

Individuelle Untätigkeit während der Klimakrise: Die Verdinglichung als Problem für das Social-Connection-Modell

Individual Inaction During the Climate Crisis: Reification as a Problem for the Social-Connection-Model

ALINA KÜHNL, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Der vorliegende Text soll angesichts der Verdinglichung von Marktprozessen eine neue Perspektive auf Youngs Social-Connection-Modell erarbeiten. Als Ausgangspunkt dient das Inkonsequentialismus-Argument: Demnach habe das Handeln von individuellen Konsument*innen eine zu geringe Wirkmacht, um Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeiten wie die Klimakrise zu übernehmen.

Schlagwörter: Verantwortung, Verdinglichung, Entfremdung, Social-Connection-Model, Inkonsequentialismus-Argument

Abstract: The present text aims to develop a new perspective on Young's social connection model by focusing on the reification of market processes. The starting point is the inconsequentialism argument, which holds that consumers have too little influence to bear responsibility for structural injustices such as the climate crisis.

Keywords: Responsibility, Reification, Alienation, Social-Connection-Model, Problem of Inconsequentialism

1 Einleitung

Der vorliegende Text soll angesichts der Verdinglichung von Marktprozessen eine neue Perspektive auf Youngs Social-Connection-Modell erarbeiten. Als Ausgangspunkt dient das Inkonsquentialismus-Argument: Demnach habe das Handeln von individuellen Konsument*innen eine zu geringe Wirkmacht, um Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeiten wie die Klimakrise zu übernehmen.

Eine zentrale These dieses Aufsatzes ist, dass das Inkonssequentialismus-Argument nicht schlüssig ist. Denn es setzt die falsche Prämisse voraus, dass Handlungen, die innerhalb sozialer Prozesse stattfinden, individualisiert betrachtet werden können. Es soll aufgezeigt werden, dass dieses Argument als Symptom der Verdinglichung von Marktprozessen verstanden werden kann.

Die zweite, darauf aufbauende These besagt, dass sich in Youngs Social-Connection-Modell keine ausreichende Antwort auf das Inkonssequentialismus-Argument findet. Denn Young geht nur wenig darauf ein, wie Individuen die sozialen Prozesse, an denen sie partizipieren, erleben. Das schwächt die motivationale Ebene ihrer Verantwortungstheorie, also wie handlungsaaffirmativ diese auf ein Individuum wirkt. Dieser Aufsatz schlägt vor, Youngs Social-Connection-Modell eine existenzielle Ebene hinzuzufügen, die die Eingebundenheit des Selbst in strukturelle Prozesse verdeutlicht und so die individuelle Handlungsmotivation stärkt. Diese Erweiterung des Social-Connection-Modells soll unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung gefasst werden.

Da sich dieser Aufsatz mit der Frage befasst, wie die Motivation von *Individuen* gestärkt werden kann, der Klimakrise entgegenzutreten, sei ein wichtiger Hinweis vorangestellt: Der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung soll Youngs Verantwortungstheorie nicht gegenüberstehen, sondern ergänzen. Im Einklang mit Young wird hier angenommen, dass die Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeit politischer Natur ist: Sie wird mit anderen geteilt und ist somit kollektiv. Sie fordert vom Einzelnen, sich an kollektiven Bewegungen zu beteiligen, um die sozialen Prozesse (die zu Ungerechtigkeiten führen) zu verändern. Die Verantwortung gegen den Klimawandel zu kämpfen, kann also nicht auf ein individuelles Handeln reduziert werden. Während Young die Entstehung sozialer Prozesse beschreibt und für eine geteilte politische Verantwortung argumentiert, setzt der vorliegende Aufsatz diese bereits voraus, geht dabei aber einen Schritt zurück und fragt danach, wie die Motivation eines Individuums gestärkt werden kann, diese politische Verantwortung wahrzunehmen und sich als Teil sozialer Prozesse zu erleben. Kritisiert werden soll nicht prinzipiell

Youngs Konzeption der Verantwortung, sondern dass sie das Erleben eines Individuums innerhalb der sozialen Prozesse zu wenig berücksichtigt.

Nachfolgend werden in Abschnitt 2 zunächst Youngs Social-Connection-Modell und in Abschnitt 3 das Inkonssequentialismus-Argument näher erläutert, um die Grundlage für die weitergehende Argumentation zu legen. Abschnitt 4 widmet sich dann der Verdinglichung. Zuerst werden Youngs Ausführungen hierzu zitiert, um in 4.2 näher darauf einzugehen, inwiefern Konsument*innen marktwirtschaftliche Strukturen verdinglichen und von ihnen entfremdet sind. In Abschnitt 4.3 wird konkretisiert, durch welchen Aspekt Youngs Theorie erweitert werden soll. Der Fokus verschiebt sich dann von der Beschreibung sozialer Prozesse zum persönlichen Erleben der eigenen Eingebundenheit. Hierzu wird Jaeggis Entfremdungstheorie erläutert, insbesondere ihre Ausführungen zur Gleichherrsprünglichkeit des Selbst- und Weltverhältnisses. In Abschnitt 5 wird dann der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung konkret ausgearbeitet und beschrieben, inwiefern sich dieser positiv auf die motivationale Ebene auswirkt. Dabei soll der Fokus auf Corine Pelluchons Wertschätzungsethik liegen. Denn diese wurde mit dem Gedanken konzipiert, Individuen zum Handeln zu bewegen. Auch soll es kurz um die konkreten ethischen Implikationen der existenziell-sozialen Verbindung gehen: Die tugendethischen Haltungen eines Individuums, das an kollektiven Bemühungen, soziale Prozesse gerechter zu gestalten, teilnimmt.

2 Das Social-Connection-Modell

Um auf die hier aufgestellten Thesen einzugehen, sind zwei Aspekte von Youngs Social-Connection-Modell von zentraler Bedeutung. Erstens ihre Begründung der Verantwortung: Laut Young umfasste unser Wirtschaftssystem verschiedene strukturelle Prozesse. Dazu zählen Gesetze, soziale Normen und Erwartungen sowie wirtschaftliche Mechanismen. Diese seien zwar nötig, um unsere Wirtschaft zu organisieren, gleichzeitig bedingen sie jedoch strukturelle Ungerechtigkeiten (Young 2011, 47f.): „Many large-scale social processes in which masses of individuals believe they are following the rules, minding their own business, and trying to accomplish their legitimate goals can be seen to result in undesirable unintended consequences when looked at structurally“ (ebd. 63). So wird die Klimakrise unter anderem durch die Nutzung fossiler Energien ausgelöst, während sie zugleich ein Fundament unseres Wirtschaftssystems sind.

Um strukturelle Ungerechtigkeiten zu mindern (also um die Folgen der Klimakrise abzuschwächen), braucht es verantwortliche Akteur*innen, die soziale Prozesse dahingehend verändern und verbessern. Das Social-

Connection-Modell soll diese Verantwortung konkret bestimmen: „The social connection model finds that all those who contribute by their actions to structural processes with some unjust outcomes share responsibility for the injustice“ (ebd. 96). Als Verantwortungskriterium benennt Young eine soziale Verbindung, welche durch die Partizipation an strukturellen Prozessen konstituiert werde. Die Verantwortung selbst sei eine politische: Sie wird mit anderen geteilt und bestehe darin, öffentlich für eine Veränderung der strukturellen Prozesse einzustehen. Es gehe darum, eine politische Bewegung zu initiieren, die Unternehmen und Politik unter Druck setzt, strukturelle Veränderungen zu beschließen (ebd. 89). Bei Young steht damit die kollektive Praxis im Mittelpunkt: Dass sich Individuen zusammenschließen und gemeinsam an gerechteren strukturellen Prozessen arbeiten. Es gehe nicht darum, dass Einzelne ethischere Kaufentscheidungen treffen, viel eher sollen sie gemeinsam mit anderen für ein ethischeres Wirtschaftssystem kämpfen. Eines das die Klimakrise nicht weiter vorantreibt und unsere Lebensbedingungen sichert.

Der zweite zentrale Punkt betrifft das Verhältnis zwischen Individuen und strukturellen Prozessen: Denn jene Prozesse, und damit auch die Ungerechtigkeiten, die aus ihnen resultieren, werden von teilhabenden Akteur*innen produziert und reproduziert. Strukturelle Ungerechtigkeit sei laut Young eine distinkte Art moralischen Unrechts, das nicht *primär* auf einer interaktionalen, sondern mehr auf einer institutionellen Ebene entstehe (ebd. 44). Sie bestehe konkret darin, dass soziale Prozesse in einer Weise gestaltet sind, die Akteur*innen in nachteilige soziale Positionen bringen. Dadurch entstehen Machtverhältnisse: „large groups of persons [are] under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them“ (ebd.). Soziale Positionen bestimmen, inwiefern man herrscht oder beherrscht wird und welche Handlungsspielräume bestehen.

Um struktureller Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, müsse das Zusammenspiel verschiedener Institutionen und Regeln innerhalb der strukturellen Prozesse analysiert und hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit bewertet werden. Aber auch der direkte zwischenmenschliche Kontakt und der Einfluss struktureller Prozesse auf diesen müssen in den Blick genommen werden (ebd. 71). Strukturelle Prozesse können zwar nur durch kollektive Handlungen gerechter gestaltet werden, dennoch umfasse die institutionelle Ebene immer die interaktionale: Kollektive Handlungen entstehen nur da, wo möglichst viele individuelle Akteur*innen zusammenkommen (ebd. 69f.). Wenn wir über soziale Gerechtigkeit nachdenken, sollten wir

unser eigenes Leben immer in dieser dualen Perspektive betrachten: Einerseits sollen wir unsere soziale Position und die politische Verantwortung, die mit ihr einhergehe, wahrnehmen und uns fragen, inwiefern wir dazu beitragen, dass strukturell ungerechte Prozesse bestehen bleiben. Andererseits sollen wir unser Handeln im Kontext zwischenmenschlicher Interaktion hinterfragen. Diese beiden Aspekte seien nicht aufeinander reduzierbar (ebd. 73).

3 Das Inkonssequentialismus-Modell

Zur Dringlichkeit der Klimakrise muss an dieser Stelle nicht mehr viel gesagt werden. Auch ist bekannt, dass es Konsument*innen in der Regel schwerfällt, das eigene Konsumverhalten mit den multiplen Umweltkrisen in Verbindung zu setzen. Das zeigt sich besonders im Inkonssequentialismus-Argument, laut dem Konsument*innen keine Verantwortung auferlegt werden könne, da sich ihr persönlicher Konsum nicht maßgeblich auf die Klimakrise auswirke und verantwortliches, nachhaltiges Handeln mit zu hohen Kosten verbunden sei: „given that a person’s contribution, although needed (albeit not necessary), is nearly inconsequential to addressing the problem and may require some cost from the standpoint of the person’s own life, why should the person make the effort, particularly when it is uncertain (or even unlikely) whether others will do so?“ (Sandler 2010, 168). Das Argument weist auf ein Missverhältnis zwischen den positiven Auswirkungen und den notwendigen Aufwand einer Handlung im Sinne der Gerechtigkeit hin. Daraus resultieren Verantwortungsvermeidung und individuelle Untätigkeit. Meist werden *andere* Akteur*innen als die *eigentlich* Verantwortlichen wahrgenommen.

Iris Marion Youngs Social-Connection-Modell greift das Inkonssequentialismus-Argument zwar an, indem es aufzeigt, dass Konsument*innen mit ihren alltäglichen Handlungen strukturelle Prozesse produzieren und reproduzieren. Demnach besteht kein Inkonssequentialismus und die Entscheidung individueller Akteur*innen machen einen Unterschied, weil es ohne diese keine strukturellen Prozesse gebe.

Damit ist aber noch keine vollständige Antwort auf das Inkonssequentialismus-Argument gefunden: Es erscheint unwahrscheinlich, dass sich Konsument*innen allein durch das Verstehen struktureller Prozesse zu einer kollektiven Praxis motivieren können (insbesondere, wenn sie vorher nicht politisch aktiv waren). Denn wie Sandler aufzeigt, könne sich der empfundene Inkonssequentialismus auch auf die politische Aktivität übertragen (Sandler 2009, 168). Ob ein Individuum mehr oder weniger seine geteilte politische Verantwortung wahrnimmt, scheint für die Entwicklung

struktureller Prozesse zunächst keinen Unterschied zu machen. Ein Missverhältnis zwischen positiver Auswirkung und notwendigem Aufwand könne weiterhin festgestellt werden: Auch die Organisation einer Demonstration oder die Teilnahme eines Einzelnen an einer sozialen Bewegung kann wie ein Tropfen auf den heißen Stein der systemische Probleme wirken. Auch wenn Youngs Argumentation sozial-ontologisch plausibel ist, scheint die motivationale Ebene nur unzureichend ausgearbeitet.

4 Die Verdinglichung struktureller Prozesse

Um eine Lösung für dieses Problem vorzuschlagen, fokussieren sich die nächsten Abschnitte auf die Verdinglichung von Marktprozessen und anschließend auf die existenziell-soziale Verbindung. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern Konsument*innen von marktwirtschaftlichen strukturellen Prozessen entfremdet sind. Die These, dass das Inkonsequentialismus-Argument und das Vermeiden politischer Verantwortung aus der Entfremdung resultieren, soll begründet werden. Daraufhin soll der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung mit dem Social-Connection-Modell verknüpft werden.

4.1 Youngs Perspektive auf die Verdinglichung

Young widmet in *Responsibility for Justice* ein ganzes Kapitel der Verantwortungsvermeidung und setzt sich mit ihren möglichen Gründen auseinander. Einer davon sei die Verdinglichung: Diese besondere Form der Entfremdung sorge dafür, dass Akteur*innen strukturelle Prozesse als eine Art Naturgesetz bewerten und sich nicht mehr als wirkungsmächtig wahrnehmen (Young 2011, 154). Young definiert Verdinglichung als einen Prozess, „in which the materialized product of the collective effects of the actions of thousands or millions of persons confronts those or other persons in a thing-like manner. The accumulated product of social action appears to each as a fact or force that is what it is“ (ebd. 157). Die Verdinglichung führe zu einer Verantwortungsvermeidung, weil verkannt werde, dass die strukturellen Prozesse durch menschliches Handeln entstanden und dementsprechend veränderbar seien. Dadurch werde der Status quo akzeptiert und Veränderungsversuche werden unwahrscheinlicher.

Gegen Verdinglichung und Verantwortungsvermeidung helfen laut Young ein Bewusstsein für strukturell ungerechte Prozesse und ein kollektiver Diskurs darüber, wie sich diese verbessern ließen (ebd.). Sie wertet die Anti-Sweatshop-Bewegung dahingehend als Erfolg. Mit Blick auf heutige Ultra-Fast-Fashion-Konzernen wie Shein muss ihre Bewertung jedoch

infrage gestellt werden. Strukturell betrachtet bleibt es weiterhin möglich, Produkte unter den Arbeitsbedingungen von Sweatshops herzustellen, zu bewerben und günstig zu kaufen.

Das lässt die Vermutung zu, dass Youngs Verantwortungstheorie unvollständig ist. Einer rein erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit strukturell ungerechten Prozessen fehlt es an motivationaler Kraft, um Konsument*innen nachhaltig zum verantwortungsvollen Handeln zu bewegen. Daher erscheint es notwendig, das Phänomen der Verdinglichung tiefgehend zu analysieren und in eine Theorie politischer Verantwortung einzuarbeiten.

4.2 Die entfremdeten Konsument:innen

Um aufzuzeigen, inwiefern Konsument*innen als entfremdet beschrieben werden können, bezieht sich der nachfolgende Abschnitt auf Rahel Jaeggi. Sie hat das Phänomen der Entfremdung unter Berücksichtigung der Philosophiegeschichte ausgiebig analysiert und einen produktiven Begriff erarbeitet, der sich gut in die Debatte um individuelle Verantwortung für die Klimakrise einfügen lässt.

In diesem Abschnitt sollen zwei Thesen begründet werden: Erstens, dass das Inkonsequentialismus-Argument nicht schlüssig ist, weil die Handlungen der Akteur*innen des Marktsystems nicht individualisiert betrachtet werden können. Zweitens, dass das Inkonsequentialismus-Argument nur dann als schlüssig erachtet werden kann, wenn die eigenen individuellen Handlungen und das eigene Selbstverhältnis nicht in Bezug zu den strukturellen Marktprozessen gesetzt werden. Das bedeutet, wenn sich die Handelnden von den Prozessen entfremden und sie verdinglicht wahrnehmen. Daraus lässt sich schließen (dies ist die zweite These), dass das Inkonsequentialismus-Argument seine Wurzeln in der Verdinglichung trägt. Eine Antwort muss daher an diesem Punkt ansetzen.

Jaeggi definiert Entfremdung als „das Unvermögen, sich zu anderen Menschen, zu Dingen, zu gesellschaftlichen Institutionen und damit auch – so eine Grundintuition des Entfremdungsmotivs – zu sich selbst in Beziehung zu setzen“ (Jaeggi 2022, 21). Es handle sich um eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ (ebd. 20): Eine Beziehung, die faktisch zwar vorhanden, aber qualitativ unzureichend ist (ebd. 49).

Die Verdinglichung wiederum sei eine bestimmte Form der Entfremdung: Übereinstimmend mit Young beschreibt Jaeggi, dass verdinglichte soziale Prozesse nicht als gemacht, sondern als gegeben wahrgenommen werden (ebd. 88). Ihnen werde eine Eigendynamik und Zwangsläufigkeit zugeschrieben. Demnach werden sie von Vorgängen konstituiert, die

einander bedingen und in die man nicht eingreifen könne (ebd. 84f.). Eine solche Verdinglichung sorge dafür, dass Verantwortlichkeiten verkannt und intentionales Handeln erschwert werde (ebd. 86f.). Sie übersetze sich in die Tatenlosigkeit der Involvierten, weil diese sich nicht als handlungsfähig oder wirkmächtig und somit nicht als verantwortlich wahrnehmen. Die Verdinglichung erschwere es, strukturelle Prozesse zu hinterfragen, neu zu bewerten und zu modifizieren.

Dass sich das Inkonsequentialismus-Argument in die Logik eines Denkens einfügt, welches sich aus einem Verdinglichungsprozess ergeben hat, lässt sich anhand des *Aufsatzes* *It's not my Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations* von Sinnott-Armstrong verdeutlichen. Darin analysiert er, inwiefern bestimmte Prämissen eine moralische Pflicht begründen können, im Sinne des Klimaschutzes nicht zum Vergnügen mit einer Spritschleuder zu fahren. Er kommt zu dem Schluss, dass eine solche Pflicht nicht begründet werden könne. Der Verweis auf Klimaschäden sei nicht überzeugend, da die eigenen Autofahrten keinen Unterschied machen: „One problem here is that my acts are not that influential“ (Sinnott-Armstrong 2005, 292). Diese Behauptung führt er immer wieder an: „global warming will still occur even if I do not drive just for fun“ (ebd. 289) oder „[g]lobal warming and climate change occur on such a massive scale that my individual driving makes no difference to the welfare of anyone“ (ebd. 293). Zugleich erkennt er, dass die Klimakatastrophe, und dadurch auch Klimaschäden, durch die kumulativen Effekte kollektiven Handelns zustande kommen: „[I]t does not seem immoral to do what others do, as long as they are going to do it anyway, so the harm is going to occur anyway“ (ebd. 298). Einerseits lehnt Sinnott-Armstrong individuelle moralische Pflichten im Kontext der Klimakatastrophe ab, weil diese auf einen zu eng gefassten Kausalitätsbegriff beruhen. Andererseits räumt er ein, dass Klimaschäden entstehen, weil andere Individuen in gleicher Weise handeln. An dieser Stelle tut sich ein Widerspruch auf: Weshalb sollten seine Handlungen einen zu geringen Einfluss haben, während die Handlungen anderer zu Klimaschäden führen?

Sinnott-Armstrong betrachtet seine Handlungen isoliert und setzt sich nicht in Beziehung zum handelnden Kollektiv und zur Welt, obwohl er Teil von beidem ist. Er neutralisiert die Wirkung seines Handelns, anstatt es, wie bei anderen Individuen, als Teil eines aktiven gesellschaftlichen Prozesses wahrzunehmen, der die Klimakatastrophe bedingt. Das Argument, eine Handlung stehe nicht in Kausalität zur Klimakatastrophe und eine moralische Pflicht zum Klimaschutz könne deshalb nicht begründet werden, verliert seine Schlüssigkeit, wenn jene Handlung als in strukturelle Prozesse eingebettet erkannt wird. Aus diesen kann sie nicht herausgelöst

werden, sie ist immer Teil der klimaschädlichen strukturellen Prozesse (hier der Organisation des Verkehrs und den sozialen Normen, was allgemein als Vergnügen bewertet wird) und damit selbst klimaschädlich. Somit bedingt sie als Teil des strukturellen Prozesses die Klimakatastrophe. Sinnott-Armstrongs Autofahrten können nicht getrennt davon betrachtet werden, da sie ein kollektives Handeln konstituieren und er nach Young an den jeweiligen strukturellen Prozessen partizipiert. Daher sind sie auch nicht anders zu bewerten als die Autofahrten anderer.

Das lässt die Vermutung zu, dass Sinnott-Armstrong dieses kollektive Handeln sowie die strukturellen Prozesse als verdinglicht wahrnimmt: Mit seinem Verweis auf das Verhalten anderer benennt er eine Eigendynamik, zugleich unterstellt er der Klimakatastrophe dadurch eine vermeintliche Zwangsläufigkeit („the harm is going to occur anyway“). Obwohl seine Handlungen nur im kollektiven Kontext betrachtet werden können, spaltet er sie vom Geschehen ab, wodurch sie ihre Wirkung verlieren: „Eine entfremdete Welt präsentiert sich dem Individuum [...] als eine Welt, [...] auf die es keinen Einfluss nehmen kann“ (Jaeggi 2022, 21). Das Inkonsequentialismus-Argument verliert also seine Schlüssigkeit, da es eine isolierte Be- trachtung eigener Handlungen voraussetzt, die selbst aber unplausibel ist und in der Verdinglichung struktureller Prozesse wurzelt.

Youngs Vorschlag, strukturelle Prozesse weniger verdinglicht wahrzunehmen, indem man sich tiefgehend mit ihnen beschäftigt, ist jedoch nicht zielführend: Denn die defizitäre Weltbeziehung – die geschädigte soziale Verbindung zwischen dem Individuum und den strukturellen Prozessen sowie anderen Partizipierenden – bessert sich nur, wenn sie auch mit Fokus auf das Individuum weiter ausgearbeitet und beschrieben wird. Nachfolgend soll es daher weniger um die Beschreibung struktureller Prozesse und die Begründung der politischen Verantwortung gehen. Diese hat Young ausgearbeitet und wird in diesem Aufsatz vorausgesetzt. Stattdessen soll eine Antwort gefunden werden auf die Frage: Was hat das alles mit *mir* zu tun? Der Fokus liegt stärker darauf, die Eingebundenheit eines Individuums zu beschreiben, um dessen Handlungsmotivation zu steigern. Ohne aber, eine geteilte und politische Verantwortung für die Klimakrise zu leugnen.

4.3 Die Gleichursprünglichkeit des Selbst- und Weltverhältnisses

Nachfolgend soll der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung eingeführt werden. Er soll Youngs Verantwortungstheorie durch eine existenzielle Ebene der sozialen Eingebundenheit erweitern und dadurch die motivationale Ebene stärken. Hierzu ist ein Blick auf Rahel Jaeggi

Ausführungen zur Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis notwendig. Demnach konstituiere sich das Selbst, indem es in der Welt tätig sei (Jaeggi 2022, 224). Es könne ausschließlich in Bezug zur Welt gedacht werden: „Das Selbst [...] ist ein handelndes und weltliches Selbst, eines, das sich immer schon handelnd in der Welt vorfindet und aus dieser nicht herauszulösen ist“ (ebd. 230). In diesem Sinn sei das Leben immer etwas Geteiltes, es könne nicht ausschließlich individualisiert verstanden werden (ebd. 299). Um strukturelle Prozesse weniger verdinglicht wahrzunehmen, sei es zentral, „sich als Teil eines überindividuellen Zusammenhangs verstehen [zu lernen], der unser Selbstverständnis gleichermaßen ermöglicht und prägt, bestimmt und beschränkt“ (ebd. 300). Man selbst und die eigenen Handlungen stehen niemals isoliert für sich, sondern seien immer als in die Welt eingebettet zu denken. Diese Verbindung sei die notwendige Bedingung für unser Selbstverhältnis: Unser Selbst könne sich nur diesbezüglich konstituieren (ebd. 301).

Dieser Ansatz stärkt die motivationale Ebene, da der Fokus nicht auf ein tiefgehendes theoretisches Verständnis struktureller Prozesse (die im Außen stattfinden), sondern auf die Kultivierung und Förderung der im Inneren *empfundenen* Verbindung zwischen dem individuellen Selbst und den strukturellen Prozessen liegt. Es geht nicht allein darum zu verstehen, inwiefern unsere Handlungen soziale Prozesse produzieren und reproduzieren. Sondern vielmehr darum, dass das Selbst existenziell mit ihnen verbunden ist. Es wird also, wenn man so will, auch von anderen und von strukturellen Prozessen produziert: Es liegt ein reziprokes Verhältnis vor. Mit diesem Gedanken verschiebt sich der Fokus vom Wesen struktureller Prozesse hin zu einem primär kollektiv gedachten Ich, das in jene strukturellen Prozesse existenziell eingebettet ist. Young beschreibt dieses reziproke Verhältnis kurz anhand von Bourdieus Konzept des Habitus: Demnach internalisieren Menschen ihre soziale Position innerhalb struktureller Prozesse, wodurch sich Unterschiede zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Klassen feststellen lassen (Young 2011, 61f.). Sie zeigt somit auf, dass sich individuelle Persönlichkeiten abhängig der sozialen Position konstituieren.

Die hier vertretene These geht jedoch noch einen Schritt weiter indem angenommen wird, dass die menschliche Existenz nicht jenseits dieser sozialen Verbindung gedacht werden kann. Individuen sind unumgänglich Teil einer sozialen Welt und Teil sozialer Prozesse. Jaeggi (und im nächsten Abschnitt auch Pelluchon) zeigt auf, dass unsere Existenz und unser Selbstverhältnis eng mit der Welt und den anderen verflochten sind. Young hingegen lehnt eine solche existenzielle Verbindung als Verantwortungskriterium entschieden ab (vgl. McKeown 2018, 488) und trennt diese von der

sozialen Verbindung. Diese Trennung kann so jedoch nicht vorgenommen werden, da die menschliche Existenz selbst schon eine soziale ist und die soziale Verbindung impliziert. Diese These soll unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung gefasst werden.

5 Die existenziell-soziale Verbindung

Um die existenziell-soziale Verbindung zu konkretisieren und aufzuzeigen, wie sie die Motivation von Konsument*innen stärken kann, erweist sich eine Auseinandersetzung mit Corine Pelluchons Wertschätzungsethik als fruchtbar. Denn sie nimmt sich explizit der Aufgabe an, die „Lücke zwischen Theorie und Praxis, Denken und Handeln, zu schließen“ (Pelluchon 2019, 15). Unter Wertschätzung versteht Pelluchon eine besondere Form der Achtung aller Lebewesen, die unser Selbstverhältnis grundlegend verändere. Wertzuschätzen bedeute zu verstehen, dass das Selbstverhältnis vom Weltverhältnis abhängig sei (ebd. 36f.). Die Verbindung von Selbst- und Weltverhältnis wird bei Pelluchon zum Fundament einer Tugendethik, die auf strukturelle Krisen wie die Klimakatastrophe antwortet.

Zentral für Pelluchons Ethik ist der Individuationsprozess. Dieser mündet in der Erkenntnis, dass das Selbst nur in einem überindividuellen Zusammenhang gedacht werden könne. In diesem Sinne lässt sich Pelluchons Philosophie mit Jaeggis Ausführungen verknüpfen. Zugleich eignet sie sich, um den Begriff der existenziell-sozialen Verbindung auszuarbeiten: Denn Pelluchon politisiert die Grundbedingungen unserer Existenz und erläutert die praktischen Konsequenzen der existenziell-sozialen Verbindung.

Die nächsten Abschnitte behandeln zunächst den Individuationsprozess: Während Jaeggi die Eingebundenheit des Selbst in strukturelle Prozesse tiefgehend beschreibt, zeigt Pelluchon im Individuationsprozess auf, wie uns die Grundbedingungen des menschlichen Lebens mit der gemeinsamen Welt verbinden. Durch die Politisierung der menschlichen Existenzbedingungen führt uns Pelluchon einen Schritt näher zu einer Stärkung der motivationalen Ebene. In Abschnitt 5.2 soll es dann konkret um die ethischen Implikationen von Pelluchons Theorie gehen.

5.1 Der Individuationsprozess

Im Gegensatz zu Young und Jaeggi geht Pelluchon nicht auf die Verdinglichung ein. Eine Entfremdung von Konsument*innen lässt sich dennoch herauslesen: Demnach haben die Menschen „keinen anderen Horizont mehr als den Konsum, und nach und nach verlieren sie jedes Gefühl

dafür, was sie mit anderen verbindet“ (Pelluchon 2019, 22). Das Selbst- und Weltverhältnis beschränke sich auf den Konsumismus. Hieraus resultiere das Unvermögen, sich über das Individuum hinaus als tatsächlicher Teil des Gemeinsamen zu denken. Es werde übersehen, dass Selbst- und Weltverhältnis abhängig voneinander sind. Ein Individuationsprozess soll dieser Entfremdung entgegenwirken: Ziel dieses Prozesses sei es, die eigene Subjektivität umzukehren, sodass sich das Individuum wieder mit der Welt und den anderen in ihr identifiziere (ebd. 86). Der Individuationsprozess ziele darauf, die eigene Subjektivität zu erweitern und die Welt wie die anderen als Teil seiner Selbst anzuerkennen.

Die Ausweitung des Selbstverhältnisses basiere auf der Interaktion mit der Welt sowie auf der Einsicht, dass wir von ihr abhängig seien (ebd. 98). Pelluchons Verbindung von Welt- und Selbstverhältnis beruht auf einer Ontologie, deren Kern die Relationalität der Lebewesen ist: „Immer stehen wir, sobald wir essen, atmen oder arbeiten, in Beziehung mit anderen Wesen, menschlichen oder nicht-menschlichen, gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen“ (ebd. 28). Diese Relationalität begründet sie mit den Existenzstrukturen des Lebens: Der Geburt, dem Tod und der Verletzlichkeit.

So setze das Geborenwerden die Existenz vergangener und gegenwärtiger Generationen voraus, sowie eine Welt, die von ihnen verfügbar gemacht wurde. Sie begründe somit unsere Verbundenheit mit jenen Generationen: Wir werden in eine bestehende Welt hineingeboren, die bereits gestaltet wurde und weiterhin von anderen gestaltet wird (ebd. 159f.). Davon seien wir abhängig und tiefgehend geprägt. Schon hier begründet sich eine existenzielle Verbundenheit.

Pelluchon erklärt die Geburt als eine Hauptkategorie des Politischen, weil ein neugeborener Mensch beginne, „an der Anstrengung der vergangenen und gegenwärtigen Generationen, die Welt bewohnbar zu machen und zu erneuern“ (ebd. 159) teilzuhaben. Das Neugeborene stehe sowohl für Neuheit als auch für Kontinuität: Es könne leichter neue Perspektiven einnehmen, weil es sich erst in der Welt zurechtfinden muss und unbefangener sei. Zugleich werde das Neugeborene diese weiterführen und irgendwann an zukünftige Generationen abgeben. Es erinnere uns dadurch an unser eigenes Veränderungspotenzial und ließe uns fragen, ob wir es im Sinne eines politischen Engagements bisher erfüllt haben (ebd. 160-162). Die eigene Geburt in diesem Sinne zu verstehen ist ein wichtiger Schritt, um die motivationale Ebene einer Verantwortungstheorie zu stärken. Pelluchon schafft es, die politische Bedeutung der Geburt herauszuarbeiten und schon dadurch einen nachhaltigen Handlungsappell zu formulieren, sich für einen bewohnbaren Planeten einzusetzen.

Der eigene Tod wiederum verbinde uns mit zukünftigen Generationen, da er diesen das Leben ermögliche. Es sei wichtig, den Tod nicht individualisiert als persönliches Lebensende und als Unmöglichkeit der eigenen Zukunft aufzufassen, sondern sozialisiert, als Möglichkeit für das Zukünftige. Der eigene Tod steht so im Kontext des überindividuellen Zusammenhangs. Diese Erkenntnis sei zentral, um die Angst vor dem eigenen Tod und das damit verbundene Unwohlsein zu mildern. Auch hier benennt Peluchon ein motivationales Moment: Wer diese neue Perspektive einnehme, in dem entstehe das Bedürfnis, diese Zukunft mit seinem Handeln zu ermöglichen und einen bewohnbaren Planeten weiterzugeben. Das wandelt sich zum Lebenssinn, wodurch es leichter werde, maßvoll zu bleiben (ebd. 109f.). Den Tod (sowie die Geburt) im Kontext des Weltverhältnisses zu verstehen lehre uns, wertschätzend zu handeln, unsere Verantwortlichkeit zu erkennen und zu erfüllen (ebd. 118f.).

Zuletzt begründe die Verletzlichkeit eine fundamentale Relationalität des menschlichen Lebens, insbesondere zu den gegenwärtigen Generationen: Sie ermögliche uns den Zugang zum Anderen, denn sie mache uns dessen Leiden verständlich. Wenn wir unsere Verletzlichkeit und Vergänglichkeit annehmen, bringe uns das auch die der anderen vor Augen und wir beginnen uns „als dieselbe Verletzlichkeit teilend“ (ebd. 125) zu verstehen. Auch das konstituiere eine wertschätzende Grundhaltung den anderen gegenüber, sowie ein Verantwortungsgefühl für sie. Daraus resultiert eine nachhaltige Motivation, anders zu handeln und für mehr Gerechtigkeit zu kämpfen.

Die sich aus den Existenzbedingungen konstituierende Relationalität unserer Existenz sei eine zentrale Einsicht für den Individuationsprozess. Diese kollektive Dimension unserer Existenz ist das, was unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung erfasst werden soll: Weil wir leben, sind wir fundamental mit anderen verbunden und auch fundamental in strukturelle Prozesse eingebunden. Denn diese wurden uns von vergangenen Generationen vererbt, werden von uns reproduziert oder verändert und bestimmen, wie die Welt für zukünftige Generationen aussieht. Wir nehmen, um auf Young zurückzugehen, nicht nur an ihnen teil, vielmehr verändern sie unser Selbstverhältnis, weil dieses gleichursprünglich ist mit dem Weltverhältnis. Es findet eine Wechselwirkung statt, die Young in dieser Form nicht erwähnt hat: Wir bewegen uns nicht nur in strukturellen Prozessen, konstituieren und verändern sie, sondern sie konstituieren und verändern auch uns: Nicht nur unseren Habitus, sondern unsere gesamte Existenz. Nicht allein die Partizipation, sondern diese fundamental soziale Dimension unseres Lebens begründet in existenzieller Weise eine

politische Verantwortung, gegen die Klimakrise und gegen strukturelle Ungerechtigkeiten zu handeln.

Indem wir die Relationalität unseres Lebens anerkennen und den Individuationsprozess durchlaufen, bewegen wir uns auf eine neue Grundhaltung zu, die der Weltliebe (ebd. 86). Dabei handelt es sich weniger um einen emotionalen Zustand, sondern mehr um eine radikale Veränderung unseres Denkens: Wer die Welt liebt, für den sei nicht mehr das Selbstverhältnis und die Individualität vordergründig, sondern das Weltverhältnis und die eigene Verbindung mit den anderen (ebd. 88). Das eigene Handeln sei dann von dem Prinzip „Ich will, dass du lebst“ (ebd. 164) geprägt. Es entsteht der Wille, im Kontext der strukturellen Ungerechtigkeiten zu versuchen, mit seinem Handeln mehr Gerechtigkeit zu ermöglichen oder die Lage zumindest nicht weiter zu unterstützen. Laut Pelluchon ordne sich somit die Sorge um sich der Sorge um die Welt unter (ebd. 46).

Für ein handlungsaffirmatives Verständnis von Klimaverantwortung ist das Durchlaufen eines wie von Pelluchon beschriebenen Individuationsprozesses von zentraler Bedeutung. Vor allem durch diesen findet eine persönliche Verortung des Selbst innerhalb struktureller Prozesse statt: Nicht nur auf einer politischen Ebene, sondern im direkten Bezug zum persönlichen Selbst. Dadurch verringert sich der Abstand zwischen beidem und man beginnt, eine größere Verantwortlichkeit für die Welt zu erkennen und vor allem einen Handlungsdrang zu spüren.

5.2 Ethische Implikationen der existenziell-sozialen Verbindung

Was bedeutet es konkret, der existenziell-sozialen Verbindung entsprechend verantwortlich zu handeln? Während Young den politischen Aktivismus als verantwortungsvolles Handeln benennt, formuliert Pelluchon eine Tugendethik, nach der sich das eigene Handeln ausrichten soll. Bei Young steht die Kollektivität im Vordergrund, bei Pelluchon hingegen ist der persönliche Wille zum Handeln hervorgehoben, der schließlich auch im kollektiven Handeln resultieren kann.

Für Pelluchon sind die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zur Gerechtigkeit zentrale Tugenden: Die Wahrheit zu lieben bedeute, die „richtige Auffassung von sich selbst und seinem Platz in der Welt“ (ebd. 58) zu haben, also ein der existenziell-sozialen Verbindung angemessenes Selbst- und Weltverhältnis. Die Wahrheit bestehe darin, dass die Menschheit und die Tugenden vordergründig seien und nicht das Selbst, denn dieses könne immer nur abhängig von jenen gedacht werden (ebd. 58f.). Der Liebe zur Wahrheit sei die Demut vorausgesetzt; sie bestehe darin, die Grundbedingungen der menschlichen Existenz, ihre Zerbrechlichkeit, anzuerkennen.

Sie sei das Fundament unseres Selbstverhältnisses und unabdingbar für die Wertschätzung (ebd. 36f.), denn sie ermögliche uns, mit anderen zu leiden und uns für sie verantwortlich zu fühlen (ebd. 39f.) sowie das Maß zu wahren (ebd. 81). Wenn die Demut das Fundament der Liebe zur Wahrheit sei, dann sei die Klugheit die praktizierte Tugend (ebd. 288): Klug zu handeln bedeute, die bestmöglichen Mittel zu gebrauchen und immer den Zweck vor Augen zu haben (ebd. 108).

Die Liebe zur Gerechtigkeit hingegen sei es, die zum Handeln bewege: Man handle freiwillig im Sinne der Gerechtigkeit, und nicht bloß aufgrund der Erfüllung eines Verantwortungskriteriums. Besonders wichtig sei dabei die Großmut: Der großmütige Mensch zeige in seinem Handeln, dass er eine bewohnbare Welt an die zukünftigen Generationen weitergeben möchte und ließe sich davon nicht entmutigen. Zudem verrate er seine eigenen moralischen Überzeugungen nicht (ebd. 75f.) und sieht im gerechten Handeln einen intrinsischen Wert, dessen Bedeutung nicht von Sonderangeboten geschmälert werden kann.

Der Großmut hänge mit der Großzügigkeit zusammen: Die Einschätzung, wie viel Gutes vom eigenen Handeln abhängt, solle großzügig ausfallen. Selbst wenn die Erfolgsaussichten gering erscheinen, solle man nicht aufgeben, sondern dennoch einen Versuch starten, die Dinge zu verbessern (ebd. 79). Damit kommt der Großzügigkeit eine zentrale Bedeutung für das Inkonssequentialismus-Argument zu: Einerseits kommen wir mit ihr zu einem zuversichtlicheren Urteil über die eigene Wirkmacht auf strukturelle Prozesse. Wir gehen nicht mehr davon aus, dass das eigene Verhalten unerheblich sei, sondern nehmen grundsätzlich an, dass unser Handeln etwas bewirke. Andererseits bleiben wir entschlossen, auch wenn wir in keiner Position sind, strukturelle Ungerechtigkeit auf direktem Wege zu verbessern.

Natürlich handelt es sich bei diesen Beschreibungen um Ideale, die vielleicht nicht vollständig erreichbar sein können. Pelluchons tugendethischen Ausführungen können dennoch als Prinzipien angesehen werden, nach denen sich das eigene Verhalten in strukturell ungerechten Verhältnissen richten kann.

6 Fazit

Dieser Essay hat aufgezeigt, dass Verdinglichung ein zentrales Problem für die Übernahme von politischer Verantwortung durch Konsument*innen ist. Das Inkonssequentialismus-Argument resultiert aus der Verdinglichung struktureller Prozesse. Young zeigt auf, dass das Argument abzulehnen ist, allerdings ergibt sich daraus nicht unbedingt eine höhere

Handlungsmotivation. Denn das Inkonsequentialismus-Argument lässt sich genauso auf politische Verantwortung übertragen: Auch auf Youngs Forderung nach kollektivem Handeln ließe sich entgegnen, dass ein Individuum keinen Unterschied mache.

Es ist nötig, die Verbindung zwischen dem Individuum und der sozialen Welt noch eindeutiger zu beschreiben und vor allem ihre existenziellen Aspekte hervorzuheben. Jaeggis Beschreibung der Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis folgend, besteht eine Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis. Das heißt, wir können uns ausschließlich als Teil eines überindividuellen Zusammenhangs denken. Pelluchon hebt diese relationale Dimension des Lebens nochmals hervor, indem sie fundamentale Existenzbedingungen kollektiviert und politisiert. Wenn wir die von Jaeggi und Pelluchon beschriebene Eingebundenheit unserer Selbst verstehen und verinnerlichen, dann wirkt dies gegen die Verdinglichung von struktureller Ungerechtigkeit und gegen ein entfremdetes Weltverhältnis. Diese existenzielle Verbindung lehnt Young zwar ab, sie ist – eine der zentralen Thesen dieses Aufsatzes – allerdings als Teil der sozialen Verbindung zu verstehen. Sie unterstreicht, dass die menschliche Existenz nur in ihrer sozialen Dimension entstehen und bestehen kann. Das geht über Youngs Hinweis auf den von der sozialen Position abhängigen Habitus hinaus und stärkt das individuelle Erleben der Eingebundenheit in soziale Prozesse wie auch die Motivation, politische Verantwortung zu übernehmen.

Die hier konzipierte existenziell-soziale Verbindung antwortet schließlich auf das Inkonsequentialismus-Argument einerseits, indem sie dessen Prämissen widerlegt: Sie beleuchtet die tiefgehende Beziehung zwischen dem Individuum und den strukturellen Prozessen, sodass es sich nicht ausschließlich individualisiert denken kann. Denn Menschen sind von ihrem Wesen her sozial und leben ausschließlich in Abhängigkeit zu anderen. Andererseits führt die verinnerlichte existenziell-soziale Verbindung dazu, das Inkonsequentialismus-Argument gar nicht mehr anführen *wollen*: Da man sich eng mit der Welt und mit anderen verbunden fühlt, lehnt man ihr Leiden stärker ab und möchte aus eigenem Willen verantwortlich Handeln und zu einer Besserung struktureller Prozesse beitragen. Youngs Social-Connection-Modell schafft es zwar, den ersten Punkt aufzuzeigen und bringt eine produktive Argumentationsgrundlage gegen den empfundenen Inkonsequentialismus hervor. Es fehlt allerdings eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Erleben struktureller Prozesse und der eigenen Eingebundenheit in ihnen. Ergänzt man Youngs Verantwortungstheorie um eine existenzielle Ebene, wird die individuelle Eingebundenheit in die soziale Welt konkreter und kann nachhaltig verinnerlicht werden. Dieser Individuationsprozess steigert dann die Motivation des Einzelnen, die

eigene politische Verantwortung wahrzunehmen und gemeinsam mit anderen für gerechtere Strukturen zu kämpfen.

Literatur

Jaeggi, Rahel. 2022. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McKeown, Maeve. 2018. „Iris Marion Young’s „Social Connection Model“ of Responsibility: Clarifying the Meaning of Connection“. *Journal of Social Philosophy* 49 (3): 484 – 502. <https://doi.org/10.1111/josp.12253>

Pelluchon, Corine. 2019. *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: wbg.

Sandler, Ronald. 2010. „Ethical Theory and the Problem of Inconsequentialism: Why Environmental Ethicists Should be Virtue-Oriented Ethicists“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (1), 167 – 183. <https://doi.org/10.1007/s10806-009-9203-4>

Sinnott-Armstrong, Walter. 2005. „It’s not my fault: Global Warming and Individual Moral Obligations“. In *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*, herausgegeben von Walter Sinnott-Armstrong et al. 285 – 307. Bingley: Emerald.

Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Cary: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>

