

Naturallianz: Hoffen in der Krise

Warum wir ein interkulturelles Denken benötigen

Beat Dietschy

Ich bin gebeten worden, über Hoffnung in Krisenzeiten zu sprechen.¹ Das Tätigkeitswort Hoffen ziehe ich dem Dingwort vor. Hoffen ist aktiv, und es wird aktiviert in kritischen Situationen, wie wir sie heute insbesondere angesichts der «multiplen Krise» erleben. Mit diesem von Elmar Altvater verwendeten Begriff ist nicht etwa eine blossе Aneinanderreihung von Krisen gemeint. Er zielt vielmehr darauf ab, die inneren Zusammenhänge dieser Krisen in kritischer Analyse herzustellen. Wenn es darum geht zu erfassen, wie der Klimawandel, die dramatische Erosion biologischer Vielfalt, der Hunger in vielen Weltregionen und überforderte politische Steuerungsmöglichkeiten miteinander verbunden sind, so liegt nach Ulrich Brand «der innere Zusammenhang der vielfältigen Krise [...] in der fossilistisch-kapitalistischen Produktions- und Lebensweise, die in den letzten dreissig Jahren unter neoliberalen und imperialen Vorzeichen umgebaut wurde».²

Kritische Analyse ist mit einer Hoffnung verbunden, die Ausschau hält nach Auswegen aus der Krise. Der «Kältestrom» kritischen Denkens brauche den «Wärmestrom» tätigen Hoffens wie dieser jenen, pflegte Ernst

Bloch zu sagen. Eine der Hoffnungsperspektiven, die sich angesichts der umfassenden Biosphärenkrise anbietet, hat er mit dem Begriff der «Naturallianz» ins Spiel gebracht. Ist «Naturallianz» vielleicht besser als die Windfahnenvokabel der «Nachhaltigkeit» geeignet, einen Ausweg aus der Krise zu weisen? Beide Begriffe können freilich auch zur Verschleierung der Tatsache dienen, dass es sich bei der Vielfachkrise um eine Zivilisationskrise der westlichen Moderne handelt. Ich will daher versuchen, sie auch aus einer interkulturellen Sicht, das heisst, mit den Augen der Anderen und einer dekolonialen Optik kritisch zu betrachten.

Ein solcher Perspektivenwechsel tut not, da auch das Hoffen in die Irre führen kann. Das möchte ich als erstes mit einem kurzen Blick auf Blochs Leben und Denken verdeutlichen. Bekannt ist heute ja höchstens noch der Titel seines Hauptwerks, *Das Prinzip Hoffnung*, das gerne bemüht wird, wenn etwa ein Fußballklub sich in aussichtsloser Lage befindet.

I. Der Hoffnungsfahnder

Das *Prinzip Hoffnung* untersucht das Hoffen in enzyklopädischer Breite: auf 1628 Seiten und von allen Seiten. Es bringt Beispiele aus Philosophie und Dichtung, Opern und bildender Kunst, politischen und technischen Utopien, von grossartigen Luftschlössern bis hin zu den Hoffnungsbildern gegen den Tod in den Religionen. Selbst pubertäres Tagträumen lässt Bloch nicht aus:

«Der Jugendliche [...] fühlt sich als kleiner Gott, und da die anderen sich keine Mühe geben, ihn zu beweisen, tut er es selbst» (PH 17³).

³ PH = Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1–3, Frankfurt a. M. 1959. Der Wunsch, wichtig zu sein, verbindet «sich überdies besonders stark mit dem Wunsch

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags vom 31. Mai 2022 in der Vortragsreihe «Philosophie der Praxis» an der Hochschule für Soziale Arbeit FHNW in Olten.

² Ulrich Brand, *Die Multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik* (PDF), Heinrich-Böll-Stiftung 2009. URL: https://www.researchgate.net/publication/316890297_Die_Multiple_Krise_Dynamik_und_Zusammenhang_der_Krisendimensionen_Anforderungen_an_politische_Institutionen_und_Chancen_progressiver_Politik (13.3.23).

Man merkt, dass er da aus eigenem Erleben spricht. Aus seinem engen Elternhaus und der noch engeren Schule wünschte er sich weg: Die war

«[...] entsetzlich, neun, gar zehn Jahre Jugend unterschlagend, man erreichte nicht immer das Ziel der Klasse. Welche Kleinbürger [...] Lehrpläne über sich; man war ihr Hund und rebellisch» (SP 66⁴).

So zu lesen in dem Buch *Spuren*, in das nicht wenige Kindheitserinnerungen und ihre Märchen und Sagen eingeflossen sind. Dazu gehört auch die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer aus *Tausendundeiner Nacht*:

«Wie Sindbad Schiffbruch erlitt, mit einigen Gefährten rettet er sich auf eine kleine, wohlbestandene Insel voller Früchte, Kokospalmen, Vögel, jagdbarer Tiere und im Wald ein Quell. Aber wie die Geretteten gegen Abend ein Feuer anzünden, um die Jagdbeute zu braten, krümmt sich der Boden und die Bäume zersplittern; denn die Insel war der Leib eines riesigen Kraken. Jahrhundertlang hatte er über dem Meeresspiegel geruht, nun brannte das Feuer auf seinem Rücken und er tauchte unter, so dass alle Schiffer in dem wirbelnden Wasser ertranken» (SP 174).

Das kommentiert Bloch so: noch kein Mensch wisse,

«woraus der Rücken der Dinge besteht, den wir allein sehen, gar ihre Unterseite, und worin das Ganze schwimmt. Man kennt nur die Vorderseite oder Oberseite ihrer technischen Dienstwilligkeit [...]; niemand weiss auch, ob ihre (oft erhaltene) Idylle, Lockung, Naturschönheit das ist, was sie verspricht» (SP 174f).

Da klingt schon etwas vom Thema der Natur an, das neben oder hinter der schönen Oberfläche Unbekanntes und Unheimliches bereit hält. Wir sehen meist nur, was unser Interesse weckt oder uns beherrschbar erscheint. Damit verbunden ist auch eine Lektion zur Hoffnung: das Wunschbild, das wir uns von Menschen oder Dingen machen, kann

nach importanten Umgebung. Begabte Mädchen wünschen in diese durchzubrennen; München zog so an um 1900» (PH 29).

⁴ SP = Ernst Bloch, *Spuren*, Frankfurt a. M. 1969.

täuschen. Für Bloch rettet nicht so sehr das Erhoffte, sondern das Hoffen selber, nämlich dann, wenn es aus Schaden klug wird. Das Hoffen, das mit Vernunft sich paart und sich belehren lässt, «docta spes» (PH 8 und 166) wird.

Bloch hat vielfach erfahren, dass Erhofftes und Erfahrenes, Wunsch und Wirklichkeit schmerzlich auseinanderklaffen. 1885 geboren, wuchs er auf in der Industriestadt Ludwigshafen, die erst seit ein paar Jahrzehnten zur Stadt geworden war durch die Ansiedlung von IG Farben, die heutige BASF, «Fabrikschmutz, den man gezwungen hatte, Stadt zu werden [...] hierher verlegt, damit Rauch und Proletariat nicht nach Mannheim bliesen» (EdZ 209⁵), das gegenüber lag. Mannheim hatte «statt der größten Fabrik das größte Schloss Deutschlands» (ebd.) - und die Schlossbibliothek, ein Traum für den Schüler Bloch, der dort verschlang, was ihm die Schule nicht bot. Sie beherbergte den ganzen «spekulativen Farbenbogen von Leibniz bis Hegel»⁶. Diese Kultur und Geisteswelt wurde nicht nur durch die Hässlichkeit der Chemiestadt gegenüber, sondern viel brutaler noch durch den Weltkrieg desavouiert und Lügen gestraft. «Die Artillerie tötete die Mystik», heisst es im *Geist der Utopie* (GdU 1, 1997), dem ersten Hauptwerk Blochs, das im Ersten Weltkrieg – und gegen ihn – geschrieben wurde.

Was Bloch besonders traf, war die Kriegsbegeisterung, die damals im Kaiserreich ausbrach und die sogar seinen Lehrer und Freund Georg Simmel erfasste.⁸ Bloch entzog sich diesem Kriegsrausch, indem er in die Schweiz migrierte. Hier schloss er sich deutschen Kriegsgegnern wie Hugo

⁵ EdZ = Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1962.

⁶ Rainer Traub / Harald Wieser (Hgg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M. 1975, 29.

⁷ GdU 1 = Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt a. M. 1971.

⁸ Er schrieb ihm: «Das Absolute war Ihnen vollkommen suspekt und verschlossen [...]. Nun haben Sie es endlich gefunden. Das metaphysische Absolute ist für Sie jetzt der deutsche Schützengraben» (Arno Münster (Hg.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M. 1977, 35).

Ball und Hermann Hesse an, die in der von ihnen in Bern gegründeten Freien Zeitung den preussisch-kaiserlichen Nationalismus bekämpften und auf die Niederlage Deutschlands setzten. Sie erhofften sich davon, endlich den «Abbau des hochkapitalistischen oder auch neufeudalen Kriegs-, Militär- und Staatszaubers» (GdU 1, 199) zu erleben. Der trat nicht ein.

Zu den Enttäuschungen zählt weiter, dass in Deutschland auch nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg noch immer keine Revolution gelang, keine bürgerliche wie in Frankreich 1789, aber auch keine sozialistische.⁹ Stattdessen bringen die Folgejahre mit dem Nationalsozialismus das Trugbild einer Revolution, »Gegenrevolution als Ersatz einer echten« (EdZ 100). Bloch hat dies früh erkannt und in seinem Buch Erbschaft dieser Zeit analysiert, das Ende 1934 in Zürich erscheint. Dort hat er sein zweites Exil in der Schweiz verbracht. Es war ein kurzer Aufenthalt von anderthalb Jahren - zum Zeitpunkt des Erscheinens von Erbschaft dieser Zeit hatte sein Autor auf Geheiss der Fremdenpolizei das Land bereits wieder verlassen müssen. Nach Stationen in Wien, Paris und Prag fand er schliesslich 1938-1949 in den USA Zuflucht, wo er am Prinzip Hoffnung schrieb. 1949 nahm er einen Ruf an die Universität Leipzig an, wo er mit 64 Jahren erstmals lehren konnte.

Dass sein ziemlich nonkonformer Marxismus sich mit dem bürokratischen Realsozialismus der DDR nicht gut verträgt, hat Bloch bald erfahren. 1957 wurde er zwangsemertiert und erhielt Lehr- und Publikationsverbot. Nach dem Bau der Mauer verbrachte er seine letzten 16 Jahre schliesslich in Tübingen (1961-1977).

Es wird schon an diesem kurzen Abriss seines Lebens deutlich, dass Hoffnung, wie Bloch sie versteht, keine billige ist. Sie ist geprägt von schmerzhaften Niederlagen, Täuschungen und Ent-Täuschungen. Es ist

⁹ Das verarbeitet Bloch in seinem Buch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921, welches die Niederlage der Volksbewegung des «gemeinen Mannes» im deutschen Bauernkrieg und seine Folgen reflektiert.

eine Hoffnung mit «Trauerflor». Die Menschheitsgeschichte, sagt er in einem Vortrag vor Studenten in Darmstadt, sei gepflastert mit Enttäuschungen.¹⁰ In seiner Tübinger Zeit kommt er oft darauf zu sprechen: «wenn die Hoffnung nicht enttäuscht werden könnte, wäre sie gar keine Hoffnung»¹¹. Hoffnung ist keine Zuversicht, keine Gewissheit. Sie ist stets darauf angewiesen berichtigt zu werden. Vielleicht müsste man auch sagen, dass sie den Widrigkeiten des Lebens abgerungen werden muss.

II. Naturallianz

Das gilt auch für das Konzept einer «Naturallianz». Auch dieses ist nicht aus einem billigen Fortschrittsoptimismus geboren worden. Im Gegenteil. Er ringt darum seit seinen ersten denkerischen Gehversuchen und entwirft es schliesslich mitten im zweiten Weltkrieg, den er im amerikanischen Exil erlebt.¹² Wie er zum Begriff «Naturallianz» kam, zeigt ein Brief an Adolph Lowe vom 12. Oktober 1944. Darin berichtet er seinem Freund von seiner Arbeit am Prinzip Hoffnung und dass er an Stelle der Natur-Beherrschung, die zu Naturkatastrophen führe, eine «Allianz» mit ihr zu skizzieren suche.¹³

Die Wortwahl ist wohl kein Zufall. Im Brief erwähnt er nämlich auch die «big four», die «Alliierten» (UdSSR, USA, Grossbritannien sowie China). Sie hatten an der Konferenz von Dumbarton Oaks in Washington einen Entwurf für die Charta der Vereinten Nationen ausgearbeitet, in der

¹⁰ Ernst Bloch, Hoffen ohne Glauben, Vortrag an Pfingsten 1966 in Darmstadt, 14, überarbeitet erschienen in Bloch-Almanach 13, Ludwigshafen 1993, 11–32.

¹¹ Bloch (Anm. 10).

¹² Vgl. Beat Dietschy, Vom Band zum Bund. Wie Bloch zur Naturallianz fand: Vorschein, 37, Nürnberg 2021, 77–97.

¹³ Karola Bloch u.a. (Hgg.), Ernst Bloch. Briefe 1903–1975, 2. Band, Frankfurt a. M. 1985, 741.

Prinzipien zur Förderung des Weltfriedens eine zentrale Rolle spielen. Die Konferenz endete am 7. Oktober, also fünf Tage vor dem Brief an Lowe.¹⁴

In seinem Brief erinnert Bloch den Freund auch daran, dass sie bei ihrem letzten Gespräch Parallelen zwischen gesellschaftlichen Krisen und der technischen Naturkatastrophe erörtert hatten. Dabei hatten sie «das Abstrakte, Feindselige der bürgerlichen Technik» mit ihren «eisernen Sklaven» und der «Ausbeutung der Naturkräfte» mit «entsprechenden Vorgängen in der bürgerlichen Ökonomie» verglichen.

Wenn man sich die einschlägigen Passagen im Prinzip Hoffnung anschaut, fällt tatsächlich auf, wie sehr sie das Gewaltsame der herrschenden Mensch-Natur-Verhältnisse hervorheben. Vor allem im Abschnitt «Technik ohne Vergewaltigung; ökonomische Krise und technischer Unfall» ist die Rede davon. Blochs Argumentation läuft dabei ähnlich wie die der Kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno, die von einer «instrumentellen Vernunft» sprechen, welche die Natur lediglich als Mittel für ihr fremde Zwecke der Herrschaft über sie gebrauche. 1944 haben sie in ihrer Dialektik der Aufklärung beschrieben, wie das menschliche Subjekt die Naturgewalten dadurch bezwinde, dass es sie überlistet. Es gleiche sich der übermächtigen Natur nur scheinbar an, wie Odysseus, der den Ungetümen von Scylla und Charybdis durch Selbstbeherrschung und Überlistung entkommt.¹⁵

Bloch seinerseits sagt in dem zur gleichen Zeit verfassten Teil des Prinzip Hoffnung, «List-Technik» zeuge vom «schlecht vermittelten Verhältnis der Menschen zum materiellen Substrat ihres Handelns», zur Natur. Zumal «Kriegstechnik [...] als höchst bewusste Katastrophentechnik» zeigt ihm «das Nichts als schlechthinige Zerstörung [...], als eine in der Geschichte immer wieder aufgehende Mördergrube» (PH 811f). Unmissverständlich hält er also fest, Naturbeherrschung sei eine «Erscheinung der

¹⁴ Frieden und Völkerbund spielen für Bloch eine wichtige Rolle (vgl. PH 1051–1053).

¹⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, 74f.

Gewaltgesellschaft): «Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland» (814).

Naturallianz und eine «befreundete, konkrete Allianztechnik» (EM 251¹⁶) skizzieren demgegenüber die Horizonte eines anderen, kooperativen und gewaltfreieren Weltverhältnisses. Wichtig scheint mir, dass Bloch, auch wenn er von Technik spricht, sich die Lösung nicht etwa von einer technologischen Revolution erhofft. Es geht ihm nicht um eine Befreiung des Menschen dank Technik, sondern um die konkrete Utopie einer befreiten Gesellschaft, die ihm ohne «Bündnis mit dem Agens der Natur» (EM 227) nicht möglich erscheint.

Diese Doppelperspektive erschliesst sich ihm im Laufe der zwanziger Jahre in der vertieften Auseinandersetzung mit Marx. Sie führt ihn, wie man im Kapitel 19 des Prinzip Hoffnung sehen kann, zu einem Marxismus, der sich als Philosophie der Praxis begreift, d.h. als «Veränderungswissenschaft» (PH 331), die auch das Sich-Verändernde in den Dingen und Naturprozessen bedenkt. Der «archimedische Punkt» dieses historischen Materialismus besteht für Bloch also in der doppelten «Beziehung der Menschen zu Menschen und zur Natur» (333). «Marxismus insgesamt» bezeichnet er als «Rückverwandlung der Verdinglichungen in prozessartig sich wandelnde Beziehungen».¹⁷ Dabei geht es um eine befreiende Veränderung auch im «gesellschaftliche[n] Austauschprozess mit der Natur» (ebd.).

In diesem Sinne fordert er in seinem Brief an Lowe einen «Marxismus konkreter Technik»¹⁸, der imstande wäre, das im bürgerlichen Naturverhältnis Verdinglichte wieder als ein prozesshaftes und wandelbares Beziehungsgeschehen zu begreifen. Nur so wären die «Entbindung und

¹⁶ EM = Ernst Bloch, Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis, Frankfurt a. M. 1975.

¹⁷ Im Anschluss an Georg Lukács (Bloch 2000, 235).

¹⁸ Siehe Dietschy (Anm. 12).

Vermittlung der im Schoss der Natur schlummernden Schöpfungen» (PH 813) ohne Raubbau und Krieg gegen sie zu ermöglichen.

Damit verbunden ist eine Kritik am «vulgär-materialistischen» Schmal-spurdenken im Marxismus, in Wissenschaft und Technik überhaupt und eine versuchte Rettung der von der Moderne zunehmend verbannten Wissensarten und Naturqualitäten. Was sich durchgesetzt habe, sei «ein nicht nur von den Menschen, sondern auch von den Dingen entfremdeter Kalkül, ein zu ihrem Inhalt gleichgültiger» (778). Bloch bestreitet nicht, dass «dem bürgerlich-abstrakten Kalkül, der als mathematisch-physikalischer so machtvoll ausgebildet worden ist, in der Natur selber eine Strecke entspricht» (812). Er weist jedoch - mit Horkheimer und Adorno übereinstimmend¹⁹ - darauf hin, dass es alles ausblende, «was dem Mass von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will».

Naturqualität zurückzugewinnen bedeutet, die Abspaltung der ethischen, ästhetischen und sinnlichen Qualitäten von der ökonomisch reduzierten und politisch verwalteten Objekt-Natur aufzuheben. Es bedeutet, inmitten der «Abstraktheit (Fremdheit) der bürgerlichen Materialbeziehung» (PH 776) nach Spuren eines anderen Naturbezugs zu fahnden. Diese findet Bloch sogar bei Francis Bacon, dem Stammvater der modernen Wissenschaft, der das erste Technoscience-Programm zur umfassenden Ausdehnung von «Macht und Herrschaft des Menschengeschlechts über die Gesamtheit der Natur» formuliert hat.²⁰ Doch selbst Bacon kommt nach Bloch nicht aus ohne Salomon, was meint: ohne Naturweisheit. Diese «enthält, wie jede Weisheit, Bezug zu ihrem Gegenüber, der Natur» (767).

Er gibt auch zu bedenken, «dass ebenso die Naturbeziehung der Primitive, also die prälogische Denk- und Erfahrungsweise, andere Wirklichkeit an der Natur getroffen» habe, vielleicht sogar mehr Wirklichkeit, als

dies vom Glauben an den vielgerühmten Fortschritt von Magie zu Metaphysik und schliesslich zum Positivismus zugelassen werde (EdZ 196).

Kunst kann ebenfalls eine wichtige heuristische Funktion wahrnehmen, indem sie eine andere Sprache entwickelt, die anderes im Natur-Gegenüber erahnen lässt. Sie ist eine Seh-Hilfe für ein «Hellssehen» oder in der Musik ein Hörgerät für eine «Hellhören»²¹, das uns mehr wahrnehmen lässt als nur den «Rücken der Dinge» oder des Riesenkraken. Dann mag «im Eindruck des scheinbar Stummen [der Natur] etwas zu uns sprechen, wie wir uns von ihm angesprochen fühlen» (EM 214).

Ästhetische Praxis bildet für Bloch «jene Brücke zwischen Mensch und Natur» (221), die im Blick auf eine mögliche Naturallianz zu begehen wäre. Sie antizipiert und befördert eine Art von Allianztechnik, durch welche «Bildekräfte einer gefrorenen Natur erneut freigesetzt» (PH 807) werden könnten. Das würde freilich ein friedlicheres Zusammenwirken von Menschen und nicht-menschlicher Natur bedingen und eine «Technik ohne Vergewaltigung» (807) voraussetzen, die der Gewaltsamkeit der modernen Naturaneignung und -Vernutzung ein Ende zu bereiten vermag.

Die Gewaltsamkeit ist für Bloch der «Abstraktheit (Unvermitteltheit mit den Menschen und der Natur)»²² einer Gesellschaft geschuldet, in der beide, Menschen und Natur, einer Verwertungslogik zu folgen haben. Sie ist ihnen fremd, weiss nichts von ihnen - so, wie der Händler in Brechts «Song von der Ware» singt:

«Ich weiß nicht, was ein Reis ist
Ich kenne nur seinen Preis [...]
Ich weiß nicht, was ein Mensch ist
Ich kenne nur seinen Preis».²³

²¹ Vgl. GdU 1, 230f, 233.

²² PH 808.

²³ Bertolt Brecht, Die Massnahme: Gesammelte Werke, Band 2, Frankfurt a. M. 1975, 650.

¹⁹ Horkheimer / Adorno (Anm. 15), 16.

²⁰ Francis Bacon, Neues Organon, Band I (1620), Hamburg 1990, Aph. 129.

Überlisten und ausbeuten, ist das erste Gebot solcher Verhältnisse, die «vom abstrakten Profittrieb» (PH 808) bestimmt sind. Darum gleicht die mit «kolonialer List» operierende «gewaltsame Beherrschung der Natur» der Okkupation eines fremden Landes und einer «gezähmten, bewachten Kolonie» (783). «Gut Freund ist deshalb die Natur ihrem Prügelmeyer nicht geworden» (811). Denn dafür bräuchte es statt der List-Techniken eine «Allianztechnik». Diese aber entspringt nicht der Perfektionierung technologischer Lösungen, sondern aus einer Befreiung «im Verhältnis des Menschen zum Menschen», die schlussendlich zu «wahlverwandter Natureinwohnung» (783) führt, «sodass der Mensch in der Natur nicht mehr zu stehen braucht wie in Feindesland, mit dem technischen Unfall als ständiger Drohung» (EM 251).

Wenn Bloch von einer «Befreundung» im Naturverhältnis spricht, so meint das keine «Philantropie für misshandelte Metalle» (PH 813). Solidarischer Naturbezug ist kein bloßer Reparaturbetrieb für Naturzerstörung oder ein Einhegen von Naturreservaten. Er zielt vielmehr ab auf eine Praxis, die «koloniale Verhältnisse», Vergewaltigung und Raubbau hinter sich lässt. Sie «setzt zwischenmenschliches Konkretwerden, das ist, soziale Revolution voraus; eher gibt es nicht einmal eine Treppe, geschweige eine Tür zur möglichen Naturallianz» (813).

III. Wo stehen wir heute?

1955 ist der zweite Band des Prinzip Hoffnung (in der DDR) erstmals erschienen, in dem diese Sätze stehen. Im gleichen Jahr sagt Bertolt Brecht etwas Ähnliches, aber mit dramatischer Zuspitzung:

«In einem Zeitalter, dessen Wissenschaft die Natur derart zu verändern weiss, dass die Welt schon nahezu bewohnbar erscheint, kann der Mensch dem Menschen nicht mehr lange als Opfer beschrieben werden, als Objekt einer unbekannteren, aber fixierten Umwelt. [...]

Weil nämlich – im Gegensatz zur Natur im Allgemeinen – die Natur der menschlichen Gesellschaft im Dunkeln gehalten wurde, stehen wir

jetzt, wie die betroffenen Wissenschaftler uns versichern, vor der totalen Vernichtbarkeit des kaum bewohnbar gemachten Planeten.»²⁴

Heute müssen wir mit Dürrenmatt hinzufügen: «Die Welt ist eine Pulverfabrik, in der das Rauchen nicht verboten ist.»²⁵ Und wir kolonialisieren sie nicht nur. Wir stehen in einem «Krieg gegen die Erde», die wir bewohnen. So haben das Michel Serres, John Bellamy Foster, Joel Kovel oder Vandana Shiva ausgedrückt.²⁶

Es handelt sich nicht bloss um den Zusammenhang von technischer Katastrophe mit ökonomischer Krise, sondern um eine Zivilisationskrise, in der die drei K zusammenwirken: Kapitalismus, Krieg und Klimawandel. Kapitalismus: das hat Marx im Grunde schon erfasst, wenn er vom «Heiss-hunger nach Mehrarbeit» oder dem Wachstumszwang des Kapitals sprach und darin dieselbe «blinde Raubgier» am Werk sah, welche die Arbeitskraft wie auch «die Erde erschöpft».²⁷ Krieg: damit ist eine Krise gemeint, die – über zwischenstaatliche Auseinandersetzungen hinaus – die Bruchlinien im Durchsetzungsprozess globaler Vergesellschaftung betrifft und in den Grundstrukturen der herrschenden Gesellschaftsformation angelegt ist. Die Krise betrifft zugleich die Belastbarkeitsgrenzen des Ökosystems des

²⁴ Bertolt Brecht, Schriften zum Theater 2: Gesammelte Werke, Band 16, Frankfurt a. M. 1975, 930.

²⁵ Erstmals taucht dieses Bild bei ihm 1956 in einer Besprechung von Robert Jungks Sachbuch: Heller als tausend Sonnen. Das Schicksal der Atomforscher, Bern 1956, auf. Später verwendet er es häufiger (vgl. Michael Fischer, Rauchen in der Pulverfabrik. Friedrich Dürrenmatts politisches Denken im Kalten Krieg, Zürich 2021, 31, 96 und 229).

²⁶ John Bellamy Foster, The ecological rift. War on the earth, Monthly Review Press, New York 2011.; John Bellamy Foster / Brett Clark / Richard York, Der ökologische Bruch. Der Krieg des Kapitals gegen den Planeten, Hamburg 2011; Vgl. Joel Kovel, The enemy of nature, London 2007; Michel Serres, La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences, Paris 1977, 135; Vandana Shiva, Making peace with the earth, London 2013.

²⁷ Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, MEW 23, 253.

Planeten, die im Klimawandel oder dem Biodiversitätsverlust sichtbar werden.

Im Blick auf das Scheitern einer sozialen Revolution hat Bloch gerne das Lied der deutschen Bauern zitiert, die nach der Niederlage von 1525 in der Schlacht bei Frankenhausen sangen: «Geschlagen ziehen wir nach Haus, unsere Enkel fechten's besser aus». Heute stehen wir jedoch vor der Situation, dass die Zukunft von Enkeln, denen das Meistern der multiplen Krise gelingen könnte, selber in Frage gestellt ist.

In der Sprache der «UN-Agenda für nachhaltige Entwicklung» ausgedrückt haben wir es mit einer systemischen globalen Un-Nachhaltigkeit zu tun. Allerdings berücksichtigt diese Agenda gerade die systemischen Ursachen fast gar nicht. Eben diesen wäre nachzugehen. Dazu scheint es mir erforderlich, die epistemische Binnensicht der meisten systemkonformen westlichen Nachhaltigkeitsdiskurse zu verlassen.²⁸ Das wäre auch notwendig, um eine weltweite Akzeptanz der Agenda 2030 sicherzustellen. Denn «Überlegenheitsvisionen westlicher Zivilisationen» werden heute in Frage gestellt und führen zur Forderung, dass es unverzichtbar sei, andere kulturelle Sichtweisen und Erfahrungshorizonte einzubeziehen.²⁹ Was dies bedeuten würde, möchte ich im Folgenden durch das Einbeziehen einer lateinamerikanischen Perspektive am Beispiel des lateinamerikanischen «dekolonialen Denkansatzes» erkunden.

²⁸ Ausführlicher wird diese Problematik erörtert im Rahmen eines interkulturellen Projekts. Siehe Beat Dietschy, *Towards a «nature alliance». Why sustainability must be rethought in terms of relationality*: Stephan Rist / Patrick Bottazzi / Johanna Jacobi (Hgg.), *Critical Sustainability Sciences. Intercultural and emancipatory perspectives*, London 2023.

²⁹ Constantin von Barloewen, *Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen*, Göttingen 2019, 82.

IV. Dekoloniale Kritik

Zu den Begründern des «dekolonialen Denkens» gehört der argentinische Philosoph und Befreiungstheologe Enrique Dussel. Seine These ist, dass mit der sogenannten Entdeckung Amerikas auch eine Geschichte seiner Verdeckung begann. Verdecken bedeutet, dass im Zuge der Eroberung fremder Kulturen und Territorien deren eigene Geschichte gelehrt und ausgeradiert wird. Kolonialisierung ist der Versuch, Länder zu behandeln, als wären sie Niemandsländer und Völker, als wären sie keine Völker mit eigenem Recht.³⁰ Sie selber sind nicht länger sichtbar. Und auch die Natur, die miterobert wird, bleibt fortan im Dunkeln.

Ausgangspunkt für Dussel ist, dass erst zu dem Zeitpunkt, «als Europa sich mit dem 'Anderen' Europas auseinanderzusetzen» begann und diese 'Neue Welt' «zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte», Europa «sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes 'Ich' dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte».³¹ Dussel verfolgt den Konstitutionsprozess dieses «Ich» - der modernen Subjektivität - von 1492 bis 1636, das heisst, vom «ich erobere, also bin ich» der Conquista (1492) bis zum «ich denke, also bin ich» von Descartes' *Discours de la méthode* (1636). Dieses *Ego cogitans* ist sozusagen das Modell einer Egozentrik, eines Ich, das nur seiner selbst gewiss ist, und das über eine Aussenwelt gebietet, die eine blosse ausgedehnte Dingwelt (*res extensa*) ist.³²

Das ist die Kolonialität unserer Moderne, die ebenso wie die miteroberte Natur für den Kolonisator unsichtbar bleibt – die «dunkle Seite der

³⁰ Vgl. Beat Dietschy, *Utopisches Denken, transatlantisch. Ein Abtragen kolonialer Altlasten*: Therese Hörnigk / Sebastian Kleinschmidt (Hgg.), *Die Zukunft der Nachgeborenen. Theater der Zeit, Recherchen 48*, Berlin 2007, 170.

³¹ Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, 10.

³² Dussel (Anm. 31), 15, 60.

Moderne»³³, wie Walter Mignolo sagt. Dabei gilt es zwei Momente zu unterscheiden: die Herstellung der Kolonialität und ihre Reproduktion in der Gegenwart. Das Volk der Nasa im Cauca-Tal Kolumbiens schildert den ersten Moment so:

«Eines Tages im 1535 kam die Conquista. Eines Nachts gingen wir schlafen als Nasa. Wir wachten auf als Indios.»³⁴

Indio sein heisst, das Geschöpf eines anderen zu sein. Doch dabei bleibt es nicht. Die Definition, was Indio-sein bedeutet, ist ein Prozess, der bis heute andauert. Der peruanische Vordenker eines indoamerikanischen Sozialismus José Carlos Mariátegui hat das 1925, nach einem Jahrhundert der Unabhängigkeit Perus, so auf den Punkt gebracht:

«Am Drama des heutigen Peru schuld ist die Conquista, und [...] diese Erbsünde ist auf die Republik übertragen worden. Diese Erbsünde besteht darin, eine peruanische Gesellschaft und Wirtschaft ohne den Indio und gegen den Indio aufbauen zu wollen.»³⁵

Das umreisst, was Kolonialität im Kern bedeutet. Kolonial, so könnte man sagen, ist ebenfalls, eine Gesellschaft ohne die Erde und gegen die Erde aufbauen zu wollen. Das haben in den letzten dreissig Jahren

³³ Walter Mignolo, *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham 2011. Auch im Westen ist diese dunkle Seite der Moderne nicht unbeachtet geblieben. Namentlich feministische Forscherinnen haben die Zusammenhänge von Patriarchat, Kolonialität und Denkformen untersucht. So schreibt etwa Uta von Winterfeld über Bacon: «Das dem Geist andere der Natur wird, unbekanntem Völkern und Kontinenten gleich, zunächst gesucht, um es anschliessend zu erobern» (Uta von Winterfeld, *Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*, München 2006, 348).

³⁴ Zitiert nach Arturo Escobar, *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*, Durham u.a. 2020, 166, Fn 3. Alle Zitate aus dem Englischen und dem Spanischen sind von mir übersetzt.

³⁵ José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú (1925): Obras completas*, Band 11, Lima 1981, 65.

dekoloniale Forschende, soziale, feministische und Umwelt-Bewegungen und vor allem auch indigene Organisationen zum Thema gemacht: für sie manifestiert sich die «Kolonialität der Moderne» hauptsächlich in der Überausbeutung der Erde und der natürlichen Ressourcen sowie dem Extraktivismus als Regierungsmodell.³⁶ Auf diesem Hintergrund hat der argentinische Umwelt-Soziologe Héctor Alimonda vorgeschlagen, das Konzept der «dekolonialen Wende» mit dem einer «natur-kolonialen Wende» zu ergänzen.³⁷ Diese stellt die Kämpfe um Land, Territorium und die damit verbundene bio- oder kosmozentrische Weltsicht in den Mittelpunkt.

Als erste hat wohl die Pädagogin Catherine Walsh das Thema einer «Kolonialität der Natur»³⁸ bearbeitet. Sie geht seit vielen Jahren sowohl als Wissenschaftlerin wie als Aktivistin in Ecuador der «Verflechtung von Leben, Natur und Geschlechterverhältnissen» in der Kosmologie der Andenwelt nach, um durch das Freilegen ihres «Anderswie» dekoloniales Denken und Tun zu stärken.³⁹

Die «Kolonialität der Moderne» besteht nicht zuletzt darin, dass angeblich «vormodernen» Lebensweisen in der Moderne kein Raum gewährt

³⁶ Siehe dazu Beat Dietschy, *Natur, dekolonial: VorSchein 38*, Nürnberg 2022.

³⁷ Héctor Alimonda, *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana: Héctor Alimonda (Hg.), La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires 2011, 36f.

³⁸ Darunter versteht sie die mit der «Moderne/Kolonialität» hergestellte Dichotomie von Natur und Gesellschaft und die damit verbundenen Brüche zwischen der «biophysikalischen, menschlichen und spirituellen Welt» (Catherine Walsh, *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial: Catherine Walsh u.a. (Hg.), Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires 2006, 40). Alimonda dagegen interpretiert «Kolonialität der Natur» eher im Sinne von Marx als «unheilbaren Riss» im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur (vgl. Alimonda (Anm. 37), 22) sowie als konstitutiven Bestandteil des kolonialen Projekts (47, 51f).

³⁹ Catherine Walsh, *Life, Nature and Gender otherwise: feminist reflections and provocations from the Andes: Wendy Harcourt / Ingrid L. Nelson (Hgg.), Practising Feminist Political Ecologies. Moving beyond the 'Green Economy'*, London 2015, 101.

wird. Angesichts dieses immer noch wirksamen Narrativs, das Indigene Völker als zurückgebliebene Kulturen behandelt, fragen sich die bereits erwähnten Nasa: "Sollen wir, wenn das so ist, auf den Fortschrittszug aufspringen? Als Laufburschen, als Chefs?"⁴⁰. Sie lassen sich jedenfalls nicht aus der Gleichzeitigkeit der Moderne in eine Ungleichzeitigkeit verbannen, sondern bestehen wie die mexikanischen Zapatisten darauf: «Wir stammen aus vergangenen Zeiten, ja, - aber wir sind etwas Neues»⁴¹. Dies bedeutet, dass sie nach 500 Jahren von Unterdrückung, Marginalisierung und Genozid nicht Aufnahme in die Welt der Unterdrückten anstreben, sondern eine Koexistenz auf der Basis von Selbstbestimmung.

2004 haben die Nasa eine Erklärung zur «Befreiung der Mutter Erde» veröffentlicht. Sie handelt von der Rückgabe geraubten Landes und von der Verteidigung des Lebens:

«Wir müssen lernen, mit der Erde zu leben, nicht bloss von ihr und um sie aufzubreuen. Wir befreien uns zusammen mit der Erde.»⁴²

Das Beispiel aus dem Cauca-Tal zeigt dem kolumbianischen Anthropologen Arturo Escobar, «dass es Kämpfe zur Verteidigung von Territorien und der kulturellen Differenz gibt», aus denen relationale Welten hervorgehen können.⁴³ Er meint damit, dass es ein anderes In-der-Welt-sein als das westlich-dualistische gibt, das auf fortschreitender Naturunterwerfung basiert und letztlich nicht eine «Befreiung der Mutter Erde», sondern Befreiung von ihr anstrebt.

Man kann diesen Unterschied von dualistischem und relationalem Denken am Konzept des «Buen vivir» verdeutlichen, das in Lateinamerika

weit über die Indigenen Völker hinaus als Alternative zum eurozentrischen Entwicklungsbegriff propagiert wird. «Gut leben» gibt das Quechua-Wort «sumak kawsay» nur sehr grob wieder. Was «Sumak kawsay» und zahlreiche weitere Ausdrücke aus verschiedenen indigenen Sprachen bedeuten, meint eher ein Zusammenleben mit anderen in Würde und gegenseitigem Respekt, welches, wie im Nasa-Manifest, das «mit der Erde leben» einschliesst. Es geht dabei um ein Verflochtensein allen Lebens, in dem die Relationalität das Konstituierende darstellt. Sie ist dasjenige, aus dem alles, was ist, hervorgeht.

Für Escobar und das dekoloniale Denken überhaupt sind dies Inspirationsquellen «für einen zivilisatorischen Wandel von der Mensch-Form (der anthropozentrischen Moderne) zur Erd-Form des Lebens»⁴⁴. Weil diese biozentrierte «Erd-Form» auf vielfältige Beziehungen angewiesen ist und aus ihnen besteht, spricht er auch von einer konstitutiven «Pluriversalität». Damit bringt er die «Koexistenz des Menschlichen und des Nichtmenschlichen in tiefer Wechselbeziehung»⁴⁵ zum Ausdruck. Sie beruht nicht zuletzt auf einem Anerkennen der gegenseitigen Angewiesenheit und verlangt das Aufgeben westlicher Allmächtsphantasien eines Human-Subjekts, das sich als souverän imaginiert.

⁴⁴ Vgl. Escobar (Anm. 34), 9. Anthropozentrisch ist aus dekolonialer Sicht das moderne Denken insofern, als es von einem souveränen Subjekt ausgeht, das die Natur als das Andere sieht, das es besitzergreifend sich anzueignen sucht. Menschenzentriert ist, wie der Historiker Chakrabarty schreibt, ohne Zweifel auch ein Grossteil des Umwelt- und Nachhaltigkeitsdenkens im 20. Jahrhundert, und «es blieb auch danach noch das Mantra des grünen Kapitalismus» (Dipesh Chakrabarty, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Berlin 2022, 144f).

⁴⁵ Escobar (Anm. 34), 63.

⁴⁰ Zitiert nach Escobar (Anm. 34), 48.

⁴¹ Aus einer Rede von Subcomandante Marcos am 7. März 2001 im Rahmen der *marcha «El color de la tierra»*, zitiert nach Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN: 20 + 10. Das Feuer und das Wort*, Münster 2004, 175f.

⁴² Escobar (Anm. 34), 58.

⁴³ Escobar (Anm. 34), 70.

V. Warum wir ein interkulturelles Denken brauchen

Warum sollten wir die Erde, die Nachhaltigkeit oder die Naturallianz auch aus einer interkulturellen oder nicht-westlichen Perspektive betrachten? Wichtig scheint mir das deswegen, weil der «Krieg gegen die Natur» und die grenzenlose Naturbeherrschung einem westlichen Denken und In-der-Welt-sein entstammen. Die modernen Zweiteilungen von Mensch und Natur, Ich und davon getrennter «Aussen»-Welt (Descartes), aber auch die rassistisch unterfütterte Unterscheidung von entwickelter und unterentwickelter Menschheit haben daran einen wesentlichen Anteil. Zudem sind Zweifel daran angebracht, ob das Skizzieren zielführender Lösungswege für die sozial-ökologische Krisenproblematik der Menschheit just «von denjenigen Ländern erwartet werden kann, welche die vergangenen fünfhundert Jahre damit verbracht haben, einen Großteil des Planeten zu unterjochen und zu zerstören»⁴⁶. Tendieren herrschende Kreise nicht meistens dazu, zur Bewältigung gesellschaftlicher Krisen jene Mittel und Lösungen zu propagieren, die zu ebendiesen Krisen geführt haben? Es spricht darum viel dafür, dass die Menschheit dann auf neue Ideen kommt, wenn sie interkulturell hörfähiger wird und «beginnt, auf die von außerhalb des Chores der selbst ernannten ersten Welt kommenden kritischen Stimmen zu hören»⁴⁷.

Interkulturelles Denken ist von Grund auf relationales Denken. Es ist aber nur befreiend und nicht multikulturell-beliebig, wenn es Mass nimmt an den subaltern und unsichtbar Gemachten. Darauf insistiert die Interkulturelle Philosophie von Raúl Fornet-Betancourt. Ausgangspunkt für ihn ist daher - wie für das dekoloniale Denken - «die konkrete geschichtliche Situation» von Indigenen, Frauen, kulturell oder epistemisch

⁴⁶ Stefan Gandler, *Der diskrete Charme der Moderne. Zeitgenössische Ideologien und ihre Kritik*, Berlin 2020, zitiert nach der Rezension von Micha Brumlik: *Sozialwissenschaftliche Rundschau* 82, 2021, 123f.

⁴⁷ Gandler (Anm. 46).

Ausgeschlossenen, «in der sich die 'unsichtbar Gemachten' befinden».⁴⁸ Sein Ziel ist, dass sie sich «aus ihrem Gefangensein in vom Westen dominierten begrifflichen Konzeptionen»⁴⁹ befreien.

Es geht Fornet-Betancourt dabei nicht zuletzt um ein Hinterfragen der eigenen Denkweisen in einem Kontinent wie Lateinamerika, ein Hinterfragen des «verinnerlichten Eurozentrismus» oder der Inferiorität der nicht-westlichen Kulturen. Dasselbe gilt auch für den Wissenschaftsbetrieb: Ein interepistemischer Dialog – also nicht nur zwischen akademischen Disziplinen, sondern zwischen Erkenntnikulturen der Menschheit – ist für ihn nur möglich, wenn er «die Schranken dieser monokulturellen Strukturen durchbrechen»⁵⁰ kann. Seine interkulturelle Philosophie unterscheidet sich insofern von anderen Ausprägungen unter diesem Namen dadurch, dass sie einen starken ethischen Ansatz hat. Er besteht darin,

«dem anderen und seinen Realitäten gerecht zu werden, und dies bedeutet konkret den Willen, die Welt und die Geschichte zu teilen. Der interkulturelle Dialog ist nicht ein blosser Wissensdialog, sondern er strebt an, [...] dass die Welt unter effektiver Beteiligung aller und das Wissen aller neu konfiguriert wird».⁵¹

Für einen interkulturellen und interepistemischen Dialog, der unter den gegebenen historischen Umständen von starken Asymmetrien belastet ist, heisst dies, dass insbesondere die dominante westliche Weltsicht

⁴⁸ Raúl Fornet-Betancourt, *Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt: Raúl Fornet-Betancourt, Interculturalidad, Crítica y liberación*, Aachen 2012, 129.

⁴⁹ Raúl Fornet-Betancourt, *Die interkulturelle Philosophie in Lateinamerika: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*, Aachen 2016, 166. Befreien heisst also auch für ihn ein Bewusstmachen und Infragestellen der Kolonialität der Moderne.

⁵⁰ Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt a. M. u.a., 2000, 151.

⁵¹ Fornet-Betancourt (Anm. 48), 134.

einer grundlegenden kritischen Revision unterzogen werden muss. Ein Hauptkritikpunkt von Fornet-Betancourt ist daher, dass «Wissenschaft, die heute als solche anerkannt wird»⁵² einen Monopolanspruch erhebt. Sie erhebt nicht nur einen Wahrheitsanspruch, sondern entscheidet auch darüber, was als Wissenschaft gelten kann und was nicht. Er erinnert daran, dass «der epistemologische Monismus schon immer ein Kumpane des Imperiums war»⁵³. Hinzu kommt aber noch, dass es sich um eine industrie-förmige Kontrolle von Produktion und Weitergabe wissenschaftlicher Erkenntnisse handelt, die mit der Globalisierung von Methoden und Erkenntnisinteressen sowie enormen privaten Finanzierungsquellen einhergeht.

So verstandene Interkulturalität richtet sich also gegen den Universalitätsanspruch einer Denkweise. Ihre Kritik deckt sich weitgehend mit jener, die in Lateinamerika von indigenen Bewegungen und ihren selbstgeschaffenen Universitäten erhoben wird. So sagt zum Beispiel Luis Macas, der Gründer der indigenen Dachorganisation Ecuadors (CONAIE):

«Die Erfahrung und die Geschichte haben uns vor Augen geführt, dass wir in einer kolonialisierten Interkulturalität leben, die aus einer westlichen und kolonialen Logik heraus gesehen und geschaffen wurde. Wir haben also die grosse Aufgabe, die Interkulturalität zu dekolonialisieren, den Eurozentrismus zu entsorgen und das Leben mit unserem Widerstand und unseren Projekten zu entmonopolisieren.»⁵⁴

Es geht hierbei nicht nur um das Recht einer partikularen, erfahrungsbezogenen Weltansicht, sondern grundsätzlich um die Anerkennung der

⁵² Raúl Fornet-Betancourt, *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität*, Dokumentation des XVII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Aachen 2014, 14.

⁵³ Raúl Fornet-Betancourt, *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Aachen 2017, 26.

⁵⁴ Zitiert nach Catherine Walsh, *Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes*: María E. Borsani / Pablo Quintero (Hgg.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días*, Neuquén 2014, 75.

Vielfalt von Erkenntnis- und Wissensformen, die zugleich mit einer Lebensweise und einem Naturverhältnis verbunden sind. Interkulturelle Praxis will Voraussetzungen schaffen für ein anderes Sein, Wissen und Erkennen. Nach den Prinzipien der «Interkulturellen Universität der Indigenen Völker Ecuadors» besteht der erste Schritt darin, «im Lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen». Man kann das auch ein Einüben «epistemischen Ungehorsams» nennen.⁵⁵

Fornet-Betancourt hat die säkularistische Verarmung kultureller Horizonte der Moderne kritisiert, die durch einen verengten anthropozentrischen Humanismus eingetreten sei. Neben einer «neuen anthropologischen Wende» hat er deshalb auch ein Rückgewinnen kosmologischer Fragestellungen verlangt.⁵⁶ Dies ist auch Blochs Anliegen. Beide üben Kritik an der Quantifizierung und Abstraktheit, die im Zuge der Durchsetzung der modernen Rationalität obsiegen: «In der gekommenen bürgerlichen Ökonomie und Gesellschaft blieb zwar der Kontakt mit der Natur, doch er blieb abstrakt und unvermittelt» (PH 767), heisst es bei Bloch.

Für Fornet-Betancourt bedeutet kritische Interkulturalität zu praktizieren nicht weniger als «das Fundament der herrschenden Weltordnung zu erschüttern, damit andere mögliche Fundamente zum Vorschein kommen» (2012, 125f). Das Pluralisieren von Orten, Ansätzen und Methoden ist für seine interkulturelle Philosophie von entscheidender Bedeutung, kämpft sie doch angesichts des neoliberalen und imperialen Globalisierungs-«Kreuzzugs» darum, «der Menschheit das Öffnen verschiedener Zukünfte zu ermöglichen».⁵⁷ Auf wirtschaftlichem, politischem, sozialem und kulturellem Gebiet geht es ihm darum, eine Bewegung hin zu einer

⁵⁵ Vgl. Walter D. Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012, 169.

⁵⁶ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Teoría y praxis de la filosofía intercultural: Ricerca. Revista de pensament i anàlisi*, núm 10, 2010, 19 und 29. Vgl. dazu auch Raimon Panikkar, *Der Dreiklang der Wirklichkeit: die Kosmotheandrische Offenbarung*, Salzburg 1995.

⁵⁷ Fornet-Betancourt (Anm. 50), 155.

Ökumene der Völker und Kulturen in Gang zu bringen, die es nicht nötig hätten, andere zu negieren, um sich ihrer Identität zu versichern.⁵⁸

All dies könnte Bloch auch sagen, hat er doch seit seinem Erstlingswerk *Geist der Utopie* auf das Anbrechen eines Zeitalters der vereinigten Republiken der Welt – einer Art «Weltschweiz» (GdU 1, 402) – gehofft.⁵⁹ Wenn er von einem «Multiversum der Kulturen» spricht, so schwebt ihm nicht eine disparate Vielheit von Parallelwelten dabei vor, sondern eine kommunizierende Vielfalt von Kulturen. Dementsprechend legt er auch Wert darauf, die tief im cartesianischen Weltbild der Moderne verankerten und von Dominanz geprägten Spaltungen von Geist und Materie oder Kultur und Natur durch ein relationales Denken zu überwinden. Mit seinem Konzept einer Naturallianz will er in diesem Sinne Möglichkeiten eines befreundeten Zusammenwirkens von Mensch und (nicht-menschlicher) Natur ausloten. Es geht ihm dabei darum, die «Mitproduktivität der Natur» in Erinnerung zu rufen, ohne die das menschliche Schaffen gar nicht möglich wäre.

Gerne verwendet Bloch dafür eine Formel, die zusammenfasst, worum es in dieser Allianzbildung geht: «Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur» (PH 364). Sie geht auf den jungen Marx zurück, der in seinen Pariser Manuskripten schreibt, erst eine Gesellschaft, die sich von der Herrschaft des Privateigentums befreit habe, bringe «die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen»⁶⁰. Diese (als Kommunismus bezeichnete) Gesellschaft sei «die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die

⁵⁸ Fernet-Betancourt (Anm. 50), 158. Richtungsweisend ist für ihn dabei – wie auch für Arturo Escobar oder Enrique Dussel – «die zapatistische Forderung nach einer Gesellschaft in der alle Gesellschaften Platz haben».

⁵⁹ Siehe dazu Beat Dietschy / Rainer E. Zimmermann, *Multiversum*: Beat Dietschy / Rainer E. Zimmermann / Doris Zeilinger (Hgg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin u.a. 2012, 310–323.

⁶⁰ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*: MEW 40, 536.

wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur»⁶¹.

Bloch hat diese Doppelaussage in interessanter Weise umformuliert: Die Substantive Naturalismus und Humanismus sind Verben geworden, die auf eine Praxis in zwei Prozessen verweisen, die sich begegnen und zusammenfinden können: «Naturalisierung des Menschen» und «Humanisierung der Natur». Gemeint ist nicht, wie oft kritisiert worden ist, eine identitätsphilosophische Gleichsetzung, sondern eine Adäquatheit oder ein Entsprechungsverhältnis. Das Bedeutsame der Formel steckt gerade in der Differenz der beiden Prozessperspektiven, die hier aber gleichwohl auf einander bezogen und ineinander verschränkt sind. Für sich genommen würde Humanisieren der Natur zur Domestizierung und Aneignung des außermenschlichen Lebenskosmos durch den Menschen. In ihrer Bezogenheit aufeinander aber unterstützen «Naturalisierung des Menschen» und «Humanisierung der Natur» die Suche nach Kompatibilität und gegenseitiger Adäquatheit (vgl. PH 353), die ein produktives Zusammenwirken von menschlichen und Naturkräften ohne Überlistung und Raubbau ermöglicht.

Blochs Formel unterstreicht mit der Wechselwirkung und Interdependenz der beiden Aussagen das ko-evolutive Potenzial eines solchen Mensch-Natur-Relation. Zugleich bleibt jedoch offen, was sie hervorbringen mag. Es handelt sich um Prozesse mit offenem Ausgang, die auch kein fixes oder ausformulierbares Ziel kennen. Die ebenfalls Interdependenz signalisierende Formulierung «Aufrechter Gang auf bewohnbarer Erde» etwa ist lediglich eine handlungsleitende «Leitlinie».⁶² Zwar ist da eine Richtung erkennbar, die einzuschlagen wäre. Sie ist jedoch nur eine Richtung des Erhoffbaren, das durchaus enttäuscht werden kann. Sie muss auch ergänzt werden: nicht nur für die menschliche Spezies ist die Bewohnbarkeit der Erde eine Existenzfrage geworden. Der Verlust von

⁶¹ Marx (Anm. 60), 538.

⁶² Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), Frankfurt a. M. 1972, 257.

Biodiversität und die damit einher gehende Fragilisierung der Ökosysteme zeigen, dass das dekoloniale Denken zu Recht auch Gehör fordert für die nicht-menschlichen Stimmen im Lebensnetz.

Angesichts der heute absehbaren Ausmasse der anthropogenen Klima-veränderung stellt sich auch die Frage nach den Machtverhältnissen, welche das Umschwenken zu adäquateren, naturverträglicheren Lebens- und Produktionsweisen verhindern. Die Menschheit ist – zunächst unbeabsichtigt – «in die Rolle eines geologischen Handlungsträgers hineingestolpert», mit Folgen, welche ihre eigenen Existenzbedingungen langfristig in Frage stellen.⁶³ Freilich verdeckt die Rede von einer «Menschheit» die Tatsache, dass es ein solches planetares Handlungs-subjekt nicht gibt, das wirksam Gegensteuer geben könnte. Im Wege stehen nicht nur die Systemzwänge der kapitalistischen Produktionsweise sowie die Ansprüche der ärmeren Weltregionen auf Überwindung von Armut und Ungleichheit. Dipesh Chakrabarty gibt auch zu bedenken, dass die langfristigen Prozesse des Erdsystems, zu denen u.a. sein Millionen Jahre währender Kohlenstoffkreislauf gehört, als «Ko-Akteure im Drama der globalen Erwärmung zu betrachten» seien.⁶⁴

Ein Weiterdenken von Blochs Naturallianz hat diesen Herausforderungen Rechnung zu tragen und sich insbesondere mit Frage auseinanderzusetzen, wie sich «eine neue politische Grammatik» finden lässt, «die menschliche und nicht-menschliche Handlungsmacht kombiniert»⁶⁵, und welche Möglichkeiten ein solches Bündnis eröffnen würde. Die Relevanz dieser Fragestellung lässt sich auch an der wachsenden Bedeutung ablesen,

⁶³ Chakrabarty (Anm. 44), 61, 73.

⁶⁴ Chakrabarty (Anm. 44), 119.

⁶⁵ Chakrabarty (Anm. 44), 173. Diese Diskussion wurde u.a. von Bruno Latour (Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a. M. 2009), Donna Haraway (Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt a. M. 2018) und Déborah Danowski / Eduardo Viveiros de Castro (In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende, Berlin 2019) angestossen.

die «Rechten der Natur» in Verfassungsprojekten und der Gesetzgebung diverser Staaten zukommt, seit sie 2008 in Ecuador erstmals in eine Verfassung Eingang gefunden haben.⁶⁶

Trotz multipler Krise und düsteren Aussichten kann man Bloch immerhin zugeben: «die grosse Werkstatt der Mensch- und Weltmaterie ist noch nicht geschlossen»⁶⁷. Allerdings ist Naturallianz noch keineswegs etwas, das schon realisiert wäre. So wenig wie «Interkulturalität»: im Unterschied zur Multikulturalität existiert auch sie «nicht von selbst; sie ist keine gegebene Tatsache, sondern etwas, das sich in ständigem Wandel, Aufruhr und Aufbau befindet», sagt Catherine Walsh (2014, 52). Sie spricht darum auch lieber von «Interkulturalisieren» und betont zugleich, dass dieses mit Dekolonialisieren Hand in Hand gehen» (53) muss.

Auch «Naturallianz» ist nichts Gegebenes, sie ist uns aber aufgegeben im Sinne der praktischen Vernunft. Sie als Aufgabe zur praktischen Veränderung des Mensch-Natur-Verhältnisses wahrzunehmen macht heute mehr denn je vonnöten. Dazu gehört auch, dass wir dieses Verhältnis dekolonialisieren. Interkulturelles Denken kann uns dafür die Augen öffnen.

Autor:

Beat Dietschy, Dr. phil., Theologe und Philosoph, ehem. Präsident COMUNDO und Zentralsekretär Brot für alle

⁶⁶ Siehe dazu Beat Dietschy, Die Erde anders. Naturallianz aus interkultureller Perspektive: Francesca Vidal (Hg.), Bloch-Jahrbuch 2022, Würzburg 2023.

⁶⁷ Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt a. M. 1972, 478.