



/ **Gesellschaftliche Naturverhältnisse im interkulturellen Dialog: Wie politische Ökologie aus China die Suche nach neuen Praxen der Transformation inspiriert**

Daniel Buschmann*

Zusammenfassung

*In der deutschsprachigen Debatte um sozial-ökologische Transformation ist die Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse zu einer zentralen Problemdiagnose multipler sozial-ökologischer Krisen im Anthropozän avanciert – und zwar nicht nur unter Wissenschaftler*innen, sondern auch bei Aktivist*innen. Die daran anschließende brennende Frage nach praktischen Alternativen mündete unter anderem in die Forderung nach einer Demokratisierung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse. Was genau dies jedoch für die Organisation einer Transformation bedeutet, ist bislang noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Als Reaktion darauf sucht dieser Beitrag einen interkulturellen Dialog mit daoistischer Philosophie und diskutiert, inwiefern herrschaftsfreie beziehungsweise an-archische Naturverhältnisse eine Antwort auf die Frage nach der Praxis sozial-ökologischer Transformation darstellen. Der Beitrag schlussfolgert, dass Transformationen mit Handeln-durch-nicht-Handeln (wu-wei) organisiert werden könnten, und erkundet, was das in Theorie und Praxis bedeutet.*

Schlagwörter: Sozial-ökologische Transformation, gesellschaftliche Naturverhältnisse, kritische Theorie, Daoismus, interkultureller Dialog

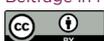
Intercultural dialogue on societal nature relations: How political ecology from China inspires the search for new practices of transformation

Abstract

In the German-speaking discourse on socio-ecological transformation, the theory of societal nature relations has gained momentum as a problem diagnosis of multiple socio-ecological crises in the Anthropocene – for scientists as well as for activists. The subsequent question of practical alternatives led to the demand for a democratization of societal nature relations. However, satisfying answers as to what exactly this means for the organization of a transformation, are yet lacking. In response, this paper pursues an intercultural dialogue with Daoist philosophy and discusses to what extent domination-free, or an-archic, nature relations represent a possible practice of socio-ecological transformations. The paper concludes that transformations could be organized with action-by-non-action (wu-wei) and explores what this possibly means in theory and practice.

Keywords: socio-ecological transformation, societal nature relations, critical theory, Daoism, intercultural dialogue

* Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Bratislava, E-Mail: daniel.buschmann@umweltbundesamt.at, <https://orcid.org/0000-0003-1844-8623>



Einleitung

Nichts hat die Idee des Anthropozäns¹ so eindrücklich veranschaulicht wie der Pale Blue Dot. Das Foto, ursprünglich aufgenommen von der Raumsonde Voyager 1 am 14.02.1990, zeigt den Planeten Erde vom äußeren Rand des Sonnensystems aus gesehen. Ein fast unsichtbar kleiner blauer Punkt, in das schimmernde Licht einer Millionen Mal größeren Sonne getaucht, vor dem Hintergrund einer endlosen schwarzen Leere. Diese Perspektive ruft ein starkes Gefühl von Endlichkeit und Verletzlichkeit hervor, das nur allzu gut mit der Idee des Anthropozäns korrespondiert – eines Zeitalters, in dem die sozioökonomischen Aktivitäten des Menschen ein Niveau erreicht haben, das den Energiehaushalt der Erde aus dem Gleichgewicht bringt (Kramer et al. 2021). Die Konsequenzen, wie die globale Erderhitzung (Bednar-Friedl et al. 2022) und die sechste Welle des globalen Artensterbens (Cowie et al. 2022; Ripple et al. 2017), gefährden nun alle Bewohner*innen des „Raumschiffs Erde“ (Rome 2015; Crutzen et al. 2011; kritisch: Höhler 2015).

Das wirft die Frage auf, wie alle (Nicht-)Menschen auf einem endlichen Planeten gut zusammenleben können (vgl. APCC 2023; Kuhnhenh et al. 2020; O'Neill 2018; Acosta 2015). In den letzten Jahren wurde in dieser Debatte häufig auf die Idee der sozial-ökologischen Transformation verwiesen als Ansatz zur Verknüpfung von sozialen Bedürfnissen mit ökologischen Grenzen (Brand et al. 2020; Pichler et al. 2020; I.L.A. 2019). Allerdings ist die Frage nach der Strategie sozial-ökologischer Transformationen bis heute stark umstritten (z. B. APCC 2023; Barlow et al. 2022; Blühdorn 2022; I.L.A. 2022; WBCSD 2021; Hausknost/Hommond 2019). Wie lässt sich ein gutes Leben für alle innerhalb planetarer Grenzen organisieren – mit progressiven Regierungen, Marktanreizen, technologischen Innovationen oder durch soziale Kämpfe (Novy et al. 2023)?

Die Beantwortung dieser Frage wird von Tag zu Tag dringender, denn die Kluft zwischen ehrgeizigen Nachhaltigkeitszielen und deren Umsetzung wächst alarmierend (IPCC 2023: 23). Aktivist*innen von *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* oder der *Last Generation* fordern deshalb zu Recht mehr Aufmerksamkeit für das Ausmaß der gegenwärtigen Krisen sowie konkrete

Antworten darauf, wie eine gesellschaftliche Transformation in Richtung Nachhaltigkeit möglich ist. Dies setzt jedoch voraus, dass zunächst einmal die Ursachen von Nicht-Nachhaltigkeit untersucht und verstanden werden (Blühdorn/Deflorian 2019; Blühdorn 2013). Für viele Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen im Bereich der sozial-ökologischen Transformation scheint es offensichtlich, dass *Naturbeherrschung* zu den zentralen Dynamiken gehört, die Nicht-Nachhaltigkeit befeuern (Barlow et al. 2022: 37ff.; Blühdorn et al. 2022: 12ff.; I.L.A. 2019: 21f.; Brand/Wissen 2013; Görg 2011). Unter Bezugnahme auf Autoren der frühen Frankfurter Schule, wie Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin, argumentieren sie, dass *Naturbeherrschung* den vorherrschenden *gesellschaftlichen Naturverhältnissen* eingeschrieben ist und diese deshalb der zentrale Gegenstand von Transformationen sein müssen (Brand/Wissen 2021; Görg et al. 2020; Pichler et al. 2020).

Seit den 1960er-Jahren und bis heute hat jedoch eine bemerkenswerte Entfremdung zwischen kritischer Gesellschaftstheorie und sozialen Kämpfen stattgefunden (Lessenich 2023; Freytag 2019). Spätere Generationen der Frankfurter Schule, allen voran Jürgen Habermas und Axel Honneth, versuchten diese Entfremdung zu überwinden. Dieser Versuch wurde jedoch dafür kritisiert, dass er die radikale Negativität der Gesellschaftstheorie opfere (Lessenich 2023/2021; Jung 2019: 15) und damit die grundlegende Dialektik von Fortschritt und Moderne ignoriere (Allen 2016). Insbesondere der implizite Universalismus der kritischen Theorie, ihre „weltgeschichtliche Vogelperspektive“ (Türcke/Bolte 1994: 64), bringt eine gewisse konzeptionelle Selbstbezogenheit mit sich, die Amy Allen dazu veranlasst, „Frankfurt School's failure to respond adequately to the predicaments of our post-and neocolonial world“ (Allen 2016: 2) zu diagnostizieren. Dies alles wäre ein intellektuelles Glasperlenspiel, wenn es nicht um die drastische Präsenz sozialer und ökologischer Krisen im Anthropozän ginge, die ein fundiertes Verständnis der Dialektik der *Naturbeherrschung* als Schlüsselement sozio-ökologischer Transformationen erfordern. Folglich behaupte ich, dass die Problematik der *Naturbeherrschung* noch nicht ausreichend diskutiert ist, vor allem deshalb, weil die kritische Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse damit hadert eine Praxis herrschaftsfreier Naturverhältnisse zu denken (Rangers 2021; Gottschlich/Mölders 2017).

¹ Kritisch-einführende Auseinandersetzungen mit diesem Begriff finden sich z. B. in Buschmann 2020, Görg 2016a; aktuelle Forschung in kritischer Aneignung des Begriffs z. B. in Brand et al. 2020, Görg et al. 2020.



Darüber hinaus gibt es, Allens Kritik folgend, einen eklatanten Mangel an interkulturellen polit-philosophischen Dialogen – ganz im Kontrast zu den zunehmend globalisierten Herausforderungen im Anthropozän (Rošker 2022; Boteva-Richter et al. 2021; Garrison 2021; Kirloskar-Steinbach/Diaconu 2020; Garfield/Van Norden 2016). Jürgen Habermas stellt selbst fest, dass „ein interkultureller Diskurs auf philosophischer Ebene noch kaum begonnen hat“ (Habermas 2019: 39) und wird dabei mit besonderem Hinblick auf die kritische Theorie² ergänzt: „it is essential that critical theory will be globalized“ (Bolaños/Wenning 2021: 1). Gerade die Auseinandersetzung mit Philosophie aus China ist hierbei besonders relevant, denn durch die vorherrschende Unkenntnis chinesischer Philosophie in Europa prallen bislang alle interkulturellen Dialoge „an einer kaum durchdringlichen Mauer aus Schweigen und Desinteresse ab“ (Heubel 2018: 82). Das jedoch könnte ein Hindernis sein, um Antworten auf die globalen Herausforderungen im Anthropozän zu finden, denn die „chinabezogene Ignoranz lähmt auch die europäische Fähigkeit zur kritischen Selbsterkenntnis“ (Heubel 2021: 13). Das führt dazu, dass insbesondere die „deutschsprachige Gegenwartsphilosophie auf die geophilosophischen Herausforderungen, die dem Verhältnis zwischen China und Europa zunehmend erwachsen werden, sehr schlecht vorbereitet ist“ (Heubel 2018: 82). Nicht zuletzt wegen der zunehmenden politischen (Parkes 2021; Zhao 2020), wirtschaftlichen (Arrighi 2008), ökologischen (Jiang et al. 2019; Schönfeld/Chen 2019) und philosophischen (Ming 2019) Bedeutung Chinas im 21. Jahrhundert. Eine rein europäische politische Philosophie ist deshalb schlicht *weltfremd* im Zeitalter von Globalisierung und Anthropozän (Heubel 2021: 10ff.; Zhao 2020: 25; Allen 2019).

Deshalb schlage ich vor, dass sich das dialektische Konzept 無為 (*wu-wei*, wörtlich: Handeln-durch-nicht-Handeln, sinngemäß: spontane Selbstorganisa-

tion, Details siehe Kapitel 2.2.1) aus der daoistischen Philosophie anbietet, um die Untersuchung der sozial-ökologischen Transformation dort fortzusetzen, wo die kritische Theorie unzulänglich wird. Denn *wu-wei* bietet herrschaftsfreie Praktiken oder „Methoden“ (Lai 2014: 182, 191) an, die dazu dienen können, gesellschaftliche Naturverhältnisse jenseits von Naturbeherrschung neu zu denken (Wenning 2023/2011; Nelson 2021: 112ff.). Deshalb behaupte ich, dass *wu-wei* und die kritische Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse komplementäre Konzepte sind. Beide entstammen dialektischen Denktraditionen, beide lehnen Vorstellungen von Dualität, Objektivität, Linearität und von Natur als Entität außerhalb menschlicher Gesellschaften ab (Nelson 2021: 56; Hashi 2019: 69ff.; Wenning 2011), und beide entwickeln eine politische Ökologie mit Anwendungen im Anthropozän (Wenning 2022; Brand et al. 2021; Görg et al. 2020; Schönfeld 2014; Parkes 2013a). Mario Wenning geht sogar so weit zu behaupten, dass der Daoismus als kritische Theorie interpretiert werden kann (Wenning 2011: 52). Der wesentliche Unterschied ist, dass aus daoistischer Philosophie, im Gegensatz zur kritischen Theorie, eine dialektische Praxis abgeleitet werden kann. Ohne Gefahr zu laufen, in einen vor-kritischen Dualismus von Theorie und Praxis zurückzufallen, bietet der Dialog mit daoistischer Philosophie vielleicht eine „Lösung“ für die sehr praktischen Fragen nach der Organisation einer sozial-ökologischen Transformation. Das "Lösen-durch-Nicht-Lösen" als paradoxe Handlungsstrategie im Angesicht einer überkomplexen Herausforderung (Heubel 2021: 366f.; 2016: 201ff.; Nelson 2021: 49ff.). Die überkomplexe Herausforderung im Anthropozän ist ein gutes Leben für alle innerhalb planetarer Grenzen (APCC 2023), in anderen Worten also eine emanzipatorische Lebensweise, die vom Zwang zur Naturbeherrschung befreit ist. Ich unterstelle hierbei, dass es grundsätzlich nicht möglich ist, dem Naturzwang (Horkheimer/Adorno 1947[2013]: 19) zu entkommen. Jedenfalls nicht konventionell. Innerhalb paradoxen Denkens und Handelns ist es möglich – durch Nicht-Handeln, Nicht-Intervenieren, Nicht-Erzwingen und damit letztlich Nicht-Organisieren der Transformation. Diese Antwort widerspricht Adorno und dem Geist früherer 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)

2 Im Folgenden schreibe ich „kritische Theorie“ mit kleinem k, im Bewusstsein, dass es dazu unterschiedliche Auffassungen gibt. Ich beziehe mich mit dieser Schreibweise auf Max Horkheimers Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937[2011]) und dessen Ablehnung eines „Konformismus des Denkens“ (ebd. 259). Demgegenüber ist das kleine k eine Erinnerung daran, dass Theoriearbeit nie abgeschlossen ist (weder in sich selbst noch in der Gesellschaft) und jeder erreichte Wissensstand nur vorläufig und zeitlich/räumlich begrenzt gültig ist. Die Schreibweise mit kleinem k findet sich in der Gegenwartsliteratur u. a. bei Honneth (2020), Freytag (2019), Görg (2003).



bedeutet, neue Perspektiven bekommen. Da Nicht-Praxen herrschaftsfrei sind, rücken sie in die Nähe von Diskussionen um ‚grüne Anarchie‘ (Nelson 2021: 100ff.) und ‚anarchische Selbstregierung‘ (Heubel 2021: 362). Deshalb stoße ich in diesem Beitrag einen interkulturellen Dialog zwischen der kritischen Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse und der daoistischen Philosophie des *wu-wei* an. Er dreht sich um das Problem der Naturbeherrschung als Ursache sozio-ökologischer Krisen im Anthropozän und wie dies die Vorstellungen der (Nicht-)Organisation einer sozial-ökologischen Transformation beeinflusst.

2. Stand des Wissens

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

2.1 Transformation aus Sicht der kritischen Theorie

Die linke Transformationsdebatte ist vor allem eine Frage nach dem Bruch mit der kapitalistischen Moderne. Beginnend bei Marx’ „Kritik der Politischen Ökonomie“ (Marx 1867 [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 1867 [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, heute ist es 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 in dieser Debatte 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, 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 dialektisch gedacht wird. Aus einer Kritik am Positivismus kommend (Horkheimer 1937 [2011]), lehnen die frühen Autoren (sic) 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 Proteste der Studierenden 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 eine andere Welt kämpfen müssen, um in einer Gesellschaft ihren Platz zu finden, in der der „Muff von 1000 Jahren“ (Haller 2017) allgegenwärtig ist. Adornos Ablehnung, sich diesem Kampf allzu offensichtlich anzuschließen, rührt wahrscheinlich aus dem 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 Gesell-



schaft 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 den Vorstellungen, die Barbarei durch Aufklärung jemals überwinden zu können. Es bedeutet auch, dass es keine Praxis an sich gibt beziehungsweise die Theorie selbst Praxis ist und umgekehrt. Wie lässt sich also etwas organisieren, das kein positives Ziel hat, noch dazu ohne die organisierende Praxis als losgelöst von Theorie zu verstehen?

Meine These ist, dass sich hier das dialektische Konzept des ‚Handelns-durch-Nicht-Handeln‘ (*wuwei*)⁴ aus der daoistischen Philosophie anbietet (siehe Kapitel 2.2). 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). Statt zu

nachhaltigen Alternativen beizutragen, beispielsweise gegen den rasanten Verlust von Biodiversität, wird globale Kooperation in Form der *Convention on Biological Diversity* und der *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* 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 (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 planetare 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 (siehe ebd.; Görg et al. 2020; Görg 2016b; Vadrot 2014). Diese fiktive Identität der Natur wird dann mit Kategorien assoziiert,³ die ihre fortgesetzte und intensivierte 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.⁴

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 ‚früher‘ 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.

2.2 Transformation aus Sicht daoistischer Philosophie

Die Beschäftigung mit klassischer Philosophie aus China ist deshalb wichtig, weil es aktuell eine „Renaiss-

3 So wird „Natur“ in der Regel als außermenschlich bzw. außergesellschaftlich imaginiert, als übermächtig, existenziell bedrohlich und fremdartig (Görg 2016a; Höhler 2015).

4 Eine ausführliche Zusammenschau der Kritiken an den Konzepten ‚tipping points‘ und ‚planetarische Grenzen‘ ist in Buschmann (2020) zu finden.

sance 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). Obwohl oder gerade weil ich dem Konzept der „ökologischen Zivilisation“ kritisch gegenüberstehe, es als ökoautoritäre und nationalistisch instrumentalisierte Umdeutung daoistischer Philosophie sehe (Li/Shapiro 2020; Krischer/Tomba 2020), argumentiere ich für die Relevanz einer Auseinandersetzung mit daoistischer politischer Ökologie auch in Europa. Sie birgt das Potenzial für eine kritische Selbstreflexion kritischer Theorie.

Die „chinesische“ Philosophie ist hierbei so traditionsreich, vielfältig und widersprüchlich wie die europäische Philosophie. In einer groben Verkürzung lässt sie sich in konfuzianistische, legalistische und daoistische Philosophie⁵ untergliedern (Nelson 2021: 50ff.). Alle drei haben ihre Ursprünge etwa im 6. bis 4. Jahrhundert vor Christus 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, die zu hybriden Verschmelzungen führt (Heubel 2021: 38ff.). Dieser Prozess der „Sinisierung“ europäischer

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 Machiavelli, und daoistische Philosophie mit Nietzsche, Adorno und Heidegger (Heubel 2020; Parkes 2013a/b).



Philosophie hält bis heute an (Heubel 2021: 20). Mein Fokus liegt im Folgenden auf der klassischen daoistischen Philosophie und deren aktuellen Adaptionen im Kontext des Anthropozäns.

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 Christus, 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.⁶

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 Bezeichnung für das Nichts“ bis zu „Fluss der Ereignisse“ (Nelson 2021: 92ff.; Lai 2014: 179ff.; Slingerland 2033: 10; Wilhelm 1910[1980]: 24f).⁷ Die wohl bekannteste Definition des *dao* lautet: „Das Dao, das beschrieben werden kann, ist nicht das wirkliche Dao“ (Daodejing 1) und ist eine Absage an trennscharfe Definitionen. 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 Men-

6 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.

7 Ich mache mir diese Interpretationen nicht zu eigen, noch bewerte ich sie. Vielmehr will ich einen Eindruck davon vermitteln, wie schwierig es ist, Dao in europäische Begriffe zu fassen. Die wohl treffendsten Übersetzungen lauten „way-making“ (Ames/Hall 2003: 57ff.) oder „spontaneously self-patterning order“ (Nelson 2023), wobei spontane natürliche Wachstumsprozesse oder plötzliches Schwarmverhalten als Illustration dienen können.

schen lässt sich der Begriff *dao* wohl am ehesten mit „Naturgesetz“ übersetzen, in Anlehnung an die alles durchdringenden, unüberwindbaren, unsichtbaren und zeitlosen Gesetze der Gravitation oder Aerodynamik.⁸ 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 (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 (Nelson 2021: 8; Hiashi 2019).

Im Verständnis der daoistischen (politischen) Philosophie ist die Transformation des Selbst (auch: Selbstkultivierung) 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 gesellschaft-

8 Diese Übersetzung ist angelehnt an Wilhelm 1910 [1980]: 24f. sowie an Schönfeld 2014: 236f. und Quinn 1992: 55f. Diese Metapher ist jedoch nur eine äußerst unzureichende Annäherung mit dem Ziel, daoistische Philosophie im europäischen Kontext leichter vorstellbar werden zu lassen (siehe vorherige Fußnote).



liche Transformation. Damit ist Selbstkultivierung ein zutiefst politischer Akt mit dem Ziel einer herrschaftsfreien, an-archischen⁹ Selbst-Regierung der Welt (Heubel 2021: 362; Nelson 2021: 100ff.). Die so erreichte ‚Regierung der Nicht-Regierung‘ ist befreit von individuellen Wunsch- und Zielvorstellungen. Ihr Imperativ ist das Rest-lassen, 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, Subjektlosigkeit oder Unbestimmtheit (Heubel 2021: 318ff.). Gerade darin besteht die Stärke des Wandels, ganz im Gegensatz zum westlichen Paradigma des transformativen Subjekts. Ähnlich wie die Weichheit des Wassers in der daoistischen Philosophie höher geschätzt wird als die Härte des Steins, wird auch der Wert des Handelns-durch-nicht-Handeln (*wu-wei*) höher bewertet als jener des entschlossenen, aber zwanghaft in der Herrschaftslogik verankerten Handelns.

Mit Adorno könnte Fadheit beschrieben werden als „aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt lassen“ (Adorno 1951, zit. n. Heubel 2021: 327). Fadheit erlaubt es, ein ‚transformatives Subjekt‘ zu denken, ohne Zwang, Handlung, ein Ereignis oder das Spektakel der Revolution (Heubel 2021: 319). Transformation ist damit kein Gegenstand historischer Analyse, sondern einer der Subjektivität und Selbstkultivierung. Die erreichte Unbrauchbarkeit des Subjekts im Zustand des Handelns-durch-nicht-Handeln (*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*innen, 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

⁹ Die Schreibweise „an-archisch“ wurde hier gewählt, um zu verhindern, dass Elemente der daoistischen Philosophie vorschnell mit einem europäischen Verständnis von Anarchie gleichgesetzt werden. Diese Verkürzung wäre für den interkulturellen Dialog nicht zweckdienlich (siehe Kapitel 3.2).

unbrauchbarer Rest als Gegenbewegung zu einer ‚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. Ideen wie „Fadheit“ und „Restlassen“ bedienen sich hierbei der Freiheit, Möglichkeiten nicht auszuschöpfen, sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene, und stellen damit eine herrschaftsfreie Transformationspraxis. Im Folgenden wird dies veranschaulicht am Beispiel des daoistischen Begriffs *wu-wei*.

2.2.1 Der Begriff *wu-wei*

Die Bedeutung von *wu-wei*¹⁰ (無為) 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 epochenübergreifende, sondern auch eine interdisziplinäre Herausforderung. Nur wenige Autor*innen arbeiten mit dem Anspruch, alle drei Dimensionen zu berücksichtigen.

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‘¹¹.

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

¹⁰ *Wu-wei* ist die kürzere und gebräuchlichere Form des Ausdrucks *wei-wu-wei*. Obwohl sich beide Begriffe auf dasselbe Konzept beziehen, ist *wei-wu-wei* ein stärkerer Hinweis auf das zugrunde liegende Paradox – Handeln-durch-nicht-Handeln. Ungeachtet dessen ist der Begriff *wu-wei* aufgrund des schieren Übergewichts an Literaturverweisen der Begriff der Wahl für diese Diskussion.

¹¹ 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 "vollständige 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.



Interpretation bedarf. Der Begriff *wu-wei* lässt sich wörtlich übersetzen mit ‚Nicht-Handeln‘, ‚nichts-tun‘, ‚zwanglose/mühevolle Handlung‘ oder ‚Nicht-Einmischung‘. Diese Übersetzungen sind jedoch nur begrenzt hilfreich. Ähnlich wie bei Deutsch-Englisch übersetzten Sprichwörtern – „Now we have the salad“ – reicht eine wörtliche Übersetzung nicht aus, um den Sinn der Aussage zu erfassen. Daher ist eine philosophische Interpretation 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). Roger Ames und David Hall wählen in ihrer vielzitierten Übersetzung des Daodejing die Formulierung „non-coercive responsiveness“ (Ames/Hall 2003: 57ff.). Während Martin Schönfeld 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, DB]“ (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:

„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 [...] 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 abstentious, 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 (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, DB]“ (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 (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*, DB]“ (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*, DB]“ (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 intuitiv und spontan an das überindividuelle Dao angepasst sind und dadurch keinen störenden Eingriff in ‚die Natur‘ im oben beschriebenen Sinne darstellen. Diese Haltung lässt sich gut mit dem ‚Im-Flow-Sein‘ beschreiben, das auftritt, wenn ein Individuum sich selbst 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 2.2.2 versucht demgegenüber Beispiele zu geben, die nicht so vordergründig individuell sind – obwohl individuelle Handlungen ja sehr wohl politisch sein



können –, sondern die Ebene der Gesellschaftstheorie im Anthropozän stärker berücksichtigen.

Das Subjekt des *wu-wei*

Um *wu-wei*, Handeln-durch-nicht-Handeln, zu verstehen, ist es essenziell, über den Subjektbegriff in der chinesischen Philosophie zu sprechen, denn ohne Subjekt keine Handlung. Das chinesische Verständnis von „Subjekt“ ist hierbei der Schlüssel zum Verständnis der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft durch *wu-wei*: „the liquid, readjusting self [i.e. the subject, DB] propagated by Daoism is not an autonomous, deliberative firm subject commonly known in the European philosophical traditions. Rather, it is a flexible or liquid self, which refuses to adhere to context-independent moral principles while responding to its environment in emancipatory ways“ (Wenning 2011: 61). Diese Rolle des Subjekts in der chinesischen Philosophie ist jedoch eine jahrhundertalte und höchst umstrittene Debatte (Heubel 2016: 111ff.). Ihre angemessene Darstellung würde diesen Rahmen sprengen, daher soll der folgende kurze und oberflächliche Exkurs lediglich einen grundlegenden Überblick geben.

Zwei gegensätzliche Positionen prägen die europäische Debatte: Erstens die Position, dass die chinesische Philosophie grundsätzlich kein Verständnis von „Subjekt“ hat (Jullien 2009 13ff.), es existiert dafür schlicht kein Begriff und keine Vorstellung. Zweitens die Position, die impliziert, dass das spezifisch chinesische Verständnis von „Subjekt“ äußerst passiv sei und völlig dem Gemeinwohl/dem Staat untergeordnet, womit es autoritäre Herrschaft legitimiert (Billeter 2020: 101; Billeter 2015: 7ff.). Ich lehne beide Positionen als unzulänglich ab und argumentiere in Anlehnung an Fabian Heubel (Heubel 2021: 269ff.; Heubel 2016: 111ff.) stattdessen: a) Die chinesische Philosophie hat einen grundsätzlich anderen Subjektbegriff als der größte Teil der modernen europäischen Philosophie. Dieses Verständnis kennzeichnet sich dadurch, dass Subjekte nur durch ihre Beziehungen (zu anderen Subjekten, zum Staat, zu ihrer Umwelt, zu Nahrung oder Obdach etc.) in Erscheinung treten und nicht für sich existieren, ähnlich wie Freiheit im europäischen Verständnis nur in Beziehung zu etwas Anderem existiert, nicht losgelöst davon. Ohne den Kontext von Herrschaft, Personen oder Handlungsoptionen, ohne ein „von etwas“ oder „zu etwas“, hätte Freiheit keine Bedeutung. Ähn-

lich verhält es sich mit Subjekten in der chinesischen Philosophie, sie existieren nur in und durch Beziehungen.¹² b) Dieses Verständnis wird in China gegenwärtig von einem autoritären Regime instrumentalisiert, das sich auf die Tendenz beruft, dass das Gemeinwohl in komplexen Beziehungen wichtiger als das individuelle Wohlergehen ist. c) Das Subjekt in der chinesischen Philosophie ist deshalb aber keineswegs non-existent oder zu apolitischer Passivität bestimmt. Stattdessen bezieht sich die Selbstkultivierung der Subjekte immer auf ihren politischen Kontext, das heißt auf die (politischen) Beziehungen, in die Subjekte qua ihrer Existenz immer eingebettet sind, und umgekehrt. Damit ist das chinesische Subjekt immer politisch und immer aktiv gestaltende Handlungsinstanz, es bringt durch seine (politische) Selbstkultivierung einen gesellschaftlichen Kontext hervor, durch den es zugleich wiederum als Subjekt hergestellt wird. Diese wechselseitig hervorbringende Beziehung erklärt, warum *wu-wei* keine apolitische und keine rein individuelle (Nicht-)Handlung ist.

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 dafür argumentiert, dass diese auch im Kontext des Anthropozäns relevante polit-ökologische Aussagen treffen kann.

2.2.2 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.

¹² Ähnlich dem Joker in einem Kartenspiel, dessen besonderer Wert gerade dadurch entsteht, dass er keinen (fixen) Wert hat, sondern sich dieser situationsabhängig ständig neu bestimmen kann, ist auch das Subjekt in der chinesischen Philosophie ohne einen fixen unveränderlichen "Kern" der losgelöst vom Kontext existieren würde. Vielmehr nimmt das Subjekt nur temporär stabile Formen an, hinter denen keine dauerhafte Existenz steht.



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 Nationalparks 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 Transformationen würden ziellos erfolgen, ohne kontrollierende Steuerung und nur durch wenige einfache Prinzipien geleitet. Nachhaltigkeit wäre ein ‚Nebenprodukt‘ von Lebensweisen (vgl. Kapitel 2.2), die sich vor allem daran orientieren, nichts Unnötiges zu tun und nicht zu versuchen, Natur(gesetze) zu brechen.

3 Diskussion

3.1 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 rassistische, die geschlechtsspezifische, die sprachliche und die methodische –, mit denen ich die methodische Dimension im Folgenden kurz 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 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 Ablehnung¹³ oder Ausblendung¹⁴ chinesischer Philosophie als Philosophie, zweitens die orientalistische Mystifizierung „des Chinesischen“, die bis zur undifferenzierten Affirmation totalitärer chinesischer Gegenwarts politik führen kann,¹⁵ und drittens die aufklärerische Überlegenheit europäischer Philosophie, beispielsweise in Bezug auf Menschenrechte oder das politische Subjekt (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.

13 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).

14 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).

15 Schönfeld/Chen 2019; kritisch: Krischer/Tomba 2020; Li/Shapiro 2020.

Geschlechtsspezifische Einschränkungen im interkulturellen Dialog treten auf, weil die meisten sichtbaren Wissenschaftler*innen auf diesem Gebiet Männer* sind (Rošker 2021). Dies ist eine doppelte Herausforderung, zum einen aufgrund einer allgemeinen Unterrepräsentation weiblicher* Wissenschaft in der Philosophie (Rošker 2020: 239ff.) und zum anderen aufgrund eines besonderen Mangels an weiblicher* Philosophie in China (ebd. 242ff.). Deshalb muss ein besonderer Fokus auf die sozio-historischen Bedingungen und Machtverhältnisse gelegt werden, die diese Situation hervorbringen, und auf die (in- und exklusiven) vergeschlechtlichten Strukturen von Diskursen, in denen sich Männer* und Frauen* artikulieren (Graneß 2022). Ich reflektiere diese vergeschlechtlichten Dimensionen und bemühe mich um ein Gleichgewicht von Autor*innen, Stimmen und Inhalten. Nichtsdestotrotz ist dieser Beitrag mit einem starken Gender Bias konfrontiert, der in der weiteren Forschung kritisch hinterfragt werden muss, insbesondere im Hinblick auf feministische Epistemologien (Anderson 2020; Grasswick 2018) in der interkulturellen politischen Ökologie und für feministische Ansätze im Daoismus (Rowe/Sellman 2003).

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, Ungleichgewichtigungen und Fehldarstellungen. Erschwert wird diese Einschränkung durch die interdisziplinäre Dimension des Dialogs zwischen Philosophie und Sinologie. Nur wenige Autor*innen, überwiegend Männer, arbeiten interdisziplinär und veröffentlichen aktuelle Texte zur Materie. Ich stütze mich daher in meiner Untersuchung vorrangig auf diese Werke, ziehe darüber hinaus aber weitere aktuelle Veröffentlichungen und möglichst viele Texte von chinesischsprachigen 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 zurückgegriffen werden 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) oder die vergleichende Analyse laufen Gefahr, „das Andere“ zu stark zu stereotypisieren (Heubel 2016: 58). Deshalb werden sie oft durch weitere Methoden ergänzt (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 den 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.).

3.2 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.¹⁶

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“ (吕氏春秋), 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 ver-

mochte 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.“¹⁷

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 Problemen statt eines gewaltvollen. Ich schlage vor, das Gleichnis des Knotens so zu interpretieren, dass dieser die gesellschaftlichen Naturverhältnisse (siehe Kapitel 2.1) 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.¹⁸ Dies kritisieren Horkheimer und Adorno unter anderem 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

17 Wilhelm 1928 [2006]: 292f.

18 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 (Parkes 2021: 16f.).

16 In meiner 2024 bei Brill erscheinenden Dissertation arbeite ich diese Argumente detaillierter aus.



Anarchie an dieser Stelle aus zwei Gründen vermeiden. Erstens ist er zu tief im europäischen Denken verwurzelt, als dass 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 2.2.1) kennzeichnen: Erstens steht der Begriff Handeln zuvorderst, er vermeidet somit Fehlinterpretationen (Lai 2014: 180) wie Passivität, Ignoranz oder Konformität. Zweitens habe ich *wu* (無) zu ‚in Freiheit von‘ abgewandelt, um bei europäischen Leser*innen eine ähnliche positive Konnotation zu erreichen, die *wu* auch in China hat (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 2.1). Diese Handlungen sind individuell, politisch, unkontrolliert und spontan und gleichzeitig im Einklang mit einem überindividuellen ‚Naturgesetz‘ (*dao*).¹⁹

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 ungenützt zu lassen“ (Adorno

19 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. Obwohl die Metapher „Naturgesetz“, im Sinne von Gravitation oder Aerodynamik, bei genauerer Betrachtung unzulänglich ist, kann sie den europäischen Einstieg in ein „daoistisches Denken“ erleichtern.

1951, zit. n. Heubel 2021: 327) entsteht ein neuer, herrschaftsfreier Raum, in dem ‚Natur‘ sich entfalten kann.

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

3.3 Die Organisation der Transformation

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 Ereignisse (*dao*, *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.“

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 aus Subjekt und Gesellschaft sowie Herrschaft und Nicht-Herrschaft über Natur verordnet ist. 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 2.1.1), beziehungsweise ‚Handeln in Freiheit von Naturbeherrschung‘ (siehe Kapitel 3.2). Das dem antiken Autor Laozi (auch: Lao-Tse) zugeschriebene Buch „Daodejing“ 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“ (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.; 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, interessen geleiteten 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 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 behauptete 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

anders regieren statt zu versuchen, die Transformation zu regieren (ebd.: 365f.; 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 2.1.1), 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 die Staatsregierung betrifft (Heubel 2021: 366.). Um das genauer zu begründen, wäre an dieser Stelle ein ausführlicher Fachexkurs 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 „anarchische 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 sieht, 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 an-archische 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 (an den Eigensinn, siehe Görg 2003) der Dinge als handlungsleitende Norm angesehen wird. So wird im Daoismus durch *wu-wei* eine gesellschaftliche Ordnung ohne Herrschaft (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; Zhao 2020), sich jedoch in der Praxis als scheingrüner Autoritarismus darstellt (Li/Shapiro 2020; Krischer/Tomba 2020).

4 Fazit und Ausblick

„Die Welt erobern und behandeln“²⁰ wollen,
ich habe erlebt, dass das misslingt.
Die Welt ist ein geistiges Ding,
das man nicht behandeln darf.
Wer sie behandelt, verdirbt sie,
wer sie festhalten will, verliert sie.“
(„Daodejing“ 29, Übers. Wilhelm 1910 [1978]: 69)

Wenn wir uns an den *Pale Blue Dot* erinnern, den Planeten Erde vom äußeren Rand des Sonnensystems

²⁰ Im Sinne von etwas verändern bzw. an etwas herumdoktern, sich an etwas zu schaffen machen. Siehe auch engl. Übersetzung von Feng/English 1990 oder Sorell/Sorell 2003.



aus gesehen, bekommen wir eine Vorstellung davon, wie daoistische Philosophie denkt, aus einer paradoxen Position der Positionslosigkeit und Subjektlosigkeit (Heubel 2021: 318ff.). Dies relativiert viele menschliche Ziele „to systematically dominate nature, motivated by the fear of need and death“ (Nelson 2021: 67). Daoistische Philosophie behauptet, dass es unmöglich ist, die Kontrolle über „natürliche“ Prozesse zu erlangen und dass dies für jede*n, die/der es trotzdem versucht, nachteilige Folgen hat. Ähnliche Ideen wurden in der frühen kritischen Theorie formuliert, wie zum Beispiel in der „Dialektik der Aufklärung“, wenn es heißt: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur umso tiefer in den Naturzwang hinein“ (Horkheimer/Adorno 1947[2013]: 19). Dieser Beitrag hat untersucht, was dies für die Organisation einer sozial-ökologischen Transformation im Anthropozän bedeuten kann.

Der interkulturelle Dialog zwischen kritischer Theorie und daoistischer Philosophie im 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, in dem 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 überwiegen. Dazu zähle ich zum Beispiel die Möglichkeit, paradoxes und dialektisches Denken aus daoistischen Texten fruchtbar zu machen für eine deutschsprachige 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 ein Übergang von der Demokratisierung zur An-achisierung der Naturverhältnisse einfordern. Hierbei verschiebt sich der Fokus von der Frage „Was sollen wir tun“ zur Frage „Was können wir lassen“, was zu einer Befreiung der Transformationsidee von subjektiven Wunschorstellungen und parteiischen Interessen führt und es ermöglicht, die Lösung von Problemen jenseits der eingreifend-beherrschenden Kontrolle des politischen Subjekts zu denken.

Diese Diskussion herrschaftsfreier Praktiken für sozial-ökologische Transformationen ist relevant, weil „wir heute [...] die Kluft zwischen kritischer Theorie und Praxis verkleinern müssen“ (Lessenich 2023). Hier scheinen Konzepte des Handelns-durch-nicht-Handeln (*wu-wei*) besonders geeignet, da in solchen nicht-binären Kontexten eine scheinbar einfache Negation zu einer „philosophischen Brechstange“ (Jung 2019: 15) werden kann. Das Potenzial einer solchen „Brechstangenphilosophie“, durch radikale Negationen neue politische Handlungsmöglichkeiten zu inspirieren, wurde bereits von Slavoj Žižek (2006: 342, 381ff.), Kathrin Busch (2013), Eric Nelson (2023b/2021: 112ff.) und Mario Wenning (2023) erkannt. Letzterer kommt daher zu dem Schluss, dass eine wohlwollende Interpretation von *wu-wei* wertvolle Erkenntnisse für die zeitgenössische Handlungstheorie im Kontext der kritischen Gesellschaftstheorie liefern könnte (Wenning 2011: 62). Damit leistet der interkulturelle Dialog zwischen einer kritischen Theorie der Naturverhältnisse und dem Daoismus einen Beitrag zur Entwicklung einer politischen Philosophie des Anthropozäns (Nelson 2023; Stäbel 2020) und reduziert gleichzeitig den eklatanten Mangel an interkultureller Philosophie in einer globalisierten Welt (Rošker 2022; Bolaños/Wenning 2021; Heubel 2021; Garfield/Van Norden 2016; Ames 2015). Deshalb halte ich es für sinnvoll, den interkulturellen Dialog mit *wu-wei* weiter zu vertiefen, denn er könnte zeigen, dass müheloses (Nicht-)Handeln im Anthropozän möglich ist und mehr beinhaltet als einfach nichts.



Literatur

- Acosta, A. (2015): *Buen Vivir: Vom Recht auf ein gutes Leben*. München: Oekom.
- Adorno, T.W. (1969): Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. *Der Spiegel*, 04.05.1969. Online: [https://www.spiegel.de/kultur/keine-angst-vor-dem-elfenbeinturm-a-1263973f-0002-0001-0000-000045741579?context=iss ue \[30.09.2023\]](https://www.spiegel.de/kultur/keine-angst-vor-dem-elfenbeinturm-a-1263973f-0002-0001-0000-000045741579?context=iss ue [30.09.2023].).
- Allen, A. (2019): Kritische Theorie und die Idee des Fortschritts. In: Allen, A.: *Das Ende des Fortschritts: Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Frankfurt: Campus, 31–72.
- Ames, R.T. (2015): Classical Daoism in an Age of Globalization. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 12, 2 (24), 105–148. [https://doi.org/10.6163/tjeas.2015.12\(2\)105](https://doi.org/10.6163/tjeas.2015.12(2)105)
- Ames, R.T./Hall, D.L. (2003): *Dao de Jing: Making This Life Significant: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books.
- Anderson, E. (2020): Feminist Epistemology and Philosophy of Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>
- APCC (2023): *APCC Special Report Strukturen für ein klimafreundliches Leben*. Hg. von Görg, C./Madner, V./Muhar, A./Novy, A./Posch, A./Steininger, K./Aigner, E.. Berlin/Heidelberg: Springer Spektrum. Online: [https://klimafreundlichesleben.apcc-sr.ccca.ac.at/ \[30.09.2023\]](https://klimafreundlichesleben.apcc-sr.ccca.ac.at/ [30.09.2023].).
- Arrighi, G. (2008): Adam Smith in Beijing. *Die Genealogie des 21. Jahrhunderts*. Aus dem Amerikanischen von Britta Dutke. Hamburg: VSA.
- Assheuer, Thomas (2020): ‚Alles unter dem Himmel‘ Ewiger Friede? Der chinesische Philosoph Zhao Tingyang rechnet mit dem Westen ab und entwirft eine neue Weltordnung. *Die Zeit*, 12.03.2020.
- Barlow, N./Regen, L./Cadiou, N./Chertkovskaya, E./Hollweg, M./Plank, C./Schulken, M./Wolf, V. (Hg., 2022): *Degrowth & Strategy: how to bring about social-ecological transformation*. MayFly Books.
- Bednar-Friedl, B./Biesbroek, R./Schmidt, D.N./Alexander, P./Børsheim, K.Y./Carnicer, J./Georgopoulou, E./Haasnoot, M./Le Cozannet, G./Lionello, P./Lipka, O./Möllmann, C./Muccione, V./Mustonen, T./Piepenburg, D./Whitmarsh, L. (2022): Europe. In: Pörtner, H.-O./Roberts, D.C./Tignor, M./Poloczanska, E.S./Mintenbeck, K./Alegria, A./Craig, M./Langsdorf, S./Löschke, S./Möller, V./Okem, A./Rama, B. (Hg.): *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1817–1927. <https://doi.org/10.1017/9781009325844.015>
- Bendix, D./Müller, F./Ziai, A. (Hg., 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*. Freyung: Edition Lichthand.
- Biermann, F. (2014): The Anthropocene. A governance perspective. *The Anthropocene Review*, 1 (1), 57–61.
- Billeter, J. F. (2015): *Gegen François Jullien*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Billeter, J. F. (2020): *Pourquoi l'Europe: Réflexions d'un sinologue*. Paris: Allia.
- Biro, A. (2011): *Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis*. Toronto: University of Toronto Press.
- Blühdorn, I. (2013): The governance of unsustainability: ecology and democracy after the post-democratic turn. *Environmental Politics*, 22 (1), 16–36.
- Blühdorn, I. (2022): Liberation and limitation: Emancipatory politics, socio-ecological transformation and the grammar of the autocratic-authoritarian turn. *European Journal of Social Theory*, 25 (1), 26–52. <https://doi.org/10.1177/13684310211027088>
- Blühdorn, I./Butzlaff, F./Haderer, M. (2022): Emancipatory Politics at its Limits? An Introduction. *European Journal of Social Theory*, 25 (1), 3–25. <https://doi.org/10.1177/13684310211048116>
- Blühdorn, I./Deflorian, M. (2019): The Collaborative Management of Sustained Unsustainability: On the Performance of Participatory Forms of Environmental Governance. *Sustainability*, 11 (4), 1–17. <https://doi.org/10.3390/su11041189>
- Bolaños, P.A./Wenning, M. (2021): Introduction to the Critique. Special Issue: The Crisis of Critical Theory? *Critical Theory From and Beyond the Margins*. *Kritike*, 15 (3), 1–15. <https://doi.org/10.25138/15.3/ed>
- Boteva-Richter, B./Dhouib, S./Garrison, J. (2021): *Political Philosophy from an Intercultural Perspective. Power Relations in a Global World*. London: Routledge.
- Brad, A./Brand, U./Schneider, E. (2021): Environmental Governance and the State. In: Pellizzoni, L./Leonardi, E./Asara, V. (Hg.): *Elgar Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Brand, U. (2009): Staatstheorie und Staatsanalyse im globalen Kapitalismus. Ein ‚neo-poulantzianischer‘ Ansatz der IPÖ. In: Hartmann, E./Kunze, C./Brand, U. (Hg.): *Globalisierung, Macht und Hegemonie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 212–241.
- Brand, U. (2016): ‚Transformation‘ as a New Critical Orthodoxy: The Strategic Use of the Term ‚Transformation‘ Does Not Prevent Multiple Crises. *GAIA*, 25 (1), 23–27. <https://doi.org/10.14512/gaia.25.1.7>
- Brand, U. (Hg., 2010): *Globale Umweltpolitik und Internationalisierung des Staates. Biodiversitätspolitik aus strategisch-relationaler Perspektive*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Brand, U./Wissen, M. (2013): Crisis and continuity of capitalist society-nature relationships. *The imperial mode of*

- living and the limits to environmental governance. *Review of International Political Economy*, 20 (4), 687–711.
- Brand, U./Wissen, M. (2015): Strategies of a Green Economy, contours of a Green Capitalism. In: van der Pijl, K. (Hg.): *Handbook of the International Political Economy of Production*. Cheltenham UK: Edward Elgar, 508–523.
- Brand, U./Muraca, B./Pineault, E./Sahakian, M./Schaffartzik, A./Novy, A./Streissler, C./Haberl, H./Asara, V./Dietz, K./Lang, M./Kothari, A./Brad, A./Pichler, M./Plank, C./Velegarakis, G./Jahn, T./Carter, A./Qingzhi, H./Kallis, G./Martínez Alier, J./Riva, G./Satgar, V./Spash, C./Teran Mantovani, E./Williams, M./Wissen, M./Görg, C. (2021): From Planetary to Societal Boundaries: An argument for collectively defined self-limitation. *Sustainability. Science, Practice and Policy*, 17 (1), 265–292.
- Brand, U./Görg, C./Wissen, M. (2020): Overcoming neoliberal globalization: social-ecological transformation from a Polanyian perspective and beyond. *Globalizations*, 17 (1), 161–176. <https://doi.org/10.1080/14747731.2019.1644708>
- Brand, U./Wissen, M. (2021): *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. London: Verso.
- Brumlik, M. (2020): Der Kampf der Weltanschauungen. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 10, 81–90.
- Burger, J. (2021): Die Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse ‚von unten‘: Soziale Bewegungen im Kontext von Postpolitik und ökologischer Krise. *Social Science Open Access Repository (SSOAR)*: Bonn. Online: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-71648-3> [30.09.2023].
- Busch, K. (2013): Elemente einer Philosophie der Passivität. In: Busch, K./Draxler, H. (Hg.): *Theorien der Passivität*. Paderborn: Fink. https://doi.org/10.30965/9783846754443_002
- Buschmann, D. (2020): What is critical in the Anthropocene? A discussion of four conceptual problems from the environmental-political philosophy perspective. *Ethics & Bioethics*, 10 (3-4), 190–202. <https://doi.org/10.2478/ebce-2020-0018>
- Celikates, R. (2020): Tianxia und die Herausforderungen des Kosmopolitismus. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 7 (1), 376–380.
- Cheng, X. (2020): Ecological Civilization and Ecological Aesthetics in China. In: Kirloskar-Steinbach, M./Diaconu, M. (Hg.): *Environmental Ethics: Cross-cultural explorations*. Freiburg/München: Karl Alber Publishing, 209–219.
- Cowie, R. H./Bouchet, P./Fontaine, B. (2022): The Sixth Mass Extinction: fact, fiction or speculation? *Biological Reviews*, 97 (2), 640–663. <https://doi.org/10.1111/brv.12816>
- Crutzen, P./Davis, M./Mastrandrea, M.D./Schneider, S.H./Sloterdijk, P. (2011): *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang*. Berlin: Suhrkamp.
- D'Ambrosio, P. (2013): Rethinking Environmental Issues in a Daoist Context: Why Daoism Is and Is Not Environmentalism. *Environmental Ethics*, 35 (4), 407–17.
- Demirović, A./Dück, J./Becker, F./Bader, P. (2011): *Vielfach-Krise im finanzmarktdominierten Kapitalismus*. Hamburg: VSA.
- Dunaj, L. (2022): Die Revolution, die Transformation und die Rolle des Subjekts. *Kritische Betrachtungen zu François Julliens Buch Die stillen Wandlungen*. *Polylog*, 47, 101–120.
- Duymedjian, R./Rüling, C.C. (2010): Towards a Foundation of Bricolage in Organization and Management Theory. *Organization Studies*, 31 (2), 133–151. <https://doi.org/10.1177/0170840609347051>
- Feng, G.-F./English, J. (1997): *Lao Tsu, Tao Te Ching*. New York: Vintage.
- Freytag, T. (2019): Emanzipation und das politische Subjekt in der kritischen Theorie. In: Demirović, A./Lettow, S./Maihofer, A. (Hg.): *Emanzipation: Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Fukuoka, M. (1978): *The One-Straw Revolution: An Introduction to Natural Farming*. Übersetzt von Chris Pearce, Tsune Kurosawa and Larry Korn. Emmaus: Rodale Press.
- Fukuoka, M. (1998): *Rückkehr zur Natur. Die Philosophie des natürlichen Anbaus*. Schaaheim: Pala-Verlag.
- Fukuoka, M. (2013): *Der Große Weg hat kein Tor*. Darmstadt: Pala-Verlag.
- Garfield, J. L./Van Norden, B. W. (2016): If Philosophy Won't Diversify, Let's call it What it Really Is. *The Stone*. New York Times, May 11, 2016. Online: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> [30.09.2023].
- Garrison, J. (2021): *Reconsidering the Life of Power. Ritual, Body, and Art in Critical Theory and Chinese Philosophy*. New York: SUNY Press.
- Geden, O./Beck, S. (2014): Renegotiating the global climate stabilization target. *Nature Climate Change*, 4, 747–748.
- Goldin, P.R. (2005): Why Daoism is Not Environmentalism. *Journal of Chinese Philosophy*, 32 (1), 75–87.
- Görg, C. (1999): *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Görg, C. (2003): Nichtidentität und Kritik. In: Böhme, G./Manzei, A. (Hg.): *Kritische Theorie der Natur und der Technik*. Münster: Wilhelm Fink, 113–134.
- Görg, C. (2011): Societal Relationships with Nature. A Dialectical Approach to Environmental Politics. In: Biro, A. (Hg.): *Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis*. Toronto: University of Toronto Press.
- Görg, C. (2016a): From daily business to earth history: The varying time scales of the Anthropocene debate. *GAIA*, 25 (1), 9–13.
- Görg, C. (2016b): Planetarische Grenzen. In: Bauriedl, S. (Hg.): *Wörterbuch Klimadebatte*. Bielefeld: Transcript, 239–244.
- Görg, C./Plank, C./Wiedenhofer, D./Mayer, A./Pichler, M./Schaffartzik, A./Krausmann, F. (2020): Scrutinizing the Great Acceleration: The Anthropocene and its ana-

- lytic challenges for social-ecological transformations. *The Anthropocene Review*, 7 (1), 42–61. <https://doi.org/10.1177/2053019619895034>
- Gottschlich, D. (2017): Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse durch Widerstand und Gegenmacht. Die Bewegung gegen Agro-Gentechnik als Teil einer neuen Demokratiebewegung. In: Gottschlich, D./Mölders, T. (Hg.): *Politiken der Naturgestaltung*. Wiesbaden: Springer VS, 193–216. https://doi.org/10.1007/978-3-658-08193-5_12
- Gottschlich, D./Mölders, T. (2017): Politiken der Naturgestaltung als Denk- und Handlungsräume für Anpassung, Kooperation, Widerstand und Alternativen. In: Dies. (Hg.): *Politiken der Naturgestaltung*. Wiesbaden: Springer VS, 227–241. https://doi.org/10.1007/978-3-658-08193-5_14
- Gottschlich, D./Hackfort, S. (2016): Zur Demokratisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Warum die Perspektiven der Politischen Ökologie dafür unverzichtbar sind. *Politische Vierteljahresschrift*, 57 (2), 300–322. <https://www.jstor.org/stable/24877852>
- Graneß, A. (2023): *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Grasswick, H. (2018): *Feminist Social Epistemology*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/> [30.09.2023].
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Haller, B. (2017): Frech, gewaltlos, nicht ohne persönliches Risiko. *Der Spiegel*, 09.11.2017. Online: <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/studentenbewegung-plakat-unter-den-talaren-muff-von-1000-jahren-wird-50-a-1176988.html> [14.09.2023].
- Hashi, H. (2019): *Das Paradoxon in der Philosophie. Zum Aufbau der humanistischen Welt*. Wien: LIT Verlag.
- Hausknost, D./Hommond, M. (2019): Beyond the environmental state? The political prospects of a sustainability transformation. *Environmental Politics*, 29 (1), 1–16. <https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1686204>
- Heubel, F. (2016): *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Heubel, F. (2018): Blockierte und paradoxe Kommunikation: Über Axel Honneths ‚Die Idee des Sozialismus‘. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1), 65–86.
- Heubel, F. (2020): *Gewundene Wege nach China. Heidegger – Daoismus – Adorno*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heubel, F. (2021): *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Höhler, S. (2015): *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990*. London: Pickering & Chatto.
- Honneth, A. (1989): *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2020): *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*. Suhrkamp: Berlin.
- Horkheimer, M. (2007 [1947]): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (2011 [1937]): *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M./Adorno, T.W. (1947 [2013]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- I.L.A. Kollektiv (2019): *Das Gute Leben für Alle. Wege in die solidarische Lebensweise*. München: oekom.
- I.L.A. Kollektiv (2022): *Die Welt auf den Kopf stellen. Strategien für radikale Transformation. Ein Handbuch für Menschen in sozialen Bewegungen*. München: Oekom. <https://doi.org/10.14512/9783962389642>
- IPCC (2023): *Synthesis Report of the IPCC Sixth Assessment Report*. Online: https://report.ipcc.ch/ar6syr/pdf/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf [30.09.2023].
- Jiang, B./Bai, Y./Wong, Ch. P./Xu, X./Alatalo, J. M. (2019): China's ecological civilization program – Implementing ecological redline policy. *Land Use Policy*, 81, 111–114.
- Jullien, F. (2009): *Die stillen Wandlungen. Baustellen I*. Berlin: Merve.
- Jung, T. (2019): Bartleby und das Unterlassen: Elemente einer historischen Praxeologie des Nicht/Handelns. In: Jung, T. (Hg.): *Zwischen Handeln und Nichthandeln: Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*. Frankfurt/New York: Campus, 9–38. <https://d-nb.info/1224808401/34>
- Kirloskar-Steinbach, M./Diaconu, M. (2020): *Environmental Ethics and Cross-Cultural explorations: An introduction*. In: Dies. (Hg.): *Environmental Ethics and Cross-Cultural explorations*. München: Verlag Karl Alber.
- Kramer, R.J./Haozhe, H./Soden, B.J./Oreopoulos, L./Myhre, G./Forster, P.M./Smith, C.J. (2021): *Observational Evidence of Increasing Global Radiative Forcing*. *Geophysical Research Letters*, 48 (7), e2020GL091585. <https://doi.org/10.1029/2020GL091585>
- Krischer, O./Tomba, L. (Hg., 2020): *Shades of Green: Notes on China's Eco-civilisation*. Sydney: Made in China Journal.
- Kuhnenn, K./Pinnow, A./Schmelzer, M./Treu, N. (2020): *Zukunft für alle: Eine Vision für 2048*. München: oekom.
- Lai, K. L. (2014): *Conceptual Foundations for Environmental Ethics: A Daoist Perspective*. In: J. Baird Callicott, J./McRae, J. (Hg.): *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought*. New York: SUNY Press.
- Lessenich, S. (2021): *Kritische Theorie – in Differenz zur Indifferenz*. *Mittelweg* 36, 30 (3), 54–55.
- Lessenich, S. (2023): *100 Jahre Institut für Sozialforschung: Symbol veränderter Praxis. Interview with Alex Struwe*. *Neues Deutschland*, 30.01.2023. Online: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1170546.frankfurter-schule-jahre-institut-fuer-sozialforschung-symbol-veraenderter-praxis.html> [30.09.2023].

- Li, Y./Shapiro, J. (2020): *China goes green: coercive environmentalism for a troubled planet*. Cambridge: Polity Press.
- Loick, D. (2021): *Anarchismus*. Hamburg: Junius Verlag.
- Marx, K. (1973): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Band 1. In: Marx, K./Engels, F. (Hg.): *Marx Engels Werke*. Band 23. Berlin: Dietz Verlag.
- Maslin, M.A./Lewis, S.L. (2015): Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts. *The Anthropocene Review*, 2 (2), 1–9. <https://doi.org/10.1177/2053019615588791>
- Ming, D.G. (Hg., 2019): *Why Traditional Chinese Philosophy Still Matters: The Relevance of Ancient Wisdom for the Global Age*. London: Routledge.
- Nelson, E.S. (2021): *Daoism and Environmental Philosophy*. New York: Routledge.
- Nelson, E.S. (2023): *Daoist Biopolitics, Anarchy and Participatory Eco-Democracy*. Lecture at the international conference 'Challenges for Environmental and Political Philosophy in the Anthropocene', Bratislava, 16.-17.01.2023. Online: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/?q=en/content/eric-s-nelson-daoist-biopolitics-anarchy-and-participatory-eco-democracy> [30.09.2023].
- Novy, A./Kubeczko, K./Haderer, M./Bärnthaler, R./Brand, U./Brudermann, T./Daniel, A./Exner, A./Getzner, M./Görg, C./Jonas, M./Ohndorf, M./Ornetzeder, M./Plank, L./Schinko, T./Schlitz, N./Strüver, A./Tödtling, F. (2023): Kapitel 24. Theorien des Wandels und der Gestaltung von Strukturen. APCC Special Report: Strukturen für ein klimafreundliches Leben. Berlin/Heidelberg: Springer Spektrum. <https://ssrn.com/abstract=4225691>
- O'Neill, D.W./Fanning, A.L./Lamb, W.F./Steinberger, J.K. (2018): A good life for all within planetary boundaries. *Nature Sustainability*, 1, 88–95. <https://doi.org/10.1038/s41893-018-0021-4>
- 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. *Journal of Chinese Philosophy, Supplement to Volume 39* (2012), 112–133.
- Parkes, G. (2013b): Zhuangzi and Nietzsche on the Human and Nature. *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.
- Pichler, M./Brand, U./Görg, C. (2020): The double materiality of democracy in capitalist societies: Challenges for social-ecological transformations. *Environmental Politics*, 29 (2), 193–213. <https://doi.org/10.1080/09644016.2018.1547260>
- Quinn, D. (1992): *Ishmael. An Adventure of the Mind and Spirit*. New York: Bantam Books.
- Ranger, J. (2021): Book Review: *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism* by Ulrich Brand and Markus Wissen. *tripleC*, 19 (2), 277–286. <https://doi.org/10.31269/triplec.v19i2.1274>
- Ripple, W.J./Wolf C./Newsome T.M./Galetti M./Alamgir M./Crist E./Mahmoud M.I./Laurance W.F. (2017): World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice. *BioScience*, 67 (12), 1026–1028. <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>
- Rockström, J./Steffen, W./Noone, K./Persson, A./Chapin, III, F.S./Lambin, E.F./Lenton, T.M./Scheffer, M./Folke, C./Schellnhuber, H.J./Nykvist, B./de Wit, C.A./Hughes, T./van der Leeuw, S./Rodhe, H./Sörlin, S./Synder, P.K./Constanza, R./Svedin, U./Falkenmark, M./Karlberg, L./Corell, R.W./Fabry, V.J./Hansen, J./Walker, B./Liverman, D./Richardson, K./Crutzen, P./Foley, J.A. (2009): „A save operating space for humanity“. *Nature*, 461, 472–475.
- Rome, A. (2015): Sustainability: The launch of Spaceship Earth. *Nature*, 527, 443–445. <https://doi.org/10.1038/527443a>
- Rošker, J.S. (2020): Ban Zhao and the Question of Female Philosophy in China. *Asian and African Studies*, 29 (2), 239–260.
- Rošker, J.S. (2021): *Female Philosophers in Contemporary Taiwan and the Problem of Women in Chinese Thought*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. Online: <https://www.cambridgescholars.com/resources/pdfs/978-1-5275-7384-0-sample.pdf> [30.09.2023].
- Rošker, J.S. (2022): Looking Back on Problems of Transcultural Methodology in Asian Studies: A Short Historical Reflection. *Asian Studies*, 10 (3), 275–280. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.3.275-280>
- Rowe, S./Sellman, J. D. (2003): An Uncommon Alliance: Eco-feminism and Classical Daoist Philosophy. *Environmental Ethics*, 25 (2), 129–48.
- Sanktjohanser, F. (2017): Die Katastrophe, ein Glücksfall. *Merian*, Nr. 11/2016. Online: https://www.zeit.de/entdecken/reisen/merian/borkenkaefer-nationalpark-bayerischer-wald-natur-mensch/komplettansicht?utm_referrer=https%3A%2F%2Fde.wikipedia.org%2F [30.09.2023].
- Schönfeld, M. (2014): Laozi and the new green paradigm. *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. *Religions*, 10 (11), 630. <https://doi.org/10.3390/rel10110630>
- Slingerland, E. (2003): *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press.
- Sorell, A./Sorell, R. (2003): *Daodejing*. Translated by Amy and Roderic Sorell. Online: <https://www.egreenway.com/taoism/ttclz29.htm> [30.09.2023].
- Stähel, R. (2020): Environmentalism as a Political Philosophy for the Anthropocene. *Anthropocena. Revista De Estudos Do Antropoceno E Ecocrítica*, 1, 3–21. <https://doi.org/10.21814/anthropocena.3089>
- Steffen, W./Richardson, K./Rockström, J./Cornell, S.E./Fetzer, I./Bennett, E.M./Biggs, R./Carpenter, S.R./de Vries,

- W./de Wit, C.A./Folke, C./Gerten, D./Heinke, J./Mace, G.M./Persson, L.M./Ramanathan, V./Reyers, B./Sörlin, S. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347 (6223). <https://doi.org/10.1126/science.1259855>
- Stowasser, H. (2007): *Anarchie! Idee, Geschichte, Perspektiven*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Türcke, G./Bolte, C. (1994): *Einführung in die Kritische Theorie*. Darmstadt: Primus.
- Turkle, S./Papert, S. (1990): Epistemological Pluralism and the Revaluation of the Concrete. *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, Autumn 1990, Vol. 16 (1). Online: <http://www.papert.org/articles/Epistemological-Pluralism.html> [30.09.2023].
- UBA (German Federal Environment Agency) (2011): *Geo-Engineering – wirksamer Klimaschutz oder Größenwahn? Methoden – Rechtliche Rahmenbedingungen – Umweltpolitische Forderungen*. Dessau/Berlin. Online: <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/geo-engineering-wirksamer-klimaschutz-groessenwahn> [30.09.2023].
- Vadrot, A. B. M./Rankovic, A./Lapeyre, R./Aubert, P.-M./Laurans, Y. (2018): Why are social sciences and humanities needed in the works of IPBES? A systematic review of the literature. *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. *Innovation. The European Journal for Social Science Research*, 27 (4), 361–378. <https://doi.org/10.1080/13511610.2014.962014>
- WBCSD (World Business Council for Sustainable Development) (2021): *Vision 2050. Time to Transform. How business can lead the transformations the world needs*. Genf: WBCSD. Online: <https://timetotransform.biz/> [30.09.2023].
- WBGU (German Advisory Council on Global Change) (2011): *World in Transition: A Social Contract for Sustainability*. WBGU, Berlin. Online: <https://www.wbgu.de/en/publications/publication/world-in-transition-a-social-contract-for-sustainability#section-downloads> [30.09.2023].
- Wenning, M. (2011): Daoism as critical theory. *Comparative Philosophy*, 2 (2), 50–71. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2011\).020208](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2011).020208)
- Wenning, M. (2022): Eurodaoism and the environment. In: Abe, H./Fritsch, M./Wenning, M. (Hg.): *Environmental Philosophy and East Asia: Nature, Time, Responsibility*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003217305>
- Wenning, M. (2023): *Passive Resistance: A Daoist Approach*. In: Wenning, M./Byrne, T. (Hg.): *The Right to Resist: Philosophies of Dissent*. London: Bloomsbury, 113–130.
- Wiertz, T. (2016): *Geoengineering*. In: Bauriedl, S. (Hg.): *Wörterbuch Klimadebatte*. Bielefeld: Transcript, 87–94.
- Wilhelm, R. (1928 [2006]): *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Köln: Anaconda.
- Wilhelm, R. (1910 [1978]): *Laotse. Taoteking*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Wimmer, F.M. (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie*. *Polylog*, 1, 5–12.
- Wimmer, F.M. (2004): *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Vienna University Press.
- Wissen, M. (2011): *Gesellschaftliche Naturverhältnisse in der Internationalisierung des Staates. Konflikte um die Räumlichkeit staatlicher Politik und die Kontrolle natürlicher Ressourcen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Wissen, M. (2016): *Jenseits der carbon democracy. Zur Demokratisierung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse*. In: Demirović, A. (Hg.): *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 48–66.
- Zhao, T. (2020): *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2006): *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.