

# Planetarische Integrität – Was Umweltethiker und interkulturell interessierte Philosophen voneinander lernen können

## 1 Einleitung

Als am 22. März 2017 das neuseeländische Parlament dem Whanganui Fluss Rechte zusprach, war das eine kleine Sensation. Es war nicht nur der erste Fluss auf der Erde, dem als juristische Person Rechte zugesprochen wurden, sondern es war auch die Beilegung eines über 170 Jahre andauernden Rechtsstreites zwischen der neuseeländischen Regierung und dem Maori Stamm. Die Maori hatten seit Mitte des 19. Jahrhunderts für die Beibehaltung bzw. Anerkennung ihrer Kultur gestritten. Adrian Rurahwe, ein Vertreter der Maori, kommentierte die Zuerkennung des Personenstatus für den Whanganui Fluss mit den folgenden Worten: »It's not that we've changed our worldview, but people are catching up to seeing things the way that we see them« (Davison 2017).

Was war geschehen, dass es im Jahre 2017 plötzlich möglich wurde, das holistische Weltbild der Ur-Einwohner anzuerkennen? Seit 1831 die ersten Europäer in Neuseeland ankamen, hatte die koloniale Matrix, die Flüsse als Sachen betrachtete, die Oberhand behalten. Erst in den vergangenen Jahrzehnten, war es möglich geworden, dem Fluss zunächst den Namen der Eingeborenen »Whanganui« zurückzugeben und ihn innerhalb eines Nationalparks unter besonderen Schutz zu stellen. Die rechtliche Anerkennung bzw. Nachbildung der Bedeutung, die der Fluss innerhalb der eingeborenen Kultur hat, ist dann im März 2017 vollzogen wurden und lehnt sich an das folgende Sprichwort der Maori an: »1. Ko te Awa te mata puna o te ora – The River is the source of spiritual and physical sustenance. 2. E rere kau mai te Awa nui mai te Kahui Maunga ki Tangaroa – The great River flows from the mountains to the sea. 3. Ko au te Awa ko te Awa ko au – I am the River and the River is me. 4. Nga manga iti, nga manga nui e honohono kau ana, ka tupu hei Awa Tupua – The small and the large

streams that flow into one another and form one River« (Bosselmann 2017: 165).

Die neuerliche Anerkennung des Whanganui Flusses als Träger subjektiver Rechte ist Ausdruck der *interkulturellen Situation*, in der wir leben. Der Umstand, dass der normative Status, der dem Fluss innerhalb der Kultur der Maori zukommt, in geltendes Recht übersetzt wird, zeigt an, dass seitens der Juristen keinerlei Notwendigkeit besteht, die rechtsstaatliche »Rationalität« gegen das Weltbild der neuseeländischen Ur-Einwohner auszuspielen. Demgegenüber ist es eine geradezu als hoffnungsvoll zu bezeichnende Hinwendung zu den prä-kolonialen Konzepten der Maori. Sie verfügten über alternative Ontologien und differente Wert-Sprachen (*languages of evaluation*). Oft werden dabei unabdingbare materielle und spirituelle Grundlagen des Lebens benannt, die sich innerhalb moderner Nationalstaaten in ein Recht auf Leben und Gesundheit übersetzen lassen. Die Landrechte indigener Völker auf angestammte Territorien werden dabei oft auf die Bedeutung dieser Orte innerhalb spiritueller Praktiken der Eingeborenen zurückgeführt. Auf diese Weise können sich eigenständige Konzepte der Umweltgerechtigkeit ergeben, die zwischen strategischen Zielen und Aspekten der Weltanschauung vermitteln. »Die Verwendung verschiedener Wert-Sprachen stellt nicht nur eine Strategie dar, um Entschädigung für externe Effekte zu erlangen, sondern gründet in tief verwurzelten kulturellen Werten« (Martinez-Alier 2016: 228). Die je konkrete Verteidigung von Wäldern, Flüssen und bestimmten Landstrichen ist also untrennbar verbunden mit der Verteidigung bestimmter Lebensformen, deren Differenz zum europäisch-westlichen Denken – insbesondere der Sprache der Ökonomie – im Schulterschluss von Indigenen und Wachstumskritikern betont wird. Es wird daher auf die Schwierigkeit hingewiesen, einen Kompromiss zwischen verschiedenen Ontologien und damit verbunden normativen Urteilen zu finden: »Solche Wert-sprachen lassen sich oft nicht ineinander übersetzen« (Martinez-Alier 2016: 228).

Im Medium des Rechts ist es scheinbar doch möglich, differierende Wertsprachen »aufzuheben« und als lokale ethische Rechtfertigungen einer allgemeineren Terminologie der Jurisdiktion zu betrachten. Damit ist implizit ein Anliegen der interkulturellen Philosophie verbunden, nämlich die Anerkennung verschiedener Weltanschauungen als gleichberechtigte Sichtweisen auf die Welt. Gerade dieses Merkmal erweist sich als Schlüssel zum Verständnis des ge-

genwärtigen *Rights of Nature*-Diskurses. Diese Anerkennung findet vielleicht im Fall der Verfassung von Ecuador und den Rechten der Natur, die sich unter anderem auf die Naturvorstellung *Pachamama*<sup>1</sup> der Andenvölker beziehen, ihren prominentesten Ausdruck. Auch für das Verständnis der neuerlichen Rechte des Whanganui Flusses ist sie einschlägig. In einem weiteren Fall der Zuerkennung der Rechte für zwei Gletscher im Himalaya Gebirge in Indien spielt dieses Motiv eine Rolle (vgl. Knauß 2018).

Ziel dieses Textes ist es, Gemeinsamkeiten in den Fällen der Rechte der Natur seit 2008 in eine abstraktere philosophische Terminologie zu übersetzen. Anhand der Debatte der Rechte der Natur lässt sich ein synergetisches Zusammenspiel zwischen interkultureller Philosophie und Umweltethik skizzieren. Der Zielpunkt meiner Argumentation wird das Konzept der *planetarischen Integrität* sein, ein deskriptiv-normatives Gefüge, das einerseits dazu in der Lage ist, eine polyzentrische Welt- und Wissensordnung abzubilden, andererseits drängende Fragen der Gegenwart, wie die menschengemachte Erderwärmung zu thematisieren. *Planetarische Integrität*, so meine Auffassung, kann einerseits eine synthetische Einheit abbilden, die sich mit dem dekolonialen Denken<sup>2</sup> oder der interkulturellen Philosophie begründen lässt. Andererseits ermöglicht uns das Konzept, insbesondere die Interaktion zwischen den Menschen und ihrer planetaren Umwelt zu begreifen.

## 2 Zur interkulturellen Philosophie

Bei der Beschäftigung mit interkulturellen Fragestellungen in der Philosophie sind zwei Aspekte von besonderer Bedeutung. Terminologisch lassen sich diese beiden Elemente als *Exteriorität* und *Universalität* bezeichnen, eine mögliche Synthese der beiden als *Integrität*.

### *Culture matters! – Die Bedingung der Exteriorität*

Um überhaupt sinnvoll von Interkulturalität sprechen zu können, müssen wir eine inhaltliche Verschiedenheit der Kulturen annehmen, die ich als *Exteriorität* bezeichne. Die Verschiedenheit der Kulturen bedeutet keine selbstgenügsame Authentizität, da wir längst wissen, dass Kulturen keine monolithischen Wesenheiten, sondern gemachte

Mischverhältnisse sind, die sich gegenseitig beeinflussen, ineinander übergehen und sich manchmal bis zu Unkenntlichkeit überlappen. Trotz des Hybriden, das mir nicht die Ausnahme, sondern die Regel der Kulturen zu sein scheint, benötigen wir ein Zugeständnis, dass sich Kultur A von Kultur B unterscheiden kann, damit die Konstruktion der interkulturellen Philosophie Sinn macht. Es liegt daher nahe, Kultur phänomenologisch mit einem Moment der *Fremdheit* zu identifizieren, das sich im Kontakt mit anderen zeigt. Es ist zwar nicht der Fall, dass wir im interkulturellen Kontakt permanent die Erfahrung der Fremdheit machen, auf Unverständnis oder sogar Ablehnung stoßen, dennoch wäre es falsch, diese Erfahrung der Andersartigkeit von Handlungs- und Sinnzusammenhängen zu leugnen.

Ein wichtiger Meilenstein bei der Beschreibung des Phänomens des Fremden ist Edmund Husserl. Für Husserl bedeutet der Andere den »original Unzugänglichen« (Husserl 1963: 144). Obwohl Husserl von der originalen Unzugänglichkeit spricht, ist diese Verschiedenheit nicht im Sinne einer absoluten metaphysischen Differenz bzw. einer unüberbrückbaren wesensmäßigen Verschiedenheit zu verstehen, sondern zunächst empirisch als Erfahrung des Fremden zu begreifen. Dies wird deutlich, wenn man an Husserls Definition des Subjekts als »Ichpol« denkt, eine im Grunde inhaltsleere, funktionale Bestimmung des Ich als Knotenpunkt unserer Erfahrungen. Ohne die Erfahrungen, die wir machen, sind wir gleichsam nichts. Subjekte sind für Husserl also keine ursprünglichen Wesenheiten, sondern lediglich Konglomerate aus Erlebnissen, Eindrücken, Wünschen und Hoffnungen. Was den anderen unterscheidet, ist folglich »bloß« seine differente Lebenserfahrung, die ich selbst durchaus hätte genauso machen können, die ich faktisch aber einfach anders erlebt habe. »Ich kann die Erfahrung des Anderen also nachvollziehen, sie wird aber nie deckungsgleich mit der Erfahrung des Anderen sein, weil der Andere, während ich seine eben gemachte Erfahrung nachvollziehe, seinerseits bereits neue Erfahrungen macht. Als originale Erfahrung bleibt die Erfahrung des Anderen unzugänglich« (Weidtmann 2016: 77).

Vor allem in der französischen Phänomenologie ist das Thema der Exteriorität bearbeitet worden. Bei Maurice Merleau-Ponty erfolgt der Zugang zum Phänomen des Anderen dabei über Intersubjektivität und Leiblichkeit. Zum einem geht er davon aus, dass Intersubjektivität der Subjektivität vorausgeht, zum anderen nimmt er an, dass wir die Welt und den Anderen nur vermittelt unseres Leibes

erfahren. Der eigene Leibe findet im fremden »so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt«, so dass »der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens« bilden (Merleau-Ponty 1966: 405). Da Intersubjektivität bei Merleau-Ponty in erster Linie körperlich konnotiert ist, wird die Begegnung mit dem Anderen auch als »Zwischenleiblichkeit« bezeichnet (Merleau-Ponty 2004: 185). Die Praxis der Begegnung ist ein »gemeinsames Tun«, »deren Schöpfer keiner von uns beiden ist« (Merleau-Ponty 1966: 406). Erst im Nachhinein wird die Erfahrung »zu einer Episode meiner privaten Geschichte« (Merleau-Ponty 1966: 406). Als Beispiel führt Merleau-Ponty das Gespräch an, das keineswegs ein bloßes Austauschen von Argumenten darstelle, sondern von vielfältigen Momenten der Interaktion gekennzeichnet sei. So bestimme der Gesprächsverlauf wesentlich die Gedanken und sprachlichen Äußerungen der Teilnehmer.

Bei Emmanuel Lévinas erfolgt die Thematisierung des Anderen weder als *alter ego* (Husserl) noch als Aspekt leiblich erfahrener Intersubjektivität (Merleau-Ponty). Lévinas rückt das Andere als Anderes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er schließt sich dabei zunächst Heideggers Auffassung an, das menschliche Dasein sei wesentlich »In-der-Welt-sein«. »Welt« ist kein objektiver Gegenstand, zu dem man sich verhalten könne, sondern vielmehr ein Lebens- und Interpretationszusammenhang, auf den wir uns immer schon eingelassen haben. Lévinas deutet diesen Zusammenhang daher als »Totalität«<sup>3</sup>, um den umfassenden Charakter unserer ursprünglichen Welterfahrung anzuzeigen. Das »Antlitz«<sup>4</sup> des Anderen sei nun in der Lage, diese Totalität aufzubrechen. Die Andersheit des Anderen sei »jenseits des Seins« zu verorten und stelle daher die »Spur der Unendlichkeit« dar (Lévinas 2002: 35:65). »Das Antlitz ist für Lévinas also so etwas wie ein Fenster der Welt, durch das wir die jenseits der Welt liegende Unendlichkeit erfahren können« (Weidtmann 2016: 92). Das Gewährwerden des Fremdpsychischen deutet an, dass die Welt, die wir selbst wahrnehmen, möglicherweise anders betrachtet wird. Wie genau wissen wir nicht, deshalb hat der Blick des Anderen stets etwas Rätselhaftes und Geheimnisvolles.

Der deutsche Phänomenologe Bernhard Waldenfels spricht ebenfalls vom Fremden und bezeichnet es als »Stachel« im Fleische des Eigenen (Waldenfels 1990: 93). Er schließt dabei an Husserl an: Fremderfahrung ist für Waldenfels »eine Form der Erfahrung, nur

eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit« (Waldenfels 1997: 30). Waldenfels weist dabei eine doppelte Erfahrungsdimension der Fremdheit aus: »Nehmen wir das Fremde dagegen als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heimsucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, daß die Erfahrung *des* Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht« (Waldenfels 2006: 7f.). Zum einen ist Fremdheit ein möglicher Aspekt unserer Erfahrung, zum anderen ist das Fremde die Bedingung *sine qua non* der Erfahrung selbst. Dies lässt sich leicht veranschaulichen: Selbst beim wiederholten Erfahren an sich bekannter Gegenstände können immer wieder neue Eigenschaften derselben entdeckt werden. Das Fremde bildet somit Grund dafür, dass wir überhaupt Neues begreifen können.

Waldenfels nimmt weiterhin *Steigerungsgrade des Fremdseins* an (Waldenfels 1997: 35 ff.). Als »alltägliche Fremdheit« bezeichnet er den Aspekt, dass wir beinahe täglich Menschen und Dingen begegnen, die wir noch nie zuvor gesehen haben. Auch geht er von »struktureller Fremdheit« aus, wie sie bei Fremdsprachen vorliegt: »Die Fremdsprache gehört nicht in die eigene Lebensordnung, bleibt aber doch grundsätzlich in sie übersetzbar, d. h. sie gehört einer anderen Ordnung an, die zwar anderen Ordnungsmustern folgt, darin dass sie ordnet aber vertraut bleibt« (Weidtmann 2013: 95). Als »radikale Fremdheit« bezeichnet Waldenfels schließlich das »Außerordentliche«, also Erlebnisse, die uns nicht strukturell begegnen und neben der Ordnung stehen und uns zur Modifikation der Ordnung selbst anregen. »Fremdheit in ihrer radikalen Form besagt, daß das Selbst auf gewisse Weise *außer sich selbst* ist und daß jede Ordnung von Schatten des Außer-ordentlichen umgeben ist. Solange man sich dieser Einsicht verschließt, bleibt man einer *relativen* Fremdheit verhaftet, einer bloßen Fremdheit für uns, die einem vorläufigen Stand der Aneignung entspricht« (Waldenfels 2006: 116).

Es hat sich gezeigt, dass *Exteriorität* ein zentrales Thema der Phänomenologie im Laufe des 20. Jahrhunderts gewesen ist. Merleau-Ponty expliziert Andersheit zunächst auf der Ebene des Leibes. Lévinas behält diese leibliche Konnotation bei, betont ausgehend vom Antlitz des Anderen aber die ethisch-ontologische Fundamentaldimension von Andersheit. Das Andere ist hiernach Bedingung *sine*

*qua non* von Erfahrung und die ursprüngliche Quelle der Verantwortung. Über Waldenfels' Einführung der Alterität als Fremdheit in die deutsche akademische Diskussion ergibt sich auch ein Anknüpfungspunkt für die interkulturelle Philosophie. Gerade weil Fremdheit in den verschiedenen Graduierungen von alltäglicher Fremdheit, struktureller Fremdheit und bisweilen auch radikaler Fremdheit ein konstitutiver Bestandteil menschlichen Lebens ist, liegt es nahe, *Exteriorität* als Merkmal von Kulturen ernst zu nehmen. Kulturen stellen dabei kollektive Sinn- und Handlungszusammenhänge für Individuen dar. Sie werden aber auch als Grund der Fremdheit von Interpretationen und Praktiken betrachtet. Dabei darf das Diktum *culture matters* aber nicht dauerhaft in zwei Extreme verfallen: *Inkommensurabilität* und *identitätsleere Einheitskultur*. Kulturen existieren im Plural, die Vernunftkultur oder die identitätsneutrale liberale Einheitskultur kann und darf es m.E. nicht geben. Kulturen sind stets konkret, raumzeitlich situiert und mit besonderen Erfahrungen verbunden, die in spezifischen Sichtweisen und Präferenzen münden. Trotz dieser Verschiedenheit der Kulturen kann es durchaus Gemeinsames geben. Menschen verschiedener Kulturen haben bei genauem Hinsehen sogar sehr viele Gemeinsamkeiten, die zunächst aus ihrer faktischen Begegnung herrühren und die im Weiteren auch Hoffnung auf eine Einigung in wesentlichen normativen Grundüberzeugungen machen. Hiermit ist bereits das zweite Element angesprochen, das ich für unabdingbar halte.

### *Einigung ist möglich, die Bedingung der Universalität*

Warum soll es denn notwendig sein, neben der Verschiedenheit der Kulturen überhaupt an einer gemeinsamen Dimension festzuhalten? Die Berufung auf Universalität scheint mir notwendig, um ein Missverständnis zu vermeiden, das ich als *Authentizitätsfalle* bezeichne. Die suggestive Behauptung, etwa der lateinamerikanischen Denker der *Dekolonialität* Enrique Dussel, Anibal Quijano und Walter Dignolo als Sprachrohr der Opfer aufzutreten, kokettiert mit dem Anschein von *wahrhaftiger Repräsentation*. Die Berufung auf *Exteriorität* tappt in die *Authentizitätsfalle*, wenn sie Kulturen aufgrund ihrer zugestandenen inhaltlichen Verschiedenheit als inkommensurabel darstellt. Hier wird man immer die Frage stellen können und

müssen, ob ein Sprecher tatsächlich im Sinne der Anderen spricht oder nicht.

Ein Vorteil der Redeweise des Sprechens für Andere, bei aller Unmöglichkeit, *authentisch zu sprechen*, ist es, wenigstens mit offenen Karten zu spielen. Wenn Kant mit der Stimme der reinen Vernunft, Rawls mit der Stimme des *Overlapping Consensus* oder Habermas für den herrschaftsfreien Diskurs spricht, dann wird die Repräsentation einfach unsichtbar gemacht. Methodisch wird das dann als »view from nowhere«, »the God's eye view« oder »objektive Perspektive« der Wissenschaft bezeichnet. Dies ist meines Erachtens zu Recht als Hybris der Moderne bezeichnet worden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Verschiedenheit menschlicher Kulturen unweigerlich eine inhaltliche Dimension bedeutet, die ich mit dem Terminus *Exteriorität* gekennzeichnet habe. In einem gewissen produktiven Spannungsverhältnis zu dieser Andersartigkeit steht die Gemeinsamkeit der Kulturen, die als *Universalität* zu bezeichnen ist. Meinem Verständnis nach lassen sich Universalität und Exteriorität nicht aufeinander reduzieren. Die Hoffnung des Schleiers des Nichtwissens ist die Gleichheit, seine Gefahr ist die Verdeckung der je konkreten Identitäten, die menschliche Subjektivität unweigerlich bedeutet. Die Hoffnung der *Exteriorität* ist, diesen Schleier zu lüften, ihre Gefahr ist die Konzeption eines Außen, zu dem es kein Innen (mehr) gibt. Um dem produktiven Spannungsverhältnis von Exteriorität und Universalität und der Manifestation von Zwischenergebnissen, die dieses Zusammenspiel zeitigt, einen Namen zu geben, führe ich den Begriff der *Integrität* ein.

### 3 Planetarische Integrität

Um das produktive Spannungsverhältnis von Universalität und Exteriorität zu denken, hat Immanuel Wallerstein von einem »universalen Universalismus« gesprochen, der für ihn bedeutet:

eine ständige Spannung zu akzeptieren, nämlich zwischen dem Bedürfnis, unsere Wahrnehmungen, Analysen und Wertsetzungen zu verallgemeinern, und dem Bedürfnis, deren partikularistische Wurzeln gegen das Eindringen partikularistischer Wahrnehmungen, Analysen und Wertsetzungen anderer zu verteidigen, welche ihrerseits behaupten, Universalien vorzuschlagen. Wir müssen unsere Partikularismen verallgemeinern und gleichzeitig unsere Universalien partikularisieren, in einem ständigen, dia-



lektischen Austausch, der es uns erlaubt, neue Synthesen zu finden, die dann natürlich unmittelbar in Frage gestellt werden. Das ist keine einfache Angelegenheit (Wallerstein 2010: 60).

Enrique Dussel spricht auf ähnliche Weise vom Projekt der Transmoderne:

Wenn ich von Trans-Moderne spreche, beziehe ich mich auf ein globales Projekt, das die europäische oder nordamerikanische Moderne zu übersteigen sucht. Dies ist ein Projekt, das nicht post-modern ist, denn die Post-Moderne ist immer noch eine unvollständige Kritik der Moderne durch Europäer und Nordamerikaner. Hingegen ist Trans-Modernität eine Aufgabe, die in meinem Fall eben philosophisch zum Ausdruck kommt. Ihr Ausgangspunkt ist dasjenige, was verworfen, entwertet und als nutzlos bei den Kulturen dieser Erde beurteilt wurde, einschließlich der kolonisierten oder peripheren Philosophien. Dieses Projekt bezieht die Entwicklung des Potenzials jener ignorierten Kulturen und Philosophie mit ein, und zwar auf der Grundlage von deren eigenen Ressourcen, in konstruktivem Dialog mit der europäischen und nordamerikanischen Moderne (Dussel 2010: 63 f.).

Sowohl der »universale Universalismus« (Wallerstein) als auch das »Projekt der Transmoderne« (Dussel) kritisieren einen neutralen, als gegeben gesetzten Universalismus und weisen darauf hin, dass es sich auch bei universalen Ordnungsvorstellungen um fluide Gebilde handelt, die Ausdruck eines Prozesses sind, der Elemente der Einigung wie Elemente der Divergenz umfasst. Wallerstein und Dussel verfolgen dabei insbesondere das Ziel der Berücksichtigung der bislang durch den Kolonialismus und die Globalisierung Marginalisierten. Auch ohne ihren teilweise aufgeregten politischen Impetus übernehmen zu müssen, ist leicht einsehbar, dass eine tendenziell universalisierbare Ordnungsvorstellung mit Exteriorität wird umgehen müssen, ohne sie zu nivellieren. Trotzdem scheint ein gewisses Maß an Geschlossenheit geboten, um überhaupt von einem »Austausch« (Wallerstein) oder sogar von einem »Dialog« (Dussel) sprechen zu können.

Der konstruktive terminologische Vorschlag des vorliegenden Beitrages besteht darin, den Begriff der Integrität zur Kennzeichnung dieses Projekts in Anschlag zu bringen. Der Begriff der Integrität klingt dabei wie ein alter Vertrauter, weist aber bei näherem Hinsehen eine sträfliche Vernachlässigung innerhalb der Philosophiegeschichte auf. Dies ist einer der Gründe, warum er mir geeignet scheint, als (neues) normatives Paradigma zu fungieren – als eine

Begrifflichkeit, die verhältnismäßig wenig Ballast der Geschichte mit sich herumträgt.

Der zweite Grund ist ein höchst aktueller: Vor allem innerhalb des *environmental law* und der Debatten des Klimaschutzes lässt sich eine Zunahme der Verwendungshäufigkeit von *Integrität* beobachten. *Integrität* – so meine These – wird offensichtlich als angemessene Begrifflichkeit ins Auge gefasst, um drängende Fragen der Gegenwart konzeptionell zu erfassen. Ich möchte als *planetarische Integrität* Vorstellungen der Ganzheit der Erde verstanden wissen, die es als heuristische Konzepte deskriptiv allererst ermöglichen, einen Zusammenhang zu denken und als normative Paradigmen – sei es implizit oder explizit – eine Verpflichtung formulieren, die Erde als geteilten Lebensraum zu erhalten.

Planetarische Integrität zu Denken – und hier kommt die interkulturelle Philosophie ins Spiel – ist auf vielfache Weise möglich. Im Zusammenhang unserer Argumentation sticht freilich die Vorstellung von *Pachamama*, der Mutter-Erde, ins Auge, die über die Verfassung Ecuadors prominent Eingang in Recht und Gesetz gefunden hat. Der damit begründete *environmental constitutionalism* ist meines Erachtens zu Recht als Revolution gefeiert worden. Das Angebot lautet: Die Natur weltweit nicht mehr nur als Ressource zur Befriedigung menschlichen Interesses zu betrachten, sondern sie um ihrer selbst willen als Träger von Rechten zu bezeichnen. Auf diese Weise entsteht ein alternativer Denkraum für Recht und Moral, der uns das Gefüge von Ansprüchen und Verpflichtungen neu ordnen lässt. Dies stellt einerseits eine Art *Rehabilitation* der nicht-europäischen Kulturen dar, die durch das Projekt der Moderne marginalisiert worden sind, andererseits entsteht dadurch womöglich die normative Tiefengrammatik, um Probleme wie den menschengemachten Klimawandel und die Herausforderung aufzubauender Postwachstumsgesellschaften unkonventionell adressieren zu können.

Der menschengemachte Klimawandel ist keineswegs das einzige Problem, das die entstehende polyzentrische Weltgesellschaft herausfordert, es ist aber geeignet, um die Konvergenz zwischen westlicher Wissenschaft und nicht-westlicher Weltanschauung im Sinne der Integrität zu belegen. Zur Jahrtausendwende haben Geowissenschaftler um Paul Crutzen das Konzept des *Anthropozäns*<sup>5</sup> geprägt. Das Erdzeitalter, das den Namen des Menschen trägt, ist eine von weiten Teilen der Weltbevölkerung akzeptierte Redeweise geworden. Das Anthropozän liefert eine übergeordnete Beschreibungsperspektive,

innerhalb derer das oftmals als Gegensatz beschriebene Verhältnis von Mensch und Natur, man möchte fast hegelianisch sagen, »aufgehoben« ist.

Das *Paris Agreement* wurde am 12. Dezember 2015 von 195 Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen unterzeichnet und sieht die Begrenzung der menschengemachten globalen Erwärmung deutlich unter 2 Grad Celsius vor. Abgesehen von der beanspruchten Sonderrolle der Vereinigten Staaten von Amerika, die Mitte 2017 ihren Ausstieg zum Jahre 2020 ankündigten, stellt die Übereinkunft von Paris der Form nach eine freiwillige Selbstverpflichtung der Staaten dar. Natürlich wissen wir, dass Papier geduldig ist und dass sich wohl weder abschmelzende Gletscher noch Winde und ozeanische Ströme an menschliche Vereinbarungen halten werden. Was mir als Philosoph zu untersuchen bleibt, ist die argumentative Struktur, auf die man sich dabei geeinigt hat. Die folgende Überlegung soll sowohl die darin enthaltene Reminiszenz an die ecuadorianische Verfassung zeigen und andererseits den Aufstieg der Integrität als Paradigma belegen: »*Noting the importance of ensuring the integrity of all ecosystems, including oceans, and the protection of biodiversity, recognized by some cultures as Mother Earth, and noting the importance for some of the concept of ›climate justice‹, when taking action to address climate change*« (Paris Agreement 2015, Präambel, Paragraph 13).

Die Präambel identifiziert eindrucksvoll die Integrität der Ökosysteme als neues normatives Paradigma im Konsens der Staaten der Erde und parallelisiert sie auf einen Vorschlag der lateinamerikanischen Staaten hin mit dem Gedanken der Mutter-Erde *Pachamama*. Drei weitere Male taucht der Begriff *environmental integrity* im Paris Agreement auf. Interessanterweise taucht *human dignity* kein einziges Mal auf. Die Erklärung von Stockholm (1972) kennt den Begriff Integrität (noch) nicht, ab der *World Charter for Nature* (1982) mit drei Nennungen und der *Rio Declaration* (1992) mit ganz und gar vier Nennungen scheint der Begriff Integrität salonfähig geworden zu sein.

Noch wissen wir nicht, ob Integrität tatsächlich der Beschreibungs- und letztlich auch Bewertungsmaßstab für die in Zukunft relevanten Fragen der globalen Gerechtigkeit sein wird. Im günstigsten Fall können wir gewissermaßen »live« mitverfolgen, wie sich ein normatives Paradigma herausbildet, das in einigen Jahrzehnten womöglich die Strahlkraft und Allgegenwart erlangt haben wird, die heute z. B. dem Würdebegriff zukommt.

Um eine Parallele zu ziehen: *Würde* ist bekanntlich seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948), dem *Deutschen Grundgesetz* (1949) und der *Genfer Konvention* (1949) prominent, wurde aber erst mit einer Latenz von rund 50 Jahren zum Gegenstand akademischer Forschungen. Diese Karriere, die der Würdebegriff im ausgehenden 20. Jahrhundert als Kristallisationspunkt historischer Erfahrungen und normativer Überzeugungen gehabt hat, regt uns an, *Integrität* ergänzend dazu zu überprüfen und die verheißungsvollen Versprechen, man bekäme damit etwa die globale Erwärmung, die große Transformation oder das Erdzeitalter des Anthropozäns besser in den Griff, kritisch zu hinterfragen.

#### 4 Fazit

Mein konzeptionelles Angebot besteht darin, *Pachamama* und *Antropozän* als Spielarten *planetarischer Integrität* zu fassen, die innerhalb verschiedener Kulturen in der Lage sind, die Schutzwürdigkeit des Planeten weltanschaulich zu rechtfertigen und in einigen Fällen sogar juristische Rechte der Natur zu begründen. Die Verfassung von Ecuador (2008) kann als weltweites Gründungsdokument des *environmental constitutionalism* gelten. Das *Paris Agreement* führt die Integrität der Ökosysteme als parallele Formulierung der Mutter Erde ein und der Umstand, dass man 2017 auch in Indien zwei Gletschern und in Neuseeland einem Fluss Rechte zugeschrieben hat, zeigt vor allem eines: *Dekoloniales Denken* und *interkulturelle Philosophie* können hier erste Teilerfolge feiern, da hier nicht mehr Wissenschaft gegen Glaube, West gegen den Rest oder die Moderne gegen die Anderen ausgespielt wird. Innerhalb der Begründungen dieser Rechte tauchen neben wissenschaftlichen Erklärungen und Versatzstücken des internationalen Umweltrechtes vor allem auch indigene Vorstellungen der Maori in Neuseeland, der Hindu-Traditionen in Indien und der andinen Völker Lateinamerikas auf (Knauß 2018).

*Planetarische Integrität* ist meiner Ansicht nach intrinsisch verbunden mit dekolonialen Optionen und dem Projekt der Transmoderne. *Integrität* als Ergebnis eines durch die Exteriorität geläuterten Universalismus zu begreifen, manifestiert sich – so meine Hauptthese – nicht nur darin, indigene Weltanschauungen gleichberechtigt

neben modernen Theorien der Wissenschaft stehen zu lassen und sie als begründende Narrative innerhalb einer globalen Rechtskultur zu akzeptieren, sondern auch darin, sowohl die Ausgeschlossenen als auch die ausgeschlossene Natur in den Kreis der Rechtsträger zu erheben. Nicht nur mit den *Verdammten dieser Erde*<sup>6</sup> – um eine Formulierung von Frantz Fanon aufzugreifen – gelingt es, die »verdammte Erde« normativ aufzuwerten. Die Rechte der Natur bilden das juridische Gegenstück zur planetarischen Integrität und weisen die Erde im Interesse der Menschen, aber nicht ausschließlich aufgrund menschlicher Interessen als schützenswürdig aus.

—Stefan Knauß, Universität Erfurt, Deutschland

## Literatur

- Bosselmann, Klaus, *The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance*, London etc., 2016.
- Crutzen, Paul J., »Geology of Mankind«, *Nature*, Vol. 415 (6867), 2002, S. 23.
- Crutzen, Paul J., and Stoermer, Eugene F., »The »Anthropocene«, *Global Change Newsletter*, Vol. 41, 2000, S. 17–18.
- Davison, Isaac, »Whanganui River Given Legal Status of a Person under Unique Treaty of Waitangi Settlement«, *The New Zealand Herald*, 15 March 2017. [http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c\\_id=1&objectid=11818858](http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=11818858) [26. April 2017].
- Dussel, Enrique, »Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen«, *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Vol. 24, Wien, 2010, S. 47–64.
- Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt, 1966.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I, 2. Auflage, Den Haag, 1963.
- Knauß, Stefan, »Conceptualizing Human Stewardship in the Anthropocene: The Rights of Nature in Ecuador, New Zealand and India«, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* Vol. 31 (6), 2018, S. 703–722.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über Exteriorität*, Freiburg etc., 2002.
- Martinez-Alier, Joan, »Environmentalism of the Poor«, in: *Handbuch Umweltethik*, ed. Ott, Konrad, Dierks Jan, und Voget-Kleschin, Lieske, Stuttgart, 2016, S. 224–229.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München, 2004.
- Quijano, Anibal, »Coloniality of power and eurocentrism in Latin America«, *International Sociology* 15(2), 2000, S. 215–232.

- Weidtmann, Niels, *Interkulturelle Philosophie: Aufgaben – Dimensionen – Wege*, Tübingen, 2006.
- Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, 1990.
- Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main, 1997.
- Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive der Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, 2006.
- Wallerstein, Immanuel, *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin, 2010.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> *Pachamama* ist eine Gottheit, die von indigenen Völkern in den Anden verehrt wird. Der Begriff wird im Deutschen als »Natur« oder »Mutter Erde« übersetzt.

<sup>2</sup> Als »Kolonialität der Macht« bezeichnet der peruanische Soziologe Aníbal Quijano (2000) die Ausprägung kolonialer Hierarchien auf der sozioökonomischen, politischen und epistemischen Ebene. Dekoloniales Denken beschreibt und kritisiert diese Machtbeziehungen.

<sup>3</sup> In *Totalität und Unendlichkeit* (2002) führt Lévinas aus: »Dieser Begriff [Totalität SK] beherrscht die abendländische Philosophie. In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität« (Lévinas 2002: 20).

<sup>4</sup> »Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir* überschreitet, nennen wir nun Antlitz« (Lévinas 2002: 63).

<sup>5</sup> Das *Anthropozän* ist eine neue geologische Epoche, innerhalb derer der Mensch als wichtigster Faktor für Veränderungen der Erde betrachtet wird. Die Geologen Paul J. Crutzen und Eugene F. Stoermer führten den Begriff im Jahr 2000 ein. Er löst das *Holozän* ab, eine post-glaziale geologische Epoche, die als Beschreibung für die vergangenen zehn- bis zwölftausend Jahre angenommen wird. Crutzen und Stoermer argumentieren, dass die »Aktivitäten der Menschheit sich allmählich zu einer bedeutenden geologischen und morphologischen Kraft entwickelt haben« (Crutzen und Stoermer 2000: 17). Die quantitative, wie qualitative Expansion der Menschheit in Bezug auf den Anstieg des Konsums und des Bevölkerungswachstums hat das Erdsystem deutlich geprägt. Insbesondere die Kohlenstoffdioxidemission bzw. deren Einfluss auf das Klima hat Crutzen zufolge das »Verhalten der Natur« verändert (Crutzen 2002: 23).

<sup>6</sup> Der in Martinique geborene Franzose Frantz Fanon war Philosoph und Psychiater. In seinem Hauptwerk *Die Verdammten der Erde* (Fanon 1961) beschreibt er als politischer Aktivist unmittelbar vor seinem eigenen Tod die Dekolonialisierung Afrikas. Fanon hat in Algerien die Bemühungen der Lossagung von Frankreich begleitet und interpretiert den Prozess der Befreiung der Afrikaner als Vorgang der Subjektwerdung. Er ruft dazu auf, mittels eines gewaltsamen Kampfes gegen die Kolonialherren von »Dingen« zu Menschen zu werden. Fanons umstrittenes Werk teilt zudem den Pessimismus der Dependenztheoretiker, wonach die Menschen in den Kolonien »verdammte« bleiben, ein Leben in Abhängigkeit von den Wohlstandszonen zu führen, auch dann, wenn die unmittelbare koloniale Unterdrückung zu Ende sein sollte.