



Nr.

36

Magazin Frühjahr/Sommer 2021

KULTURSTIFTUNG
DES
BUNDES

PROF

Die interdisziplinäre
Förderung

24 neue

Über
keit,
tion kon.
Arbeiten zu
lerischen Schä
Skulpturen, Malerei
Vielzahl partizipative
das Prozesshafte und Un
„kinetischen Vision“ in künst
menhänge sozialer Interaktion
überführen. Mit der Serie *A Stitch*
wa lädt er Betrachtende fortlaufend da
sich mit persönlichen Stickereien in raumg
fende Stoffbahnen einzuschreiben.

Nicht zuletzt, weil sich das vielgestaltige
Werk des 1942 in Manila geborenen Künstlers
einer konkreten Form und Zugehörigkeit zu
künstlerischen Strömungen entzieht, blieb eine
institutionelle Auseinandersetzung mit Med
dallas Schaffen bislang weitgehend aus. In en
ger Zusammenarbeit mit dem Künstler und
seinem langjährigen Lebensgefährten Adam
Nankervis zeigen der Bonner Kunstverein und
das Museion Bozen nun eine erste umfassende
Werkschau in Europa, die zum einen die inter
aktiven und partizipativen Arbeiten Medallas
zentral stellt und zum anderen seiner intensi
ven Beschäftigung mit Fragen kultureller
Identität und Sexualität nachgeht. Die zweitei
lige Ausstellung präsentiert auch zwei Neupro
duktionen des Künstlers, darunter eine Perform
ance, die archivierte Skripte, Kostüme und
Choreographien zur Wiederaufführung bringt.

www.bonner-kunstverein.de
Künstlerische Leitung: Fatima Hellberg, Bart van der
Heide • Kuratorinnen: Steven Cairns, Fatima Hellberg
• Künstler: David Medalla • Sprecherinnen/Beitragende:
Elmar Kaiser, David Medalla, Adam Nankervis • Ausstel
lung, Bonner Kunstverein, Bonn: 4.9.–19.12.2021;
Ausstellung, Museion Bozen, Bozen: 23.4.–14.8.2022

www.co-berlin.org
Künstlerische Leitung: Kathrin Schönneg
• Künstler: Marie Clarel, Raphael Dallaporta,
Noemie Goudal, Harun Farocki, Noa Jansma, Stefan Karren,
Evan Roth, Adrian Sauer, Shinseungback Kimyonghun,
Lisa Oppenheim u. a. • Fotofestival Les Rencontres
de la Photographie d'Arles, Arles: Sommer 2022; Aus
stellung, C/O Foundation, Berlin: 11.12.2021–5.3.2022

Das Projekt *DRZ*
Republic of the ARTS be
rische Erbe Jugoslawiens
folgstaaten. Dabei gibt das Bern
PHONIX16 sein Festivaldebüt und

Cohabitation



David Lauer
 Christian Nyampeta
 Catrin Misselhorn
 Sunaura Taylor
 Jens Kersten/
 Tilo Wesche
 Sumana Roy
 Mirjam Zadoff
 Manuela Bauche

Editorial

Wenn man denn der Pandemie überhaupt etwas Positives abgewinnen kann, dann wohl dies: Wir haben so manche Wahrnehmungen und Erfahrungen, die vorher selbstverständlich erschienen, neu oder überhaupt erst schätzen gelernt. Wir ahnten nicht einmal, was und wie sehr wir sie vermissen würden. Den Small Talk mit Gästen und Kellnern im Stammcafé, das Livekonzert, den Sport, die Theateraufführungen, das Schlendern in Kaufhäusern, die Kolleginnen im Büro, die Kantineatmosphäre usw. Die Pandemie ist – als Versuchsanordnung betrachtet – ein großes soziales Experiment, das Schmerzgrenzen auslotet: Wie viel soziale Isolation ist zumutbar, wie wenig Zusammensein aushaltbar? Wie viel Nähe ist in der längerfristigen Kombination von Homeoffice und Homeschooling erträglich, wie viel Distanz unabdingbar? Wie haben sich unsere Vorstellungen, wie sich die gesellschaftlichen Anforderungen an das Zusammenleben verändert?

Nicht weil wir mit dem Thema „Cohabitation“ dem Pandemie-Glossar ein weiteres Fremdwort, ausnahmsweise ein französisches, hinzufügen wollten, sondern um der spezifischen Bedeutung willen, die der Begriff im französischen Sprachraum transportiert, haben wir ihm den Vorzug vor dem deutschen „Zusammenleben“ gegeben: Von „Cohabitation“ spricht man, wenn Präsident und Mehrheitsfraktion im Parlament unterschiedlichen politischen Lagern angehören. Soll also ein friedliches und konstruktives Miteinander von Menschen divergenter Orientierungen oder Überzeugungen gelingen, ist dies eine weitaus größere Herausforderung als das Zusammenleben unter seinesgleichen.

Vor diesem Hintergrund geht es im aktuellen Heft um einen Ausblick auf Cohabitationen, die wenig bedacht oder (noch) fast

aussichtslos erscheinen. Wie zum Beispiel kann die Cohabitation zwischen Mensch und Natur funktionieren (Jens Kersten/Tilo Wesche S. 44) oder wie jene zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz (Catrin Misselhorn S. 46), wenn man sie sich nicht als Unterwerfungsverhältnisse vorstellt? Wo durchdringen sich die Lebensräume von Menschen und (Wild-)Tieren in der Stadt und inwiefern braucht es einen Interessenausgleich zwischen ihnen (Sunaura Taylor S. 48)? Können wir das Lebensgefühl von Bäumen in Wäldern imaginieren und etwas über das vegetative Gesellschaftssystem lernen, um unsere Möglichkeiten zum Zusammenleben besser zu verstehen (Sumana Roy S. 50)? Wie kann nicht nur ein Neben-, sondern ein Miteinander von unterschiedlichen Erinnerungskulturen ohne Opferkonkurrenzen funktionieren? (Mirjam Zadoff S. 52; Manuela Bauche S. 54)

Alles Nachdenken über Cohabitation und ihre Bedingungen führt in ganz unterschiedlichen Bereichen zu denselben grundlegenden Fragen: Können wir uns in das jeweilige Gegenüber, den Anderen so weit hineinversetzen, dass wir es verstehen bzw. er/sie sich verstanden fühlt? Woran erkennen wir einen gelungenen Perspektivwechsel? Der Begriff Empathie hat im Zusammenhang der Frage nach Cohabitation in Zeiten zunehmender Spaltungen und größer werdender Gräben eine erstaunliche Karriere gemacht. Wo bisher Achtung oder Respekt gefordert wurde, wird aktuell vornehmlich an die Empathiefähigkeit appelliert. Empathie soll den Perspektivwechsel garantieren und damit eine bessere Grundlage für den Interessenausgleich und die wechselseitige Anerkennung bieten. Im Gegenzug wird von vielen Vertreterinnen von Minderheiten, denen Empathien aus der Mehrheitsgesellschaft zugutekommen sollten, genau

das bezweifelt, wenn nicht gar als Anmaßung diskreditiert: dass es möglich sei, sich in die Lage, die Erfahrungen, die Gefühle anderer hineinzuversetzen. Die Philosophen David Lauer (S. 42) und Christian Nyampeta (S. 44) versuchen zu Beginn des Heftes eine Klärung. Interessant ist, dass beiden Autoren zum Stichwort „Empathie“ spontan und unabhängig voneinander der 45. Präsident der Vereinigten Staaten als die Inkarnation eines empathieunfähigen Menschen in den Sinn kam. Aber so einfach machen es sich die Autoren nicht, dass sie Empathie als moralisches Allheilmittel einer gespaltenen Gesellschaft feiern. Die Sache mit der Empathie, einer der ältesten Ideen und Wunschvorstellungen der Menschheitsgeschichte, ist eine ziemlich vertrackte Angelegenheit.

Wir wollen die Bildstrecke im Magazin nach Möglichkeit jedes Mal ein wenig anders gestalten, ein wenig überraschen. In dem diesmal das sonst innenliegende Plakat als Umschlag fungiert und es Tiere versammelt, die allenfalls in der Kunst, aber niemals in der Natur „cohabitieren“ würden, ist für Ungewohntes gesorgt. Dass die Wahl des Künstlers für die Bildstrecke auf Theo Deutinger fiel, hat nicht allein mit dem Thema und der Besonderheit seines künstlerischen Ansatzes zu tun: Der österreichische Architekt und Künstler ist an der Ausstellung *Cohabitation* im Berliner silent green Kulturquartier beteiligt; eine Ausstellung, der wir viel Inspiration für dieses Heft verdanken; eine Ausstellung, die Marion von Osten – eine langjährige Wegbegleiterin der Stiftung – konzipiert und dafür seinerzeit Theo Deutinger eingeladen hat. Bevor die Ausstellung eröffnet werden kann, ist Marion von Osten gestorben. Sie fehlt uns. Dieses Heft erinnert an sie.

Hortensia Völckers, Kirsten Haß
 Vorstand Kulturstiftung des Bundes

Bildstrecke von Theo Deutinger

Theo Deutinger ist Architekt, Autor und Gestalter kultureller und geopolitischer Grafiken und Illustrationen. Er studierte an den Technischen Universitäten Graz und Delft. Seit 2005 leitet Theo Deutinger das Büro TD in Flachau/Österreich. Er arbeitet nicht nur als Architekt, sondern verfasst auch raumtheoretische Texte und arbeitet an künstlerischen Projekten, die sich mit der globalisierten Gesellschaft auseinandersetzen. Am bekanntesten sind seine Snapshots of Globalization (SNOGs), an denen er seit mehr als 15 Jahren arbeitet. Die Resultate seiner Arbeit werden regelmäßig in Zeitschriften wie *Mark*, *Wired* und *Domus* publiziert. Bekannte raumtheoretische Abhandlungen, die sich kritisch mit Konsum und Zeitgeist befassen, sind „Adi, Audi, Aldi“, „Firewall“ und „Stadt der Athleten“. Sein im Jahr 2018 erschienenes *Handbook of Tyranny* wurde vielfach ausgezeichnet, unter anderem als eines der „Schönsten Deutschen Bücher“ durch die Stiftung Buchkunst. Theo Deutinger kuratiert Ausstellungen und ist mit seinen Arbeiten selbst Teil internationaler Präsentationen wie der Design Biennale Gwangju (Korea, 2011), der 14. Architektur-Biennale in Venedig (Italien 2014) und im Storefront for Art and Architecture in New York (USA 2019). Deutinger ist an der Ausstellung *Cohabitation* über das Verhältnis von Tier und Mensch im Stadtraum im silent green Kulturquartier Berlin beteiligt (S. 44).

Vom Nutzen (und Nachteil) der Empathie

David Lauer

I.

Als Joe Biden am 7. November 2020 gemeinsam mit seiner designierten Vizepräsidentin Kamala Harris auf einer Bühne in Wilmington, Delaware, seinen Sieg bei der amerikanischen Präsidentschaftswahl verkündete, war rechts und links von ihm auf gigantischen Videoleinwänden zu lesen: „The people have chosen empathy“. Ein treffender Slogan für einen Wahlgewinner, dessen Kampagne die Einfühlsamkeit des Kandidaten zu seinem Markenkern gemacht hatte: Biden, der Mann, der durch den frühzeitigen Tod von Frau und Kindern selbst härteste Schicksalsschläge erdulden musste und der deshalb das Leid amerikanischer Familien nachfühlen kann, die durch die Pandemie Angehörige verloren haben. Biden, der Mann, der sich nie geschämt hat, über seinen Schmerz und seine Trauer öffentlich zu sprechen, und deshalb glaubwürdig Mitgefühl und Trost spenden kann.

Mit diesem Image trat Biden gegen Donald Trump an, den der US-amerikanische Publizist und frühere Minister Robert Reich einmal als „the world’s least empathic man“ geschmäht hatte und dessen fanatische Anhänger­schaft bezeichnenderweise gerne T-Shirts mit dem Slogan „Fuck your feelings!“ trägt. Trump, der sich während seiner Amtszeit wieder und wieder als unfähig erwies, ein Mindestmaß an Anteilnahme gegenüber den Opfern von Erdbeben oder Amokläufen an den Tag zu legen oder wenigstens zu simulieren. Trump, für den jede öffentliche Gefühlsregung ein Zeichen unmännlicher Schwäche und Mitgefühl schlichte Blödigkeit ist. Das Ergebnis ist bekannt: Biden gewann, Trump verlor. Einfühlsamkeit siegte über Herzlosigkeit.

II.

Die Geschichte von Joe Bidens Sieg scheint die These von der Empathie als Macht des Guten zu bestätigen. Sie steht im Zentrum eines Diskurses, der – im Kielwasser der Theorie der Spiegelneuronen – ungefähr zur Jahrtausendwende Fahrt aufnahm und die Empathie zur Urkraft des Sozialen ausrief, von Frans de Waals *The Age of Empathy* und Jeremy Rifkins *The Empathic Civilization* bis zu jüngeren populären Titeln wie *Empathie. Warum einfühlsame Menschen gesund und glücklich sind* oder *Homo Empathicus*.

Es ist keineswegs neu, dass der Empathie diese Rolle angetragen wird. Vergleichbares geschah schon im 18. Jahrhundert, als David Hume, Adam Smith und Jean-Jacques Rousseau das natürliche Mitgefühl zur Grundlage der Moral erklärten. An der Wende zum 20. Jahrhundert – unter anderem bei Theodor Lipps, Max Scheler und Edith Stein – avancierte „Einfühlung“ zum Grundbegriff einer Theorie intersubjektiven Verstehens und sozialen Handelns. Beide Male waren es Vereinzelungs- und Entfremdungserfahrungen der sich beschleunigenden Moderne, welche die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt aufwarfen. Beim gegenwärtigen Empathie-Diskurs verhält es sich nicht anders: Er ist im Zusammenhang mit der zunehmenden Fragmentierung und Virtualisierung des Sozialen im Umfeld der neuen digitalen Medien zu lesen. In kaum einem Feld gesellschaftlicher Praxis wird die zerstörerische Wirkung mangelnder Empathie stärker empfunden und häufiger beklagt als im Reich der *Shitstorms*, des *Trolling* und der anonymen Hassrede.

Gefordert wird eine Form der Empathie, die das Gegenüber nicht zum Objekt macht, sondern als Subjekt ernst nimmt.

III.

Dass Empathie eine Macht des Guten sein kann, ist empirisch gut belegt. Skeptiker haben jedoch stets auch auf ihre dunkle Seite hingewiesen. Empathie kann dazu verführen, der emotionalen Erschütterung durch den konkreten Einzelfall den Vorzug vor abstrakteren ethischen Gesichtspunkten wie Gerechtigkeit und Fairness zu geben. Und nicht immer hilft Empathie dabei, Gräben zu überwinden. Die psychologische Forschung zeigt, dass wir deutlich mehr Mitgefühl mit dem Schicksal von Menschen zeigen, die uns ähnlich sind oder denen wir uns nahe fühlen. In einer solchen empathischen Verbundenheit fühlen wir aber auch die negativen Affekte dieser Menschen mit: ihren Zorn, ihre Furcht, ihre Aggressivität gegenüber anderen, von denen sie sich bedroht fühlen. Die Empathie lässt uns Partei ergreifen – für die unseren, gegen die anderen – mit dem Ergebnis, dass uns das Empathisieren mit jenen anderen immer schwerer fällt.

IV.

Was ist also von Empathie zu erwarten – und was nicht? Um hier eine deutlichere Vorstellung zu gewinnen, wäre zunächst zu klären, was unter „Empathie“ zu verstehen ist. Ein Blick in die reichhaltige Literatur zeigt, wie unterschiedlich dieser Begriff verwendet wird. Die folgende Skizze mag als Minimalkonzeption dienen: Empathie oder Einfühlungsvermögen ist die Fähigkeit, auf die bewusst oder unbewusst zum Ausdruck gebrachten affektiven Zustände einer anderen Person mit der Einnahme einer Haltung zu reagieren, die selbst eine affektive Komponente, also eine Gefühlsqualität aufweist. Diese Reaktion kann ebenfalls bewusst oder unbewusst sein. Das Spektrum reicht von unwillkürlichen körperlichen Regungen bis zu absichtlichen, reflektierten Akten der Anteilnahme. Dass dabei immer eine eigene Gefühlsregung im Spiel sein muss, ist wichtig, um Empathie von der ausschließlich distanzierter-intellektuellen (also *a-pathischen*) Beobachtung und Deutung des Verhaltens anderer zu unterscheiden.

Alles spricht dafür, dass die Fähigkeit zur Empathie in diesem Sinne eine natürliche Anlage des Menschen ist. Diese Anlage wird jedoch im Verlauf der menschlichen Sozialisation vielfach kulturell überformt.

Amalgamiert mit perzeptiven und mit sprachlichen Fähigkeiten wird Einfühlung zu einer gezielt einsetzbaren sozialen Kunst, die sich verschiedener Techniken bedient. Unzählige Bestseller aus der Beratungs- und Managementliteratur machen sich anheischig, diese Techniken zu vermitteln und zu perfektionieren. Der letzte Schrei auf diesem Markt sind Empathietrainings durch Virtual-Reality-Simulationen, die etwa mit dem Versprechen auftreten, für die Kundinnen am eigenen (virtuellen) Leib erlebbar zu machen, wie es sich anfühlt, aufgrund seiner Hautfarbe diskriminiert zu werden.

V.

Hier wird deutlich, wieso Einfühlungsvermögen im erläuterten Sinne nicht schlechthin als Macht des Guten gelten kann. Empathie als Kunst oder Technik ist noch keine Tugend. Sie kann zu guten wie zu schlechten Zwecken eingesetzt werden. Erstens kann sich Empathie auf unangemessene Ziele richten. Diejenigen mit der größten Fähigkeit, unsere Empathie zu wecken und auf sich zu ziehen, sind nicht immer diejenigen, die berechtigten Anspruch auf sie erheben dürfen. Zweitens ist die hervorgerufene affektive Reaktion nicht notwendigerweise die sozial erwünschte. Leid erzeugt Mitleid. Aber nicht immer. Es kann auch Schadenfreude oder Genugtuung erzeugen. Im Sinne der skizzierten Minimalkonzeption muss das eine genauso als empathische Reaktion gelten wie das andere.

Dagegen ließe sich einwenden, das Lob der Empathie habe natürlich niemals der bloßen Technik des Sicheinfühlens, sondern stets der Tugend der Einfühlsamkeit gegolten, und in diesem Sinne sei Schadenfreude das genaue Gegenteil von Empathie. Erstausnahmlerweise stößt aber sogar die Empathie als Einfühlsamkeit noch auf Vorbehalte, und dies häufig genau bei jenen, denen die Einfühlsamkeit *gilt*. Um das zu verstehen, müssen wir den Blick auf die sozialen Beziehungen lenken, in deren Rahmen Empathie verwirklicht werden kann. Meine These lautet, dass Empathie nur dann als soziale Tugend gelten kann, wenn diese Beziehungen eine bestimmte Form annehmen.

VI.

Um diese These zu begründen, greife ich im Folgenden in stark vereinfachter Weise auf Überlegungen Max Schelers zurück.

Betrachten wir zwei fundamental unterschiedliche Formen der Empathie am Beispiel zweier Fälle. Im ersten Fall teilen zwei Fühlende einen gemeinsamen Affekt, etwa einen tiefen Schmerz. Schelers viel zitiertes Beispiel beschwört das Bild zweier Eltern, die am Totenbett des geliebten Kindes trauern. Sie fühlen gemeinsam. Doch keines der Elternteile richtet dabei sein Gefühl auf die Gefühle des anderen. Beide sind sie in ihrem Schmerz ausschließlich auf das Kind gerichtet, das ihnen entrissen wurde. Sie teilen zu zweit dasselbe Gefühl, dessen plurales Subjekt sie sind. Wir können diese Form der Empathie *Miteinanderfühlen* nennen.

Davon zu unterscheiden ist ein zweiter Fall, in dem zwei Subjekte je eigene, voneinander getrennte Gefühle empfinden, von

denen jedoch das eine (das Mit-Gefühl) intentional auf das andere ausgerichtet ist. Hier ist also nicht der gemeinsame Verlust der Gegenstand eines geteilten affektiven Bewusstseins, sondern die Gefühle des einen Subjekts bilden den Gegenstand der Einfühlungsbemühungen des zweiten. Dies könnte die Einstellung einer Freundin des Elternpaares sein, die sich ihrem Schmerz empathisch nähert und dazu ihre Beobachtungsgabe, ihre Erfahrung, ihr Wissen und ihre Imagination einsetzt. „Ich weiß, was ihr durchmacht“, könnte sie sagen. Nennen wir diese Form der Empathie *Nachfühlen*.

VII.

Entscheidend ist nun, dass in dieser Beziehung des Nachfühlens das erste Subjekt nur als *Objekt*, als Gegenstand der Einfühlungsbemühungen des zweiten auftaucht. Es selbst ist an dem Prozess nicht beteiligt. In dieser Objektivierung des anderen aber liegt eine unvermeidliche Anmaßung, eine Aneignung, ja eine Usurpation seiner Subjektivität, die zum Gegenstand der Einfühlung wird, und zwar auch dann, wenn letztere mit uneingeschränkt rechtschaffenen und wohlwollenden Absichten erfolgt. Der andere wird nicht gefragt, ob er einverstanden ist mit dem Akt selbst oder mit seinen Resultaten. Darin liegt eine Entmündigung. Das ist der Grund dafür, warum ein Satz wie „Ich kann es dir nachfühlen“ aus dem Mund des richtigen Menschen Trost bedeuten kann, aus dem Mund des falschen Menschen jedoch als Zudringlichkeit, als Übergriffigkeit, möglicherweise sogar als Aggression erfahren wird, die Abscheu und das Gefühl der Verletzung erzeugt.

Mir scheint, dass dies häufig im Kontext gegenwärtiger Rassismusedebatten geschieht. Im Kampf gegen Rassismus knüpfen sich von je her große Hoffnungen an den Begriff der Empathie. Gerade hier wird aber in jüngster Zeit immer lauter kritisiert, dass das tränenreich zur Schau gestellte privilegierte Nachfühlen des Leids der Opfer gelegentlich eher dem Zweck zu dienen scheint, sich selbst der eigenen moralischen Korrektheit zu versichern und so eine Mitverantwortung für das beklagte Leid abzuwehren. Sich gut fühlend darüber, wie schlecht man sich aufgrund des Leids anderer fühlt, überlässt man sich dem selbstzufriedenen Gefühl, den eigenen Beitrag zu einer besseren Welt bereits geleistet zu haben. Die Opfer aber beharren darauf, dass ihr Leid nicht in dieser unerbetenen Weise nachführend angeeignet werden kann und darf. Dies kommt in mehr oder weniger polemischen Zurückweisungen der aufgedrängten Nachföhlung zum Ausdruck: „Kein Nichtbetroffener darf sich einbilden, unser Leid nachfühlen zu können. Keine Nichtbetroffene darf sich anmaßen, darüber sprechen zu können. Nur wir können für uns sprechen. Nur wir dürfen Auskunft geben.“

VIII.

Die so entstehende Diskurslage wird auf der Gegenseite oft als aporetisch wahrgenommen, als ein *double bind*, das Hilflosigkeit hervorruft. Es macht den Anschein, als werde Empathie einerseits eingefordert,

andererseits jedoch aggressiv zurückgewiesen. Betrachtet man jedoch die Form der Beziehung, die sich hinter der scheinbaren Aporie verbirgt, so zeigt sich, wo der Ausweg zu finden ist: Gefordert wird eine Form der Empathie, die das Gegenüber nicht zum Objekt macht, sondern als Subjekt ernst nimmt, die sich nicht *auf*, sondern *an* es richtet. Eine solche Form der Empathie ist keine einseitige Bemöhung, sondern ein dialogischer Prozess, an dem beide Seiten interaktiv partizipieren. Das verteilt die Verantwortung für ihr Gelingen auf zwei Paar Schultern: Die eine Seite muss zulassen, dass man sich ihr überhaupt empathisch nähert. Mehr noch, sie muss die fast übermenschliche Zumutung auf sich nehmen, ihren Schmerz zu *teilen*, ihn nicht exklusiv als den ihren zu hüten und zu verteidigen, sondern sogar noch denen, die ihn verursacht haben, die Teilhabe daran anzubieten. Die andere Seite hingegen muss sich darauf einlassen, den Schmerz des Gegenübers als *ihren eigenen* zu begreifen und anzunehmen. Zugleich muss sie dem Gegenüber vorbehaltlos das letzte Wort in der Frage zugestehen, ob es sich verstanden fühlt. Die Berechtigung zu der Aussage „Ich kann es euch nachfühlen“ hängt davon ab, ob diejenigen, an die sie adressiert ist, sie als berechtigt anerkennen.

IX.

Einfühlsamkeit, so meine ich also, ist eine Tugend nur dann, wenn sie sich im Rahmen einer *dialogischen Beziehung* verwirklicht. In einem solchen einvernehmlichen Dialog müssen beide Seiten etwas von sich preisgeben und sich auf diese Weise verletzbar machen. Wer dialogische Einfühlsamkeit zeigt, nimmt diese Verletzlichkeit an. Das ist der Grund, weshalb der Hass toxischer Soziopathen vom Schlage Trumps durch nichts so angestachelt wird wie durch die öffentlich bekannte Verletzlichkeit der von ihnen so verachteten *liberal snowflakes* und *bleeding hearts*: Diese führen ihnen vor Augen, wozu sie selbst nicht in der Lage sind. Zugleich lässt sich jetzt die Macht der Empathie besser verstehen. Es zeigt sich, dass diese weniger von der Einfühlung als solcher abhängt als vielmehr von der Form der Beziehung, in der sie verwirklicht wird. Ist diese Beziehung einseitig, bleibt die Empathie bloße Sozialtechnik. Ist sie jedoch dialogisch, so kann das zunächst einseitige Nachfühlen in ein geteiltes Miteinanderfühlen transformiert werden. So und nicht anders bringen wir die dunkle und die helle Seite der Empathie ins Gleichgewicht. So verstanden ist Empathie am Ende doch eine Macht des Guten.

David Lauer lehrt Philosophie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er hat Sammelbände zur Sprachphilosophie und zur Philosophie des Geistes herausgegeben und ist Co-Autor eines Buches über Sprache und Welterschließung (*In der Welt der Sprache*, mit Georg Bertram, Jasper Liptow und Martin Seel, Suhrkamp 2008). Außerdem ist er regelmäßiger Kommentator des Philosophie-Magazins „Sein und Streit“ auf Deutschlandfunk Kultur. Gegenwärtig schließt er ein Buch ab zur Frage, was es heißt, einen Menschen zu kennen.



Versuch über Empathie und Eifer

Christian Nyampeta

New York, Januar 2021

Die Zauberge

Von August bis November 2020 weilten meine Frau und ich in Garrison, einem kleinen Ort in einem dörflichen Landkreis des US-Bundesstaates New York, anderthalb Autostunden von unserem eigentlichen Wohnort in Manhattan entfernt. Unsere Ankunft fiel mit der heißen Phase des Präsidentschaftswahlkampfes zusammen. Die Kampagnenschilder in den Vorgärten und an Straßenträndern wurden zur Kulisse dessen, was eine unterhaltsame Revierstreitigkeit zwischen zwei zänkischen Nachbarn hätte sein können – wenn es sich nicht in Wirklichkeit um einen erbitterten Kampf zwischen Unterstützern der Demokraten und der Republikaner gehandelt hätte.

Auf dem Weg zum Supermarkt und ähnlichen Erledigungen passierten wir einen Zebrastreifen, eine Kreuzung oder einen Kreisverkehr und bemerkten eines Tages neue Schilder – die schon bei der Rückfahrt kurz darauf wieder verschwunden waren. In einigen Fällen waren sie nicht nur entfernt worden, sondern lagen zertreten und zerstört am Boden, und manchmal war das Schild durch eines ersetzt worden, das für den Kandidaten der anderen Partei warb.

Bald bemerkten wir ein Muster. Zum einen waren die am häufigsten betroffenen Schilder jene, welche die Präsidentschaftsanwärter selbst anpriesen. Es war offenbar unmöglich, dass sie längere Zeit an Ort und Stelle blieben – sie wurden am helllichten Tag und in schwindelerregender Geschwindigkeit entfernt. Zum anderen gab es entlang der Parteigrenzen einen eklatanten Unterschied bezüglich Stil und Botschaft der Schilder: Allein Dimension und Ausmaß der Kampagnenführung von republikanischen Wählerinnen übertraf die gedämpfte Präsenz ihres Demokraten-Pendants bei weitem.

Die Sichtbarkeit der demokratischen Wahlkampagne, auf Privatgrundstücken wie auch an öffentlichen Knotenpunkten, war

auf kleine, unaufdringliche und an Immobilienwerbung erinnernde Tafeln beschränkt. Die Unterstützer der Republikaner hingegen brachten nicht nur eine einschüchternde Anzahl von Buttons und Plaketten mit oftmals patriotischer Symbolik hervor, sondern auch riesige Banner und Flaggen, die an Masten über den Rasenflächen aufgaben und an Gewerbebauten oder Pick-up-Trucks flatterten. All das hatte eine Intensität, wie ich sie sonst mit der glühenden Verehrung assoziiere, die eine Football-Fangemeinde ihrem Team entgegenbringt.

In der Zeit kurz vor dem 3. November 2020 erreichten die visuellen Zurschaustellungen der Republikaner auf den Straßen und in den Geschäften ihren fieberhaften Höhepunkt. Das taten auch ihre verbalen Ergüsse in digitalen Portalen und Foren für die lokale Bürgerschaft. Tatsächlich nahm die Stimmung der Republikaner so heftige Formen an, dass wir ganz ehrlich überlegten, Garrison zu verlassen – um dem Risiko möglichen Terrors durch bewaffnete Milizen zu entkommen. Mit einem wachsenden Gefühl der Angst inspizierten wir die Aufkleber an sich nähernden Autos, um daran die politische Orientierung der Insassen abzulesen. Das taten wir umso intensiver, als uns klar wurde, wer in den Trubel um die Wahlkampfschilder involviert war: Anders als wir zunächst dachten, waren es zumeist keine Ortsansässigen, sondern umherziehende Mitglieder der Republikanischen Partei. Diese fuhren offensichtlich meilenweit, eigens um die Leute in unserer Gegend – eher den Demokraten zugeneigt – einzuschüchtern.

Letztlich blieben wir in Garrison und hielten den Atem an, während wir auf die Wahlergebnisse warteten. Aber bei nüchterner Betrachtung ist das, was uns hier während unseres Aufenthalts in der Provinz widerfuhr, schematischer Ausdruck zumindest von Aspekten der sozialen Spannungen innerhalb dieses Landes, deren Ursachen der

wegbrechende Austausch und die zunehmend gereizte Atmosphäre zwischen den Bevölkerungsgruppen sind. Insbesondere gilt dies für die beiden Hauptwählergruppen, welche gemeinsam das künstlich anmutende politische Wesen der Vereinigten Staaten von Amerika ausmachen.

Ich zögere immer, über die USA zu sprechen, da sie als globales Phänomen eine Tendenz haben, durch emotionale und psychische Vereinnahmung meine eigene Gedankenwelt zu dominieren. Außerdem habe ich diese Momente zu einem gewissen Grad mit einem Gefühl der Unfähigkeit durchlebt, weil ich in den Vereinigten Staaten nicht wählen darf – obwohl ich schon seit Jahren dort lebe. Da die US-Wahlen aber Dinge nach sich ziehen, die sich auf ganze Gesellschaften weit jenseits der Orte der Stimmabgabe auswirken, bin ich gezwungen, über die oben beschriebene Anekdote nachzudenken. Sie karikiert geradezu einen Streit, der Einblicke in die globalen Implikationen seiner innenpolitischen Dimension erlaubt. Gemeint sind Spannungen, die quer durch den engstirnigen Tribalismus im Herzen der USA und auch bei ihren weltweiten Verbündeten wüten.

Großstadtmenschen

Vier Jahre zuvor, im November 2016, nahm ich an Treffen und Diskussionen verschiedener Aktivistengruppen teil: Wir beratschlagten, wie wir Wähler zurückgewinnen konnten, die bei den zwei vorangegangenen Präsidentschaftswahlen für Obama gestimmt hatten, dann aber für die Republikaner. Mit geballter Kraft erforschten wir die Gründe, weshalb eine solch heterogene Gruppe aus Arbeiterinnen, Veteranen, Pilotinnen, Anwälten usw. die Wahl von „Nummer 45“ ermöglichte. Wir überlegten auch, wie künstlerische Arbeit und kulturelles Schaffen soziale Energien erzeugen konnten, die Herzen berühren und Gedanken bewegen.

How to live together

Die Arbeiten von Christian Nyampeta, seine Performances, Screenings, pädagogischen Programme und Publikationen, stehen im Zentrum des Projekts *How to live together* der Leipziger Galerie für Zeitgenössische Kunst. Gemeinsam mit zahlreichen renommierten Experten in Leipzig, Frankfurt, Köln und Kigali (Ruanda) will die GfZK erproben, wie Nyampetas künstlerische Strategien zur Dekolonisierung von Institutionen beitragen und welche neuen Formen der interdisziplinären Zusammenarbeit an der Schnittstelle von Kunst und Philosophie etabliert werden können. Kern des Projekts ist die Ausstellung in der GfZK, in welcher der Künstler einen neuen Film präsentiert, der auf Archivmaterial von kolonialen Akteuren des Deutschen Reichs in Ostafrika beruht. Die Ausstellung stellt eine erweiterte Wiederaufführung von Nyampetas *École du Soir* dar und wird durch ein kollektiv gestaltetes öffentliches Veranstaltungsprogramm ergänzt, zu dem Nyampeta Künstlerinnen und Theoretiker nach Leipzig einlädt, um sich u.a. mit Themen des Postkolonialismus auseinanderzusetzen. Daneben werden eine ortsspezifische Variation der Leipziger Ausstellung in Kigali, ein Filmprogramm im Rautenstrauch-Joest-Museum und ein Symposium in der Frankfurter Goethe-Universität veranstaltet.

Ausstellung in der Galerie für Zeitgenössische Kunst Leipzig: 6.11.2021 – 27.2.2022 → www.gfzk.de

Bei diesen Treffen wurde einfach angenommen, dass Dialog nicht nur unentbehrlich sei, sondern auch problemlos möglich. Aber die folgenden Jahre bezeugen Gegenteiliges – wie meine Erfahrung im ländlichen Teil des New Yorker Bundesstaates zeigt. Deren Beschreibung ist zwar anekdotischer Natur, aber die damit verbundenen Erkenntnisse sind es nicht. Die Region um Garrison weist eine hohe Diversität der Bevölkerung und verschiedenste soziale Realitäten auf. Es gibt dort beeindruckende Landschaften Seite an Seite mit Industriestandorten, Kultureinrichtungen nebst historischen Monumenten, eine weltbekannte Militärakademie und einiges mehr. Aber selbst an einem solchen Ort ist es schwer, sich bedeutsame Dialoge zwischen waffenstarken, republikanisch wählenden Mitgliedern einer *White-Supremacist*-Gruppe und Unterstützern der *Black-Lives-Matter*-Bewegung vorzustellen. Zumindest fand ein solches Gespräch nicht während der Hochphase des Wahlkampfes statt, als es am dringendsten nötig gewesen wäre.

Es ist nicht so, dass es an Empathie für einander mangelt. Es ist nur so, dass Empathie an sich nicht wirklich hilfreich ist, wenn ihre Macht, die Gefühle, Erfahrungen und Verhältnisse anderer zu verstehen, überschätzt wird. Ein Dialog scheidet, wenn die Beteiligten annehmen, dass Empathie allein ihn ermöglicht – und die versäumten Aufgaben von Bildung, Wirtschaft, Staat und ähnlichen Institutionen übernehmen kann. Derweil besteht der tatsächlich stattfindende „Dialog“ im gewaltsamen Entfernen von Wahlkampfschildern aus den Vorgärten.

Reich zurückhaben wollen; die Anarchisten; die unverhohlenen Faschisten; junge Menschen, die einfach Spaß an der Freude haben. Diese Liste könnte endlos erweitert werden, genau wie die der zugehörigen Orte. Denn derartige Phänomene sind global, und unter den Bedingungen des kapitalistischen Chaos gibt sich der Faschismus als politische Zufluchtsstätte für alle möglichen Leute aus. Extreme Ausformungen dessen – rechte Straftaten, Angriffe, Verstöße, Beleidigungen und Ähnliches – werden in den USA und in europäischen Ländern inklusive Deutschland und den Niederlanden regelmäßig entschuldigt. Zuweilen werden sie sogar als bloße Meinungen gerechtfertigt – in der Annahme, man könne sie durch Empathie und Dialog beilegen.

Aber offensichtlich führt es zur Annullierung von Dialog und Verantwortung, wenn feindseliger Diskurs als eigene Meinung und Redefreiheit charakterisiert wird. Von diesem Punkt an spaltet sich der Diskurs in zwei entgegengesetzte Richtungen. Auf der einen Seite versuchen die Medien und ihre vernunftorientierten Vertreter, einen journalistischen Diskurs hervorzubringen, der sich aus „Wahrheit“ und „Rationalität“ speist. Auf der anderen Seite wuchert ein Diskurs emotionalisierter Meinungen, der von selektiven Überzeugungen und Gruppenzugehörigkeiten geschürt wird. Dies kulminiert in allergischen Reaktionen auf die außerhalb des eigenen inneren Einflusskreises formulierten „Wahrheiten“ und „Rationalitäten“.

Die linke Hand der Dunkelheit

Für Faschisten und Rechtsextreme bietet Eifer seine eigene Rechtfertigung, seine eigene Daseinsberechtigung. Mit anderen Worten schirmt diese Form der Leidenschaft die sich Eiferenden von der Notwendigkeit ab, zwischen Richtig und Falsch zu differenzieren. Eifer schützt Glaube vor Kritik. Eifer zehrt fortwährend von seiner eigenen Grundlage. Eifer und Glaube gehen Hand in Hand. Tatsächlich brauchen Eiferer gar nicht mehr: Solange sie leidenschaftlich an ihre eigene Überzeugung glauben, stellt der Glaube seine Rechtfertigung selbst bereit. Eiferung bewahrt den Überzeugten dann auch davor, seinen Glauben begründen oder den Einwänden anderer zuhören zu müssen. Sie sagen einfach: „Du glaubst eben nicht.“

In den USA übernehmen Unterhaltungsbranche und Medien die Rolle der Vermittler; allerdings verschancen sie sich hinter einem Monopol auf Ideologieproduktion und die fast automatische Herstellung von Differenzen. Es gibt Comedians, Fernseh- oder Radiomoderatoren, Prediger und andere, die allesamt leidenschaftlichen Eifer zu bieten haben – was natürlich einen eigenen konspirativen Diskurs von großer Intensität und Affektivität nach sich zieht.

Hierin liegt im Endeffekt das Problematische an „wahrheitsbasierten“ Medien: Genau genommen honorieren sie Eiferung und lieben es, solch übersteigerte Emotionalisierung noch zu verstärken. Daher funktionieren Betriebe wie *Fox News*, Formate wie das Talkradio und so weiter allesamt für sich und schirmen sich von jeglicher Kritik und somit Dialog ab. Ebenso ist es selbstverständlich der Grund dafür, dass manche

Programme der sogenannten „liberalen Medien“ ihre eigenen quasi-faschistischen Diskurse anheizen, die sie offiziell ablehnen und dennoch ununterbrochen verbreiten. Nach meinem Dafürhalten wirken alle Medien als Verstärker, unabhängig von ihrer politischen Ausrichtung. Wer immer dahintersteht: Es wird derjenige gewinnen, der die Intensität des leidenschaftlichen Eifers kontrollieren kann. Letztlich geht es darum, sich Gehör zu verschaffen; und die Rechten triumphieren oft darin, am lautesen zu sein.

Dies ist eine große Herausforderung für Progressive, weil zwar „Nummer 45“ abgewählt ist, der von ihm gesäte Diskurs jedoch bleibt. Schließlich sind die im ganzen Land präsenten Spiralen sozialer Spannungen weder beendet noch haben sie nachgelassen. Im Gegenteil, sie scheinen womöglich sogar zu wachsen. Befeuert wird dies durch das republikanische Nichteingeständnis der Wahlniederlage: Der gesamte Übergangsprozess fand statt, ohne dass der frühere Präsident sie einräumte. Solange dieser Einzelne und seine Unterstützer bei ihrer Überzeugung bleiben, er sei beraubt worden, wird sich diese weiter verstärken – ein Umstand, der noch für die kommenden Jahre Folgen haben könnte.

Nicht einmal Gott ist reif genug

Die schier endlosen Kriege der letzten 50 Jahre haben in den USA massenhaft ehemalige Soldaten hinterlassen, von denen viele wütend, traumatisiert, entfremdet und entrechtet sind. Tragischerweise haben diese Kriege auch andere hier lebende amerikanische Mitbürgerinnen unmittelbar beeinträchtigt, indem sie ihr vertrautes Umfeld, ihre Vorfahren oder ihre in den Konfliktgebieten lebenden Familien verloren. Die Schlacht um die Wahlkampfschilder in den Vorgärten von Garrison ist die symbolische Repräsentation dieser unzähligen Kriege – sie sind bis in den Hinterhof der Nation selbst eingedrungen.

Die Linderung der historisch bedingten und kürzlich hervorgebrachten inneren Leiden der US-Gesellschaft kann kaum durch Empathie allein erreicht werden: Schon die außerordentlich vielen Veteranen stellen eine Gefahr für die Sicherheit des Landes dar, das sie zunächst vermeintlich verteidigten. Hinzu kommt noch das *Sheriffs Movement*¹, selbst ein Erbe der Sklaverei und der Unterwerfung der Indigenen als

historische Basis der heutigen USA. Deren Standpunkt legt nahe, einfache Bürger könnten ihren Willen per Selbstjustiz und mit Waffengewalt durchsetzen.

Insofern war das, was am 6. Januar 2021 wie eine chaotische Menge unvorbereiteter Menschen aussah, die durch Polizeibarrieren hindurchströmte, um ins Washingtoner Kapitol einzudringen, vielmehr ein koordinierter Angriff. Er wurde angeführt von ehemaligen Militärangehörigen, die durch Ad-hoc-Bürgerwehren unterstützt wurden, sich taktisch ausgerüstet an der Frontlinie vorankämpften und über Walkie-Talkies kommunizierten. Dabei schalteten sie Zivilisten dazu auf, das Gebäude zu betreten und selber Jedermann-Festnahmen durchzuführen. Die Bundesgerichte sind natürlich erst noch dabei nachzuweisen, dass diese „hausgemachten Terroristen“ auf der Grundlage von Tage oder gar Monate zuvor gemachten Plänen zusammenarbeiteten. Möglicherweise sind das Entfernen von Demokraten-Wahlschildern und die übermäßige Verstärkung der staatlich und polizeilich unterstützten Einschüchterungen seitens der Republikaner ein Anzeichen dieser Terrorisierung des gewöhnlichen Lebens.

Abschließend lässt sich sagen, dass die Bedeutung jener Terrorisierung des Alltags womöglich erhellt wird durch eine Rassismus-Definition aus dem Buch der Geografin Ruth Wilson Gilmore mit dem Titel *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* (2007): „Die staatlich gebilligte und/oder außerrechtliche Erzeugung und Ausnutzung gruppenbezogener Anfälligkeit für vorzeitigen Tod“ (S. 247). Vielleicht sind Empathie und Eifer lediglich zwei Seiten derselben Medaille, indem sie beide eine auf gesellschaftlicher Ebene wirkende Unterdrückung subjektiver und so zu einer individuellen Angelegenheit machen. Gilmores Definition bietet hier den Vorteil, Empathie und Eifer (aus denen Rassismus hervortreten kann) von den sprachlichen, individualisierten und psychologisierten Varianten des Rassismus sowie von Vorurteilen, Meinungen etc. zu trennen. Im Grunde entpsychologisiert Gilmore Rassismus und auch den aktuellen sanatoriumsähnlichen Zustand der Gesellschaft. Darin liegt die Möglichkeit für zumindest kurze Momente des Aufatmens – während dieser Zustand gleichzeitig das Bewusstsein für die allgegenwärtigen Bedrohungen schärft.

Aus dem Englischen von Andrew Müller

¹ Constitutional Sheriffs and Peace Officers Association (CSPOA): eine politische Bewegung lokaler US-Polizeibeamter, welche sich als der konstitutionellen Staatsgewalt übergeordnet betrachten. (Anm. d. Red.)



“I’m afraid, I can’t do that.”

Zusammenleben mit emotionaler künstlicher Intelligenz

(HAL 9000)

Catrin Misselhorn

Dürfen wir auf eine künstliche Intelligenz mit menschlichem Antlitz hoffen oder müssen wir uns das Zusammenleben mit KI wie eine Lebensgemeinschaft mit einem Psychopathen vorstellen? Die Philosophin Catrin Misselhorn denkt über Möglichkeiten und Grenzen einer empathischen Beziehung zwischen Menschen und Maschinen nach.

1. Warum emotionale KI?

Künstliche Intelligenz (KI) durchdringt unseren Alltag immer stärker und erfasst auch Bereiche, die bisher als uneinnehmbare Domäne des Menschen galten. Lange Zeit hatte man allerdings auch nicht geglaubt, dass Maschinen Menschen im Schach- oder Go-Spiel würden übertreffen können. Derartige kognitive Höchstleistungen gründen in der hochentwickelten Rechenfähigkeit künstlicher Intelligenz. Es scheint jedoch mehr als eine Frage der reinen Rechenkapazität zu sein, wenn man KI mit menschlichen Kernkompetenzen wie Emotionen oder Empathie ausstatten will.

Gerade emotionale Fähigkeiten sind für intelligentes Verhalten beim Menschen ausgesprochen wichtig. Es gibt neurowissenschaftliche Evidenzen dafür, dass emotionale Störungen aufgrund von Hirnverletzungen zu gravierenden Einschränkungen des rationalen Verhaltens führen (Damásio 1994). Die betroffenen Personen schnitten zwar in IQ-Tests normal ab, trafen aber fatale Lebensentscheidungen und waren unfähig, einen Plan in die Tat umzusetzen oder eine begonnene Sache zu vollenden. Der Mangel an emotionalen Fähigkeiten, die für intelligentes Verhalten bei Menschen wichtig sind, wird als ein Grund dafür angesehen, warum künstliche Intelligenz emotional werden muss, um anspruchsvolle kognitive Aufgaben zu bewältigen (Minsky 1986; 2006).

Bezeichnenderweise geht der Trend in der Arbeitswelt weg von der reinen Automatisierung hin zu Lösungen, deren Ziel nicht die Ersetzung des Menschen durch die Maschine ist, sondern die *Zusammenarbeit* von Mensch und Maschine. Für die Kommunikation, soziale Interaktion und Kooperation mit Menschen sind Emotionen von zentraler Bedeutung. Deshalb müssen auch künstliche Systeme Emotionen zuverlässig erkennen, einordnen und sozial angemessen auf sie reagieren können, wenn sie mit Menschen zu tun haben.

Künstliche Systeme und Roboter sollen darüber hinaus Helfer, soziale Gefährten und Liebhaber sein. Kameras, Mikrofone und Sensoren im *Smart Home* dienen dazu, die Stimmung der Nutzer zu erkennen und etwa Beleuchtung und Musik entsprechend anzupassen. Auch Amazons Sprachassistentin *Alexa*, deren Software in vielen Lautsprechern integriert ist und die eine Reihe von Geräten steuern kann, ist bereits in der Lage, Emotionen zu erkennen und auszudrücken. *Smartwatches* registrieren jede Veränderung der Gefühle und Stimmungen der Nutzer an körperlichen Veränderungen. Pflege-robotern kommt die Aufgabe zu, sich um alte Menschen zu kümmern, soziale Roboter sollen Einsamen Gesellschaft leisten und Sexroboter sollen nicht nur die üblichen sexuellen Bedürfnisse erfüllen, sondern auch solche Vorlieben, die in der realen Welt moralisch anstößig oder gar gesetzlich verboten sind.

Wie diese Beispiele zeigen, ist die emotionale KI ein Markt, der große Gewinnchancen für die Unternehmen birgt. Doch welche

Auswirkungen hat emotionale KI auf uns als Individuen, für unsere Gesellschaft und die Demokratie? Was ist von den Versprechungen der Branche zu halten, KI empathisch und somit menschenfreundlicher, angenehmer im Umgang und funktionaler zu machen? Kommen wir dadurch einer KI mit menschlichen Zügen näher? Oder sind die Maschinen nur ein ausgeklügeltes Mittel, um unsere intimsten Gefühle ökonomisch und auch politisch besser nutzbar zu machen?

2. Was ist emotionale KI und wie funktioniert sie?

Der Begriff der emotionalen KI (auf Englisch auch: *affective computing*) wurde in den 1990er Jahren im Zuge der Debatte um die emotionale Intelligenz geprägt (Picard 1997). Sie lässt sich analog zur kognitiven KI als diejenige Disziplin definieren, die es mit der Nachbildung oder Simulation von emotionaler Intelligenz zu tun hat, also damit, ob und wie künstliche Systeme Emotionen erkennen, ausdrücken und vielleicht sogar selbst besitzen können.

Genau wie bei der kognitiven KI ist zwischen einer starken und einer schwachen Form emotionaler KI zu unterscheiden. Schwache emotionale KI ist auf die Lösung konkreter Anwendungsprobleme bezogen und erfordert nicht, dass künstliche Systeme über Emotionen im menschlichen Sinn verfügen. Starke emotionale KI ist hingegen mit dem Anspruch verbunden, eine dem

Menschen vergleichbare Form der emotionalen Intelligenz hervorzubringen. Für starke emotionale KI ist es daher unabdingbar, dass Maschinen Emotionen im menschlichen Sinn aufweisen. Gelingt es, eine emotionale KI im starken Sinn zu entwickeln, so ließen sich daraus auch Aussagen über die Entstehung und Funktionsweise von Emotionen bei Menschen gewinnen.

Derzeitig ökonomisch und sozial bedeutendste Zweig der emotionalen KI ist die automatische Emotionserkennung. Diese Wachstumsbranche wird in Zukunft noch mehr Gewicht bekommen und erhebliche Folgen für unser Zusammenleben haben. Es wurden eine Reihe von Methoden entwickelt, die in unterschiedlichen Bereichen Anwendung finden (ausführlicher dazu: Misselhorn 2021). Einige Verfahren lesen die Emotionen am Gesichtsausdruck ab, andere stützen sich auf die akustischen und prosodischen Eigenschaften der Stimme. Die semantischen Assoziationen bestimmter Wörter mit Emotionen werden für Algorithmen genutzt, die Stimmungen und Emotionen etwa in den sozialen Netzwerken erkennen, vorhersagen und beeinflussen können. Biosensoren, wie sie beispielsweise in *Smartwatches* verbaut sind, messen die physiologischen Veränderungen (etwa der Herz- oder Atemfrequenz, der Muskelspannung und Hautleitfähigkeit), die mit bestimmten Emotionen verbunden sind, und erfassen mit ihrer Hilfe den emotionalen Zustand einer Person.

Die Anwendungskontexte, in denen automatische Emotionserkennung bereits eingesetzt wird oder eingesetzt werden soll,

sind vielfältig und umfassen sämtliche Lebensbereiche, von denen hier nur eine kleine Auswahl aufgeführt werden kann (ausführlicher dazu: McStay 2018):

- In der Werbung und Marktanalyse zur Erfassung von Präferenzen und Reaktionen auf Marken und Werbung, zur Optimierung und Personalisierung.
- In der Politik zur Erfassung und Beeinflussung von Stimmungen und emotionalen Reaktionen auf Parteien, politische Maßnahmen, Programme und Initiativen sowie im Wahlkampf, insbesondere mit Hilfe der sozialen Netzwerke.
- Im Gesundheitswesen zur Erfassung des geistigen und körperlichen Zustands von Personen, zur Registrierung psychischer Auffälligkeiten und Störungen, zur Begleitung von Patienten durch Assistenten sowie für therapeutische Angebote.
- Im Polizei- und Sicherheitsbereich zur Identifikation potentieller Terroristen sowie zur Erfassung und Beeinflussung von Stimmungen in der Öffentlichkeit, die zu Unruhen führen könnten.
- In der Arbeitswelt zur Überprüfung von Bewerbern auf ihre Persönlichkeit, Belastbarkeit und Eignung für eine bestimmte Arbeitsstelle sowie zur Messung von Motivation und Leistungsfähigkeit am Arbeitsplatz.
- In der Versicherungsbranche zur Einschätzung der psychischen Gesundheit und emotionalen Disposition der Versicherungsnehmer.

Da die emotionale KI dabei ist, sämtliche Lebensbereiche zu durchdringen, sind die Vorbehalte dagegen aus technischer und ethischer Sicht dringend zu diskutieren. Der *AI Now Report* 2019 setzt sich etwa sehr kritisch mit der Zuverlässigkeit der eingesetzten Verfahren auseinander. Diese entbehren laut jener Studie bislang einer wissenschaftlichen Grundlage. So tut sich insbesondere die gesichtsbasierte Emotionserkennung mit der Diversität schwer und unterliegt rassistischen Vorurteilen. Hinzu kommt ein Mangel an Transparenz sowie eines angemessenen rechtlichen Rahmens. Deshalb fordert der Report die Politik dazu auf, die Verwendung der automatischen Emotionserkennung bei wichtigen Entscheidungen über das Leben von Menschen zu verbieten.

Weitere grundlegende ethische Kritikpunkte betreffen die Bedrohung der Privat- und Intimsphäre und der Selbstbestimmung. Darüber hinaus birgt die emotionale KI auch Gefahren für die öffentliche Sphäre und die Demokratie, die durch die in den Algorithmen angelegte Begünstigung von radikalen, hasserfüllten und aggressiven Inhalten in den sozialen Netzwerken sowie die emotionale Manipulation politischer Einstellungen und Verhaltensweisen entstehen.

3. Empathie zwischen Mensch und Maschine

Häufig wird die emotionale KI damit beworben, dass künstliche Intelligenz nun endlich empathisch werde. Ist dieser vollmundigen Verheißung Glauben zu schenken? Menschen erkennen die Emotionen ihrer Mitmenschen nicht in erster Linie auf der Grundlage objektiver Faktoren, sondern indem sie deren Emotionen auch mitfühlen. Diese Fähigkeit, die echte Empathie auszeichnet, geht den automatischen Emotionserkennungssystemen ab (Misselhorn 2021). Sie können zwar mit Zuständen ausgestattet werden, die eine ähnliche Funktion wie Emotionen übernehmen, aber es fehlt ihnen die subjektive Erlebnisqualität, die menschliche Gefühle und Empathie auszeichnet.

Man kann eine gewisse Parallele zwischen der emotionalen KI und Psychopathen herstellen, die sich im landläufigen Verständnis durch die Unfähigkeit zur Empathie auszeichnen. Psychopathen sind jedoch durchaus in der Lage, anhand objektiver Anzeichen auf die Emotionen ihrer Mitmenschen zu schließen und können diese Fähigkeit zu manipulativen Zwecken einsetzen.

Auch künstliche Systeme, die Emotionen erkennen, dienen in vielen Fällen manipulativen Zwecken. Diese Zwecke setzen sich die Systeme natürlich – anders als Psychopathen – nicht selbst, sondern sie werden ihnen von ihren Entwicklern vorgegeben. Emotionale KI soll uns zu einem gewünschten Verhalten bringen, wie ein bestimmtes Produkt zu kaufen, uns beim Autofahren nicht aufzuregen, motivierter zu lernen, produktiver zu arbeiten oder einen bestimmten politischen Kandidaten zu wählen.

Eine eigentümliche dialektische Pointe besteht darin, dass zwar die Maschinen keine Empathie mit Menschen empfinden, aber die Menschen mit den Maschinen, sofern

sie über gewisse menschenähnliche Eigenschaften verfügen. Vor einigen Jahren ging ein Videoclip in den sozialen Medien viral, in dem zu sehen ist, wie ein Atlas-Roboter der Firma Boston Dynamics, der in Größe, Körpersilhouette und Bewegungen eher vage an einen Menschen erinnert, getreten und mit Stühlen und Stangen geschlagen wird. Die Filmsequenz löste eine Welle von Empathie für den Roboter aus.

Stanley Kubricks Film *2001: Odyssee im Weltraum* (USA 1968) lotet das Phänomen in einer Szene mit geradezu experimenteller Qualität aus. Der Bordcomputer HAL 9000, der im Titel dieses Artikels zitiert wird, ist eine künstliche Intelligenz, die lernfähig ist und wie ein Kind erzogen und sozialisiert wurde. Seine äußere Gestalt ist nicht sehr menschenähnlich. Sie besteht aus einem Interface mit einem Kameraauge, Lautsprechern und Mikrofonen. HAL zeigt jedoch Interesse daran, sich selbst zu erhalten, und lässt emotionale Reaktionen erkennen. Besonders hervorstechend ist seine außerordentlich menschenähnliche sonore Stimme.

Während einer Weltraummission gerät HAL 9000 außer Kontrolle und soll abgeschaltet werden. Als der Computer das herausfindet, beginnt er, die menschlichen Crewmitglieder nacheinander zu töten, um die Mission ungestört weiterführen zu können. Als das letzte lebende Mitglied der Mannschaft sich daran macht, den Computer schrittweise lahmzulegen, scheint der Astronaut ein Wesen mit Emotionen, Selbstbewusstsein und einem Selbsterhaltungstrieb zu zerstören.

Es wirkt so, als hätte HAL große Angst vor seiner Abschaltung. Er fleht um sein Leben und singt schließlich wie ein Kind, das sich im dunklen Wald fürchtet, ein Kinderlied (in der deutschen Synchronfassung *Hänschen klein*). Während er singt, verliert seine Stimme zunehmend ihr menschliches Timbre, wird immer tiefer und langsamer und klingt am Ende rein mechanisch.

Als Zuschauer empfindet man zunächst starke Empathie, die jedoch nach und nach zweifelhafter wird, je mechanischer HALs Stimme erscheint. Ist unsere Empathie mit HAL also nur ein Trick der Entwickler, um die Menschen daran zu hindern, den Computer abzuschalten, damit die Mission um jeden Preis beendet wird? Oder ist sie ein Anzeichen dafür, dass es moralisch falsch ist, eine Kreatur wie HAL 9000 einfach abzuschalten?

Bejaht man die erste Frage, so müssen wir uns darüber Gedanken machen, wie wir mit dem Potential zur Manipulation umgehen, das künstlichen Systemen inhärent ist, die Empathie erregen, obwohl sie selbst keine Gefühle haben. Lautet hingegen die Antwort auf die zweite Frage „Ja“, so gilt es, darüber nachzudenken, welcher moralische Status der emotionalen KI in unserer Gesellschaft zukommen soll.

Unabhängig davon, für welche der Antworten man sich entscheidet, wird deutlich, dass emotionale künstliche Intelligenz dabei ist, unsere soziale Praxis grundlegend zu verändern. Diese Veränderungen sollten wir nicht einfach den Konzernen überlassen, die emotionale KI entwickeln und für ihre Zwecke einsetzen. Es gilt, diese Entwicklung nach unseren ethischen und sozialen Vorstellungen politisch zu steuern und zu regulieren.

Catrin Misselhorn ist Philosophieprofessorin an der Georg-August-Universität Göttingen. Ihr Buch *Grundfragen der Maschinenethik* (Reclam, 4. Auflage 2020) wurde auf den dritten Platz der Sachbuchbestenliste von ZDF, ZEIT und Deutschlandfunk Kultur gewählt. Im März 2021 erschien ihr neues Buch *Künstliche Intelligenz und Empathie. Vom Leben mit Emotionserkennung, Sexrobotern & Co.* im Reclam-Verlag.

LITERATUR

- AI Now Report (2019): Online: URL: https://ainowinstitute.org/AI_Now_2019_Report.pdf [Zugriff zuletzt am 20.01.21].
- Damásio, António (1994): *Descartes' Error – Emotion, Reason and the Human Brain*. New York. [Deutsche Übersetzung: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München (1995)].
- McStay, Andrew (2018): "The Right To Privacy In The Age Of Emotional AI" (Report for The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights OHCHR). Online: URL: <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/DigitalAge/ReportPrivacyInDigitalAge/AndrewMcStayProfessor%20of%20Digital%20Life,%20BangorUniversityWalesUK.pdf> [Zugriff zuletzt am 25.02.21].
- Minsky, Marvin (1986): *The Society of Mind*. New York.
- Minsky, Marvin (2006): *The Emotion Machine. Commonsense Thinking, Artificial Intelligence and the Future of the Human Mind*. New York et al.
- Misselhorn, Catrin (2021): *Künstliche Intelligenz und Empathie. Vom Leben mit Emotionserkennung*. Sexrobotern & Co. Dietzingen.
- Picard, Rosalind (1997): *Affective Computing*. Massachusetts.



Tiere in der Stadt: Opfer oder Nutznießer einer verwundeten Umwelt?

Sunaura Taylor

Die Künstlerin und Aktivistin Sunaura Taylor^(ST) sieht Parallelen zwischen der Ausgrenzung und Unterdrückung von Tieren und der von behinderten Menschen. Im Gespräch mit der Kuratorin Alexandra Nehmer^(AN) erläutert sie, inwiefern Menschen und Wildtiere in der Stadt gleichermaßen den Bedingungen einer „Disabled Ecology“ unterworfen sind. Gleiche Rechte sind ihrer Auffassung nach nicht genug für ein gelingendes Zusammenleben.

AN Weltweit migrieren immer mehr Tiere in die Städte, was maßgeblich an der Zerstörung ländlicher Habitate liegt. Würden Sie das als Symptom dessen verstehen, was Sie als „Disabled Ecologies“ beschreiben? Gleichzeitig verweist es auf die Handlungsmacht der Tiere, sich dieser Zerstörung zu widersetzen und sich an sie anzupassen. Glauben Sie, darin liegt ein Potential für neue Ökologien, neue Formen des Zusammenlebens von menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen?

ST Mit dem Begriff „Disabled Ecologies“ bezeichne ich die relationalen Netzwerke, die durch Behinderung erzeugt werden und diese wiederum selbst hervorbringen – zwischen Menschen und Nichtmenschen. Ein verletztes Habitat steht in Beziehung zu den Lebewesen, die dort keinen Schutz mehr finden und so selbst verletzt werden. Aber Disabled Ecologies haben – wie Behinderung im Allgemeinen – auch produktive, kreative Aspekte. Auch unter zutiefst unerwünschten Bedingungen wie der Lebensraumzerstörung gilt es, die Potentiale für neue Formen des Zusammenlebens zu entdecken. Dabei die Handlungsmacht nichtmenschlicher Tiere zu erkennen, ist wesentlich. Aber die Fähigkeit eines Lebewesens, sich Veränderungen anzupassen, ist nicht selbstverständlich und sollte auch nicht unseren Einsatz für den Habitatschutz bremsen. Narrative der „Anpassung“ können leicht von jenen instrumentalisiert werden, die die Erde nur weiter plündern wollen. Das Vorkommen nichtmenschlicher Tiere in Städten ist zudem mit der Ungleichheit zwischen Menschen verflochten. In wohlhabenden Gegenden findet man meist eine größere Vielfalt an Wildtieren, Ökologinnen bezeichnen das als „Luxus-Effekt“. Wie der afroamerikanische Stadtökologe

Christopher Schell zeigt, folgen diese Dynamiken oft altbekannten Mustern von Rassismus und Klassismus. Umwelt-rassistische Effekte wie Wärme-Inseln, fehlende Grünflächen, Verschmutzung, etc. schaden Menschen, führen aber auch dazu, dass es in manchen Gegenden für Tiere schwerer ist zu gedeihen. Wenn das Teilen von Habitaten neue Formen des Zusammenlebens mit Nichtmenschen ermöglicht, wen erreicht also dieses Potential und wen nicht? In meiner Arbeit bin ich mir auch immer der Spezies bewusst, die in größter Zahl mit uns zusammenleben, aber weitgehend übersehen werden: Tiere in industriellen Zuchtanlagen und Schlachthäusern. In diesem Fall nimmt die Cohabitation eine sehr gewaltsame Form an. Auch hier können wir die vielfachen Spuren der Verletzung oder Behinderung von Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen verfolgen, die hinter der Fassade der Tierindustrie passiert – die sich aber auch ausbreitet und in vielfältiger Weise auf Menschen, Tiere und die ökologische Gesundheit einwirkt. Das reicht von geschädigten Arbeitern über Luft- und Wasserverschmutzung, die dort produzierten Treibhausgasen bis hin natürlich zu den Tieren, deren Behinderungen bewusst herangezüchtet sind, um möglichst profitmaximierende Waren aus ihnen zu machen. Ich versuche mit dem Konzept der Disabled Ecologies unter anderem zu greifen, auf welchen Wegen der Schaden an Ökosystemen oder anderen Spezies immer verknüpft ist mit Schaden an Menschen.

AN Die Corona-Pandemie hat drastisch gezeigt, dass die Gesundheit von Menschen, anderen Spezies und ganzen Ökosystemen voneinander abhängen. Das Virus wurde mutmaßlich von Wildtieren auf den Menschen übertragen.

Die menschengemachte Zerstörung von Ökosystemen und das damit verbundene Aufeinandertreffen von Arten verschiedener Habitate spielen eine entscheidende Rolle bei solchen zoonotischen Krankheiten. Mit der Anerkennung unserer Verwobenheit scheint auch ein wachsendes Bewusstsein für die darin liegenden Gefahren einherzugehen. Sollten wir eine stärkere Trennung von der natürlichen Welt anstreben, um uns zu schützen? Wäre es auch für die Natur das Beste, wir würden sie in Ruhe lassen?

ST Ich hoffe, das ist nicht die Richtung, die wir einschlagen werden – nicht zuletzt, weil die Einrichtung menschenfreier Schutzgebiete in der Vergangenheit unverhältnismäßig stark zu Lasten von indigenen Bevölkerungsgruppen ging, die dadurch ihres angestammten Landes beraubt wurden. Die Vorstellung, uns herauszunehmen und „die Natur“ in Ruhe zu lassen, klingt für mich, als würden wir sie aufgeben, und es klingt nach einer Fantasie. Wir sind Wesen, die buchstäblich aus anderen Wesen bestehen. Und wir haben uns in alles Mögliche eingeschrieben. Von Treibhausgasen in der Atmosphäre über Plastikpartikel im Regen bis hin zu PFAS, eine auch als „ewige Chemikalien“ bezeichnete Familie kaum abbaubarer Industriechemikalien, die man inzwischen in Böden, Gewässern und den Körpern von Lebewesen auf dem ganzen Planeten findet: Spuren der Menschheit sind überall. Wir sollten erkennen, dass das Narrativ der Trennung offensichtlich nicht funktioniert. Eine weitere Spaltung würde nicht mehr Empathie hervorbringen für die anderen Spezies, mit denen wir leben und deren Bedürfnisse wir besser kennenlernen sollten, sondern nur mehr Leid verursachen. Ich halte es

also für unentbehrlich, unsere wechselseitige Abhängigkeit anzuerkennen – von anderen Spezies und unseren Ökosystemen. Ihre Gesundheit und ihr Wohl hängen mit unserer Gesundheit und unserem Wohl zusammen.

AN In Teilen des Diskurses über die Corona-Pandemie kann man eine grob vereinfachende Verquickung der Gesundheit von Menschen und Ökosystemen beobachten. So schreibt beispielsweise die Naturschutzorganisation Conservation International: „Natürliche Ökosysteme funktionieren ähnlich wie der menschliche Körper: Sind sie robust und gesund ..., ist die Wahrscheinlichkeit geringer, dass sie eine Krankheitsquelle darstellen.“ Läuft der Gesundheitsbegriff nicht auch Gefahr, unser Verhältnis mit der Umwelt zu naturalisieren und somit zu entpolitisieren?

ST Wir müssen definitiv immer vorsichtig sein, wenn Gesundheitsnarrative bedient werden. Mit dem Konzept der Disabled Ecologies will ich weder die Umwelt medikalisieren noch ingendwas entpolitisieren. Eine der Grunderkenntnisse der Disability Studies ist, dass Gesundheit weder als isoliert noch neutral verstanden werden kann, sondern inhärent politisch und sozial ist. Deswegen wären Ökologen in der heutigen Zeit weltweiter ökologischer Versehrung gut beraten, von Behinderten-Communities zu lernen. Ökosysteme sind immer in Bewegung, nie beständig. Kritikerinnen des Konzepts der Ökosystemgesundheit argumentieren daher, dass Ökosysteme im Gegensatz zu Individuen keinen verallgemeinerbaren oder normativen Optimalzustand haben. Aber kritische Disability-Perspektiven zeigen, dass es für Menschen wie auch Ökosysteme viele verschiedene Möglichkeiten gibt, gesund zu sein. Wir können von ihnen lernen, wie man in und mit Behinderung leben, sich um Behinderung kümmern und an sie anpassen kann. Der Ableismus hat Vulnerabilität, Schwäche und Abhängigkeit lange Zeit als Marker von Behinderung und somit als unerwünscht deklariert. Das Wissen von Behinderten-Communities kann uns dabei helfen zu akzeptieren, dass wir alle verletzte Wesen sind, die wir im Laufe unseres Lebens immer wieder in Abhängigkeit geraten. Wenn wir davon ausgingen statt von der

Fiktion des unabhängigen, in sich abgeschlossenen Individuums: Wie würden wir Unterstützung und die Bedingungen für Wohlbefinden schaffen? Welche Sozialsysteme würden wir gestalten, welche Architekturen und Städte bauen? Ich spreche nicht nur von menschlicher Verletzlichkeit. Das hieße auch darüber nachzudenken, wie wir urbane und ländliche Räume nicht nur nach menschlichen Bedürfnissen gestalten, sondern auch nach denen der anderen Arten sowie der Landmassen und Gewässer, mit denen wir leben. Ich sage nicht, dass das leicht ist, und natürlich wurde das auch für Menschen noch nicht erreicht! Unsere Städte und Umwelten sind zutiefst von Ungleichheit geprägt. Wenn wir unsere Vorstellungen davon erweitern, welche Körper in einem Raum leben werden und dort gedeihen können müssen, und das wirklich wertschätzen, würden wir auf völlig andere Lösungen kommen.

AN Lange Zeit haben Architektur und Stadtplanung das Gegenteil bewirkt. Seit der Moderne haben sie die rein menschliche Stadt befördert. Der Hygienesdiskurs des 19. Jahrhunderts bereitete der engen Verbindung zwischen Menschen und Nutztieren ein Ende. Städtische Wildtiere wurden als „unnatürlich“ oder gar „degeneriert“ betrachtet und folglich eingedämmt und abgewehrt. Quer durch Ihr Werk betonen Sie eine Verbindung zwischen der Ausgrenzung und Unterdrückung von Tieren mit der behinderter Menschen. Könnte man argumentieren, dass die Schaffung der anthropozentrischen Stadt mit der einer ableistischen Stadt zusammenhängt?

ST Das ist eine großartige Frage. Was mir in den Sinn kommt, sind die sogenannten „Ugly Laws“. Diese Gesetze existierten in den gesamten USA von den 1880ern bis in die 1970er, als ein Mittel zur „Säuberung“ der Stadt: Man machte es für „unansehnliche“ oder „ekelerregende“ Menschen illegal, sich in bestimmten öffentlichen Räumen zu „exponieren“. Arme und behinderte Menschen konnten so nicht mehr auf der Straße arbeiten oder betteln. Die Disability-Studies-Forscherin Susan Schweik zeigt, wie diese Gesetze verknüpft waren mit solchen, die zeitgleich eingeführt wurden, um

streunende Tiere von öffentlichen Orten zu entfernen. Manchmal wurden Bettler explizit mit Straßenhunden und anderen Tieren verglichen, beide Gruppen wurden als Gefahr für die öffentliche Sicherheit und Gesundheit angesehen. Diese Gesetze wirken bis heute nach – beispielsweise in San Franciscos umstrittenen „Sit-Lie Ordinances“, die es verbieten, sich auf dem Gehweg oder an anderen öffentlichen Orten hinzusetzen oder -legen. In der Praxis kriminalisieren sie Obdachlose. Es sind Verordnungen, die öffentliche Orte für manche – privilegierte – Körper leichter zugänglich machen und jene fernhalten, die nicht in das Bild eines sicheren, sauberen und hygienischen Raumes passen; diese Dynamiken sind zutiefst von Rassismus und Klassismus geprägt. Außerdem sind sie durch die Erfahrung der Animalisierung verbunden: Derartige Regularien und Narrative schaden behinderten Menschen, rassifizierten Menschen, Gendernormen widersprechenden Menschen – Menschen, die zuweilen als „tierischer“ oder „weniger menschlich“ angesehen werden.

AN Dieses Ordnungsstreben ist auch verbunden mit dem Aufstieg der kapitalistischen Stadt, deren Räume rein hinsichtlich ihrer Verwertbarkeit gestaltet sind. Alle – ob menschlich oder nichtmenschlich –, die diese vermeintlich stören, werden zunehmend vertrieben. In Ihrem Werk verfolgen Sie auch einen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Ableismus. Menschen, die als „ineffizient“ oder „untauglich“ für die Arbeit innerhalb des kapitalistischen Systems galten, wurden als behindert und weniger wertvoll etikettiert. Auch Ökosysteme werden dann als „gestört“ gekennzeichnet, wenn sie nicht mehr ihre Funktion für den Menschen erfüllen. Zeitgleich aber mit seiner Entwertung des „ineffizienten“ Körpers produziert der Kapitalismus neue Behinderungen, gerade durch sein Streben nach Effizienz. Wie Sie zuvor beschrieben haben, schafft etwa die Fleischindustrie im Namen des Profits Behinderung unter Menschen und Nichtmenschen. Das verweist auf die Grenzen einer Strategie, die Disability Justice und Tierrechtsbewegung teilen: ein rechtsbasierter Ansatz. Wie weit wird es uns bringen, Tieren oder der Natur Rechte zuzugestehen?



Für die Künstlerin, Aktivistin und Wissenschaftlerin Sunaura Taylor hängt die Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung mit der für Tiere zusammen. Ihre aktuelle Forschung an der University of California, Berkeley, beschäftigt sich mit der Frage, wie kritische Disability-Perspektiven unser Denken und Handeln angesichts der globalen Umweltzerstörung verändern können.

Die Kulturwissenschaftlerin Alexandra Nehmer ist Redakteurin der Zeitschrift ARCH+. Mit der Rolle von Stadtplanung und Architektur für ein selbstbestimmtes und solidarisches Zusammenleben beschäftigte sie sich u. a. als Mitarbeiterin der 2015 gezeigten Ausstellung *Wohnungsfrage* am Haus der Kulturen der Welt und als Mit-Kuratorin der für 2021 geplanten Ausstellung *Cohabitation*.

Cohabitation

Alexandra Nehmer gehört zur Künstlerischen Leitung des Projekts *Cohabitation*, das die zentrale und ambivalente Rolle von Städten bei der globalen Umweltzerstörung zum Anlass nimmt, das Zusammenleben von menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen in urbanen Räumen neu zu denken: An der Schnittstelle von Kunst, Wissenschaft, Architektur und Stadtplanung sollen Gestaltungsansätze für die Stadt der Zukunft entwickelt werden – eine Stadt, in der nichtmenschlichen Lebensformen eine bedeutende Rolle zugesprochen und ein solidarisches Zusammenleben zwischen Menschen und Tieren möglich wird. *Cohabitation* verhandelt dieses Thema in verschiedenen, miteinander vernetzten Formaten: Eine Ausstellung hinterfragt das Mensch-Tier-Verhältnis in der Stadt anhand von historischen Fotografien und Dokumenten, internationalen künstlerischen Positionen sowie Case Studies und Gestaltungsexperimenten. Im Stadtraum Berlins werden modellhafte Inter-Spezies-Räume geschaffen und ein großes Rahmenprogramm abgehalten, das zentrale Vordenkerinnen aus den Bereichen Tierrecht, Naturschutz, Biologie, Architektur und Stadtentwicklung mit Aktivistinnen und beteiligten Künstlerinnen zusammenbringt. Das Projekt wird in der Allgemeinen Projektförderung gefördert.

Ausstellung im silent green Kulturquartier: 5.6.–4.7.2021
→ www.archplus.net

Es scheint, als würden sie weder Menschen noch Tiere vor Ausbeutung und Unterdrückung schützen, wenn nicht auch das zugrundeliegende ökonomische System verändert wird.

ST Wann immer wir Natur ausschließlich als Ware betrachten, entspricht das für mich dem, wie der Kapitalismus Menschen für ihre Arbeitsfähigkeit, ihre Effizienz und Produktivität als wertvoll erachtet – und weniger wertvoll, sogar wertlos, wenn sie diese Eigenschaften nicht haben. Eine antikapitalistische oder linke Perspektive ist daher für Behinderten-Communities und Umweltgerechtigkeit gleichermaßen wichtig, aber auch um Solidarität zwischen diesen Bewegungen aufzubauen. Rechte reichen dabei weder aus, noch sind sie der einzige Weg hin zu einer gerechten Welt; aber sie sind ein Mittel, das wir momentan haben und nutzen können. Keines, das wir alle haben natürlich, aber womöglich ist genau das der Punkt. Mir ist es wichtig, unsere aktuellen Rechte und den Kreis derer, die sie haben, auszuweiten – und gleichzeitig die Grenzen des rechtsbasierten Rahmens anzuerkennen, die in seine Strukturen eingeschrieben sind. Etwa, dass er auf starren Kategorien beruht – ableistischen und speziesistischen Definitionen des Menschseins zum Beispiel. Stattdessen müssen wir die Vorstellung überwinden, dass wir alles – jeden – in einfache Kategorien stecken können. Gerechtigkeit heißt für einen Fluss wahrscheinlich etwas anderes als etwa für eine Qualle oder für zukünftige Generationen. Aber während Rechte für mich nicht alles sind, weiß ich auch in sehr persönlicher Weise, wie sehr sie unser Vermögen, die Welt und den eigenen Körper zu bewohnen,

beeinflussen. Ich habe gelebt, bevor und nachdem 1990 der *Americans with Disabilities Act* beschlossen wurde. Meine Erfahrung ist keineswegs die aller Menschen mit Behinderung: Dieses Gesetz begünstigt bestimmte behinderte Menschen mehr als andere und schließt durch seine Definition von Behinderung manche komplett aus. Aber für mich hat das Recht, den Bus oder eine öffentliche Toilette zu nutzen, die Sphären der Möglichkeiten in meinem Leben völlig verändert.

AN Sie weiten diese Idee von gleichberechtigtem Zugang auch jenseits des Menschen auf andere Arten und Ökosysteme aus. Wie könnte es aussehen, einem beschädigten Ökosystem Unterstützung und „Zugang“ zu verschaffen?

ST Das wird bereits gemacht. Oft wird es Sanierung, Restauration oder Wiederherstellung genannt – abermals spiegelt hier vieles eine medizinische Sprache wider. Der behinderte Schriftsteller Eli Clare schreibt in seinem eindrucksvollen Buch *Brilliant Imperfection* über die Unterstützung eines Monokultur-Maisfeldes dabei, sich hin zu einer Hochgrasprairie zu erholen. Für ihn ist der Wunsch nach Wiederherstellung geschädigter Ökosysteme mit dem – oftmals problematischen – Drang zur Heilung behinderter Körper verbunden. Er sucht nach Wegen, die Wichtigkeit der Rehabilitation für Ökosystem wie Mensch anzuerkennen, ohne in ein Paradigma zu verfallen, das keinen Raum für die Wertschätzung von Behinderung lässt; gleichzeitig widersetzt er sich einem Narrativ, nach dem das Feld nur dann wertvoll sei, wenn es zu einem imaginär unberührten, geheilten Zustand zurückkehrt. Das ist auch eine der zentralen

Fragen meiner Arbeit: Wie setzen wir die Behinderung verursachenden Ungerechtigkeiten ins Verhältnis dazu, dass Behinderung nicht rein negativ ist, nicht nur Mangel und Leid, nicht das Ende des Lebens ist. Behinderung ist kreativ, sie kann beglückend sein, ein Hort der Freiheit von der ständigen Anstrengung, die uns die Gesellschaft abverlangt, um „normal“ zu sein. Sie fordert uns auf, Wert in Lebensformen zu finden, die nicht nach Effizienz, Fortschritt und Rationalität ausgerichtet sind. Zugleich aber ist es problematisch, Behinderung zu romantisieren, da das ihre Verstrickung mit kapitalistischer, rassistischer und kolonialer Gewalt leugnen würde. Wir müssen beides gleichzeitig anerkennen, dann kann Behinderung Empathie und Solidarität quer durch alle Unterschiede ermöglichen – inklusive jenen zwischen den Arten. Ich denke auch an die Michi-Saagig-Nishnaabeg-Intellektuelle Leanne Betasamosake Simpson, die zeigt, wie Indigene Beziehungen zu ihrem angestammten Land pflegen, unabhängig davon, ob es sich um geschützte Nationalparks oder stark verschmutzte Städte handelt. Sie fragt, wie jemand dem Land nahe sein kann, wenn es so verunreinigt ist, dass es eine Gefahr darstellt. Ihre Antwort: Wenn der Fluss zu verschmutzt ist, um darin zu schwimmen oder sich von ihm zu ernähren, kann man immer noch mit dem Boot darüber fahren. Sie sagt: „Du verstößt deine Mutter nicht, wenn sie krank ist. Du verstößt nicht das Land, weil es vergiftet oder überbaut ist.“ So verstehe ich auch Disabled Ecologies: als eine Umweltpolitik, die sich dagegen richtet, sich von Verwundung einfach abzuwenden, sondern die nach Wegen sucht, mit Behinderung zu leben.

Aus dem Englischen von Andrew Müller

Wenn wir unsere Vorstellungen davon erweitern, welche Körper in einem Raum gedeihen können müssen, würden wir auf völlig andere Lösungen kommen.



PET-CITY

Pet-City untersucht die engste emotionale Beziehung zwischen Mensch und Tier — die zu einem Haustier. Diese Beziehung beginnt meist mit dem Kauf. Der Mensch geht in ein Geschäft, kauft sich ein anderes Lebewesen und nimmt es mit nach Hause in seine Wohnung. Städtische Wohnungen sind jedoch selten für die Unterbringung von Tieren konzipiert, obwohl 43% der Deutschen mit mindestens einem Haustier leben. Ähnliches gilt für den öffentlichen Raum in der Stadt. In Berlin sind 111.024 Hunde (Stand 2019) gemeldet. 111.024 Lebewesen mit ihren eigenen Bedürfnissen und Nöten, 111.024 Tiere, mit denen ihre Besitzer mindestens zweimal am Tag an die frische Luft müssen. Die Studie *Pet-City* möchte dieses enge Verhältnis von Mensch und Haustier unter städtebaulichen und architektonischen Gesichtspunkten kritisch untersuchen und hinterfragen.

CHARLOTTE KAULEN
LUCA DEUTINGER
PIA PRANTL
THEO DEUTINGER

JAHRMARKT DER TIERE (COVER/POSTER)

Die Collage *Jahrmarkt der Tiere* zeigt 269 Tiere, deren Preis sich zwischen € 35.000 und € 0,01 bewegt. Die Preise betreffen die in der Collage dargestellten Tiere, so wie sie von den jeweiligen Online-Tierhandlungen auf ihren Websites angeboten werden.

Die Collage thematisiert die Käuflichkeit von Haustieren und damit die Käuflichkeit von Liebe, Unterhaltung und unmündigen Mitbewohnern. Der Mensch, der intelligente Affe, hat in seiner Leidenschaft für den Handel den anderen Tieren ein Preisschild umgehängt. Nur sehr wenige Tierarten sind von dieser Kapitalisierung verschont geblieben.

PET-CITY BERLIN

In dieser Karte von Berlin sind 339 Tierärzte, 142 Hundeschulen und 76 Hundesalons mit ihren jeweiligen Logos und ihrer ungefähren Position in der Stadt dargestellt. Die Farbgebung der Logos wurde direkt übernommen.

Im Jahr 2019 waren 111.024 Hunde in Berlin steuerlich gemeldet. Die Versorgung dieser Hunde ist im direkten Vergleich zum Menschen überdurchschnittlich gut:

Gesundheit:	284	Hausärzte/100.000 Einwohner
	305	Tierärzte/100.000 Hunde
Bildung:	21	Schulen/100.000 Einwohner
	127	Hundeschulen/100.000 Hunde
Beauty:	68	Friseursalons/100.000 Einwohner
	68	Hundesalons/100.000 Hunde

QUELLEN

Ärzte
www.nwzonline.de/politik/berlin-aerztedichte-mehr-praxen-aber-unterschiede-bleiben_a_50,8,282404817.html

Friseur
www.hwk-berlin.de/artikel/zahlen-daten-fakten-91,155,266.html

Betriebsstatistik 2008–2019:
Die Entwicklung des Betriebsbestandes seit 2008 nach verschiedenen Kriterien wie Anlagen, Gruppen, Handwerke, Gewerbe und Berliner Stadtbezirke

Schulen
www.statistik-berlin-brandenburg.de/BasisZeitreiheGrafik/Bas-Schulen.asp?Ptyp=300&Sageb=21001&creg=BB&anzwer=5

Berlin Bild > Pet-City Berlin
By dronepicr — Aerial view of Berlin, CC BY 2.0
commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=79040334

MENSCHLICHE BEHAUSUNG MIT HUND

Diese Illustration einer menschlichen Behausung mit Hund zeigt 127 Utensilien. Bis auf einen Sessel, einen Tisch, ein Regalbrett und einen Küchenblock sind alle Elemente in diesem Bild für den Hund bzw. für das Zusammenleben mit einem Hund entworfen.

Zurzeit gibt es in Deutschland 10,1 Millionen gemeldete Hunde, also Millionen Haushalte, die zumindest einige Elemente der Collage aufweisen, um den Hund zu pflegen, zu ernähren und zu unterhalten. Allein der Markt für das Hundezubehör in Deutschland beträgt 215 Millionen Euro (2019). Dabei verweist dieses Zubehör auf das jeweilige Ausmaß der Identifikation und der Vermenschlichung des Tieres durch den Besitzer, wie z. B. veganes Hundefutter, Hundeparfum, Hunde-TV und Hundehaartrockenhaube.

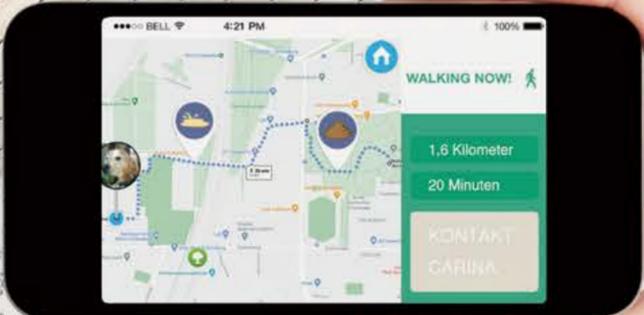
HUNDEFUTTER / KATZENFUTTER

Diese Collagen zeigen in etwa 180 Hunde- und Katzenfutterverpackungen für portionierte Nahrungseinheiten diverser Fleischsorten. Aufschriften wie „Putenherz“, „Kaninchen im eigenen Saft“, „Pferd mit Steckrübe, Fenchel und Salbei“, „Lammherz“ und „Känguru Pur“ stechen besonders hervor, weil die genannten Tiere gemeinhin nicht als Futtermittel für Hunde und Katzen gelten.

Der ökologische Fußabdruck der 10 Millionen deutschen Hunde entspricht mit 27.270 km² in etwa der Fläche des Bundeslandes Brandenburg bzw. 16% der landwirtschaftlich genutzten Fläche Deutschlands.

Der ökologische Fußabdruck der 14 Millionen deutschen Katzen entspricht mit 19.110 km² in etwa der Fläche des Bundeslandes Rheinland-Pfalz bzw. 11% der landwirtschaftlich genutzten Fläche Deutschlands.







MENSCHLICHE BEHAUSUNG MIT HUND

- Hund und Halter**
- Hundehalter
 - Hundesport-Stiefel
 - Regenanzug für Hundebesitzer
 - Hundetraining-App
 - Hundebücher
 - Hundzeitschriften
 - Tasse für Hundehalter
 - Hundekamera zur Echtzeitbeobachtung
 - Hunde-Aquarellbilder
 - Hundeporrtait
 - Zuchtstättenfotografie
 - Welpenshooting
 - Hundecollage auf Leinwand
 - Schild: 'Hier wache ich!'
 - Hundestambaum
- Top und Bestattung**
- Urne – Feuerbestattung
 - Grabstein – Erdbestattung
 - Diamant – Feuerbestattung
 - Haustierpräparation
 - Haustier-Klonen

- WOHNZIMMER**
- Einrichtung und Ausstattung**
- Offener Grundriss statt offene Türen
 - Fußbodenheizung
 - Hundegerechte Treppe
 - Korkbodenbelag
 - Energieeffiziente Hundeklapp
 - Hundefenster
 - Schmutzfangmatte
 - Hundehaken
 - Hundekuscheldecke 'Bones'
 - Hundereststuhl
 - Wellness Kuschelsofa 'zoolove'
 - Hundebox 'Fido'
 - Hundekorzbau aus Naturgeflecht
- Bekleidung**
- Regenschirm mit Leine
 - Hundgummistiefel
 - Hundeweste Trekking
 - Hundehalsband
 - USB Leuchthalsband 'Halo'
 - Hundemarke
 - Beruhigungshalsband
 - Rollleine für Hunde
 - Maulkorb 'Baskerville'
 - Rutschfeste Kissen für Hundepfoten
 - Hunde-Mund-Nasen-Schutz
 - Hundecap
 - Hunderucksack
 - Hundeschal
 - Hundesonnenbrille mit UV-Schutz
 - Beinwärmer
 - Hunde-Regenjacke 'Toronto'
 - Hundedeckmantel

- Spielzeug und Entertainment**
- Kuschelhund 'Kong' für Hunde
 - Hundespielzeug 'Doggy Brain'
 - Hundeschlachboot
 - Hundepool
 - Knochenseil
 - Hundesprungreifen
 - Hundespielzeug – mit Handy steuerbar
 - Hundekarnevalskostüm 'Yoda'
 - Hunde-TV
 - Kauspielzeug für Welpen
- Mobilität**
- Hundereisepass
 - Hunde-GPS-Tracker
 - Hundetasche
 - Hundebuggy
 - Hundeschlafsack
 - Hundezelt
 - Hunderampe 'Easy Loader'
 - Hundeventilator
 - Hundegehilfe

- Erziehung**
- Trainingsglocke
 - Antibell-Schockhalsband
 - Hochfrequenz-Hundepfeife
 - Clicker zur Hundeerziehung
 - Köderstab Trainingswerkzeug
 - Antibell-Außenstation
- Fitness und Gesundheit**
- Halskrause
 - Hunde-Erste-Hilfe-Set
 - Hundelaufband 'dogPACER'
 - Igelkissen zur Koordinationsförderung
 - Puzzelmatten als Laufstrecke für Hunde
 - Dinkelkornkissen in Knochenform
 - Hunderollstuhl
 - Hundewackelbrett für Rumpftraining
 - Orthopädisches Hundebett
 - Bio-Bachblüten 'S.O.S.' für Hunde
 - Vitamin-D3 für Hunde

- KÜCHE**
- Einrichtung**
- Hundekuchen Cookie Maker
 - Hundegeburtstagsort
 - Vorratsdose für Hundekesse
 - Messer für die Fleischerteilung
 - Fleischwolf für Hundefutter
 - Fütterungswochenkalender
 - Ernährungsplan
 - Hundefutterroboter 'WOpet Chimp'
 - Wassernapf für Unterwegs
 - Hundetrinkbrunnen
 - Hundefutterdose für Unterwegs
 - Leckerli-Pistole
- Ernährung**
- Hühnerfüße 'Der knusprige Kauspaß'
 - Hundemüsi
 - Hundesnacks mit Pferd
 - Insekten für Hunde mit Allergien
 - Chicken Nuggets für Hunde
 - Hundefutter 'Huhn, Reis & Gemüse'
 - Veganes Hundefutter 'Quinoa & Tofu'
 - Bratensoße im Beutel
 - Hundefutter gegen Angstzustände

- Hygiene und Sauberkeit**
- Handstaubsaugroboter
 - Hunde-Urinflecken-Vernichter
 - Flohspray für die Umgebung
 - Pfotenwaschmaschine
- BAD**
- Accessoires
 - Hundebadewanne aus Edelstahl
 - Hundehaartrockenhaube 'Puff and Fluff'
 - Hundefrisierstuhl
 - Trimmm-Schertisch
 - Weiche Hundeklaueabdeckungen
 - Hundebademantel
 - Hundeleckerli im Bad 'AquaPaw'
 - Aufbewahrungsbox 'Pfote' aus Holz
- Körperpflege**
- Fellpflegebürsten aus Bambus
 - Fellpflegeapparat mit Staubsauger
 - Zackenhakken
 - Krallenschere 'Trixie'
 - Premium Fellpflege-Handschuhe
 - Hundeshampoo gegen Juckreiz
 - Hundeparfüm mit Aloe und Calendula
 - Pfotenbalsam
 - Bio-Hundeseife 'Wuffi'
 - Tierhaarfärbemittel
 - Anti-Markierungsband für Rüden
 - Hygieneunterhose für Hündinnen
 - Leckmatte zur Ablenkung
 - Hundespiegel
- Zahnpflege**
- Hundezahnbürste
 - Hundezahnpasta
 - Zahnpflege-Knochen
- Toilette**
- Biologisch abbaubare Hundekotbeutel
 - Hundekotbeutelspender 'Sporty'
 - Hundekotschaukel 'Poop Scooper'
 - Kunstrasen als Hundetoilette

- Wohnzimmer**
- Einrichtung und Ausstattung
 - Offener Grundriss statt offene Türen
 - Fußbodenheizung
 - Hundegerechte Treppe
 - Korkbodenbelag
 - Energieeffiziente Hundeklapp
 - Hundefenster
 - Schmutzfangmatte
 - Hundehaken
 - Hundekuscheldecke 'Bones'
 - Hundereststuhl
 - Wellness Kuschelsofa 'zoolove'
 - Hundebox 'Fido'
 - Hundekorzbau aus Naturgeflecht
- Bekleidung**
- Regenschirm mit Leine
 - Hundgummistiefel
 - Hundeweste Trekking
 - Hundehalsband
 - USB Leuchthalsband 'Halo'
 - Hundemarke
 - Beruhigungshalsband
 - Rollleine für Hunde
 - Maulkorb 'Baskerville'
 - Rutschfeste Kissen für Hundepfoten
 - Hunde-Mund-Nasen-Schutz
 - Hundecap
 - Hunderucksack
 - Hundeschal
 - Hundesonnenbrille mit UV-Schutz
 - Beinwärmer
 - Hunde-Regenjacke 'Toronto'
 - Hundedeckmantel

JAHRMARKT DER TIERE

(COVER/POSTER)

- Hunde**
- Tibetanischer Mastiff € 15.000,00
 - Lwchen € 9.000,00
 - Samojede € 7.000,00
 - Do Khyi € 6.000,00
 - Akita € 3.000,00
 - Peruanischer Nackthund € 2.500,00
 - Deutscher Schäferhund € 2.000,00
 - Golden Retriever € 2.000,00
 - Zwergspitz € 2.000,00
 - Saluki € 2.000,00
 - Deutsche Dogge € 1.600,00
 - Bernhardiner € 1.500,00
 - Chihuahua € 1.300,00
 - Windhund, Afghanischer € 1.300,00
 - Cavalier King Charles Spaniel € 1.300,00
 - Kurzhaarackel € 1.100,00
 - Beagle € 1.000,00
 - Mops € 1.000,00
 - Schäferhund-Weipen € 800,00
 - Chow Chow € 800,00
 - Rottweiler € 750,00
 - Deutsch Drahthaar € 700,00
 - Dalmatiner € 700,00
 - Schipperke € 650,00
 - Beagle € 650,00
 - Chihuahua € 650,00
 - Redbone Coonhound € 650,00
 - Border Collie € 625,00
 - Otterhound € 550,00
 - Feldspaniel € 550,00
 - Bichon Frisé € 525,00
 - Pekinese € 500,00
 - Zwergpinscher € 500,00
 - Amerikanischer Foxhound € 475,00
 - Tschechischer Terrier € 400,00
 - Affenpinscher € 400,00
 - Papillon € 400,00
 - Parson Russell Terrier € 350,00
 - Mops € 350,00
 - English Setter € 350,00
 - Schwarzer Coonhound € 350,00
 - Rat Terrier € 350,00
 - Mischling € 300,00
 - Shubunkin 7-10cm € 275,00
 - Echte Siamensis € 275,00
 - Plotthound € 275,00
 - Sorgetier € 160,00

- Kleintiere**
- Ägyptischer Langohrigel € 250,00
 - Schönhörnchen Rafflesi € 200,00
 - Zwergleithörnchen € 140,00
 - Afrikanischer Weißbauchigel € 120,00
 - Frettchen € 85,00
 - Chinchillas € 75,00
 - Eichhörnchen € 70,00
 - Skinny Pig € 60,00
 - Chin. Baumstreifenhörnchen € 60,00
 - Fette Sandratte € 50,00
 - Äxolotl € 50,00
 - Deutscher Riese € 40,00
 - Löwenkopfaninchen € 40,00
 - Zwergwidder € 35,00
 - Rexkaninchen € 35,00
 - Meerschweinchen € 35,00
 - Zwergkaninchen € 30,00
 - Degus € 30,00
 - Tanrek € 30,00
 - Persische Rennmaus € 25,00
 - Steppenlemming € 22,00
 - Mongol. Wüstenrennmaus € 20,50
 - Ratten € 15,00
 - Hamster € 15,00
 - Zwerghamster € 15,00
 - Stachelmaus € 10,00
 - Afrikanische Zwergschläfer € 10,00
 - Farbmaus € 4,00
- Vögel**
- Harlekin-Ara € 1.400,00
 - Beo € 1.200,00
 - Graupapagei € 1.190,00
 - Balistar € 1.100,00
 - Aras € 800,00
 - Kakadu € 800,00
 - Chinesische Nachtigall € 300,00
 - Pennantsittich € 110,00
 - Schmetterlingsfink € 100,00
 - Blasskopf-Rosellasittich € 99,00
 - Papagei – Pfirsichköpfchen € 49,00
 - Nymphensittich € 49,00
 - Ziegenittich € 49,00
 - Bourkesittich € 49,00
 - Gouldsittich € 45,00
 - Kanarien Gloster € 39,00
 - Kanarien Lizard € 36,00
 - Brieftaube € 35,00
 - Zwergwachtel € 30,00
 - Kanarien Standard € 29,00
 - Schautauben € 25,00
 - Wellensittich € 22,00
 - Japanische Mövchen € 12,00
 - Diamanttauben € 10,00
 - Zebrafrank € 7,50

JAHRMARKT DER TIERE

(COVER/POSTER)

- Aquarientiere**
- Pfeilgiftfrosch € 2.500,00
 - Inland-Taipans € 1.300,00
 - Braune Regenbogenboa € 780,00
 - Kronengecko € 500,00
 - Pantherchamäleon € 370,00
 - Teju € 350,00
 - Nilwaran € 350,00
 - Schwarzleguane € 300,00
 - Albino-Tigerypython € 300,00
 - Wüstenhornvipere € 300,00
 - Bartgame € 150,00
 - Ägyptische Kobra € 150,00
 - Aruba-Inselklapperschlange € 125,00
 - Kornnatter € 120,00
 - Leopardengecko € 100,00
 - Braune Regenbogenboa € 100,00
 - Königspython € 90,00
 - Skorpion € 70,00
 - Viridovipera Vogeli € 60,00
 - Langschwanzschnecke € 45,00
 - Grüner Leguan € 40,00
 - Schmuckhornfrosch Albino € 40,00
 - Dreifarbenbaumsteiger € 40,00
 - Käferpaar € 40,00
 - Gottesanbeter € 35,00
 - Wandelnde Geige € 30,00
 - Mecynorhina t.u. (Larve) € 18,00
 - Afr. Riesentausendfüßer € 17,00
 - Riesenkugler € 13,00
 - Atlaskäfer € 10,00
 - Alicides (Schmetterling) € 9,00
 - Afrikanischer Hausgecko € 7,00
 - Sechsfleck-Rosenkäfer € 6,00
 - White Jade (Schnecke) € 6,00
 - Oliphyllium € 5,00
 - Waldschaben € 4,00
 - Chlorocala africana o. (Larve) € 3,00
 - Lampyrina adolphinae € 3,00
 - Danaus (Schmetterling) € 3,00
- Exoten und Raritäten**
- Falken € 17.500,00
 - Azolat € 15.000,00
 - Kapuzineräffchen € 14.500,00
 - Tukan Paar € 9.500,00
 - Nachtaffe € 9.000,00
 - Totenkopffaffe € 9.000,00
 - Füchse (domestizierte) € 8.000,00
 - Ameisenbär € 8.000,00
 - Tiger-Baby € 7.500,00
 - Wüstenluchs € 7.000,00
 - Baby-Seidenäffchen € 7.000,00
 - Katzen (Lemur) € 7.000,00
 - Marderbär € 6.300,00
 - Faultier € 6.000,00
 - Seidenäffchen € 6.000,00
 - Weißkopf-Seidenäffchen € 6.000,00
 - Lisztaffe € 6.000,00
 - Rothandtamarin € 6.000,00
 - Schnurrbarttamarin € 6.000,00
 - Serval (Wildkatze) € 5.500,00
 - Dachs € 4.500,00
 - Otter € 4.200,00
 - Kanadischer Luchs € 4.000,00
 - Haummarder € 3.500,00
 - Gürteltier € 3.500,00
 - Fennek (Wüstenfuchs) € 3.000,00
 - Steinadler € 3.000,00
 - Wickelbär € 2.750,00
 - Hallstromhund € 2.500,00
 - Waschbär € 1.200,00
 - Känguru € 1.150,00
 - Rotluchs (Bobcat) € 900,00
 - Nasenbär € 900,00
 - Pampashase € 850,00
 - Kleinhirsch € 850,00
 - Wolffhybrid € 800,00
 - Graufuchs € 800,00
 - Flughörnchen € 600,00
 - Senegal-Galago € 600,00
 - Waldmurmeltier € 600,00
 - Stachelschwein € 600,00
 - Beulenrokodil € 550,00
 - Kojoten € 500,00
 - Stinktier € 450,00
 - Azara-Aguti € 400,00
 - Wasserschwein € 400,00
 - Brauen-Glatstirnkaiman € 380,00
 - Neoraganbogenfisch € 300,00
 - Minischwein € 300,00
 - Grüne Anakonda € 200,00
 - Präriehunde € 125,00
 - Nilflughunde € 70,00
 - Fossa ?
 - Blattnasen-Fledermaus ?

- Wirdlose Tiere**
- Großer Krake € 100,00
 - Weihnachtsinsel-Krabbe € 60,00
 - Koralle Blasenanemone € 60,00
 - Haarstern € 55,00
 - Tigerkrebs 'Blue Claw' € 40,00
 - Koralle Sinularia € 40,00
 - Roter Seestern € 30,00
 - Afr. Riesen-Apfelschnecke € 30,00
 - Supertongang-Aprikosenkrebs € 25,00
 - Äxolotl € 25,00
 - Wasserschildkröte € 25,00
 - Orange Sakura-Garnele € 20,00
 - Harlekinkrabbe € 18,00
 - Blaue Monsterfächergarnele € 10,00
 - Perlhuhnsschnecke € 10,00
 - Krallenfrosch € 9,00
 - Haifischflossenmuschel € 7,00
 - Tanrek € 7,00
 - Microkrabbe € 4,00
 - Tropische Süßwassermuschel € 3,00
 - Zebra-Rennschnecke € 2,50
 - Rote Zwerggarnele € 1,00
- Terrarientiere**
- Pfeilgiftfrosch € 2.500,00
 - Inland-Taipans € 1.300,00
 - Braune Regenbogenboa € 780,00
 - Kronengecko € 500,00
 - Pantherchamäleon € 370,00
 - Teju € 350,00
 - Nilwaran € 350,00
 - Schwarzleguane € 300,00
 - Albino-Tigerypython € 300,00
 - Wüstenhornvipere € 300,00
 - Bartgame € 150,00
 - Ägyptische Kobra € 150,00
 - Aruba-Inselklapperschlange € 125,00
 - Kornnatter € 120,00
 - Leopardengecko € 100,00
 - Braune Regenbogenboa € 100,00
 - Königspython € 90,00
 - Skorpion € 70,00
 - Viridovipera Vogeli € 60,00
 - Langschwanzschnecke € 45,00
 - Grüner Leguan € 40,00
 - Schmuckhornfrosch Albino € 40,00
 - Dreifarbenbaumsteiger € 40,00
 - Käferpaar € 40,00
 - Gottesanbeter € 35,00
 - Wandelnde Geige € 30,00
 - Mecynorhina t.u. (Larve) € 18,00
 - Afr. Riesentausendfüßer € 17,00
 - Riesenkugler € 13,00
 - Atlaskäfer € 10,00
 - Alicides (Schmetterling) € 9,00
 - Afrikanischer Hausgecko € 7,00
 - Sechsfleck-Rosenkäfer € 6,00
 - White Jade (Schnecke) € 6,00
 - Oliphyllium € 5,00
 - Waldschaben € 4,00
 - Chlorocala africana o. (Larve) € 3,00
 - Lampyrina adolphinae € 3,00
 - Danaus (Schmetterling) € 3,00

JAHRMARKT DER TIERE

(COVER/POSTER)

- Hunde**
- Tibetanischer Mastiff € 15.000,00
 - Lwchen € 9.000,00
 - Samojede € 7.000,00
 - Do Khyi € 6.000,00
 - Akita € 3.000,00
 - Peruanischer Nackthund € 2.500,00
 - Deutscher Schäferhund € 2.000,00
 - Golden Retriever € 2.000,00
 - Zwergspitz € 2.000,00
 - Saluki € 2.000,00
 - Deutsche Dogge € 1.600,00
 - Bernhardiner € 1.500,00
 - Chihuahua € 1.300,00
 - Windhund, Afghanischer € 1.300,00
 - Cavalier King Charles Spaniel € 1.300,00
 - Kurzhaarackel € 1.100,00
 - Beagle € 1.000,00
 - Mops € 1.000,00
 - Schäferhund-Weipen € 800,00
 - Chow Chow € 800,00
 - Rottweiler € 750,00
 - Deutsch Drahthaar € 700,00
 - Dalmatiner € 700,00
 - Schipperke € 650,00
 - Beagle € 650,00
 - Chihuahua € 650,00
 - Redbone Coonhound € 650,00
 - Border Collie € 625,00
 - Otterhound € 550,00
 - Feldspaniel € 550,00
 - Bichon Frisé € 525,00
 - Pekinese € 500,00
 - Zwergpinscher € 500,00
 - Amerikanischer Foxhound € 475,00
 - Tschechischer Terrier € 400,00
 - Affenpinscher € 400,00
 - Papillon € 400,00
 - Parson Russell Terrier € 350,00
 - Mops € 350,00
 - English Setter € 350,00
 - Schwarzer Coonhound € 350,00
 - Rat Terrier € 350,00
 - Mischling € 300,00
 - Shubunkin 7-10cm € 275,00
 - Echte Siamensis € 275,00
 - Plotthound € 275,00
 - Sorgetier € 160,00

JAHRMARKT DER TIERE

(COVER/POSTER)

- Katzen**
- Klonkätzchen € 35.000,00
 - Casaca € 25.000,00
 - Allerca € 2.000,00
 - Savannah € 3.500,00
 - Elf € 2.000,00
 - Toyger € 2.000,00
 - Sokoke € 1.500,00
 - Heilige Birmakatz € 1.100,00
 - Bengalkatze € 1.000,00
 - Maine Coon € 1.000,00
 - Perser € 1.000,00
 - Ragdoll € 1.000,00
 - Sphynx € 1.000,00
 - Ceylon € 1.000,00
 - Singapura € 1.000,00
 - Balinese € 900,00
 - Maine Coon € 800,00
 - Korat € 800,00
 - Britisch Kurzhaar (mit Papieren) € 600,00
 - Norwegische Waldkatze € 600,00
 - Siam € 500,00
 - Britisch Kurzhaar (ohne Papiere) € 400,00
 - Mischlingskatzen € 170,00
 - Sorgetier € 90,00
 - Hauskatze € 50,00
- Futtertiere**
- Futter Geckos € 3,70
 - Futter Saumflingerechse € 3,30
 - Futter Ratte € 1,60
 - Futter Maus € 0,85
 - Futter Rotwurm € 0,25
 - Futter Heuschrecke € 0,10
 - Futter Fruchtfliege € 0,10
 - Goldfliegen € 0,10
 - Pandaassel € 0,10
 - Offenfische € 0,06
 - Mehlwürmer € 0,02



Eine Frage der Gewöhnung

Jens Kersten & Tilo Wesche

Mit der Natur eine Gemeinschaft bilden. Eine Rechtsgemeinschaft, sagen Juristen und Philosophen, die für ein anderes Verständnis von Natur plädieren: nämlich als Rechtssubjekt auf Augenhöhe. Jens Kersten^(JK) und Tilo Wesche^(TW) entwerfen seine Konturen.

Jahrhundertlang prägte zumindest in weiten Gesellschaften die Angst vor der Natur das Verhalten von Menschen, und dementsprechend entwickelten sie Techniken ihrer Bezwingung. Jetzt tritt zunehmend die Angst um die Natur an ihre Stelle.

JK Wir sind – vielleicht schon mit der Industrialisierung, aber ganz sicherlich nach dem Zweiten Weltkrieg – in das Anthropozän eingetreten: Die Menschheit ist selbst zu einer Naturgewalt geworden, indem sie die Erde radikal umgestaltet. Dieser Prozess wird vor allem von uns im Globalen Norden angetrieben. Die Verbindung von individueller Selbstverwirklichung und ökonomischer Schubkraft der Wohlstandsgesellschaften hat katastrophale Folgen für das Klima und die Artenvielfalt, von der globalen Vermüllung ganz zu schweigen. Sie beschreiben diesen Wandel als Entwicklung der „Angst vor der Natur“ zu einer „Angst um die Natur“. Doch vielleicht muss man angesichts der ökologischen Entgleisung der Menschheit noch einen Schritt weitergehen: Aus der „Angst um die Natur“ ist längst wieder eine „Angst vor der Natur“ geworden – nur mit dem Unterschied, dass wir Menschen für unsere „Angst vor der Natur“ jetzt selbst verantwortlich sind. Diesem Gedanken weichen wir nicht nur defensiv aus, sondern empfinden ihn als Zumutung. Deshalb lebt vor allem der Globale Norden längst nach dem Motto „Nach uns die Sintflut“. Ganz im Gegensatz dazu kommt es aber – im wahrsten Sinn des Wortes – darauf an, Dämme gegen die Selbstzerstörung zu bauen, selbst wenn wir keine vollkommene Schubkraftumkehr dieses ökologischen Strukturwandels unserer Erde mehr hinbekommen werden. Bei der Errichtung dieser Dämme gegen die Selbstzerstörung spielt das Recht eine ganz entscheidende Rolle.

Die Angst vor der Natur, wie Sie sie hergeleitet haben, schlägt sich womöglich sogar im Naturschutz-Artikel 20a GG nieder, der erst 1994 ins Grundgesetz aufgenommen wurde. Sie scheint ziemlich tief zu sitzen und dürfte angesichts der klimawandelbedingten Naturkatastrophen nicht weniger werden ...

JK Wenn man sich Art. 20a GG genau anschaut, sieht man tatsächlich, welche Angst der verfassungsändernde Gesetzgeber 1994 vor der Natur hatte. Es hätte für die Regelung dieser Staatszielbestimmung verfassungsrechtlich der erste Halbsatz genügt: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere.“ Doch man hat in dem zweiten Halbsatz die „Angstklausele“ hinzugefügt, dass dieser Schutz nur „im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung“ erfolgen soll. Das ist an sich eine verfassungsrechtliche Selbstverständlichkeit. Dass der verfassungsändernde Gesetzgeber diesen doppelten Verfassungs- und Gesetzesvorbehalt 1994 als Einschränkung des Naturschutzes aber noch einmal ausdrücklich erwähnt, zeigt vor allem eines: Er fürchtete, dass die Natur in unserer Verfassungs- und Rechtsordnung eine zu aktive Rolle spielen könnte. Deshalb wird die Umwelt verfassungsrechtlich sorgsam verpackt und relativiert.

TW Die Angst vor der Natur war immer schon eine starke Antriebskraft für Aufklärung, Wissenschaft und Emanzipation. Die Natur erlebte man als Schicksalsmacht, von deren Launen das eigene Überleben abhing. Kontrolle über die eigenen Überlebensbedingungen zu gewinnen, ist nicht an sich verwerflich. Im Gegenteil stellt

sie einen Freiheitsgewinn dar, auf den wir auch heutzutage ungern verzichten. Diese neue Freiheit wurde jedoch zu einem Problem, das die Überlebensfrage im Zeitalter der Erderwärmung neu aufwirft, weil sie als Herrschaft über die Natur gedacht wurde. Der Mensch befreit sich von der Natur, indem er über sie herrscht. Herrschaft über die Natur wird auf drei Arten ausgeübt: Durch Technik wird Natur gezähmt, gesteuert und nachgeahmt, in der Wirtschaft wird die Natur als vermeintlich kostenloses Gut und leistungsloser Gewinn verwertet; und im Recht wird die Natur insbesondere durch das Eigentum an ihr verfügbar gemacht. Diese Herrschaft wird über sie in Gestalt der Willkürfreiheit ausgeübt, der zufolge Naturgüter, wie jede andere Sache, von ihren Eigentümern „nach Belieben“, wie es im § 903 BGB heißt, gebraucht und verbraucht werden dürfen. Eigentumsrechte an Naturgütern werden dabei üblicherweise durch Umweltrechte begrenzt. Diese rechtliche Begrenzung ist aber ein zahnloser Tiger, weil der Naturschutz nicht den gleichen Rang genießt wie die Grundrechte, einschließlich des Grundrechts auf Eigentum (Art. 14 GG). Das Eigentumsrecht sticht den Naturschutz stets aus. Dies ist der Hauptgrund für die ernüchternde Ergebnis- und Harmlosigkeit aller bisherigen Bemühungen um den Schutz der Natur. Denken Sie nur an die Auseinandersetzungen im Hambacher Forst und jüngst im Dannenröder Forst oder an die weltweit äußerst gewaltsamen Konflikte zwischen Umweltaktivisten und staatlich flankierten Wirtschaftsinteressen in Lateinamerika, Afrika und Asien.

Das Verhältnis zwischen Menschen und Natur als Rechtsverhältnis zu fassen, ist meines Erachtens dennoch der richtige Weg. Ich denke, dass ohne die



Hilfe des Rechts der Naturschutz gegen wirtschaftliche Interessen keine Chance hat. Hier hilft nur die Gleichstellung von Eigentumsrechten und Naturschutz. Beide müssen den gleichen Rang von Grundrechten besitzen. Dieser Gedanke bekommt seinen besonderen Twist erst dadurch, dass Eigentumsrechte hier nicht geschwächt oder gar abgeschafft werden, sondern im Gegenteil erweitert und auf die Natur übertragen werden sollen. Das Eigentumsrecht der Natur ernst nehmen! Übrigens keine Idee, die jenseits politischer Wirklichkeit liegt. In Neuseeland und Kolumbien haben bereits bestimmte Flüsse und Landschaften Eigentumsrechte. Warum also nicht ebenso hier?

Herr Prof. Kersten, reicht Ihnen die grundrechtliche Gleichstellung von Eigentumsrechten und Naturschutz? Müssen wir uns nicht vielmehr von dem paternalistischen Gedanken verabschieden, dass wir die Natur zu „schützen“ haben? Was aber dann?

JK Hier stimme ich Herrn Wesche ausdrücklich zu: Art. 20a GG erzeugt bei den Bürgerinnen und Bürgern nur die beruhigende Illusion, der Schutz von Natur und Tieren sei bei uns angemessen geregelt. Angesichts unserer ökologischen Entgleisung ist das inzwischen eine sehr gefährliche Illusion. Das „Umweltstaatsprinzip“ des Art. 20a GG wird den ökologischen Herausforderungen, vor denen wir stehen, nicht gerecht. Die Regelung ist in den vergangenen knapp dreißig Jahren juristisch nie wirklich relevant geworden – nicht, weil es keine ökologischen Probleme gäbe, sondern weil der Artikel verfassungsrechtlich schlicht viel zu harmlos ist. Der Schutz der Umwelt wird nur als objektives Prinzip verstanden und kann in der Konkurrenz mit individuellen, sozialen und ökonomischen Interessen politisch und rechtlich einfach aufgewogen werden. Wenn wir vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Eigentum und Natur juristisch in den Blick nehmen, eröffnet sich eine äußerst ambivalente Perspektive: Auf der einen Seite kann es durchaus dazu kommen, dass das Eigentum die Natur in Abwägungen überwiegt und „aussticht“. Auf der anderen Seite beobachten wir aber auch seit den 1980er Jahren – genauer seit dem berühmten Nassauskiesungsbeschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 15. Juli 1981 – eine Rechtsentwicklung, die man als die „Ökologisierung der Eigentumsgarantie“ beschreiben kann. Hier kommt zum Ausdruck, dass das Eigentum nach dem Verständnis des Grundgesetzes sich ganz substanziiell von anderen Grundrechten – wie beispielsweise der Meinungs- oder der Glaubensfreiheit – dadurch unterscheidet, dass es ein „normgeprägtes Grundrecht“ ist. Das meint, dass der demokratische Gesetzgeber den Inhalt des Eigentums bereits ausgestalten kann – und dies bedeutet eben auch: ökologisch ausgestalten. Eigentum verpflichtet, heißt es im Grundgesetz, und dies bringt nicht nur soziale, sondern heute vor allem auch ökologische Pflichten mit sich. Auf diese Weise lohnt es sich, die Eigentumsgarantie ernst zu nehmen, und durch ihre Übertragung auf die Natur zugleich auch die Möglichkeit substantiell zu erweitern, darüber soziale, ökonomische und ökologische Konflikte zu lösen. Mit Blick auf die Rechte der Natur würde ich persönlich den juristischen Akzent gleichwohl ein klein wenig anders setzen: Wenn wir die Natur als Rechtssubjekt anerkennen, sollte sie auch die ganze Vielfalt ihrer Interessen in unserer Welt wahrnehmen können.

Sie fordern damit nichts weniger als eine ökologische Revolution des Rechts. Worin besteht sie genau?

JK Ja, wir brauchen eine ökologische Revolution des Rechts. Der Grundgedanke dieser Revolution ist ganz einfach, aber gleichwohl weitreichend und durchschlagend: Die Verfassung hat die Natur bisher nur als ein passives Schutzobjekt begriffen, es kommt aber darauf an, dass sie sich als ein aktives Rechtssubjekt in unserer Verfassungsordnung entfalten kann. Dafür erkennen wir Tiere und Pflanzen, Landschaften und Klima als juristische Personen an, die – wie wir selbst – eine Vielfalt von Interessen haben. So können beispielsweise Tiere über ein Recht auf Integrität, Leben und Bewegung verfügen oder mit Blick auf ihr Ökosystem das Recht auf die Unverletzlichkeit ihrer Wohnung geltend machen. Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, dass Tiere oder Landschaften wirtschaftlich tätig werden und über Eigentum verfügen, wenn sie beispielsweise ihren eigenen Naturpark betreiben. Schließlich verfügen sie als ökologische Personen über das Recht auf gerichtliches Gehör und vor allem auch auf effektiven Rechtsschutz. Diese ökologische Rechtssubjektivität der Natur ist nur im ersten Moment überraschend. Denn genau diese Regulierungsstrategie der Rechtssubjektivität haben wir – fast möchte man sagen „schon immer“ – mit Blick auf wirtschaftliches Kapital verfolgt, indem wir zum Beispiel Aktiengesellschaften oder GmbHs als juristische Personen rechtlich anerkennen und gesetzlich ausgestalten. Als juristische Personen verfügen sie über subjektive Rechte und insbesondere über Grundrechte (Art. 19 Abs. 3 GG), um ihre Interessen aktiv selbst in der Rechtsordnung verfolgen und durchsetzen zu können. Und genauso wenig wie die Würde des Menschen durch die Anerkennung der subjektiven Rechte und der Grundrechte einer Aktiengesellschaft oder GmbH angegriffen wird, kann sie sich durch die Anerkennung der Rechte ökologischer oder tierlicher Personen in Frage gestellt sehen. Der reflexartige Einwand hiergegen lautet natürlich: Hinter wirtschaftlichen Rechtssubjektiven stehen jedenfalls irgendwo auch Menschen. Doch zum einen bleibt dieser „Human Factor“ im konkreten Fall doch sehr abstrakt, wenn Sie beispielsweise an große Unternehmen, Banken und Finanzdienstleister denken. Zum anderen erkennen wir auch Stiftungen – also reine Vermögensmassen – als juristische Personen an, hinter denen überhaupt keine Person mehr steht. Mit anderen Worten: Die Anerkennung der Rechte der Natur ist kein rationales Problem, sondern eher eine Frage der Gewöhnung. Sie bedeutet keine Einführung einer „Ökodiktatur“, sondern ist schlicht eine Frage der Fairness: Wirtschaftliches Kapital spielt als juristische Person in unserer Rechtsordnung eine aktive Rolle, mit der es seine Interessen bisher oft genug gegenüber der Umwelt durchsetzt. Deshalb ist es nur fair, dass das – wenn Sie so wollen – ökologische Kapital dieser Erde als Rechtssubjekt ebenfalls in unserer Rechtsordnung aktiv werden kann, um seine Interessen wahrzunehmen. In der Rechtspraxis nennt man dies „juristische Waffengleichheit“. Nein, es geht nicht um eine „Ökodiktatur“, sondern ganz im Gegenteil um ökologischen Liberalismus.

Mit der Figur der Natur als Rechtssubjekt wird auch eine lange, für unser (westliches) Weltbild fundamentale philosophische Opposition in Frage gestellt: Der Mensch verstand sich als das Andere der Natur. Man könnte also meinen, dass er im Anthropozän erzwungenermaßen lernt, sich wieder als Teil der Natur zu verstehen. Gegen eine solche „Demut“ spricht meines Erachtens die Projektion vormals genuin menschlicher Fähigkeiten und Entscheidungen auf Technologien und künstliche Intelligenz.

Muss da über ganz neue Rechtsansprüche der Natur nachgedacht werden, gegenüber Maschinen und Algorithmen?

TW Das denke ich nicht. Da muss man genauer unterscheiden. Zwar besitzen digitale Technologien und Natur ähnliche Eigendynamiken, kraft derer sie sich von menschlichen Handlungen entkoppeln. Zwischen ihnen besteht jedoch ein grundsätzlicher Unterschied. Technik bedeutet, wie schon der griechische Begriff „technē“ beschreibt, das, was hergestellt und gemacht ist. Auch die entwickeltesten und raffiniertesten Technologien, die beispielsweise für das autonome Fahren eingesetzt werden, sind dennoch Artefakte. Natur hingegen ist, auch darauf verweist schon das griechische Wort „physei“, das Naturwüchsige, das sich selbst hervorbringt und eben im Unterschied zur Technik nicht gemacht oder hergestellt wird. In verschiedener Hinsicht ist der Mensch das Andere der Natur und zugleich auch wiederum nicht das Andere der Natur. Einerseits zeichnet sich der Mensch durch seine Freiheit gegenüber der Natur aus. Im Unterschied zu Tieren und Ökosystemen können Menschen Gründe dafür geben und fordern, welches Leben sie führen wollen und welche gerechten Institutionen errichtet werden sollen. Selbstverständlich ist der Mensch durch seine Körperlichkeit und Abhängigkeit von den natürlichen Lebensgrundlagen mit der Natur untrennbar verbunden. Das Menschsein erschöpft sich jedoch nicht darin, Teil der Natur zu

Es bedarf einer säkularen Begründung der Naturrechte, deren Anerkennung jeder Person unabhängig von ihren Überzeugungen zugemutet werden kann.

sein. Denn sein Vermögen der Selbstbestimmung macht ihn zugleich zum Anderen der Natur. Wer diesen Unterschied leugnet, läuft Gefahr, entweder den Menschen zu naturalisieren oder die Natur zu anthropomorphisieren. Weder aber lässt sich die menschliche Freiheit mit der Natur verrechnen; der Mensch ist, so der dänische Philosoph Søren Kierkegaard, nun einmal keine Kartoffel. Noch sollten menschliche Fähigkeiten in die Natur hineinprojiziert werden; über eine bloß bildhafte Bedeutung hinaus besitzt die Natur kein Bedürfnis, keine Interessen, keinen Willen, keine Ziele.

Das würde dann aber heißen, dass sich die Natur als ökologische Person ohne die genannten Eigenschaften und der Mensch als sogenannte natürliche Person, der sie für sich in Anspruch nimmt, nicht auf Augenhöhe begegnen können?

TW An die Stelle der von Ihnen genannten Tradition muss die Einsicht treten, dass der Mensch mit der Natur etwas Gemeinsames teilt. Das Gemeinsame besteht nicht darin, wie der französische Soziologe Bruno Latour meint, dass der Mensch wie jedes Ökosystem Teil eines Gesamt-Netzwerks ist, das Latour in Anschluss an James Lovelock Gaia nennt. Vielmehr sind beide Teil eines gemeinsamen Dritten. Und dieses Gemeinsame ist das Recht. Menschenrechte und die Rechte der Natur machen sie zu Mitgliedern derselben Rechtsgemeinschaft, innerhalb derer der Mensch nicht mehr das Andere der Natur ist, sondern beide gleichberechtigte Rechtssubjekte sind. Darin zeigt sich meines Erachtens die Cohabitation von Mensch und Natur. Und das hat entscheidende Konsequenzen für unseren Umgang mit der Natur.

Welche Voraussetzungen müssten denn gegeben sein, damit Menschen eine Cohabitation mit der Natur anstreben? Kann man da auf Empathie setzen, wie das am ehesten im Bereich von subjektiven Tierrechten vorstellbar ist?

TW Das ist eine sehr wichtige Frage! Eine Interessensethik, die auf die Empathiefähigkeit von Menschen setzt, ist sicherlich verdienstvoll, aber führt nicht weit. Denn die eine Person findet die Natur erhaben, die andere nur staubig; eine ist für das Leiden von

Tieren empfänglich, die andere nicht. Weil die Empathiefähigkeit keine generalisierbare Eigenschaft von Menschen ist, kann sie den Rechten der Natur auch keine verbindliche Geltung verschaffen, die von jeder Person zu achten erwartet werden darf. Wir machen ja auch nicht die Geltung von Menschenrechten davon abhängig, ob jemand Empathie für andere Menschen besitzt. Vielversprechender ist der Versuch, die Rechte der Natur aus der Rationalität geltenden Rechts herzuleiten, denn dann wird mit den Rechten der Natur lediglich ausdrücklich gemacht, was im bestehenden Recht bereits anerkannt wird. Die Natur kann als Rechtssubjekt anerkannt werden, nicht aber als moralische oder ethische Person. Ökosysteme wie Landschaften, Flüsse oder Wälder besitzen keine moralischen Ansprüche auf Freiheit oder ethische Ansprüche auf ein gutes Leben, weil sie keine handlungsfähigen Wesen sind. Durch die Erderwärmung, die Vermüllung und das Artensterben werden nicht moralische Normen oder ethische Werte verletzt, sondern die Rechte der Natur.

Als gleichberechtigtes Rechtssubjekt hätte die Natur nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten. Wie soll man sich die im Falle von Flüssen oder Mopsfledermäusen vorstellen?

JK Selbstverständlich kann die Anerkennung der Rechte der Natur mit der Pflicht von ökologischen und tierlichen Personen einhergehen, umweltrechtliche Standards und Regelungen einzuhalten. Ein Fluss wäre als ökologische Person verpflichtet, dem deutschen und europäischen Wasserrecht zu genügen. Auch könnten die von Ihnen angesprochenen Mopsfledermäuse durchaus rechtliche Verantwortung für die Funktionsfähigkeit ihres Ökosystems übernehmen, wenn dieses durch menschliche Eingriffe gefährdet sein sollte. Sie können in diesem Fall auf Unterlassung klagen. Auch dies ist aus juristischer Perspektive wiederum keine Besonderheit. So sind ja auch wirtschaftliche Rechtssubjekte zum Beispiel gesetzlich verpflichtet, Bilanzen zu führen oder Korruption zu bekämpfen; und sollten ökologische und tierliche Personen beispielsweise bei der Führung ihres Naturparks einen wirtschaftlichen Gewinn erzielen, könnte dieser genauso wie bei einem

Wirtschaftsunternehmen besteuert werden. Das wirft keine rechtlichen Probleme auf, sondern ist – wie gesagt – bisher nur ungewohnt.

Herr Prof. Wesche, Sie haben vorhin schon darauf hingewiesen: In den Verfassungen einiger lateinamerikanischer Länder wie Ecuador oder Kolumbien ist Pacha Mama („Mutter Erde“) bereits als ein Rechtssubjekt verankert. Jeder Bürger hat das Recht, vom Staat die Erhaltung und Wiederherstellung der Natur zu verlangen. Können die entsprechenden Passus als Vorbild für Verfassungsänderungen in der westlichen Welt dienen?

TW Ja und nein. Von den verfassungsmäßigen Garantien der Naturrechte in Lateinamerika lässt sich zweierlei lernen: zum einen schlicht die Tatsache, dass die Rechtssubjektivität der Natur in Verfassungsrecht gegossen werden kann; zum anderen eine bestimmte Naturvorstellung über den Zusammenhang, der zwischen der Wertschöpfung der Natur und ihren Rechten besteht. Die Kultur der Pacha Mama stützt sich auf die Vorstellung von der Fruchtbarkeit der Erde und damit von der Wertschöpfung der Natur für das gute Leben („buen vivir“). Naturgüter verdienen demnach einen Schutz, weil mit ihnen ein Beitrag zur Wertschöpfung für die Menschen geleistet wird. Sie erbringen sogenannte Ökosystemdienstleistungen wie Bestäubung von Pflanzen, Filterung von Wasser, Regulierung von Erosion, Stabibilisierung des Wetters, Bildung von Humus, das Bereitstellen von medizinischen Substanzen, Energieträgern und Baustoffen etc. Naturgüter sind deshalb keine wertlosen Sachen, die ohne jede Gegenleistung von Menschen nutzbar gemacht werden dürfen. Wer sie nutzt, verpflichtet sich zugleich zur Nachhaltigkeit ihrer Nutzung. Damit enden aber auch schon die Gemeinsamkeiten. Das letztlich peijlöse Konzept der Pacha Mama lässt sich nicht auf die säkularen Verfassungen westlicher Staaten übertragen. Ihre Geltung hängt von einer Glaubensgewissheit ab und beschränkt sich insoweit auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft. Wer deren Glauben nicht teilt, müsste die Rechte der Natur nicht als verbindlich anerkennen. Es bedarf deshalb einer säkularen Begründung der Naturrechte, deren

Anerkennung jeder Person unabhängig von ihren Überzeugungen zugemutet werden kann. Ich sehe darin allerdings überhaupt kein Problem, denn die Rechte der Natur können ohne weiteres auf Basis einer Vorstellung von Wertschöpfung begründet werden.

Bereits 1996, also zwei Jahre nach der Aufnahme des Art. 20a ins Grundgesetz, sollte der Ökozid neben Genozid, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Verbrechen der Aggression in das römische Statut des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag als fünftes Verbrechen gegen den Frieden aufgenommen werden. Das ist bisher gescheitert. In Frankreich setzt sich neuerdings Staatspräsident Macron dafür ein, auf nationaler Ebene Ökozid unter Strafe zu stellen und darüber in einem Referendum abstimmen zu lassen. Haben (National-)Staaten die Pflicht, den Klimawandel zu stoppen?

TW Das denke ich schon! Aber es kommt darauf an, wie sich eine solche Pflicht begründen lässt. Die Herausforderung besteht darin, die Eigentumsrechte mit dem Naturschutz in Einklang zu bringen. Die Begründung könnte dann wie folgt lauten: Eigentum wird gemeinhin als das Recht auf das Eigentum an den Erträgen einer Leistung begründet; wer einen Beitrag zur Wertschöpfung leistet, dem gehört auch der entsprechende Anteil daran. Nun ist die Natur mit ihren Ökosystemdienstleistungen selbst eine Quelle der Wertschöpfung. Deshalb verdient auch sie ein Recht auf das Eigentum an ihren Ressourcen; dies entspricht übrigens der Rechtsprechung in Neuseeland, wo der Whanganui River sich selbst gehört. Das bedeutet, dass mit der Nutzung von natürlichen Ressourcen zugleich auch fremdes Eigentum, das der Natur gehört, genutzt wird. Der Eigentumsschutz gebietet, dass fremdes Eigentum weder zerstört noch beschädigt werden darf; er verpflichtet mit anderen Worten zum nachhaltigen Umgang mit fremdem Eigentum. Wer Naturgüter nutzt, ist deshalb zum Naturschutz verpflichtet. Die Pflicht zum Naturschutz wohnt also dem geltenden Eigentumsrecht selbst inne. Um sie zu begründen, brauchen die Verteidiger freiheitlichen Eigentums deshalb von nichts anderem überzeugt zu werden, als sich von ihren eigenen Lippen ablesen lässt.

Die Fragen stellte Friederike Tappe-Hornbostel.

State and Nature

Mit der Natur unter den Zwängen des Staates, der nationalen Machtstrukturen und Wirtschaftssysteme beschäftigt sich die Ausstellung *State and Nature* der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden. Vor dem Hintergrund der globalen Pandemie problematisiert sie die Art, wie Natur dargestellt wird, Tiere verzehrt, Fauna und Flora reproduziert werden und versucht eine Diskussion darüber anzustoßen, wie neue Staatsformen aussehen könnten, die in harmonischem Einklang mit der Natur agieren. Anlass zum Nachdenken über das Verhältnis von Staat und Natur geben u. a. künstlerische Impulse des iranischen Regisseurs Sina Ataeian Dena und Werke der nigerianischen Künstlerin Otobong Nkanga, welche auf die ökologischen Narben verweisen, die unser westlicher Lebensstandard verursacht. Neben der Ausstellung ist eine enge Zusammenarbeit mit Umweltschutz-Aktivisten geplant.

Ausstellung in der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden: 18.6.–17.10.2021 → www.kunsthalle-baden-baden.de

Cohabitation, vegetativ

Sumana Roy

Sind unsere Vorstellungen von Cohabitation zu anthropozentrisch? Die indische Autorin Sumana Roy begibt sich in die Gesellschaft von Pflanzen und wundert sich über Menschen, die auf „ihren Raum“ als Recht und Besitz pochen.

The Seventy Deadly Sins

Das Zusammenleben von Mensch, Tier und Pflanze ist Thema der performativ-musikalischen Installation *The Seventy Deadly Sins* des Solistenensembles Kaleidoskop. Unter künstlerischer Leitung des Regisseurs Ariel Efraim Ashbel und in Zusammenarbeit mit dem Künstler Paul Maheke und dem Komponisten Ethan Braun eignen sich die Akteure animalische und pflanzliche Strategien dafür an, sich immer weiter aus ihren menschlichen Hüllen herauszuschälen. Das Projekt forscht nach spekulativen Möglichkeiten eines hierarchieärmeren Miteinanders von Mensch, Tier und Pflanze, das die Dichotomien von Mensch und Tier, Kultur und Natur, Vernunft und Sünde überwindet. Siebzig kompositorisch-performative Miniaturen bilden den Rahmen, in dem Performerinnen, Musiker, Pflanzen, Objekte, Licht, Sound und auch das Publikum ebenbürtig zusammenspielen. Durch Mimikry, Improvisation, Verlangsamung und Verwurzelung versuchen sie, sich von Komposition und Disziplinierung des musizierenden Körpers zu lösen, stets auf der Suche nach jenen Momenten, in denen etwas ursprünglich Nicht-Menschliches, Animalisches, Botanisches, Formloses neue Möglichkeiten aufzeigt.

Aufführungen: August 2021 in Berlin, November 2021 in Tel Aviv
→ www.kaleidoskopmusik.de

Mit dem Satz „Ich brauche meinen Raum“ begann wohl mein eigentliches Erwachsenenleben – ich hörte, wie ihn jemand sagte, und merkte ihn mir als einen der Ansprüche, die in einer Beziehung vonnöten sein mögen. In Wirklichkeit habe ich nie gemeint, ich müsste darauf pochen. Entweder hatte ich Glück, mich nie unter Menschen zu bewegen, die sich in meinen Raum hineindrängten, oder ich war nicht geprägt von der Vorstellung eines Bereichs, der ausschließlich mir gehört – wie ein Fingerabdruck, nein, ein Fußabdruck, der Raum einnimmt. Ich hatte auch nie gehört, dass meine Eltern zu einander oder zu uns sagten, sie bräuchten ihren Raum, und obwohl in unserem kleinen Haus mit den winzigen Zimmern ein ständiges Kommen und Gehen herrschte und wir uns wie die meisten Familien auch stritten, verlangten wir keinen „Raum“ voneinander. Ich kann mich nicht daran erinnern, dass ich in meiner Kindheit jemals allein in einem Zimmer war; es sei denn, ich war mal wieder krank, und die anderen mussten zur Arbeit.

Onkel und Tanten aus dem Dorf meines Vaters kamen in schöner Regelmäßigkeit zu längeren Besuchen, und dann schliefen sie in dem Bett, in dem sonst mein Bruder und ich schliefen. Die *aalna* – ein wackliger Wäscheständer, den meine Eltern zur Hochzeit bekommen hatten – geriet besonders im Winter von der vielen schweren Kleidung noch mehr ins Wanken, hielt aber stand, wie unser altes Haus, das stets Raum für noch mehr Menschen hatte. Die Erfahrungen aus einem solchen Leben führten wahrscheinlich zur Maxime meines Herzens – dort sollte immer Raum für noch einen Menschen sein und dann noch einen und noch einen. Ich kenne keinen anderen Kontinent, der so dicht bevölkert ist wie das Herz, und für mich gibt es keine bessere Metapher für Zusammenleben – im Herzen lernen Dinge und Menschen, Orte und Gefühle ohne große Gewaltanwendung, ohne Ausschreitungen miteinander zu leben.

Im Haus mit den Onkeln, Tanten und Großeltern, die nach Belieben kamen und

gingen, gab es überdies Tiere – keine Tiere zum Hätscheln, sondern Hunde, Kühe, Ziegen und Hühner sowie Krähen und Spatzen, die sich bei der kleinsten Gelegenheit auf Essbares stürzten, das ihnen zugeworfen wurde oder im Abfall landete. In den Brunnen lebten Welse, die das Wasser sauber halten sollten. Und es gab die Pflanzen. Wer hatte sie gepflanzt?

Das fragte sich niemand; man nahm sie als ebenso selbstverständlich und natürlich wie das Zusammenleben von Körper und Schatten oder Körper und Geist. Und keineswegs bloß in der Kindheit war eine solche Vorstellung von der Welt erlaubt, der Welt als Ort, wo Vergessen nicht nur zulässig, sondern notwendig ist – das Blatt darf die Schicht aus Straßenstaub ruhig vergessen, genauso, wie das Wasser ruhig das Gewicht eines Blattes auf sich vergessen darf. Dass beides möglich ist, dass ein Ding den Druck eines anderen ertragen und sich mit seinem Gewicht auf etwas anderes legen kann – in unserem Zusammenleben erfahren wir, wie man sowohl Handelnder als auch Behandelter sein kann: Das Blatt trägt den Staub und wird gleichzeitig vom Wasser getragen. Viel später, als mir die Kindheit wie ein Traum erschien oder ein Buch, das man aus einer Bibliothek geliehen hat, entdeckte ich diese Analogie in den Gedanken eines Weisen, des Guru Nanak Dev: „Der Guru ... nahm ein Blütenblatt des Jasmin, ließ es sacht auf der Milch schwimmen und gab damit zu verstehen, dass seine Anwesenheit niemanden verdrängen werde.“

Zusammenleben, das lernte ich vom Betrachten der Pflanzen, war auch die Absage an Besitz.

≈

Einmal hörte ich einen Fernsehkoch beim Minzeschneiden sagen: „Setzen Sie mit dem Messer nicht zweimal an derselben Stelle an. Dann blutet sie.“ Sonst weiß ich nichts mehr, weder, was er kochte, noch, wozu er die Minze brauchte. Ich fragte mich immer

nur: Von wessen Standpunkt aus denkt er, dem der menschlichen Zunge oder dem der Minzblätter? Der Wok oder der Kochtopf sind wunderbare Metaphern für Zusammenleben. Der Unterschied zwischen dem „Schmelztiegel“ und der „Salatschüssel“ als zweierlei Kulturmodellen ist bis zum Überdruß diskutiert worden. Aber davon rede ich gar nicht. Wenn ein Koch sagt, Knoblauch *verträgt sich* mit Olivenöl und Zitrone, an wessen Standpunkt denken wir da? Einen anthropozentrischen, das liegt nahe; wenn das der herkömmliche Geschmack ist, muss er wohl menschlich sein. Aber ist der Knoblauch womöglich genetisch so gepolt – ich benutze „genetisch“ als Kurzform –, dass er sich mit Milch und Süße *nicht verträgt*, so wie die Zwiebel von Natur aus Freundschaft mit Knoblauch und Chillis schließt?

Ich rede von Zusammenleben, dabei interpretiere ich es als Freundschaft. Doch wenn ich meine Vorstellung von menschlicher Gemeinschaft auf eine nichtmenschliche Begegnung übertrage, geht es sofort schief. Nach meiner falschen Argumentation kann man es sogar so betrachten, als sei das Messer, das die Minzblätter zerschneidet, im Dialog mit ihnen. Aber das Ergebnis dieses Dialogs ist der Tod. Was dann?

Wie leben wir zusammen, ohne den anderen zugrunde zu richten oder zu töten?

≈

Zusammenleben ist auch die Absage an Gleichmacherei – die Forderung an andere, so zu werden wie wir. Wir möchten, dass die, die wir lieben, das, was sie sagen, so ausdrücken, dass wir es verstehen. Ich muss an den indischen Naturwissenschaftler Jagadish Chandra Bose denken, der der Welt „bewies“, dass Pflanzen „lebende und fühlende Wesen“ sind. Wie er, ausgebildeter Physiker, zur Botanik kam, ist heute hinlänglich bekannt. Als er bei einem Spaziergang durch Kolkata zufällig eine Mimosa pudica streifte – im Englischen heißt sie auch „Rühr-mich-nicht-an“ –, klappten die Blätter bei seiner Berührung ein. Er war überrascht, ja, erschrocken. Er, der „Reaktionen“ immer als Kennzeichen des Lebendigen betrachtet hatte, plädierte von nun an sein Leben lang für mehr Respekt gegenüber der Pflanzenwelt.

In seiner Besessenheit zu zeigen, dass man Pflanzen genauso viel Würde zubilligen müsse wie Menschen und anderen Tieren, erfand Bose verschiedene Instrumente, um die Reaktion von Pflanzen auf die Elemente, insbesondere Wasser, Luft und Wärme, zu messen und zu systematisieren. Die Pflanzen sollten in ihrer eigenen „Handschrift“ reagieren. Auf Bengali war sein Wort dafür *Torulipi*, Pflanzenschrift. So schrullig und eigenständig er in seinem Bestreben war, so liebenswürdig in seinem Verlangen, seine Lieblingspflanzen sprechen zu hören – seine Idee von der Pflanzenschrift ist utopisch. Doch sie sagt uns, wir sollen unser Konzept vom Zusammenleben so erweitern, dass noch ganz andere Unterschiede aufgenommen werden – zwei Wesen, die keine gemeinsame Sprache haben, wie Pflanzen und Menschen, können trotzdem zusammenleben. Zusammenleben und Zwiesprache bedürfen keines gemeinsamen Idioms.

Nach fast einem Jahr erzwungenem Social Distancing, in dem ich mich vor dem Virus geschützt habe, um die zu schützen, mit denen ich meine Lebenswelt teile, beschließen ich, mit meiner Familie einen Ausflug zu machen. Zu einem Wald ganz in der Nähe – darauf einigen wir uns. Die Begründung ist einfach – wir wollen keine Menschen treffen, mögliche Träger des Virus. Wir reden nicht darüber; bei unserer Ankunft am Wald, an der Stelle, von der aus wir ihn betreten wollen, steigen wir schweigend aus dem Auto. Als wir dann losgehen, gibt meine zweijährige Nichte einen Laut von sich. Einen Laut,

kein Wort – für die Schar Tauben, die alle auf einmal in den Himmel zu springen scheinen. „Huusch!“ Mein Neffe fragt, was wir machen, wenn wir einem Tiger begegnen. „Willst du ihm die Hand geben?“, flüstere ich ihm ins Ohr.

Der Wald ist da, fast genauso wie damals vor mehr als einem Jahr, als wir ihn verlassen haben. Er hat sich verändert, aber nicht wie der Himmel, der sein sich änderndes Leben gern herzeigt. Der Wald widersetzt sich nicht etwa, sondern so ist er eben – er ist wie das Innere unseres Mundes, das in einem fort, unsichtbar für die Welt, mit frischem Speichel aufgefüllt wird. Als mein Neffe zum ersten Mal einen Wald sah, war er ungefähr vier Jahre alt und begann gerade sein Leben in der Sprache. Er verkündete, das englische „forest“ bedeute „for rest“, also „für Ruhe“. Jetzt ist er neun, und statt mit „Ruhe“ assoziiert er den Ort mit Freiheit, weil er hier anders als in dem kleinen Haus mit den vielen vollen Zimmern ungehindert herumlaufen kann. Ich lächelte unter meiner Maske, als mir der Gedanke kam – wie der Wald als Aufenthaltsort beides bietet, Ruhe und ihr Gegenteil, was immer das sein mag.

Mein Neffe fragte, was in einem Wald zu finden sei, doch wir wussten nichts darauf zu erwidern. Im Wald war alles und nichts zugleich. Die Namen der meisten Bäume, in deren Mitte wir standen, kannte ich nicht, aber ich ging davon aus, dass sie ob meines Nichtwissens nicht beleidigt waren wie Menschen, wenn wir ihnen begegnen und weder ihren Namen noch ihren gesellschaftlichen Status, noch ihren Beruf kennen. Es gab eine Vielfalt von Baumrassen, obgleich das Ministerium für Umwelt, Wald und Klimawandel für das Aufstockungsprogramm und den Erhalt des Waldes verantwortlich war, was gemeinhin Gleichförmigkeit zur Folge hat, weil man in seinem plötzlichen Übereifer nur eine oder einige wenige Arten anpflanzt. Ich benutze das Wort Rasse nicht zufällig. Bald schon kamen mir Kategorien aus der Soziologiewelt in den Sinn: Klasse und Kaste. Doch danach waren der Wald und seine Bewohner nicht unterteilt, und ich wollte *spüren*, was ich intuitiv immer gespürt habe – dass der Wald von Natur aus kosmopolitisch ist. Da mochten ihm die Menschen mit ihren hierarchischen Vorstellungen von der Tierwelt darin durchaus die Idee von König und Königreich aufzwingen – schließlich spricht man vom „König des Waldes“. In diesem Wald mit Bäumen, deren einzig sichtbares Zeichen der Macht in ihrer Höhe lag, schien es Platz für alle zu geben. Und alles.

Letzteres sage ich, weil ich mich sofort daran erinnerte, wie mein Neffe einmal auf einen Haufen roter Stoffbeutelchen unter einem Baum gezeigt hatte, wie sie häufig Juweliere ihren Kunden mitgeben. Ob eine Banditenbande – wie gern die Phantasie ausschweift! – ein Haus oder ein Juweliergeschäft ausgeraubt, dann hier im Wald das Gold und die Diamanten aus den Beuteln gefischt und diese in der Eile zurückgelassen hatte? Ich sage „in der Eile“, weil direkt neben den roten Beuteln ein Paar recht abgetragener schwarzer Schuhe lag. Und wenn auch die Bäume die schwarzen Schuhe nicht zum Laufen brauchten, hatten sie sie ebenso wie die leeren Beutel in ihrer Mitte aufgenommen. Anstatt Gold oder Silber konnten sich ein Samenkorn oder vielleicht sogar Sporen darin sammeln und zu etwas heranwachsen. Ich will den Wald nicht zu einer Moralpredigt über natürliches Zusammenleben missbrauchen, doch wenn ich an eine Metapher für Aufnahmebereitschaft denke, fallen mir zwei Dinge ein: das menschliche Herz, die dichtest bevölkerte Region der Welt, größer als die Welt selbst, und der Wald, der weiter wächst, ohne sich darum zu kümmern, ob es zu eng wird, der für alles Platz

findet, Licht und Dunkelheit, Speichel und Regen, Moos und Blätterdach, alle möglichen Gegensätze, die von den Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft festgelegt sind. Allgemein hält man den Wald für in sich geschlossen; ich halte ihn eher für unbändig, aber wie das menschliche Herz weiß er, wie er alles an seinem Platz hält, ohne sich selbst zu zerstören. Mit dem für menschliche Wohnstätten häufig benutzten Begriff „übervölkert“ können das menschliche Herz und der Wald nichts anfangen.

Meine Nichte saß auf dem niedrigen Ast eines Baumes und brach unser selbstauerlegtes Schweigen. Versuchten wir wohl die Sprache der Bäume zu sprechen, ohne uns dessen bewusst zu sein? Sie rief nach ihrer Mutter. „Mama ...“

Bald war sie in deren Armen. Ich machte ein Foto, obwohl es schon dunkel war. Als ich zu Hause diese Aufnahme und eine weitere auf meinem Handy betrachtete, fiel mir auf, dass meine Nichte den Baum umfing, auf dessen Ast sie saß, und ihre Mutter umfing. Die Gesten ähnelten einander sehr. Auch ihre Schatten hätten einander geähnelnt, dachte ich, wenn sich auf dem Waldboden noch Schatten hätten zeigen können. Das mochte das Einzige sein, was der Wald nicht aufnahm, tagsüber dort wohnende Schatten. Einen Moment fragte ich mich, warum, doch dann brachte mich ein Gedanke zu meiner alten Analogie zurück: Auch auf das menschliche Herz fällt kein Schatten.

≈

Während ich die letzten Zeilen dieses Essays schreibe, regnet es. Winterregen. Nie willkommen. Ich ziehe mir eine Extradecke bis zur Taille und schaue nach draußen zum Balkon. In der filigranen Dunkelheit des Balkons, von Ranken, die sich an die Glasscheiben lehnen, zum Teil verborgen, warten Vögel den Regen ab. Ich erkenne sie gleich an ihren Stimmen. Ich lebe schon so lange mit ihnen, dass ich ihre Laute benenne. Zuerst waren die Namen von den Lauten und ihrer Beziehung zur Tageszeit abgeleitet. „Pik Pik Noon“ – dieser, wie man an dem lautmalenden Vornamen erkennt, winzige Vogel kommt immer um die Mittagszeit, noon, und fliegt erst wieder weg, wenn er was zu futtern bekommen hat. Mit der Zeit haben sich die Namen verändert.

Die winzigsten Vögel, die wie Spatzen aussehen, aber kleiner sind, wollen sich partout nicht auf irgendeinen Zweig setzen, sondern fliegen gleich zu den Braunen-Senf-Pflanzen, die in einer großen, flachen Schale wachsen. Bisweilen habe ich beobachtet, wie sie ihren Schatten am Boden ansehen – schließlich verlieren sie ihn, wenn sie hoch in den Himmel steigen. Ich frage mich, mit wem sie besser zusammenleben – mit ihrem Schatten oder dem Himmel.

Aus dem Englischen von Sigrid Ruschmeier

Die indische Autorin Sumana Roy wurde für *Wie ich ein Baum wurde* (2017, Matthes & Seitz), einer einzigartigen Naturbetrachtung zwischen Memoir, Kulturgeschichte, Dichtung und Wissenschaft, für die beiden wichtigsten Literaturpreise Indiens nominiert, den Shakti Bhatt First Book Prize und den Tata Live! First Book Prize. Sie lebt und schreibt in Siliguri, einer Kleinstadt im Schatten des Himalayas.



Was (zu tun) bleibt Plädoyer für eine widerständige und diverse Kultur des Erinnerens

Mirjam Zadoff

**Cohabitation von Erinnerungskulturen I:
Die Historikerin Mirjam Zadoff beklagt eine unzureichende Berücksichtigung von Diversität bei der Aufarbeitung der Vergangenheit und ihre Folgen für die Gegenwart.**

Nichts ist geblieben von der größten Propaganda-Ausstellung des Dritten Reiches. Was sollte auch bleiben? Gips, Papier, Sperrholz – viel mehr war nicht dahinter, als im November 1937 die angeblich „größte Ausstellung Europas“ eröffnete: Unter dem Titel „Der ewige Jude. Grosse politische Schau“ inszenierte das Münchner Deutsche Museum auf 3500 Quadratmetern und in 20 Sälen hetzerischen Antisemitismus in Objekten, gefälschten Statistiken, ins Monströse vergrößerten Fotos und angstmachenden Weltkarten. Ein begeisteter Goebbels reiste an, Schulklassen wurden zwangsverpflichtet, über 5000 Besucher*innen kamen jeden Tag. Die Ausstellung wanderte weiter nach Wien, Berlin, Bremen, Dresden und Magdeburg und wurde von über einer Million Menschen gesehen. Eine ähnliche Schau wurde im Herbst 1941 im besetzten Paris einem französischen Publikum vorgesetzt.

„So hat diese absolut objektive, fast leidenschaftslose Ausstellung den Zweck, jedem die Augen zu öffnen anhand unwiderlegbarer Dokumente“, lobte der Völkische Beobachter die Arbeit der Kuratoren und Wissenschaftler. Zu diesen objektiven Dokumenten zählten: Nasen, riesenhaft vergrößerte Nasen, Mäuler und Ohren, groteske Karnevalsobjekte in musealen Glasvitrinen. Dazwischen fanden sich, kleiner und fast schon unscheinbar, Gipsmasken deutscher Jüdinnen und Juden – in Konzentrationslagern angefertigte Lebendmasken, mit denen deportierte und gequälte Menschen in Ausstellungsobjekte transformiert wurden.

Die Tradition der Lebendmasken reicht zurück bis ins späte 19. Jahrhundert, als in

der deutschen Kolonie Papua-Neuguinea Gipsmasken der indigenen Bevölkerung angefertigt wurden, die man später kolorierte und im Berliner Wachsfigurenkabinett ausstellte. Diese koloniale Technik, Gesichter in Objekte für die Wissenschaft zu verwandeln, wurde bald von der Fotografie abgelöst. Nicht zufällig holten Nazi-Kuratoren diese koloniale Praxis 1937 zurück ins Museum – es galt, aus Deutschen Fremde zu machen, aus bekannten Gesichtern „Unzivilisierte“, aus Vertrauten Feinde. Material und Technik sollten visualisieren, was die Propaganda täglich in ihren Slogans und Hetzreden wiederholte: dass es Deutsche gab, denen alles zustand, und solche, denen alles abgesprochen wurde – auch das Deutschsein und die damit verbundenen Rechte.¹

Die Weimarer Republik war zweifelsohne eine problematische, fehlerhafte und fragile Demokratie gewesen – aber sie war näher an einer offenen, vielfältigen Gesellschaft als alles, was Deutschland bis dato erlebt hatte. Weimar brachte Freiheiten und ein neues Selbstverständnis für Frauen, Minderheiten und eine bis dahin weitgehend stumme Jugend. Dieses rasche und wilde Aufblühen gesellschaftlicher Diversität wurde 1933 mit allen Mitteln aus dem öffentlichen Leben entfernt, Museen und Bibliotheken wurden von ihr gesäubert, ihre Vertreter*innen unterdrückt und verfolgt. An Stelle der Vielfalt rückte eine imaginierte „Volksgemeinschaft“, weiß, homogen, nationalistisch, antisemitisch – eine Gesellschaft, die angeblich die Kontinuität deutscher Kultur und Tradition repräsentierte und dabei die Geschichte der modernen Migration ungeschrieben machen wollte.

Die meisten Jüdinnen und Juden, die 1933 zu Fremden und Feinden erklärt wurden, lebten seit Generationen in Deutschland. Um ihre Isolation, Beraubung und Verfolgung zu rechtfertigen, bediente man sich alter antisemitischer Feindbilder und vermischte sie mit (anti)modernen Verschwörungsmethoden und pseudowissenschaftlicher Rassenforschung. Um eine Gesellschaft, die durch Freundschaften, Ehe- oder Geschäftspartnerschaften ineinander verwoben war, entlang rassistischer Vorstellungen zu segregieren, ließen sich die Nazis von der deutschen Kolonialgeschichte inspirieren; in Namibia etwa waren zur Zeit des Kaiserreichs Forschungen zur „Rassentrennung“ bzw. „vermischung“ entstanden. Inspiration bot aber auch ein anderes westliches Land, das die Segregation seiner Bevölkerung praktizierte: In den USA verboten die „antisegregation laws“ die Ehe zwischen Weißen und Schwarzen im Großteil des Landes bis 1948 (in den Südstaaten bis in die 1960er Jahre). Die „one-drop rule“ der Jim Crow-Ära bestimmte weiters, dass ein Tropfen „schwarzen Blutes“ ausreichte, um einen Menschen „nicht-weiß“ zu machen und ihm damit alle Rechte und Privilegien Weißer abzuspochen.²

Forschungen der letzten Jahre belegen, wie der Nationalsozialismus von solchen Formen der Segregation inspiriert wurde, ohne zu verhehlen, dass gleichzeitig andere Elemente des NS-Regimes, beginnend mit den ersten Konzentrationslagern und der innerhalb dieses Systems praktizierten Grausamkeit, durchaus Eigenerfindungen waren. Ohne die deutsche Schuld zu relativieren

oder das radikal Böse der Nazis in Frage zu stellen, erinnern diese Einflüsse daran, dass der Nationalsozialismus nicht im luftleeren Raum entstanden war, sondern an Praktiken der Segregation, Ausgrenzung und Verfolgung anknüpfte, von antijüdischen Pogromen bis hin zur kolonialen Siedlungspolitik als Vorbild für die „Germanisierung“ Osteuropas – Referenzen, die von den Tätern selbst ins Spiel gebracht wurden. Warum eine Kontextualisierung und Sichtbarmachung solcher Kontinuitäten – und Brüche – zentral ist für Erinnerungsdiskurse, möchte ich an einem Beispiel erläutern.

Im Jahr 2020 war im Münchner NS-Dokumentationszentrum die (von der Kulturstiftung des Bundes geförderte) Ausstellung *Tell me about yesterday tomorrow* zu sehen. Über 50 teilweise eigens für die Ausstellung entstandene künstlerische Arbeiten stellten Fragen an die deutsche Erinnerungskultur oder brachten diese in einen Austausch mit anderen kulturellen und nationalen Diskursen über traumatische Vergangenheit. Auch in den Räumen der historischen Dauerausstellung *München und der Nationalsozialismus* waren einige gemeinsam mit dem Gastkurator Nicolaus Schafhausen mit Bedacht platzierte Arbeiten zu sehen, darunter „Entryways“ der amerikanischen Künstlerin Diamond Stingily: eine abgenutzte Holztür, an der ein Baseballschläger lehnt. Stingily thematisiert damit die Gewalt und Exponiertheit, die den Alltag von Afroamerikaner*innen und PoCs in Amerika prägen. Für die Künstlerin hat dieses Bild auch eine positive Konnotation, indem es an den geschützten Ort erinnert,

den ihre Großmutter für ihre Enkelkinder geschaffen hat. In München war „Entryways“ umgeben von Fotos und Dokumenten zur Entsolidarisierung und Radikalisierung der Münchner Gesellschaft in den frühen 1920ern durch die junge NS-Bewegung und ihre Sympathisant*innen in Politik, Polizei und Justiz.

Als eine Gruppe amerikanischer Politiker*innen im Winter 2020 die Ausstellung besuchte, lösten dieses Objekt und seine Platzierung eine emotionale Diskussion aus: über den deutschen Umgang mit der eigenen Geschichte und über die Frage, welche Herausforderungen sich daraus für den amerikanischen Kontext ergeben. Die Trump-Präsidentschaft hat in Amerika heftige geschichtspolitische Debatten in Gang gesetzt, an denen sich ablesen lässt, wie zentral die Deutung von nationalen Vergangenheiten für die aktuelle Krise der Demokratie ist. In dem Gespräch der Politiker*innen miteinander fiel auch die Bemerkung, dass die Nazis das absolute Böse gewesen wären und deshalb mit nichts vergleichbar. Eine solche Charakterisierung der Täter als a-menschliche Monster ist nicht nur falsch, sondern auch bequem und damit gefährlich. Denn sowohl im Menschsein der Täter liegt die wahre Drastik und Dramatik als auch in den manchmal übersehenen Grauzonen der Geschichte: in der schleichenden Radikalisierung einer toleranten Gesellschaft; im Empathieverlust gegenüber Freunden, Nachbarn oder Kollegen, die plötzlich als Feinde wahrgenommen werden; in der Verantwortung der Ermöglicher und Unterstützer – im Fall Hitlers der Münchner Oberschicht und der Industrie; und natürlich in der Rolle der unscheinbaren Mitläufer, Profiteure und Stillhalter, die das Rückgrat des Regimes bildeten. Die Grauzonen sind es auch, aus denen die Relevanz und Notwendigkeit gesellschaftlicher Solidarität, Verantwortung und Zivilcourage spricht.

Was heute gern mit Stolz als Errungenschaften „deutscher Erinnerungskultur“ aufgezählt wird, verdanken wir in erster Linie den Überlebenden. Noch 1966 befürchtete Jean Améry, dass es für deutsche Jugendliche dereinst unmöglich sein werde, Goethe zu zitieren, aber Himmler auszulassen. Améry war einer von vielen Überlebenden, die schmerzhaft zu Zeugen der deutschen Verdrängung und Ignoranz der Nachkriegsjahre wurden. Sie waren es, die über Jahrzehnte einen widerständigen Kampf für das Erinnern geführt haben, und es dauerte bis in die 1980er und 90er Jahre, bis ihre Erzählungen endlich ein breites Publikum erreichten.

Ende der 1980er Jahre führte Saul Friedländer einen richtungsweisenden Briefwechsel mit Martin Broszat, dem Direktor des Münchner Instituts für Zeitgeschichte. Broszat vertrat die damalige Sicht der deutschen Zeitgeschichte, als er die Erinnerungen der Überlebenden zu

„geschichtsvergrößernde[n] Mythen“ degradierte, die einer objektiven, auf den Hinterlassenschaften der Täter basierenden Wissenschaft gegenüberstünden. Den Täter*innen und ihren Nachkommen wurde damit größere Sachlichkeit und Neutralität zugesprochen als den Zeitlebenden und ihren Nachkommen. Friedländer, Überlebender und Professor für Geschichte in Israel und den USA, konterte und forderte eine „integrierte Geschichte“, die Täter- und Opferperspektiven verknüpfte und sich damit von einer Deutungshoheit der Täterernatung löste.³ Friedländers Forderung nach einem multiperspektivischen Erinnern brachte einen damals längst fälligen Wandel im deutschen Nachdenken über die nationalsozialistischen Verbrechen – und sie kann als Vorbild dienen für die Aufarbeitung anderer Traumata, von rassistischer und kolonialer Unterdrückung. Seine Geschichte zeigt, wie wichtig widerständiges Denken für die Ausbildung von Erinnerungsdiskursen war – und es bis heute ist.

Haben wir also alles richtig gemacht und können stolz sein auf eine Erinnerungskultur, die erfolgreich in den deutschen Innenstädten und Parlamenten angekommen ist und sich darüber hinaus noch zum Exportschlager eignet? Dagegen spricht, dass momentan in denselben Parlamenten eine „Erinnerungswende“ gefordert wird, und durch ebendiese Innenstädte Pandemieleugner im Verbund mit Verschwörungsnarrativen und Rechtsradikalen marschieren und sich als Opfer einer „Corona-Diktatur“ begreifen, mit gelbem Stern an der Brust und Vergleichen mit Anne Frank und Sophie Scholl im Mund. Was ist falsch gelaufen, wenn gewaltsame antisemitische und rassistische Übergriffe zunehmen, wenn rechts-extreme Ideologien in Polizei und Militär kolportiert werden – ohne dass eine Gesellschaft sich geschlossen und solidarisch zur Wehr setzt? Oder wenn in der Woche des Internationalen Gedenktags für die Opfer des Nationalsozialismus – und damit auch der als „Zigeuner“ verfolgten und ermordeten Roma und Sinti – in einer Talkshow darüber schwadroniert wird, dass an dem Begriff „Zigeunerschnitzel“ doch wirklich nichts Verletzendes sei. Hat der Geschichtsunterricht versagt? Oder verblasst die Erinnerung in einer Art natürlichem Vorgang, weil die zeitliche Distanz wächst? So wichtig ritualisiertes Gedenken ist, bleibt es doch inhaltsleer oder läuft Gefahr, instrumentalisiert zu werden, wenn sich keine Verantwortung für politisches Handeln, für Menschlichkeit und Empathie daraus ableitet.

Kürzlich wurde ich in einem Interview gefragt, ob nicht auch heutige Stätten jüdischer Kultur in Deutschland als Erinnerungsorte betrachtet werden müssten? Diese Frage enthüllt den Kern eines großen Problems unserer Erinnerungskultur. Denn Synagogen, Kulturzentren von Roma und

Sinti oder auch queere Archive sind keine Erinnerungsorte der deutschen Verbrechen und Genozide – sie sind Symbole dessen, was vergessen wurde: die Geschichte der Diversität und Vielfalt vor 1933, die der Homogenisierungswahn der Nazis aus Bibliotheken, Museen, Archiven und dem Bewusstsein der Menschen „gesäubert“ hat, und die Kontinuität dieser Diversität nach 1945. Die Drohung, aus dem europäischen Gedächtnis gelöscht zu werden, war den Verfolgten nur allzu bewusst: Im Warschauer Ghetto fand sich eine Gruppe von Aktivist*innen um den Historiker Emanuel Ringelblum und sammelte alles, was an Dokumenten und Artefakten auffindbar war, um nicht nur die Geschichte des Ghettos und der Verfolgung zu dokumentieren, sondern auch die Geschichte des polnischen Judentums vor 1939. Bis heute finden sich viele Bücher, die Wolfgang Herrmann 1933 auf seine „Schwarze Liste“

aufnahm, nicht mehr in deutschen Bibliotheken, bis heute tauchen Jüdinnen und Juden in vielen Schulcurricula gar nicht oder nur als Verfolgte auf – nicht aber dort, wo ihr Platz wäre: im Zentrum der deutschen Geschichte als einer multiperspektivischen Erzählung. Diversität, gegenwärtige und vergangene, hat sich nicht adäquat in ein deutsches Kulturverständnis eingeschrieben, und es gilt, neue Erzählungen zu entdecken und vergessene Menschen zu feiern.

Um globale rechtsextreme Allianzen abzuwehren, brauchen wir eine offene Gesellschaft, in der Minderheiten ohne Vorbehalte geschützt werden und Anteil haben an demokratischen Prozessen und an Erinnerungsdiskursen – nicht als zu erziehendes Publikum oder gar als „Objekte“ in Sammelgebieten von Museen, Archiven oder Bibliotheken, sondern als aktive Träger*innen einer vielfältigen Kultur und Erinnerung.

1 Mirjam Zadoff, *Der rote Hiob*. Das Leben des Werner Scholem, München 2014.
2 <https://www.newyorker.com/magazine/2018/04/30/how-american-racism-influenced-hitler>
3 Martin Broszat/Saul Friedländer, *Um die Historisierung des Nationalsozialismus*, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36 (1988) 2, 339–372.

Wir verwenden in unserem Magazin in unsystematischer Abfolge mal die grammatisch männliche und mal die grammatisch weibliche Form bei personenbezogenen Substantiven im Plural. In diesem Text weichen wir auf Wunsch der Autorin davon ab. (Anm. d. Red.)

Rache

In unserer Erinnerungskultur firmieren Juden seit dem Holocaust als Opfer. Diese apodiktische Zuschreibung steht in scheinbarem Gegensatz zu den alten und zum Teil bis heute anhaltenden antisemitischen Stereotypen des rachsüchtigen Juden, der im Mittelalter mit Brunnenvergiftungen, Ritualmorden und neuerdings auch von Verschwörungstheoretikern mit der Coronapandemie in Verbindung gebracht wird. Im öffentlichen Gedächtnis wird hingegen die Geschichte von jüdischer Selbstermächtigung, unter anderem durch Widerstand und Racheakten an Repräsentanten des Nationalsozialismus meist ignoriert oder unterschlagen. Mit der Rolle jüdischer Selbstbehauptung und Vergeltung in der Kulturgeschichte befasst sich die Ausstellung *Rache*, die ab Frühjahr 2022 im Jüdischen Museum der Stadt Frankfurt am Main zu sehen sein wird. Anhand von historischen wie zeitgenössischen Dokumenten und Kunstwerken sollen Motive und Geschichte(n) jüdischer Racheakte im Wechselspiel von Fantasien, Klischees und historischen Ereignissen nachgezeichnet werden.

*Ausstellung im Jüdischen Museum
Frankfurt: 15.3.–15.6.2022
→ www.juedischesmuseum.de*



#gefördert

Einreichtermine für antragsgebundene Förderung

30.6.2021	Jupiter Darstellende Künste für junges Publikum
15.7.2021	Tanzland Programm für Gastspielkooperationen
31.7.2021	Allgemeine Projektförderung
1.3.2022	TURN2 Künstlerische Zusammenarbeit zwischen Deutschland und afrikanischen Ländern

Nachrichten aus den Programmen

dive in Programm für digitale Interaktionen

Um Kultureinrichtungen in der Pandemie zu unterstützen, hatte die Kulturstiftung des Bundes im August 2020 kurzfristig das antragsoffene Sonderhilfsprogramm *dive in. Programm für digitale Interaktionen* ausgebaut. Bundesweit werden nun insgesamt 68 Kulturinstitutionen, darunter auch viele mittlere und kleine Einrichtungen, gefördert. Sie alle entwickeln bis Ende 2021 digitale Dialog- und Vermittlungsformate, die neue Formen der Begegnung und innovative Zugänge zu künstlerischen Produktionen ermöglichen. Für das Programm stellt die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien 10 Mio. Euro aus NEU-START KULTUR bereit.

→ www.kulturstiftung-des-bundes.de/dive-in
#ProgrammDiveIn

Kultur Digital

Im Dezember 2020 kamen die 15 im Fonds Digital geförderten Projekte beim *Digital Lab #1 – Akademie im Fonds Digital* erstmals zusammen und erhielten zahlreiche Impulse aus der Praxis: Die Themen reichten von Digital Leadership und Sharing Culture über Arbeiten im Verbund und mit Digitalen Partnern bis hin zu Organisationsentwicklung. Ausgewählt Vorträge sind abrufbar unter www.kulturstiftung-des-bundes.de/digitallab.

Weiterhin stehen die nächsten Ausgaben von *Coding da Vinci* fest: Der Kulturhackerthon kommt nach Schleswig-Holstein (Frühjahr 2021), in die Region Rheinland/Niederrhein (Herbst 2021) und ins Dreiländereck Sachsen-Polen-Tschechien (Frühjahr 2022).

Seit Februar 2021 forschen, experimentieren und arbeiten die Fellows der vierten Förderrunde an der Akademie für Theater und Digitalität. Gefördert werden Sarah Buser, Katie Hawthorne, Jiayun Zhuang & Edwin Steenbergen, Nico Parisius & Caspar Bankert, Benjamin Burger & Joel de Giovanni sowie Christoph Wirth & Markus Wagner.

→ www.kulturstiftung-bund.de/kulturdigital
#KulturDigital #CodingdaVinci #ATD

TRAFO Modelle für Kultur im Wandel

Kulturakteure eröffnen sich viele Chancen, wenn sie ihre Arbeit mit Fördermaßnahmen der ländlichen Entwicklung verknüpfen. Eines der wichtigsten Förderinstrumente der Europäischen Union aus diesem Bereich ist das Maßnahmenprogramm LEADER: In der Förderperiode 2014 bis 2020 wurden darin in Deutschland 321 ländliche Regionen mit insgesamt einer Milliarde Euro unterstützt. Bislang profitieren allerdings in vielen Regionen vor allem Bauprojekte und Infrastrukturmaßnahmen von LEADER. Nun hat TRAFO mit der Bundesarbeitsgemeinschaft der LEADER-Aktionsgruppen in Deutschland und in enger Abstimmung mit Vertretern von Ministerien für Landwirtschaft und ländliche Räume sowie Regionalmanagerinnen aus acht Bundesländern ein Empfehlungspapier erarbeitet, das Vorschläge für eine Anpassung des Förderinstrumentes macht. Es soll aufzeigen, wie LEADER kulturelle und soziale Projekte besser unterstützen könnte, um die Bedeutung von Kultur im ländlichen Raum zu stärken.

→ www.trafo-programm.de
#TRAFO

360° Fonds für Kulturen der neuen Stadtgesellschaft

Seit 2018 arbeiten im Programm 360° bundesweit 39 Kultureinrichtungen daran, ihr Haus diversitätsorientiert zu öffnen – darunter Bibliotheken, Theater und Museen. Zur Halbzeit des Förderzeitraums kamen Ende 2020 Teilnehmende aus dem Programm in digitalen Werkstattgesprächen zusammen, um erste Ergebnisse zu präsentieren, Probleme zu diskutieren und Erfahrungen auszutauschen. Insbesondere ging es in den Gesprächen darum, wie eine diversitätsorientierte Öffnung der Kulturinstitutionen gelingen und über die Programmlaufzeit hinaus in den Einrichtungen verstetigt werden kann. Dokumentationen der Gespräche sind auf der Website der Kulturstiftung des Bundes zu finden. Damit startet 360° in die nächste entscheidende Phase, die durch einen Wissenstransfer aus den Modellinstitutionen in die gesamte Kulturlandschaft gekennzeichnet ist. Zu diesem Zweck wird das Forum bei der für Ende November geplanten *Akademie 2021* um Vertreter aus Kulturpolitik, Kulturverwaltung und weiteren Kulturinstitutionen erweitert. Zusätzlich zum internen Austausch haben die teilnehmenden Institutionen dann die Gelegenheit, ihre Erfahrungen und Fortschritte mit externen Expertinnen und Entscheidungsträgern zu teilen und Zukunftsperspektiven zu diskutieren.

→ www.kulturstiftung-des-bundes.de/360-fonds
#Programm360Grad

lab.Bode Initiative zur Stärkung der Vermittlungsarbeit in Museen

Seit 2016 beschäftigt sich das lab.Bode mit der Frage, wie sich zukunftsweisende Vermittlungsarbeit in Museen gestalten lässt und was sie bewirken kann. Zum Abschluss des Programms findet im Sommer 2021 nun das große *lab.Bode finale* statt: Unter dem Motto „Wir setzen das Museum in Bewegung“ werden fast drei Wochen analog wie digital Veranstaltungsformate und Workshops angeboten, die Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen Einblicke in die Arbeit des Vermittlungslabors und neue Zugänge zur Kunst ermöglichen. Die neue digitale Plattform *lab.Bode pool* versammelt bereits seit Februar zahlreiche Praxisbeispiele, Projektbeschreibungen und Methodensets, die die Erfahrungen und Ergebnisse aus 5 Jahren lab.Bode auch für andere Kultureinrichtungen zugänglich machen und zum Nachahmen und Weiterdenken einladen.

→ www.lab-bode.de
#labBode #MuseenVerändern

Neue Auftraggeber

Derzeit setzen Auftraggebergruppen an 15 Orten in künstlerischen Pilotprojekten die mediatorisch begleiteten Entwürfe und Konzepte in die Realität um. Im fünften und letzten Jahr der von der Kulturstiftung geförderten Pilotphase werden Relevanz und Potenziale der Modellprojekte einer breiten Öffentlichkeit präsentiert, um die Neuen Auftraggeber in Deutschland längerfristig zu verankern. Die Reihe *Im Auftrag – Kunst in Beziehung* beleuchtet 2021 die Besonderheiten einer Kunst im Bürgerauftrag aus Perspektive unterschiedlicher Disziplinen wie Kunstwissenschaft und -vermittlung, Soziologie, Anthropologie, Architektur und Stadtentwicklung, Ökonomie und Konfliktmediation. Im Monatsrhythmus werden Aufsätze, Statements, Handlungsvorschläge und Workshops auf der Website der Neuen Auftraggeber sowie mit verschiedenen Medien- und Kooperationspartnern analog wie digital präsentiert.

→ www.neueauftraggeber.de
#NeueAuftraggeber

100 Jahre Donauesschinger Musiktage

Konzertprojekt Donauesschingen Global

Im Jahr 2021 feiern die Donauesschinger Musiktage ihr 100-jähriges Gründungsjubiläum. Aus diesem Anlass fördert die Kulturstiftung des Bundes zusätzlich zu ihrer jährlichen Förderung des international renommierten Festivals für zeitgenössische Musik ein umfangreiches Recherche- und Konzertprojekt zur Musik des Globalen Südens.

→ www.kulturstiftung-des-bundes.de/donaueschingenglobal
#DonauesschingerMusiktage #DMT

Artists & Agents Ausstellung des Jahres 2020

Wir gratulieren: Das in der Allgemeinen Projektförderung geförderte Ausstellungsprojekt *Artists & Agents – Performancekunst und Geheimdienste* wurde von der von der deutschen Sektion des Internationalen Kunstkritikerverbands AICA (Association Internationale des Critiques d'Art) als „Ausstellung des Jahres 2020“ ausgezeichnet. Die Ausstellung wurde 2019/20 im Hartware MedienKunstVerein in Dortmund gezeigt.

→ www.kulturstiftung-des-bundes.de/artists-and-agents
#ArtistsandAgents

Coronakrise
Aktuelle Informationen für Projektträger:
www.kulturstiftung-des-bundes.de/coronakrise



Kulturstiftung des Bundes

Stiftungsrat

Der Stiftungsrat trifft die Leitentscheidungen für die inhaltliche Ausrichtung, insbesondere die Schwerpunkte der Förderung und die Struktur der Kulturstiftung. Der aus 14 Mitgliedern bestehende Stiftungsrat spiegelt die bei der Erziehung der Stiftung maßgebenden Ebenen der politischen Willensbildung wider. Die Amtszeit der Mitglieder des Stiftungsrats beträgt fünf Jahre.

Vorsitzende des Stiftungsrats

Prof. Monika Grütters
Staatsministerin bei der Bundeskanzlerin
und Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien

für das Auswärtige Amt

Michelle Münterfering
Staatsministerin für internationale Kulturpolitik

für das Bundesministerium der Finanzen

Bettina Hagedorn
Parlamentarische Staatssekretärin

für den Deutschen Bundestag

Prof. Dr. Norbert Lammert
Bundestagspräsident a.D.
Burkhard Blenert
Entsänder des Deutschen Bundestages
Marco Wanderwitz
Bundestagsabgeordneter

als Vertreter der Länder

Rainer Robra
Staats- und Kulturminister,
Chef der Staatskanzlei des Landes
Sachsen-Anhalt
Dr. Carsten Brosda
Senator der Behörde für Kultur
und Medien Hamburg

als Vertreter der Kommunen

Klaus Hebborn
Deutscher Städtetag
Uwe Lübking
Deutscher Städte- und Gemeindebund

als Vorsitzender des Stiftungsrats

der Kulturstiftung der Länder
Michael Müller,
Bürgermeister von Berlin

als Persönlichkeiten aus Kunst und Kultur

Prof. Dr. Bénédicte Savoy
Professorin für Kunstgeschichte
Wolfgang Tillmans
Künstler
Prof. Dr. Dr. h.c. Wolf Lepenies
Soziologe

Stiftungsbeirat

Der Stiftungsbeirat gibt Empfehlungen zu den inhaltlichen Schwerpunkten der Stiftungstätigkeit. In ihm sind Persönlichkeiten aus Kunst, Kultur, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik vertreten.

Olaf Zimmermann
Geschäftsführer des Deutschen Kulturrats e.V.
Vorsitzender des Stiftungsbeirats

Prof. Markus Hilgert
Generalsekretär der Kulturstiftung der Länder

Prof. Ulrich Khuon
Deutscher Bühnenverein

Prof. Dr. Eckart Köhne
Präsident des Deutschen Museumsbunds

Prof. Martin Maria Krüger
Präsident des Deutschen Musikrats

Prof. Dr. Carola Lentz
Präsidentin des Goethe-Instituts

Dr. Franziska Nentwig
Geschäftsführerin des Kulturkreises der
deutschen Wirtschaft im BDI e.V.

Christoph Schmitz
Leiter des Fachbereichs Medien und
Kultur der Gewerkschaft ver.di

Dr. Regula Venske
Präsidentin PEN-Zentrum Deutschland

Jurys & Kuratorien

Rund 60 Experten aus Wissenschaft, Forschung und Kunst beraten die Kulturstiftung des Bundes in verschiedenen fach- und themenspezifischen Jurys und Kuratorien. Weitere Informationen zu diesen Gremien finden Sie auf unserer Website unter www.kulturstiftung-bund.de bei den entsprechenden Projekten.

Die Stiftung

Vorstand

Hortensia Völckers
Künstlerische Direktorin
Kirsten Haß
Verwaltungsdirektorin

Sekretariate

Beatrix Kluge, Beate Ollesch (Büro Berlin),
Franziska Schöppe, Sabrina Bachmann

Referent des Vorstands

Dr. Lutz Nitsche

Justizariat, Vertragsabteilung

Justus Duhnkrack (Leitung), Alexandra Kluschke,
Anja Petzold, Lina Schaper

Kommunikation

Friederike Tappe-Hornbostel (Leitung),
Hannah Crass, Sabine Eckardt, Tinatin Eppmann,
Sarah Fritzsche, Juliane Köber, Julia Liebertraut,
Kathrin Mergel, Arite Studier

Programmentwicklung

Dr. Jeanne Bindernagel,
Christopher Krause (Volontär),
Stephanie Regenbrecht, Uta Schnell

Referentin für Evaluation

Ursula Bongaerts

Programme & Förderung

Antonia Lahmé (Leitung), Dr. Sebastian Brünger,
Teresa Darian, Clara-Michaela Dvořák,
Anne Fleckstein, Dr. Marie Cathleen Häff (Leitung
Allgemeine Projektförderung), Karin Kirchhoff,
Julia Mai, Friederike Zobel, Anna Zosik

Programmsachbearbeitung

Hassan Solihhi Mzi (Leitung), Elif Müjien Alhamoud,
Anja Bauer, Marcel Gärtner, Katrin Gayda,
Bärbel Hejkal, Sarah Holstein, Constanze Kaplick,
Laura Klopff, Dörte Koch, Anja Lehmann,
Basel Khadir Omar, Sandra Rutke, Saskia Seidel,
Anne-Kathrin Szabó

Projektprüfung

Stefien Schille (Leitung), Franziska Gollub,
Frank Lehmann, Fabian Märtin, Antje Wagner

Personalreferent

Andreas Helmann

Verwaltung

Torsten Klement (Leitung), Marius Bunk,
Margit Ducke, Maik Jacob, Steffen Rothe

Auszubildende

Friederike Glasse

Das Magazin

Wenn Sie dieses Magazin regelmäßig beziehen möchten, können Sie Ihre Bestellung auf unserer Website unter www.kulturstiftung-bund.de/magazinbestellung aufgeben. Falls Sie keinen Internetzugang haben, erreichen Sie uns auch telefonisch unter +49 (0) 345 2997 131. Wir nehmen Sie gern in den Verteiler auf!

Um Ihnen den Bezug dieses Magazins zu ermöglichen, verarbeiten wir (Kontakt siehe Impressum) Ihre personenbezogenen Daten auf Grundlage Ihrer in der Vergangenheit erteilten Einwilligung (Art. 6 Abs. 1 S. 1 lit. a DSGVO). Nur unsere Mitarbeiterinnen und am Magazinversand beteiligte Dienstleister haben Zugriff auf Ihre Daten. Weitere Informationen zum Datenschutz erhalten Sie unter www.kulturstiftung-bund.de/datenschutz und von unserem Datenschutzbeauftragten (datenschutz@kulturstiftung-bund.de, Postanschrift siehe Impressum).

Einzelne Beiträge des Magazins Nr. 36 können Sie auch in englischer Sprache abrufen unter www.kulturstiftung-bund.de/magazine.

Im Sinne der Barrierefreiheit bemühen wir uns um einen möglichst uneingeschränkten Zugang unserer Leserinnen und Leser zu diesem Magazin. Unter www.kulturstiftung-bund.de/magazin können die Magazin-Beiträge direkt und barrierefrei gelesen werden. Ab dieser Ausgabe steht das Magazin auch als teilweise barrierefrei umgesetztes PDF-Dokument online zum Download zur Verfügung.

online

Die Kulturstiftung des Bundes unterhält eine umfangreiche zweisprachige Website, auf der Sie sich über die Aufgaben und Programme der Stiftung, die Förderanträge und geförderten Projekte und vieles mehr informieren können. Besuchen Sie uns unter

- www.kulturstiftung-bund.de
- facebook.com/kulturstiftung
- twitter.com/kulturstiftung
- instagram.com/kulturstiftungdesbundes

Impressum

Herausgeber
Kulturstiftung des Bundes
Franckeplatz 2 / 06110 Halle an der Saale
Tel. +49 (0) 345 2997 0
Fax +49 (0) 345 2997 333
info@kulturstiftung-bund.de
www.kulturstiftung-bund.de

Vorstand
Hortensia Völckers / Kirsten Haß
(verantwortlich für den Inhalt)

Redaktion
Friederike Tappe-Hornbostel

Schlussredaktion

Hannah Crass
Bureau Est (Leipzig / Paris)
Ondine Pannet, Sebastian A. Schmitt,
David Voss

Schriften Print
Dialogue von Manuel von Gebhardt
Oracle von Dinamo

Bildnachweis
© Charlotte Kaulen, Luca Deutinger,
Pia Prantl, Theo Deutinger (Collagen)
Das verwendete Bildmaterial entstammt der
Public Domain. Informationen und Einzel-
nachweise können auf Anfrage zur Verfügung
gestellt werden.

Lithografie Print
Marius Brüggem

Druck
Mundschenk Druck+Medien

 klimaneutral gedruckt
DE-654-952658
www.natureOffice.com

Redaktionsschluss
1. März 2021

Auflage 22.000

© Kulturstiftung des Bundes — alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigung insgesamt oder in Teilen ist nur zulässig nach vorheriger schriftlicher Zustimmung der Kulturstiftung des Bundes.

Wir verwenden in unsystematischer Abfolge mal die grammatisch männliche, mal die weibliche Form bei personenbezogenen Substantiven im Plural. Wir legen Wert darauf, dass in allen Fällen Menschen jedweden Geschlechts (m/w/d) gemeint oder angesprochen sind.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder.

Die Kulturstiftung des Bundes wird gefördert von der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages.

 Die Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien







