

Frank Adloff

Ontologie, Konvivialität und Symbiose oder: Gibt es Gaben der Natur?

Zusammenfassung: Ausgangspunkt des Beitrags ist die These, dass es im Anthropozän für die Soziologie fragwürdig geworden ist, sich allein auf menschliche Gesellschaften zu konzentrieren. Die der Soziologie zugrunde liegende ontologische Trennung von Natur und Gesellschaft ist zu überwinden, allerdings unter Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Leben und Materie. Abiotische Entitäten haben keine Kapazitäten für Subjektivität, Absichten, Gefühle oder zeichenhafte Kommunikation – im Gegensatz zum Bereich tierlicher Agency.

Darauf aufbauend sollen eine verallgemeinerte Gabentheorie, Konzepte der Konvivialität sowie speziesübergreifender Zusammenarbeit (Symbiose) entwickelt werden, die die Soziologie in neue Richtungen führen soll. Anvisiert wird eine speziesübergreifende Theorie der Gabe, die begreifbar macht, was es heißt, nichtmenschliche Wesen als Geber anzuerkennen, im Sinne von Bündnissen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen. Mit Symbiose wird soziologisch daher das speziesübergreifende kooperative Zusammenleben bezeichnet. Symbiose bildet eine Unterkategorie von Konvivialität als Minimalform einer gelingenden Sozialität, die wiederum auf Gabebeziehungen beruht.

Schlüsselwörter: Theorie der Gabe, Konvivialität, Symbiose, Multi-Spezies-Relationen, Ontologie

Ontology, Conviviality and Symbiosis or: Are there Gifts of Nature?

Abstract: The starting point of the contribution is the thesis that in the Anthropocene it has become problematic for sociology to concentrate solely on human societies. The ontological separation of nature and society on which sociology is based upon has to be overcome, though taking into account the differences between life and matter. Abiotic entities have no capacity for subjectivity, intentions, feelings or symbolic communication – in contrast to the domain of animal agency.

Based on this, a generalized theory of gifts, concepts of conviviality as well as interspecies cooperation (symbiosis) are to be advanced, which shall lead sociology in new directions. The aim is to develop a multi-species theory of gift, which makes it possible to understand what it means to recognize non-human beings as givers, in the sense of alliances between human and non-human beings. Sociologically, symbiosis is therefore the term used to describe a cooperative coexistence across species. Symbiosis forms a subcategory of conviviality as a minimal form of a succeeding sociality, which in turn is based on gift relationships.

Keywords: Gift theory, conviviality, symbiosis, multi-species relations, ontology

Einleitung

Die Soziologie steht vor besonderen Herausforderungen durch die derzeitige Prominenz des Symbiosebegriffs in der Biologie und den Lebenswissenschaften. Vielfach hat sie sich in ihrer Geschichte an die Begrifflichkeit der Biologie angelehnt und sich bspw. soziale

Differenzierung wie die Arbeitsteilung zwischen Organen innerhalb eines Organismus vorgestellt (Durkheim) oder das Konzept der Autopoiesis auf Kommunikation bzw. soziale Systeme übertragen (Luhmann). Welche Umstellungen werden nun in der soziologischen Theorie notwendig sein, wenn die Biologie vermehrt speziesübergreifende Kooperation und eine Überwindung des Konzepts von miteinander konkurrierenden Individuen ins Zentrum ihrer Analysen stellt?

Des Weiteren erleben wir mit der anthropogenen Erderwärmung, dem radikalen Schwund an Biodiversität sowie der Diskussion um das Konzept des Anthropozäns, wie immens Gesellschaft von nicht-menschlichen Faktoren wie dem Erdsystem mit seiner Tier- und Pflanzenwelt abhängt, so dass es für die Soziologie fragwürdig geworden ist, sich alleinig auf menschliche Gesellschaften zu konzentrieren. Im Folgenden sollen eine verallgemeinerte Gabentheorie, Konzepte der Konvivialität sowie speziesübergreifender Zusammenarbeit (Symbiose) entwickelt werden, die auf beide Krisendiagnosen reagieren und die Soziologie in neue Richtungen zu führen vermögen.

Das Anthropozän gilt als neue geochronologische irdische Epoche, in der der Mensch zu einem der wichtigsten Einflussfaktoren auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde geworden ist (Chakrabarty 2009). Schroffe Eingriffe in die Natur lassen sich bis in das Neolithikum zurückverfolgen, doch erst mit der Durchsetzung von Kapitalismus und moderner Technik vor rund 200 Jahren setzt die Emission großer Mengen von CO₂ und damit das *take off* zum Anthropozän ein. Eine beschleunigte Freisetzung von Treibhausgasen und dramatische Steigerungen beim Energie-, Wasser- und Düngemittelverbrauch sind seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu konstatieren, und so gilt das Jahr 1950 denn auch vielen Beobachtern als Beginn des Anthropozäns (Zalasiewicz et al. 2015). Darüber hinaus verliert die Erde derzeit rund 100 Spezies pro Tag, und wenn die Ausrottung von Pflanzen und Tieren nicht gestoppt wird, wird das Anthropozän rund fünfzig Prozent aller existierenden Spezies vernichten (Dawson 2016). Man spricht derzeit von einem sechsten Massensterben (Kolbert 2014, Glaubrecht 2019).

Die Sozialwissenschaften haben sich in diese Debatten bislang zumeist aus einer kapitalismuskritischen Perspektive eingebracht und betont, dass nicht die Menschheit als Ganzes, sondern hauptsächlich der Westen mit seinem kapitalistischen Wirtschaftssystem für das Erreichen oder Überschreiten der planetarischen Grenzen verantwortlich sei (vgl. Bonneuil/Fressoz 2017). Diese Auseinandersetzung soll hier nicht weiter verfolgt werden. Entscheidend ist vielmehr, was die Anthropozändebatte für die Sozial- und Kulturwissenschaften auf sozialtheoretischer Ebene bedeuten kann. Es mehren sich mittlerweile die Stimmen, die darauf drängen, die Welt neu zu denken und viele überkommene Kategorien neu zu figurieren (vgl. Horn/Bergthaller 2019: 8ff.). So werden aktuell die Naturwissenschaften nicht nur politisch, wir beobachten auch, wie die Sozial- und Kulturwissenschaften mehr und mehr beginnen, sich mit den materiellen Grundlagen von Gesellschaft auseinanderzusetzen (Schroer 2015; Clark/Gunaratnam 2017). Dabei ist die Herausforderung groß. So hat Dipesh Chakrabarty (2009) die Auffassung verteidigt, dass die Differenz zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte nicht mehr trägt, sondern kollabiert. Die Menschheit befindet sich in einer neuen Zeitordnung, in der alles »Natur-

liche« von Menschen geformt ist und doch jenseits menschlicher Erfahrung und Erinnerung liegt, zu groß sind die jeweiligen Zeithorizonte mit Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft. Sowohl die Folgen der Erderwärmung als auch die des Artenschwunds sind in keiner Weise zeitlich zu überschauen, sie werden mehrere Zehntausende von Jahren umfassen und sprengen das bisherige Verständnis menschlicher Geschichtlichkeit (Chakrabarty 2018, 2020).

Das Naturverständnis der Soziologie beruht hingegen auf der Vorstellung einer stabilen Natur, vor dessen Hintergrund sich die menschlichen Aktivitäten abspielen. Dies ist im Anthropozän nicht mehr gegeben, der Hintergrund wird zum volatilen Vordergrund mit der derzeitig zu beobachtenden Konsequenz, dass sich Natur in manchen Hinsichten heute schneller verändert als Gesellschaften. Clive Hamilton (2015) betont, dass der Mensch als geologische Kraft Willen in die Natur injiziert hat. Daher sei der klassisch-soziologische Blick allein auf menschliche Gesellschaften und Kulturen unzureichend: »any social scientist who analyses ›human systems‹ isolated from Earth system processes is stuck in a world of modernity, the world of epistemological break, that is no longer consistent with scientific understanding« (ebd.: 36). Diesen Herausforderungen sind die Sozial- und Kulturwissenschaften bisher nicht gewachsen und sind weit davon entfernt, die Tragweite des Anthropozäns für das Zusammenleben auf der Erde richtig einzuschätzen. Sheila Jasanoff (2010: 237) resümiert diese Entwicklungen mit Blick auf menschliche Gesellschaften daher so: »These are radical shifts, and we should not be surprised if it takes decades, even centuries, to accommodate to such a revolutionary reframing of human-nature relationships.«

Die Herausforderung berührt auch ontologische Fragen nach dem Gegenstandsreich der Soziologie. Bisher dominieren kulturalistische bzw. sozialkonstruktivistische Perspektiven und eine die Soziologie zu weiten Teilen beherrschende Subjekt-Objekt-Dichotomie, die wichtige Fragen nicht stellen und beantworten kann. Anders gewendet: Die typische Auffassung der Soziologie lautet, dass Menschen unterschiedliche Vorstellungen über die Realität der Natur haben, die »eigentliche Realität« der Natur aber den Naturwissenschaften überlassen bleibt. Eine alternative Position hierzu lautet (wie sie bislang hauptsächlich im Bereich der Science and Technology Studies (STS) vorzufinden ist), dass verschiedene Realitäten durch verschiedene Praktiken in Werk gesetzt werden. Im ersten Fall, typisch für die Soziologie als Disziplin, stellt man epistemologische Fragen und geht davon aus, dass es eine Natur, aber viele Kulturen, also Perspektiven auf die Natur gibt. Das ist das Modell des modernen westlichen Naturalismus (Descola 2014). Folgt man dem zweiten, radikaleren Ansatz, setzt man sich mit ontologischen Fragen auseinander, und es gibt dann nicht nur eine Welt, sondern mehrere enaktierte Welten (Law 2015; Mol 2017).¹

1 Man kann aktuell ein neues Interesse an solchen Fragen und sogar einen *ontological turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften beobachten, vgl. dazu Kohn (2015).

1 Die Natur-Kultur-Trennung

Philippe Descola (2014) geht in seiner einflussreichen Naturalismusanalyse von einer im Westen nun schon lange bestehenden, stabilen ontologischen Differenz von Subjekt und Objekt, von Kultur und Natur aus. Dabei stellt er heraus, dass der Westen zutiefst von der Kontroverse zwischen Materialismus und Mentalismus geprägt ist. Auf der einen Seite versucht man zu zeigen, dass alles naturalistisch auf materielle Prozesse zurückzuführen ist (so die Sicht der Naturwissenschaften, von Teilen der Psychologie und Philosophie). Auf der anderen Seite vertritt man einen zeichentheoretischen Idealismus, der davon ausgeht, dass wir die Welt nur über Zeichen und Sprache erschließen können. So betonen konstruktivistische Ansätze, dass Natur erst dann erkennbar wird, wenn man sie kulturell interpretiert.

Die Idee einer mechanischen Natur bildete sich zwar schon im 17. Jahrhundert heraus. »Doch diese Natur, sowohl autonomer ontologischer Bereich wie Forschungs- und Experimentierfeld der Wissenschaft und verfügbarer Gegenstand für die Ausbeutung und Verbesserung, hat noch kein kollektives Gegenüber« (Descola 2014: 36). Erst Ende des 19. Jahrhunderts bricht sich die Vorstellung Bahn, dass sich menschliche Kollektive durch Sitten, Sprachen, Religionen und Mentalitäten voneinander unterscheiden, also durch das, was wir seitdem »Kultur« nennen. Es entstand zur Zeit der Gründung des Fachs Soziologie ein Bewusstsein für die große Vielzahl und Variabilität von kulturellen Traditionen und kulturellen Mustern (vgl. Adloff et al. 2014). »Kultur« tritt von nun an nicht mehr nur im Singular auf. Durch diese Trennung von Menschen und Nichtmenschen hat der westliche Naturalismus die Natur als einen Raum konstituiert, der einerseits als technisches Experimentierfeld und unerschöpfliche Lagerstätte von Ressourcen betrachtet wird und andererseits zu weiten Teilen aus dem Gegenstandsbereich der Kultur- und Sozialwissenschaften herausfiel.

Das auf dem Naturalismus fußende ontologische Standardmodell der Kultur- und Sozialwissenschaften hat vor Jahren der Anthropologe Tim Ingold (2011: 13ff.) vortrefflich beschrieben und analysiert. Die Cree, indigene Jäger in Nordost-Kanada, erzählen, dass Karibus leicht zu jagen sind, da sie sich ihnen darbieten. Entdeckt man ein Karibu, schaut es den Jäger an und zögert einen Moment, bis es die Flucht ergreift. Der Moment des Zögerns sei der ideale Augenblick für einen Schuss. Die Cree nehmen sich ihrem Verständnis nach also nicht Karibus, sie erhalten sie. Ethologisch, ethnologisch und soziologisch geschulte Beobachter würden hierauf antworten, dass die Cree zum einen den Karibus selbst die Schuld an ihrem Tod zuschreiben und sich dadurch moralisch entlasten. Zum anderen sei das Verhalten der Karibus evolutionsbiologisch zu erklären. Sie machen geltend, dass das Zögern im Angesicht eines Feindes evolutionsbiologisch aus der Interaktion mit dem Wolf als Jäger entstand und in diesem Zusammenhang auch sinnvoll ist. Naturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Blickwinkel ergänzen sich hier komplementär. Die Naturwissenschaft vermag anzugeben, wie das Verhalten der Tiere zu deuten ist, die Kulturwissenschaften erklären, wie unterschiedlich Kulturen auf Phänomene der Natur blicken. Man trennt also erstens zwischen Kultur und der (naturwissenschaftlichen) Natur, wobei Natur und Kultur letztlich von der universellen und abs-

trakten Vernunft (im Gefolge Kants und Hegels) zusammengehalten werden. Im zweiten Schritt wird im Bereich der Kultur nochmals unterschieden zwischen einerseits verschiedenen Kulturen und andererseits (»modernen« vs. »traditionalen«) sozial konstruierten, vielfältigen Naturvorstellungen, die, sofern sie nicht dem naturwissenschaftlichen Naturbegriff folgen, zwar rational rekonstruiert werden können, aber epistemologisch fasch sind. Die Beschreibungen animistischer oder anderer »traditionalistischer« Lebensformen können auf diese Weise gar nicht mit der westlichen Ontologie konkurrieren, da diese den »Kulturen« und ihren »sozial konstruierten Naturen« immer schon den entsprechenden Platz zuweist.

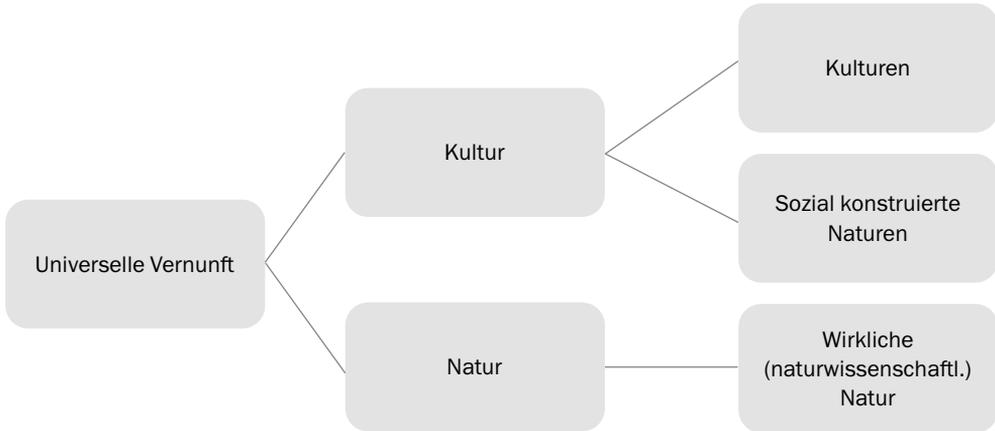


Abb. 1, in Anlehnung an Ingold 2011: 15, 41

Ingold hält diesem naturalistischen Modell westlicher Wissenschaft einen ökologischen Ansatz entgegen, der nicht vom Modell des nicht-involvierten Beobachters ausgeht, sondern von einer starken Verbindung zwischen Organismus und Umwelt. Man kann den Organismus in einem solchen Modell nicht unabhängig von einer Umwelt sehen, sondern nur als gemeinsame Totalität. In dieser Totalität wird der Cree-Jäger in der Interaktion mit dem Karibu von diesem auf eine bestimmte Weise affiziert, was sich durch ein naturalistisches Weltbild nicht einholen lässt. Es geht hier nicht um konkurrierende Weltbilder, sondern: »apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making view of the world but of taking up a view in it« (Ingold 2011: 42).

2 Wider den Mono-Naturalismus

Die Soziologie ist dem oben erläuterten ontologischen Standardmodell weitgehend gefolgt. Zwar gab es in der Geschichte der Soziologie einige bedeutende Beiträge zu der Frage, wie gesellschaftliche Naturverhältnisse soziologisch zu reflektieren seien, man

denke nur an Marx (1989; siehe auch Moore 2020), Beck (1986) und Luhmann (1986). Doch die meisten einflussreichen Großtheorien – etwa die von Weber, Durkheim, Habermas, Bourdieu oder Foucault – haben keinen besonderen Wert darauf gelegt, die Vermittlung von Gesellschaft und Natur genauer in den Blick zu nehmen. Sie analysieren menschliche Gesellschaften, die sich klar von dem stabilen Hintergrund der Natur abheben.

Eine Ausnahme bilden die STS und insbesondere die Arbeiten Bruno Latours. Er vertritt bekanntlich die These einer modernen Purifizierungsarbeit, die auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses zu einer strikten Trennung zwischen Objekten der Natur und der Welt des Sozialen führte, doch sind diese Welten aber faktisch und praktisch aufs Engste ineinander verwoben (Latour 2008). Die Trennung von Natur und Gesellschaft, wie sie im Selbstbild der Moderne vorliegt, hat dieser Sicht zufolge so nie stattgefunden. Für Latour konstituiert sich unsere Realität nur über die Verkopplung von Menschen mit natürlichen wie vor allem auch technischen Dingen. Alle hybriden Wesen haben eine gewisse Handlungsmacht und beruhen auf der Vermengung von Kultur und Natur. Für Latour tun die Modernen nicht, was sie sagen und sagen nicht, was sie tun. Durch die vorherrschende Denkweise der Trennung von Natur und Kultur können die Modernen nicht sehen, wie jede Veränderung der Natur die Gesellschaftsordnung mit verändert: »Für jeden Zustand der Natur gibt es einen korrespondierenden Zustand der Gesellschaft« (ebd.: 127). Faktisch leben wir also schon lange in einem Zeitalter nach der Natur (vgl. Böhme 2017), auch wenn wir dies in unserem Weltbild selten anerkennen.

Politisch zieht Latour daraus einige weitreichende Schlüsse. In seinem Buch *Kampf um Gaia* (2017) führt er aus, dass es zur Verteidigung Gaias der Bündnisse mit Teilaspekten der Erde bedürfe: mit den Regenwäldern, den Ozeanen, der Artenvielfalt in den Biodiversitäts-Hotspots, mit den Böden usw. Bevölkerungen, die von diesen Komponenten Gaias abhängen, sollten sich mit ihnen verbünden und ihre Subsistenzgrundlagen verteidigen gegen die disruptiven und ortlosen Kräfte des globalen Kapitalismus. Da die Nichtmenschen nicht auf gleiche Weise für sich sprechen können wie Menschen, müssten die nichtmenschlichen Lebewesen und Ökosysteme politisch repräsentiert werden. Die Wälder, die Luft und die Meere bräuchten daher Sprecher/innen.

Sozialtheoretisch wird von Latour nicht vorentschieden, welche Klassen von Akteuren existieren. Es wird nicht per se eine Trennung von menschlichen Akteuren und nichtmenschlichen passiven Mitteln oder Objekten vorgenommen wie in anderen Sozialtheorien. Erst in der Verknüpfung von prinzipiell gleichwertigen Aktanten zu Akteur-Netzwerken entstehen Handlungen. Zwischen Objekt und Subjekt bzw. Akteur wird nicht unterschieden, und alles kann nach Latour ein Akteur sein. Das hat klare Vorteile, die Graham Harman (2016: 97) so herausstellt: »The flat ontology of ANT allows it to avoid the modern dualist ontology in which all finite beings are implausibly divided between (a) people and (b) everything else.«

Dennoch muss man zwischen verschiedenen Entitäten unterscheiden können: »any theory worth its salt needs to shed light on the difference between humans, nonhumans, natural entities, cultural entities, technologies, flowers, mammals, and so forth« (ebd.: 106). Latour hat in *Existenzweisen* die Unterscheidung zwischen Kraft- und Abstammungslinien eingeführt (Latour 2014: 160), der in etwa die Unterscheidung von leblosen

Entitäten und Lebewesen entspricht. Doch ist diese Unterscheidung für die hier verfolgten Zwecke noch nicht hinreichend genau. Latours relationale Ontologie zeigt eine Nähe zu posthumanistischen Positionen, die die Differenzen zwischen Materie, Leben und bewusstem Leben weitgehend einebnen. So hat Karen Barad (2012) bspw. auch unbelebter Materie Agency zugeschrieben. Solche Positionen können jedoch relevante Differenzen übersehen und in theoretische Sackgassen führen. Denn abiotische Entitäten haben keine Kapazitäten für Subjektivität, Absichten, Gefühle oder zeichenhafte Kommunikation. Hornborg (2017) schlägt daher sinnvollerweise vor, mit den Mitteln der Semiotik zwischen lebenden und nicht-lebenden Aktanten zu unterscheiden (so auch Kohn 2007). Nur auf diese Weise können nämlich auch normative Fragen nach Verantwortung gegenüber anderen Lebewesen bzw. nach deren moralischem Eigenwert adressiert werden (vgl. Conty 2018). Außerdem wird so verständlich, wie Solidarität über die Grenzen von Spezies hinweg entstehen kann.

Diese Erfahrungsdimension des Lebens kennen Menschen aus vielfältigen Kontexten, auch im Umgang mit der Natur. Diese wird im lebensweltlichen Alltag längst nicht nur als Ressource, Ding oder Mechanik erfahren. Natur wird holistisch erlebt und gefühlt, und die Erfahrung von Natur als ein Gegenüber begleitet die westliche Moderne von Anfang an. Am ausgeprägtesten zeigt sie sich in romantischen Bewegungen (vgl. Rosa 2016: 599ff.). Nur ist diese Form von Erfahrung nicht in den Mainstream wissenschaftlicher Welterfahrung und -beschreibung eingegangen. Wir finden diesen Strang hingegen in der Alltagswahrnehmung, in ästhetischen Erfahrungen, in der Kunsttheorie, der Naturästhetik oder in Varianten des ökologischen Denkens (vgl. Choné/Hajek/Hammann 2017).

So leben die Modernen in zwei Welten: Auf der einen Seite greift man auf das formale, wissenschaftlich gewonnene Wissen zurück, zum anderen machen Menschen permanent praktische Erfahrungen, die längst nicht immer mit dem wissenschaftlichen Wissen deckungsgleich sind (vgl. Feenberg 2013). Natürlich hat das wissenschaftliche Wissen auch die Erfahrungen des Alltags verändert: Das Wissen um die Photosynthese verändert den Blick auf Pflanzen; astronomisches Wissen die Sicht auf die Sterne; von Dinosauriern oder dem Klimawandel weiß man nur etwas aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse. Lebensweltliche Erfahrungen, die nicht deckungsgleich mit wissenschaftlichem Wissen sind, fristen in der Moderne jedoch ein epistemisches Schattendasein. Da sie der Weltwahrnehmung der Nicht-Modernen ähneln, bleiben diese Erfahrungen in offiziellen Diskursen randständig und prekär. Wissenschaftliche Methoden haben weitgehend die unmittelbare holistische Erfahrung des Alltags ausgeklammert und wegen ihrer vorgeblichen Subjektivität, verklärenden Romantik und Rückwärtsgewandtheit abgelehnt und epistemisch ausgegrenzt (vgl. Santos 2014).

Dennoch kann diese Dimension nicht aus der Geschichte der westlichen Kosmologie gestrichen werden – Menschen fühlen sich nicht nur untereinander, sondern auch mit der Natur verbunden, und zwar in einem ganzheitlichen Sinne. Zu diesem Verständnis von Verbundenheit kann auch die Wissenschaft beitragen (vgl. Boisvert 2010): Das Wissen um die Komplexität ökologischer Vernetzungen, etwa um wechselseitige Abhängigkeiten von Lebewesen innerhalb eines Ökosystems, können im Alltag dazu führen, aus

guten Gründen die naturalistische Ontologie hinter sich zu lassen und von einer praktischen Verbundenheit von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen auszugehen. Gerade auch Wissenschaft und Technik liefern derzeit immer mehr Evidenzen für die wechselseitige Verbundenheit aller Wesen auf diesem Planeten.

3 Tierliche Agency und Symbiosen

Die Moderne ist zunächst gekennzeichnet von einer Reduktion des tierlichen Lebens aufs instinkthafte Mechanische, jegliche Agency wurde den Tieren über viele Jahrzehnte hinweg abgesprochen. Im globalen Kapitalismus werden Tiere zudem systematisch ausgebeutet. Sie dienen als bloßes Material – als Nahrungsmittel, Rohstofflieferanten für die Kosmetik- und Pharmaindustrie, für wissenschaftliche Versuche. Die Massentierhaltung des 20. Jahrhunderts tat das ihre zur Passivierung der Tiere, die moderne Ethologie wurde zur Komplexität reduzierenden Laborwissenschaft und der Behaviorismus interessierte sich nur für einfachste Reiz-Reaktionsschemata und Konditionierungen. Intentionalität, Subjektivität, Handlungsfreiheit, Gewieftheit, Kultur, Moral und Widerständigkeiten wurden allesamt in das Reich der Anekdoten von Tierliebhabern, Züchtern, Bauern und Dresseuren verbannt (Despret 2019). Erst in den letzten Jahren finden sich Gegenbewegungen – auch im Bereich der Wissenschaft selbst. Maßgeblich haben die Human-Animal-Studies zur Revision dieses Bildes in den Sozialwissenschaften beigetragen. Man hat hier tierliche Agency genauer untersucht und vor allem auf die Beziehungen der Tiere geschaut, aus denen einerseits Agency erwachsen kann oder in denen die Tiere in Tierhaltung und -versuch passiviert werden (Wirth et al. 2016). So kann man sowohl kooperatives Verhalten als auch widerständiges Verhalten bei Haus- und Nutztieren beobachten, außerdem lassen sich mit den Mitteln der Studies autonome Handlungen nachweisen.²

Diese Sicht wird mittlerweile von weiten Teilen der Biologie unterstützt. Es wird zunehmend klar, dass sich die traditionelle Biologie zu sehr auf einen technizistischen und reduktionistischen Pfad begeben hat, der die Lebendigkeit, Sinnhaftigkeit und Subjektivität von Natur übersieht oder gar negiert. Der Verhaltensbiologe Norbert Sachser (2018) spricht von einer Revolution des Tierbildes während der letzten Jahre. Emotionen, Kommunikation, Lernen, Intelligenz und Individualität der Tiere werden heute ganz anders eingeschätzt als noch vor wenigen Jahrzehnten, und Sachser betont, dass zwei Dogmen der Verhaltensbiologie ad acta gelegt werden mussten, nämlich dass Tiere nicht denken können und man über ihre Emotionen nichts wissen könne.

2 Tiere waren schon immer Regelungsgegenstand des Rechts, sei es als Nahrung, Produktionsfaktor, Einkommensquelle, Krankheitsüberträger oder Schädling (Peters/Stucki 2016). Doch zunehmend werden Tiere unter dem Aspekt des Schutzes betrachtet. Die rechtliche Gleichsetzung von Tier und Sache ist aufgehoben, und es findet sich der Tierschutz als Staatsziel im Grundgesetz (Art 20a). Darüber hinaus scheint es auch in der deutschen Rechtsordnung (und bspw. nicht nur in Ecuador) prinzipiell möglich zu sein, Entitäten der Natur (etwa regionale Ökosysteme) als juristische Personen anzuerkennen (Fischer-Lescano 2018).

Mittlerweile ist die Literatur zur Revision unseres wissenschaftlichen Naturbildes kaum noch zu überblicken. Der Biologe und Philosoph Andreas Weber bspw. verfolgt eine alternative Ökologie und Biopoetik und meint, dass Materie selbst schöpferisch ist, »dass sie einem Prinzip der Fülle folgt und Subjektivität aus sich hervorbringt« (Weber 2007: 14).³ Dabei stützt sich Weber unter anderem auch auf Lynn Margulis und das Symbiosekonzept. Auch der von den Biologen Francisco Varela und Humberto Maturana eingeführte Begriff der Autopoiesis verweist schon auf ähnliche Prozesse der autonomen Selbstorganisation. Lebewesen sind keine Maschinen, sondern stellen sich selbst her, entwickeln eine Form von Autonomie und bauen ihre Identität selbst auf. Des Weiteren ließen sich hier die Forschungen der Biosemiotik nennen. Diese Bedeutungslehre der Natur interessiert sich für die Zeichenprozesse innerhalb und zwischen Lebewesen. Damit bricht man mit einfachen Ursache-Wirkungs-Betrachtungen und deutet Leben als einen Zeichenprozess. Charles Sanders Peirce (1990) folgend kann man sagen, dass jegliche Form des Lebens auf Zeichenprozessen beruht. Während menschliche Kommunikation zu weiten Teilen symbolische Zeichen nutzt, findet pflanzlicher und tierlicher Austausch eher auf den Ebenen ikonischer und indexikaler Zeichenbeziehungen statt (Kohn 2007). Auf diesen Ebenen ist es dann auch prinzipiell möglich, in einen zeichenhaften Austausch mit Pflanzen und Tieren zu treten. Multi-Spezies-Relationen sowie eine Soziologie des gemeinsamen Lebens hätten folgende Basis: »it is appropriate to consider nonhuman organisms as selves and biotic life as a sign process, albeit one that is often highly embodied and nonsymbolic« (ebd.: 6).

In der Biologie hat sich in den letzten Jahren eine neue Sichtweise oder gar Zäsur (Folkers/Opitz 2019) durchgesetzt: Symbiose, die artenübergreifende Kooperation, erscheint nicht mehr als Ausnahme, sondern als Regel. Sowohl mikrobielle Organismen als auch Netzwerke von Ökosystemen scheinen als symbiotische Kollektive aufgebaut zu sein. Man kann sich in der Forschung auf die bahnbrechenden Arbeiten der Biologin Lynn Margulis stützen, die schon vor vielen Jahren herausfand, dass im Verlauf der Evolution höhere Zellen nicht durch Konkurrenzkampf entstanden sind, sondern durch die Symbiose einfacherer Vorformen. Wurde Margulis zunächst noch als Außenseiterin betrachtet, boomt mittlerweile die Forschung zu Symbiosen unter Pflanzen und Tieren. Heute ist Schulwissen: Kein Wald existiert ohne die Symbiose von Baumwurzeln und Pilzen (vgl. auch Coccia 2018). Aber auch die Zoologie hat nachgewiesen, dass »animals are composites of many species living, developing and evolving together« (Gilbert/Sapp/Tauber 2012: 326). Gilbert, Sapp und Tauber gehen soweit, mit dem Konzept der Symbiose ältere Vorstellungen von biologischer Individualität in Frage zu stellen. Damit gerät auch das evolutionäre Konzept der individuellen Selektion in die Krise. Denn wenn es anatomisch, embryologogisch, physiologisch, immunologisch, genetisch und evolutionär wenig Rückhalt für ein postdarwinistisches Konzept von Individualität gibt, kann man auch nicht mehr von der Selektion von Entitäten ausgehen, die voneinander unabhängig existieren. Sie kommen daher zu dem Schluss: »For animals, as well as plants, there have

3 Ähnlich argumentiert der Neue Materialismus, vgl. etwa die Positionen von Rosi Braidotti (2014), Karen Barad (2012) oder Jane Bennett (2009).

never been individuals. This new paradigm for biology [...] seeks new relationships among the different living entities on Earth. We are all lichens» (ebd.: 336).

Historisch herrscht in der Biologie jedoch Uneinigkeit über die Frage, was genau unter Symbiose verstanden werden soll. Ursprünglich (im späten 19. Jahrhundert) wird mit dem Begriff ein Kontinuum von Mutualismus (alle Partner profitieren von der Symbiose), über den Kommensalismus (ein Partner profitiert, ohne den anderen zu schaden) bis hin zum Parasitismus (einer profitiert, der andere wird geschädigt) bezeichnet (Tip-ton/Darcy/Hynson 2019). Im Verlauf des 20. Jahrhunderts verengte sich die Definition in der Biologie und nur der Mutualismus wurde als Symbiose bezeichnet. Gegenwärtig wird wieder vermehrt für ein breiteres Verständnis plädiert, um die vielfältigen Austauschprozesse in ihren Richtungen und mit ihren etwaigen ungleichen Effekte für die beteiligten Symbionten genauer in den Blick zu nehmen. In diesem Beitrag soll hingegen der alltagsweltlich stärker verankerten Redeweise gefolgt werden, die die Symbiose weitgehend mit Mutualismus gleichsetzt. Davon zu unterscheiden sind dann der Kommensalismus und Parasitismus.

Andreas Weber (2016) kommt zu dem Schluss, dass jeder Austausch zwischen Lebewesen (egal ob zwischen Zellen oder zwischen Vogeleltern und Küken) drei Aspekte umfasst: Erstens werden materielle Stoffe übertragen, zweitens werden dabei Bedeutungen ausgetauscht, und drittens verschränken sich im Austausch Subjektivitäten. Leben findet nicht einfach nur statt, es wird auch erlebt und gefühlt. Ein Lebewesen »macht primäre Erfahrungen von gut und schlecht« (ebd.: 63). Lebewesen sind in diesem Sinne wertende Systeme: Sie unterscheiden zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll. Dabei bilden sie Welten: »It's not about *knowing* that there is a world. It's about getting on with stuff, going about your doggy, or spidery, or whaley business« (Morton 2017: 92, Herv. i. Orig.). Welterzeugung gehört zum Leben, Tiere sind nicht »weltarm« (Heidegger), sondern alle Organismen gestalten ihr ökologisches Lebensumfeld. »Dabei verändert jeder Organismus die Welt aller anderen Organismen. Bakterien erzeugen unsere Sauerstoffatmosphäre und die Pflanzen tragen zu ihrer Erhaltung bei. [...] Wie diese Beispiele darlegen, können sich welterzeugende Bestrebungen überlappen und Raum für mehr als eine Art bieten. Auch die Menschen sind in artenübergreifende Welterzeugungsprozesse verwickelt«, notiert die Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing (2018: 38f.). Welten bilden Schnittmengen, überlappen oder überlagern sich und werden teilweise geteilt. Zu schnell wird die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Verständigung zwischen sehr verschiedenen Lebensformen auf der Grundlage verschiedener Praxen behauptet, weil man sich nicht bemüht, gemeinsame Praktiken aufzubauen.

Hiermit befasst sich auch der neue Forschungsbereich der Multispezies-Studien (z.B. van Dooren/Kirksey/Münster 2016). Dabei taucht man ethnografisch in die Lebenswelten fremder Spezies ein – seien es Frösche, Pilze, Mikroorganismen oder Nutztiere. In diesen Studien versuchen Forscher/innen nicht nur »objektiv« die Austauschprozesse zwischen verschiedenen Lebewesen zu rekonstruieren, sondern auch die damit verbundenen Interessen, Bedeutungen und Affekte wenigstens ansatzweise nachzuvollziehen und dichte Beschreibungen – gleichsam in der ersten Person – davon zu verfassen. Welche Erfahrungen machen andere Lebewesen, was ist für sie von Bedeutung? Klar ist dabei

natürlich, dass man niemals fühlen kann wie ein Baum. Doch der Vorwurf des Anthropozentrismus ist gegenüber diesen Studien nicht angebracht. Denn die Alternative wäre eine Art Mechanozentrismus, nämlich die Annahme, dass andere Lebewesen nicht in einer Welt von Bedeutungen und Bedeutsamkeiten leben.

Weber interpretiert diese grenzüberschreitenden Prozesse des Lebens als das Hin- und Herfließen von Gaben. Lebende Systeme befinden sich zumeist in einem Zustand des dynamischen Gleichgewichts, den man auch als einen Zustand der Gegenseitigkeit betrachten kann, beruhend auf der Trias von Geben, Nehmen und Erwidern. Der Einwand liegt nahe, dass man hier einem unangemessenen Anthropozentrismus folge. Doch wird m.E. vielmehr der Anthropozentrismus überwunden zugunsten einer Kontinuität menschlichen und nicht-menschlichen Lebens. Zu kritisieren ist ein weit verbreiteter Mechanozentrismus, der auf einem ontologischen Dualismus beruht und der Annahme folgt, dass andere Lebewesen gleichsam schweigen und nicht in einer Welt von Bedeutungen und Bedeutsamkeiten leben. So wie Sachser (2018) plädieren auch Danowski und Viveiros de Castro (2019: 92) deshalb für das anthropomorphe Prinzip, dass Tiere sind wie wir: »die ›panpsychische‹ Verallgemeinerung oder Ausweitung ist hier die Grundoperation, um die Welt an den ihr vorgängigen Menschen anzugleichen«.

Donna Haraway kritisiert ebenfalls die biologische Konzeption, es gäbe Individuen und deren Kontexte. Sie spricht stattdessen von kollektiven Prozessen der Symposiosis (»mit-machen«), die sie auch als eine Kritik am Konzept der Autopoiesis auffasst: »Nichts macht sich selbst, nichts ist wirklich autopoietisch oder selbst-organisierend« (Haraway 2018: 85). Sie wendet zudem die Sensitivität für andere Lebensformen ins Ethische. Haraway fordert, dass wir unsere Verwandtschaftsverhältnisse überdenken sollten (»Kin-Making«, ebd.: 137ff.). Eine Multispezies-Ethik fordert nicht nur dazu auf, sich moralisch gegenüber fremden Menschen zu verhalten, sondern auch gegenüber nichtmenschlichen Spezies. Nicht nur Menschen sind weltweit auf der Flucht, auch viele andere nicht-menschliche Lebewesen werden vertrieben oder ausgelöscht. Sie plädiert für neue Assoziationen von Lebewesen, die über die herkömmlichen biologischen, kulturellen und politischen Grenzen hinausgehen. Zugleich macht Haraway aber auch deutlich, dass jeglicher affirmative Bezug auf das Leben auch Destruktion und Tod mit sich bringen kann (ebd.: 47ff.). Das Leben bestimmter Spezies zu retten, geht manchmal nur, wenn andere Spezies zurückgedrängt werden. Töten sollte dann aber nicht allgemein als ontologisches Schicksal aufgefasst werden, sondern es geht ihr im Zuge einer Bio- und Thanatopolitik darum, eine größere »Sensibilität für intolerable Formen der Zerstörung und des Tötens zu entwickeln« (Folkers/Hoppe 2018: 155).

4 Theorie der Gabe oder *taking care*

Es ist nun deutlich geworden, dass es keine Natur außerhalb des menschlichen Einflusses und Zugriffs mehr gibt. Die Trennung von Kultur und Natur ist heute – sofern sie jemals sinnvoll war – endgültig zu verabschieden. Natur muss soziologisch anders begriffen werden als bisher, aber auch menschliche Gesellschaften muss man anders in den Blick

nehmen. Nun möchte ich das Vorhergehende mit einer Theorie der Gabe verbinden (vgl. Adloff 2018), die die bisherigen Überlegungen in ein anderes Handlungs- und Ordnungsmodell überführen und die bisherigen Grenzen der Soziologie überschreiten soll.

Im Anschluss an Marcel Mauss' zentralen Text über die Gabe und die französische MAUSS (»Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales«) soll nun eine interaktionistische Gabentheorie in Anschlag gebracht werden, die menschliche Beziehungen und Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Akteuren anders fasst als der Großteil der soziologischen Theorie. Alain Caillé (2008, 2014, 2019) hat herausgearbeitet, dass zentrale Dimensionen menschlichen Handelns nicht utilitaristisch oder normativistisch, sondern gabentheoretisch zu erklären sind. So beruht die Gabe weder auf bloßem Eigennutz, noch kann man sie darauf reduzieren, dass Menschen das tun, was Normen von ihnen verlangen. In Gaben steckt ein Überschuss an Spontaneität, Unbedingtheit, Freiheit und Zugewandtheit, der nicht auf Eigennutz oder Normenbindung zurückgeführt werden kann. Gaben, die ein Moment der Freiwilligkeit und Unbedingtheit zeigen, müssen zudem nicht so eng mit Reziprozität verknüpft sein, wie die soziologische Theorie im Allgemeinen unterstellt (vgl. Adloff/Mau 2005; Adloff 2016). Immer dort, wo nicht Buch über den erfolgten Austausch geführt wird, haben wir es mit Formen des Gebens, Vertrauens, Gemeinnsinns, der Hingabe und Liebe zu tun, die auf spezifische Weise von spezifischen Reziprozitätserwartungen und vor allem vom Tausch entkoppelt sein können. Nicht das liberale Ideal des autonomen Individuums, das frei von wechselseitigen Abhängigkeiten ist, liegt Gabenbeziehungen zugrunde, sondern ein Beziehungsgeflecht von wechselseitigen Abhängigkeiten, das dazu führt, dass man gibt und nimmt, wie es die Bedürfnisse und Fähigkeiten nahelegen. Gaben enthalten also Momente des Überschusses und der Unbedingtheit, die konstitutiv sind für das Hervorbringen von Sozialität. Am Grund des Sozialen liegen damit Nicht-Äquivalenzen und Asymmetrien. Denn Geben ist nicht auf den Tausch von äquivalenten Werten zurückführbar.

Alle bisherigen Kulturen – außer der der Moderne – haben ihr Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur als Gabenbeziehung verstanden: Von den Seen, Bergen, Wäldern, Nutz- und Wildtieren nimmt man und ihnen gibt man auch etwas zurück. Wie kann nun ein solches Gabeverhältnis unter modernen Bedingungen wieder hergestellt werden? Denn die Maxime der Moderne lautet bekanntlich: »thou shall not regress« (Stengers 2018: 99). Sehr schnell handelt man sich den Vorwurf ein, romantisch und vor- oder antimodern zu sein. In eine vormoderne Vorstellungswelt können und wollen die Modernen sicher nicht einkehren. Doch ohne eine gewisse Wiederverzauberung der Welt wird ein gemeinsames Leben nicht zu gewinnen sein. Zudem gilt, dass die moderne Lebenswelt längst nicht so entzaubert ist, wie in den Sozialwissenschaften seit Max Weber angenommen wird (Bennett/Khan 2009).

Caillé, Chaniel und Flipo (2013) stellen heraus, dass eine partnerschaftliche Beziehung zur Natur zur Voraussetzung hätte, dass wir ihr (wieder) Subjektivität zusprechen. Nun tut die zeitgenössische Biologie, wie wir oben sahen, mittlerweile genau dies. Man kann also auf naturwissenschaftliches Wissen gestützt versuchen, einen aufgeklärten Animismus wiederzubeleben oder neu zu kreieren. Caillé, Chaniel und Flipo nennen dieses Projekt einen methodologischen Animismus. Denn wir müssen nicht zunächst al-

len Lebewesen wissenschaftlich nachgewiesen und abgesichert Bewusstsein, Subjektivität, Intentionalität und einen Kooperationswillen zusprechen. Es reicht, die nichtmenschlichen Wesen methodologisch als Quasi-Subjekte anzusehen. Das heißt, wir behandeln die anderen Lebewesen so, als ob sie über Subjektivität verfügten – unabhängig davon, ob man diese wirklich wissenschaftlich »beweisen« kann. Dies führt dazu, nichtmenschliche Wesen als Geber anzuerkennen, sich ontologisch ganz anders mit ihnen zu verbinden und sie gleichsam auch wieder zu verzaubern. Es geht nicht nur um andere Perspektiven, sondern um andere Realitäten, die praktisch verankert sind. Gabenbeziehungen einzugehen, heißt in diesem Zusammenhang, eine Allianz zu bilden, das Bündnis zwischen den menschlichen und nichtmenschlichen Wesen immer wieder aufs Neue herzustellen. Mit Andreas Weber gesprochen werden materielle Stoffe sowie Bedeutungen ausgetauscht, und in diesem Austausch verschränken und vermischen sich Subjektivitäten in Form neuer Allianzen.

Dieses Bündnis hat genauso wie die Gabenbeziehung unter den Menschen eine agnostische Seite. Gaben vermögen Bündnisse herzustellen, doch enthalten sie immer auch Momente der Auseinandersetzung und des Widerstreites. Das Gabenverhältnis zur Natur ist niemals nur rein harmonisch, auch die Natur kann sich verweigern, unerbittlich nehmen oder Schlechtes geben. Natur aus einer Gabenbeziehung zu betrachten, impliziert mithin in keiner Weise ein rein konfliktfreies oder romantisch verklärtes Verständnis der Beziehung. Und natürlich geht es nicht darum, Äquivalentes zu dem zurückzugeben, was die Natur gegeben hat. Woraus sollte dies auch bestehen? Es geht vielmehr um die Anerkennung des Eigenwerts nichtmenschlicher Lebewesen und ökologischer Prozesse sowie um die Erneuerung des Bündnisses durch den Akt der Erwidern. Im Akt der Erwidern wird die Natur als Partnerin anerkannt und nicht länger nur als passive Ressourcenquelle.

Ich plädiere also dafür, soziologisch (und nicht nur alltagsweltlich) aus einer Gabenperspektive auf die Natur zu blicken, damit die Soziologie gegenüber wichtigen Phänomenen zu öffnen und auf diese Weise auch dazu beizutragen, existierende Multi-Spezies-Interaktionen⁴ und die damit verbundenen Loyalitäten und Sympathien sichtbar zu machen. Die Soziologie ist nicht daran gebunden, dem ontologischen Standardmodell (s.o.) folgen und ein überkommenes naturwissenschaftliches Naturbild pflegen zu müssen. Der lebensweltlich verankerte methodologische Animismus gegenüber der belebten Natur ist m.E. eine adäquate nicht-dualistische Ontologie, die auch als Startpunkt für die soziologische Theoriebildung dienen kann.

In der Symbiose mit nichtmenschlichen Lebewesen entstehen neue speziesübergreifende Lebensformen. Bauern, die sich nicht komplett der Massentierhaltung mit ihrer Passivierung und ontologischen Reduktion von Tieren hingegeben haben, beschreiben ihr Verhältnis zu den Kühen und Schweinen als geprägt von Wechselseitigkeit (Despret/Porcher 2007) – Wechselseitigkeit im Geben und Nehmen von Sorge, Arbeit und Emoti-

4 Solche Interaktionen detailliert in den Blick zu nehmen, erfordert in künftiger Forschung eine genauere Qualifizierung des Interaktionsverständnisses. Meyer (2014) hat in seiner Studie über elementare Interaktionspartner den Interaktionsbegriff bspw. in vier Dimensionen aufgefächert.

onen. Porcher (2014) betont, dass Gesellschaften de facto aus Menschen und domestizierten Tieren bestehen. Seit dem Neolithikum gilt, dass Tiere für Menschen Arbeit leisten und die Tiere eine besondere Beziehung zu den Bauern pflegen (und vice versa): Sie leben im Modus des »becoming with«, sie sind nicht als alleinstehende Entitäten beschreibbar, die erst in einem zweiten Schritt zueinander in Beziehung treten. Ihre symbiotischen Kooperationen verändern sie wechselseitig. Und dies setzt Vertrauen und eine Kooperationswilligkeit auch auf Seiten der Tiere voraus: »An animal that does not want to cooperate cannot be constrained to do so« (ebd.: 6).

Nicht alle engen Symbiosen zwischen Menschen und ihren Symbionten werden bemerkt. Ökologisches Gewährsein beginnt mit dem Bewusstsein für diese Kluft und mit Versuchen, sie zu überwinden, indem die Interdependenzen zwischen den Lebensformen bemerkt und anerkannt werden. Schon im Jahr 1939 vermerkte Robert Park, dass die Interdependenz zwischen verschiedenen Lebensformen im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung stetig zugenommen hat, nie war sie so groß wie heute (Park 1939: 15). Interdependenzen wahrzunehmen, stellt nicht nur eine andere kognitive Sicht auf die Welt dar, sondern es geht darum, mit anderem Leben in Interaktion und Beziehung zu treten – bspw. im Modus von Gabe und Sorge als »matters of care« (Puig de la Bellacasa 2011).⁵

5 Schluss: Konvivialität und Symbiose

Die Gabentheorie ist im französischen Konvivialismus in eine normative Theorie des gelingenden Zusammenlebens überführt worden (Les convivialistes 2014, 2020). Der Begriff der Konvivialität zeigt an, dass Menschen vor allem soziale Wesen sind, die voneinander abhängig sind.⁶ Dabei werden soziale Beziehungen nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern vor allem auch Selbstzweck angesehen. Der Konvivialismus ist eine dezidiert anti-utilitaristische intellektuelle Strömung, die den Menschen weniger in seinem Verlangen zu nehmen, sondern in seiner Fähigkeit und seinem Bedürfnis, anderen etwas (durchaus auch agonistisch) zu geben und sich miteinander zu verbinden, charakterisiert sieht (vgl. Caillé 2014, 2015; Adloff 2015, 2018).

5 Vinciane Despret (2019: 109ff.) plädiert bspw. für einen anderen Umgang mit dem Tod. Statt die jährlich verspeisten Nutztiere in Kilogramm zu messen, käme es einer Würdigung der toten Tiere näher, wenn man von einer Anzahl von Verstorbenen sprechen würde. Tierliches Sterben privat und öffentlich betrauern zu können, ist auch der Ansatzpunkt für das politische Handeln der aus GB kommenden sozialen Bewegung Extinction Rebellion (Extinction Rebellion Hannover 2019).

6 Nicht zufällig lautet denn auch der französische Untertitel des konvivialistischen Manifests, das die Gabentheorie ins Politische wendet, »Déclaration d'interdépendance« (Les convivialistes 2014). Interdependenz und Konvivialität als normative Konzepte zielen auf einen solidarischen Ausgleich ab, der auch die nichtmenschlichen Wesen mit einbezieht. Mittlerweile ist ein zweites konvivialistisches Manifest erschienen, das das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit von Mensch und Natur einführt. Menschen leben nicht außerhalb der Natur, sie sind nicht ihr Herrscher und Eigentümer, sondern haben eine ethische Verpflichtung zur Sorge um die Natur (Les convivialistes 2020).

Empirisch wird Konvivialität derzeit vor allem im Bereich des Alltags-Multikulturalismus von Nichteliten untersucht. Die vorliegenden Studien (z.B. Wessendorf 2014) interessieren sich dafür, wie Menschen bspw. in multiethnischen Stadtteilen ganz alltäglich ihr Zusammenleben gestalten und organisieren. Dabei stellt sich heraus, dass es vielfältige Praktiken des respektvollen Umgangs gibt, die in Dispositionen zur Gabe ihren Ursprung haben: »Conviviality is established in different routine practices of giving and taking, talking and sharing, exchanging news and goods and so on [...]. The banal interactions across social and ethnic boundaries give a sense of togetherness« (Nowicka/Vertovec 2014: 346). Konvivialität lässt sich als eine Minimalform gelingenden Zusammenlebens definieren, die auf Routinepraktiken des Gebens und Nehmens beruht. Alltägliche Interaktionen über ethnische Grenzen hinweg stiften bspw. einen Sinn für Gemeinsamkeiten und das Zusammensein. Spannungen und Konflikte sind hierbei nicht ausgeschlossen, im Gegenteil: Sie finden permanent statt und müssen ausgehandelt und übersetzt werden. Konvivialität stellt in diesem Sinne eine Form von minimaler Sozialität und einen Minimalkonsensus dar, eine Kompetenz der kulturübergreifenden, alltäglichen Aushandlung und Kooperation (vgl. Heil 2015).

Mit Symbiose in einem soziologischen Sinne soll nun das kooperative Zusammenleben in einem spezieübergreifenden Sinne gemeint sein. Symbiose ist damit eine Unterkategorie von Konvivialität, die wiederum auf Gabebeziehungen beruht. Konvivialität umfasst also auch symbiotische Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und gliedert sich in einen Begriff einer allgemeinen Ökologie ein. Tim Ingold (2011: 5) pointiert es so: »Therefore relations among humans, which we are accustomed to calling ›social‹, are but a sub-set of ecological relations«.

In der Geschichte des soziologischen Denkens gibt es durchaus vereinzelte Bezüge auf den Symbiosegedanken. Doch wird dabei entweder der Symbiosebegriff auf das Zusammenleben innerhalb menschlicher Gesellschaften beschränkt (Park 1939), oder man nutzt die Gedankenfigur der Symbiose in einem metaphorischen Sinne. So hat Wagner (1998) den Symbiosebegriff als Öffnungsfigur in den Rahmen der Luhmann'schen System- und Differenzierungstheorie eingeführt. Klarerweise bleibt der Fokus aber bei ihm auf (menschliche) soziale Systeme begrenzt. In diesem Beitrag wird der Symbiosebegriff hingegen nicht auf nur-menschliche Gesellschaften beschränkt, sondern bezieht biosoziale Kollektive aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren ebenso ein. In solchen Symbiosen wird wenigstens eins der in Relation zueinander stehenden Subjekte grundlegend verändert (vgl. Harman 2016).

In diesem Sinne befinden sich Bauern und ihr Vieh in Symbiose oder Bienen und Imkerinnen. Symbiose als soziologischer Begriff artübergreifender Gabenbeziehungen verweist auf einen Kooperationszusammenhang zwischen Tieren und Menschen. In den Animal Studies lässt sich derzeit ein *political turn* ausmachen, der auf die Mitgliedschaft von Tieren im politischen Gemeinwesen abzielt, mithin auf den Bürgerstatus von Tieren (Niesen 2014). Ein solcher kommt Peter Niesen zufolge allen Lebewesen zu, die zum Gedeihen einer Gesellschaft beitragen. Darauf fußt ein einfaches normatives Prinzip: »[W]er dauerhaft beiträgt, soll nicht leer ausgehen« (ebd.: 54). Niesen hebt hier auf ein Reziprozitätsprinzip ab, das tierliche Arbeit und Produkte als Beiträge zum gesellschaft-

lichen Kooperationszusammenhang begreift. Kooperation wird von ihm formal bestimmt, unabhängig von der Frage, ob »zwischen absichtsvollen und absichtslosen, freiwilligen und erzwungenen Beiträgen unterschieden werden kann« (ebd.). So erzeugt vor allem auch die Ausbeutung von Nutztieren zur Nahrungsmittelproduktion ihnen gegenüber Reziprozitätspflichten. Den daraus resultierenden Bürgerstatus will Niesen hauptsächlich Nutz- und Haustieren zukommen lassen, da Kulturfolger und Wildtiere nicht dauerhaft und systematisch mit der menschlichen Gesellschaft kooperieren.⁷

Die Fragestellungen der politischen Theorie können hier nicht weiter verfolgt werden. In Sinne einer allgemeinen Soziologie und Ökologie eines solchen Kooperationszusammenhangs muss aber festgehalten werden: Aufs Ganze gesehen lässt sich sagen, dass die Menschheit abhängig ist vom Leben (der Pflanzen und Tiere) auf dem Planeten Erde, dass die meisten Tiere und Pflanzen im Anthropozän auch von den Menschen abhängig sind, dass aber zugleich die Erde als Ganzes nicht abhängig von uns ist, sondern wir im Anthropozän vielmehr als der Parasit der Erde gelten können (vgl. Serres 1994: 65ff.). Es wird nämlich nur genommen, ohne der Natur hinlänglich etwas zu erwidern.

Literatur:

- Adloff, Frank (2015): »Konvivialität und Konvivialismus: Praxis und Theorie«. *Berliner Debatte Initial* 26, (4), S. 33–46.
- Adloff, Frank (2016): *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*. London: Routledge.
- Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Adloff, Frank/Steffen Mau (Hg., 2005): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt/New York: Campus.
- Adloff, Frank/Büttner, Sebastian/Moebius, Stephan/ Schützeichel, Rainer (2014): *Kulturosoziologie. Klassische Texte – Aktuelle Debatten*. Frankfurt/New York: Campus.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Bennett, Jane (2009): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke Univ. Press.
- Bennett, Jane/Gulshan Khan (2009): »Agency, nature and emergent properties: An interview with Jane Bennett«. *Contemporary Political Theory* 8, S. 90–105.
- Böhme, Hartmut (2017): *Aussichten der Natur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Boisvert, Raymond D. (2010): »Convivialism: A Philosophical Manifesto«. *The Pluralist* 5 (2), S. 57–68.

7 Die Unterscheidung zwischen Haus- und Nutztieren, Kulturfolgern und Wildtieren nehmen Donaldson und Kymlicka (2013) vor. Als politische Strategie mag es vorerst gute Gründe für den Ausschluss von Kulturfolgern und Wildtieren vom Bürgerstatus geben, soziologisch und ökologisch erscheint dies weniger sinnvoll zu sein, wenn man nur daran denkt, wie alle Tier- oder Pflanzenarten Teil umfassenderer Ökosysteme sind und diese wiederum Beiträge für eine funktionale Biodiversität liefern, die noch weitgehend unverstanden sind. Der rapide und massive Schwund an Arten stellt dann auch die Menschheit vor gravierende Probleme (Glaubrecht 2019: 739ff.). Vgl. auch van Doorens (2010) Studie über die indirekte Kooperation zwischen Geiern und Menschen auf dem indischen Subkontinent. Geier vertilgen traditionell die Kadaver der heiligen Rinder und sind damit Teil der indischen Bestattungs- und Hygienekultur. Der symbiotische Austausch kommt jedoch derzeit zum Erliegen, da Rinder vermehrt mit Diclofenac medikamentös behandelt werden und Rückstände des Medikaments in den Rinderkadavern die Geier töten.

- Bonneuil, Christophe/Jean-Baptiste Fressoz (2017): *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London: Verso.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/New York: Campus.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt/New York: Campus.
- Caillé, Alain (2014): *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?* Lormont: Le Bord de l'eau.
- Caillé, Alain (2015): *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- Caillé, Alain (2019): *Extensions du domaine du don. Demander – Donner – Recevoir – Rendre*. Arles : Actes Sud.
- Caillé, Alain/Philippe Chanial/Fabrice Flipo (2013): »Que donne la nature ? L'écologie par le don«. *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 5–23.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): »The Climate of History: Four Theses«. *Critical Inquiry* 35 (2), S. 187–222.
- Chakrabarty, Dipesh (2018): »Anthropocene Time«. *History and Theory* 57 (1), S. 5–32.
- Chakrabarty, Dipesh (i.E., 2020): »Der Planet als neue humanistische Kategorie«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt/New York: Campus.
- Choné, Aurélie/Isabelle Hajek/Philippe Hamann (Hg., 2017): *Rethinking Nature*. London: Routledge.
- Clark, Nigel/Yasmin Gunaratnam (2017): »Earthing the Anthropos ? From ›socializing the Anthropocene‹ to geologizing the social«. *European Journal of Social Theory* 20 (1), S. 146–163.
- Coccia, Emanuele (2018): *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen*. München: Carl Hanser.
- Conty, Arianne Françoise (2018): »The Politics of Nature: New Materialist Responses to the Anthropocene«. *Theory, Culture & Society* 35 (7–8), S. 73–96.
- Danowski, Deborah/Viveiros de Castro, Eduardo (2019): *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Dawson, Ashley (2016): *Extinction. A Radical History*. New York: OR Books.
- Descola, Philippe (2014): *Die Ökologie der Anderen*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Despret, Vinciane (2019): *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?* Münster: Unrast.
- Despret, Vinciane/Jocelyne Porcher (2007): *Etre bête. L'Esprit des étables*. Paris: Actes Sud.
- Donaldson, Sue/Will Kymlicka (2013): *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Extinction Rebellion Hannover (2019): *»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung*. Bielefeld: transcript.
- Feenberg, Andrew (2013): »L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur L'Écologie des autres, de Philippe Descola«. *Revue du MAUSS semestrielle* 42, S. 85–98.
- Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«. *Zeitschrift für Umweltrecht* (4), S. 205–216.
- Folkers, Andreas/Katharina Hoppe (2018): »Von der Modernisierung zur Ökologisierung. Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway«. In: Heike Delitz/Frithjof Nungesser/Robert Seyfert (Hg.): *Soziologien des Lebens*. Bielefeld: transcript, S. 137–164.
- Folkers, Andreas/Opitz, Sven (2019): »Symbiose als Begriff und Gegenstand der Soziologie. Für eine Analyse von Biosozialität im Zeitalter des Mikrobioms«. In: Burzan, Nicole (Hg.): *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der DGS, Göttingen 2018*. https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1119 (zuletzt aufgerufen am 22.01.2020).
- Gilbert, Scott F./Jan Sapp/Alfred I. Tauber (2012): »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals«. *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325–340.
- Glaubrecht, Matthias (2019): *Das Ende der Evolution. Der Mensch und die Vernichtung der Arten*. München: C. Bertelsmann.
- Hamilton, Clive (2015): »Human Destiny in the Anthropocene«. In: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/François Gemenne (Hg.): *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge, S. 32–43.

- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän*. Frankfurt/New York: Campus.
- Harman, Graham (2016): *Immaterialism. Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity.
- Heil, Timann (2015): »Conviviality. (Re)negotiating minimal consensus«. In: Steven Vertovec (Hg.): *Routledge international handbook of diversity studies*. London: Routledge, S. 317–324.
- Horn, Eva/Hannes Bergthaller (2019): *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Hornborg, Alf (2017): »Artifacts have consequences, not agency: Toward a critical theory of global environmental history«. *European Journal of Social Theory* 20 (1), S. 95–110.
- Ingold, Tim (2011): *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Jasanoff, Sheila (2010): »A New Climate for Society«. *Theory, Culture & Society* 27 (2–3), S. 233–253.
- Kohn, Eduardo (2007): »How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement«. *American Ethnologist* 34 (1), S. 3–24.
- Kohn, Eduardo (2015): »Anthropology of Ontologies«. *Annual Review of Anthropology* 44, S. 311–327.
- Kolbert, Elisabeth (2014): *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. New York: Picador.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2014): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Law, John (2015): »What's wrong with a one-world world?« *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16 (1), S. 126–139.
- Les Convivialistes (2014): *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*. Hg. von Frank Adloff und Claus Leggewie. Bielefeld: transcript.
- Les Convivialistes (2020): *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*. Bielefeld: transcript.
- Luhmann, Niklas (1986): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marx, Karl (1989 [1864]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Berlin: Dietz.
- Meyer, Christian (2014): »Menschen mit Demenz als Interaktionspartner. Eine Auswertung empirischer Studien vor dem Hintergrund eines dimensionalisierten Interaktionsbegriffs«. *Zeitschrift für Soziologie* 43(2), S. 95–112.
- Mol, Annemarie (2017): »Krankheit tun«. In: Susanne Bauer/Torsten Heinemann/Thomas Lemke (Hg.): *Science and Technology Studies*. Berlin Suhrkamp, S. 429–467.
- Moore, Jason W. (2020): *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Morton, Timothy (2017): *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London: Verso.
- Niesen, Peter (2014): »Kooperation und Unterwerfung. Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses«. *Mittelweg* 36, Jg. 23, S. 45–58.
- Nowicka, Magdalena/Steven Vertovec (2014): »Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference«. *European Journal of Cultural Studies* 17 (4), S. 341–356.
- Park, Robert E. (1939): »Symbiosis and Socialization: A Frame of Reference for the Study of Society«. *American Journal of Sociology* 45 (1), S. 1–25.
- Peirce, Charles Sanders (1990): *Semiotische Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peters, Anne/Saskia Stucki (2016): »Globales Tierrecht«. *Max-Planck-Gesellschaft, Jahrbuch 2015/16*, S. 1–4.
- Porcher, Jocelyne (2014): »The work of animals: a challenge for social sciences«. *Humanimalia: a journal of human/animal interface studies* 6(1), S. 1–9.
- Puig de la Bellacasa, Maria (2011): »Matters of care in technoscience: Assembling neglected things«. *Social Studies of Science* 41(1), S. 85–106.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

- Sachser, Norbert (2018): *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*. Reinbek: Rowohlt.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London: Routledge.
- Schroer, Markus (2015): »Erde, Klima, Territorien – Konturen einer Geosozioökologie«. *Merkur* 69 (796), S. 93–102.
- Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stengers, Isabelle (2018): »The Challenge of Ontological Politic«. In: Marisol de la Cadena/Mario Blaser (Hg.): *A World of Many Worlds*. Durham: Duke Univ. Press, S. 83–111.
- Tipton, Laura/John L. Darcy/Nicole A. Hynson (2019): »A Developing Symbiosis: Enabling Cross-Talk Between Ecologists and Microbiome Scientists«. *Frontiers in Microbiology* 10/292, S. 1–10.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- van Dooren, Thom (2010): »Vultures and Their People in India: Equity and Entanglement in a Time of Extinctions«. *Mānoa* 22 (2), S. 130–145.
- van Dooren, Thom/Eben Kirksey/Ursula Münster (2016): »Multispecies Studies. Cultivating Arts of Attentiveness«. *Environmental Humanities* 8 (1), S. 1–23.
- Wagner, Gerhard (1998): »Differentiation as Absolute Concept? Toward the Revision of a Sociological Category«. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 11 (3), S. 451–474.
- Weber, Andreas (2007): *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*. Berlin: Berlin Verlag.
- Weber, Andreas (2016): *Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Wessendorf, Susanne (2014): »»Being open, but sometimes closed«. Conviviality in a super-diverse London neighbourhood«. *European Journal of Cultural Studies* 17 (4), S. 392–405.
- Wirth, Sven et al. (Hg., 2016): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*. Bielefeld: transcript.
- Zalasiewicz, Jan et al. (2015): »When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal«. *Quaternary International*, Vol. 383, S. 196–203.

Anschrift:

Prof. Dr. Frank Adloff
Universität Hamburg
Fachbereich Sozialökonomie sowie DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«
frank.adloff@uni-hamburg.de