

26

Dezember 2020
Sonderheft
Familie und Nachhaltigkeit

Briefe zur
Interdisziplinarität

**Eine Publikation der
Andrea von Braun Stiftung**



voneinander wissen

Impressum
Briefe zur Interdisziplinarität
ISSN 1865–8032

Herausgeber:
Andrea von Braun Stiftung
Mauerkircherstraße 12,
D-81679 München
office@avbstiftung.de

Redaktion (Adresse wie Herausgeber):
Isabella Weinberger, M.A. (verantwortlich)
Dr. Christoph-Friedrich von Braun, M.Sc.

Verlag: oekom verlag, Gesellschaft für
Kommunikation mbH
Waltherstraße 29, D-80337 München
Tel. + 49 (0) 89 54 41 84 - 0
Fax + 49 (0) 89 54 41 84 - 49
E-Mail kontakt@oekom.de, www.oekom.de

Gestaltung & Satz:
Grafik:Design Weinberger-May, München

Anzeigen:
Mona Fricke
(verantwortlich, Adresse wie Verlag)
Tel. + 49 (0) 89 54 41 84 - 35
anzeigen@oekom.de

Druck:
Friedrich Pustet GmbH & Co. KG
D-93008 Regensburg

Erscheinungsweise: zweimal im Jahr

Bezugsbedingungen:
Jahresabonnement 33,60 EUR,
Einzelheft 19,80 EUR.
Alle Preise inkl. MwSt., zzgl. Porto- und
Versandkosten.

Abbestellungen sechs Wochen vor Ablauf des
Abonnementjahres. Zahlungen im Voraus.

Abonnementverwaltung:
Verlegerdienst München GmbH
Aboservice oekom verlag
Gutenbergstr. 1, 82205 Gilching
Tel: +49 (0) 8105 - 388 563
Fax: +49 (0) 8105 - 388 333
E-Mail: oekom-abo@verlegerdienst.de

Die Autoren sind für ihre Beiträge selbst ver-
antwortlich, ihre Meinung entspricht nicht
immer der Ansicht des Herausgebers.
Nachdruck nur nach Absprache mit dem
Herausgeber. Alle Rechte vorbehalten.

Andrea von Braun Stiftung



voneinander wissen

 **Klimaneutral**
Verlag
ClimatePartner.com/53585-1805-1001

Gedruckt auf Circleoffset White 100%
Recycling von Arjo Wiggins/Igepagroup.

Vorwort

Verehrte Leserinnen und Leser,

im Vorwort zur letzten Ausgabe dieses Newsletters vor etwa einem halben Jahr schrieb ich davon, dass die Pandemie bei einer ganzen Reihe unserer Förderempfänger zu empfindlichen Schwierigkeiten geführt hat. Einige waren aus ihren Labors oder Bibliotheken ausgeschlossen, andere konnten nicht reisen, hatten Familienprobleme, Geldsorgen, Verzögerungen usw. Das gilt im Prinzip auch jetzt noch, nur hat sich zwischenzeitlich eine gewisse Routine gebildet, wie man mit den Schwierigkeiten fertig werden oder sie überwinden oder, ja, auch ignorieren kann. Der Mensch, so zeigt sich wieder einmal, ist findig und wenn etwas sein muss, dann gibt es auch einen anderen Weg zum Ziel, nicht immer, aber doch öfter als man meint.

Zugleich versuchen wir, eine weitere Veränderung zu verstehen, die sich nur auf uns selber bezieht: Vor etwas über zwei Jahren haben wir sogenannte Schwerpunktthemen für unsere Fördertätigkeit vorgegeben. Im Großen und Ganzen wollte sich die Stiftung zwar weiter der Interdisziplinarität, zunehmend aber auf die Nachhaltigkeit in allen ihren Manifestationen fokussieren und innerhalb dieses Großgebiets Unterthemen zur Nachhaltigkeit für ein Jahr oder auch zwei als Förderthema festlegen. Das haben wir getan. Das derzeitige Schwerpunktthema lautet Nachhaltiges Wirtschaften.

Unsere Überlegung dabei war, dass wir mit einem allgemeinen Aufruf zu interdisziplinären Themen zwar mit einer riesigen Vielzahl unterschiedlicher Fragestellungen konfrontiert wurden, deren Bandbreite aber zunehmend unübersichtlich wurde. Durch die Einführung von Schwerpunktthemen wollten wir eine gewisse Kanalisierung erreichen.

Eine Befürchtung, die wir bei der Einführung dieser Neuausrichtung hegten, war, dass die Zahl der Förderanträge vielleicht nachlassen und dass es eventuell nicht genug Nachfrage für unsere Hilfeleistungen geben könnte. Aus diesem Grunde haben wir uns eine kleine Hintertür offengelassen, indem wir unabhängig vom Schwerpunktthema auch für solche Projekte offen bleiben, die sich gezielt mit Theorie, Methodik, Management und Lehre interdisziplinären Arbeitens befassen. Wie sich dann herausstellte, waren unsere Befürchtungen unbegründet. Die Anträge kommen nach wie vor dicht und häufig in unserem Eingangskorb an, in ihrer geldlichen Gesamtsumme stets ein Vielfaches dessen, was wir finanzieren können, was uns nebenbei bemerkt auch recht ist, weil mit größerer Auswahl auch die Wahrscheinlichkeit steigt, Goldnuggets zu fin-

den. Nur einen Unterschied konnten wir beobachten: Die Projektbudgets steigen, was damit zusammenhängen mag, dass die Nachhaltigkeit notgedrungen stärker mit naturwissenschaftlichen Fragestellungen verbunden ist als z.B. künstlerische oder sozialwissenschaftliche Projekte. Naturwissenschaftliche Forschung ist eben teuer.

Die vorliegende Nr. 26 unserer Briefe zur Interdisziplinarität ist eine Sondernummer. Sie enthält anders als sonst nicht zwischen 5 und 10 Lernpapiere zu Projekten, die wir gefördert haben, sondern nur ein einziges Essay: *Björn Vedder* („Familie und Nachhaltigkeit“). Dieses stellt selber ein „Projekt“ dar. Deshalb kann man es eigentlich nicht als LERNpapier bezeichnen. Aber es passt gut in das Newsletterformat.

Björn Vedder ist im Zusammenhang mit unserer Stiftung ein „Mehrfachtäter“. Das soll heißen, wir hatten bereits bei einem anderen Projekt miteinander zu tun, vgl. Björn Vedder, „Neue Freunde“ BzI Nr. 23 S. 38ff., April 2019, auch auf unserer website). Er ist Philosoph, Kurator, freischaffender Autor zu diversen Themen und ein sehr guter Gesprächspartner. In seinem Beitrag geht es daher eher nicht um Fragen, die Sie bei dessen Titel erwarten könnten. Es dreht sich nicht um die Durchsetzung der Mülltrennung im Haushalt oder um das Ausschalten von Lichtern, den Einkauf üppig verpackter Lebensmittel oder die Ratsamkeit, mit einem Jumbojet halb um die Welt zu fliegen, um an einem fernen Ort Ferien zu machen. Nein, es geht um Tiefgründigeres, um die Ziele, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder setzen, um den gesellschaftlichen Stellenwert und die gesellschaftliche Integration von Familien, und um Fragen zur Vereinbarkeit von Familie(nstrukturen) und Nachhaltigkeit.

Auch wenn es unter unseren Lesern wahrscheinlich einige gibt, die sich – derzeit oder permanent – keiner Familie zugehörig fühlen, so hat doch jeder notgedrungen „seine“ Familie. Wahrscheinlich ist die Familie die wichtigste Karte im Glückspiel des Lebens. Nichts hat einen größeren Einfluss auf unsere persönliche Entwicklung, auf das, was aus uns wird und wo wir am Ende landen. Betten Sie diese Erkenntnis in den Gedanken der Nachhaltigkeit ein und lesen Sie dieses Essay. Sie werden sehen, an wie viele Orte Sie dieser Ausflug führt, unter anderem auch zu einem originalen interdisziplinären Erlebnis. Und darin sehen wir schließlich unsere Aufgabe.

München, im Dezember 2020

Dr. Christoph-Friedrich v. Braun, M.Sc.
Vorstand, Andrea von Braun Stiftung

Familie und Nachhaltigkeit

Autor: Dr. Björn Vedder

Family and sustainability

KEYWORDS

*family, sustainability, fatherhood, role models in family, philosophy of the father, systems theory,
vita activa, vita contemplativa*

My considerations about the connection between sustainability and family pursue two perspectives, which can be distinguished from an external and an internal perspective. On the one hand, the outside perspective, I ask what the features of a sustainable family policy are. How can family life be integrated into other social sub-areas and systems so that it meets the requirements of sustainability? In this respect, my considerations are primarily guided by sociological descriptions that understand sustainability as an integration of systems, e.g. the economy on the one hand and ecological systems on the other. Integration here means learning from one another and limiting or complementing one another. In the second part, the internal perspective, I consider the question how family life can be organized so as to support sustainable goals. In this part, my remarks are guided primarily by philosophical reflections on what it means to grow up and to ensure success in life. Here, too, the idea of a limitation plays an important role, namely the limitations of one's own life by failure, loss and death. The idea of a border connects the two parts of this essay, which can also be read as a reflection on (physical and mental) borders and how we can benefit from them.

Die Idee zu diesem Essay entstand im Gespräch mit Christoph von Braun, nachdem dieser ein längeres Interview mit mir im Radio gehört hatte. Darin ging es um mein Buch *Väter der Zukunft* und darum, welche Rolle der Vater in der Erziehung des Kindes einnehmen kann, vor allem im Hinblick darauf, dass das Kind erwachsen wird und für sich selbst sorgen kann.¹⁾ Beides ist vielleicht nicht mehr so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Für sich selbst zu sorgen, meint viel mehr, als selbst Geld zu verdienen und selbst die materielle Ausstattung des eigenen Lebens zu beschaffen. Und erwachsen zu sein, verlangt noch etwas anderes als in dem geschäftigen Treiben, das für die materielle Ausstattung des Lebens sorgt, bestehen zu können. Es verlangt auch, das ist zumindest die von mir vertretene und in dem genannten Buch diskutierte Auffassung, von der bloßen Tätigkeit zurücktreten und aus dem Strom des Lebens aussteigen zu können. Das heißt: die Dinge nicht nur von Anfang, sondern auch vom Ende her zu betrachten und sich dabei mit der Einsicht in die Beschränktheit des eigenen Lebens und Vergänglichkeit auch des Schönen anzufreunden. Nur so wird das Leben als ein Ganzes sichtbar und nur als ein Ganzes können wir es bewusst gestalten – und das müssen wir, wenn es uns gelingen soll. Dass dem Kind sein Leben gelingt, ist jedoch das Ziel der Erziehung.

Das Kind zu erziehen, heißt also, es in die Lage zu versetzen, sein Leben bewusst zu gestalten, zu unterscheiden, was ihm wichtiger und weniger wichtig ist, sein Handeln danach auszurichten und so zur Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen. Die Grundvoraussetzung dafür ist, das Leben als ein Ganzes aufzufassen, d.h. es nicht nur vom Anfang (wie wir es meistens tun, wenn wir Pläne schmieden, Geld anhäufen etc.) sondern eben auch vom Ende her zu betrachten, und so von ihm – in eine kontemplative Distanz – zurückzutreten. Tun wir das, erscheint es uns nicht mehr nur als offenes Feld unendlicher Möglichkeiten, sondern auch als etwas beschränktes und begrenztes. Diese Einsicht in die Beschränkung hilft uns, (notwendige) Verluste zu akzeptieren, Verzicht hinzunehmen und versöhnt uns damit, nicht alle Möglichkeiten auszuschöpfen. Ich verbinde diese kontemplative Sicht auf das Leben mit der Rolle des Vaters. Warum ich diese Rolle nicht biologisch begründet verstehe, erläutere ich weiter unten.

Diese vom Vater vermittelte Sicht auf das Leben ist eng mit mehreren Ideen verwandt, die im Zusammenhang mit dem Begriff Nachhaltigkeit diskutiert werden, teils weil eine nachhaltige Lebensweise häufig mit Forderungen nach Verzicht und Beschränkung verbunden wird, vor allem aber deshalb, weil Nachhaltigkeit selbst ein Konzept der Grenze und Beschränkung ist. Dadurch ergeben sich eine Reihe von Verbindungen zwischen der – vor allem väterlichen – Erziehung und ihrem Beitrag zum Erwachsenwerden und der Nachhaltigkeit. Einigen von ihnen möchte ich in diesem Essay nachgehen.

Dabei verfolgen meine Überlegungen über den Zusammenhang von Nachhaltigkeit und Familie zwei Perspektiven, die sich als Außen- und Innenperspektive unterscheiden lassen. Ich frage zum einen, wie Familienpolitik aussehen müsste, damit sie nachhaltig ist. Hier geht es darum, wie das Familienleben in andere gesellschaftliche Teilbereiche und Systeme integriert werden kann, damit es den Ansprüchen an Nachhaltigkeit genügt. Das ist die Außenperspektive. In ihr werden meine Überlegungen vor allem von soziologischen Beschreibungen geleitet, die Nachhaltigkeit als Integration von Systemen verstehen, z.B. der Wirtschaft und ökologischer Systeme. Integration heißt hier, voneinander zu lernen und sich wechselseitig zu begrenzen bzw. zu ergänzen.

Im zweiten Teil gehe ich der Frage nach, wie das Leben in der Familie selbst organisiert werden kann, um das Erreichen nachhaltiger Ziele zu unterstützen, die z.T. auch außerhalb der Familie liegen, z.B. im Bereich der Bildung, des Zusammenlebens der Geschlechter oder der Klimapolitik. Das ist die Innenperspektive. In diesem Teil werden meine Ausführungen vor allem von philosophischen Überlegungen darüber angeleitet, was es heißt, erwachsen zu werden und dafür zu sorgen, dass einem das Leben gelingt. Auch dabei spielt die Vorstellung einer Begrenzung, nämlich des eigenen Lebens, eine wichtige Rolle. Die Grenze ist das, was beide Teile verbindet, sodass sich dieses Essay über Nachhaltigkeit und Familie auch als eine Überlegung über Grenzen lesen lässt und darüber, wie wir von ihnen profitieren können. Zunächst einmal möchte ich jedoch den Begriff der Nachhaltigkeit, wie ich sie hier verstehe, genauer bestimmen.

Was ist Nachhaltigkeit?

Nachhaltigkeit ist ein Konzept der Grenze. Das führt schon eine der frühesten Ausprägungen vor Augen, die nachhaltige Forstwirtschaft, denn sie bemisst die Grenze des Holzes, das geschlagen werden darf, an der Menge des Holzes, das in derselben Zeit nachwächst. Dieser Bezug der Nachhaltigkeit auf eine Grenze prägt auch eine ganze Reihe von Modellen des nachhaltigen Wirtschaftens, die allesamt Grenz-Modelle sind. Das bekannteste von ihnen ist vielleicht der Earth Overshoot Day, also „der Tag, an dem unsere jährliche Nachfrage nach Ressourcen rein rechnerisch die Kapazitäten des Planeten überschreitet.“ Er „fällt jedes Jahr auf einen früheren Termin – 2015 war es der 13. August – 1987 war es noch der 19. Dezember. Die Grenzen unseres Planeten sind durchaus bekannt“, wie Jürgen Maier und Marie-Louise Abshagen vom Forum Umwelt und Entwicklung schreiben.²⁾ Schon vor bald 50 Jahren wies der Club of Rome mit seiner Studie *Grenzen des Wachstums* auf das Bestehen dieser Grenzen hin.

Damit spiegelt die Nachhaltigkeit auf systematischer Ebene ein Grundproblem liberaler Gesellschaften, nämlich die Frage, wie die Ansprüche der einzelnen Akteure, frei zu sein und frei zu handeln, miteinander ausbalanciert werden können. Nachhaltigkeit heißt, das Agieren verschiedener Systeme so in Einklang zu bringen, dass *alle* ihre Autonomie bewahren und ihre Funktion erfüllen können

und nicht eines seine Aktivitäten soweit ausdehnt, dass andere in ihrer Autonomie soweit beschnitten werden, dass sie ihre Funktion nicht mehr erfüllen können.

Das lässt sich z.B. gut an der Forstwirtschaft beobachten, die eben nachhaltig ist, wenn der Wald wirtschaftlich zwar genutzt, aber durch seine Nutzung nicht zerstört wird. Die Forstwirtschaft arbeitet profitabel *und* der Wald kann sich regenerieren. Beiden Systemen wird eine Grenze gesetzt, dem Wald im Profitstreben der Wirtschaft, der Wirtschaft in der Regenerationsfähigkeit des Waldes. Diese Grenzziehung schützt nicht nur den Wald vor dem übermäßigen Zugriff der Wirtschaft, sondern diese auch vor sich selbst, d.h. davor, dass sie im Verfolgen kurzfristiger Gewinnmaximierung ihre eigene Grundlage zerstört. Dass das möglich ist, liegt an der „zyklopischen Einäugigkeit“ sozialer Systeme wie der Wirtschaft, die stur ihrem eigenen Code folgen und sich gegen äußere Einflüsse abschließen.³⁾ Im Fall der Wirtschaft ist dieser Code etwa Zahlung / Nicht-Zahlung bzw. das Streben nach Gewinnmaximierung.

Nachhaltigkeit, verstanden als Integration der Systeme miteinander, bewahrt also nicht nur das eine System vor zu großen Beschränkungen durch das andere, sondern sichert auch das Fortbestehen der einzelnen sozialen Systeme, insofern diese voneinander abhängig sind, weil sie in ihrer Tätigkeit (oder ihrer Autopoiesis, wie die Soziologie sagt) auf etwas zurückgreifen, das das andere System bereitstellt, darauf in ihrem Handeln aber keine Rücksicht nehmen können, weil ihre Prozesse von eigenen Codes gesteuert werden. Der Soziologe Niklas Luhmann schreibt in einem Buch, das sich mit der Frage beschäftigt, ob sich die moderne Gesellschaft auf ökologische Gefährdungen einstellen kann:

„Man muss mindestens auch mit der Möglichkeit rechnen, dass ein System so auf seine Umwelt einwirkt, dass es später in dieser Umwelt nicht mehr existieren kann. Die primäre Zielsetzung autopoetischer Systeme ist immer die Fortsetzung der Autopoiesis ohne Rücksicht auf Umwelt, und dabei wird der nächste Schritt typischerweise wichtiger sein als die Rücksicht auf Zukunft, die ja gar nicht erreichbar ist, wenn die Autopoiesis nicht fortgesetzt wird.“⁴⁾

Unternehmen, so ließe sich Luhmanns Theorie-Sprache übersetzen, richten ihre Entscheidungen primär danach aus, ob sie profitabel sind oder nicht. Welche

Auswirkungen ihre Entscheidungen auf ihre Umwelt haben, ist (für sie) zunächst einmal irrelevant. Da sie ihre Tätigkeit nur dann fortsetzen können, wenn sie profitabel arbeiten, sind kurzfristige Gewinne wichtiger als langfristige Ziele. Anders ausgedrückt: Ein Forstbetrieb ist keine Waldpflegeeinrichtung, er richtet sein Handeln danach aus, Gewinn zu machen und er kann nicht aufhören, Bäume zu fällen, nur weil es dann in 100 Jahren vielleicht keinen Wald mehr gibt, denn wenn das Unternehmen nicht profitabel ist, existiert es schon in einem Jahr nicht mehr. Für die Integration ökologischer Ziele in das wirtschaftliche Handeln bedeutet das: „Was wirtschaftlich nicht geht, geht wirtschaftlich nicht.“⁽⁵⁾

Damit ist ein deutlicher Widerspruch gegenüber dem überzogenen Optimismus verbunden, wie er von verschiedenen Konzepten eines nachhaltigen Wirtschaftens verbreitet wird (z.B. Theorien der ökologischen Modernisierung, des corporate greening oder des ökologischen Konsums) und die Einsicht, dass ökologische Ziele so formuliert werden müssen, dass es ökonomisch rational ist, sie zu verfolgen, damit sie Einfluss auf wirtschaftliche Entscheidungen nehmen. Das kann auch mit regulatorischen, legitimatorischen und organisatorischen Eingriffen verbunden sein, denn Integration ist

„[...] die Reduktion der Freiheitsgrade von Teilsystemen, die diese den Außengrenzen des Gesellschaftssystems und der damit abgegrenzten internen Umwelt dieses Systems verdanken. [...] Integration ist, so verstanden, kein wertgeladener Begriff und ist auch nicht ‚besser‘ als Desintegration. Sie bezieht sich nicht auf die ‚Einheit‘ des differenzierten Systems [...] Integration ist also nicht Bindung an eine Einheitsperspektive und schon gar nicht eine Sache des ‚Gehorsams‘ der Teilsysteme im Verhältnis zu Zentralinstanzen. Sie liegt nicht in der Beziehung der ‚Teile‘ zum ‚Ganzen‘, sondern in der beweglichen, auch historisch beweglichen Justierung der Teilsysteme im Verhältnis zueinander.“⁽⁶⁾

Integration heißt also, eine Grenze zu ziehen. Das teilt sie mit der Nachhaltigkeit, die auch eine Form der Integration ist, nämlich eine solche, die Systeme miteinander integriert, indem sie beide begrenzt – und zwar insoweit, dass jedes System seine Autopoiesis aufrechterhalten kann. Hier berührt sich die Nachhaltigkeit als Integration wieder mit dem Ausbalancieren von Freiheiten, von dem ich oben ausgegangen war.

Ich will diesen Gedanken, dass Nachhaltigkeit Integration ist und am besten durch die oben angesprochene Übersetzung und Begrenzung erreicht werden kann, kurz am Beispiel des nachhaltigen Wirtschaftens erläutern, das ökologische Ziele in wirtschaftliches Handeln integriert. Denn es kann ein Muster dafür sein, wie Nachhaltigkeit im Hinblick auf die Familie aussehen kann, und ich möchte damit verschiedenen Formen der Moralisierung der Nachhaltigkeit entgegentreten, die m. E. die Probleme nur auf eine rhetorische Ebene verlagern, anstatt sie anzupacken – vielleicht auch, weil das eine Möglichkeit ist, Konflikte zu verlagern und drängende Widersprüche nicht auflösen zu müssen.

Nachhaltigkeit als Integration ökologischer Ziele in wirtschaftliches Handeln

Ein gutes Beispiel dafür, wie ökologische Ziele erfolgreich in wirtschaftliches Handeln übersetzt worden sind, ist der Emissionshandel, dem es gelingt (oder bei hinreichend starker Begrenzung der Emissionsmengen gelingen könnte) das ökologisch Notwendige in das ökonomisch Rationale zu übersetzen. Die Soziologin Anita Engels erklärt das so:

„Die Verfügbarkeit von freien Emissionsrechten, die Abschätzung des eigenen Bedarfs, die Kenntnis der Kosten für eigene Reduktionsmöglichkeiten und der Preis für handelbare Emissionsrechte erlauben ein ökonomisches Kalkül zum Umgang mit den unternehmenseigenen CO₂-Emissionen. Verfügt das Unternehmen über unverbrauchte Rechte, kann es sie zum Marktpreis verkaufen. Benötigt es zusätzliche Rechte, kann es entweder den Bedarf an Rechten reduzieren (d.h. die eigenen Emissionen senken) oder zusätzliche Rechte zum Marktpreis erwerben.“⁽⁷⁾

Die Integration von Ökologie und Wirtschaft gelingt in diesem Fall, da hier erfolgreich die moralische Forderung und systematische Notwendigkeit des Klimaschutzes durch eine politische Zielvorgabe gefiltert in eine wirtschaftsinterne Kostenkalkulation übersetzt wurde. Gerade diese Übersetzung der Forderungen in die ökonomische Rationalität ist für den (möglichen) Erfolg ihrer Umsetzung entscheidend. Denn vielfach scheitern Forderungen, so berechtigt sie auch sein mögen, daran, dass sie nicht in den Code des Systems, das sie adressieren, übersetzt werden und deshalb dort auch nicht verarbeitet werden können.

Letzteres liegt daran, dass jedes System eben mit einem eigenen Code oder einer eigenen Leitunterscheidung arbeitet und mithin Ereignisse nicht nur erst dann verarbeiten kann, wenn sie in diesem Code formuliert, sondern überhaupt nur dann bemerkt, wenn sie im Rahmen dieser Leitunterscheidung registriert werden können.

Für das Wirtschaftssystem beispielsweise existiert alles, was sich nicht in eine Gewinn- und Verlustrechnung übertragen lässt, streng genommen nicht. Das zeigen etwa die Erfahrungen von Managern beim Versuch, ökologische Ziele in die unternehmerischen Entscheidungen zu integrieren (corporate greening). Die entsprechende unternehmerische Ausrichtung lässt sich auch bei der besten ökologischen Gesinnung nur dann durchsetzen, wenn sie ökonomisch rational ist oder der ökonomischen Rationalität zumindest nicht widerspricht. Ökonomisch rational ist die Integration etwa dann, wenn sie das Risikomanagement verlangt (sei es in der direkten Abwägung möglicher Folgekosten nicht nachhaltigen Wirtschaftens, sei es über den Umweg der Finanzmärkte, die zunehmend ökologische Risiken einpreisen), wenn es die Effizienz steigert oder die Kosten senkt, wenn es neue Märkte erschließt oder die Gewinne erhöht. Diese wettbewerbsorientierten Motivstrukturen können dazu führen, dass auch in kurzfristigen Entscheidungen ökologische Ziele integriert werden, nur sind das dann eben streng genommen keine reinen ökologischen Ziele mehr, sondern sie sind in ökonomische Ziele übersetzt worden.

In langfristigen Entscheidungen können ökologische Ziele auch dann integriert werden, wenn sie legitimatorisch wirken, also die soziale Verantwortung des Unternehmens unterstützen, die es übernehmen möchte, oder das moralische Wohlbefinden der Mitarbeiter fördern. Sie kommen aber nur dann zum Zuge, wenn sie den kurzfristigen ökonomischen Zielen nicht widersprechen, denn „der nächste Schritt [ist] typischerweise wichtiger [...] als die Rücksicht auf Zukunft, die ja gar nicht erreichbar ist, wenn die Autopoiesis nicht fortgesetzt wird.“⁸⁾ Oder anders gesagt: „Was wirtschaftlich nicht geht, geht wirtschaftlich nicht.“⁹⁾

Die Erfahrungen mit nachhaltigem Wirtschaften zeigen jedoch auch, dass die Integration ökologischer Ziele in wirtschaftliche Entscheidungen nur sehr gerin-

gen Erfolg hat, wenn sie freiwillig geschieht, weil die Wettbewerbsvorteile durch ökologisches Wirtschaften oft nicht groß genug sind, um nachhaltige Effekte zu haben. Das wird schon daran deutlich, dass der Earth Overshoot Day jedes Jahr auf einen früheren Termin fällt, obwohl es an moralischen Ermahnungen und Selbstverpflichtungen zum nachhaltigen Wirtschaften nicht mangelt.

Die ökologische Forderung muss also nicht nur in die ökonomische Kalkulation *übersetzbar* sein, sondern auch tatsächlich in diese übersetzt werden und das gelingt nur mit regulatorischen, legitimatorischen und organisatorischen Eingriffen, weil nur sie die Freiheitsgrade der einzelnen Teilsysteme reduzieren. Auch im Hinblick auf die Frage, ob es dem Emissionshandel gelingt, ökologische Ziele in das wirtschaftliche Handeln zu integrieren, ist das Entscheidende die Festlegung der Emissions-Mengen, die überhaupt verfügbar sind.

Dass es in diesem Fall zu einer solchen Festlegung gekommen ist, hat zwei Gründe, einen moralischen und einen systematischen. Der systematische Grund liegt darin, dass der Schutz der Atmosphäre als notwendige Voraussetzung für das Fortbestehen aller anderen System erkannt worden ist, auch der Wirtschaft. Ohne atmosphärische Schutzschicht kein menschliches Leben, ohne menschliches Leben kein Rechts-, Bildungs-, Forschungs- oder Wirtschaftssystem, keine Gesellschaft. Bei der nachhaltigen Forstwirtschaft ist es ganz ähnlich, denn auch der Wald ist Teil der natürlichen Grundlage für das menschliche Leben überhaupt. Die Gesellschaft muss das Funktionieren der außergesellschaftlichen Umwelt, also physikalischer, chemischer oder biologischer Systeme sichern, weil diese Systeme die Lebensgrundlage für den Menschen darstellen.¹⁰⁾

So eine Kopplung besteht jedoch nicht nur zwischen der Gesellschaft und ihrer Umwelt, sondern auch zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen untereinander (die für einander ebenfalls Umwelt sind). Das macht Nachhaltigkeit zu einer relevanten Angelegenheit in Hinblick auf alle sozialen Teilsysteme (zu denen dann eben auch die Familie gehört). So setzt das Wirtschaftssystem z.B. ein funktionierendes Rechtssystem voraus, weil dies die Rechts- und Erwartungssicherheit garantiert, die für den Abschluss und das Einhalten von Geschäftsverträgen notwendig sind; es setzt ein funktionierendes Bildungssystem voraus, weil es ohne

dieses z.B. an Fachkräften mangelte und dergleichen mehr. Diese gegenseitige Abhängigkeit besteht für jedes Teilsystem von allen anderen Teilsystemen.

Gerade deshalb ist Nachhaltigkeit notwendig und möglich. Sie ist notwendig, weil die einzelnen Systeme miteinander integriert und d.h. in ihrer Autopoiesis soweit beschränkt werden müssen, dass sie die Autopoiesis der anderen Systeme und damit ihre eigene Zukunftsfähigkeit nicht gefährden. Und sie ist möglich, weil einer Gesellschaft aus autonomen Teilsystemen zwar die übergeordnete Instanz und Perspektive fehlt, aus der alles gesteuert werden könnte, die individuelle Integration der Systeme jedoch eine Reduktion des Freiheitsgrades ermöglicht, mit dem das Teilsystem seine Autopoiesis betreibt. Nachhaltigkeit verlangt also weder die Gesamtsteuerung aller System aus einer Einheitsperspektive noch den Gehorsam der Teilsysteme gegenüber einer zentralen Instanz, sondern nur eine „Justierung der Teilsysteme im Verhältnis zueinander“.¹¹⁾

Eine grobe Orientierung kann dabei aus den Funktionen der Systeme gewonnen werden. D.h., kein System darf in seiner Autopoiesis soweit beschnitten werden, dass es seine Funktion nicht mehr erfüllen kann. Das wird am Beispiel der nachhaltigen Forstwirtschaft schon hinreichend deutlich. Aber wie lassen sich die einzelnen Systeme in ihren Prozessen feiner austarieren? Wieviel wird der einen oder der anderen Seite – über die Selbsterhaltung hinaus – nachgegeben? Luhmann meint, dass ökologische Rationalität, oder eben Nachhaltigkeit dann erreicht wäre, „wenn die Gesellschaft die Rückwirkungen ihrer Auswirkungen auf die Umwelt sich selbst in Rechnung stellen könnte“.¹²⁾ Das geht freilich wiederum nur spezifisch für jedes Teilsystem und würde im Hinblick auf die Wirtschaft etwa bedeuten, dass man ihr alle Folgen, die ihr Handeln für andere Teilsysteme hat – denn alle sind ja Umwelt für das System – in Rechnung stellt. Und das gilt auch für die Kosten, die in anderen Systemen dadurch entstehen, dass sie Funktionen erfüllen, auf die Wirtschaft zurückgreift.¹³⁾ Das sind nicht nur das Rechts- oder Bildungssystem, sondern auch die Familien, die z.B. die die Reproduktion der Gesellschaft ermöglichen, indem sie die Kinder bekommen, sie sozialisieren und ihre Mitglieder emotional und wirtschaftlich erhalten.

Familie und Nachhaltigkeit – die Außenperspektive

Gerade im Hinblick auf die Integration von Wirtschaft und Familie kann von Nachhaltigkeit jedoch keine Rede sein, denn während die Integration der Familie in das politische System, das Rechts- oder Bildungssystem relativ weit vorangeschritten ist, kann im Hinblick auf die Wirtschaft von einer bewussten und gezielten Desintegration gesprochen werden.

Die Integration der Familie in das Rechts- und Politiksystem ist relativ weit vorangeschritten, insofern es eine rechtlich und politisch gesicherte Privatheit gibt, die es den Familien erlaubt, dauerhaft zusammenzuleben und ein individuelles Familienleben oder eine eigene Familienkultur auszubilden.¹⁴⁾ Zugleich sind das politische System und das Bildungssystem von vormodernen Einflüssen der Familie befreit. Es gibt weder familiäre Clanstrukturen in der Politik noch eine Bindung der Ausbildung an die Familie. Die Regierungsmitglieder sind nicht alle miteinander verwandt und kein Kind muss mehr den Beruf der Eltern von den Eltern erlernen. Dass hingegen der mit der Familienzugehörigkeit erworbene soziale Status der einzelnen Kinder (Kind von Hartz IV-Empfängern, Kind von Millionären) immer noch Einfluss auf ihre Bildung und Bildungschancen ausübt, spricht weder für eine vollständige soziale Differenzierung noch für eine gelungene Integration der Systeme. So lange Kinder aus Akademikerfamilien bessere Bildungschancen haben als Kinder aus Nichtakademikerfamilien und Millionäre ihren Kindern eine bessere oder leichter zugängliche Bildung ermöglichen können als Hartz-IV Empfänger, kann von Nachhaltigkeit in diesem Zusammenhang nicht gesprochen werden, weil der Einfluss der Familie auf die Bildung noch nicht hinreichend begrenzt ist und das System Familie die Autopoiesis des Systems Bildung zu stark einschränkt.

Für den Arbeitsmarkt als Teilsystem der Wirtschaft ließe sich Vergleichbares sagen, weil auch hier der von der Familie zugewiesene soziale Status reproduziert wird. So lange Kinder von Eltern, die am Arbeitsmarkt hohe oder einflussreiche Positionen besetzen, privilegierten Zugang zu Arbeitsplätzen besitzen, fehlt es auch hier an Nachhaltigkeit, weil der Einfluss der Familie noch nicht hinreichend begrenzt ist und die Autopoiesis des Arbeitsmarktes zu stark eingeschränkt wird.

In gewisser Hinsicht kann sogar von einer bewussten und gezielten Desintegration von Familie und Wirtschaft gesprochen werden, nämlich insofern, als der Familie im Zuge der Entwicklung der modernen Gesellschaft zunehmend Versorgungsaufgaben zugewiesen wurden, was die Wirtschaft entlasten und die Lohnkosten für die Arbeitskräfte senken sollte. Das zeigen z.B. die Untersuchungen der Geschlechtergeschichte, etwa der Historikerinnen Gisela Bock und Barbara Duden. Letztere resümiert: „Die moderne unbezahlte Hausarbeit entstand erst mit dem Industriesystem.“ Ihre Genese wird

„an drei Stationen sichtbar: an der Bewegung zur Effizienzsteigerung von Hausarbeit durch deren systematische Rationalisierung in den 1920er Jahren; an der Verallgemeinerung der Kleinfamilie im Zuge des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den beiden Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg; schließlich zeigte sie an der Steuergesetzgebung und der Familienpolitik, dass und wie der Staat die Hausarbeit der Ehefrauen und Mütter ermöglichte und erzwang.“¹⁵⁾

Der Anfang dieser Entwicklung lässt sich bis in das späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Dass der Arbeiter sich in einem funktionierenden Haushalt von seiner Arbeit erholen konnte, wurde nicht nur als Voraussetzung dafür erkannt, dass er produktiv arbeiten konnte, sondern in der Organisation dieses Haushalts selbst wurde ein Hebel entdeckt, die Produktivität des Arbeiters zu steigern. Dabei bildete die Tatsache, dass die Hausarbeit i.d.R. von den Frauen des Arbeiters kostenlos erbracht wurde, einen wichtigen Ansatzpunkt, seine Lohnkosten senken zu können. Denn wenn der Arbeiter seine Frau für die für ihn erbrachte Hausarbeit hätte bezahlen oder entsprechendes Fachpersonal beschäftigen müssen, hätte er wesentlich mehr verdienen müssen. Die industrielle Massenproduktion mit billigen Arbeitskräften war also nur auf der Grundlage unbezahlter Hausarbeit möglich.

Die weitere Rationalisierung der industriellen Produktion zu Beginn des 20. Jahrhunderts griff auch auf die Familien über. „Das Heim ist Teil einer großen Fabrik für die Produktion von Bürgern“, heißt es in dem Buch *Increasing Home Efficiency* von 1912 und der amerikanische Soziologe Talcot Parsons schrieb: „Familien sind Fabriken, die menschliche Persönlichkeiten produzieren.“ D.h., wie Bock und Duden zusammenfassen: „Die moderne Hausarbeit, die die

Produktion dieser *menschlichen Maschine* (einschließlich der dazu nötigen Sexualität) ebenso umfasst wie ihre Reproduktion (einschließlich von Konsumarbeit und unmessbaren Liebesdiensten), war neu und lag weit jenseits von feudalen oder gar *naturhaften* Relikten. Sie wurde durch die Industrialisierung nicht etwa tendenziell aufgehoben, sondern überhaupt erst erforderlich gemacht.“¹⁶⁾

Dabei wurde diese Auslagerung der Liebes- und Sorge-Arbeit auf die Familie erst dadurch möglich, dass die Kernfamilie als „Organisationsform der unbezahlten weiblichen Hausarbeit“ verallgemeinert wurde, was vor allem durch eine entsprechende Familienpolitik geschah. Dazu gehört etwa ein entsprechendes Lohnsteuersystem, das nach Familienstand abgestuft ist und Kinderfreibeträge bereithält. Mit ihm subventioniert der Staat die Liebes- und Sorgearbeit in den Familien. Er streckt den Arbeitslohn oder das Gehalt des arbeitenden Elternteils und ermöglicht es den Wirtschaftsunternehmen so, die Personalausgaben niedrig zu halten. Gleichzeitig nimmt der Staat damit eine Position ein, die Duden als „Arbeitgeber der Frau“ bezeichnet.

Die Liebes- und Sorge-Arbeit in den Familien wird heute zwar nicht mehr so exklusiv von Frauen erbracht, wie sich das einer feministischen Geschichtswissenschaft in den 1970er Jahren darstellte, an den grundlegenden Befunden ändert das jedoch nichts. Das Statistische Bundesamt schreibt in einer Studie von 2016 über die Entwicklung der unbezahlten Arbeit in privaten Haushalten:

„Private Haushalte wendeten im Jahr 2013 für die unbezahlte Arbeit 35% mehr an Zeit auf als für die bezahlte Erwerbsarbeit. Anfang der 1990er-Jahre waren es sogar fast 50% mehr. In der regelmäßigen Wirtschaftsberichterstattung ist die unbezahlte Arbeit jedoch nicht enthalten. Um die Versorgung mit Waren und Dienstleistungen umfassend abzubilden, darf die unbezahlte Arbeit aber nicht ausgeblendet werden. Selbst bei einer vergleichsweise vorsichtigen Bewertung beträgt der Wert der unbezahlten Arbeit etwa ein Drittel der im Bruttoinlandsprodukt ausgewiesenen Bruttowertschöpfung.“¹⁷⁾

Eine nachhaltige Integration der Familien in die Gesellschaft würde verlangen, dass ihnen diese unentgeltlich geleistete Liebes- und Sorge-Arbeit zum Marktpreis bezahlt würde. Wie hoch der genau wäre, kann hier nicht berechnet

werden. Ich kann aber einige Anhaltspunkte geben, damit die Größenordnung der Ausgleichszahlung sichtbar wird, die für eine nachhaltige Integration der Familie fehlt.

Das deutsche Bruttoinlandsprodukt betrug 2019 3.435,76 Milliarden Euro. Der Wert der unbezahlten Hausarbeit beläuft sich damit – die oben genannten Ergebnisse des statistischen Bundesamtes zugrunde gelegt – auf 1.145,25 Milliarden Euro – oder auf 27.613,76 Euro pro Haushalt, denn in Deutschland gibt es, dem Mikrozensus von 2019 zufolge 41.474.000 Privathaushalte. Dabei unterscheidet die Berechnung im Mikrozensus nicht, ob der Haushalt aus einer Person, zwei, drei, fünf oder mehr Personen besteht. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass der Aufwand in den 820.000 Familien in Deutschland (wenn wir nur die zählen, in der alle Kinder minderjährig sind) nicht geringer ist als der Durchschnitt, sondern höher. Das belegen etwa Zeitbudgetstudien des Statistischen Bundesamtes, die unter dem Schlagwort „Rushhour des Lebens“, auf die besondere Zusatzbelastung hinweisen, die Eltern dadurch haben, dass sie Kinder versorgen und erziehen. Und es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, wie viel mehr dreckige Socken in einer Großfamilie aufzusammeln und zu waschen sind, wie viel mehr Tränen getrocknet werden müssen, als in einem Single-Haushalt.

Wenngleich eine genauere Berechnung des Geldwertes der Wertschöpfung in den Familien Gegenstand umfangreicher ökonomischer Untersuchungen wäre, ist mithin anzunehmen, dass die von den Familien betriebene unentgeltlich betriebene Wertschöpfung größer ist als die durchschnittlichen 27.613 Euro, die das Statistische Bundesamt für alle Haushalte errechnet hat. Und es ist wichtig, sich diese Zahlen vor Augen zu führen, um nachzuvollziehen, warum Soziologen wie Franz-Xaver Kaufmann das Verhältnis von Wirtschaft und Staat zur Familie als „parasitär“ beschreiben, denn dass den Familien die geleistete Arbeit durch Steuervergünstigungen, Elterngeld usw. angemessen entgolten würde, steht zu bezweifeln.¹⁸⁾

Mir erscheinen jedoch auch die Mittel des Ausgleichs nicht nachhaltig zu sein. Denn anstatt dem Staat oder der Wirtschaft die von den Familien geleistete

Arbeit zum Marktpreis in Rechnung zu stellen, orientieren sich die Ausgleichszahlungen an die Familien an ihrem Einkommen. So berechnet sich das Elterngeld etwa nach dem Bruttoeinkommen des Elternteils, der oder die in Elternzeit geht. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum das Wechseln einer Windel oder das Kochen von Babybrei (um nur einmal zwei Beispiele aus der Versorgung von Kleinkindern zu nennen) einen höheren Wert haben sollte, wenn es von einem Studienrat getan wird als wenn es ein Garten- und Landschaftsbauer unternimmt. Nachhaltig wäre es, hier den Marktpreis anzusetzen.

Diese falsche Bewertung ist das Resultat falscher Ziele, die sich der Gesetzgeber gegeben hat. So bekundet er in der dem Gesetz zugrundeliegenden Zielerklärung, das Einkommen der Familie zu sichern und ihr einen Schonraum für die Kleinkindphase einräumen zu wollen. Das negiert jedoch die Leistung der Familien für Staat und Wirtschaft und unterstellt, Kinder zu bekommen und aufzuziehen, wäre ein Privatvergnügen, das keine Leistungen für die Wirtschaft oder andere Teile der Gesellschaft übernimmt und allein deshalb geschützt und subventioniert werden müsse, weil die von den Familien geleistete biologischen Reproduktion schützenswert ist.

Der Mangel an Nachhaltigkeit zeigt sich also auch hier, und zwar wiederum als bewusste Desintegration der Familie in andere gesellschaftliche Teilbereiche wie etwa der Wirtschaft oder dem Bildungs- und dem darauf aufbauendem Wissenschaftssystem, die nicht nur den Erhalt, sondern auch die grundlegende Sozialisierung und Stabilisierung ihrer Teilnehmer durch die Familie voraussetzen.

Dabei wäre eine bessere Integration der Familien dringend notwendig, nicht nur, um die Situation der Familien zu verbessern, die unter der doppelten Belastung von bezahlter Erwerbsarbeit und unbezahlter Hausarbeit leiden und so in ihrer Autopoiesis behindert werden, sondern auch, um die Lernfähigkeit etwa des Wirtschaftssystems über seine Umwelt zu verbessern und damit seine Autopoiesis zu unterstützen.

Nachhaltigkeit heißt voneinander lernen

Denn Nachhaltigkeit leistet im besten Fall genau das. Indem sie zwei Systeme integriert und in ihren Freiheitsgraden beschränkt, leistet sie etwas, was Luhmann den „Re-Entry der Umwelt ins System“ nennt. D.h., dass etwas, das für das System nur Umwelt war, ein unbekanntes Land, von dem es nichts wusste und nichts wissen konnte, weil es in seiner Leitunterscheidung nicht registriert werden konnte, nun in das System aufgenommen und verarbeitet werden kann. Das System lernt etwas und kann durch das Gelernte seine eigenen Ziele besser verfolgen. So kann z.B. die Gefahr, dass es so auf seine Umwelt einwirkt, dass es später in dieser Umwelt nicht mehr existieren kann, verringert werden. Denn ein System, das etwas über seine Umwelt gelernt hat, betreibt seine Autopoiesis nicht mehr *ohne* Rücksicht auf diese Umwelt, sondern *mit* Rücksicht darauf. Nachhaltigkeit verbessert die Funktion von Systemen und „trägt dazu bei, dass die Zukunft autopoeitischer Systeme für diese selbst wieder relevant wird“, wie der Soziologe Thomas Melde resümiert.¹⁹⁾ In diesem Sinne könnten sich auch die Autopoieses der Wirtschaft und der Familie verbessern, wenn sie durch Integration voneinander lernen. Die Frage ist jedoch, wie die Integration vollzogen werden kann? Es bräuchte konkrete ökonomische Modelle, die familienpolitische Ziele in das ökonomische Kalkül übersetzen. Dazu kann ich hier nur einige Vorüberlegungen anstellen.

Das Beispiel des Emissionshandels zeigt die Beschränktheit regulatorischer Eingriffe. Indem Emissionen mit einem Preis versehen wurden, wurde das ökologische Ziel zwar in den Code der Wirtschaft übersetzt, die so etwas über ihren Einfluss auf ihre Umwelt lernen konnte. Dieses Lernen bleibt bisher jedoch relativ folgenlos, weil die Emissionen nicht hinreichend begrenzt werden. Die dafür notwendige internationale politische Übereinkunft fehlt. Dass Nachhaltigkeit durch politische Regulierung an den nationalen Grenzen der Politik und den Interessenkonflikten der Staaten scheitert, ist ein nachgerade klassisches Problem. Es zeigt mithin auch, dass eine nachhaltige Integration von Familie, Wirtschaft und Staat nicht einfach politisch verordnet werden kann, wie vielfach gefordert wird, zumal der Staat selbst zu den Parasiten der Familie gehört. Vielmehr müssten die Familien sich selbst organisieren, um mit Organisationen aus den anderen Systemen ins Gespräch treten zu können. Dieses Gespräch könnte von den

Erwartungen ausgehen, die die Systeme aneinander haben und so gemeinsam zu Regelungen kommen, die ein nachhaltiges Verhältnis zueinander etablieren. Ein solches kann zwar nicht ohne bestimmte Regularien auskommen, die sich z.B. in Preisen niederschlagen, die der Staat oder die Wirtschaft für die Leistungen der Familie verbindlich zahlen müssten, mit dem Ausgang von konkreten Verhandlungen ist jedoch eine Offenheit gegeben, ohne die eine nachhaltige Integration nicht gelingen kann. Denn wenn Nachhaltigkeit in einem gemeinsamen Lernen der Systeme über ihre jeweilige Umwelt besteht, dann entwickeln sich die Systeme gemeinsam weiter. Was zu einem bestimmten Zeitpunkt nachhaltig ist, muss es mithin zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr sein. Gerade weil Nachhaltigkeit bedeutet, Systeme so zu integrieren, dass sie zukunftsfähig bleiben, muss darüber, welche Integration gerade nachhaltig ist, immer wieder neu entschieden werden. So können auch unbeabsichtigte Nebenfolgen, die bei jeder Integration auftreten, abgefedert werden.

Die Notwendigkeit, immer wieder neu zu entscheiden, unterstreicht noch einmal die Notwendigkeit, dass Familien sich organisieren, denn wo keine Organisation ist, kann auch nicht entschieden werden. Gerade so eine Organisation fehlt für Familien jedoch. Es gibt allenfalls eine Reihe von Quasi-Organisationen, die zwar (moralische) Forderungen stellen, aber keine Entscheidungen treffen können.

Ein jüngeres Beispiel hierfür ist die Elterninitiative #elterninderkrise, die sich dafür einsetzt, dass die Politik im Umgang mit der Covid-19 Pandemie mehr Rücksicht auf Interessen von Familien nimmt. Sie tut das jedoch nur rhetorisch, durch medial geäußerte Entrüstungen und Forderungen. Die Schulen, so sagte z.B. eine der Initiatorinnen anlässlich endender Sommerferien in eine Fernsehkamera, dürften nicht mehr geschlossen werden, und passende Konzepte für einen Unterricht mit der Pandemie müssten gefunden werden.

Mit dieser Forderung sind zwei Probleme verbunden. Zum einen ist die Entscheidung zwischen moralisch richtig und falsch hier nicht so leicht zu treffen, wie das die Mutter behauptet, und zum anderen bleiben die angedrohten Konsequenzen rhetorisch. Was passiert denn, wenn das, was die Mutter fordert, nicht eintritt? Schreibt sie dann einen wütenden Kommentar auf Facebook?

Dass die moralische Entscheidung nicht so einfach getroffen werden kann, wie seitens der Eltern behauptet wird, liegt daran, dass moralische Wertungen willkürlich sind. Die Moral ist ein eigenes soziales Teilsystem, das nach einem eigenen Code funktioniert (Achtung / Nicht-Achtung) und sich genauso ausdifferenziert wie alle anderen Systeme auch – und d.h. eben auch autonom ausdifferenziert. Für die Frage, ob etwas moralisch achtenswert oder nicht erscheint, sind die Codes der anderen Systeme irrelevant. Es kommt nicht darauf an, ob es legitim oder illegitim ist, wahr oder falsch, rentabel oder unrentabel, sondern nur darauf, wie es innerhalb der von anderen Kommunikationen losgelösten moralischen Kommunikation bewertet wird. Moderne Gesellschaften besitzen keine verbindliche Ordnung der Werte mehr, wie sie etwa in der metaphysischen Ontologie gegeben war, die sich an Gott als Zentralgestirn orientierte, sondern ihre moralische Ordnung ist in moralische Kommunikation aufgelöst worden und kontingent. Die Frage, was moralisch richtig oder falsch ist, ist also nicht so einfach zu beantworten, wie es die Mutter meint.

Aber selbst, wenn es das wäre, ist damit noch nicht gesagt, dass das die Politik in ihrem Verhalten beeinflusst, denn diese agiert nicht danach, was moralisch richtig oder falsch ist, sondern danach, wofür sie Mehrheiten bekommt und was sie durchsetzen kann und hier könnte sie mit der angedrohten Entrüstung der Eltern allenfalls einen partiellen Zustimmungsverlust befürchten, der ihr Handeln u.U. beeinflusst.

Weit stärker könnten jedoch praktische Formen des Protestes wirksam werden, wie z.B. ein Streik. Wenn sich die Mitglieder der Elterninitiative dazu verabreden würden, an einem bestimmten Tag nicht zur Arbeit zu gehen, sofern ihre Belange im Umgang mit Covid-19 nicht genügend berücksichtigt werden, und das dann ggf. auch tatsächlich in die Tat umsetzen, hätte das mehr Erfolg als wütende Kommentare. Es würde freilich auch verlangen, sich nicht nur auf die gemeinsamen Ziele zu verständigen, sondern auch die Ziele der anderen Beteiligten in den Blick zu nehmen und sich in den Verhandlungen zu überlegen, wie eine nachhaltige Integration der verschiedenen Ziele aussehen könnte. Das hieße, voneinander zu lernen.

Ohne entsprechende Organisation ist das jedoch nicht möglich. Deshalb wäre es für die Integration der Ziele von Familien mit den Zielen anderer Systeme wünschenswert, wenn Eltern eine entsprechende Organisation bildeten.

Dazu sind sie jedoch kaum in der Lage. Denn ihre Ausbeutung durch Staat und Wirtschaft und die Notwendigkeit neben der Liebes- und Sorgearbeit auch noch einer Erwerbstätigkeit nachzugehen, lassen den meisten Eltern keinen Spielraum, sich zu organisieren: Denn dafür braucht es freie Zeit und die haben Eltern, die arbeiten müssen (was für den Großteil in Deutschland gilt) nicht, da sie nach der Arbeit noch Familienarbeit machen. Ein weiteres Mittel, um das Verhältnis von Familien und anderen Systemen nachhaltiger zu gestalten, wäre die Verbesserung der Familiengesetzgebung.

Regeln statt Moralisieren für die Familie

Während Wirtschaft und Staat die Familie gezielt desintegrieren, fehlt es weder an Lippenbekenntnissen von ihrer Seite zu familiären Werten noch an moralischen Forderungen von Familien und ihren Quasi-Organisationen, ihren Wert anzuerkennen und ihnen gegenüber entsprechend nachhaltig zu agieren. Dass die Nachhaltigkeit im Zusammenhang mit Familien grosso modo ein rhetorisches Geschäft bleibt, resultiert jedoch nicht nur aus einem Mangel an Organisation von Familien und dem Vorherrschen von moralisierenden Quasi-Organisationen, sondern auch daraus, dass die in Bezug auf die Familie geäußerten moralischen Forderungen nicht in entsprechende juristische und regulatorische Prinzipien übersetzt werden. Hier macht sich auch eine prinzipielle Schwäche der moralischen Begründung von Nachhaltigkeit bemerkbar.

Moralische Gründe sind neben den systematischen Gründen die zweite Quelle, mit der nachhaltiges Handeln begründet werden soll. So war z.B. im Zusammenhang mit dem Emissionshandel neben den systematischen Gründen für eine Reduktion der Emissionen auch von einer moralischen Verantwortung für die Natur die Rede, die einen Wert habe und deshalb geschützt werden müsse. Das ist natürlich schön und gut, für die Entscheidungen, die in der Wirtschaft getroffen werden, aber vollkommen irrelevant, so lange der moralische Wert nicht in einen ökonomischen Wert übersetzt, also mit einem Preis versehen wird.

Gerade das ist jedoch nicht möglich, oder eben nur willkürlich möglich. Denn die Moral ist nicht nur ein eigenes soziales Teilsystem, das nach einem eigenen Code funktioniert und gegenüber anderen Systemen indifferent ist, vielmehr lässt die moralische Begründung von Nachhaltigkeit das Feld dessen, das nachhaltig miteinander integriert werden soll, auch ins Unendliche wachsen – ohne die Möglichkeit einer Ordnung. Denn moralische Forderungen sind nicht nur kontingent und autonom, sondern auch unendlich verlängerbar. Für alles und für jeden kann Achtung oder Nicht-Achtung gefordert werden. Männer, Frauen, Kinder, Familien, die Natur, die Gemeinschaft, der Einzelne, der Wettbewerb, Heterosexuelle, Homosexuelle, Tiere, Eigentum, Fortschritt usw. Was mit Achtung oder Nicht-Achtung belegt wird, ist tendenziell beliebig – und unendlich. Die soziale Differenzierung moderner Gesellschaften bringt fortwährend neue Teilbereiche hervor, für die Achtung gefordert werden kann und moderne Individuen unterscheiden sich voneinander, indem sie verschiedene moralische Forderungen stellen. So erhöht die soziale Differenzierung die moralische Kommunikation und die moralische Kommunikation erhöht die soziale Differenzierung.²⁰⁾ Das Moralisieren ist der basso continuo moderner Gesellschaften. Es begleitet sie, wie das Meeresrauschen die Küste und kümmert die anderen Systeme in ihrer Funktion doch so wenig wie einen Baum, an dem sich ein Ochse reibt.

Insofern sich Nachhaltigkeit auf moralische Forderungen bezieht, wächst mit der moralischen Kommunikation auch das Feld dessen, mit dem nachhaltig umgegangen werden soll – und damit wächst die Herausforderung, dieses Feld zu ordnen, zu beschneiden, zu kontrollieren. Diese Herausforderung kann mit den Mitteln der moralischen Kommunikation jedoch nicht gelöst werden, denn moderne Gesellschaften besitzen keine verbindliche Ordnung der Werte mehr.

Dieses Dilemma führt dazu, dass sich Nachhaltigkeit in eine „Zwar, aber“-Struktur verstrickt, die sich mit den Mitteln der moralischen Kommunikation nicht auflösen lässt. Die Wirtschaft soll zwar florieren, der Wald soll aber auch geschützt werden. Dieses Dilemma führt z.B. die *Agenda 2030* vor Augen, auf die sich die vereinten Nationen 2015 geeinigt haben. Sie formuliert „17 Ziele für nachhaltige Entwicklung“, die „ein Jahrzehnt der Umsetzung und des Handelns für Menschen und den Planeten anstoßen“ sollen, wie der Generalsekretär,

António Guterres, postulierte. Das erste Ziel ist „Armut in jeder Form und überall beenden.“ Das fünfte Ziel lautet „Geschlechtergerechtigkeit und Selbstbestimmung für alle Frauen und Mädchen erreichen.“ Ziel sieben verlangt den „Zugang zu bezahlbarer, verlässlicher, nachhaltiger und zeitgemäßer Energie für alle [zu] sichern“. Und Ziel dreizehn fordert „umgehend Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen [zu] ergreifen.“

Wie ließen sich diese Ziele, die einander mitunter stark widersprechen, auf Grundlage moralischer Diskussionen miteinander integrieren? Welchen Wert hat das Beenden der Armut gegenüber der Bekämpfung des Klimawandels und seiner Auswirkungen? Ist eine Welt, in der keiner arm ist, aber auch keiner mehr leben kann, moralisch besser als eine Welt, in der viele leben können, aber der Großteil viel schlechter als eine kleine Minderheit? Wieviel Prozent CO₂-Zunahme ist eine 50%-Reduktion von Armut wert? Und was heißt überhaupt besser oder schlechter leben? Ist das eine Frage der materiellen Ausstattung, wie manche Armutsforscher sagen, oder liegt das gute Leben jenseits des bloßen Lebens, wie einige Philosophen behaupten?²¹⁾

Offensichtlich kommen hier Gesellschaften, die nicht mehr auf eine feste Ordnung der Werte zurückgreifen können, nicht weiter. Gleichzeitig kann die moralische Kommunikation jedoch nicht ausgeschaltet werden, denn moderne Gesellschaften neigen nicht nur dazu, alles zu moralisieren, sondern die moralische Kommunikation erfüllt auch eine wichtige Brückenfunktion. Sie hält nämlich die Kommunikation auch dann aufrecht, wenn es noch zu keiner Integration gekommen ist. Wenngleich die moralische Kommunikation also nicht direkt zur Integration von Familie, Wirtschaft und Staat beiträgt, sondern sie vielfach auch verhindert, indem sie Konflikte auf eine rhetorische Ebene verlagert, hält sie doch zumindest die Kommunikation aufrecht und verhindert, dass das Gespräch abbricht.

Nachhaltig wirkt das Moralisieren indes nur dann, wenn es organisatorische, regulatorische oder legitimatorische Konsequenzen hat. Das führt z.B. das deutsche Grundgesetz vor Augen, das ein Musterbeispiel für die Übersetzung moralischer Forderungen in ein Gesetz und für nachhaltige Politik ist. Denn es dient der nachhaltigen Integration von Individuen in die Gesellschaft. Dabei schränken die

Grundrechte einander ein. So besagt der Artikel 2, Absatz 1 des Grundgesetzes etwa, dass der Mensch zwar (von sich aus) frei, bzw. zur Freiheit berechtigt ist, er jedoch die Rechte anderer zu respektieren hat. Er hat zwar Eigentum, muss aber im Gebrauch seines Eigentums soziale Bedingungen akzeptieren.²²⁾ Da auch den Grundrechten eine ordnende Mitte fehlt, sind sie ebenfalls in einer „Zwar, Aber“-Struktur gefangen, wie sie auch im Hinblick auf die moralischen Forderungen im Zusammenhang mit der Nachhaltigkeit aufgefallen ist (und tatsächlich hat die Rede von einer „Zwar, Aber“-Struktur in der Grundrechtsdebatte ihren Ursprung). Am Beispiel der Grundrechte wird jedoch auch deutlich, wie sich diese Struktur auflösen lässt – nämlich so, dass die in ihr gefangenen Werte (z.B. Freiheit, Eigentum, Würde bei den Grundrechten, Wohlstand, Wachstum, Umweltschutz in der Nachhaltigkeit) nicht mehr essentialistisch (also als notwendige wesentliche Eigenschaften) aufgefasst werden, sondern funktional.

Eine essentialistische Auffassung, das zeigt die Grundrechtsdiskussion, sieht sich mit verschiedenen Problemen konfrontiert: Sie macht bestimmte Aussagen über das Wesen oder die ursprüngliche/eigentliche Natur des Menschen, die hinter dem Kenntnisstand der Wissenschaft zurückliegen. Sie schließt dabei an eine metaphysische Ontologie an, die jedoch keinen Bestand mehr hat, weil sie mit der Aufklärung aufgelöst worden ist. Damit hängt ein zweites Problem zusammen. Denn während diese metaphysische Ontologie die von ihr postulierten Werte in eine bestimmte Ordnung bringen kann, etwa in dem sie sich an Gott als Zentralgestirn orientiert, können das moderne Gesellschaften nicht mehr tun. Deshalb verstrickt sich ihre Werte-Diskussion (also das Moralisieren) in die „Zwar, Aber“-Struktur, wie sie auch die Nachhaltigkeit zeigt.

Ein möglicher Ausweg daraus, wie ihn die Grundrechtsdebatte zeigt, besteht darin, nicht mehr von essentialistischen Annahmen über den Menschen auszugehen, sondern vom Individuum in der Gesellschaft. Die Frage nach seinen Grundrechten richtet sich dann nicht nur darauf, was sein Überleben sichert, sondern auch darauf, was gegeben sein muss, damit sich dieses Individuum in der Gesellschaft selbst als Persönlichkeit zur Geltung bringen kann. Den Grundrechten kommt dann die Funktion zu, diese Selbstdarstellung zu schützen.

Die Grundbedingungen, die gegeben sein müssen, damit diese Selbstdarstellung gelingt, so ein Vorschlag Luhmanns, sind Freiheit und Würde. Frei ist die Persönlichkeit dann, wenn ihre Selbstdarstellung ihr zugerechnet werden kann (sie also nicht unter Zwang steht, nicht durch soziale Erwartungen genau festgelegt ist oder von äußerlichen Ursachen genötigt wird). Würde besitzt sie dann, wenn ihre Selbstdarstellung sie nicht bloßstellt, sondern konsistent ist, wobei Konsistenz eben meint, dass die Person die Informationen, die sie anderen mitteilt, kontrollieren kann. Freiheit sichert also meine Selbstdarstellung gegen Bedrohungen von außen. Würde sichert sie gegen Bedrohungen von innen – wobei diese eben auch von außen provoziert werden können, etwa dann, wenn ich nicht selbst entscheiden kann, mit wem ich in Kontakt trete und mit wem ich welche Informationen teile und welche nicht. „Die Freiheit, die ich habe, mit jemandem in Kontakt zu treten oder nicht, kann als Maßstab meiner Würde gesehen angesehen werden.“²³⁾

Freiheit und Würde sind also eng miteinander verbunden. Wenn ich mich einer bestimmten Kommunikation nicht enthalten kann, sondern sie mir aufgezwungen wird – und zwar in einer Art und Weise, die mich entblößt, weil ich nicht kontrollieren kann, welche Informationen ich weitergebe und welche nicht, bin ich nicht nur unfrei, sondern verliere auch meine Würde.

Nachhaltig sind die Grundrechte also nicht nur insofern, als sie die Integration des Individuums in die Gesellschaft gewährleisten, sondern auch insofern, als sie die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft erhalten, indem sie die Grundlagen sichern, auf denen sie beruht. Denn auch „die gesellschaftliche Differenzierung tendiert dazu, ihre eigenen Grundlagen zu korrumpieren“, wie Luhmann schreibt.²⁴⁾ Das ist etwa dann der Fall, wenn sich relativ autonome Handlungssysteme herausbilden, in denen die Entscheidungen so getroffen werden, dass die Chancen zur persönlichen Selbstdarstellung gefährdet sind. Dazu kann es etwa im Wirtschaftssystem kommen, z.B. dann, wenn ich nicht frei bin, meine Arbeitskraft zu verkaufen oder nicht zu verkaufen, sondern sie zu jedem Preis verkaufen muss. In solchen Situationen sind die Grundrechte gefragt, denn die Funktion der „Freiheitsrechte des Grundgesetzes und sein normatives Bekenntnis zur Menschenwürde [...] erhalten eine sinnvolle Funktion“ darin, solche Situationen

zu verhindern. Indem das Grundgesetz die Freiheit und Würde der Individuen sichert, schützt es die Voraussetzungen, auf denen die moderne Gesellschaft beruht, ohne sie jedoch selbst herstellen zu können.²⁵⁾

Wollte im Hinblick auf die Familie eine vergleichbare Form der Nachhaltigkeit erreicht werden, müsste die moralische Diskussion hier in einem ähnlichen Sinne juristisch institutionalisiert werden, wie es bei den Grundrechten der Fall ist. D.h., dass das Moralisieren sich von einer essentialistischen Diskussion der Familienwerte lösen und auf die Grundlagen konzentrieren müsste, die gegeben sein müssen, damit Familien ihre Funktion erfüllen können und die Autopoiesis anderer Systeme nicht unverhältnismäßig einschränken. Zum ersten gehört etwa die Befreiung der Familie von einer parasitären Ausbeutung durch Wirtschaft und Staat, zum anderen die Befreiung des Bildungssystems und des Arbeitsmarktes vom beschriebenen Einfluss der Familie, um nur drei Aspekte zu nennen, die schon angesprochen worden sind, und deutlich zu machen, dass moralische und systematische Gründe für eine nachhaltige Integration der Familie in die Gesellschaft letztlich nicht grundverschieden sind, sondern die moralischen Gründe nur in systematische übersetzt werden müssen.

Familie und Nachhaltigkeit – die Innenperspektive

Damit komme ich zur zweiten Frage meines Essays, nämlich der, wie das Leben in der Familie selbst organisiert werden kann, um das Erreichen nachhaltiger Ziele zu unterstützen, die z.T. auch außerhalb der Familie liegen, z.B. im Bereich der Bildung, des Zusammenlebens der Geschlechter oder der Klimapolitik. In diesem Zusammenhang ist das Moralisieren wichtig, weil die Familie ein zentraler Ort ist, an dem die moralische Prägung geschieht und weil diese moralische Prägung ein entscheidendes Mittel ist, um Nachhaltigkeit in verschiedenen Zusammenhängen zu erreichen. Sie greift auch dort, wo dies die Steuerungsmechanismen der nachhaltigen Politik oder des nachhaltigen Managements nicht tun. Denn während diese immer nur den Rahmen einschränken, in dem die Akteure ihre Freiheit gebrauchen können (Integration ist ja die wechselseitige Reduktion der Freiheitsgrade), kann die Moral das Verhalten der Akteure direkt beeinflussen, indem sie ihre Entscheidungen beeinflusst.

Damit verändert sich schließlich auch der Begriff von Freiheit. Denn während die Freiheit der verschiedenen Systeme, wie sie im Konzept der Nachhaltigkeit vorausgesetzt wird, nur eine negative Freiheit ist, ist die Freiheit, auf die die Erziehung einwirkt, positive Freiheit. Negative Freiheit meint die Fähigkeit, sich nach Maßgabe der eigenen Kraft bewegen zu können. Freiheit ist dann die Abwesenheit von Einschränkungen oder die Fähigkeit, sie zu überwinden. So hat das etwa der barocke Philosoph Thomas Hobbes beschrieben. Er glaubte, dass diese Freiheit den Menschen im Naturzustand, also vor der Vergesellschaftung kennzeichnet und dass die Leistung der Gesellschaft darin bestünde, die negativen Freiheiten ihrer Mitglieder durch verschiedene Institutionen derart zu vermitteln, dass sie zusammenleben können. Die Vorstellung, Gesellschaften zeichneten sich dadurch aus, dass sie die negativen Freiheiten ihrer Mitglieder hemmten – oder sie miteinander integrierten – ist ein Kennzeichen liberaler Gesellschaftsentwürfe. So schreibt z.B. der Ökonom Milton Friedman: „Das Fundament der liberalen Philosophie ist der Glaube an die Würde des Einzelnen, an seine Freiheit zur Verwirklichung seiner Möglichkeiten in Übereinstimmung mit seinen persönlichen Fähigkeiten mit der einzigen Einschränkung, dass er nicht die Freiheit anderer Personen beschränke, das Gleiche zu tun.“²⁷⁾ An diese Vorstellung schließen auch die systemtheoretischen Überlegungen zur Nachhaltigkeit und meine Gedanken zur Integration von Familie, Wirtschaft und Staat an, die die ich im erste Teil skizziert habe.

Nun wechsle ich jedoch das Register. Denn wenn es im Folgenden um Freiheit geht – oder Freiheit vorausgesetzt wird – dann nicht mehr im negativen Sinne, sondern im positiven. Positive Freiheit meint die Fähigkeit, mich zwischen den verschiedenen Wünschen, die in mir auftauchen, entscheiden zu können. Damit ist nicht gemeint, dass ich entscheiden könnte, welche Wünsche in mir auftauchen oder zwischen was ich wähle, sondern nur, dass ich – zumindest manchmal – innehalten und mir überlegen kann, ob ich dem einen oder dem anderen Wunsch nachgebe. Ich treffe meine Entscheidungen dann nicht mit der zyklischen Einäugigkeit sozialer Systeme, sondern wäge zwischen Alternativen ab und überlege mir, was ich wirklich will und was nicht. Erst wenn ich das kann, bin ich wirklich frei, sagt z.B. der Philosoph John Locke.²⁸⁾ Denn zu dieser Freiheit gehört nicht nur, dass ich tun kann, was ich will, also nicht gehindert werde und im negativen Sinne frei bin, sondern auch, dass ich bestimmen kann, aufgrund welcher

Motive, Wünsche und Überzeugungen ich handle.²⁹⁾ Unter den Gründen, die ich dann für meine Entscheidung in Betracht ziehe, können auch moralische Gründe sein, also das, was ich achte oder nicht achte.³⁰⁾ Und auf diese Gründe können Familien durch die moralische Erziehung ihrer Kinder Einfluss nehmen. Um diesen Einfluss und darum wie er im Sinne der Nachhaltigkeit genutzt werden kann, soll es im Folgenden gehen. Damit wird freilich auch deutlich, wie klein der Bereich ist, in dem die so geprägten Entscheidungen relevant sind. Schließlich bestimmen sie weder die Alternativen, zwischen denen gewählt, noch den Rahmen, innerhalb dessen die Wahl getroffen werden kann, sondern nur die Wahl selbst und auch das nur zu einem kleinen Teil. Ohne die nachhaltige Integration der Familie in die Gesellschaft kann die nachhaltige Organisation des Familienlebens nicht gelingen. Im günstigsten Fall unterstützt eine nachhaltige Organisation des Familienlebens jedoch die Nachhaltigkeit in der Gesellschaft, indem sie die Verhaltensweisen ihrer Mitglieder entsprechend prägt. Dazu gehört auch, dass die Sozialisation der Familienmitglieder als Integrationsleistung der Nachhaltigkeit vergleichbar ist, denn sie prägt ihre Handlungsentscheidungen derart, dass es ihnen gelingt, die innere Realität ihrer Wünsche und Ziele mit der äußeren Realität ihrer Lebensumstände und den damit verbundenen Anforderungen in Einklang zu bringen.³¹⁾ Dabei gehen wir üblicherweise davon aus, dass die Familie vor allem ein Ort ist, an dem die Kinder sozialisiert werden. Ich möchte hingegen betonen, dass es auch die Eltern sind, die entsprechend sozialisiert werden müssen, damit sie ihre Wünsche und Ziele mit den Anforderungen in Einklang bringen können, die ihnen aus der Elternschaft erwachsen – und zwar so, dass ihnen und ihren Kindern das Leben gelingt.³²⁾ Wo diese Integration erreicht wird, könnte auch im Hinblick auf die Familie von Nachhaltigkeit gesprochen werden.

Wenn ich über die Eltern rede, meine ich Vater und Mutter. Ich gehe dabei nicht von Mann und Frau aus, die eine Kernfamilie bilden, sondern von verschiedenen Rollen, die Eltern ihrem Kind gegenüber übernehmen, weil damit verschiedene Aspekte der Erziehung verbunden sind. Welches biologische Geschlecht diejenigen haben, die diese Rollen haben, ob es auch die biologischen Eltern sind oder ob diese Rollen von einer, zwei oder mehreren Personen gespielt werden, ist zweitrangig. Dass sie gespielt werden, aber nicht. Denn diese Rollen antworten auf verschiedene Bedürfnisse des Kindes. Dabei hat sich die Bezeichnung der Rollen mit

den Namen Vater und Mutter etabliert und ich finde es sinnvoll, sie auch dann beizubehalten, wenn ich diese Rollen anders formuliere, als das traditionell der Fall ist.

In den Ruinen traditioneller Rollenbilder

Die traditionelle und bis heute populäre Unterscheidung geht davon aus, dass die Rolle der Mutter vor allem darin besteht, die Amme des Kindes zu sein, es zu pflegen, zu versorgen und im intimen Zweierverhältnis mit ihm eine innige Liebesbeziehung zu unterhalten. Dem Vater kommt hingegen die Aufgabe zu, diese Zweierbeziehung aufzubrechen und das Kind in die Gesellschaft einzuführen. Er tut das, indem er Recht, Gesetz und Ordnung vertritt, mitunter sogar die Kultur als Gesamtes, wie etwa die Verwendung des französischen Wortes *Patrimonium* zeigt, das mit den väterlichen Erbländen, so die wörtliche Übersetzung, die Gesamtheit der kulturellen Überlieferung meint. Die Mutter bringt das Lebewesen zur Welt, der Vater den Menschen.

Wie populär diese Rollenbeschreibung auch heute noch ist, zeigt sich etwa in einer aktuellen Handreichung des Bayrischen Staatsinstituts für Frühpädagogik. Der Kinderpsychiater und -therapeut Horst Petri schreibt dort:

„Anders als die Mutter, die dem Kind hauptsächlich durch ihre Emotionalität und sprachliche Kommunikation den notwendigen Rückhalt gibt, vermittelt der Vater ihm die Welt durch aktive Konfrontation, Ermutigung, Förderung und gesellschaftlich vorgegebene Normensysteme. Diese durch viele Studien herausgefundenen Unterschiede elterlicher Beziehungsangebote und Erziehungsstile erweisen sich psychologisch in idealer Weise als komplementär. Sie ergänzen emotionale, soziale, kognitive und instrumentelle Anreize zu einer notwendigen Einheit. Dabei wird der Vater in seiner handlungsorientierten und moralischen Vorbildfunktion als positives Objekt verinnerlicht und in den Gewissensinstanzen, dem so genannten Über-Ich, verankert.“⁽³³⁾

Offensichtlich ist diese Rollenbeschreibung stark von einer biologischen Auffassung der Elternschaft geprägt, insbesondere im Hinblick auf die Mutter, die als Amme des Kindes gesehen wird, und von Rudimenten einer patriarchalen

Kultur, in der der Vater das Gesetz vertritt. Sie hält jedoch dem, was wir heute über den Menschen, die Gesellschaft und die Welt wissen, nicht stand. Denn weder sind die Pflege, Versorgung und Liebe des Kindes exklusive Domänen der Mutter, noch kann das patriarchale Weltbild mit Beginn der Aufklärung und Demokratisierung der Welt aufrechterhalten werden, denn sie haben die entscheidenden Prämissen dieses Weltbildes – metaphysische Ontologie und Monarchie – als Täuschungen entlarvt bzw. beseitigt.

Die Begründung des Patriarchats in der Monarchie, beruht darauf, dass Könige als Väter ihres Volkes und Väter als Könige ihrer Familie angesehen worden sind. Was im Staat der König war, das war in der Familie der Vater. Der eine sorgte für die Wohlfahrt und Sicherheit des Volkes, der andere für die seiner Familie.³⁴⁾ Dabei leitete sich die Autorität des Königs davon ab, dass er Gott vertrat und die des Vaters, dass er den König vertrat. Die Analogie verlief aber auch andersherum. Der Vater war nicht nur ein kleiner König, sondern die Könige waren auch die „Väter von Familien“ und Gott war der „Herr über die Kinder und Kindeskinde aller Generationen“.³⁵⁾ Nachdem sich jedoch die Demokratie in Europa verbreitet hatte, wurden nicht nur die Könige vollständig entmachtet, sondern auch die Väter ins Exil geschickt.

Dabei beruhte die Autorität der Väter und Könige auf der Annahme einer hierarchischen Weltordnung, in der alles und jeder von oben her platziert wird. An der Spitze dieser Kosmologie steht Gott, weiter unten steht der Vater und auf halbem Weg dazwischen residiert der König. So wie Gott die Ordnung der Welt im Großen bewahrt, bewahrt sie der Vater im Kleinen, in der Familie. Er ist ein verkleinertes Abbild des Kosmos. Mit dem Beginn der Aufklärung schwindet die Glaubwürdigkeit dieser Kosmologie und mit ihr auch die zweite Stütze des Patriarchats.

Von einem Fortbestehen des Patriarchats kann heute also eigentlich nicht mehr gesprochen werden. Übriggeblieben ist nur ein kleines Exilkönigtum der Väter im Berufsleben, von dem aus sie gleichwohl ihre Familien noch ökonomisch dominieren. Nach dem deutschen Mikrozensus von 2017 sind nur 34 Prozent der Mütter im Alter zwischen 18 und 64 Jahren in Vollzeit tätig, während dies für 94 Prozent der gleichalten Väter gilt. Wie die Untersuchungen der Geschlechterge-

schichte zeigen, die ich oben zitiert habe, ist diese Dominanz den Vätern jedoch vielfach aufgezwungen worden. Und die Väter und ihre Familien zahlen dafür einen hohen Preis.

Dieser Preis, besteht zum einen darin, dass die Väter in ihrem beruflichen Exil von den Familien getrennt sind. Denn ein Großteil der Erwerbstätigkeit findet nicht zuhause, zusammen mit der Familie statt, sondern auswärts. Mit dieser Trennung von Arbeit und Familie verliert der Vater eine wichtige Vorbildfunktion, denn er kann mit seiner Arbeit kein Beispiel mehr dafür geben, wie die Anforderungen des Lebens bewältigt werden können. Gerade das war eine Stärke der alten Patriarchen. Indem sie vor den Augen ihrer Kinder und mit ihnen zusammenarbeiteten, konnten sie ihnen in dieser Arbeit vorführen, wie das Leben gelingt. Ein gutes Beispiel dafür gibt der mittelhochdeutsche Dichter Wernher der Gärtner in seinem Versepos *Helmbrecht* aus dem frühen 15. Jahrhundert. „Lieber Sohn“, spricht der Vater zu seinem Kind, das ihn verlassen will, „führ du mir den Ochsen, wenn ich pflüge, oder pflüge und ich führe dir den Ochsen. So bebauen wir das Land. Und kommst du einst in die Grube, wird es mit guten Ehren sein wie bei mir selbst.“³⁶⁾

Mit dem Verlust des väterlichen Arbeitsbildes, wie der Psychoanalytiker Alexander Mitscherlich dieses Rollenvorbild genannt hat, verliert nicht nur der Vater eine wichtige Möglichkeit, seinem Kind zu zeigen, wie es sein Leben bewältigen kann, und das Kind, eben dies vom Vater zu lernen, sondern beide entfernen sich auch noch stärker voneinander. Diese Entfernung ist im Patriarchat schon grundsätzlich dadurch gegeben, dass der Vater etwas vertritt – die Ordnung, das Gesetz oder Gott. Durch diese Stellvertretung wird er von der Familie getrennt und steht abseits, so wie Joseph, der große biblische Stellvertreter, in den Darstellungen der Heiligen Familie.³⁷⁾ Gleichwohl war dieser Stellvertretung im Arbeitsbild immer noch konkret und vorbildhaft. Indem der Vater dem Kind zeigte, wie es durch Arbeit das Leben bewältigt, vertrat er einen Zweck des Lebens. Im modernen Berufsexil werden die Väter jedoch unsichtbar. Sichtbar ist nur das Geld, das sie verdienen. Dies kann zwar zu jedem beliebigen Zweck verwendet werden, ist aber nur ein Mittel. Mit der Verbannung in das berufliche Exil wird der Vater also von einem Vertreter eines konkreten Lebenszwecks (dem Bewältigen einer Aufgabe innerhalb eines sinnvollen Lebens-, Welt- und

Arbeitszusammenhanges) zum Vertreter eines abstrakten Lebensmittels (des Geldes). Die Lebenszwecke werden dabei unsichtbar.

Vaterlosigkeit und Asozialität

Diese Entfernung von der Familie spüren Väter heute genauso wie ihre Familien. Sie schlägt sich nicht nur in einem zunehmenden psychischen Leiden der Väter nieder, in Depressionen, Schlaf- und Arbeitsstörungen, die von Psychologen verstärkt verzeichnet werden, sondern hat auch „oft einen unverbindlichen Rückzug, ein reales oder symbolisches Verschwinden der Väter zur Folge“, was wiederum zu einer mangelnden Individuation und Sozialisation der Kinder führt, wie etwa der Familientherapeut Hans-Geert Metzger erklärt.³⁸⁾ Dass die Sozialisation der Kinder eng an die Anwesenheit des Vaters – oder besser gesagt, einer Vaterfigur – gebunden ist, lässt sich freilich quer durch die europäische Geistesgeschichte verfolgen. Der antike Philosoph Aristoteles widmete sein berühmtes Buch darüber, wie einem das Leben gelingt – die *Nikomachische Ethik* – seinem Sohn Nikomachos, weil er befürchtete, nicht mehr lange genug für sein spätes Kind da zu sein, um ihm das persönlich vermitteln zu können.³⁹⁾

Als sich im siebzehnten Jahrhundert das geschlossene und theologisch fundierte Weltbild auflöste, auf das sich die Patriarchen stützten, wies der englische Philosoph Shaftesbury, darauf hin, wie grausam und zerrüttet das Leben in einer „vaterlosen Welt“ wäre, weil ihr die „Beziehung auf das Ganze“ und die soziale Ordnung fehlten und brachte so den Begriff der Vaterlosigkeit in die Welt, den eine ganze Reihe von Psychologen und Kulturtheoretikern später ausgearbeitet haben⁴⁰⁾ – von Edmund Burkes Beschreibung der Demokratie als einer Gesellschaft vaterloser und deshalb moral- und orientierungsloser Brüder in seinem Buch über die Französische Revolution über Sigmund Freuds Beschreibung der modernen Kultur als Produkt des Vätermordes und Walter Lippmanns Rede vom Driften der Menschen nach dem Verlust der väterlichen Autorität und Orientierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zu den Untersuchungen der soldatischen Männer, faschistischen Amokläufer und Schulhofschläger der Gegenwart, zu denen auch Donald Trump gezählt wird.“⁴¹⁾

Gemeinsam ist diesen im Einzelfall sehr unterschiedlichen Untersuchungen der Befund, dass mit dem Verlust des Patriarchats alten Stils eine Reihe zivilisatorischer Errungenschaften verloren gegangen sind, die vom Vater verbürgt worden waren und heute zunehmend vermisst werden. Dazu gehört zum Beispiel die Einsicht, dass wir alle aufeinander angewiesen sind und kooperieren müssen, wenn wir als Gesellschaft überleben und nicht in einen Kriegszustand verfallen wollen, in dem jeder gegen jeden kämpft und auch der Stärkste getötet werden kann.⁴²⁾ Max Horkheimer, ein Begründer der Frankfurter Schule, war einer der ersten, der darauf hingewiesen hat. Mit der Macht des Vaters verschwand nicht nur die Wertschätzung der Familie, sondern auch eine ganze Reihe von Einstellungen, die für unser Zusammenleben in der Gesellschaft und den „Zusammenhalt unseres kulturellen Systems [...] unerbittlich notwendig“ seien, allen voran die Einsicht in die „unmittelbare Abhängigkeit“ unseres Lebens von der Gesellschaft.⁴³⁾

Vaterlosigkeit und Asozialität sind also eng miteinander verbunden – das gilt auch in dem Sinne, dass eine vaterlose Generation dazu neigt, die Bande der Generationen aufzulösen. So hatte schon der englische Philosoph David Hume die französischen Revolutionäre dahingehend ermahnt, dass Menschen keine Schmetterlinge sind, bei denen eine Generation mit einem Tage geschlossen abtritt und die nächste an einem weiteren Tag auftritt, sondern dass wir uns „in einem unaufhörlichen Fluss befinden“.⁴⁴⁾ Und auch die *Fridays for Future* weisen uns heute darauf hin, dass die Generationen füreinander verantwortlich sind, weil sie voneinander abhängen. Sie berühren damit einen Grundgedanken der Nachhaltigkeit, der es auch darum geht, Ressourcen für kommende Generationen zu erhalten und nicht aufzuzehren.

So gesehen ist mit der Vaterlosigkeit auch ein Blick auf die Welt verbunden, der sie als etwas zu verzehrendes oder konsumierendes ansieht und sich dabei der Verantwortung über die Generationen hinweg entledigt. Von diesem Konsumentenstandpunkt aus gesehen gibt es nur den Einzigen und sein Eigentum. Dabei ist die Einnahme dieser Perspektive eng mit der Genese der modernen Persönlichkeiten verbunden, die der Philosoph Peter Sloterdijk die „schrecklichen Kinder der Neuzeit“ nennt, weil sie keine Väter mehr kennen, sondern nur noch Individuen und weil sie glauben, sie hätten sich alles selbst zu verdanken und

daher das Recht, die Welt in einem großen Gelage zu verprassen. Ihr Motto ist das der Gräfin Pompadour: „Nach uns die Sintflut!“⁴⁵⁾

Die sich hier aussprechende Rücksichtslosigkeit ist eng mit der zyklischen Einäugigkeit verwandt, wie ich sie im ersten Kapitel im Hinblick auf soziale Systeme beschrieben habe, d.h. genauer gesagt dem Umstand, dass diese ihre Autopoiesis u.U. soweit vorantreiben, dass sie dabei ihre eigenen Grundlagen zerstören, weil das „System so auf seine Umwelt einwirkt, dass es später in dieser Umwelt nicht mehr existieren kann“. Oft wird diese Rücksichtslosigkeit als ein Kennzeichen des Kapitalismus ausgemacht. Auch der Soziologe Helmut Willke, von dem ich die Formulierung der zyklischen Einäugigkeit übernommen habe, denkt dabei an die Wirtschaft und der Ökonom Karl Marx zieht sogar die Parallele zwischen der Pompadour und den Kapitalisten, wenn er schreibt:

„In jeder Aktienschwindelei weiß jeder, daß das Unwetter einmal einschlagen muß, aber jeder hofft, daß es das Haupt seines Nächsten trifft, nachdem er selbst den Goldregen aufgefangen und in Sicherheit gebracht hat. *Après moi le déluge!* ist der Wahlruf jedes Kapitalisten und jeder Kapitalistennation. Das Kapital ist daher rücksichtslos gegen Gesundheit und Lebensdauer des Arbeiters, wo es nicht durch die Gesellschaft zur Rücksicht gezwungen wird.“⁴⁶⁾

Tatsächlich findet der Konsumentenstandpunkt jedoch eine Parallele in jedem sozialen System und seine Verbindung mit der Abwesenheit oder Abschaffung der Väter zeigt, wie eng eine durch den Vater verbürgte Sozialisation und Einordnung des eigenen Lebens in eine Abfolge der Generationen mit der Idee der Nachhaltigkeit verwandt ist. Mithin hängt die Vorbereitung oder Begünstigung von Nachhaltigkeit in der Familie davon ab, ob eine entsprechende Erziehung oder Sozialisation der Kinder erfolgt und das setzt eine entsprechende Formulierung der Rollen von Vater und Mutter voraus, die gleichwohl nicht in alte Rollenklischees zurückfällt.

Wie aber können die Rollen von Mutter und Vater besser formuliert werden?

Um Elternschaft so zu beschreiben, wie sie dem modernen Leben angemessen ist, darf man die Rollen der Eltern nicht biologisch verstehen und auch nicht im

Sinne der patriarchalen Überlieferung. Sie sind verschiedene Codes, das heißt Verhaltensweisen gegenüber dem Kind, welche die Erziehung gestalten. Dabei kann sich die Beschreibung dieser Codes daran orientieren, was es heißt, erwachsen zu werden respektive erwachsen zu sein.

Erwachsen ist, wer ein gelingendes Leben führen kann. Das heißt, nicht nur für sein bloßes Leben zu sorgen, sondern auch für das gute Leben, nicht nur aktiv tätig zu sein und sich am politischen, gesellschaftlichen und geschäftlichen Leben zu beteiligen und darin seinen Platz zu finden, sondern gegenüber diesem geschäftlichen Leben auch einen Schritt zurückzutreten, aus dem Fluss des Lebens auszuweichen und eine reflexive Distanz ihm gegenüber einzunehmen, die es ermöglicht, das Leben nicht nur vom Anfang, sondern auch vom Ende her zu sehen. Denn erst so können wir es als Ganzes auffassen und ihm eine Ordnung und einen Sinn geben. Wer erwachsen ist, in dessen Leben finden die *vita activa* und die *vita contemplativa* gleichermaßen Platz.

Die Erziehung durch die Eltern versetzt die Kinder also in eine doppelte Vertikalspannung, die sie einerseits in das tätige und andererseits in das geistige Leben einführt und sie in die Lage versetzt, es zu meistern. Damit ist zugleich eine Rollenunterscheidung gegeben und ich plädiere dafür, die Rolle der Mutter mit der Einführung in die *vita activa* zu verbinden und die des Vaters mit der *vita contemplativa*.

Dabei beziehe ich mich auf die moderne Beschreibung der *vita activa* wie sie die politische Theoretikerin Hannah Arendt vorgenommen hat, die sich wiederum auf die klassische Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Aristoteles bezieht. Aristoteles spricht vom theoretischen Leben und vom politischen Leben, die beide ihren eigenen Wert und ihr eigenes Glück bieten. Politisch zu leben heißt, sich um die öffentlichen Interessen zu kümmern, die uns Bürger „miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden“, wie Arendt schreibt, und zwar so, dass wir dabei die Pluralität der Standpunkte anerkennen, unparteiisch sind und versuchen, Konflikte in der gemeinsamen Diskussion zu lösen.⁴⁷⁾ Arendt bezeichnet diese Tätigkeit als Handeln und schließt damit an die breite Tradition des Engagements in einer bürgerlichen Öffentlichkeit an, in der alle Fragen von gesamtgesellschaftlichem Belang verhandelt werden (sollen).⁴⁸⁾

Gleichwohl beschränkt Arendt die *vita activa* nicht auf die Politik, sondern zählt dazu auch das Herstellen von Produkten und ihren Handel sowie das Arbeiten. Unter Letzterem versteht sie nicht nur die Mühsal des menschlichen Tuns, sondern auch alle körperlichen Prozesse. Arbeit „entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers“ und dient dem Fortbestand des Lebens, nicht nur des Menschen, sondern jedes Lebewesens überhaupt. Diese Verknüpfung der *vita activa* mit dem Körper und vor allem dem Gebären ist für Arendt wichtig, weil sie im tätigen Leben die stete Möglichkeit eines Neuanfangs sieht. Politisch zu leben heißt, sich klar zu sein, dass man immer wieder neu anfangen kann. Diese Freiheit leitet Arendt aus der Natalität des Menschen ab, also dem Umstand, dass wir geboren werden, denn damit beweisen wir, dass wir selbst einen neuen Anfang machen können. Und das bedeutet für sie, politisch zu handeln.

„Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln. Im Sinne von Initiative – ein *initium* (einen Anfang) setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als dass diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen. Und da Handeln ferner die politische Tätigkeit *par excellence* ist, könnte es wohl sein, dass Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, kategorienbildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete.“⁴⁹⁾

Arendt vergleicht das politische Handeln mit dem Gebären. Es ist ein mütterlicher Akt, der etwas Neues in die Welt bringt, und zwar so, dass es diese Welt verändert. Die *vita activa* ist eine mütterliche Lebensweise. Das gilt vor allem für ihre Königsdisziplin, die Politik, die tatsächlich einen Unterschied macht, die Initiative ergreift und neu anfängt. Arendt denkt hier an die amerikanischen Gründerväter, an große Revolutionen und Sezessionen. Indes haben auch die anderen Bereiche des tätigen Lebens ein mütterliches Gepräge, bis hin zur einfachen Arbeit, die, wie die Arbeit des menschlichen oder – wir können konkretisieren – mütterlichen Körpers etwas Neues hervorbringt.

Mit dieser mütterlichen *vita activa* ist eine spezielle Perspektive auf das Leben verbunden. Sie sieht es von der Geburt, von Anfang und eben nicht vom Tod, vom Ende her, wie das die *vita contemplativa* tut.

Ein Grundmerkmal der *vita activa* ist die Natalität, das immer wieder neu anfangen Können. Sie unterscheidet sich von der *vita contemplativa*, dem der Sterblichkeit und dem Tode zugewandten metaphysisch-philosophischen Denken. Dabei geht Arendt sogar soweit, dieses immer wieder neu anfangen Können nicht nur als Merkmal des Politischen, sondern sogar des Menschen überhaupt zu bezeichnen. Im Rückgriff auf ein Postulat des Kirchenvaters Augustinus, der in seinem Buch *Der Gottesstaat* schreibt, dass der Mensch geschaffen worden sei, damit ein Anfang sei („[initium] ergo ut esset, creatus est homo“), schreibt sie:

„Seine (des Menschen) Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist, anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst.“⁵⁰⁾

Immer wieder neu anfangen, d.h. einen Knoten in das Gefüge der Welt machen, der dieses Gefüge verändert, sich durch das eigene Handeln in die Welt einschalten und diese verändern. Arendt versteht diesen Eingriff in die Welt, das Ergreifen der Initiative, als Geburt des Menschen, genauer gesagt des politischen oder sozialen Menschen. Arendts Überlegungen bieten eine gute Grundlage dafür, die Rollen von Vater und Mutter nicht biologistisch oder im Sinne einer bestimmten Ideologie zu denken, sondern als kulturelle Codierung von sozialem Verhalten. Wenn wir ihnen folgen, muss uns die traditionelle Rollenverteilung als Missverständnis erscheinen, denn sie legen nahe, dass das, was üblicherweise als Rolle des Vaters angesehen wurde, nämlich die soziale Geburt des Kindes zu vollziehen, es in das soziale Leben, die Politik und Wirtschaft einzuführen, eher ein mütterliches Gepräge hat. Die Auffassung, die Mutter sei nur die Amme des Kindes und erst der Vater führe es in das gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Leben ein, erscheint hingegen weit eher ein bestimmtes Weltbild auf

die Familie zu übertragen, um es zu stützen, anstatt zu fragen, welche Aspekte der Kindererziehung tatsächlich als mütterlich und väterlich beschrieben werden können.⁵¹⁾

Da sich die Erziehung der Kinder in Einführung in die *vita activa* und die *vita contemplativa* aufteilt und die *vita activa* ein mütterliches Gepräge hat, bleibt für den Vater also die *vita contemplativa* übrig. Gerade diese väterliche Erziehung zur *vita contemplativa* möchte ich im Folgenden besonders betonen, denn sie bietet nicht nur ein notwendiges Gegenwicht zur einseitigen Steigerung der *vita activa*, die unser Leben heute prägt, sondern die mit ihr verbundene kontemplative Distanz zum Leben und das Übersteigen seiner Vollzüge sind auch eine zentrale Voraussetzung für die Integration nachhaltiger Ziele und Handlungsweisen.

Das moderne Leben als vielfach gesteigerte *vita activa* und damit verbundene Probleme

Wir können die Art und Weise, wie wir heute leben, das mehrfach beschleunigte Handeln und Verhandeln, das stetig gesteigerte Produzieren und fortwährende Arbeiten und Erschaffen als vielfach beschleunigte *vita activa* beschreiben, die nicht nur Gefahr läuft ihre eigenen Grundlagen zu zerstören, sondern die über die fortgesetzte Produktion von Neuem auch die Frage aus dem Auge zu verlieren droht, wozu dieses Neues eigentlich gut ist. Denn die *vita activa* ist ein beschleunigtes Schwimmen im Strom des Lebens, ihr fehlt eine reflexive Distanz zu sich selbst, aus der heraus sie diese Frage beantworten könnte. Immerhin würde das verlangen, das Leben als Ganzes, also auch vom Ende her zu sehen. Die mütterliche *vita activa* betrachtet es jedoch nur (oder vor allem) vom Anfang her.

Das Leben vom Anfang her zu betrachten, heißt, es als einen Raum unendlicher Möglichkeiten anzusehen. Das erzeugt jedoch eine Unstillbarkeit der Wünsche, die uns notwendigerweise frustrieren muss, weil wir im Rückblick auf den Anfang stets zu der Überzeugung gelangen, nicht alles ausgeschöpft zu haben, was möglich gewesen wäre. Für diese Frustration sind die Memoiren der französischen Philosophin Simone de Beauvoir ein gutes Beispiel. Sie schreibt darin, es gäbe nicht viel auf der Welt, was sie nicht gesehen habe, „die Pekinger Oper, die Stierkampfarenen von Huelva [...], die Dünen von El Qued [...], die Morgendämmerung in der Provence [...], Castro, der zu 500.000 Kubanern

spricht [...], die weißen Nächte von Leningrad [...], ein orangefarbener Mond über dem Piräus“.⁵²⁾ All das hat sie erlebt. Und mehr noch. Sie ist nicht nur an Orte gereist, von denen ihre Zeitgenossen nur träumen konnten, und hat Menschen getroffen, die andere nur aus der Zeitung kannten, sie ist selbst eine Berühmtheit, gefeierte Autorin, weit gerühmtes Originalgenie einer feministischen Literatur, Starintellektuelle der Feuilletons. Kaum ein anderer Mensch hat das Ideal des erfüllten, schönen und singulären Lebens, dem wir heute folgen, in größerem Maße erreicht als sie. Trotzdem ist sie unzufrieden. Sie hat die „Goldmine“, als die sie ihr Leben im Rückblick betrachtet, nicht vollständig ausgebeutet. Gemessen an den unendlichen Möglichkeiten, die das Leben bietet, erscheint ihr ihre Ausbeute nicht groß genug.⁵³⁾

Sie kann es freilich auch gar nicht sein und das hat zwei Gründe. Zum einen rückt dieser Blick auf das Leben, der es nur vom Anfang her sieht, das Leben in den Konjunktiv. Er fragt nicht, was tatsächlich möglich ist oder war, sondern was hypothetisch möglich gewesen wäre. Eben das können wir jedoch nie ausschöpfen, denn wir sind weder unbeschränkt in unserem Erleben noch unveränderlich, noch leben wir ewig. Jede Entscheidung für etwas birgt die Entscheidung gegen viele andere Optionen mit sich und die Gebundenheit unserer Handlungen und Erfahrungen in den für uns begrenzten Lauf der Zeit bringt es mit sich, dass wir nicht alles nachholen können. Türen schließen sich. Was möglich war, bleibt es nicht. So ist es schließlich auch, wenn wir eine Geschichte erzählen. Vor dem ersten Wort ist die Auswahl unendlich groß. Jedes ist möglich. Ist es aber erst einmal gewählt, wird die Freiheit mit jedem weiteren kleiner und je näher wir zum Ende kommen, desto begrenzter ist die Auswahl an Worten, um die Erzählung sinnvoll zu Ende zu bringen. In unserem Leben ist das ganz ähnlich. Wir sind bald schon kein unbeschriebenes Blatt mehr. Das Leben, das wir wählen, trägt seine Züge ein. Was wir vor uns haben, wird mit jedem Tag unseres Lebens weniger, was wir hinter uns haben mehr. Und an irgendeinem Punkt, den wir freilich nicht kennen, kippt die Waage und das Leben, das hinter uns liegt, ist größer geworden als das, das noch vor uns liegt. Wir haben „more yesterdays than tomorrows“, wie Bill Clinton anlässlich seines 50. Geburtstags sagte.⁵⁴⁾

Wenn wir das Leben nur von der Geburt her denken, müssen wir von ihm nicht nur notwendig enttäuscht werden, auch sein Verlauf muss uns als Zerrüttung

erscheinen. Damit sind nicht nur vielfältige Frustrationen verbunden, die auch das Leben in der Familie und die Erziehung der Kinder prägen, sondern es fällt uns auch schwer, Verlust und Verzicht sinnvoll in unser Leben zu integrieren. Denn, wenn wir auf unser Leben wie auf eine Goldmine blicken, die wir ausbeuten möchten, ist damit auch der Wunsch verbunden, es maximal auszuschöpfen, ein gutes, aufregendes, besonderes und schönes Leben zu haben und das führt zu einer weiteren Relativierung der Freuden, die wir suchen. Das ist der zweite Grund für die Frustrationen, die diese Sicht aufs Leben uns beschert. Diese Relativierung lässt sich z.B. gut am Familienleben beobachten, das sich mittlerweile auch in die Ökonomisierung des Lebens einfügen muss. So bemerkte etwa der österreichische Ökonom Joseph Schumpeter schon 1942, die Auflösung der bürgerlichen Familie

„kann vollständig aus der Rationalisierung des gesamten Lebens hergeleitet werden, die [...] eine der Wirkungen der kapitalistischen Entwicklung ist. [...]. Sobald Männer und Frauen die utilitaristische Lektion gelernt haben [...], – sobald sie die Gewohnheit annehmen, die individuellen Vor- und Nachteile jeder voraussichtlichen Folge von Handlungen abzuwägen [...]: sobald sie in ihrem Privatleben eine Art unausgesprochener Kostenrechnung einführen, müssen ihnen unvermeidlich die schweren persönlichen Opfer, welche Familienbindungen und namentlich Elternschaft unter modernen Bedingungen mit sich bringen, [...] bewusst werden [...]. Jene Opfer bestehen nicht nur aus den Posten, die in den Meßbereich des Geldes kommen, sondern bedeuten überdies einen unmeßbaren Verlust an Behaglichkeit, an Sorgenfreiheit und an Möglichkeiten, andere Dinge von zunehmender Anziehungskraft und Mannigfaltigkeit zu genießen [...]. Was ich sagen will, ist, denke ich, ohne weitere Darlegungen klar. Es kann in der Frage zusammengefaßt werden, die so deutlich in den Köpfen mancher potentieller Eltern steht: ‚Warum sollten wir unsere Wünsche stutzen und unser Leben arm machen, um in unserm Alter beleidigt und verachtet zu werden?‘⁴⁵⁵⁾

Auch Kinder zu haben, soll sich lohnen – d.h., es soll Spaß oder Freude bereiten und die Entscheidung für Kinder soll das Leben schöner machen. Diese Ansicht ist heute derart verbreitet, dass selbst konservative Philosophen wie z.B. Norbert Bolz meinen, Werbung für das Leben in der Familie zu machen, wenn sie schrei-

ben, dass Kinder – im Gegensatz zu anderen Konsumartikeln – keine Wegwerfprodukte seien wie vieles anderes, worauf wir Geld und Mühe verwenden, sondern „dauerhafte Konsumgüter“. Sie bereiten ihren Eltern ein Leben lang Freude und ähneln in dieser Hinsicht Haustieren, die Bolz als „lebendige Psychopharmaka“ bezeichnet.⁵⁶⁾

Allerdings ist diese Sicht auf das Kind als Konsumgut oder Psychopharmakon nicht nur völlig ignorant, weil sie nicht erkennt, dass Kinder andere Menschen und keine Objekte sind, sondern sie führt auch dazu, dass die Befriedigung, die im Kind gesucht wird, gerade nicht erreicht werden kann. Denn das Vergnügen, das Objekte mir schenken, hat immer nur einen relativen Wert. Es muss sich stets mit dem Vergnügen messen lassen, das mir andere Objekte schenken – oder schenken könnten. Denn was mir Freude schenken soll, muss sich nicht nur mit dem vergleichen lassen, was gerade da ist, sondern auch mit dem, was zwar nicht da ist, aber da sein könnte – und mir eventuell mehr Freude bereiten würde, wenn ich es nur hätte. Damit geraten diese Objekte in ein stetiges Gleiten oder Driften. Wenn ich mein Leben daraufhin betrachte, was mir Vergnügen bereitet und meine Kinder dazu zähle, verwandle ich Menschen in Objekte und reale Objekte in hypothetische. Ich setze mein Leben vom Indikativ in den Konjunktiv. Ich lebe ohne Grenze.

Das Leben im Konjunktiv ist das Produkt einer bestimmten Sicht darauf. Sie sieht es vor allem vom Anfang her als Summe unendlicher Möglichkeiten bzw. als Goldmine, die es auszuschöpfen gilt und sie sieht es als eine Art Warenhaus voller Objekte, die dazu da sind, Vergnügen zu bereiten. Das hatte ich oben als Konsumentenstandpunkt bezeichnet. Das Leben soll schön sein, und unendlich: unendlich schön. Wie weit diese Sicht auf das Leben heute verbreitet ist, zeigen die Arbeiten des Soziologen Andreas Reckwitz, der beschreibt, in welchem Maße unsere Lebensentwürfe von Formen der Ästhetisierung und Singularisierung geprägt sind, also vom Wunsch, ein schönes und möglich erfülltes, reiches aber auch einzigartiges Leben zu führen – fast so, als bestünden die westlichen Wohlstandsgesellschaften aus einigen hundert Millionen Simone de Beauvoirs. Das ist ein Resultat des Siegeszuges, den die *vita activa* vollzogen hat – nicht in der Art, wie Arendt sich das gewünscht, aber in der Art, wie sie das befürchtet hat, nämlich so dass Fragen des öffentlichen Interesses oder Gemeinwohls von

Einzelinteressen verdrängt worden sind und Politik größtenteils nur noch das Getriebe des Herstellens und des Marktes schmiert, anstatt tatsächlich einen Unterschied zu machen.⁵⁷⁾

Das Ideal des kreativen, singulären und schönen Lebens, das die Einzelnen in der *vite activa* verfolgen, setzt die Relativierung der Welt voraus.⁵⁸⁾ Denn, wenn alles relativ ist, steht nichts wirklich fest. Ich kann es leicht und spielerisch nehmen und gewinne so eine Distanz zum Leben. Diese spielerische Distanz zum Leben ermöglicht es mir, mein Leben zu ästhetisieren, zu kuratieren und frei zu gestalten – ich blicke auf mein Leben so, wie auf ein Bild, das ich male, eine Ausstellung, die ich kuratiere oder einen Menüplan, den ich gestalte.

Gerade aufgrund der dafür notwendigen Relativierung und Distanzierung muss mir mein Leben die Befriedigung, die ich in meinem Leben suche, jedoch versagen. Denn die Distanz, die ich zu den Dingen einnehme, führt dazu, dass ich nicht etwas genieße, in dessen Vollzug ich aufgehe, sondern ich genieße es, mich dabei zu betrachten, wie ich etwas vollziehe. Ich verdopple mich und trenne mich von mir selbst. Ich genieße es nicht, mit meinen Kindern zu spielen, sondern zu wissen, dass ich es tue. Ich fotografiere oder filme uns dabei und erfreue mich an den Bildern oder an den Reaktionen von anderen darauf, wenn ich die Bilder in den sozialen Netzwerken poste. Instagram und Facebook sind voll von Kinderbildern. Jedes einzelne dokumentiert die Distanzierung eines Elternteils von seinen Kindern und dem gemeinsamen Erleben. An dessen Stelle tritt ein über die Kinder nur vermittelter Genuss an sich selbst, von dem unzählige Elternblogs erzählen.

Diese Verdopplung und Mediatisierung des Lebens verhindern seinen Genuss, weil ich nur mittelbar dabei bin, es aber unmittelbar verpasse. Es wird zu etwas Interessantem. Je interessanter mein Leben sein soll, desto vermittelter muss es sein. Das interessante Leben ist das relativierte Leben. Es findet im Konjunktiv statt. Sein Horizont ist das Mögliche, nicht das Wirkliche. Es ist ein Leben ohne Grenze.

Genau darum geht es dem modernen Menschen jedoch. Sein Leben soll unendlich interessant sein. Das gilt auch für das Leben in der Familie.

Eltern, die sich ein interessantes Leben wünschen und sich für ihre Kinder interessieren, ähneln den romantischen Liebhabern, denen es eher darum ging, zu wissen, dass sie verliebt sind, als darum, tatsächlich verliebt zu sein. Dieses Bild wählt der dänische Philosoph Sören Kierkegaard, an dessen Überlegungen zum schönen Leben ich mich anlehne, um den Unterschied zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Leben zu beschreiben. Letzteres ist das Interessante.⁵⁹⁾

Das interessante Leben ertrinkt letztlich jedoch in der Langeweile. Auch das folgt aus seiner Relativierung. Denn da das Interessante nur einen relativen Wert hat, brauche ich ständig neue Reize, um weiter interessiert zu bleiben. Dabei geht es nicht darum, dass das Neue wirklich besser ist als das Alte, es muss nur anders sein, und das heißt hier: neu. Mit der Zeit relativiert sich jedoch auch der Reiz des Neuen.

Diese ewige Wiederkehr des Gleichen ist verschiedentlich als modernes Lebensgefühl beschrieben worden – nicht nur als Langeweile, wie bei Kierkegaard, sondern auch als tiefer Schrecken oder als Ekel.⁶⁰⁾ Aber auch die Lebensbeschreibungen von Eltern heute lassen ganz ähnliche Gefühle erkennen, etwa dann, wenn sie von der Ödnis der täglichen Routinen berichten oder vom Verblässen der Freude am Lachen der Kinder, das bald nur noch nebenbei registriert und alsbald überhört wird. Deshalb sucht auch das Vergnügen an den Kindern nach Abwechslung und Steigerung. Die Suche nach spektakulären Erlebnissen beginnt. Das Familienleben wird zum Event: Besuche im Freizeitpark, große Urlaube, spektakuläre Kindergeburtstage und aufregende Wochenendtrips, alles in stetiger Steigerung. Diese Kette von Familienevents wird fotografiert und kommuniziert, um den Mitmenschen zu zeigen, wie reich und schön und besonders das eigene Leben ist bzw. sich das von ihnen bestätigen zu lassen. Selbst wissen das die Eltern oft nicht so genau, denn das Interessante, das sich stets erneuert, nivelliert sich zum Gleichen, das immer wiederkehrt.

Die Enttäuschungen und Frustrationen die aus einer solchen Ausrichtung des Familienlebens auf die Freude notwendig folgen, scheinen mir eine Quelle für das grassierende Phänomen zu sein, dass Eltern zunehmend bekunden, zu bereuen, dass sie Kinder bekommen zu haben (Regretting Motherhood / Fatherhood). Auch sie versuchen, ihr Leben zu einem möglichst schönen, aufregenden, beson-

deren Leben zu machen und auch sie vergleichen dabei die Freuden, die ihnen ihre Kinder schenken, mit anderen Freuden, auf die sie der Kinder wegen verzichten müssen. Und sie bemerken dann, dass die Rechnung nicht aufgegangen ist. Das lässt sich gut an den überaus populären Erinnerungen ablesen, die die englische Schriftstellerin Rachel Cusk über ihre Mutterschaft aufgeschrieben hat. So schreibt sie etwa über die Zeit mit dem Baby:

„Ich konnte nicht mehr ausschlafen oder einen Film ansehen, ich konnte keinen Samstagmorgen mit Lesen verbringen, durfte nicht mehr ziellos durch warme Sommerabende schlendern, schwimmen gehen oder im Pub etwas trinken. Der Verlust dieser Freiheiten erschien mir wie ein exorbitant hoher Preis für das Privileg der Mutterschaft, und obwohl ich durch meine Tochter viel zurückerhielt, war es keine Bezahlung in derselben oder irgendeiner anderen Münze; ehrlich gesagt, war es gar keine Entschädigung. Mein Verlust und mein Gewinn standen in keinerlei Verhältnis, und alle Berechnungen fanden ohne das Ziel eines endgültigen, letztmaligen Ausgleichs statt.“⁶¹⁾

Eine weitere, gleichwohl verwandte Quelle elterlicher Verzweiflung ist die, dass die Eltern den Drift des Relativen und dem Einerlei angesichts der ewigen Wiederkehr des Gleichen schon gefühlt haben, bevor sie ein Kind bekommen haben und glaubten, dieser Ödnis durch ein Kind zu entkommen. Sobald es da ist, wird jedoch deutlich, auf wieviel die Eltern verzichten müssen, um es zu versorgen und zu erziehen. Kierkegaard nennt das eine „Verzweiflung [an] der Notwendigkeit“. Sie entsteht, wenn die Möglichkeiten, mein Leben selbst zu gestalten und zu bestimmen, verschwinden, weil das Notwendige dominiert, oder zumindest das, was mir als notwendig erscheint. Es gibt einen Taylorismus des Familienlebens, den vor allem Eltern von Kleinkindern spüren. Ihr Leben unterliegt einer strengen Taktung aus Schlafens-, Essens-, Spielens- und Arbeitszeiten, die die persönlichen Freiräume auf ein Minimum zusammenschnurren lässt.

Die Verzweiflung, die sie dann ereilt, resultiert aus einem Überschuss an Wirklichkeit und ein Mangel an Möglichkeit. Dadurch unterscheidet sie sich von der ersten Form der Verzweiflung, die als Ödnis beschrieben habe. In ihr erscheint alles möglich, es mangelt jedoch an Wirklichkeit. Deshalb bezeichnet Kierkegaard sie als „Verzweiflung [an] der Möglichkeit“.⁶²⁾

Vor der „Verzweiflung [an] der Notwendigkeit“ können sich Eltern kaum selbst schützen. Sie wird vor allem von der parasitären Ausbeutung der Familien durch die Wirtschaft und den Staat provoziert, die ich im ersten Teil dieses Essays beschrieben habe. Denn sie verweigert den Eltern die Bezahlung ihrer Sorge- und Erziehungsarbeit und macht so den strengen Taylorismus des Familienlebens in vielen Fällen allererst nötig. Die Verzweiflung der Eltern entspringt aus einem Mangel an Nachhaltigkeit, d.h. aus einer mangelhaften Integration von Familie, Wirtschaft und Staat und der „strukturellen Rücksichtslosigkeit“, mit der Wirtschaft und Staat der Familie begegnen.

Diese Ausbeutung muss beendet werden, in dem den Familien ihre Liebes- und Sorgearbeit bezahlt wird. Erst wenn das der Fall ist, gewinnen Eltern den Freiraum, auch die andere Quelle ihrer Verzweiflung (die an den Möglichkeiten) zum Versiegen zu bringen, eben indem sie die Möglichkeit gewinnen, aus dem Fluss des Lebens auszusteigen, eine andere Perspektive einzunehmen, und nicht nur darum kämpfen müssen, in ihm nicht unterzugehen. Wenn diese Befreiung aus den Notwendigkeiten gelingt, an denen Eltern verzweifeln, kann der Familie eine zentrale Rolle in der Entwicklung von Nachhaltigkeit zukommen.

Elternschaft als asketisches Exerzium

Jenseits aller ökonomischer Substituierung kann die Verzweiflung der Eltern nur dann versiegen, wenn sich ihr Blick auf das Leben und auf die Familie ändert, wenn es nicht mehr darum geht, ein schönes, sondern ein gutes Leben zu haben. Damit kann dann die Familie zu einem Ort der moralischen Erziehung werden (im Sinne der moralischen Reifung der Eltern und an ihrem Vorbild der Erziehung der Kinder), der das Verfolgen der Nachhaltigkeit in der Gesellschaft unterstützt und vorbereitet, insofern er nicht unter dem Diktat der Glücks- oder Gewinnmaximierung steht.

Ein Kind zu bekommen, ist eine gute Gelegenheit, den Sprung vom schönen ins gute Leben zu wagen, denn Eltern zu werden ist eine absolute Entscheidung und keine relative wie die Wahl von dem, was mir Vergnügen bereitet. Ein Kind ist, wie alle anderen Menschen auch, kein Objekt, das mir Vergnügen bereiten soll. Es ist jemand, der nicht nur Bedeutung für mich hat, sondern selbst Bedeutung für sich

beanspruchen kann. Es hat seine eigenen Wünsche und Ziele, die ich respektieren muss. Es ist mir unverfügbar. Das gilt eigentlich für jeden anderen und diesen Perspektivwechsel auf die anderen zu vollziehen, sie als unverfügbare und eigentlich Fremde anzuerkennen, verändert auch meine Perspektive auf mich selbst. Ich sehe mich dann nicht mehr als Zentrum der Welt, sondern als Nebenfigur auf einer großen Bühne, als einer unter anderen. Der Philosoph Robert Spaemann hat das als „Erwachen der Moralität“ beschrieben.⁶³⁾ Es ist die Aufgabe des Konsumentenstandpunkts. Sie müsste Eltern besonders leicht fallen. Denn sie haben ihr Kind in die Welt gesetzt und ihm damit die Aufgabe gestellt, sein Leben zu führen. Deshalb müssen sie es zu einem erwachsenen Menschen erziehen, der in der Lage ist, sein Leben so zu führen, dass es ihm gelingt. Dass ihm sein Leben gelingt, heißt, dass es für sich selbst sorgen kann. Für sich selbst sorgen kann es dann, wenn es nicht nur die Bedürfnisse des bloßen Lebens befriedigen und sich in der *vita activa* behaupten kann, sondern auch in der Lage ist, eine eigene Ordnung der Wünsche und Ziele auszuprägen und gemäß dieser Ordnung seines Herzens zu handeln.⁶⁴⁾ So entsteht ein harmonisches Einverständnis mit sich und das ist – einem Wort des Philosophen Baruch de Spinoza zu folge – „das Höchste, worauf sich unsere Hoffnung richten kann“.⁶⁵⁾ Es ist aber auch eine treffende Beschreibung dafür, frei und erwachsen zu sein. Denn „frei zu handeln heißt, diese harmonische Übereinstimmung zwischen dem, was man tut, und dem, was man will, aufrechtzuerhalten“ und das Leben so zu gestalten, dass es zum eigenen Leben wird.⁶⁶⁾ Und erwachsen zu sein, heißt, den Horizont der Dinge, die für einen wichtig sind, selbst zu gestalten und so Verantwortung für sich selbst zu übernehmen.

All das setzt freilich voraus, dass die Eltern das Kind als unverfügbaren anderen anerkennen und es lehren, auch seine Mitmenschen ebenfalls als unverfügbare andere zu sehen – wobei die zweite Forderung auch dadurch unterstützt wird, dass die Eltern das Kind nicht nur in sein Leben setzen, sondern auch zu anderen Menschen ins Leben setzen und es mithin diesen anderen Menschen schulden, dass der Mensch, den sie zu ihnen in die Welt gesetzt haben, halbwegs anständig ist.

Das moralische Erwachen der Eltern bringt die genannte Quelle der Verzweiflung zum versiegen, weil es die Eltern herausfordert, auch selbst eine Ordnung des

Herzens auszubilden und der Sorge um das Kind und seiner Erziehung in dieser Herzensordnung einen der obersten Plätze einzuräumen. Mit der bewussten Entscheidung für ein Kind verpflichte ich mich selbst, alle anderen Wünsche und Ziele meines Lebens der Versorgung und Erziehung des Kindes soweit unterzuordnen, dass sie mir gelingt. Damit ziehe ich eine Grenze und integriere das Kind nachhaltig in mein Leben. Ich verwandele eine der unzähligen Möglichkeiten, mein Leben zu gestalten, in eine Wirklichkeit, die mich bestimmt bzw. der ich mich ein gutes Stück weit fügen muss. Elternschaft ist ein asketisches Exerzitium. Sie verlangt, sich einer Ordnung zu unterwerfen und sich ein Stück selbst los zu werden. Indem die Ordnung, der sich die Eltern unterwerfen, jedoch die Ordnung ihres eigenen Herzens ist, geht diese Selbstaufgabe nicht allzu weit, sie betrifft nur verschiedene Möglichkeiten zugunsten einer Wirklichkeit.

D.h. jedoch nicht, dass das Vergnügen mit dieser Beschränkung weniger würde. Im Gegenteil, denn mit der Beschränkung der Ressourcen ist ein Zuwachs an Realität verbunden. Ich höre auf, die Freuden des Kinderhabens mit anderen Freuden zu vergleichen und die mir auferlegten Beschränkungen der Lebensführung mit den unendlich vielen anderen Möglichkeiten. So befreie ich mein Leben aus der Drift der Relativierungen. Die Freude, die ich auch dann an meinem Kind oder am Leben in der Familie empfinden kann, lässt sich vielleicht mit dem Glück vergleichen, das Kierkegaard in der Ehe sieht, wenn er sie mit der romantischen Liebe vergleicht. Denn, während der romantische Liebhaber zwar alle Frauen haben könnte, aber eben alle nur hypothetisch, sagt Kierkegaard, hat der Ehemann nur die eine, auf die er sich festgelegt hat, die hat er aber wirklich. Das Leben tritt aus dem Konjunktiv in den Indikativ. Und so ist es auch mit der Entscheidung für ein Kind. Ich entscheide mich damit gegen eine ganze Reihe anderer Dinge, die mir Freude machen könnten. Ich gewinne aber auch die Freiheit, die Freude, die es mir schenkt, nicht mit anderen Freuden vergleichen zu müssen. Aus vielen relativen Freuden wird eine absolute. In diesem Sinne kann das Leben in der Familie ein Beispiel für die Vorteile geben, die das gute Leben dem schönen Leben voraushat.

Mit dieser Grenzziehung, die das gute Leben vom schönen Leben unterscheidet, ist auch ein anderer Blick auf das Leben selbst verbunden. Es reicht dafür nämlich nicht aus, das Leben nur vom Anfang her zu sehen, sondern wir müssen es auch

vom Ende her in den Blick nehmen. Denn erst so wird es zu einem ganzen Leben und erst als ein ganzes Leben lässt es sich im Hinblick auf das, was uns wichtiger und weniger wichtig ist, ordnen.

Unser Leben spannt sich auf zwischen Geburt und Tod. Es als ein Ganzes in den Blick zu nehmen, heißt also, nicht nur zum Anfang zurück, – sondern auch zum Tode vorzulaufen.

Das „Vorlaufen in den Tod“ wie der Philosoph Martin Heidegger die Antizipation des Endes genannt hat, ist eine zentrale Denkübung der philosophischen Kontemplation oder eben *vita contemplativa*.⁶⁹⁾ Sie gewinnt aus der Vergegenwärtigung des Todes im Leben den Impuls, sich im Leben zu engagieren und für sich selbst zu sorgen.

Denn unser Leben ist ein Gehen zum Tode. „Alle Tage sind zum Tode unterwegs, der letzte – er langt an.“⁷⁰⁾ Der Renaissance-Philosoph Michel de Montaigne schreibt das in einem Essai, dem er dem Titel gegeben hat „Philosophieren heißt sterben lernen“. Wir können auch sagen: Leben heißt sterben lernen, denn unser Leben spannt sich auf zwischen Geburt und Tod und es kann uns nur gelingen, wenn wir diese Spannung mitvollziehen und nicht einseitig nur auf das eine oder andere schielen.

Wenn wir unser Leben auch vom Ende her betrachten, lenken wir unseren Blick nicht nur auf das, was wir im Leben gewinnen, sondern auch auf das, was wir verlieren und von dem wir uns zu verabschieden lernen. Das setzt jedoch eine kontemplative Distanznahme zum Vollzug des Lebens voraus. Wir müssen innehalten, nicht nur im Fluss des Lebens dahinschwimmen, sondern aus ihm aussteigen und einen Platz am Ufer einnehmen. Dort können wir dann sehen, dass alles fließt, wie der Philosoph Heraklit sagte. Uns fällt auf, dass die Dinge nacheinander geschehen und aufeinander folgen. Und wir erfahren dieses Entstehen und Vergehen der Dinge als Lauf der Zeit. Wir erfahren die Zeit im Wandel der Dinge. Wir sehen, dass das, was ist, hinabsinkt zu dem, was war. Die grundlegende Erfahrung des Laufes der Dinge und der Zeit, wie wir sie in der kontemplativen Distanz zur *vita activa* machen können, ist eine Erfahrung des Verlusts, „des Vergehens und Vernichtens“.⁷¹⁾ Sie besagt, dass alles, was entsteht, zugrunde geht.

Mit der Einsicht in die Vergänglichkeit der Dinge ist also nicht nur die Einsicht in die Unvermeidlichkeit von Verlust und Verzicht verbunden. Auch unsere Erfahrung der Zeit bzw. des Verlaufs unseres Lebens in der Zeit verändert sich. Wir hören auf, das Vergehen von Zeit und das Verstreichen unseres Lebens als Zerrüttung zu sehen, gegen die wir uns stemmen müssten, indem wir unser Leben steigern und können es vielmehr als Gewinn begreifen. Denn indem unser Leben zum Ende hinläuft, wird es ganz. Und erst als ein Ganzes können wir es sinnvoll gestalten und in den Griff bekommen. Diese Perspektive unterscheidet sich grundlegend vom hypothetischen Blick zurück auf den Anfang. Denn die Vergegenwärtigung des Endes, fragt nicht, was theoretisch alles möglich gewesen wäre, sondern was wir bestenfalls noch tun können und was nicht. Das motiviert uns zu handeln, anstatt uns zu frustrieren. Wenn wir nicht nur von der Geburt, sondern vom Tode her leben, verwandeln wir unsere Ohnmacht in Macht.⁷²⁾

Zuletzt ändert sich mit der Einnahme einer kontemplativen Distanz gegenüber der *vita activa* nicht nur der Blick auf unser Leben, sondern auch auf unser Tun. Das ist – neben dem Blick auf das Leben als ein Ganzes und der Integration von Verlust und Verzicht – die dritte Konsequenz aus der *vita activa* und dem mit ihr verbundenen Erwachen zur Moralität. Sobald wir in eine reflexive Distanz zu unserem Leben treten, hören wir nämlich auf, unser Leben nur zu vollziehen und beginnen auch über seinen Vollzug nachzudenken, bzw. anders nachzudenken, denn auch die *vita activa* vollzieht sich ja nicht unreflektiert. Wo diese den Schwerpunkt jedoch auf die Mittel legt, legt ihn die *vita contemplativa* auf die Zwecke. D.h., wir fragen uns nicht nur, wie wir unsere Mittel effektiver gestalten können, sondern auch, welchen Zweck wir mit ihnen verfolgen, zu was das, was wir tun, gut ist, und ob es, so wie wir es tun, gut ist. Wir lernen also, Mittel und Zwecke gegeneinander abzuwägen und beziehen das, was wir tun, auf uns selbst zurück. Damit geht es nicht mehr nur darum, was wir herstellen, erschaffen, verhandeln, erzeugen oder verkaufen, sondern auch darum, wie wir es tun, denn wir bemerken, dass die Art und Weise, wie wir diese Dinge tun, uns selbst bestimmt. In dem wir diese Perspektive einnehmen, setzen wir der utilitaristischen Logik unseres Handelns ein Ethos gegenüber.

Wenn es darum geht, wozu das, was wir tun, gut ist, heben wir es aus der zyklischen Logik der Effektivität heraus und setzen es zu anderem in Verbindung. Wir

stellen es in einen größeren Zusammenhang, der sich aus der Ordnung unseres Herzens ergibt, d.h. der Hierarchie der Wünsche und Ziele, nach denen wir handeln wollen, einem Gefüge von Zwecken, die wir uns und unserem Leben geben. Dabei können wir jedoch nicht in einer bloß egoistischen Position verharren. Denn mit der Herausbildung einer Ordnung des Herzens ist auch eine Veränderung des Blicks auf die anderen verbunden, die ich oben als Erwachen zur Moralität beschrieben habe und die von uns verlangt, unser Handeln daraufhin befragen, inwieweit es dem anderen, der eine eigene Ordnung des Herzens verfolgt, zugemutet werden kann.

Dabei kann seine Ordnung des Herzens unter Umständen sogar wichtiger sein als die eigene. So ist es etwa bei Eltern, die ihr Handeln den Wünschen und Zielen ihrer Kinder unterordnen, zumindest soweit wie es notwendig ist, damit aus ihnen anständige erwachsene Menschen werden und denen diese Unterordnung zugemutet werden kann, weil sie es dem Kind und seinen Mitmenschen schulden. Schließlich wäre das Kind ohne das Zutun der Eltern gar nicht in der Verlegenheit, sein Leben führen zu müssen, und seine Mitmenschen müssten mit dem Kind nicht zusammenleben. So lernt das Kind schon in der Familie, sein Handeln in Rücksicht auf andere zu führen. Und es lernt am Vorbild der Eltern, dass es dafür mit einem Gelingen seines Lebens belohnt wird.

Die vita contemplativa in der Gesellschaft

Mit der *vita contemplativa* sind verschiedene Aspekte verbunden, die auch für das gesellschaftliche und politische Leben wichtig sind. Sobald wir erkennen, dass die Art und Weise, wie wir etwas tun, genauso wichtig ist, wie das, was dabei herauskommt, weil es bestimmt, wer wir sind, müssen wir unsere Produktionsweisen daraufhin befragen, ob sie dazu passen, wer wir sein wollen. Passt es zur Ordnung unseres Herzens? Da mit der Herausbildung einer Herzensordnung jedoch ein Erwachen zur Moralität verbunden ist, geht die Frage noch weiter: Können wir unsere Art und Weise, wie wir die Dinge tun, auch den anderen zumuten, die daran beteiligt oder davon betroffen sind?

Je verbreiteter diese Überlegungen sind, desto leichter fällt es z.B. nachhaltige Ziele in das wirtschaftliche Handeln zu integrieren, weil bestimmte Produktionsweisen dann keine Abnehmer mehr finden.

So wird z.B. jemand, der einmal eine Ordnung des Herzens ausgebildet hat, kein Fleisch aus Massentierhaltung konsumieren können, ohne sich selbst zu widersprechen. Schließlich muss er sich fragen, inwieweit sein Verhalten anderen zugemutet werden kann, und das gilt auch für Tiere. Tiere verfügen zwar nicht über eine ausgeprägte Ordnung der Wünsche und Ziele, wie Menschen es tun, sie haben aber ein sehr klares Bewusstsein davon, ob sie Schmerzen empfinden oder nicht. Und unter diesen Schmerzen leiden sie viel stärker als Menschen, denn sie haben keine Vorstellung von ihrem Leben als einem Ganzen und damit auch nicht die Möglichkeit, die Schmerzen, die sie empfinden, sinnvoll in ihr Leben zu integrieren – so, wie wir es tun können, wenn wir z.B. eine unangenehme Behandlung auf uns nehmen, um ein größeres Leid in Zukunft abzuwenden oder wenn wir auf etwas verzichten, um dieses oder etwas anderes später um so mehr zu genießen. Ihr Leid ist absolut.⁷³⁾

Damit steht es in keinem Verhältnis zur relativen Freude des Konsumenten, weniger bezahlen zu müssen. Wer also selbst zur Moralität erwacht ist und den Konsumentenstandpunkt gegenüber der Welt und den anderen verlassen hat, konsumiert kein Fleisch aus Massentierhaltung. Dabei geht es nicht darum, dass Tiere zu essen per se verachtenswert wäre und nicht darum, eine bestimmte moralische Werteskala zu behaupten, sondern nur um Zumutbarkeitserwägungen vor dem Hintergrund der Herzensordnungen aller Beteiligten. Deshalb widerspricht diese Art und Weise der moralischen Bewertung nicht der Annahme einer generellen Auflösung der moralischen Werte-Ordnung, wie sie von der Systemtheorie beschrieben worden ist. Vielmehr sind diese Zumutbarkeitserwägungen der individuellen Feinjustierung vergleichbar, wie sie in der die Integration von Systemen vollzogen wird. Sie setzen voraus, dass wir unsere Herzensordnung zu der Herzensordnung der anderen in Beziehung setzen und d.h. zu allererst einmal, sie überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, d.h. voneinander zu lernen. Diese Abstimmungen, oder Integrationen, verschiedener Herzensordnungen als Grundlage des Handelns schafft eine Form des Umgangs miteinander, die auch als nachhaltig

bezeichnet werden könnte. Das gilt umso mehr, als eine Gesellschaft, in der sich jeder nur um sich selbst dreht, nicht nur inhuman zu werden droht, wie Arendts Schüler Richard Sennett gezeigt hat, sondern auch nicht zukunftsfähig ist, denn im blinden Verfolgen der eigenen Interessen zerstöre ich die Grundlagen meiner Existenz. Oder anders gesagt: In einer Gesellschaft, die nur auf einem negativen Begriff der Freiheit fußt, und letztlich ein institutionalisierter Kampf aller gegen alle ist, wird der letzte Gewinner zum letzten Verlierer.

Die Integration von Verlust und Verzicht durch die *vita contemplativa* ist wichtig, weil wir den Umgang mit Verlust und Verzicht anscheinend verlernt haben. Das gilt nicht nur im persönlichen Leben, sondern auch im gesellschaftlichen. Nicht nur die einzelnen Systeme folgen ihrem Code mit zyklischer Einäugigkeit ohne Rücksicht auf die ihrer Umwelt und drohen damit ihre eigenen Grundlagen zu zerstören, auch unser gesellschaftliches und politisches Handeln folgt einer Logik des Wachstums. Die Ökonomisierung und Rationalisierung aller Lebensbereiche finden ihren Niederschlag in einer grundsätzlichen Ausrichtung des Lebens auf den Zugewinn, die Steigerung und einer Sehnsucht nach der maximalen Fülle, die auch die Lebensführung der einzelnen prägt: eine gesteigerte *vita activa* im Sinne der Profitmaximierung. Wir sind als Gesellschaft jedoch nur dann zukunftsfähig wenn wir unser Handeln nachhaltig gestalten und d.h. es wechselseitig beschränken.

Dem steht jedoch eine breite Aversion gegen den Verzicht gegenüber. Sie zeigt sich besonders deutlich im Umgang mit den verschiedenen Drohungen klimatischer oder ökologischer Katastrophen. Es gibt eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Modellen, die berechnen, wann die Ressourcen der Erde ausgeschöpft sein werden oder wann aufgrund klimatischer Veränderungen nicht mehr alle Menschen auf der Erde leben können, wenn wir so weiterleben wie bisher. Sie fordern uns mit aller Dringlichkeit auf, unser Leben zu ändern. Einen relevanten Niederschlag in den gesellschafts- oder wirtschaftspolitischen Entscheidungen finden jedoch nur diejenigen Lösungen, die der wirtschaftlichen Logik der Steigerung nicht widersprechen. Sie erwägen nicht, weniger Ressourcen zu verbrauchen, sondern sie effizienter zu nutzen und spekulieren darauf, die angedrohten Folgen mit technischen Revolutionen abfedern zu können. Dabei geht es gar

nicht darum, ob diese Lösungen tatsächlich besser sind oder nicht, sondern darum, dass die Auswahl gegenüber der Steigerung des Lebens voreingekommen ist – weil Verzicht und Verlust undenkbar erscheinen.

Allerdings besteht eine grundsätzliche Schwierigkeit, die Logik der klimapolitischen Apelle überhaupt nachzuvollziehen, denn sie widersprechen der Sicht auf das Leben, die mit der *vita activa* verbunden ist. Die *vita activa* sieht das Leben vom Anfang her. Den klimapolitischen Apellen liegt jedoch eine Sichtweise zugrunde, die es vom Ende her betrachtet. D.h., sie antizipieren ein Ende in der Zukunft, das sie als Schreckensvision darstellen und blicken von diesem Ende auf die Gegenwart zurück, um zu beurteilen, welche Praktiken beibehalten werden können und welche nicht und wie wir uns verhalten müssen, um das Ende, das sich am Horizont abzeichnet, abwenden zu können. Dabei verdanken die Forderungen, die mit diesen Modellen verbunden sind, ihre Überzeugungskraft, der Evidenz des Schreckens, den sie heraufbeschwören. Sie folgen der Logik der Apokalypse und die ist der *vita activa* völlig fremd. Sie setzen eine kontemplative Distanz zum Leben voraus und unterstreichen damit, dass die Umsetzung klimapolitischer Apelle genauso wie die nachhaltige Integration der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme überhaupt nur dann gelingen können, wenn wir der einseitigen Betonung der *vita activa* eine verstärkte *vita contemplativa* gegenüberstellen. Denn mit der *vita contemplativa* ist nicht nur das Vorlaufen zum Tode als Grundlage einer Logik der Apokalypse verbunden, sondern auch ein Übersteigen der eigenen Handlungsvollzüge im Hinblick darauf, wozu sie gut sind, wie sie auf systematischer Ebene die Integration der Teilsysteme also die Nachhaltigkeit verlangt. Es gibt also eine Parallele zwischen einer nachhaltigen Gesellschaft und der Herzensordnung eines erwachsenen Menschen. So wie in der Herzensordnung des erwachsenen Menschen die Dinge danach geordnet sind, ob sie für ihn gut sind, integriert auch die Nachhaltigkeit die einzelnen Systeme miteinander im Hinblick darauf, wozu sie gut sind. Während die Ordnung des Herzens dabei jedoch einer einheitlichen Perspektive folgt, justiert die Nachhaltigkeit die einzelnen Systeme miteinander, ohne dass dabei eine „Einheit des differenzierten Systems“ entstünde. Eine Beziehung der Teile zum Ganzen gibt es ebenso wenig wie es einen privilegierten Ort gibt, an dem alles überblickt oder gesteuert werden könnte. Die Integration der eigendynamischen und selbstreferenziellen Funk-

tionssysteme beschränkt ihre Tätigkeit jedoch insoweit, als sie nicht ihre eigenen Grundlagen zerstören, die von anderen Systemen bereitgestellt werden, und macht damit deutlich, wozu jedes einzelne System im gesellschaftlichen Zusammenhang gut ist bzw. welche Aufgabe es erfüllt. In diesem Sinne korrespondiert die nachhaltige Integration der gesellschaftlichen Teilsysteme mit der Ordnung, die ein erwachsener Mensch seinem Leben gibt, wenn sie auch nicht daran herankommt.

Zugleich ist eine nachhaltige Integration der gesellschaftlichen Teilsysteme vielfach eine Voraussetzung dafür, dass der Mensch überhaupt zu einer entsprechenden Übereinstimmung mit sich selbst kommen kann. Deshalb dürften ihm die Vorteile einer nachhaltigen Gesellschaft stärker einleuchten als jemandem, der nur im Strom des Lebens dahinschwimmt, zumal er die damit verbundenen Beschränkungen nicht nur als Beschneidung sehen, sondern sinnvoll in sein Leben integrieren kann. In diesem Sinne versetzt die Erziehung von Kindern diese nicht nur in die Lage, dass ihren Eltern ihr Leben gelingt, sondern unterstützt auch die Nachhaltigkeit in der Gesellschaft.

- ¹⁾ Björn Vedder, *Väter der Zukunft*. Ein philosophischer Essay, Marburg 2020.
- ²⁾ Jürgen Maier, Marie-Louise Abshagen, „It’s the Planet, Stupid! Planetarische Grenzen und Wirtschaftspolitik“, in: *Politische Ökologie*, 143, *Nachhaltige Entwicklungsziele*, S. 48–54, hier: S. 48f.
- ³⁾ Helmut Willke, *Global Governance*, Bielefeld 2006, S. 38.
- ⁴⁾ Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* 4. Aufl., Opladen 2004, S. 38.
- ⁵⁾ Ebd., S. 122.
- ⁶⁾ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1997, S. 603f.
- ⁷⁾ Anita Engels, „Ökologische Resonanzen in der Wirtschaft. Moralisierung der Märkte?“, in: Christian Büscher, Klaus Peter Japp (Hg.), *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre ökologische Kommunikation*, Wiesbaden 2010, S. 99–130, hier: 105f.
- ⁸⁾ Vgl. Engels, „Ökologische Resonanzen in der Wirtschaft“, a.a.O., S. 119ff.
- ⁹⁾ Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 122.

- ¹⁰⁾ Vgl. Thomas Melde, *Nachhaltige Entwicklung durch Semantik, Governance und Management. Zur Selbstregulierung des Wirtschaftssystems zwischen Steuerungsillusion und Moralzumutung*, Wiesbaden 2012, S. 59f.
- ¹¹⁾ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, a.a.O., S. 603f.
- ¹²⁾ Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 247.
- ¹³⁾ Vgl. Engels, „Ökologische Resonanzen in der Wirtschaft“, a.a.O., S. 106.
- ¹⁴⁾ Hans-Joachim Schulze, „Eigenartige Familien. Aspekte der Familienkultur“, in: M. E. Karsten, H. U. Otto, *Die sozialpädagogische Ordnung der Familie*, München 1987, 27–43. Zur soziologischen Einordnung der Familie vgl. den Überblick in Hans-Joachim Schulze, Hartmann Tyrell, Jan Künzler, „Vom Strukturfunctionalismus zur Systemtheorie der Familie“, in: Rosemarie Nave-Herz, Manfred Markefka, *Handbuch der Familien- und Jugendforschung*, Bd. 1, Neuwied 1989, S. 31–43.
- ¹⁵⁾ Gisela Bock und Barbara Duden, „Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus“, in: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen Juli 1976*, Berlin 1977, S. 118–199. Meine Zusammenfassung zitiert die Aktualisierung der Untersuchung durch Barbara Duden, „Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Ein Rückblick“, in: *Olympe*, H. 30 (Dezember 2009), S. 16–26.
- ¹⁶⁾ Bock, Duden, „Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit“, a.a.O., S. 165f. Daher sind auch die Zitate.
- ¹⁷⁾ Norbert Schwarz, Florian Schwahn, „Entwicklung der unbezahlten Arbeit privater Haushalte. Bewertung und Vergleich mit gesamtwirtschaftlichen Größen“, in: *WISTA*, 2, 2016, S. 35–51, hier: S. 35.
- ¹⁸⁾ Franz-Xaver Kaufmann „Strukturwandel der Familie. Eine soziologische Analyse“, in: Tilman Meyer (Hg.), *Bevölkerung – Familie – Staat. Kontexte und sozialwissenschaftliche Grundlagen von Familienpolitik*, Wiesbaden 2019, S. 133–145.
- ¹⁹⁾ Thomas Melde, *Nachhaltige Entwicklung durch Semantik, Governance und Management. Zur Selbstregulierung des Wirtschaftssystems zwischen Steuerungsillusionen und Moralzumutungen*, Wiesbaden 2012, S. 221.
- ²⁰⁾ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, in: Ders., Stephan H. Pförtner, Hg., *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt/Main 1978, S.8–116, insbes. S. 47ff.

²¹⁾ Dass die Qualität des Lebens ausschließlich von materiellen Ausstattung abhängt, behauptet etwa Timothy Patrick Moran, „Conceptualizing Global Social Inequality“, Vortrag auf der Tagung *Global Capitalism and the Dynamics of Inequality. New Problems, Old Concepts?* International Workshop Organized by Prof. Dr. Stephan Lessenich, 19 and 20 June 2017, Center for Advanced Studies, LMU Munich, 19. Juni 2017. Ders., „It’s Good to Be Rich. Piketty’s Capital in the Twenty-First-Century“, in: *Sociological Forum*, Jg. 30, Nr. 3, S. 865–869. Dass das gute Leben etwas anderes als das bloße Leben, nämlich entweder darüber hinaus geht oder davon verschieden ist, ist ein Topos der philosophischen Ethik, vgl. etwa Aristoteles, *Nikomachischen Ethik*, 1097bff.

²²⁾ Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 6. Aufl., Berlin 2019, S. 59.

²³⁾ Ebd., S. 69.

²⁴⁾ Ebd., S. 72.

²⁵⁾ Ebd.

²⁶⁾ „Freiheit bedeutet genaugenommen das Fehlen von Widerstand wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe. Dieser Begriff kann ebenso gut auf vernunft- und leblose Dinge wie auf vernünftige Geschöpfe angewandt werden. Denn alles, was in der Weise angebunden oder eingeschlossen ist, dass es sich nur innerhalb eines gewissen Raumes bewegen kann, der durch den Widerstand eines äußeren Körpers bestimmt wird, hat, wie wir sagen, keine Bewegungsfreiheit. [...] Und nach dieser genauen und allgemeinen Bedeutung des Wortes ist ein *Freier, wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er aufgrund seiner Stärke und seines Verstandes tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen*.“ Demgegenüber sind die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft unfrei. Denn so, „wie die Menschen zur Erlangung von Frieden und Selbsterhaltung einen künstlichen Menschen geschaffen haben, genannt Staat, so haben sie auch künstliche Ketten geschaffen, die man *bürgerliche Gesetze* nennt.“ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. eingel. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner, Berlin 1966, S. 163f. (Kapitel 21).

²⁷⁾ Milton Friedman, *Kapitalismus und Freiheit*, übers. v. Paul C. Martin, Frankfurt/Main 2002, S. 232.

- ²⁸⁾ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand in vier Büchern*, Bd. 1, *Buch I und II*, übers. v. Carl Winckler, 5. durchges. Aufl., Hamburg 2006, S. 315. (Zweites Buch, Kap. 21, § 47).
- ²⁹⁾ Thomas Reid, „The Liberty oft he Moral Agent“, in: Ders., *Inquiry and Essay*, Indianapolis 1963, S. 297–386.
- ³⁰⁾ J. Fischer, M. Ravizza, *Responsibility and Control*, Cambridge 1998. Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2001, S. 80. Ansgar Beckermann, „Willensfreiheit aus kompatibilistischer Sicht“, in: Ders., *Aufsätze*, Bd. II, *Erkenntnistheorie, Philosophie und Wissenschaft, Willensfreiheit*, Bielefeld 2012, S. 267–287.
- ³¹⁾ Klaus Hurrelmann, *Einführung in die Sozialisationstheorie*, Weinheim 2006, S. 15f.
- ³²⁾ Zur Sozialisierung der Eltern in der Familie vgl. Norbert Elias, „Zivilisierung der Eltern“, in: Ders., *Aufsätze und andere Schriften II*, Frankfurt/M. 2006, S. 7–44.
- ³³⁾ Horst Petri, „Die Bedeutung des Vaters“, in: *Familienhandbuch*, hg. v. Staatsinstitut für Frühpädagogik, online verfügbar: <https://www.familienhandbuch.de/familie-leben/familienformen/muetter-vaeter/diebedeutungdesvaters.php>, zuletzt abgerufen am 22.09.2020.
- ³⁴⁾ Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, 1. Abt., Bd. 5: *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, hg. v. Hans Werner Arndt, Hildesheim 1975, 200ff.
- ³⁵⁾ Robert Filmer, *„Patriarcha“ and Other Writings*, Cambridge 1991, S. 1ff., zit. n. Dieter Thomä, „Statt einer Einleitung. Stationen einer Geschichte der Vaterlosigkeit von 1700 bis heute“, in: Ders., Hg., *Vaterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee*, Berlin 2010, S. 13.
- ³⁶⁾ Im Original: „lieber sun, nû men dû mir / oder hab den phluoc, sô men ich dir / und bûwe wir die huobe; / sô kumst du in dîne groube / mit guoten êren alsam ich“. Wernher der Gärtner, *Helmbrecht*, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. v. Karl-Heinz Göttert, Stuttgart 2018, Verse 247–251, hier: S. 25.
- ³⁷⁾ Albrecht Koschorke, *Die heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt/Main 2000, S. 18ff.

- ³⁸⁾ Hans-Geert Metzger, „Prolog: Vaterimago und realer Vater“, in: Ders., Hg., *Psychoanalyse des Vaters. Klinische Erfahrungen mit realen, symbolischen und phantasierten Vätern*, Frankfurt 2008, S. 8–14. Was Metzger hier umreißt, zeigen die im Band vorgestellten Fallstudien in einzelnen Beispielen.
- ³⁹⁾ Diogenes Laertios, „Aristoteles“, in: Ders., *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, u. Mitarb. v. Hans Günther Zekl neu hg. v. u. m. e. Einl. vers. v. Klaus Reich, Hamburg 2018, S. 225–245, insbesondere „Aristoteles Testament“, ebd., S. 230f.
- ⁴⁰⁾ Anthony Ashley Shaftesbury, „A Letter concerning Enthusiasm“, in: Ders., *Characteristicks of Men, Manners, Opinions*, Times, hg. v. Douglas Den Uyl, Indianapolis 2001, Bd. 1, S. 1–36, hier: S. 25. Übersetzung aus: Ders., *Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays*, hg. v. Karl-Heinz Schwabe, übers. v. Ludwig Heinrich Hölty u. Johann Lorenz Benzler, München, 1990, S. 31. Zit. n. Thomä, „Statt einer Einleitung“, a. a. O., S. 18.
- ⁴¹⁾ Walter Lippmann, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest*, Englewood Cliffs 1961, 111f. (Übersetzung von Thomä in: Ders., „Statt einer Einleitung“, a. a. O., S. 41.
- ⁴²⁾ „Denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug den Stärksten zu töten – entweder durch Hinterlist oder durch ein Bündnis mit anderen, die sich in derselben Gefahr wie er selbst befinden.“, Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, hg. u. eingel. von Iring Fetcher, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt/Main 1966, S. 94 (Kapitel 13). „The weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.” Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, hg. v. Crawford Brough Macpherson, London u. a. 1985, S. 183.
- ⁴³⁾ Max Horkheimer, „Autorität und Familie in der Gegenwart“, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt/Main 1987, S. 377–395, hier: S. 379f.
- ⁴⁴⁾ David Hume, „Of the Original Contract“, in: Ders., *Essays: Moral, Political and Literary*, hg. v. Eugene F. Miller, Indianapolis 1985, S. 465–487, hier: S. 476.

⁴⁵⁾ Vgl. dazu die Analyse des modernen Menschen als einem vaterlosen Gesellen und die Kulmination dieser Entwicklung in der Philosophie Max Stirners bei Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014, insbes. S. 31ff, 454ff.

⁴⁶⁾ Karl Marx, *Das Kapital*, Berlin 1962, S. 285 [Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Bd. 23].

⁴⁷⁾ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, 11. Aufl., München, Zürich 1999, S. 224.

⁴⁸⁾ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1962.

⁴⁹⁾ Arendt, *Vita activa*, a. a. O., S. 18.

⁵⁰⁾ Ebd., 216.

⁵¹⁾ Dabei bin ich mir durchaus im Klaren darüber, wie ungewohnt es ist, die Attribute mütterlich und väterlich als Beschreibungen eines bestimmten Verhaltens zu verwenden, ohne dabei auf die gängige Biologie zu rekurrieren, eben weil diese für unseren Sprachgebrauch so prägend ist. Es gibt jedoch vergleichbare Phänomene in anderen Bereichen, in denen wir uns schon angewöhnt haben, ursprünglich biologisch gefärbte Begriffe von der Biologie zu befreien und zu verwenden, um unterschiedliche Verhalten zu beschreiben, etwa in der Politik. So sprechen wir z.B. davon, dass sich Menschen miteinander verbrüdern, wenn sich mindestens zwei gegen einen dritten zusammentun, den sie zum Feind erklären. Dabei spielt es jedoch keine Rolle, welches Geschlecht die Beteiligten haben. Männer können sich genauso gut verbrüdern wie Frauen. Entscheidend ist vielmehr, dass die Verbindung einen bestimmten Charakter hat und auf eine bestimmte Art und Weise geschieht, nämlich so, dass der Zusammenschluss gegen den Feind die Verbindung konstituiert. Sich zu verbrüdern heißt, dass sich zwei (oder mehr) gegen einen anderen zusammenschließen, um diesen, dem sie feind sind, auszuschließen. Eben das macht sie zu Brüdern. Sie sind Brüder, weil sie einen gemeinsamen Feind haben. Fällt der weg, löst sich auch die Bruderschaft auf. (Vgl. Platon, *Lysis*, 220.) Zwischen Freund und Feind zu unterscheiden ist also eine politische Entscheidung. Und sie bringt eine bestimmte Art von politischer Gemeinschaft hervor Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1994, S. 26–27. Wir können uns aber auch andere Formen der politischen

Gemeinschaft vorstellen, z.B. solche, die sich nicht dadurch bilden, dass sie gegen einen anderen, sondern für etwas Gemeinsames sind. Beispiele dafür sind etwa Demonstrationen, deren Teilnehmer kaum je einen gemeinsamen Feind haben, gegen den sie sich verbündeten, sondern viel mehr ein gemeinsames Interesse, für das sie demonstrieren. Sie kommen nicht zusammen, weil gegen etwas, sondern für etwas sind, und sie sind offen für jeden, der sich anschließen möchte, weil er für dasselbe ist. Ich meine, wir könnten diese Form, sich zu verbinden, als verschwestern bezeichnen, denn sie unterscheidet sich von der Verbrüderung wie die Schwester vom Bruder. So wie Bruder und Schwester eine binäre Unterscheidung bieten, um die verschiedenen Geschlechter der Kinder zu bezeichnen, können wir in der Politik von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit sprechen, um zwei verschiedene Formen zu bezeichnen, sich zu einer politischen Gemeinschaft zu verbinden – und das unabhängig vom biologischen Geschlecht der Beteiligten. Die Begriffe rekurrieren noch auf eine geschlechtliche Differenz, meinen jedoch eine soziale. Mit den Rollen von Vater und Mutter verhält es sich ganz ähnlich. Sie sind unterschiedliche Formen, die Erziehung der Kinder zu prägen und so, wie sich Frauen miteinander verbrüdern können (wenn sie sich z.B. zu einer Kriegspartei zusammenschließen) und Männer miteinander verschwestern können (wenn sie z.B. zusammen demonstrieren gehen), können sich Männer ihren Kindern gegenüber mütterlich verhalten und Frauen väterlich. Das biologische Geschlecht spielt keine Rolle.

⁵²⁾ Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, übers. v. Paul Baudisch, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 622f.

⁵³⁾ Ebd., S. 623.

⁵⁴⁾ „Becoming 50 gives me more yesterdays than tomorrows, and I'll now begin to think more about the long-term implications as well as the consequences of what I do.“ zit. n. John F. Harris, „Clinton crossing into a new age“, *Washington Post*, 18.8.1996.

⁵⁵⁾ Joseph Alois Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 9., durchges. Auflage, Tübingen 2018, S. 217f.

⁵⁶⁾ Norbert Bolz, *Die Helden der Familie*, München 2006, S. 57.

⁵⁷⁾ Vgl. dazu die Analysen von Arendts Schüler Richard Sennett in Ders., *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt/Main 1986.

⁵⁸⁾ Zum Ideal des maximal erfüllten Lebens vgl. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, S. 119ff. und Ders., *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012.

⁵⁹⁾ So Kierkegaard in *Entweder-Oder*. Vom Unterschied zwischen Lieben und Verliebt-sein handelt das Kapitel „Die ästhetische Gültigkeit der Ehe“. Von der Poetisierung des Lebens das Kapitel „Das Tagebuch des Verführers“. Sören Kierkegaard, *Entweder-Oder*. Teil I und II, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. v. Hermann Diem und Walter Rest, übers. v. Heinrich Fauteck, Vollständige Ausgabe, 5. Auflage, München 1998, S. 529ff. und S. 351ff. 529ff.

⁶⁰⁾ Kierkegaard, *Entweder-Oder*, a. a. O., S. 331ff. Als Schrecken beschreibt es etwa Friedrich Nietzsche, als Ekel Jean Paul Sartre. Friedrich Nietzsche, „Das grösste Schwergewicht. Die fröhliche Wissenschaft Aphorismus 341“, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Bd. 3: *Morgenröthe, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1988, Ders. *Sämtliche Werke*, S. 570. Jean Paul Sartre, *Der Ekel*, übers. v. Uli Aumüller, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 207.

⁶¹⁾ Rachel Cusk, *Lebenswerk. Über das Mutterwerden*, übers. v. Eva Bonné, Berlin 2019, S. 153 f.

⁶²⁾ Sören Kierkegaard, „Die Krankheit zum Tode“, in: Ders., *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 17: *Die Krankheit zum Tode, Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*, übers. v. Emanuel Hirsch, Simmerat 2004, S. 1–134, hier: S. 32, 37.

⁶³⁾ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, S. 110f. Vgl. a. Bernhard Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, S. 182f.

⁶⁴⁾ Herzensordnung meint die Ausdifferenzierung dessen, was wir lieben. Sie rückt das, was uns wichtig ist, in ein Verhältnis der Nähe und Ferne. Der Begriff findet sich in Augustinus' *Vom Gottesstaat*: „Denn auch die Liebe selbst, kraft deren man gut liebt, was zu lieben ist, muß in der rechten Ordnung geliebt werden, soll in uns die Tugend wohnen, die den guten Wandel bewirkt. Man kann daher die Tugend nach meiner Ansicht kurz und gut definieren als die rechte Ordnung der Liebe; deshalb singt im heiligen Hohen Lied die Braut Christi: ‚Ordnet in mir die Liebe‘.“ Aurelius Augustinus *Der Gottesstaat. De civitate dei*,

hg. v. Carl Johann Perl, Bd. 2, Paderborn u. a. 1979, s. 73. Allerdings versteht Augustinus den *ordo amoris* objektiv, nämlich als Rangordnung der verschiedenen Lieben, die wir verspüren können, als Begehren, als Nächstenliebe und als Gottesliebe, wobei seiner Auffassung nach jede Liebe, die nicht Gott gilt, falsche, verirrte Liebe ist. Bei Max Scheler wird der aristotelische *ordo amoris* subjektiviert. Mein Verständnis orientiert sich an der mittleren Position von Spaemann, vgl. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, a.a.O., S. 141ff. Zum Verhältnis der *ordinibus amoribus* bei Augustinus, Scheler und Spaemann vgl. Ute Kruse-Ebeling, *Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Göttingen 2009.

⁶⁵⁾ Baruch de Spinoza, *Sämtliche Werke*, Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, übers., eingel. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, lateinisch-deutsch, Hamburg 1999, S. 468, S. 489 (*Ethik*, 4. Teil, Lehrsatz 52). Bartuschat übersetzt Spinozas „*acquiescentia in se ipso*“ mit dem heute leider missverständlichen Begriff „Selbstzufriedenheit“.

⁶⁶⁾ Harry G. Frankfurt, „Uns selbst ernst nehmen“, in: Ders., *Sich selbst ernst nehmen*, hg. v. Debra Satz, m. Kommentaren v. Christine M. Korsgaard, Michael E. Bratman u. Meir Dan-Cohen, übers. v. Eva Engels, Frankfurt/Main 2007, S. 15–42, hier: S. 29.

⁶⁷⁾ Peter Sloterdijk, *Du muss dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/Main 2009, S. 343.

⁶⁸⁾ Kierkegaard, *Entweder-Oder*, a. a. O., S. 530f.

⁶⁹⁾ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen 2001, S. 302. Damit beziehe ich mich auf eine moderne, existenzialistische Tradition der *vita contemplativa*, die sich von der traditionellen gerade im Bezug auf das Leben unterscheidet. Die traditionelle Auffassung nimmt ihren Ausgang von Überlegungen Platons, der vom Menschen, der philosophieren möchte, verlangt, sich in einen Zustand zu begeben, der dem Tod ähnlich ist. Der Tod besteht für Platon in einer Scheidung von Leib und Seele und diese Scheidung soll – zumindest in der Vorstellung – auch der Philosoph vollziehen, wenn er die ewigen Ideen schauen, d.h. für Platon philosophieren will. Im Dialog *Phaidon* sagt Sokrates, dass der Philosoph „seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen“ ablösen solle und meint damit konkret, dass der Philosoph sich keine Mühe „um die sogenannten Lüste, wie um die an Essen und Trinken“

geben solle und „nichts weniger wohl [...] um die aus dem Geschlechtstriebe“ sowie „um die übrige Besorgung des Leibes“. Platon, „Phaidon“, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*, hg. v. Ursula Wolf, übers. v. Friedrich Schleiermacher, 33. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2011, S. 103–184, hier: S. 118 (Phaidon 65a, 64c–e). Wenn Arendt von der *vita contemplativa* spricht, die das philosophisch-metaphysisch Denken präge, dann meint sie diese Art des scheinbaren Philosophierens und setzt ihm eine Theorie des aktiven, politischen Lebens gegenüber. Vgl. Peter Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung. Unselde Lecture Tübingen 2009*, Berlin 2010, S. 81.

⁷⁰⁾ Im Original: „Le but de notre carrière, c’est la mort“, Michel de Montaigne, „Philosopher, c’est apprendre à mourir“, in: Ders., *Les Essais*, hg. v. Denis Bjaï, Bénédicte Boudou, Jean Céard u. Isabelle Pantin, Paris 2001, S. 124–145, hier: S. 128. Übersetzung von Hans Stillet, Michel de Montaigne, „Philosophieren heißt sterben lernen“, in: Ders., *Essais*, Zürich 1953, S. 141.

⁷¹⁾ Friedrich Nietzsche, „Ecce Homo“, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 6: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Anti-Christ, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Neuausgabe 1999, 8. Aufl., München 2008, S. 255–374, hier: S. 313.

⁷²⁾ Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1992, S. 208.

⁷³⁾ Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, a. a. O., S. 99. Robert Spaemann, „Tierschutz und Menschenwürde“, in: Ursula M. Händel (Hg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt/Main 1979, S. 71–81.

Curriculum Vitae

Seit 2013	Kurator am Europäischen Künstlerhaus Oberbayern – Schafhof Freising
2009 –2010	Lehrbeauftragter an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Abteilung Philosophie der Universität Bielefeld.
2008–2013	Freier Kurator (etwa für die Kunsthalle Paderborn, DNA (Berlin) oder das Internationale Kurzfilmfestival Detmold)
2008	Gründung der Kunsthalle Paderborn (mit Kai Friedrich Niermann)
Seit 2005	regelmäßige Publikationen zur bildenden Kunst und Literatur, Essays, Lexikonartikel und journalistische Arbeiten
2005–2008	Promotion zum Dr. phil. an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld im Fach Literaturwissenschaft, Titel der Arbeit: „Wilhelm Heine und der so genannte Sturm und Drang. Künstliche Paradiese der Natur zwischen Rokoko und Klassik“, Gesamtnote: Summa cum laude
1996–2005	Studium der Literaturwissenschaften und Philosophie an der Universität Bielefeld, Gasthörer an der Ruhr-Universität Bochum und der Humboldt-Universität zu Berlin, Abschluss: Magister Artium, Gesamtnote: sehr gut.



Dr. Björn Vedder

 **oekom**
Die guten Seiten der Zukunft

Erhältlich im Buchhandel oder bei
www.oekom.de, oekom@verlegerdienst.de

Fairness, Vielfalt und Qualität
– das sind die Aspekte,
die eine zukunftsfähige
Milch erfüllen sollte.
Andrea Fink-Keßler

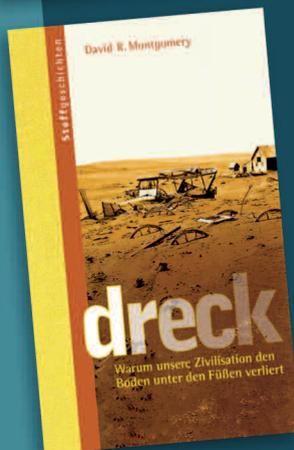


A. Fink-Keßler
Milch

Vom Mythos zur Massenware

288 Seiten, Hardcover, mit vielen Fotos
und Abbildungen, 19,95 Euro
ISBN 978-3-86581-311-4
E-Book: 978-3-86581-521-7

Wir können es uns nicht leisten,
die Aussagen dieses Buches
zu ignorieren. Eine Geschichte
des Drecks – kenntnisreich
und brillant erzählt.
Financial Times

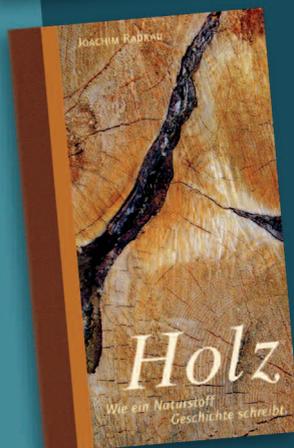


D. R. Montgomery
Dreck

Warum unsere Zivilisation den Boden
unter den Füßen verliert

352 Seiten, Halbleinen,
Hardcover, mit vielen Fotos
und Abbildungen, 24,90 Euro
ISBN 978-3-86581-197-4
E-Book: 978-3-86581-363-3

Ein sachkundiger
Waldwirtschaftskrimi über
Konflikte und Perspektiven der
wechselvollen Beziehung
zwischen Mensch und Baum.
Stern



J. Radkau

Holz

Wie ein Naturstoff Geschichte
schreibt

368 Seiten, Hardcover,
mit vielen Fotos und
Abbildungen, 22,95 Euro
ISBN 978-3-86581-321-3
E-Book: 978-3-86581-517-0

Reihe Stoffgeschichten

Täglich haben wir mit ihnen zu tun und doch wissen wir meist wenig über sie: Stoffe, die unser Leben und unsere gesellschaftliche, wirtschaftliche und ökologische Entwicklung prägen. Die Reihe Stoffgeschichten erzählt die Biografien von Materialien, die Geschichte geschrieben haben – und heute noch schreiben.

Stoffe, die Geschichte schreiben

Kurzporträt der Andrea von Braun Stiftung

Gründung und Genehmigung 2001

Ziele der Stiftung:

– Förderung der disziplinüberschreitenden Zusammenarbeit und gegenseitigen Befruchtung unterschiedlicher Fach- und Wissensgebiete unter Ausrichtung auf periodisch wechselnde Schwerpunktthemen. Einbezogen sind dabei nicht nur akademische Disziplinen, sondern auch Kunst, Kultur und Handwerk sowie traditionelles und überliefertes Wissen und Können.

– Verknüpfung unterschiedlicher Denk- und Arbeitsweisen zur Entwicklung neuer Methoden, Techniken und Denkansätze, die außerhalb traditioneller Fachgebiete und Hierarchien liegen, konventionelle Denkstrukturen umgehen und den Zugang zu neuen, oft überraschenden Ergebnissen und Erkenntnissen eröffnen. Im Vordergrund steht die Realisierung disziplin- oder fachgebietsübergreifender Potenziale, nicht die Förderung bestimmter einzelner Disziplinen, Fachgebiete oder Institutionen.

– Die Schaffung und Förderung eines Dialog-Forums, die Förderung von Wissenschafts- und Forschungsprojekten, die Vergabe von Stipendien, die Verleihung eines Förderpreises sowie die öffentliche Verbreitung der gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen.

Die Stiftung ist offen für Interessenten und Antragsteller aus allen Bereichen.

www.avbstiftung.de

26

Sonderheft Familie und Nachhaltigkeit

Dr. Björn Vedder

Essay