht das Produkt einer unerklärlichen Erhöhung der Sonnenstrahlung. Oder das Ergebnis einer feindlichen Politik von Aliens, die aus dem Weltraum die Konzentration der Treibhausgase in der Atmosphäre anreichern. Nein, wir sind es schon selbst, die im Zuge einer unfassbaren Steigerung des Wohlstands durch den industriellen Kohlenkapitalismus die Werte von Methan, Lachgas und vor allem Kohlenstoffdioxid in die Höhe treiben und die natürlichen Ressourcen sowie die Artenvielfalt zerstören.

Was zur schlechten Nachricht führt: Obwohl wir über die Ursachen und auch die wahrscheinlichen Folgen Bescheid wissen, ändern wir unsere ausbeuterische Lebensweise nicht oder nur viel zu langsam. Dabei spielt das Sozialverhalten die entscheidende Rolle, wie im Sommer 2022 der aktualisierte

Bericht des Uno-Klimarats (IPCC) und im Januar 2023 der «Hamburg Climate Futures Outlook 2023» des Exzellenzclusters «Klima, Klimawandel und Gesellschaft» noch einmal herausstrichen. Wir hätten kein Umwelt-, sondern ein Gesellschaftsproblem, betont die medial präsente Politökonomin Maja Göpel seit Jahren.

Toxischer Materialismus

Dieses Problem besteht zum einen im Verlust asketischer Ideale und eines Gefühls für Grenzen, was zusammen mit der Trägheit und Bequemlichkeit der Menschen zu einem toxischen Materialismus geführt habe, konstatierte Vittorio Hösle schon 1990: «Wir müssen wieder lernen, in der Pleonexie, im Immer-mehr-haben-Wollen, nicht einen Vorzug, sondern wie die Alten jenen Charakterzug zu sehen, der die Niedrigkeit und Vulgarität aufs unwiderruflichste offenbart.»¹ Eine solche Philosophie des «Es ist genug» hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem in der Degrowth-Bewegung artikuliert.

1 Hösle (1991), S. 79.

Zum anderen besteht das Problem im «Erlösungsliberalismus» eines Denkens, das die Marktmächte über alles stellt: Die neoliberale Ideologie nach Thatcher und Reagan habe die Marktzivilisation, so die Soziologen Elmar Rieger und Stephan Leibfried, «als ‹befreiende› und ‹richtige› Antwort auf so gut wie alle gesellschaftlichen Probleme» dargestellt.² Die Kombination aus ererbter Vollkasko-Mentalität im etablierten Wohlfahrtsstaat der Trente Glorieuses und dem Raffke-Common-Sense im «Ich bin doch nicht blöd»-Individualismus hat nicht zuletzt in der Covid-Pandemie zu einer Haltung geführt, die Freiheit nicht mehr als kollektiv vereinbart, sondern als absolutes Recht versteht.

Ein Welt-Theater ganz anderen Sinnes

Auch wenn man nun, wie etwa Andreas Reckwitz, davon ausgeht, dass auf die Deregulierung eine Phase der Regulierung in Gestalt eines «eingebettete[n] Liberalismus»³ folgen werde, ist doch schwer zu sehen, wie ein revitalisiertes Allgemeines angesichts von verlorenem Wir-Gefühl, problematischem Meritokratismus und unglaublichem Wachstumsoptimismus aussehen könnte (von der Sorge um die Weltpolitik und die Angst vor dem Atomkrieg kann an dieser Stelle nicht gesprochen werden – tun wir einfach hoffnungsvoll so, als hätten wir noch Gestaltungszeit).

Und das umso mehr, als beide oben genannten Elemente, Pleonexie und Erlösungsliberalismus, Gift für ein *planetares* Denken und Fühlen sind, die den Menschen als Teil eines grösseren Ganzen sehen, von dem er elementar abhängt. Es ist eine Herausforderung der «ZeiChenwende», wie man in Abwandlung einer Formulierung des deutschen Bundeskanzlers Olaf Scholz sagen könnte, dass die Natur nicht mehr das Aussen ist, vor dessen stabilem Hintergrund sich die kulturellen Praktiken der Menschen unabhängig entfalten. Die vermeintlich fixe Raum-Zeit-Architektur der Natur, auf deren Bühne die Menschenkultur ihre Stücke aufführt, habe sich zu einem Welt-Theater ganz anderen Sinnes gewandelt, so der im Oktober 2022 verstorbene Gaia-Vordenker Bruno Latour: «Heute sind alle: Dekor, Kulissen, Hinterbühne, das gesamte Gebäude, auf die Bühnenbretter gestiegen und machen den Schauspielern die Hauptrolle streitig.»⁴

Das Holobiont: eine absolut schützenswerte Lebendigkeit

Aber wie kann man beides zusammenbringen, die soziale Sphäre eines fragilen Re-Framings im Zeichen eines zu implementierenden «neuen Wir» und die nicht minder fragile Ökosphäre im Zeichen eines ausbeuterischen menschlichen Speziesismus? Das Problem hierbei ist die Akteursrolle – wer handelt, wer kann handeln? Müssen die Menschen als Verursacher die Verantwortung für die Biosphäre übernehmen, auch aufgrund ihres grossen technischen Knowhow? Oder reicht es jetzt mal mit der humanen Suprematie, und der richtige Weg kann einzig darin bestehen, den Homo Faber schwerst abzurüsten und demütig den Weg in neue Ko-Habitationsformen innerhalb der planetaren Grenzen anzutreten?

Der Historiker Dipesh Chakrabarty hat gegen das letztgenannte Ko-Existenzdenken – und damit explizit gegen Bruno Latour, Donna Haraway («Unruhig bleiben: Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän») und andere Vertreterinnen neuer «Entanglements» – kritisch eingewandt, dass das Holobiont, die Gemeinschaft alles Lebendigen, kein politisches Subjekt sei *und auch in Zukunft keines werde*: «Andere Lebewesen werden anders auf die Klimakrise reagieren: Bäume werden ihren Standort wechseln, Bienen und Fische werden wegziehen. Aber nur Menschen, nach allem, was wir wissen, fragen sich: Was sollen wir tun?»⁵

Albert Camus mit seiner Tochter Catherine in den Ferien in Griechenland, Fotografie, 1958.



2 Rieger/Leibfried (2004), S. 56–58.

3 Reckwitz (2019), S. 285.

4 Latour (2018), S. 55.

5 Dipesh Chakrabarty on Planetary Politics, Noema Magazine (3.2.2022). <https://www.noemamag.com/the-planet-is-a-political-orphan> [abgerufen 1.3.2023, übersetzt vom Autor]

Gegen einen epistemologischen Zugang à la Latour setzt Chakrabarty die *ethische* Forderung, menschliche Handlungen im Lichte von Gründen rechtfertigen zu müssen, die *mehr* als nur die menschliche Sphäre einbeziehen und umfassen – eben das Holobiont als absolut schützenswerte Lebendigkeit. Er plädiert also, wie viele andere, für den planetaren Horizont des Tuns, der sich aber in den alltäglichen Entscheidungen im Privatleben und in der Politik immer wieder entzieht, weil die Folgen als zu weit weg und auch als zu gross wahrgenommen werden (man denke an Timothy Mortons kolossalen und uns doch bestimmenden «Hyperobjekte» wie eben die Erderwärmung).

Revolte nach Camus

Mein Vorschlag, diese Utopie eines «Wir» doch irgendwie implementieren zu können, geht zurück auf die Philosophie von Albert Camus und dabei besonders auf «Der Mensch in der Revolte» von 1951. Betrachtet man den Ausgangspunkt und die identifikatorischen Schritte, die beim viel zu früh verstorbenen Nobelpreisträger zum Schlüsselsatz «je me révolte, donc nous sommes» («Ich empöre mich, also sind wir») führen, so lässt sich ein Feld entwerfen, in dem sich nicht einzig der Mensch als sinnvoll annehmbarer politischer Akteur, sondern auch der Bezug zum Sein nicht humaner Lebewesen denken lässt.

1. Ein Akt der Entdeckung

Was genau ist noch mal die Revolte für Camus? Sie ist *erstens* ein Akt der Entdeckung, der Identifikation: «[J]ede Revolte [enthält] eine völlige und unmittelbare Zustimmung des Menschen zu einem Teil seiner selbst»⁶, der ihr oder ihm zuvor so nicht präsent war («wurde bis jetzt nicht wirklich gefühlt», schreibt Camus, eine interessante gefühlsethische Dimension). Der Mensch nimmt *etwas* in sich wahr, mit dem er sich plötzlich – Revolte und Bewusstsein treten zugleich zutage – identifizieren kann.

2. Ein Gut, grösser als der einzelne Mensch

Zweitens ist für Camus dieses identifizierte, bewusst gewordene Gut weit grösser als der einzelne Mensch und daher kein Egoismus, auch wenn die eigene Situation als Ausgangspunkt dient. Die psychologische Identifizierung, in der die oder der Einzelne meint, sie oder er sei gemeint, ist keine Nabelschau oder Kasperle-Freiheit. Der Mensch in der Revolte fordere «zweifellos *für sich* den Respekt, aber in dem Mass, in dem er sich mit einer natürlichen Gemeinschaft identifiziert» (kursiv J. M.).

6 Camus 2009 [1951], S. 22, folgende Zitate: S. 24, 25, 27, 31, 339, 336, 337, 28.

Résumé

Une mauvaise nouvelle d'abord : bien que nous soyons au courant des causes et des conséquences probables du changement climatique, nous ne changeons pas notre mode de vie excessif, ou alors beaucoup trop lentement. Le comportement social joue à cet égard un rôle décisif. Une bonne nouvelle toutefois : le processus de changement fondamental de comportement, qui s'oppose à un mode de vie colonial au sens large, compris comme une surconsommation des ressources et des perspectives de vie non équitablement réparties, a peut-être déjà commencé.

Nous devons regarder au-delà de la seule sphère humaine et apprendre à considérer l'holobionte, c'est-à-dire la relation symbiotique entre tous les êtres vivants, comme une entité vivante absolument digne d'être protégée. L'auteur propose de mettre en œuvre ou « implémenter » cette utopie d'un « nous holobiontique », dans le sillon de la philosophie d'Albert Camus, et en particulier de L'Homme révolté de 1951. Si l'on considère le point de départ et les étapes d'identification qui mènent chez Camus à la phrase clé « je me révolte, donc nous sommes », un champ se dessine dans lequel on peut penser non seulement à l'homme en tant qu'acteur politique raisonnablement acceptable, mais aussi à la relation avec les êtres vivants non humains.

À l'égalité théorique s'oppose une inégalité de fait flagrante, selon laquelle, quand il est question de prendre des décisions importantes, la plupart des décisions finales penchent en faveur des privilèges existants et du maintien du statu quo. Se rebeller contre un tel déséquilibre au nom de l'avenir du vivant pourrait constituer le noyau éthique de la révolte planétaire dans l'esprit de Camus.

3. Eine unaufhörliche Spannung

Diese Gemeinschaft ist *drittens* keine Interessengemeinschaft im demokratischen Sinne eines Aushandlungsprozesses, denn «[i]n der Revolte übersteigert sich der Mensch im andern, von diesem Gesichtspunkt aus ist die menschliche Solidarität eine metaphysische». Es ist für unseren Zusammenhang wichtig, dass es bei Camus weder um utilitaristisches Kalkül noch um Epistemologie oder Gutmenschen geht: «Aber die Leidenschaft des Menschen für den Menschen kann anderswo ihren Ursprung haben als in einer mathematischen Interessenrechnung oder in einem, übrigens theoretischen, Vertrauen in die menschliche Natur.» Camus' Revolte ist Affektpolitik, ein Erregungszustand, in dem sich die Kraft des Nein zum Bestehenden mit der Euphorie der Solidarität im Gefühlsszenario des empörten «Wir» verdichtet, das dynamisch und fragil zugleich ist: «[S]ie [die Revolte, J. M.] ist eine unaufhörliche Spannung.»

4. Eine Rechtfertigung nur in Komplizenschaft

Dieses empörte Wir als die Solidarität der Menschen untereinander findet schliesslich *viertens* seine Rechtfertigung nur in der Komplizenschaft, in der sich die kollektive Form der Revolte zeigt. Das Wir ist aus dem Bewusstsein von Teilhabe und gefühlten Rechten geboren, in der Leidenschaft stark und im Mit-Sein auch legitim – in der Revolte entsteht Normativität aus dem Mit-Tun, also der Performativität des kollektiven Aufbegehrens. Und hierin findet sie, ein entscheidender Punkt gegen alle Totalisierungstendenzen, auch ihr sich selbst gebendes Mass, ein Zentralbegriff für Camus: «Das Mass ist nicht das Gegenteil der Revolte. Die Revolte ist das Mass, sie befiehlt es, verteidigt es und erschafft es neu durch die Geschichte und ihre Wirren hindurch.»

Das Leben selbst ist die Entdeckung

Für den Schriftsteller, der laut Selbstaussage zu wenig an die Vernunft glaubte, um ein systematisch denkender Philosoph zu sein, war der gemeinsame Kampf ein sinnhafter Gegenpol zum absurden Schweigen der Welt. Ein anderer war die künstlerische Tätigkeit, ein dritter – und eigentlich der ursprüngliche – die Erfahrung einer solar-mediterranen Natürlichkeit, die Liebe zum Licht, zum Sommer. Für eine Ethik des Anthropozäns kann gerade dies der Ausgangspunkt sein: Die neu erwachte Nähe zur Umwelt, Schöpfung, Natur, die sich diskursiv seit dem Dürresommer 2018 und mit dem Beginn der Proteste um Greta Thunberg und Fridays for Future artikuliert.

Vielleicht hat tatsächlich der Prozess einer grundlegenden Verhaltensänderung begonnen, der sich gegen eine im weitesten Sinne koloniale Lebensweise richtet, verstanden als übermässiger Konsum nicht gerecht verteilter Ressourcen und Lebenschancen. Und dieses neue Ethos könnte seinen Grund, sein Recht in der Identifikation *mit der Natur im Menschen* finden – der Mensch als Lebewesen, als *anthrōpos*, ist in seiner Natur (*zoé*) von den kulturellen Errungenschaften des *Homo (Faber)* so stark beeinflusst, dass die strikte Trennung zwischen Natur und Kultur im Überlebensinteresse aufgehoben werden muss.



Alles ist verbunden: Im Sommer 2018 installierte der brasilianische Künstler Ernesto Neto im Zürcher Hauptbahnhof die 20 Meter hohe begehbare Installation «GaiaMotherTree».

Dies bedeutet nichts anderes, als dass das Holobiont, das Leben selbst die Entdeckung ist, die viele Menschen heute fühlen. Etwas, das in ihnen ist, dessen sie aber noch nicht fühlend gewahr wurden (oder eben lange nicht mehr). Dieses bewusst gewordene Gut ist grösser als der einzelne Mensch und, wie wir die *planetare Revolte* ausbuchstabieren können, auch *als einzelne Lebewesen oder Seinsweisen* (z. B. Berge).

Dieses Innewerden, das als ein Erwachen im Anthropozän beschrieben werden kann, ist keine individualpsychologische Identifizierung, denn in der Revolte «übersteigert sich der Mensch im anderen» *und anderen Seinsweisen*. Die menschliche Solidarität ist eine metaphysisch-planetare, das heisst, sie verbindet sich zu einem neuen Kollektiv des Lebendigen. Schliesslich findet die Solidarität der Menschen mit einem bewohnbaren Planeten (Habitability) ihre Rechtfertigung nur in der aktiven Komplizenschaft der Revolte, also im Engagement, im kollektiven Werden und im Mass.

Für das Projekt eines holobiontischen Wir kann dabei Camus' Sonnendenken, wie er es selbst nannte, «in welchem, seit den Griechen, die Natur stets mit dem Werden im Gleichgewicht stand», ein Orientierungspunkt sein. Im Lebensgefühl des Mare Nostrum kommen Körper, Licht, Farben, Gerüche, Geschmäcker zusammen als Potenzen, die das Werden im massvollen Gleichklang von Mensch und Natur sinnlich erlebbar machen. Dieses mittelmeerische Denken ist geleitet von Nemesis, der Göttin des Masses.

Eine Ethik des Anthropozäns muss also eine der Grenze und des Masses sein, sonst ist sie keine für das Holobiont, um das allein es geht. In «Der Mensch in der Revolte» positioniert Camus das Sonnendenken gegen die «deutsche Ideologie», in der sich für ihn «zwanzig Jahrhunderte vergeblichen Kampfes gegen die Natur im Namen eines geschichtlichen Gottes zuerst und einer vergöttlichten Geschichte darauf» vollenden. Im Transformationsdiskurs über Auswege aus dem Karbon-Kapitalozän werden diese beiden Stränge auch immer wieder als Ursachen für die planetare Krise genannt, sowohl das «Dominium Terrae» des Christentums («Macht euch die Erde untertan») als auch die neuen Götter der Moderne, Fortschritt und Wachstum. Scharfsinnig bemerkt er: «Die Natur, die aufhört, Gegenstand der Betrachtung und Bewunderung zu sein, kann darauf nur noch der Stoff für eine Tat sein, die nach ihrer Umwandlung strebt.»

Der ethische Kern

Camus hat betont, dass die Revolte nur im westlichen Kontext eines entwickelten Rechtsverständnisses auf der Basis des Werts eines Individuums Sinn ergibt: «In der Gesellschaft ist der Geist der Revolte nur in den Gruppen möglich, wo eine theoretische Gleichheit grosse faktische Ungleichheiten verdeckt.» In den letzten Monaten, in denen in Spanien das Mar Menor, eine Salzwasserlagune im Südosten Spaniens, als erstes Ökosystem Europas zum rechtsfähigen Subjekt erklärt wurde und vom deutschen Bundesverfassungsgericht die Rechte noch nicht geborener Generationen gegenüber der Klimapolitik für Lebende aufgewertet werden, zeichnet sich genau eine solche Konstellation ab.

Der theoretischen Gleichheit – zumindest schon im Diskurs über Umweltrechte – steht eine krasse faktische Ungleichheit gegenüber, gemäss derer im Zweifelsfall doch für die wahlwichtigen Klientelgruppen, also die Macht des Jetzt, entschieden wird. Gegen ein solches Ungleichgewicht im Namen der Zukunft des Lebendigen zu revoltieren könnte der ethische Kern der planetaren Revolte sein. Ganz nach dem Motto: «Ich utopiere, also *ist* alles.»

●

Literatur

- Camus, Albert (2009). *Der Mensch in der Revolte. Essays [1951]*, Reinbek bei Hamburg.
- Hösle, Vittorio (1991): *Die Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge [April 1990]*, München.
- Latour, Bruno (2018): *Das terrestrische Manifest*, Berlin.
- Reckwitz, Andreas (2019): *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin.
- Rieger, Elmar und Stephan Leibfried (2004): *Kultur gegen Globalisierung? in: Dies. (Hg.): Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*, Frankfurt a. M.

DOI

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7730625>

Zum Autor

Jörg Metelmann ist Kultur- und Medienwissenschaftler und seit 2015 Titularprofessor an der Universität St. Gallen. In seiner Forschung befasst er sich unter anderem mit den kulturellen Grundlagen der «Grossen Transformation». Zuletzt erschienen von ihm die Bücher «Transformative Management Education» (mit Ulrike Landfester, 2019) und «Imagineering. Wie Zukunft gemacht wird» (mit Harald Welzer, 2020).

