

Momentum Kongress 2022

Transformation

Hallstatt, 13.-16.10.2022

Track #8 Transformation organisieren

Autor

Daniel Buschmann

Institute of Philosophy

Slovak Academy of Sciences, Bratislava

+43 650 69 61 725

daniel.buschmann@uniba.sk

buschmann_daniel@posteo.de (bitte verwenden für Konferenzorganisation)

Titel

Gesellschaftliche Naturverhältnisse im interkulturellen Dialog: Wie Politische Ökologie aus China bei der Suche nach neuen Praxen der Transformation hilft

Abstract

In der linken deutschsprachigen Debatte um sozial-ökologische Transformation, ist die Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (Brand/Wissen 2021, 2013, Görg 2011) zu einer zentralen Problemdiagnose sozial-ökologischer Krisen im Anthropozän avanciert – und zwar nicht nur unter Wissenschaftler*innen sondern auch bei Aktivist*innen von Attac¹ oder Degrowth². Die daran anschließende brennende Frage nach praktischen Alternativen mündete unter anderem in die Forderung nach einer Demokratisierung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (I.L.A. Kollektiv 2019, Gottschlich 2017, Wissen 2016). Was genau dies jedoch für die Organisation einer Transformation bedeutet, ist bislang noch nicht zufriedenstellend beantwortet (Ranger 2021). Mein Beitrag sucht Wege zur Beantwortung dieser Frage in einem interkulturellen Dialog mit Daoistischer Philosophie und diskutiert inwiefern herrschaftsfreie, beziehungsweise anarchische Naturverhältnisse eine Antwort auf die Praxis der sozial-ökologischen Transformation darstellen.

Dabei erweitere ich den oftmals eurozentrischen Horizont kritischer Gesellschaftstheorie (Allen 2019) um eine Perspektive Daoistischer Politischer Ökologie (Nelson 2021). Diesen interkulturellen Dialog entwickle ich anhand von zwei Begriffen – jenem der *nicht-Identität der Natur* (Görg 2011, 2003) einerseits und des 無為 bzw. *wu-wei* (Nelson 2021, Schönfeld 2014) andererseits. Ich diskutiere die Frage, ob beide Begriffe innerhalb eines gemeinsamen Rahmens verstanden werden können – dem des dialektischen Denkens (Hashi 2019: 68ff.) – und ob die ‚Methode des *wu-wei*‘ (Lai 2014: 182, 191) auch eine neue Praxis der gesellschaftlichen Naturverhältnisse inspirieren kann. Ich schlussfolgere, dass die Transformation am besten organisiert wird indem sie nicht organisiert wird und erkunde was das praktisch bedeutet.

¹ <https://attacherlin.de/ags/degrowth> (abgerufen am 05.05.2022).

² <https://www.degrowthstrategy.org/> und <https://degrowth.info/en/library/gesellschaftliche-naturverhaeltnisse-radikale-politische-okologie-im-zeitalter-von-peak-everything-klimawandel-und-armut> (abgerufen am 05.05.2022).

1. Statt einer Einleitung (Eine Befragung)

Worum geht es?

In meiner PhD-Forschung am Institut für Philosophie der Slowakischen Akademie der Wissenschaften setze ich zwei dialektische Begriffe miteinander in einen interkulturellen Dialog, auf der Suche nach polit-ökologisch relevanten Schnittmengen. Das ist einerseits der Begriff der *nicht-Identität der Natur* (Görg 2011, 2003), der aus einer Erneuerung kritischer Theorie im Anthropozän stammt (vgl. Brand et al. 2020, Görg et al. 2020). Auf der anderen Seite steht der Begriff 無為 (*wu-wei*, etwa: nicht-Handeln, siehe Kapitel 1.2.1), der Teil einer Renaissance antiker Chinesischer Philosophie im Anthropozän ist (vgl. Heubel 2021: 14f, 366f., Nelson 2021: 16f., 49ff., Parkes 2021, Lai 2014: 181ff., Schönfeld 2014). Obwohl beide Begriffe sowohl räumlich, zeitlich als auch kulturell einiges trennt, argumentiere ich dafür, dass sie sich gegenseitig ergänzen können. Dabei ist die *nicht-Identität der Natur* Teil einer *Theorie* der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, während *wu-wei* eine *Praxis* gesellschaftlicher Naturverhältnisse zu denken erlaubt. Dieser Dialog birgt meiner Meinung nach das Potenzial die Diskussion um die Organisation sozial-ökologischer Transformationen zu bereichern. In dem entstehenden Spannungsfeld interkultureller und interdisziplinärer Herausforderungen bleibt meine Arbeit eine dezidiert europäische Perspektive und überdies eine polit-ökologische Debatte.

Warum sich heute mit China beschäftigen? Aus europäischer Sicht! Als nicht-Sinologe!

Weil ich denke, dass es an der Zeit ist. Dazu vier Argumente: Erstens, die übereinstimmend als global, komplex, nichtlinear und multipel beschriebenen Herausforderungen im Anthropozän (Brand 2016) erfordern ein ebenso globales, komplexes, nichtlineares und interkulturelles Denken, um angemessen verstanden und bearbeitet werden zu können. Eine rein europäische Philosophie ist deshalb *weltfremd* im Zeitalter der Globalisierung (vgl. Heubel 2021: 10ff., Zhao 2020: 25, Allen 2019). Zweitens, es gilt deshalb mit der historischen Tradition westlichen Desinteresses an China zu brechen. Nicht nur zu Zeiten Hegels, der, ganz im Sinne kolonialer Überlegenheit, der chinesischen Philosophie absprach überhaupt Philosophie zu sein³, sondern auch heute noch fristet die chinesische Philosophie im europäischen Diskurs ein äußerst randständiges Dasein (Heubel 2021, 2016).⁴ Diese „chinabezogene Unkenntnis lähmt auch die europäische Fähigkeit zur kritischen Selbsterkenntnis“ (Heubel 2021: 13). Drittens, die zunehmende politische (Parkes 2021, Zhao 2020), ökonomische (Arrighi 2008), ökologische (Jiang et al. 2019, Schönfeld/Chen 2019) und philosophische (Heubel 2021, 2018) Relevanz Chinas im 21. Jahrhundert. Hier wird China allerdings vorrangig als Konkurrentin gesehen, der gegenüber es in einem „Kampf der Weltanschauungen“ (Brumlik 2020) Überlegenheit zu demonstrieren gilt, nicht als mögliche gleichberechtigte Partnerin in einer selbstkritischen Auseinandersetzung auf Augenhöhe. Viertens, bereits 1910 gab es so viele Übersetzungen antiker Chinesischer Schlüsseltexte, dass der bis heute einflussreiche deutsche Sinologe Richard Wilhelm es für akademische Eitelkeit hielt über Feinheiten der Übersetzung zu streiten statt über deren philosophischen Gehalt (Wilhelm 1910 [1978]: 6f.). Die Zusammenschau der aktuellen sinologisch-philosophischen Debatte in Europa (Heubel 2021) zeigt darüber hinaus auf, dass gerade eine gesellschaftstheoretische – und nicht sinologische – Auseinandersetzung mit Chinesischer Philosophie

³ Chinesische Philosophie „ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnis es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht“ (Hegel 1986: 138, zit. n. Heubel 2021: 12).

⁴ Habermas' jüngst veröffentlichtes Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“, widmet von monumentalen 1752 Seiten nur 22 Seiten der Auseinandersetzung mit der Gesamtheit chinesischer Philosophie (Habermas 2019: 383-405).

in Europa an der Zeit ist. Nicht zuletzt, um dem Projekt einer selbstkritischen Erneuerung der kritischen Theorie (Allen 2019) gerecht werden zu können.

Warum sich heute mit *klassischer chinesischer Philosophie* beschäftigen?

Weil es aktuell eine „Renaissance des Klassischen“ (Heubel 2021: 14) in China gibt, die auch für Europa relevant ist. Nach einer Phase intensiver Auseinandersetzung mit europäischer Philosophie in China (vor allem mit Marx, Kant, Schopenhauer und Nietzsche, ebd.: 38ff.) folgt aktuell eine Phase der Rückbesinnung auf klassisch chinesische Philosophie als Begründung eines eigenständigen Entwicklungspfades, der auch als „ökologische Zivilisation“ (生態文明, shēngtài wénmíng) beschrieben wird (Cheng 2020, Jiang et al. 2019, Schönfeld/Chen 2019, Pan 2014). In bewusstem Kontrast zur westlichen, industriellen Zivilisation, stellt die ökologische Zivilisation eine andere Form der Moderne dar, die sich ausdrücklich auf klassische chinesische Philosophie beruft. Diese in China sehr einflussreiche politische Ökologie – sowohl der letzte als auch der aktuelle Staatspräsident beriefen sich mehrfach darauf (Cheng 2020) – wird für Europa zunehmend politisch relevant (Parkes 2021, Zhao 2020). Ich setze mich in diesem Beitrag zwar kritisch mit diesem Konzept auseinander (siehe Kapitel 2.3), das ich als ökoautoritäre und ideologisch instrumentalisierte Umdeutung Daoistischer Philosophie sehe (vgl. Li/Shapiro 2020, Krischer/Tomba 2020), gleichzeitig betone ich aber auch die Potenziale einer Daoistischen Politischen Ökologie für die linke europäische Transformationsdebatte – insbesondere für eine kritische Selbstreflexion kritischer Theorie.

Was ist eigentlich *die chinesische Philosophie*?

Sie ist so traditionsreich, vielfältig und widersprüchlich wie *die* europäische Philosophie und damit nur schwer auf einen Nenner zu bringen (Heubel 2021/2016). In einer groben Verkürzung lässt sich allerdings zwischen konfuzianistischer, legalistischer und daoistischer Philosophie⁵ unterscheiden (Nelson 2021: 50ff.). Alle drei haben ihre Ursprünge etwa im 6.-4. Jahrhundert vor unserer Zeit und werden unter anderem deshalb oft mit der antiken griechischen Philosophie in Europa verglichen (Heubel 2021: 76ff., 140ff., Nelson 2021: 6, Parkes 2021: 121 ff.). Später, ab dem 6. Jahrhundert, übt auch der Buddhismus einen wesentlichen Einfluss aus und ab dem 19. Jahrhundert folgt, im Zuge der fortschreitenden Kolonialisierung, eine intensive Auseinandersetzung mit europäischer Philosophie (vor allem mit Marx, Kant, Schopenhauer und Nietzsche) die zu hybriden Verschmelzungen führt (Heubel 2021: 38ff.). Dieser Prozess der „Sinisierung“ europäischer Philosophie hält bis heute an (Heubel 2021: 20) und findet unter anderem Ausdruck im Konzept der *ökologischen Zivilisation* (Jiang et al. 2019, Schönfeld/Chen 2019, Pan 2014). Mein Fokus liegt im Folgenden auf der daoistischen Philosophie.

China ist heute zunehmend ein totalitärer Staat; wie beeinflusst diese politische Realität den interkulturellen Dialog im Sinne einer emanzipatorischen Transformationsdebatte? Anders gefragt: Warum sollten wir uns selbstkritisch mit der Philosophie eines Staates beschäftigen, der vorne von Konfuzius spricht und hinten Genozid verübt?

Einerseits dürfen die teils totalitären politischen Dimensionen der aktuellen chinesischen Regierung nicht ausgeblendet werden. Das würde zu einer naiven und gefährlichen Verharmlosung von (Öko-) Autoritarismus führen, die unbedingt vermieden werden muss (Assheuer 2020, Billeter 2020: 101, Celikates 2020: 379, Li/Shapiro 2020: 22). Andererseits darf sich Europa aber auch nicht in eine allzu bequeme, vielleicht auch rassistische, Fundamentalopposition gegen chinesisches Denken an sich begeben (Heubel 2021: 10ff., Parkes 2021: 16f.). Das wäre eine vergebene Chance für einen

⁵ Eine weitere grobe Verkürzung soll an dieser Stelle die wesentlichen Unterschiede illustrieren:

Konfuzianistische Philosophie ist vergleichbar mit Kant und Hegel, Legalistische Philosophie mit Hobbes und Macciavelli, und Daoistische Philosophie mit Nietzsche, Adorno und Heidegger (Heubel 2020, Parkes 2013a/b).

interkulturellen Dialog in dem Europa paradoxes Denken lernen kann (Heubel 2016: 201ff.) und China die rigorosen Imperative der Gewaltfreiheit, die sich aus dem Denken nach Auschwitz (vgl. Adorno 1969) ergeben haben. Ohne einen ersthaften interkulturellen Dialog mit China scheint es – im Anthropozän (Nelson 2021: 139ff., Parkes 2021), zumal im ‚Chinesischen Jahrhundert‘ (Arrighi 2008) – aussichtslos an emanzipatorische gesellschaftliche Transformationen zu denken. Erst jenseits eines antagonistischen ‚Kampfes der Weltanschauungen‘ (Heubel 2021: 13, Brumlik 2020) ergibt sich das Potenzial für eine, dringend notwendige, kritische Selbstreflexion des kritischen europäischen Denkens (Allen 2019). Das bedeutet nicht, die politische Realität in China zu verharmlosen oder auszublenden, sondern zu differenzieren zwischen einer Philosophie mit der eine selbstkritische Auseinandersetzung fruchtbar ist und einer Politik der gegenüber eine politische Haltung notwendig ist. Wo autoritäre Politik und Philosophie miteinander verschmelzen (z.B. im Konzept der ökologischen Zivilisation) ist eine kritische Gesellschaftstheorie umso mehr gefragt scharf hinzuschauen und nachzufragen.

Wie passt das nun alles zusammen – daoistische Philosophie und kritische Theorie, China und Europa, Antike und 20. Jahrhundert, das alles im Anthropozän?

Ich argumentiere dafür, dass kritische Theorie und Daoistische Philosophie sich wechselseitig ergänzen. Dabei liefert die kritische Theorie eine Gesellschafts-*Theorie* der Naturverhältnisse, während die Daoistische Philosophie eine Methode (Lai 2014: 182, 191), beziehungsweise eine gesellschaftliche *Praxis* anbietet. Beiden Ansätzen ist dabei ein gesellschaftspolitisches (d.h. nicht isoliert auf das Individuum fokussiertes), dialektisches Denken in paradoxen Zusammenhängen gemeinsam (Hashi 2019: 68ff.). Weiterhin lehnen beide Ansätze Dualismen, Objektivismus, Linearität und Naturbeherrschung ab. Beide befürworten es hingegen, normative Standpunkte mit transformativen Zielen zu beziehen sowie die untrennbare Verwobenheit von Mensch und Natur dabei zu berücksichtigen (Nelson 2021: 6, 8). Wichtig ist außerdem, dass beide Ansätze nicht nur in ihrem jeweiligen historischen Kontext existieren, sondern bereits von diversen Autor*innen für die Anthropozändebatte fruchtbar adaptiert wurden⁶.

Wie hilft uns das für die Organisation der Transformation?

Insofern als das Verhältnis zwischen kritischer Theorie und Praxis paradox gedacht werden kann. Die Daoistische Philosophie hat eine Tradition paradoxen Denkens entwickelt in der nicht-Handeln als eine Handlungspraxis existiert und komplexe Probleme durch nicht-Lösen gelöst werden können (Heubel 2016: 201). Diese paradoxen Praktiken “reflectively encounter, engage, and question the circumstances and conditions of one’s life and engage in an art or technique of living” (Nelson 2021: 6). Lebensweisen in diesem Sinne – meine Anlehnung an den Begriff der Lebensweise bei Brand und Wissen (2021) ist hier bewusst gewählt – sind sowohl individuell als auch gesellschaftlich und erlauben es somit, eine *Daoistische Politische Ökologie* (Nelson 2021: 100ff.) zu denken, die den komplexen Anforderungen einer Transformation aus Sicht kritischer Theorie gerecht wird, indem sie paradox reagiert. Wie genau das aussehen kann, untersucht der vorliegende Text.

Was schlägst du denn jetzt konkret vor?

Das ist eine schwierige Frage. Adorno hat sie einst so beantwortet: „Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgen, das Bewußtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben“ (Adorno 1969). Allerdings ist die damalige Unzufriedenheit der Studierendenbewegung damit, dass Theorie bereits die ganze Praxis sein soll, allzu verständlich im Angesicht der fortschreitenden globalen Erhitzung (Bednar-Friedl et al. 2022) und der 6. Welle des globalen Artensterbens (Cowie et al. 2022, Ripple et al. 2017). Ohne Gefahr

⁶ Kritische Theorie im Anthropozän: u.a. Brand/Wissen 2021, Görg et al. 2020, Biro 2011; Daoistische Philosophie im Anthropozän: u.a. Heubel 2021, Nelson 2021, Parkes 2021, Schönfeld/Chen 2019, Lai 2014, Schönfeld 2014.

zu laufen in einen vor-kritischen Dualismus von Theorie und Praxis zurückzufallen, bietet der Dialog mit Daoistischer Philosophie vielleicht eine „Lösung“. Das Lösen durch nicht-Lösen als paradoxe Handlungsstrategie im Angesicht einer überkomplexen Herausforderung (vgl. Heubel 2021: 366f., 2016: 201ff., Nelson 2021: 49ff.).

Die überkomplexe Herausforderung im Anthropozän ist eine emanzipatorische Lebensweise, die vom Zwang zur Naturbeherrschung befreit ist. Ich unterstelle hierbei, dass es nicht möglich ist das Paradox des Naturzwangs (Horkheimer/Adorno 1947[2013]: 19) zu lösen. Jedenfalls nicht konventionell. Innerhalb paradoxen Denkens und Handels ist es möglich – durch nicht-Handeln, nicht-intervenieren, nicht-erzwingen und damit letztlich nicht-organisieren der Transformation. Diese Antwort widerspricht Adorno und dem Geist früher kritischer Theorie nicht, dass es keine kritische Praxis gebe (Adorno 1969), denn sie führt die Möglichkeit einer nicht-Praxis als Handlungsoption ein. Damit könnte die Frage danach, was eine Demokratisierung der Naturverhältnisse (I.L.A Kollektiv 2019, Gottschlich 2017, Wissen 2016) bedeutet, neue Perspektiven bekommen. Da nicht-Praxen herrschaftsfrei sind, rücken sie in die Nähe von Diskussionen um ‚grüne Anarchie‘ (Nelson 2021: 100ff.) und ‚anarchischer Selbstregierung‘ (Heubel 2021: 362). Dieser Text beschäftigt sich damit zu erkunden, was das bedeuten kann.

1. Stand des Wissens

Die Linke und die Transformation, das ist ein Verhältnis mit vielen Fragezeichen. Einerseits dient die Rede von Transformation (normativ) als utopischer Horizont der möglichen Veränderung aktueller gesellschaftlicher Schiefen (Brand/Wissen 2021). Andererseits dient Transformation aber auch (deskriptiv) als Analysekategorie einer Zeitdiagnose und beschreibt einen beziehungsweise mehrere bereits stattfindende oder abgeschlossene Prozesse (Brand 2016, WBGU 2011). Daneben gibt es verschiedene Ideen davon wie Transformationen ablaufen; bruchhaft und ereignisreich wie Revolutionen oder eher still, schleichend und ereignisarm (Dunaj 2022). Festhalten lässt sich, dass ein wohldefinierter Transformationsbegriff eine entscheidende Leerstelle der Debatte bleibt, die trotzdem oder vielleicht auch gerade deshalb eine große Anziehungskraft entfaltet die weit über linke Milieus hinausreicht.

Im Folgenden werden zwei verschiedene Transformationsdiskurse näher vorgestellt, jener der von den Anfängen kritischer Theorie bis zur Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnissen reicht und jener daoistischen Philosophie. Im Anschluss an deren kurze Darstellung wird dann diskutiert welche Begrenzungen und Potenziale ein Dialog zwischen beiden Diskursen für die Organisation der Transformation im Anthropozän birgt.

1.1 Transformation aus Sicht kritischer Theorie: 1969 und heute

Die linke Transformationsdebatte ist vor allem eine Frage nach dem Bruch mit der kapitalistischen Moderne. Beginnend bei Marx' *Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx 1973) über *Die Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1947[2013]) bis zur *Imperialen Lebensweise* (Brand/Wissen 2021), analysiert sie die Funktionslogiken und Bruchstellen einer gesellschaftlichen Ordnung, die „die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter [sic]“ (Marx 1973: 530). Transformation ist in diesem Sinne die Überwindung dieser Ordnung.

Neu befeuert wird diese Debatte vor allem in Zeiten gesellschaftlicher Krisen. Das sind der Eindruck von Faschismus und Stalinismus für die Entstehung der *Dialektik der Aufklärung* und des *Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, oder heute der Eindruck globaler und multipler sozial-ökologischer Krisen (I.L.A. Kollektiv 2019, Demirović et al. 2011) für die Entstehung der *Imperialen Lebensweise* (Brand/Wissen 2021) und der *Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse* (Görg 2011, 2003, 1999).

Offen bleibt bislang die Frage nach der Praxis, das heißt nach der Organisation einer Transformation, die aus der geschilderten Analyse folgen soll. Um zu verstehen warum diese Frage so schwierig ist, blicken wir zunächst zurück darauf wie Adorno sich 1969 dazu geäußert hat.

„Da bin ich überfragt. Auf die Frage »Was soll man tun« kann ich wirklich meist nur antworten »Ich weiß es nicht«. Ich kann nur versuchen, rücksichtslos zu analysieren, was ist. Dabei wird mir vorgeworfen: Wenn du schon Kritik übst, dann bist du auch verpflichtet zu sagen, wie man's besser machen soll. Und das allerdings halte ich für ein bürgerliches Vorurteil. Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgen, das Bewußtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben.“ (Adorno 1969)

Hier wird deutlich, dass das Verhältnis von kritischer Theorie und Praxis paradox ist. Aus einer Kritik am Positivismus kommend (Horkheimer 1937 [2011]), lehnen die frühen Autoren der ‚Frankfurter Schule‘ dualistisches Denken strikt ab (Horkheimer 1947 [2007]) und das betrifft nun auch die Trennung von Theorie und Praxis. Zum verständlichen Unmut der seit 1968 in Deutschland revoltierenden Studierendenbewegung, äußern sich die Analytiker und scharfen Kritiker der Auschwitz-hervorbringenden Moderne nicht zu den Debatten, welche konkreten Veränderungen das postfaschistische Deutschland braucht. Mehr noch, insbesondere Adorno legt eine überhebliche Verachtung für die Studierendenbewegung an den Tag, von denen viele durch seine frühen Schriften erst zur Revolte inspiriert wurden.

Durch seine rigorose Ablehnung einer Praxis jenseits der Theorie, bleibt Adorno seinen philosophischen Prämissen treu, enttäuscht jedoch viele junge Menschen in Deutschland, die für andere Welt kämpfen müssen, um in einer Gesellschaft ihren Platz zu finden, in der der „Staub von 1000 Jahren“ allgegenwärtig ist. Adornos Ablehnung sich diesem Kampf allzu offensichtlich anzuschließen rührt wahrscheinlich aus dem tiefen Zweifel, dass sich die Probleme der aufgeklärten Moderne damit lösen ließen. Im Lichte der Analyse der Moderne als dialektisch verschlungen zwischen Aufklärung und Barbarei (Horkheimer/Adorno 1947[2013]), erscheint Adorno die Hoffnung auf und der Kampf für eine vollends aufgeklärte Gesellschaft nach einem vermutlich radikalen Schnitt mit der Barbarei trügerisch, wenn nicht gar gefährlich.

Für die Organisation einer Transformation bedeutet das, dass sie sich – wenn sie im Geiste früher kritischer Theorie stehen mag – lösen muss von Vorstellung die Barbarei durch Aufklärung jemals überwinden zu können. Es bedeutet auch, dass es keine Praxis an sich gibt, beziehungsweise die Theorie selbst die Praxis ist. Wie lässt sich also etwas organisieren, das kein positives Ziel hat, noch dazu ohne aktiv zu handeln?

Meine These ist, dass sich das paradoxe Konzept des ‚nicht-Handelns‘ (*wu-wei*) aus der Daoistischen Philosophie hier anbietet (siehe Kapitel 1.2). Zunächst jedoch ein kurzer Exkurs zur Frage, warum es sich lohnt sich im 21. Jahrhundert noch immer mit den Ideen von Horkheimer und Adorno zu beschäftigen.

Hintergrund: Kritische Theorie der Naturverhältnisse

Zwei der prominentesten ‚Erben‘ der kritischen Theorie ‚Frankfurter Schule‘ sind Jürgen Habermas und Axel Honneth. Beide äußern sich im Hinblick auf Horkheimer und Adorno (vielleicht auch aus einer Position der Selbstlegitimation heraus?) äußerst skeptisch. Sie attestieren der *Dialektik der Aufklärung* eine Zeitdiagnose zu sein, deren Aussagekraft auf ihren historischen Kontext beschränkt bleibt und nicht (ohne Weiteres) auf die Gesellschaften der Gegenwart übertragen werden kann (Honneth 1989: 54ff., Habermas 1985: 130ff., 153 ff.).

Gegen diese Auffassung stellen sich Autor*innen, die die Relevanz der Analyse der ‚frühen‘ kritischen Theorie auch heute noch gegeben sehen (Brand/Wissen 2021, Görg et al. 2020, Biro 2011). Dieser Position schließe auch ich mich an und argumentiere im Folgenden anhand der Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse kurz, warum.

Während Habermas und Honneth der Modernisierung in Form der globalen Kooperation und des europäischen Friedens durchaus optimistisch entgegenblicken, dadurch also den Zeitkontext der kulturpessimistischen „dunklen Autoren“ (Habermas 1985: 130) überwunden glauben, sehen Autor*innen wie Alina Brad, Ulrich Brand und Markus Wissen gerade in dieser globalen Kooperation ein neues Problem (Brad et al. 2021, Wissen 2011, Brand 2009). Satt zu nachhaltigen Alternativen beizutragen, beispielsweise gegen den rasanten Verlust von Biodiversität, wird globale Kooperation in Form der *Convention on Biological Diversity* und des IPBES gerade dazu benutzt, um den Zugriff weniger Privilegierter auf genetische Ressourcen zu legalisieren und die kapitalistische Inwertsetzung von Natur rechtlich abzusichern (Vadrot et al. 2018, Vadrot 2014, Brand 2010).

Dabei geht es diesen Verfechter*innen der ‚frühen‘ kritischen Theorie nicht darum, in primitiver Weise den Staatssozialismus wiederzubeleben, sondern gerade darum aufzuzeigen wie die politökonomischen Sackgassen des 20. Jahrhunderts heute mit neuen Mitteln intensiv weiterverfolgt werden. Das unterstreicht ihren Anspruch die Moderne weiterhin dialektisch zu denken: „environmental managerialism and ecological modernization, far from solving the arisen problems, have helped deepen the crisis“ (Görg 2011: 44). Der gesellschaftspolitische Drang, den „Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird“ (Horkheimer/Adorno 1947[2013]: 19), kann demnach auch über 70 Jahre nach der *Dialektik der Aufklärung* noch als aktuell betrachtet werden (vgl. Brand/Wissen 2021).

Drei Argumente untermauern diese Behauptung. Erstens ist die Akkumulation von Naturressourcen durch deren kapitalistische Inwertsetzung heute weiterhin Realität: „the construction of nature is characterised by relationships of dominance particularly under bourgeois-capitalist conditions. Here the tendency to an increasingly commodification or valorisation of nature is embodied“ (Görg 2011: 32, siehe auch Vadrot 2014). Weit davon entfernt „die Umwelt zu schützen“, haben moderne (Umwelt-)Politiken die Ausbeutung natürlicher Ressourcen extrem intensiviert, bis hin zur Patentierung genetischer Informationen (Vadrot et al. 2018, Brand 2010). Das Problem ist hier jedoch, dass der sozialen Konstruktion von Natur materielle, biophysikalische Grenzen gesetzt sind. Deren fortgesetzte und beschleunigte Akkumulation führt daher zu sozialen und ökologischen Krisen (Brand/Wissen 2021, Görg et al. 2020).

Zweitens führen aktuelle Debatten um planetarische Grenzen (Steffen et al. 2015, kritisch: Brand et al. 2021, Geden/Beck 2014) oder tipping points (Rockström et al. 2009, kritisch: Höhler 2015) zu einer „Entqualifizierung der konkreten Mannigfaltigkeit des natürlichen Geschehens“ (Görg 1999: 119). Dies geschieht indem eine fiktive „Einheit der Natur“ konstruiert wird, die die vielfältigen Qualitäten von Natur einem einzigen begrifflichen Schema unterwirft (vgl. ebd., Görg et al. 2020, Görg 2016, Vadrot

2014). Diese fiktive Identität der Natur wird dann mit Kategorien assoziiert⁷, die ihre fortgesetzte und intensiverte Beherrschung legitimieren – beispielsweise durch Geoengineering (Wiertz 2016, UBA 2011). Die intensivierten Versuche dieser begrifflichen und auch materiellen Naturbeherrschung sind eine zentrale Grundlage aktueller sozialer und ökologischer Krisen (Vadrot 2014). Demgegenüber stellt Görg den Begriff der *nicht-Identität der Natur* (Görg 2011, 2003), der einen begrifflich nicht fassbaren und biophysisch nicht beherrschbaren *Eigensinn der Natur* unterstellt. Eine ausführliche Zusammenschau der Kritiken an den Konzepten ‚tipping points‘ und ‚planetarische Grenzen‘ ist in Buschmann (2020) zu finden.

Drittens fordern die Befürworter*innen der Aktualität ‚früher‘ kritischer Theorie den grundlegenden Bruch mit den beschriebenen Tendenzen der Naturbeherrschung: “a larger transformation of current growth regimes and the resource base involved must also transform the basic functioning of those institutional constellations that safeguard contemporary growth regimes” (Görg et al. 2020: 55). Dieser Bruch soll zu einer Demokratisierung der Naturverhältnisse führen (I.L.A Kollektiv 2019, Gottschlich 2017, Wissen 2016) und verfolgt damit eine grundsätzliche andere Strategie als jene der ökologischen Modernisierung (Brand/Wissen 2015) oder der globalen Kooperation (Biermann 2014).

Diese drei Argumente sollen verdeutlichen unter welchen Vorzeichen ‚frühe‘ kritische Theorie der ‚Frankfurter Schule‘ im Anthropozän diskutiert wird und aus welchen Gründen eine Auseinandersetzung mit dieser kritischen Theorie auch heute noch relevant ist. Im Folgenden werden diese Erkenntnisse nun kontrastiert mit Überlegungen daoistischer Philosophie zu Transformation bevor im Anschluss daran die Begrenzungen und Potenziale eines Dialogs diskutiert werden.

1.2 Transformation aus Sicht Daoistischer Philosophie

Die Daoistische Philosophie lässt sich, ebenso wie *die* kritische Theorie, nur schwer auf einen kurzen und präzisen Nenner bringen. Die dafür notwendige Verkürzung und Vereinfachung führt zu einem Verlust an Aussagekraft. Trotzdem ist ein solcher Versuch hilfreich für eine erste grobe Orientierung im Feld.

Die Wurzeln der Daoistischen Philosophie liegen in den Werken der antiken Chinesischen Autoren Zhuangzi (莊子 auch: Dschuang Dsi) und Laozi (老子 auch: Lao-Tse). Beide lebten um das 4. Jahrhundert vor unserer Zeit, also in einer ähnlichen Periode wie Platon und Aristoteles. Ob diese Autoren historisch tatsächlich existierten oder lediglich Teil von Legenden sind, lässt sich nicht abschließend belegen, ebenso wenig wie die eindeutige Urheberschaft ihrer Texte. Gesichert ist jedoch, dass die ihnen zugeschriebenen Werke wie das *Daodejing* (道德經 auch: Tao Te King), *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (南華真經) oder *Frühling und Herbst des Lü Bu We* (呂氏春秋) einen Textkorpus darstellen, der die philosophischen Grundlagen des Daoismus bildet.⁸

Zentrales Element des Daoismus ist die Idee des *dao* (道 auch: Tao). Wörtlich übersetzt bedeutet das „Weg“, jedoch reichen die Interpretationen von „allumfassendes Prinzip des Kosmos“ über „normative Ordnung außerhalb des Verstands“, „Gott“, „Vernunft“, „Richtung“, „Wahrheit“ und „eine

⁷ So wird „Natur“ in der Regel als außermenschlich, bzw. –gesellschaftlich imaginiert, als übermächtig, existenziell bedrohlich und fremdartig (vgl. Görg 2016, Höhler 2015).

⁸ Hier muss hinzugefügt werden, dass, ähnlich wie bei Platon und Aristoteles, scharfe Grenzen zwischen Religion und Philosophie zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Werke noch nicht existierten. Da sich jedoch auf Grundlage der antiken Texte sowohl eine Religion als auch eine Philosophie entwickelt haben, beschränkt sich dieser Text auf die Untersuchung der letzteren.

Bezeichnung für das Nichts“ bis zu „Fluss der Ereignisse“ (vgl. Nelson 2021: 92ff., Lai 2014: 179ff., Slingerland 2033: 10, Wilhelm 1910[1980]: 24f). Die bekannteste Definition des *dao*, zu finden im *Daodejing* und verschieden übersetzt, lautet freilich „das Dao das beschrieben werden kann, ist nicht das wirkliche Dao“ (Daodejing 1) und ist damit eine Absage an eine trennscharfe Definition. Dies ist durchaus im Sinne des Daoismus, der letztgültige Weisheiten und formales Wissen als begrenzt ablehnt und demgegenüber die individuelle Erkenntnis der stets im Wandel begriffenen Welt ins Zentrum stellt. Für im Geiste der europäischen Aufklärung sozialisierte Menschen, lässt sich der Begriff *dao* wohl am ehesten mit „das Naturgesetz“ übersetzen, in Anlehnung an die alles durchdringenden, unüberwindbaren, unsichtbaren und zeitlosen Gesetze der Gravitation oder Aerodynamik.⁹ Die spontane und ungezwungene Anpassung des menschlichen Handelns an das *dao* ist die zentrale Norm der Daoistischen Philosophie.

Transformation

Wenn ich bisher gesagt habe, dass die Daoistische Philosophie eine gesellschaftliche Praxis anbietet, dann liegt dem dieses Verständnis von Praxis zugrunde: „reflectively encounter, engage, and question the circumstances and conditions of one’s life and engage in an art or technique of living“ (Nelson 2021: 6). Diese Art *Lebensweisen* – in bewusster Anlehnung an den Begriff der imperialen Lebensweise (Brand/Wissen 2021) – sind zugleich individuell und kollektiv, da sie sich an einem normativen Standard eines „guten Lebens“ orientieren und auf eine Transformation von Individuum und Gesellschaft abzielen (vgl. Nelson 2021: 8). Mittel dieser Transformation sind kommunikative Strategien wie die skeptische Argumentation, poetische Reflexion, Umkehrung bekannter Denkmuster, Paradoxa oder offene Fragen, also Arten von Kommunikation die in der westlichen philosophischen und wissenschaftlichen Debatte nur selten anzutreffen sind (vgl. Nelson 2021: 8, Hiashi 2019).

Im Verständnis der daoistischen (politischen) Philosophie ist die Transformation des Selbst (auch: Selbst-Kultivierung) auf paradoxe Weise gleichbedeutend mit Transformation der Gesellschaft (Heubel 2021: 177ff.). Selbstkultivierung wird hier jedoch nicht verstanden als biedermeierlicher Rückzug von der Gesellschaft, politischer Konformismus oder Weltabwendung, sondern als aktiver Akt der Kritik. Durch das dialektische Paradigma der Subjektivität (Heubel 2021: 18) sind die Selbst-Regierung und die Regierung der Anderen eng miteinander verwoben. Die Herrschaft im Subjekt zu überwinden ist Voraussetzung dafür die Herrschaft in der Gesellschaft zu überwinden. Dabei ist das „Eingedenken der Natur im Subjekt“ der subjektive Schritt in eine gesellschaftliche Transformation. Damit ist Selbstkultivierung ein zutiefst politischer Akt mit dem Ziel einer herrschaftsfreien, ja anarchistischen Selbst-Regierung der Welt (Heubel 2021: 362, vgl. Nelson 2021: 100ff.). Die so erreichte ‚Regierung der nicht-Regierung‘ ist befreit von individuellen Wunsch- und Zielvorstellungen. Ihr Imperativ ist das Restlassen, also der Erhalt von spontanen und unkontrollierten, ‚natürlichen‘ Prozessen. Damit ist im Marx’schen Sinne der Erhalt der natürlichen Springquellen des Reichtums, der Erde und der Arbeitenden, gemeint (Heubel 2021: 318).

Das Leitmotiv für diese, daoistisch gedachte Transformation, ist die ‚Fadheit‘ im Sinne von Geschmacklosigkeit, das heißt einer paradoxen Position der Positionslosigkeit, Wandlungsfähigkeit, Subjektivität oder Unbestimmtheit (Heubel 2021: 318ff.). Paradoxerweise besteht gerade in der Abwesenheit dieser, in westlicher Tradition als Kernelemente der Rebellion verstandenen, Eigenschaften die Stärke des Wandels. Ähnlich wie die Weichheit des Wassers in der daoistischen Philosophie höher geschätzt wird als die Härte des Steins, wird auch der Wert des nichts-tuns (*wu-wei*)

⁹ Diese Übersetzung ist angelehnt an Wilhelm 1910 [1980]: 24f. sowie an Schönfeld 2014: 236f. und Quinn 1992: 55f.

höher bewertet als jener des entschlossenen, aber zwanghaft in der Herrschaftslogik verankerten, Handels.

Mit Adorno könnte Fadheit beschrieben werden als „aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt lassen“ (Adorno 1951, zit. n. Heubel 2021: 327). Fadheit erlaubt es, ein ‚revolutionäres Subjekt‘ zu denken, ohne Zwang, Handlung, ein Ereignis oder das Spektakel der Revolution (Heubel 2021: 319). Revolution/Transformation ist damit kein Gegenstand historischer Analyse, sondern einer der Subjektivität und Selbstkultivierung (→ Triebökonomie, Freud, Marcuse). Die erreichte Unbrauchbarkeit des Subjekts im Zustand des nichts-tuns (*wu-wei*) ist ein Akt des Widerstands gegen den kreativen Kapitalismus, der Ausbeutung nicht mehr vornehmlich als Repression betreibt, sondern durch die aktive und engagierte Unterstützung der kreativen Arbeiter, die sich selbst optimieren und so zur kapitalistischen Effizienzsteigerung beitragen. Des Gebrauch des Un-Gebrauchs (Heubel 2021: 321) besteht also darin, dass das Subjekt sich dem (kapitalistischen) Gebrauch verweigert indem es durch sein ‚nicht-tun‘ (*wu-wei*) ‚unbrauchbar‘ wird. Ökonomisch gesehen entsteht dabei ein unbrauchbarer Rest als Gegenbewegung zu einer im englischen ‚restless society‘ (Heubel 2021: 318ff.).

Es geht einer daoistisch inspirierten Philosophie von Transformation also nicht um die Analyse der historischen Transformationen, sondern um die Analyse der Subjekte die Transformationen hervorbringen und damit untrennbar an der Hervorbringung von (anderen) ökonomischen Strukturen beteiligt sind. Restlassen bedient sich hierbei der Freiheit, Möglichkeiten nicht auszuschöpfen, sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene und ist damit eine herrschaftsfreie Transformationspraxis. Im Folgenden wird dies veranschaulicht am Beispiel des daoistischen Begriffs *wu-wei*.

1.2.1 Der Begriff *wu-wei* (無為)

Die Bedeutung von *wu-wei* ist eine der Kernideen des Daoismus und dementsprechend komplex. Erkenntnisse aus der Philosophie und Sinologie müssen eng verknüpft werden, um die Menge an möglichen Interpretationen sinnvoll zu beschränken. Es stellt sich also nicht nur eine interkulturelle und Epochen-übergreifende, sondern auch eine interdisziplinäre Herausforderung. Nur wenige Autor*innen arbeiten mit diesem Anspruch.

Um bei der offensichtlichsten Ebene zu beginnen, sei zunächst die wörtliche Bedeutung erwähnt. *Wu* (無) meint dabei ‚nichts‘, ‚nicht‘, ‚ohne‘, ‚kein‘ und *wei* (為) ‚handeln‘, ‚tun‘, ‚intervenieren‘.¹⁰ Hier wird bereits deutlich, dass Chinesisch keine phono- sondern eine logografische Schrift ist, bei der jedes Zeichen eine Reihe von teilweise sehr verschiedenen Bedeutungen haben kann. Die Zusammensetzung dieser Zeichen erlaubt weitere komplexe Bedeutungsebenen, deren Übersetzung einer kontextabhängigen Interpretation bedarf. Der Begriff *wu-wei* lässt sich übersetzen mit ‚nicht-Handeln‘, ‚nichts-tun‘, ‚zwanglose/mühele Handlung‘ oder ‚nicht-Einmischung‘. Diese Übersetzungen sind jedoch nur begrenzt hilfreich. Ähnlich wie bei Deutsch-Englisch übersetzen Sprichwörtern – „Now we have the salad“ – reicht eine wörtliche Übersetzung nicht aus, um den Sinn der Aussage zu erfassen.

¹⁰ Sinolog*innen mögen an dieser Stelle verzeihen, dass ich hier der Einfachheit halber keine Betonungszeichen verwende und nur auf Bedeutungen eingehe, die unmittelbar für diesen Text relevant sind. Eine sinologisch korrekte und vollständig Übersetzung findet sich hier für *wu*: https://dictionary.hantrainerpro.com/chinese-english/translation-wu_without.htm und hier für *wei*: https://dictionary.hantrainerpro.com/chinese-english/translation-wei_for.htm.

Daher ist eine philosophische Interpretation des Begriffs nötig, die vom exakten Wortlaut des Begriffs abweicht.

Eric Nelson übersetzt *wu-wei* mit “a special kind of flexible, receptive, or minimal action, a way of comporting oneself or being attuned” (Nelson 2021: 49). Martin Schönfeld dagegen erklärt: “wuwei corresponds to the idea of noninterference [...] as an attitude of being in a flow-space, as, for instance, in Zhuangzi’s notion of free and easy wandering [Wanderlust]” (Schönfeld 2014: 236) sowie “wuwei is a smooth, strong, and gentle style. As a way of acting, it is smart, frictionless efficiency” (ebd.: 237). Darüber hinaus vergleicht Schönfeld *wu-wei* mit dem Verhalten eines Segelboots in folgender Analogie:

“wuwei comes to mind with the interplay of wind and canvas on a sailboat. Driven by the wind, a sailboat goes with the flow; the hull is aligned with the flow-space of the wind. But it is interesting to consider that being aligned with the wind’s flow-space does not mean to sail precisely parallel to the wind in the direction it is blowing. If one imagines a sailboat as being on the dial of a clock, and the wind as coming from the direction of noon, then sailing towards six o’clock is actually slow going. A more efficient capture of the wind’s force in the sail is to sail at an angle to the wind. In fact, the fastest, most dynamic travel would be to haul as close to the wind as the vessel allows; in a racing yacht, this can be all the way up to ten or two o’clock (it cannot be closer to noon because then the boat sits in irons). A sailboat runs under the power of the wind; it literally goes with the flow, and thus illustrates an example of wuwei. And the way to optimize going with the flow, to center nonaction in the unified flow experience, is to reach into the wind and zip off at an angle, not passively to be run by it, being pushed astern. If this is wuwei, then nonaction is neither passive nor abstemious, because the sailboat actively engages the wind. Wuwei can be a style of engagement, and thus does not preclude intervention in principle.” (Schönfeld 2014: 237)

Dieses Gleichnis ist vor allem dazu gedacht mit dem ‚im Westen‘ durchaus verbreiteten Vorurteil aufzuräumen, *wu-wei* würde Passivität, Konformismus oder ignorante Weltabgewandtheit zur Folge haben und wäre damit im Anthropozän weltfremd sowie unbrauchbar als Konzept der politischen Umweltphilosophie (vgl. D’Ambrosio 2013, Goldin 2005; kritisch dazu außer Schönfeld auch: Heubel 2021: 111ff., Nelson 2021: 49ff.). In dieses Horn stößt auch Karyn Lai, wenn sie schreibt, *wu-wei* wäre „misleadingly translated as ‚non-action‘. This translation evokes a sense of passivity and inaction, rendering any suggestions for activity or change incoherent. [...] the interpretation of wuwei as ‘non-intrusive-action’ or ‘non-interfering action’ is more philosophically profound and interesting” (Lai 2014: 180f.). Darüber hinaus erläutert sie die Bedeutung von *wu-wei* im Kontext der Umweltphilosophie als: „wu-wei expresses the methodology of dao, which, in respecting the integrity of individuals, allows room for spontaneous development [i.e. nature]“ (ebd.: 182). Durch die Entstehung solcher Freiräume kann ‚Natur‘ im Sinne von Wildheit, von menschlicher und nicht-menschlicher Spontaneität, sich ungehindert entfalten. ‚Natur‘ wird hier als spontane Bewegung des *dao* verstanden, die nicht (durch menschlichen Einfluss) kontrolliert werden sollte (vgl. ebd.).

Edward Slingerland ergänzt und erweitert diese Beschreibung mit: “wu-wei, [signifies] ‘effortless action’ or action that is spontaneous and yet nonetheless accords in every particular with the normative order of the cosmos [i.e. with the *dao*]” (Slingerland 2003: 5) und präzisiert außerdem: “wu-wei literally means ‘in the absence of/without doing exertion’, and is often translated as ‘doing nothing’ or ‘non-action’. It is important to realize, however, that wu-wei properly refers not to what is actually happening (or not happening) in the realm of observable action but rather to the state of mind of the actor [...]. It describes a state of personal harmony in which actions flow freely and instantly from one’s spontaneous inclinations. [...] whereas spontaneity in the West is typically associated with subjectivity, the opposite may be said of the sort of spontaneity evinced in wu-wei: it represents the highest degree of objectivity, for it is only in wu-wei that one’s embodied mind conforms to the

something larger than the individual [i.e. the *dao*]” (ebd.: 7f.). Slingerland geht demnach davon aus, dass *wu-wei* eher eine individuelle Haltung ist, die ihre Wirkung dadurch entfaltet, dass die Handlungen in dieser Haltung ‘automatisch’ an das überindividuelle ‚Naturgesetz‘ (*dao*) angepasst sind und dadurch keinen störenden Eingriff in ‚die Natur‘ darstellen. Diese Haltung lässt sich gut mit dem ‚im flow sein‘ beschreiben, die auftritt wenn das Individuum selbst sich und ihre/seine Ziele während der Handlung vergisst. Beispiele dafür sind vor allem in der Kunst, Musik oder anderen kreativen Tätigkeiten wie dem Spielen bekannt. Kapitel 1.2.2 versucht demgegenüber ein Beispiel zu geben, das nicht so vordergründig individuell ist, sondern die Ebene der Gesellschaftstheorie im Anthropozän stärker berücksichtigt.

Festzuhalten bleibt, dass die Interpretation der zwei Zeichen 無為 (*wu-wei*) eine durchaus umfangreiche und vielschichtige philosophische Debatte nach sich zieht, die darum kreist den Kern Daoistischer Philosophie freizulegen und darum ringt, dass diese auch im Kontext des Anthropozäns relevante polit-ökologische Aussagen treffen kann.

1.2.2 Beispiele von *wu-wei* in der gesellschaftlichen Praxis

Obwohl der eigentliche Reiz von *wu-wei* gerade darin besteht, dass es schwer begrifflich zu fassen ist und damit Fantasien über kreative neue Transformationspfade anregt, sollen im Folgenden einige kurze Beispiele illustrieren, dass *wu-wei* tatsächlich nicht nichts-tun bedeutet. Dies soll als Beleg dafür gelten, dass das antike Konzept im Anthropozän durchaus lohnenswerte nicht-Lösungen anzubieten hat.

Fukuoka Masanobu, ein japanischer Mikrobiologe und Bauer, hat mit der „*wu-wei* Landwirtschaft“ eine praktische Anwendung der Daoistischen Philosophie entwickelt (Fukuoka 2013, 1998, 1978). Ähnlich dem Prinzip der Permakultur geht es in der *wu-wei* Landwirtschaft um einen möglichst minimalen Eingriff in natürliche Abläufe. Beim Anbau werden gezielt Sorten ausgewählt, die durch ihre Kombination ein weitgehend natürliches Gleichgewicht erreichen – während einige Pflanzen Nährstoffe im Boden bereitstellen, vertreiben andere ‚Schädlinge‘, verhindern den Wuchs von ‚Unkraut‘ oder schützen vor zu starken Wettereinflüssen. Dadurch werden unnötige Eingriffe (*wei*) wie beispielsweise durch Pflügen, Düngen oder chemische Schädlingsbekämpfung vermieden (*wu*). Die Betonung liegt hierbei auf *unnötigen* Eingriffen, denn zum Schutz der Nutzpflanzen sind minimale Eingriffe weiterhin nötig und wichtig.

Ein weiteres Beispiel für praktisch angewandtes *wu-wei* im Anthropozän ist das im Deutschland der 1970er Jahre entwickelte Naturschutzkonzept „Natur Natur sein lassen“ (Bibelriether 2017). Die Idee besteht hierbei darin, dass stabile und nachhaltige ökologische Systeme sich in Abwesenheit unnötiger menschlicher Eingriffe von selbst entwickeln. Ein besonders umstrittenes, aus ökologischer Sicht aber erfolgreiches Experiment hierzu ist die Entwicklung des Nationalparks Bayerischer Wald. Dessen Waldbestand wurde in den 1980er und 90er Jahren durch Insektenbefall und Sturmschäden stark geschädigt und hat sich bis heute – trotz oder gerade wegen nur minimaler menschlicher Eingriffe – gut regeneriert (Sanktjohanser 2017). Deshalb haben weitere deutsche Nationalparke das Konzept übernommen und wenden es erfolgreich an.

Um einige vordergründig politischere Beispiele für die Anwendung von *wu-wei* zu geben, seien Formen der gewaltfreien Aktion erwähnt, wie das oft von Greenpeace adaptierte Konzept ‚bearing witness‘ bei dem die teilnahmslose Anwesenheit am Ort des Geschehens (Atombombentests, Robben-/Waljagd, Atommüllversenkung, etc.) gesellschaftspolitische Veränderungen hervorbringen soll. Andere bekannte Formen des gewaltlosen Protests sind Arbeitsniederlegungen, Sexstreiks oder Besetzungen.

Obwohl diese Protestformen nicht direkt von Daoistischer Philosophie inspiriert sind, zeigen sie beispielhaft auf wie ein Wandel der Selbstregierung mit einem Selbstwandel der Regierung verknüpft werden kann.

Diese Ansätze verdeutlichen wie das antike Chinesische Konzept *wu-wei* heute dabei helfen kann, eine Daoistische Politische Ökologie (Nelson 2021: 100ff.) zu denken, deren theoretische Prämissen im Einklang mit den Grundideen der kritischen Theorie der Naturverhältnisse (Brad et al. 2021, Brand/Wissen 2021, Brand et al. 2021, Görg 2011, 2003, 1999) stehen. Der besondere Clou ist, dass eine herrschaftsfreie gesellschaftliche Praxis vorstellbar ist, durch die eine Transformation zur Nachhaltigkeit sich ‚ereignislos ereignet‘ (Heubel 2021: 318ff.), das heißt durch viele kleine ‚stille Wandlungen‘ (Dunaj 2022) statt durch eine zentrale Organisation und das ‚Spektakel der Revolution‘ (Heubel 2021: 319). Solche Transformation würden ziellos erfolgen, ohne kontrollierende Steuerung und nur durch wenige einfache Prinzipien geleitet. Nachhaltigkeit wäre ein ‚Nebenprodukt‘ von Lebensweisen (vgl. Kapitel 1.2), die sich vor allem daran orientieren nichts Unnötiges zu tun und nicht zu versuchen Natur(gesetze) zu brechen.

2. Diskussion

2.1 Begrenzungen des Vergleichs

Wenn ich in diesem Beitrag Begriffe und Konzepte kritischer Theorie Traditionen mit denen Daoistischer Philosophie in einen interkulturellen Dialog bringe, muss zunächst über eine Reihe von Begrenzungen gesprochen werden, die dieser Dialog mit sich bringt. Hierbei gibt es fünf wesentliche Dimensionen – die historische, die kulturelle, die rassistische, die sprachliche und die methodische – mit denen ich mich im Folgenden näher auseinandersetze.

Am offensichtlichsten ist wohl die **historische** Einschränkung der Aussagekraft von Begriffen aus einer Zeit, die kaum mit dem Anthropozän vergleichbar ist. So wird der frühen kritischen Theorie oft vorgeworfen eine Zeitdiagnose einer Gesellschaft zu sein, die unter dem Eindruck von Faschismus und Stalinismus stand und aktualisiert werden müsste (Honneth 1989: 54ff., Habermas 1985: 153 ff.). Diesem Einwand versuche ich zu begegnen, indem ich mich auf vorhandene Interpretationen kritischer Theorie im Anthropozän stütze (Brand/Wissen 2021, Görg et al. 2020, Biro 2011). Es scheint also möglich zu sein auch heute noch mit Horkheimer und Adorno zu arbeiten, ohne dabei die Radikalität ihrer Gesellschaftskritik zu entkernen oder den Zeitkontext ihrer Werke gänzlich zu ignorieren.

Schwieriger noch wiegt der Einwand, dass Daoistische Philosophie ihrem Kontext feudaler Gesellschaften im dauernden Kriegszustand verhaftet bleibt und demnach keinerlei relevante Aussagen für moderne Gesellschaften birgt (D’Ambrosio 2013, Goldin 2005). Mit diesem Argument haben sich drei Autoren ausführlich auseinandergesetzt, um es zu entkräften (Heubel 2021, Nelson 2021, Parkes 2021). In meinem Beitrag folge ich der Argumentation dieser Autoren, die im Wesentlichen darauf abzielt den philosophischen Gehalt Daoistischer Werke herauszuarbeiten und dessen Relevanz auch und besonders für aktuelle Gesellschaftsfragen darzulegen.

Rassistische Einschränkung eines interkulturellen Dialogs mit China ergeben sich daraus, dass die europäische Rezeption chinesischer Literatur – deren Teil meine Arbeit ist – durch eine Tradition westlicher Ignoranz und Arroganz geprägt ist (Heubel 2016: 20ff.). Angefangen von der verzerrten Berichterstattung jesuitischer Missionare, über Jahrhunderte hinweg der einzige Weg auf dem Chinesische Kultur ihren Weg nach Europa fand, erlebte das europäische Überlegenheitsgefühl während der Kolonialzeit seinen Höhepunkt und schreibt sich bis in die Gegenwart fort (Heubel 2021: 10ff.).

Hier sind drei Standpunkte zu unterscheiden. Erstens die Ablehnung¹¹ oder Ausblendung¹² Chinesischer Philosophie als Philosophie, zweitens die orientalistische Mystifizierung „des Chinesischen“ die bis zur undifferenzierten Affirmation totalitärer chinesischer Gegenwartspolitik führen kann¹³ und drittens die aufklärerische Überlegenheit europäischer Philosophie, beispielsweise in Bezug auf Menschenrechte oder das politische Subjekt (vgl. ebd.). Alle drei Positionen sind insofern abzulehnen, als sie China als „das Andere“ stereotypisieren, statt die Potenziale eines interkulturellen Dialogs auf Augenhöhe kritisch zu untersuchen. Dekoloniale Methoden (Bendix et al. 2021) leisten hier einen wertvollen Beitrag, um rassistische Positionen zu erkennen und ihre Reproduktion zu verhindern.

Sprachliche Einschränkungen des interkulturellen Dialogs ergeben sich insofern als chinesische Autor*innen nur sehr wenige englischsprachige Texte veröffentlichen und das Gros der Literatur deshalb nur in Übersetzungen vorliegt. Das verschärft die Gefahr rassistischer Verzerrungen, Ausblendungen, Ungleichgewichtungen und Missrepräsentation. Erschwert wird diese Einschränkung durch die interdisziplinäre Dimension des Dialogs zwischen Philosophie und Sinologie. Nur wenige Autoren [sic] sind in beiden Disziplinen profiliert und veröffentlichen aktuelle Texte zur Materie. Ich stütze mich daher in meiner Untersuchung vorrangig auf diese Werke (Heubel 2021, Nelson 2021, Parkes 2021), ziehe darüber hinaus aber möglichst viele weitere aktuelle Veröffentlichungen und möglichst viele Texte von chinesischen Autor*innen für meine Untersuchung heran. Trotzdem bleiben sprachliche Einschränkungen meiner Arbeit bestehen, die reflektiert werden müssen.

Die **methodische** Einschränkung des interkulturellen Dialogs liegt vor allem darin begründet, dass es kaum etablierte Methoden gibt, auf die diese Arbeit zurückgreifen könnte. Die Diskussion von Konzepten aus zwei sehr unterschiedlichen Kulturkreisen, ist in vielen Bereichen – insbesondere aber im Hinblick auf einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel im Anthropozän (Lewis/Maslin 2015) – methodisches Neuland. Etablierte Verfahren wie die interkulturelle Methodologie (Wimmer 2004/1998) laufen Gefahr „das Andere“ zu stark zu stereotypisieren (Heubel 2016: 58). Deshalb werden sie oft durch weitere Methoden ergänzt (vgl. Garrison 2021: 21ff.). Das Ergebnis ist dann eine Bricolage (Duymedjian/Rüling 2010, Turkle/Papert 1990) aus verschiedenen etablierten, aber für sich genommen nicht zureichenden Ansätzen, zu einem neuen Set an Methoden, das für die Untersuchungsgegenstand angepasst ist. Die Bricolage in meinem Beitrag speist sich neben der interkulturellen Philosophie (Dunaj 2022, Garrison 2021, Parkes 2021, Wimmer 2004) aus der politischen Ökologie (Nelson 2021: 100ff., Brand/Wissen 2021) und kritischen sowie dekolonialen Methoden (Heubel 2021, Bendix et al. 2021, Honneth 2020: 290ff.).

In kritischer Reflexion dieser Begrenzungen ist ein interkultureller Dialog zwischen kritischer Theorie und Daoistischer Philosophie im Anthropozän möglich. Sinnvoll ist dieser Dialog nicht nur, weil er „an der Zeit“ ist (Heubel 2021: 13f.), sondern auch weil er wertvolle Beiträge liefern kann zur kritischen Erneuerung der kritischen Theorie (Allen 2019) sowie zu einer neuen Praxis politischer Ökologie (Nelson 2021: 100ff.).

¹¹ Chinesische Philosophie „ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnis es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht“ (Hegel 1986: 138, zit. n. Heubel 2021: 12).

¹² Habermas' jüngst veröffentlichtes Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“, widmet von monumentalen 1752 Seiten nur 22 Seiten der Auseinandersetzung mit der Gesamtheit chinesischer Philosophie (Habermas 2019: 383-405).

¹³ Vgl. Schönfeld/Chen 2019, kritisch: Krischer/Tomba 2020, Li/Shapiro 2020.

2.2 Schnittmengen zwischen kritischer Theorie und Daoistischer Philosophie im Anthropozän

Nach diesen Vorbemerkungen widmet sich der folgende Abschnitt in aller Kürze der Frage, was den Vergleich beider philosophischer Denkrichtungen eigentlich reizvoll erscheinen lässt. Diese Analyse wird hier nur in Auszügen nachvollzogen, da ihr vollständiger Umfang den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

Die Verknüpfung von daoistischer Philosophie und kritischer Theorie im Anthropozän nimmt ihren Ausgang in einer besonders metaphorischen Beschreibung des *wu-wei*. Sie findet sich im „Frühling und Herbst des Lü Bu We“ (呂氏春秋), einem der antiken Klassiker Daoistischer Philosophie. Dort heißt es:

Ein Mann aus Lu schenkte dem König Yüan von Sung einen Knoten. Der König ließ einen Befehl durch sein ganzes Land gehen, daß alle geschickten Leute kommen sollten und den Knoten auflösen. Aber niemand vermochte ihn aufzulösen. Ein Schüler von Erl Schou bat um die Erlaubnis, hingehen und ihn auflösen zu dürfen. Aber er konnte nur eine Hälfte auflösen, die andere Hälfte konnte er nicht lösen. Da sprach er: „Es ist nicht so, daß man ihn auflösen kann und nur ich ihn nicht auflösen vermag, sondern er läßt sich überhaupt nicht auflösen.“ Man befragte den Mann von Lu. Der sprach: „Ja, man kann ihn wirklich nicht auflösen. Ich habe ihn gemacht und weiß, daß er nicht auflösbar ist. Aber einer, der ihn nicht gemacht hat und doch weiß, daß man ihn nicht lösen kann, der muß noch geschickter sein als ich.“ So hat der Schüler des Erl Schou den Knoten dadurch gelöst, daß er ihn nicht gelöst hat.¹⁴

Dieses Zitat verdeutlicht – insbesondere im Kontrast zu seinem europäischen Pendant, der Legende des Gordischen Knotens, der von Alexander dem Großen mit dem Schwert „gelöst“ wurde – einen paradoxen Zugang zu komplexen Problem, statt eines gewaltvollen. Ich schlage vor das Gleichnis des Knotens so zu interpretieren, dass dieser die gesellschaftlichen Naturverhältnisse (siehe Kapitel 1.1) repräsentiert. In der europäischen Philosophie werden diese Naturverhältnisse vorrangig ‚durch das Schwert gelöst‘, das heißt durch Gewalt und (innere wie äußere) Naturbeherrschung wird versucht die existenzielle Abhängigkeit der Menschen von den chaotischen Launen der Natur (Naturzwang) zu überwinden.¹⁵ Dies, unter anderem, kritisieren Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung. Der Dialog mit daoistischer Philosophie eröffnet nun einen Horizont die „Lösung“ dieser komplexen Naturverhältnisse, beziehungsweise den Umgang mit dem Naturzwang, auch anders zu denken, nämlich durch „nicht-Lösung“. Damit bieten sich neue (nicht-) Handlungsoptionen im Angesicht der Dialektik des Naturzwangs.

Im Kontext dieses interkulturellen Dialogs schlage ich deshalb vor, *wu-wei* mit ‚Handeln in Freiheit von Naturbeherrschung‘ zu übersetzen. Auch ‚Anarchie‘ – im Sinne von nicht-Herrschaft oder Ordnung ohne Herrschaft (Loick 2021, Stowasser 2007) – wäre eine mögliche Interpretation von *wu-wei* (Heubel 2021: 326, Nelson 2021: 100ff.). Jedoch möchte ich den Begriff der Anarchie an dieser Stelle aus zwei Gründen vermeiden. Erstens ist er zu tief im europäischen Denken verwurzelt als das er eine sinnvolle Brücke für einen interkulturellen Dialog sein könnte und zweitens ist er meinem Vergleich mit kritischer Theorie nur in begrenztem Maße zweckdienlich. In meinem Vorschlag ‚Handeln in Freiheit von Naturbeherrschung‘ stecken dagegen drei wesentliche Elemente, die ihn gegenüber anderen Interpretationen (siehe Kapitel 1.2.1) kennzeichnen: Erstens steht der Begriff Handeln zuvorderst, er vermeidet somit Fehlinterpretationen (vgl. Lai 2014: 180) wie Passivität, Ignoranz oder Konformität. Zweitens habe ich *wu* (無) zu ‚in Freiheit von‘ abgewandelt, um bei europäischen Leser*innen eine

¹⁴ Wilhelm 1928 [2006]: 292f..

¹⁵ Ich spreche an dieser Stelle von der europäischen Philosophie, im Bewusstsein, dass die umweltpolitische Realität in China gegenwärtig der exakt gleichen Prämisse folgt – allen anderslautenden Projekten wie dem der „ökologischen Zivilisation“ zum Trotz (vgl. Parkes 2021: 16f.).

ähnliche positive Konnotation zu erreichen, die *wu* auch in China hat (vgl. Nelson 2021: 49ff., 73ff., 131ff.). Drittens habe ich für *wei* (為) den Begriff der Naturbeherrschung gewählt, der einerseits nah genug an der Übersetzung von Eingriff, Zwang oder Kontrolle ist, andererseits die Brücke schlägt zum Angelpunkt meines Vergleichs, der Dialektik der Aufklärung und der darauf aufbauenden Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse. ‚Aktionismus‘ wäre eine andere mögliche moderne Interpretation von *wei*, allerdings würde seine Negation wiederum Passivität suggerieren.

‚Handeln in Freiheit von Naturbeherrschung‘ ist somit eine Begriffsschöpfung an der Schnittstelle zwischen daoistischer Philosophie und kritischer Theorie. Der Begriff kennzeichnet sich dadurch, dass der „Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird“ (Horkheimer/Adorno 1947[2013]: 19) nicht weiterverfolgt wird, es aber trotzdem sinnvolle Handlungen ‚jenseits der Theorie‘ gibt (vgl. Kapitel 1.1). Diese Handlungen sind individuell, unkontrolliert und spontan und gleichzeitig im Einklang mit einem überindividuellen ‚Naturgesetz‘ (*dao*)¹⁶. Indem sie nicht unnötig regulierend in natürliche Abläufe eingreifen, vermeiden sie Naturbeherrschung und erlauben stattdessen die ‚spontane Entwicklung‘, die Lai (2014: 182) als ‚Natur‘ übersetzt. Durch die „Freiheit Möglichkeiten ungenutzt zu lassen“ (Adorno 1951, zit. n. Heubel 2021: 327) entsteht ein neuer, herrschaftsfreier Raum indem ‚Natur‘ sich entfalten kann.

Im Folgenden wird nun erörtert inwiefern diese Schnittmengen die Debatte um die Organisation einer Transformation zur Nachhaltigkeit bereichern können.

2.3 Die Organisation der Transformation

*“Do you think you can take over the universe and improve it?
I do not believe it can be done.
The universe is sacred.
You cannot improve it.
If you try to change it, you will ruin it.
If you try to hold it, you will lose it.”*
Daode jing 29 (Feng and English 1997, 29)

Für die Organisation einer sozial-ökologischen Transformation bedeutet der interkulturelle Dialog mit Daoistischer Philosophie neue Perspektiven für herrschaftsfreie Formen gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Der besondere Reiz liegt hier darin, dass es dafür keines Dualismus zwischen Theorie und Praxis bedarf, der hinter die Anforderungen einer kritischen Theorie (Honneth 2020: 290ff.) zurückfallen würde. Vielmehr lässt sich unter Rückgriff auf das Konzept *wu-wei* (無為) eine dialektische Art von Praxis denken, ein Lösen durch nicht-Lösen (Heubel 2016: 201ff.) beziehungsweise in diesem Kontext das Organisieren durch nicht-Organisieren. Was kann das konkret bedeuten?

Vorausgesetzt ist zunächst ein dialektisches Verständnis des Zusammenhangs von Transformation des Selbst und Transformation der Gesellschaft – Selbstregierung und die Regierung der Anderen ist hierbei nicht trennbar (Heubel 2021: 359ff.). Hinzu kommt die fundamentale Daoistische Annahme eines durch Individuen nicht kontrolliert beeinflussbaren spontanen, „natürlichen“ Flusses der

¹⁶ In der Einleitung zu seiner Übersetzung des *Daodejing* diskutiert Richard Wilhelm die verschiedenen Bedeutungsebenen der Begriffe Dao und De, die zusammengesetzt auch als Naturzustand, -wahrheit, -vernunft, oder -richtung gelesen werden können. (Wilhelm 1910: 24f.) Meine Interpretation stützt sich darauf, sowie auf Schönfeld 2014: 236f..

Ereignisse (道, *dao*), durch den Wandel ständig von selbst (ohne intentionales Handeln) hervorgebracht wird. Fabian Heubel (2021: 364f.) schreibt dazu:

Im Zusammenhang des neuen „Paradigmas der Subjektivität“ ist nun Selbstregierung nicht zu trennen von der Fähigkeit, die *Dinge sich wandeln zu lassen* [...] Selbstregierung und Natur im Sinne von „natürlichem Selbstwandel“ [...] kommen hier auf eine Weise zusammen, die im Rahmen moderner Konstellation von demokratischer Politik und liberaler Ökonomie kaum denkbar ist, in der „Natur“ als Gegenstand der Kontrolle und Ausbeutung gilt [...] In dieser Konstellation wirkt eine „Urgeschichte der Subjektivität“ weiter, in der die „Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen“, mit der „Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt“ wird. (Horkheimer/Adorno 1997/3: 73) Aufgrund dieses „tragischen“ Fortwirkens ist der moderne Liberalismus weitgehend unfähig zum „Eingedenken der Natur im Subjekt“, unfähig, den „offenen Wahnsinn“ wahrzunehmen, der in einem Paradigma der Subjektivität angelegt ist, das immerfort *tun* muss, aber nicht *lassen* kann. Freiheit und Natur bleiben verstrickt in einem fatalen Gegensatz.“¹⁷

Dieses Zitat illustriert nicht nur wie gut kritische Theorie und Daoistische Philosophie sich in diesem Punkt ergänzen, es deutet auch an wie Transformation in einem Spannungsfeld verortet ist aus Subjekt und Gesellschaft sowie Herrschaft und nicht-Herrschaft über Natur. Der Zwang die innere und äußere Natur zu beherrschen hat seinen Ursprung unter anderem in einem tiefen Unbehagen über den chaotischen, unbeherrschbaren Charakter von dem was als Natur verstanden wird. Jedoch, folgen wir der Argumentation von Christoph Görg (2011/2003), wohnt Natur ein *Eigensinn* inne, eine unhintergehbare materielle Dimension jenseits der begrifflichen Konstruktionen in denen sie gefasst wird. Dieser Eigensinn, durchaus in der Nähe dessen was in China als *dao* verstanden wird, hat zur Folge, dass die angestrebte Naturbeherrschung nie vollständig wird, stattdessen aber die „Nebenfolgen“ der intensivierten Beherrschungsversuche zunehmen und die ursprünglichen Ziele der Naturbeherrschung untergraben. So führen in der industriellen Landwirtschaft die Versuche unabhängig von natürlichen Einflüssen zu werden, oftmals in weitere und verschärfte Abhängigkeiten. Monokulturen und Herbizide beispielsweise erhöhen zwar kurzfristig die Erträge, reduzieren jedoch die Bodenfruchtbarkeit, was verstärkte Düngung erfordert, wenn die Erträge nicht wieder sinken sollen etc.

Stattdessen betont die Daoistische Philosophie den Wert des *wu-wei* (siehe Kapitel 1.2.1), beziehungsweise ‚Handeln in Freiheit von Naturbeherrschung‘ (siehe Kapitel 2.2). Das dem antiken Autor Laozi (auch: Lao-Tse) zugeschriebene Buch *Daodejing* (auch: Tao te king) spricht in diesem Zusammenhang von „Wenn wir nichts machen, so wandelt sich von selbst das Volk“ (Wilhelm 1910[1980]: 100). „Nichts machen“ wird hier verstanden als „leeren Herzens auf den Selbstwandel der Dinge zu warten“ (vgl. Heubel 2021: 365). Oder etwas weniger poetisch: „ohne ‚parteiisch‘ zu sein, das heißt ohne den Gang der Dinge durch private Vorlieben und gefestigte Vorurteile in eine bestimmte Richtung lenken zu wollen“ (ebd., vgl. Slingerland 2003: 7f.). In dieser Vorstellung ist die Transformation, der gesellschaftliche Wandel oder Regierungswandel, nicht etwas was durch das intentionale Handeln von Individuen geschieht, sondern vielmehr ein Prozess der von selbst geschieht, sobald die Individuen es zulassen und von ihrem intentionalen, parteiischen, interessengeleiteten und vorurteilsbehafteten Handeln absehen.

Diese Vorstellung von Transformation widerspricht der europäischen Intuition, die im (politischen) Subjekt die treibende Kraft der Geschichte vermutet. Das Heldenepos ist paradigmatisch für diese Vorstellung. Jedoch trifft diese Vorstellung von gesellschaftlichem Wandel nicht auf große historische Evidenz. In seinem Gutachten „Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation“ untersuchte der Wissenschaftliche Beirat für globale Umweltfragen (WBGU) verschiedene Formen

¹⁷ Heubel 2021: 364f., Hervorhebungen im Original.

historischer Transformationen – Neolithische und industrielle Revolution, das Verbot des Sklavenhandels, Strukturanpassungsprogramme der 1980er Jahre, den Schutz der Ozonschicht oder das Internet (WBGU 2011: 87ff.). Er kommt zum Schluss, die „untersuchten historischen Transformationsprozesse lassen sich als kollektive Akte vorausschauender Pioniere des Wandels beschreiben, deren Ausgang prinzipiell nicht durch das Handeln des Einzelnen oder kleiner Gruppen bestimmt werden kann“ (ebd.: 114). Wenn der Ausgang von Transformationsprozessen aber nicht durch ihre Akteur*innen bestimmt wird, sie also eine gewisse unkontrollierbare Eigendynamik besitzen, muss folglich gefragt werden inwiefern sich eine Transformation überhaupt organisieren lässt.

Der WBGU schlussfolgert, dass sich zumindest förderliche Rahmenbedingungen ableiten lassen. So muss die noch zu organisierende Transformation zur klimaverträglichen Gesellschaft wissensbasiert sein, eine gemeinsame Vision haben, sich auf Pionier*innen des Wandels stützen und durch den gestaltenden Staat sowie die internationale Staatengemeinschaft aktiv gefördert werden (ebd. 115). Demgegenüber behaupte ich, dass Transformationsprozesse aufgrund der ihnen innewohnenden starken Eigendynamik grundsätzlich nicht gestaltbar und organisierbar sind.

Folgt daraus, dass es für emanzipatorische Bewegungen aussichtslos ist eine Transformation zur Nachhaltigkeit zu organisieren? Ja und nein. Die Daoistische Philosophie liefert mit der Idee von *wu-wei*, beziehungsweise Lösen durch nicht-Lösen, eine paradoxe Handlungsstrategie, die nicht im dualistischen „bürgerlichen Vorurteil“ (Adorno 1969) einer Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis gefangen bleibt. Fabian Heubel (2021) erläutert dazu, dass der transformative Wandel sich von selbst ereignet (ohne ein Ereignis), indem sich die politischen Subjekte selbst regieren statt zu versuchen die Transformation zu regieren (ebd.: 365f., vgl. Dunaj 2022). Anders gesagt: Die Transformation organisiert sich selbst, wenn sie nicht organisiert wird. „Nicht organisieren“ bedeutet hier aber, wie schon am Beispiel *wu-wei* erläutert (siehe Kapitel 1.2.1), nicht im europäischen Sinne absolut nichts zu tun. Vielmehr ist es Aufgabe der politischen Subjekte die (unnötige) Vorstellung loszulassen, sie könnten die Transformation im Sinne ihrer parteiischen Interessen und Wunschvorstellungen durch eingreifende Kontrolle steuern oder beherrschen. Der Wandel bleibt prinzipiell unbeherrschbar. Statt nun zu versuchen immer besser und stärker zu beherrschen, sollen die politischen Subjekte ihr Handeln innerhalb dieser Haltung unterlassen, ihre Haltung ändern (Selbstkultivierung) und dann in einer Weise handeln, die den Selbstwandel der Dinge zulässt.

Durch den dialektischen Zusammenhang zwischen Selbstregierung und Regierung der Anderen führt der Regierungswandel auf der Subjektebene auch zu einem gesellschaftlichen Wandel. Anzumerken ist hier, dass der Wandel der Selbstregierung keineswegs ein individueller und apolitischer ist. Vielmehr ist „das Private politisch“ in dem Sinne, dass es sehr wohl auch öffentliche Aufgaben und Staatsregierung betrifft (Heubel 2021: 366.). Um das genauer zu begründen wäre an dieser Stelle ein ausführlicher Fachkurs in das in Europa hochumstrittene Subjektverständnis der Chinesischen Philosophie nötig, der jedoch bereits an anderer Stelle ausführlich nachzulesen ist (Garrison 2021: 119ff., Heubel 2021: 269ff., Nelson 2021: 61ff., Parkes 2021: 127ff., Heubel 2016: 111ff.). Festzuhalten ist jedoch, dass der Selbstwandel des politischen Subjekts konstitutiv für die Transformation der Regierung ist. Damit ist die „anarchistische Selbstregierung“ (Heubel 2021: 362) Voraussetzung für eine herrschaftsfreie Gesellschaft (Nelson 2021: 100ff.).

Hier schließt sich der Kreis zur kritischen Theorie, die in der „Herrschaft im Subjekt“ und im fehlenden „Eingedenken der Natur im Subjekt“ die Grundlage dafür sehen, dass in der europäischen Zivilisation der Naturzwang stets durch innere und äußere Naturbeherrschung beantwortet wurde und damit nur umso tiefer in den Naturzwang hineinführte. Die derart herrschaftlich geordneten Naturverhältnisse

wurden von späteren Generationen kritischer Theorie dann als Ursache für soziale und ökologische Krisen identifiziert (Brand/Wissen 2021, Brand et al. 2021, Görg 2011).

Während diese Autor*innen den Ausweg in einer „Demokratisierung der Naturverhältnisse“ sehen (I.L.A. Kollektiv 2019, Gottschlich 2017, Gottschlich/Hackfort 2016, Wissen 2016), plädiere ich unter Rückgriff auf Daoistische Philosophie für eine Befreiung der Naturverhältnisse von Herrschaft, in anderen Worten also für anarchische Naturverhältnisse. Eine wichtige Spezifizierung ist hier, dass Herrschaftsverhältnisse in der Daoistischen Philosophie nicht wirklich an-archisch sind, sondern eher dao-archisch (Nelson 2021: 100), da die Anpassung an das *dao*, an den überindividuellen, spontanen und „natürlichen“ Fluss der Dinge als handlungsleitende Norm angesehen wird. So wird im Daoismus durch *wu-wei* eine gesellschaftliche Ordnung ohne Herrschaft (vgl. Loick 2021, Stowasser 2007) erreicht.

Hierbei grenze ich mich ausdrücklich von anderen aktuellen Transformationskonzepten ab, die sich auf Daoistische beziehungsweise Konfuzianistische Philosophie berufen, wie beispielsweise das in China parteigewordene Konzept der Ökologischen Zivilisation (Cheng 2020, Jiang et al. 2019, Schönfeld/Chen 2019, Pan 2014). Dieses Konzept steht im Kontext einer nationalistisch motivierten „Renaissance des Klassischen“ in China (Heubel 2021: 14), deren Ziel es ist einen ideologischen Gegenentwurf zur westlichen industriellen Zivilisation zu liefern, der die fortschrittliche Überlegenheit Chinas verdeutlichen soll (Assheuer 2020, Brumlik 2020), sich jedoch in der Praxis als Ökoautoritarismus darstellt (Li/Shapiro 2020, Krischer/Tomba 2020).

3. Fazit und Ausblick

Der interkulturelle Dialog zwischen kritischer Theorie und Daoistischer Philosophie in Anthropozän bietet für die Transformationsdebatte eine Reihe von Chancen aber auch Tücken. Zu den Tücken gehört zweifellos, dass „some thinkers have sought to appropriate [the *Daodejing*] in the service of their own naturalism“ (Lai 2014: 173), das heißt eine naive und apolitische Romantisierung antiker Chinesischer Texte durch europäische Autor*innen auf der Suche nach „der Weisheit der alten Chinesen“, in der das exotische Allheilmittel für die „kranke“ westliche Gesellschaft vermutet wird. Erschwert wird diese Tendenz durch die großen Interpretationsspielräume in einem Dialog, der nicht nur interkulturell, sondern auch interdisziplinär ist. Allerdings ist auch die gegenteilige Position eine (rassistische? koloniale?) Verkürzung, also jene die einen „Kampf der Weltanschauungen“ (Brumlik 2020, kritisch: Heubel 2021: 10ff.) beschwört, indem es die Überlegenheit europäischer Werte zu verteidigen gilt. Ein selbstkritisch reflektierender, ergebnisoffener Dialog mit politischer Philosophie aus China muss daher einen ständig neu auszubalancierenden Mittelweg zwischen diesen Positionen und ihren oft unausgesprochenen Vorannahmen finden.

Nichtsdestotrotz meine ich, dass in diesem Versuch die Chancen gegenüber den Tücken überwiegen. Dazu zähle ich zum Beispiel die Möglichkeit, paradoxes und dialektisches Denken aus daoistischen Texten fruchtbar zu machen für eine Transformationsdebatte, die innerhalb des Horizonts europäischer kritischer Theorie festgefahren scheint (Dunaj 2022, Heubel 2021: 177ff., Allen 2019, I.L.A. Kollektiv 2019). Insbesondere das Lösen durch nicht-Lösen ist als paradoxe Handlungsoption vielversprechend für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis sowie für die Anregung kritischer Interventionen in die nicht-nachhaltigen Politiken des Anthropozäns. Im Anschluss daran ließe sich innerhalb der linken europäischen Transformationsdebatte ein Übergang von der Demokratisierung zur Anarchisierung der Naturverhältnisse einfordern. Hierbei verschiebt sich der

Fokus von der Frage „was sollen wir tun“ auf die Frage „was können wir lassen“, was zu einer Befreiung der Transformationsidee von subjektiven Wunschvorstellungen und parteiischen Interessen führt und es ermöglicht die Lösung von Problemen jenseits der eingreifenden Kontrolle des politischen Subjekts zu denken.

Literatur

- Adorno, T.W. (1969): Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. In: Der Spiegel, 04.05.1969.
<https://www.spiegel.de/kultur/keine-angst-vor-dem-elfenbeinturm-a-1263973f-0002-0001-0000-000045741579?context=issue>
- Allen, A. (2019): Kritische Theorie und die Idee des Fortschritts. In: i.d.: Das Ende des Fortschritts: Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie. Frankfurt, Campus: 31-72.
- Arrighi, G. (2008): Adam Smith in Beijing. Die Genealogie des 21. Jahrhunderts. Aus dem Amerikanischen von Britta Dutke. VSA publishing. <https://www.vsa-verlag.de/nc/detail/artikel/adam-smith-in-beijing/>
- Assheuer, Thomas (2020): ‚Alles unter dem Himmel‘ Ewiger Friede? Der chinesische Philosoph Zhao Tingyang rechnet mit dem Westen ab und entwirft eine neue Weltordnung. In: Die Zeit, 12.03.2020.
- Bednar-Friedl, B., R. Biesbroek, D.N. Schmidt, P. Alexander, K.Y. Børshheim, J. Carnicer, E. Georgopoulou, M. Haasnoot, G. Le Cozannet, P. Lionello, O. Lipka, C. Möllmann, V. Muccione, T. Mustonen, D. Piepenburg, and L. Whitmarsh (2022): Europe. In: Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Lösschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, NY, USA, pp. 1817–1927. <https://doi.org/10.1017/9781009325844.015>
- Bendix, D., F. Müller, A. Ziai [eds.] (2021): Beyond the master's tools? Decolonizing knowledge orders, research methods and teaching. London: Rowman & Littlefield.
- Bibelriether, H. (2017): Natur Natur sein lassen. Die Entstehung des ersten Nationalparks Deutschlands: Der Nationalpark Bayerischer Wald. Edition Lichthand: Freyung.
- Biermann, F. (2014): The Anthropocene. A governance perspective. In: The Anthropocene Review 1(1): 57-61.
- Billeter, Jean François (2020): Pourquoi l'Europe. Réflexions d'un sinologue. Allia: Paris.
- Biro, A. (2011): Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis. University of Toronto Press: Toronto.
- Brad, A., Brand, U., and Schneider, E. (2021): Environmental Governance and the State. In: Pellizzoni, L., Leonardi, E., Asara, V. (eds.): Elgar Handbook of Critical Environmental Politics.
- Brand, U. (2009): Staatstheorie und Staatsanalyse im globalen Kapitalismus. Ein ‚neopoulantzianischer‘ Ansatz der IPÖ. In: Hartmann, E., Kunze, C., Brand, U. [eds.]: Globalisierung, Macht und Hegemonie. Westfälisches Dampfboot: Münster, pp. 212-241.

- Brand, U. (2016): 'Transformation' as a New Critical Orthodoxy: The Strategic Use of the Term 'Transformation' Does Not Prevent Multiple Crises. In: GAIA 25(1): 23-27. <https://doi.org/10.14512/gaia.25.1.7>
- Brand, U. [ed.] (2010): Globale Umweltpolitik und Internationalisierung des Staates. Biodiversitätspolitik aus strategisch-relationaler Perspektive. Westfälisches Dampfboot: Münster.
- Brand, U., and Wissen, M. (2013): Crisis and continuity of capitalist society-nature relationships. The imperial mode of living and the limits to environmental governance. In: Review of International Political Economy 20(4): 687-711.
- Brand, U., and Wissen, M. (2015): Strategies of a Green Economy, contours of a Green Capitalism. In: van der Pijl, K. (ed.): Handbook of the International Political Economy of Production. Cheltenham UK: Edward Elgar, 508-523.
- Brand, U., B. Muraca, E. Pineault, M. Sahakian, A. Schaffartzik, A. Novy, C. Streissler, H. Haberl, V. Asara, K. Dietz, M. Lang, A. Kothari, A. Brad, M. Pichler, C. Plank, G. Velegakis, T. Jahn, A. Carter, H. Qingzhi, G. Kallis, J. Martínez Alier, G. Riva, V. Satgar, C. Spash, E. Teran Mantovani, M. Williams, M. Wissen, and C. Görg (2021): From Planetary to Societal Boundaries: An argument for collectively defined self-limitation. In: Sustainability. Science, Practice and Policy, 17(1), S. 265-292.
- Brand, U., Wissen, M. (2021): The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism. London: Verso.
- Brand, Ulrich/Görg, Christoph/Wissen, Markus (2020): Overcoming neoliberal globalization: social-ecological transformation from a Polanyian perspective and beyond. In: Globalizations 17(1), 161-176. <https://doi.org/10.1080/14747731.2019.1644708>
- Brumlik, Micha (2020): Der Kampf der Weltanschauungen. In: Blätter für deutsche und internationale Politik (10/2020): 81-90.
- Buschmann, D. (2020): What is critical in the Anthropocene? A discussion of four conceptual problems from the environmental-political philosophy perspective. In: Ethics & Bioethics 10 (3-4): 190-202. <https://doi.org/10.2478/ebce-2020-0018>
- Celikates, Robin (2020): Tianxia und die Herausforderungen des Kosmopolitismus. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie 7(1): 376-380.
- Cheng, X. (2020): Ecological Civilization and Ecological Aesthetics in China. In: Kirloskar-Steinbach & Diaconu (eds.): Environmental Ethics: Cross-cultural explorations. Karl Alber Publishing: Freiburg & München, pp. 209-219.
- Cowie, Robert H.; Bouchet, Philippe; Fontaine, Benoît (2022): The Sixth Mass Extinction: fact, fiction or speculation? In: Biological Reviews 97 (2): 640–663. <https://doi.org/10.1111/brv.12816>
- D'Ambrosio, P. (2013): Rethinking Environmental Issues in a Daoist Context: Why Daoism Is and Is Not Environmentalism. In: Environmental Ethics 35(4): 407–17.
- Daniela Gottschlich (2017): Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse durch Widerstand und Gegenmacht. Die Bewegung gegen Agro-Gentechnik als Teil einer neuen Demokratiebewegung. In: D. Gottschlich und T. Mölders (Hrsg.): Politiken der Naturgestaltung. Springer, 193–216. https://doi.org/10.1007/978-3-658-08193-5_12
- Demirović, A., Dück, J., Becker, F., and Bader, P. (2011): VielfachKrise im finanzmarktdominierten Kapitalismus. VSA: Hamburg.

- Dunaj, L. (2022): Die Revolution, die Transformation und die Rolle des Subjekts. Kritische Betrachtungen zu François Julliens Buch Die stillen Wandlungen. In: Polylog 47, 101-120.
- Duymedjian, R., and Rüling, C.C. (2010): Towards a Foundation of Bricolage in Organization and Management Theory. In: Organization Studies 31(2): 133-151.
<https://doi.org/10.1177/0170840609347051>
- Feng, Gia-Fu, and Jane English. 1997. Lao Tsu, Tao Te Ching. New York: Vintage.
- Fukuoka, M. (1978): The One-Straw Revolution: An Introduction to Natural Farming, translators Chris Pearce, Tsune Kurosawa and Larry Korn, Rodale Press.
- Fukuoka, M. (1998): Rückkehr zur Natur. Die Philosophie des natürlichen Anbaus. Pala-Verlag: Schaafheim.
- Fukuoka, M. (2013): Der Große Weg hat kein Tor. Pala-Verlag: Darmstadt.
- Garrison, J. (2021): Reconsidering the Life of Power. Ritual, Body, and Art in Critical Theory and Chinese Philosophy. SUNY Press, New York.
- Geden, O., and Beck, S. (2014): Renegotiating the global climate stabilization target. In: Nature Climate Change 4: 747-748.
- Goldin, P.R. (2005): Why Daoism is Not Environmentalism. In: Journal of Chinese Philosophy 32(1): 75-87.
- Görg, C. (1999): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. Westfälisches Dampfboot: Münster.
- Görg, C. (2003): Nichtidentität und Kritik. In: G. Böhme/A. Manzei [eds]: Kritische Theorie der Natur und der Technik. Münster.
- Görg, C. (2011): Societal Relationships with Nature. A Dialectical Approach to Environmental Politics. In: Andrew Biro [ed.]: Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis. University of Toronto Press: Toronto.
- Görg, C. (2016): Planetarische Grenzen. In: Bauriedl, S. (ed.): Wörterbuch Klimadebatte. Transcript: Bielefeld, 239-244.
- Görg, C., Plank, C., Wiedenhofer, D., Mayer, A., Pichler, M., Schaffartzik, A., and Krausmann, F. (2020): Scrutinizing the Great Acceleration: The Anthropocene and its analytic challenges for social-ecological transformations. In: The Anthropocene Review 7(1): 42-61.
<https://doi.org/10.1177/2053019619895034>
- Gottschlich, Daniela and Sarah Hackfort (2016): Zur Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Warum die Perspektiven der Politischen Ökologie dafür unverzichtbar sind. In: Politische Vierteljahresschrift Vol. 57, No. 2 (2016), pp. 300-322.
<https://www.jstor.org/stable/24877852>
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie. Suhrkamp: Berlin.
- Hashi, Hisaki (2019): Das Paradoxon in der Philosophie. Zum Aufbau der humanistischen Welt. LIT Verlag, Wien.
- Heubel, F. (2016): Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg.
- Heubel, F. (2020): Gewundene Wege nach China. Heidegger – Daoismus - Adorno. Klostermann: Frankfurt a.M.

- Heubel, F. (2021): Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Höhler, S. (2015): Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990. Pickering & Chatto: London.
- Honneth, A. (1989): Kritik der Macht. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2020): Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019. Suhrkamp: Berlin.
- Horkheimer, M. (2007 [1947]): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Fischer: Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M. (2011 [1937]): Traditionelle und kritische Theorie. Fischer: Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M., and Adorno, T.W. (1947 [2013]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- I.L.A. Kollektiv (2019): Das Gute Leben für Alle. Wege in die solidarische Lebensweise. München: oekom.
- Jiang, B., Bai, Y., Wong, Ch. P., Xu, X., & Alatalo, J. M. (2019): China's ecological civilization program – Implementing ecological redline policy. In: Land Use Policy 81, 111–114.
- Krischer, O., Tomba, L. [eds.] (2020): Shades of Green: Notes on China's Eco-civilisation. Made in China Journal, Sydney.
- Lai, Karyn L. (2014): Conceptual Foundations for Environmental Ethics: A Daoist Perspective. In: J. Baird Callicott and James McRae (eds.): Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought. SUNY Press, New York.
- Li, Y. and Shapiro, J. (2020): China goes green: coercive environmentalism for a troubled planet. Cambridge, Polity Press.
- Loick, Daniel (2021): Anarchismus. Junius Verlag: Hamburg.
- Marx, Karl (1973): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1. In: MEW 23. Dietz Verlag: Berlin.
- Maslin, M.A., and Lewis, S.L. (2015): Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts. In: The Anthropocene Review, 1–9.
<https://doi.org/10.1177/2053019615588791>
- Nelson, E.S. (2021): Daoism and Environmental Philosophy. New York: Routledge.
- Pan, J. (2014): China's Environmental Governing and Ecological Civilization. Beijing: China Social Science Press and Springer-Verlag GmbH.
- Parkes, G. (2013a): Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology. In: Journal of Chinese Philosophy, Supplement to Volume 39 (2012) 112–133.
- Parkes, G. (2013b): Zhuangzi and Nietzsche on the Human and Nature. In: Environmental Philosophy 10 (1), 1-24.
- Parkes, G. (2021): How to think about the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living. London: Bloomsbury.
- Quinn, Daniel (1992): Ishmael. An Adventure of the Mind and Spirit. Bantam Books.
- Ranger, Jamie (2021): Book Review: The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism by Ulrich Brand and Markus Wissen. In: tripleC 19 (2): 277-286.
<https://doi.org/10.31269/triplec.v19i2.1274>

- Ripple WJ, Wolf C, Newsome TM, Galetti M, Alamgir M, Crist E, Mahmoud MI, Laurance WF (2017): World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice. In: *BioScience* 67 (12): 1026–1028. <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>
- Rockström, J., Will Steffen, Kevin Noone, Asa Persson, F. Stuart Chapin, III, Eric F. Lambin, Timothy M. Lenton, Marten Scheffer, Carl Folke, Hans Joachim Schellnhuber, Björn Nykvist, Cynthia A. de Wit, Terry Hughes, Sander van der Leeuw, Henning Rodhe, Sverker Sörlin, Peter K. Synder, Robert Constanza, Uno Svedin, Malin Falkenmark, Louise Karlberg, Robert W. Corell, Victoria J. Fabry, James Hansen, Brian Walker, Diana Liverman, Katherine Richardson, Paul Crutzen und Jonathan A. Foley (2009): "A safe operating space for humanity." *Nature* 461: 472-475.
- Sanktjohanser, F. (2017): Die Katastrophe, ein Glücksfall. In: *Merian* Nr. 11/2016. Online erschienen auf Zeit Online am 08.01.2017. https://www.zeit.de/entdecken/reisen/merian/borkenkaefer-nationalpark-bayerischer-wald-natur-mensch/komplettansicht?utm_referrer=https%3A%2F%2Fde.wikipedia.org%2F
- Schönfeld, M. (2014): Laozi and the new green paradigm. In: *Journal of Daoist Studies* 7 (2014): 226-241.
- Schönfeld, M., Chen, X. (2019): Daoism and the Project of an Ecological Civilization or Shengtai Wenming 生态文明. In: *Religions* 2019, 10, 630. <https://doi.org/10.3390/rel10110630>
- Slingerland, Edward (2003): *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford University Press, New York.
- Steffen, W. et al. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. In: *Science* 347(6223).
- Stowasser, Horst (2007): *Anarchie! Idee, Geschichte, Perspektiven*. Verlag Edition Nautilus: Hamburg.
- Turkle, S. and S. Papert (1990): Epistemological Pluralism and the Revaluation of the Concrete. In: *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, Autumn 1990, Vol. 16 (1). <http://www.papert.org/articles/EpistemologicalPluralism.html>
- UBA (German Federal Environment Agency) (2011): *Geo-Engineering - wirksamer Klimaschutz oder Größenwahn? Methoden - Rechtliche Rahmenbedingungen - Umweltpolitische Forderungen*. Dessau and Berlin. <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/geo-engineering-wirksamer-klimaschutz-groessenwahn>
- Vadrot, A. B. M., A. Rankovic, R. Lapeyre, P-M. Aubert, and Y. Laurans (2018): Why are social sciences and humanities needed in the works of IPBES? A systematic review of the literature. In: *Innovation. The European Journal of Social Science Research*, 31 (1): 78-100. <https://doi.org/10.1080/13511610.2018.1443799>
- Vadrot, A.B.M. (2014): The epistemic and strategic dimension of the establishment of the IPBES: epistemic selectivities at work. In: *Innovation. The European Journal for Social Science Research*, 27 (4): 361-378. <https://doi.org/10.1080/13511610.2014.962014>
- WBGU (German Advisory Council on Global Change)(2011): *World in Transition: A Social Contract for Sustainability*. WBGU, Berlin. <https://www.wbgu.de/en/publications/publication/world-in-transition-a-social-contract-for-sustainability#section-downloads>
- Wiertz, T. (2016): *Geoengineering*. In: Bauriedl, S. (ed.): *Wörterbuch Klimadebatte*. Transcript: Bielefeld, 87-94.
- Wilhelm, Richard (1928 [2006]): *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Anaconda: Köln.

- Wilhelm, Richard 1910 [1978]: *Taoteking*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm. Eugen Diedrichs Verlag, Düsseldorf/Köln.
- Wimmer, F.M. (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie*. In: *Polylog 1*: pp. 5-12.
- Wimmer, F.M. (2004): *Interkulturelle Philosophie*. Vienna University Press: Vienna.
- Wissen, M. (2011): *Gesellschaftliche Naturverhältnisse in der Internationalisierung des Staates. Konflikte um die Räumlichkeit staatlicher Politik und die Kontrolle natürlicher Ressourcen*. Westfälisches Dampfboot: Münster.
- Wissen, Markus (2016): *Jenseits der carbon democracy. Zur Demokratisierung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse*. In: Alex Demirović (Hrsg.): *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 48-66.
- Zhao, Tingyang (2020): *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin: Suhrkamp.