

# STUDIEN ZUR MATERIELLEN KULTUR

**Lisa Marie Gleis**

**Das Heimatargument in Konrad Otts Umweltethik –  
Eine ideologiekritische Untersuchung**

**BAND [ 56 ]**

Carl von Ossietzky

Universität Oldenburg

**IMK**  
Institut für Materielle Kultur

## **Studien zur Materiellen Kultur**

Als Online-Forum für Kulturanalysen und andere kulturwissenschaftliche Forschungen zu Materielle Kultur setzen sich die Veröffentlichungen dieser Reihe kritisch nicht nur mit Dingen des Alltags, deren Beschaffenheit, Herstellungsweise, Nutzung, Verbreitung, Präsentation (z. B. im Museum) auseinander, sondern auch mit deren Bedeutung als Vergegenständlichungen gesellschaftlicher Prozesse, Machtverhältnisse und Lebensformen. Diese Forschungsarbeiten verbinden transdisziplinäre Ansätze der Sachkulturforschung und Modetheorie mit denen der Cultural Studies und der Kulturanalyse. Die Publikationsreihe umfasst mehrere Unterreihen: **Postprints, Preprints** und **Qualifikationspapiere (Q-Papers)**. Gesondert zusammengefasst finden in den Reihen **Materielle Kultur und Museum** die Q-Papers des Forschungs- und Studienschwerpunkts ‚Museum und Ausstellung‘ am Institut für Materielle Kultur. Deren Ergebnisse erscheinen in begleitenden **Katalogen**.

Herausgeberin: Karen Ellwanger für das Institut für Materielle Kultur

*Mehr Informationen finden Sie auf [www.studien-zur-materiellen-kultur.de](http://www.studien-zur-materiellen-kultur.de)*

Lisa Marie Gleis

Das Heimatargument in Konrad Otts Umweltethik - Eine ideologiekritische Untersuchung

## **Impressum**

Studien zur Materiellen Kultur

Erschienen in der Reihe Q-Papers

Redaktion: Nele M. Fuchs & Vivien Müller

Redaktionsassistentz: Stella Mucha

[www.materiellekultur.uni-oldenburg.de](http://www.materiellekultur.uni-oldenburg.de)

Copyright bei Lisa Marie Gleis & dem Institut für Materielle Kultur

„Das Heimatargument in Konrad Otts Umweltethik - Eine ideologiekritische Untersuchung“

Oldenburg, 2023

Coverfotografie: pixabay.com

Verlag: Institut für Materielle Kultur

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

26111 Oldenburg

[materiellekultur@uni-oldenburg.de](mailto:materiellekultur@uni-oldenburg.de)

[www.studien-zur-materiellen-kultur.de](http://www.studien-zur-materiellen-kultur.de)

ISBN 978-3-943652-60-4

ISSN 2629-7612 (Online)

## Inhalt

|   |    |   |    |
|---|----|---|----|
| 1. Einleitung   | 9  | 3.4 Kontinuitäten und Wirkungen der Heimatideologie                           | 41 |
| 2. Ideologie und Ideologiekritik  | 13 | 3.4.1 Das Bedürfnis nach Heimat   | 42 |
| 2.1 Bestimmung und Funktion des Ideologischen                                 | 13 | 3.4.2 Das Versprechen von Geborgenheit  | 44 |
| 2.1.1 Ideologische Momente traditioneller Theoriebildung                      | 13 | 3.4.3 Identitätskonstruktion und die Macht der Differenz                      | 47 |
| 2.1.2 Grundannahmen einer kritischen Theorie der Gesellschaft                 | 16 | 3.4.4 Leben im Einklang mit der Natur: Gegen Konsum<br>und Industrialisierung | 49 |
| 2.1.3 Gesellschaftliche Funktionen von Ideologien                             | 19 | 3.4.5 Im Interesse der Gemeinschaft   | 51 |
| 2.1.4 Schlussfolgerungen für die Ideologiebildung in der<br>angewandten Ethik | 20 | 4. Zusammenführung und Ausblick   | 52 |
| 2.2 Die Methode der Ideologiekritik   | 21 | 5. Literaturverzeichnis   | 56 |
| 2.2.1 Vermittlung materieller und ideeller Momente                            | 21 |   |    |
| 2.2.2 Der emphatische Wahrheitsbegriff  | 23 |   |    |
| 2.2.3 Verfahren, Maßstab und Ziel immanenter Kritik                           | 24 |   |    |
| 2.3 Zwischenfazit   | 27 |   |    |
| 3. Das Heimatargument in Konrad Otts Umweltethik                              | 28 |   |    |
| 3.1 Einbettung des Heimatarguments in Diskursethik und Umweltschutz           | 28 |   |    |
| 3.1.1 Grundlagen einer diskursethischen Umweltethik                           | 28 |   |    |
| 3.1.2 Globale Dimension des Umweltschutzes                                    | 32 |   |    |
| 3.2 Widersprüche und praktische Konsequenzen des Heimatarguments              | 35 |   |    |
| 3.2.1 Zwischen Moralität und Partikularität                                   | 35 |   |    |
| 3.2.2 Heimat als Triebfeder für Umweltschutz                                  | 37 |   |    |
| 3.3 Die gesellschaftliche Funktion der Heimatideologie                        | 39 |   |    |

## Vorwort

Mit dem Begriff der Heimat steht in der hier publizierten Masterarbeit von Lisa Marie Gleis ein Konzept im Zentrum, das seit einiger Zeit nicht nur in populistischen Diskursen, sondern auch in einflussreichen Positionen der akademischen Umweltethik Konjunktur hat. Im Rahmen der Umweltethik begegnet der Begriff vor allem im Zusammenhang des sogenannten ‚Heimatarguments‘, das sowohl der Begründung als auch einer lebensweltlich und emotional verankerten Motivation für einen nachhaltigen Naturschutz dienen soll (vgl. Drenthen 2016). Allerdings ist der Heimatbegriff bis heute auch umstritten, und dies nicht nur angesichts seiner bedenklichen Rolle in der Vergangenheit (vgl. Oberkrome 2004), sondern weil er sich noch immer allzu leicht von nationalistischen oder reaktionären Positionen vereinnahmen bzw. missbrauchen lässt.

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die Beobachtung, dass diesem gefährlichen Potential bisher selbst in den Positionen nicht angemessen Rechnung getragen wurde, die ihr Unbehagen oder ihre kritische Distanz gegenüber dem Konzept explizit reflektieren und benennen. Das motiviert Lisa Marie Gleis zugleich, sich mit einer prominenten Position der gegenwärtigen Umweltethik auseinanderzusetzen, in der das Heimatargument eine tragende Rolle spielt: der Position Konrad Otts. Und – um das Ergebnis knapp vorweg zu nehmen – sie zeigt in ihrer Untersuchung überzeugend, dass eine nationalistische oder kulturchauvinistische Vereinnahmung des Heimatbegriffs, selbst wenn sie nicht im Sinne derjenigen ist, die ihn verwenden, angesichts der gegenwärtigen sozialökonomischen Verhältnisse unvermeidbar ist. Diese Demonstration wiederum gelingt durch Rückgriff auf eine prominente Methode kritischer Gesellschaftstheorie in der Tradition von Karl Marx: der sog. ‚Ideologiekritik‘.

Um Leser:innen schrittweise an diese voraussetzungsreiche, allzu häufig wenig oder auch missverstandene Methode vorzubereiten, wie sie im Anschluss an Marx vor allem durch die Gründergeneration der Frankfurter Schule – v. a. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – weiterentwickelt wurde (siehe u. a. Adorno 1954), beginnt die Arbeit zunächst mit einem recht umfangreichen Kapitel die Hintergrundannahmen und Schlüsselbegriffe der Kritischen Theorie (siehe v. a. Horkheimer 1937; Geuss 1981). Zum Anspruch dieser Theorie wiederum gehört, keine reine oder abgehobene Theorie zu sein, sondern dezidiert praktische oder gar politische Ziele und Zwecke zu verfolgen. Das übergreifende Ziel besteht darin, Menschen von menschengemachter Knechtung und vermeidbarem Leid zu befreien und sie durch Aufklärung sowie permanente (Selbst-)Kritik auch selbst dazu zu befähigen, also zu emanzipieren. Als „menschengemacht“ und „vermeidbar“ wiederum kritisiert Kritische Theorie die Knechtung und das Leid, das daraus resultiert, dass die gegenwärtige Gesellschaft hinter ihren eigenen Möglichkeiten zurückbleibt. So etwa hätte sie das Potential, tendenziell allen Menschen die (notwendigen) Bedingungen für ein gutes, gelingendes Leben bereitzustellen. Dies allerdings werde durch ihre konkrete Ausgestaltung (v. a. die in ihr realisierten Herrschaftsformen, Eigentumsverhältnisse, systemisch-strukturelle Dynamiken etc.) verhindert. Diese Verhinderung wiederum wird ihnen zufolge durch spezifische Theorien und Diskurse verdeckt, deren eigener Anspruch es ist, der Wahrheit zu dienen und Menschen aufzuklären. Deshalb setzt ihre Kritik an genau diesen Theorien und Diskursen an, die einerseits nicht einfach falsch sind oder irreführen wollen, deren Konsequenz aber doch darin besteht, dass Menschen *selbst* bestehende, strukturell zerstörerische oder ausbeuterische Verhältnisse reproduzieren, ohne dass ihnen das bewusst ist oder werden muss. Ideologiekritik im Sinne Kritischer Theorie will genau diese Mechanismen der *immer auch selbstverschuldeten Verdeckung*

*und Selbsttäuschung* entlarven, und dabei geht sie den Weg einer immanenten, dialektischen Kritik.

Den mit diesem Selbstverständnis, den Grundannahmen und den philosophisch voraussetzungsreichen methodologischen Entscheidungen verbunden Herausforderungen zeigt sich die vorliegende Arbeit in vorbildlicher Weise gewachsen. Mit Hilfe ideologiekritischer Verfahren gelingt es der Verfasserin, die im Zentrum stehende naturethische Position, deren zentrale Begriffe und Schlüsselargumente sowie durch sie legitimierte oder stabilisierte Maßnahmen, Handlungs- und Denkmuster kritisch zu analysieren und zugleich zu erschließen, und dies letztlich so, dass aufgrund dieser Ideologiekritik ein emanzipierter, ein *veränderter Blick und Umgang* (heraus)gefordert wird.

So etwa gelingt es der Verfasserin zu zeigen, dass die Problematik des Konzepts ‚Heimat‘ nicht lediglich in *vergangenen* Instrumentalisierungen oder Missbräuchen liegt, gegen die eine historische Aufarbeitung und Reflexion vielleicht immunisieren könnte: Die Gefahr liege vielmehr gerade darin, dass sich mit ihm bestimmte *gegenwärtige* soziale Widersprüche verdecken lassen und dadurch reproduziert und stabilisiert werden können. Der Ansatz Konrad Otts bietet ein besonders deutliches und konkretes Beispiel, an dem sich der zugleich verdeckende und konservierende, mithin ideologische Gehalt des Heimatbegriffs wie -arguments aufzeigen lässt.

Im zentralen dritten Kapitel zeigt die Verfasserin, dass Otts umweltethische Position bereits auf einer prinzipiellen Ebene ideologisch ist, insofern sie unter dem Deckmantel des ihr zugrundeliegenden universalistischen Diskursprinzips sowie des Ideals des guten Lebens letztlich doch nur einseitige bzw. partikulare Interessen vertritt. Doch auch am Heimatargument selbst, das heißt an seinen immanenten Widersprüchen, seinen praktischen und seinen gesellschaftlichen Funktionen demonstriert Lisa Marie Gleis den Kern und die Fallstricke der Heimatideologie.

Lisa Gleis zufolge ignoriert Ott bspw. auch dort, wo er in scheinbar pluralistischer Absicht betont, dass über das Gewicht ‚partikularistischer‘ Interessen und außermoralischer Gründe (z. B. ‚Bürgerinnenrechte‘, d. h. ‚materielle Teilhabrechte‘, ‚Heimat, kulturelle Identität etc.‘, ‚Legitimität von Migrationsbeschränkungen und Aufenthaltsrechten‘) letztlich in frei zugänglichen Diskursen selbst entschieden werden müsse, dass ein wesentlicher Teil der davon betroffenen Menschen von vorn herein ausgeschlossen ist und dies unter gegenwärtigen Bedingungen auch bleiben wird. Dergestalt widersprechen die nicht-idealen Verhältnisse selbst dem Diskursprinzip und -anspruch, während das Festhalten an letztere diesen Widerspruch verdeckt, weil gerade dadurch ausgeblendet wird, dass die Grundbedingungen von Diskursethik unter den gegenwärtigen Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung unmöglich zu verwirklichen sind.

Obwohl Ott die Problematik des Heimatkonzepts erkenne und er deshalb die Idee einer „rettenden Kritik“ (Ott 2007) verfolgt, und obwohl er sich recht deutlich vom Begriff der Heimat im territorialen Sinn („Herkunftsheimat“) zu distanzieren versucht, ja das Konzept sogar stufenweise „vergeistigt“ (vgl. Ott 2010, S. 93 f.), entgehe er den ideologischen Fallstricken letztlich nicht. Das wird insbesondere daran gezeigt, dass: (i) der Name ‚Heimat‘ unvermeidlich für Werte wie Beständigkeit, Sicherheit, Schutz stehe; dass er (ii) als utopischer Sehnsuchtsbegriff fungiere, ausgerichtet auf den Zustand eines vollkommen gelingenden, nicht-entfremdeten Daseins; dass (iii) diese ‚geistigen Konstruktionen‘ letztlich wiederum auf eine verkürzte Kapitalismuskritik hinauslaufen, mithin vor- oder rückwärtsgewandte Projektionen seien, die von der eigentlichen Aufgabe ablenken, „die materiellen Verhältnisse zu verbessern und die Geborgenheit, die sie [Heimat] bieten soll, wirklich herzustellen“ (Gleis 2023, S. 45); dass (iv) exklusive Grenzziehungen für den Heimatbegriff konstitutiv bleiben und damit Konstruktionen sowie Ausschlüsse des Anderen, ‚Fremden‘ einerseits, Identitätskonstruktionen sowie Hegemo-

nie der eigenen Vorstellungen vom guten Leben andererseits unterstützt und legitimiert werden.

All diese Gründe stützen und erhärten die zentrale These einer immanenten Ideologizität von Heimatargumenten und auch der verschiedenen Strategien seiner Rehabilitierung unter Bedingungen eines globalen Kapitalismus und der durch ihn verursachten und beschleunigten ökologischen Krisen.

Die Pointe der vorliegenden Arbeit aber – und diese teilt sie mit anderen ernsthaften ideologiekritischen Analysen der Kritischen Theorie – besteht darin, dass hier ein aktuelles und umstrittenes Argumentationsmuster dergestalt analysiert und kritisiert wird, dass schon die entsprechende Darstellung selbst emanzipatorisch wirkt. Denn: Wer diese Arbeit gelesen hat, *kann* Heimatbegriffen und -argumenten nicht mehr naiv gegenüberstehen, sondern muss sie skeptisch hinterfragen und mit ihnen die durch sie begründeten oder unterstützten Maßnahmen und Praktiken ...

*Peggy H. Breitenstein*

Adorno, Theodor W.: Beitrag zur Ideologienlehre (1954). In: Ders.: Gesammelt Schriften 8: Soziologische Schriften I, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1972, S. 457–477.

Drenthen, Martin: „Ethics of Place“ und Heimatschutz. In: Ott, Konrad, Jan Dierks, Lieske Voget-Kleschin (Hg.): Handbuch Umweltethik, Stuttgart: J. B. Metzler 2016, S. 147–152.

Geuss, Raymond: The Idea of a Critical Theory. Cambridge: University Press 1981.

Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie (1937). In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 4.: 1936-1941, Frankfurt a. Main: Fischer 1986, S. 162–225.

Oberkrome, Willi: Deutsche Heimat. Nationale Konzeption und regionale Praxis von Naturschutz, Landschaftsgestaltung und Kulturpolitik in Westfalen-Lippe und Thüringen (1900-1960), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004.

Ott, Konrad: „Heimat“-Argumente als Naturschutzbegründungen in Vergangenheit und Gegenwart, in: Bundesamt für Naturschutz (Hg.): Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und Biologische Vielfalt. H. 47 (2007), S. 43–65.

Ott, Konrad: Umweltethik zur Einführung. Hamburg: Junius 2010.

*Ich arbeite hier  
Ich weiß, wie ich arbeite  
Die Deutschen wissen es auch  
Meine Arbeit ist schwer  
Meine Arbeit ist schmutzig  
Das gefällt mir nicht, sage ich*

*„Wenn dir die Arbeit nicht gefällt,  
geh in deine Heimat“, sagen sie<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Auszug aus Semra Ertan (1981): Mein Name ist Ausländer, zit. nach Fatma Aydemir 2019, S. 31.

## 1. Einleitung

Das gesellschaftlich umkämpfte Thema Heimat gewinnt seit den letzten 20 Jahren zunehmend an Bedeutung, wobei „die Initiative vom Naturschutz ausgeht“ (Nohl 2006, S. 140). Auch in den Argumentationsraum der Umweltethik<sup>2</sup> – der „philosophische[n] Disziplin, die sich mit der Frage nach dem ethisch (eudämonistisch und moralisch) richtigen Umgang des Menschen mit der Natur befaßt“ (Krebs 1997, S. 344)<sup>3</sup> – werden vermehrt Heimatargumente als Begründungen für Naturschutz eingebracht. Innerhalb des umweltethischen Diskurses wird mit dem Heimatbegriff typischerweise auf zwei Weisen umgegangen: es wird sowohl ein affirmativer Bezug auf Heimat als auch ein kritisches Bewusstsein für die Verwendung des Begriffs formuliert.

Einen besonderen Stellenwert nimmt der Umweltethiker Konrad Ott innerhalb des Diskurses um Heimat ein. Ott ist derzeit Professor für Philosophie und Ethik der Umwelt an der Universität Kiel. Er versteht sich selbst als der dritten Generation der sogenannten Frankfurter Schule zugehörig und studierte bei Habermas, auf dessen diskursethischer Grundlage er Umweltethik zu begründen versucht (vgl. Hendlin/Ott 2016, S. 183). Ott arbeitet inter- und transdisziplinär an der Schnittstelle von Ethik und Politikberatung und war unter anderem längere Zeit Mitglied im Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU). Seine Positionen haben sowohl im Bereich der Umweltethik –

- <sup>2</sup> Ich verwende im Folgenden die Begriffe Naturethik und Umweltethik synonym.
- <sup>3</sup> Für die Unterscheidung von Moral und Ethik orientiere ich mich an Matthias Kettner (2003). Für ihn bezeichnet „Moral“ als ein beschreibend gebrauchter Begriff [...] summarisch alle von einem Menschen oder einer Gesellschaft als richtig und wichtig anerkannten Normen und Ideale des guten und richtigen Sichverhaltens plus der mehr oder weniger vernünftigen Überzeugungen, die es ermöglichen, diesen Normen und Idealen einen ernst zu nehmenden Sinn zu geben, sie zu rechtfertigen oder gegebenenfalls auch kritisch zu modifizieren“ (Kettner 2003, S. 84). Die wissenschaftliche Disziplin der „Ethik“ hingegen ist [...] Philosophie der Moral, eine theoretische Reflexion der gelebten Moral, der praktisch vorhandenen und in Geltung stehenden moralischen Überzeugungen“ (ebd.). Umweltethik ist folglich eine philosophische Disziplin, die lebenspraktische Überzeugungen über den richtigen Umgang mit der Natur auf ihre Rechtfertigbarkeit prüft.

unter anderem aufgrund zahlreicher Publikationen, darunter einige zur Einführung in die Umweltethik – als auch in der Umweltpolitik einen gewissen Einfluss.

Otts affirmativer Heimatbezug sticht aus dem Diskurs der Umweltethik heraus: Einerseits fordert er eine kritische Haltung, geht aber andererseits von einer gelungenen Reflexion und Aufarbeitung von Heimatargumenten innerhalb der Umweltethik aus, durch die er den Heimatbegriff erfolgreich geläutert sieht (vgl. Ott 2010, S. 93). Diese Annahme ist vor dem Hintergrund, dass das kritische Bewusstsein im umweltethischen Diskurs zwar benannt, aber nicht eingelöst wird, zurückzuweisen. Stattdessen wird der Heimatbegriff trotz expliziter Bezüge auf seine problematischen Implikationen unkritisch weiterverwendet und soll hier einer genauen Prüfung unterzogen werden. Die vorliegende Arbeit unternimmt eine ideologiekritische Untersuchung der Heimatargumentation Konrad Otts. Seine umweltethische Konzeption steht außerdem exemplarisch für eine bestimmte Art der Theoriebildung in der Umweltethik, welche nicht nur auf seine Publikationen zu beschränkt ist. Die ideologiekritische Untersuchung ist vielmehr der Versuch aufzuzeigen, wie eine bestimmte Art zu denken und umweltethische Theoriebildung zu betreiben mit der bestimmten gegenwärtigen Einrichtung der Gesellschaft zusammenhängt. Die Wahl der Methode begründet sich zum einen daraus, dass sie an Otts Selbstverständnis als Teil der dritten Generation der Frankfurter Schule anknüpft, daher kann er vermittelst der ideologiekritischen Methode mit seinen eigenen Maßstäben gemessen werden. Zum anderen erlaubt die Methode, das augenscheinliche Spannungsverhältnis von Universalismus und Partikularismus in Otts Diskursethik als theoretischen und gesellschaftlichen Widerspruch herauszuarbeiten und im Hinblick auf seine gesellschaftliche Funktionalität zu verorten.

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick darüber gegeben, in welchen Begründungszusammenhängen der Heimatbegriff in umweltethischen Bei-

trägen in den letzten 20 Jahren verwendet wurde, um die fehlende kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatkonzept zu verdeutlichen – man könnte vielmehr von unkritischer Kritik oder Scheinkritik sprechen, da zwar Bedenken an der Verwendung des Heimatbegriffs angeführt werden, diese Bedenken jedoch keine Konsequenzen für die jeweiligen umweltethischen Konzeptionen haben: Olaf Kühne (2011) spricht in einer Fußnote von der „historischen Belastung des Begriffs Heimat durch Nationalsozialismus und Massenkultur in den 1950er und 1960er Jahren“ (Kühne 2011, S. 293) und verweist mehrfach darauf, dass mit dem Heimatkonzept soziale Ausschlüsse einhergehen (vgl. ebd.). Doch werden diese Aspekte am Rande – als neutrale Beschreibung – behandelt, so dass Kühne letztlich zu dem Schluss kommt, dass Landschaften zum Zweck sozialer Nachhaltigkeit zwar verändert werden sollen, aber diese Veränderung nicht ohne Rekurs auf den Heimatbegriff vorstattengehen dürfe. Er zielt nämlich darauf ab, den gefühlten Heimatverlust in der Bevölkerung möglichst gering zu halten (vgl. Kühne 2011, S. 298 f.).

Für Werner Nohl (2006) ist – neben einer kurzen Eingangsbemerkung, dass der Heimatbegriff verwendet wurde, „um bestehende Ordnungen durch Betonung des Eigenen und durch Errichtung kritischer Distanzen gegenüber allem Fremden und Neuen zu stützen“ (Nohl 2006, S. 140) und er „in unerträglicher Weise missbraucht wurde, um die Auslöschung ganzer Völker mit Hinweisen auf Heimat- und Raumerweiterungen zu rechtfertigen“ (ebd.) – vor allem relevant, dass sich Naturschutz mehr um Landschaftsästhetik bemühen solle, um heimatliche Erfahrungen in Alltagsräumen zu fördern (vgl. Nohl 2006, S. 144 f.).

Mit Bezug auf den englischsprachigen Philosophen Roger Scruton, der den deutschen Heimatbegriff für so relevant hält, dass er ihn im Englischen verwendet – eine seiner Kapitelüberschriften lautet „*Heimat* and Habitat“ (Scruton 2012, S. 209-252, Hervorhebung im Original) – konstatiert Angelika Krebs (2012 und 2013) ein menschliches Bedürfnis nach Identität, Individu-

alität und Differenz (vgl. Krebs 2012, S. 49 f.), das zugleich „das schlagkräftigste, da in unserer Instinktnatur verankerte Motiv [...] für den Widerstand gegen die Ausräumung unserer Landschaft“ (Krebs 2012, S. 50) abgebe. Aus ihrer Sicht wurde der Heimatbegriff durch den Nationalsozialismus vereinnahmt und sollte nun ideologisch bereinigt und kritisch wiederaufgenommen werden (vgl. Krebs 2012, S. 45, Krebs 2013, S. 216); es fehlen jedoch Hinweise darauf, wie dieser kritische Gebrauch aussehen soll.

Auch Ott expliziert bisweilen ein Bewusstsein für die problematische Vergangenheit sowie die problematischen Implikationen des Heimatkonzepts:

„Das Heimatgefühl mag sich in aller Unschuld im Gemüt vieler unverbildeter und bodenständiger Menschen regen, die Konzeptionen des Heimatschutzes dulden weder ethisch noch historisch eine naive Betrachtung. Gewiss erscheint Heimatliebe auch als eine Grundeinstellung, an die der Naturschutz anknüpfen kann, um seine Erfolgsaussichten ‚vor Ort‘ zu erhöhen. Wer jedoch glaubt, das scheinbar so harmlose Gefühl der Heimatliebe geschickt für die guten Zwecke des Naturschutzes in Dienst stellen zu können, der unterschätzt die Gefahr.“ (Ott 2007, S. 45)

Die Problematik des Heimatbegriffs sieht Ott lediglich durch seine Vergangenheit verschuldet, in der „Heimat- und Naturschutz in das [nationalsozialistische, Anm. LMG] Paradigma von ‚Blut und Boden‘“ (Ott 2007, S. 52) ungeschwer eingepasst wurden. Zugleich legt Ott nämlich nahe, dass

„der Naturschutz des 21. Jahrhunderts [...] einen reflektierten und neuen, demokratiefähigen Umgang mit dem Thema ‚Heimat‘ [brauche]. [...] Da auch der Sachverständigenrat für Umweltfragen die Bedeutung sog.

eudaimonistischer Argumente für Naturschutzbegründungen betont (SRU 2002, S. 17 ff.), kann man das Heimatthema nicht vermeiden oder tabuisieren.“ (Ott 2007, S. 44)

Diese kurze Rekonstruktion verschiedener Heimatargumente in der Umweltethik zeigt bereits deutlich, dass die Argumentationen eine kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatkonzept vermissen lassen. Obwohl mehrfach die Einsicht formuliert wird, dass eine solche Reflexion notwendig wäre, verbleiben die Autor:innen bei einem vagen und nicht konkretisierten Unbehagen mit dem Heimatbegriff. Im Gegensatz zu dieser sehr zurückhaltenden Kritik steht die Perspektive derjenigen, die infolge des Heimatbezugs von Ausgrenzungen mit Verweis auf ihre sogenannten Heimatländer betroffen sind und über Erfahrungen von Rassismus und sozialem Ausschluss berichten. Ihre Perspektive vermittelt die Dringlichkeit einer Kritik am Heimatkonzept; so auch die Geschichte von Semra Ertan, aus deren Gedicht „Mein Name ist Ausländer“ eingangs zitiert wurde. Semra Ertan lebte von 1972 bis 1982 in der Bundesrepublik Deutschland und erlebte als Tochter türkischer Arbeitsmigrant:innen alltäglich rassistische Erniedrigungen und unmenschliche Behandlung durch Behörden und Mitbürger:innen. Aus Verzweiflung und Protest gegen zunehmenden Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und militanten Rechtsextremismus in Deutschland verbrannte sie sich selbst am 26. Mai 1982 öffentlich im Hamburger Stadtteil St. Pauli, nachdem sie wenige Tage zuvor beim NDR-Hörfunk angerufen, von ihren Arbeits- und Lebensbedingungen in Deutschland berichtet und ihren Suizid angekündigt hatte (vgl. Gensing 2012).

Semra Ertans Gedicht verweist auf problematische Momente des Heimatkonzepts, die nicht in der Vergangenheit der Begriffsverwendung liegen, sondern ein Problembewusstsein für einen gegenwärtigen Gebrauch des Heimatbezugs fordern, welcher die extreme Ausbeutung rassifizierter Personen

in schlecht oder gar nicht bezahlten Arbeitsverhältnissen legitimiert. Auch wenn auf den ersten Blick kein Bezug zur Umweltethik zu bestehen scheint, bedarf es in diesem Rahmen einer Auseinandersetzung mit Otts Aussagen zu Flucht und Migration. Denn im Zuge des Klimawandels werden einige Regionen der Welt in absehbarer Zukunft gänzlich unbewohnbar sein, die bereits heute unter extremer Trockenheit, Überschwemmungen, Orkanen oder anderen Extremwettererscheinungen bzw. Naturkatastrophen leiden. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Themen Flucht und Migration zunehmend an Bedeutung, so dass an umweltethische Konzeptionen – insbesondere solche mit universalistischem Anspruch – die Forderung gestellt werden muss, diese Themen sowie die Perspektiven (potentiell) betroffener Menschen explizit miteinzubeziehen.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatkonzept muss neben einer historischen Einbettung daher auch Antworten auf die durch die Erfahrungsperspektive aufgeworfenen Fragen liefern: In welchem Verhältnis steht die Konstruktion von Heimat und Fremdheit zur Ausbeutung von Arbeitskraft? Inwiefern ist der territoriale Bezug und die Absicherung von Besitzverhältnissen dem Heimatkonzept immanent? Ist das Heimatkonzept universalisierbar und in welcher Beziehung steht es zu Menschen- und Bürger:innenrechten? Warum beziehen sich Autor:innen der Umweltethik trotz Problembewusstsein weiter auf den Heimatbegriff? Welche (politischen) Konsequenzen impliziert und/oder expliziert die Rehabilitierung von Heimatargumenten in umweltethischen Argumentationen? Die vorliegende Arbeit konzentriert sich bei der Beantwortung dieser Fragen auf die Bedeutung, die das Heimatkonzept innerhalb der Umweltethik und des Naturschutzes hat. Damit soll die kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatbegriff angestoßen werden, deren Wichtigkeit die rezipierten umweltethischen Beiträge mehrfach betont, die sie aber selbst nicht durchgeführt haben, um die For-

schungslücke einer konsequenten Kritik des Heimatkonzepts innerhalb der Umweltethik zu schließen.

Im Folgenden wird nachvollzogen, inwiefern die Rehabilitierung von Heimatargumenten notwendig im Sinne des *notwendig falschen Bewusstseins* für die umweltethische Theoriebildung ist. Exemplarisch wird Konrad Otts Versuch, das Heimatargument zur Beförderung von Umweltschutz zu rehabilitieren, einer ideologiekritischen Analyse unterzogen. Dabei wird zunächst untersucht, ob sein Heimatargument ideologisch ist und die Funktion hat, Widersprüche innerhalb seiner eigenen Theoriebildung sowie gesellschaftliche Widersprüche zu verdecken. Zudem wird der Frage nachgegangen, ob der Heimatbezug harmlos sein kann oder ob die Scheinkritik am Heimatbegriff die Gefährlichkeit seiner Verwendung sowie problematische Implikationen verschleiert. Die Gehalte des Heimatbegriffs können anschließend in einer detaillierten kritischen Auseinandersetzung mit Otts Aussagen offengelegt werden. Dafür wird nicht nur Otts Enttabuisierung des Heimatarguments in der Umweltethik ideologiekritisch untersucht, sondern die Analyse auch um seine ethischen Ansätze zu Migration und Flucht erweitert, weil diese Diskurse – auch für Ott – unweigerlich mit dem Diskurs um Heimat zusammenhängen.

Für die Darstellung der Methode der Ideologiekritik beziehe ich mich auf die kritische Theorie der Gesellschaft von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in Anschluss an Karl Marx. Um mich den gesellschaftlichen Umständen von Theoriebildung und ihrer Kritik anzunähern, werde ich mich zunächst der Unterscheidung von kritischer und traditioneller Theorie zuwenden, wie sie von Horkheimer entwickelt wurde.

## 2. Ideologie und Ideologiekritik

In diesem Kapitel wird Ideologiekritik anhand von Horkheimer und Adorno als Methode dargestellt. Dazu werde ich einerseits beleuchten, wie die Gegenstände der Kritik beschaffen sind, also wie ihr ideologisches Moment zu bestimmen ist; andererseits werde ich rekonstruierend nachvollziehen, wie Ideologiekritik als Entgegnung auf Ideologiebildung methodisch verfährt. Es ist dabei nicht mein Anspruch, die ideologiekritischen Ansätze von Horkheimer und Adorno zu kontrastieren, sondern ich werde versuchen, ihre unterschiedlich gewichteten Aspekte einander ergänzend in Verbindung zu bringen. Im dritten Kapitel soll die Aktualität der Methode durch ihre Anwendung nachgewiesen werden, indem ich aufzeige, dass die Art der Theoriebildung in der Umweltethik begründeter Weise als Ausdruck eines notwendig falschen Bewusstseins im Sinne der Ideologiekritik gedeutet werden kann. Durch die Möglichkeit einer solchen sinnvollen Deutung kann zumindest der eigene emphatische Wahrheitsanspruch von Ideologiekritik erfüllt werden. Zugleich wird sich die Relevanz der einzelnen Teile der Methodenrekonstruktion erst im Anwendungsteil erschließen.

### 2.1 Bestimmung und Funktion des Ideologischen

Da die umweltethische Theoriebildung eine wissenschaftliche Disziplin darstellt, die in den herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb eingegliedert ist, wird zunächst Horkheimers Unterscheidung von traditioneller und kritischer Theorie aufgegriffen, um davon ausgehend aufzuzeigen, wie sowohl die Form traditioneller Theorie als auch die Umstände, unter denen sie betrieben wird, zur Ideologiebildung beitragen. Auf der Grundlage einer materialistischen Gesellschaftsanalyse werden anschließend die gesellschaftlichen Funktionen von Ideologien herausgestellt, um daraufhin erste Schlussfolgerungen für die Ideologiebildung in der angewandten Ethik ableiten zu können.

#### 2.1.1 Ideologische Momente traditioneller Theoriebildung

Horkheimer arbeitet in seinem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ (1968 [1937]) die Merkmale sogenannter traditioneller Theoriebildung heraus. So kritisiert er in Anschluss an Marx, dass in der traditionellen Theorie die Vorstellung einer von materiellen Bedingungen unabhängigen Theoriebildung vorherrsche: Statt ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen, Kategorien und Erkenntnisse gesellschaftlich zu verorten, werde traditionelle Theoriebildung meist abgelöst von historischen Zusammenhängen und der konkreten gesellschaftlichen Situation betrieben. Änderungen innerhalb einer Theorie und sogar Strukturwechsel der Erkenntnisweise im Ganzen würden aus dem Erkenntnisprozess selbst abgeleitet. Dabei orientiere sich die Theoriebildung an Kriterien der Wissenschaftlichkeit, also Widerspruchsfreiheit, Rationalität, Funktionalität, Verwertbarkeit, Kohärenz etc., die selbst kontingent und Ergebnis gesellschaftlicher Praxis sind. Die wissenschaftliche Erkenntnis folge festgelegten Methoden – Abstraktion, Gleichmachung, Vereinheitlichung – und beanspruche, in systematischer und zusammenhängender Weise wahre Aussagen über einen Gegenstand zu treffen. Was an den Gegenständen gemäß formallogischer Schemata nicht erfasst werden kann, werde von der Erkenntnis ausgeschlossen, da alle Einsichten und Erfahrungsgegenstände ungeachtet ihrer wesentlichen Unterschiede auf ein oberstes Prinzip zurückgeführt würden (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 162 ff., 168 f.; Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 13 f.). Damit verdecke traditionelle Theorie wesentliche Merkmale der Gesellschaft. Die gesellschaftliche Wirklichkeit geht nicht in einer einheitlichen und systematischen Erklärung auf, weil „die Gesellschaft nicht einstimmig, nicht einfach ist [...]. Die Gesellschaft ist widerspruchsvoll und doch bestimmbar; rational und irrational in eins, System und brüchig, blinde Natur und durch Bewußtsein vermittelt“ (Adorno 1993 [1962], S. 126).

Derartige wissenschaftliche Theorien und andere geistige Konstrukte, die „aus puristischem Eifer gegen den Widerspruch“ (ebd.) antagonistische gesellschaftliche Zustände durch ihre eigene Struktur verdecken und damit den Status quo affirmieren und legitimieren, können als Ideologien bezeichnet werden:

*„Ideologie ist Rechtfertigung. Sie erheischt ebenso die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes, den es zu verteidigen gilt, wie andererseits die Idee der Gerechtigkeit selbst, ohne die eine solche apologetische Notwendigkeit nicht bestünde.“* (Adorno 1972 [1954], S. 465, Hervorhebung im Original)

Ideologien sind wahr und falsch zugleich, da sie einerseits als geistiges Korrelat der gesellschaftlichen Praxis entsprechen, sie naturalisierend verdecken und reproduzieren. Andererseits muss diese Praxis selbst als falsche aufgedeckt und kritisiert werden. Damit ist

*„das dialektische Problem der Ideologien: daß diese zwar falsches Bewußtsein, aber doch nicht nur falsch sind. Der Schleier, der notwendig zwischen der Gesellschaft und deren Einsicht in ihr eigenes Wesen liegt, drückt zugleich kraft solcher Notwendigkeit auch dies Wesen selbst aus.“* (Adorno 1972 [1954], S. 472 f.)

Der Begriff des notwendig falschen Bewusstseins bzw. der Ideologiebegriff – wie hier im abwertenden Sinn gebraucht – drückt aus, dass Akteur:innen in Bezug auf sich selbst und ihre Interessen einer Täuschung unterliegen, ferner dass diese Täuschung erkannt und kritisiert werden soll, vor allem wenn sie dazu führt, dass die Akteur:innen entgegen ihren eigenen Interessen zu

handeln scheinen (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 22). Eine solche Täuschung kann entstehen, weil Ideologien ihr wahres Moment verleugnen, nämlich dass sie gesellschaftlichen Ursprungs und Ausdruck eines widerspruchsvollen gesellschaftlichen Zustandes sind, während sie zugleich beanspruchen, ihre Wahrheit liege in der richtigen Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die jedoch nicht die Wirklichkeit, sondern ein in dieser Wirklichkeit geltendes Ideal bzw. Versprechen enthält:

*„Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können ‚an sich‘ wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert.“* (Adorno 1972 [1954], S. 473)

Als Beispiel kann die Ideologie des äquivalenten Tauschs herangezogen werden: Diese gibt vor, dass erbrachte Arbeitskraft dem gezahlten Lohn entspreche, also äquivalent getauscht werde. In einer kapitalistischen Gesellschaft<sup>4</sup> gehört Ausbeutung jedoch zu den Funktionsbedingungen der Wirtschaftsweise, die darauf ausgelegt ist, durch nicht bezahlte Mehrarbeit Mehrwert zu produzieren (vgl. Fraser/Jaeggi 2020, S. 37). Der gerechte Tausch ist daher zwar eine gesellschaftlich geteilte Norm, zugleich jedoch eine, die nicht realisiert und vor allem nicht realisierbar ist, da sie im Widerspruch zur Logik und Funktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft steht (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 188 f., 220). Durch die im Arbeitsvertrag festgesetzten Stundenlöhne, Tarifverhandlungen etc. wird zugleich die Täuschung aufrechterhalten, dass ein gerechter Lohn möglich sei bzw. wird von dem Umstand abgelenkt, dass er nicht gerecht sein kann. Solche Bewusstseinsformen, die zwar einen

<sup>4</sup> Warum der Ausgang von einer kapitalistischen Gesellschaftsformation für Ideologiekritik zentral ist, wird in Kapitel 2.1.2. erläutert.

wahren Anspruch enthalten – hier einen gerechten Lohn einzufordern –, welcher aber aufgrund der gesellschaftlichen Ordnung nicht einzulösen ist, können als Ideologien ausgewiesen werden (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 28).

Da der Grund einer ideologischen Täuschung in den epistemischen Eigenschaften einer Bewusstseinsform liegen kann (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 22), ist es für eine ideologiekritische Untersuchung von Interesse zu analysieren, in welchem Verhältnis Theorien und die in ihnen formulierten Ideen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit stehen und welches Verhältnis zur Gesellschaft sie selbst behaupten. Wie bereits angedeutet stellt sich als grundlegendes Problem traditioneller Theoriebildung dar, dass Bewusstsein und Welt, Geistiges und Materielles, als voneinander verschiedene und geschiedene Bereiche gedacht werden.

Einerseits muss die idealistische Vorstellung eines von materiellen Bedingungen unabhängigen Geistes, von Ideen an sich, dahingehend kritisiert werden, dass sich die Formen und Inhalte des Bewusstseins nicht aus rein geistigen Prinzipien deduzieren und in ihrer Gänze vorhersehen lassen, sondern aufs Engste verknüpft sind mit der materiellen Lebenslage der Menschen in einer auf bestimmte Weise eingerichteten Gesellschaft (vgl. Horkheimer 1987 [1930]: S. 288). Die Grundlagen und Kriterien der traditionellen wissenschaftlichen Theoriebildung sind weder allgemeingültig noch schlechthin feststehend, sondern selbst Produkt der gegenwärtigen, historisch gewordenen Gesellschaftsformation. Horkheimer betont die Abhängigkeit der Theoriebildung von materiellen Verhältnissen:

„Eine einfache Wahrnehmung so wie die verschlungene wissenschaftliche Theorie, ein Affekt so gut wie die dauernde Einstellung zu den Mitmenschen sind in die besonderen Verhältnisse verflochten, unter denen

sie auftreten. Zu ihnen gehört nicht bloß die triebliche Struktur der Person, sondern ebenso sehr die Gestaltung der toten und lebendigen Umwelt.“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 288)

Andererseits verkennt die Vorstellung einer vermeintlich von Subjektivität unabhängigen, objektiv gegebenen Außenwelt das menschengemachte, veränderbare Moment der gesellschaftlichen Praxis und stellt die bestehende Praxis als ahistorisch und notwendig dar; das gilt sowohl für den Gegenstand der Erkenntnis wie auch für den Prozess des Erkennens. Die gesellschaftliche Formung des zu Erkennenden sowie des Erkenntnisapparats verstellt den Blick auf objektive Fakten. Die sogenannten Fakten sind das Ergebnis gesellschaftlicher Praktiken des Beobachtens, Beschreibens und Erklärens, d. h. des Subsumierens konstaterter Sachverhalte unter begriffliches Wissen, wie auch die Theoriebildung selbst eine gesellschaftliche Praxis ist (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 167, 173 ff.). Mit Raymond Geuss (1983 [1981]) kann man in diesem Zusammenhang von einem Objektivierungsfehler sprechen, d. h. von einer Bewusstseinsform, die aufgrund ihrer epistemischen Eigenschaften ideologisch ist, weil sie Tatsachen, die von menschlichem Handeln abhängen, in natürliche, allgemeingültige Tatsachen umdeutet (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 24); dadurch werden insbesondere komplexe Prozesse und Wechselwirkungen zwischen der Veränderbarkeit sozialer Verhältnisse und der Anpassung bzw. Anpassungsfähigkeit der Menschen vernachlässigt (vgl. Kettner 2003, S. 96 f.).

Gegen diese scheinbar objektive und wertfreie Wiedergabe von Tatsachen, die impliziert, dass die Welt so erkannt werden könne, wie sie an sich ist, muss sich wiederum das produktive und freiheitliche Moment des idealistischen Gedankens behaupten, das zwar insofern ideologisch ist,

„wie ein Geistiges selbständig, substantiell und mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozeß hervortritt. Ihre Unwahrheit [die Unwahrheit der Ideologie, Anm. LMG] ist stets der Preis eben dieser Ablösung, der Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes. Aber auch ihr Wahrheitsmoment haftet an solcher Selbständigkeit, an einem Bewußtsein, das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden, und danach trachtet, das Seiende zu durchdringen.“ (Adorno 1972 [1954], S. 474)

Ideologisch sind demgemäß die einseitige Gewichtung oder ausschließliche Berücksichtigung entweder der abstrakten Theorie oder des empirisch Beobachteten sowie die fehlende Beachtung bzw. Verleugnung ihres Zusammenhangs. Um aufzeigen zu können, worin dieser Zusammenhang besteht, müssen grundlegende gesellschaftstheoretische Überlegungen angestellt werden; deren Grundannahmen werden im Folgenden erläutert.

### **2.1.2 Grundannahmen einer kritischen Theorie der Gesellschaft**

Nach Horkheimer und Adorno geht eine Theorie der Gesellschaft fehl, wenn lediglich isolierte Erscheinungen, Oberflächenphänomene, empirisch beobachtet und festgehalten werden. Denn alle Beobachtungen und erhobenen Daten sind in eine gesellschaftliche Struktur eingebettet und durch sie vermittelt. Erkenntnis im emphatischen Sinn sei daher nur in der Reziprozität von Ganzem und Einzelem möglich, in der Wechselwirkung von gesellschaftlicher Formung der Menschen und menschlicher Produktion der Gesellschaft. Erst vor dem Hintergrund einer solchen Struktur können die Einzelbeobachtungen als von der Gesamtheit abhängige Phänomene erkannt und sinnvoll in Zusammenhang gebracht werden (vgl. Adorno 1993 [1962], S. 127, 133 f.). Daher werde eine ausschließlich empirisch-positivistisch verfahrenende Ge-

sellschaftstheorie, die Daten über soziale Phänomene sammelt und wie ein Puzzle zusammensetzen versucht,

„Ideologie im strengen Sinn, notwendiger Schein. Schein, weil die Vielfalt der Methoden an die Einheit des Gegenstandes nicht heranreicht und sie hinter sogenannten Faktoren versteckt [...]; notwendig, weil der Gegenstand, die Gesellschaft, nichts so sehr fürchtet, wie beim Namen gerufen zu werden, und darum unwillkürlich nur solche Erkenntnisse ihrer selbst fördert und duldet, die von ihr abgleiten.“ (Adorno 1993 [1957], S. 90)

Die „Vielfalt der Methoden“ (ebd.) bezeichnet einen selbst zugeschriebenen, aber nicht realisierten Pluralismus. Sie werde in dem Maß ideologisch, wie die gegenwärtige Gesellschaft Vielfältigkeit nicht bzw. nur in Form gesellschaftlicher Arbeitsteilung duldet. Die Auffassung von Gesellschaft als inhaltlich entleerter Verallgemeinerung im Sinne „eines oberflächlichen Gestaltbegriffs“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 287) hindert die Einsicht in die Selbstbestimmbarkeit der gesellschaftlichen Praxis. Denn ihre Perspektive auf Möglichkeiten der gesellschaftlichen Veränderung, berührt nicht die grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen. Selbst wenn solche Vorstellungen zur kurzzeitigen Verbesserung der Verhältnisse für einzelne Personen oder Personengruppen beitragen können,

„mißverstehen [sie] die fundamentale Verschiedenheit eines zerspaltenen Gesellschaftsganzen, in dem die materielle und ideologische Macht zur Aufrechterhaltung von Privilegien funktioniert, gegenüber der Assoziation freier Menschen, bei der jeder die gleiche Möglichkeit hat, sich zu entfalten“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 193).

Um die Dynamiken des gesellschaftlichen Ganzen mitsamt historischen Veränderungen, Tendenzen, Krisen und Potentialen erkennen zu können, vollzieht eine kritische Theorie der Gesellschaft Bewegungsgesetze und Herrschaftsmechanismen rekonstruierend nach und deutet sie mit einem kritischen Begriffsapparat.<sup>5</sup> Sie wird fortlaufend korrigiert und zurückgebunden an Beobachtungen von Phänomenen wie sozialen Kämpfen, denn sie muss „sich mit Material vollgesogen haben“ (Adorno 1993 [1957], S. 90); gleichsam gilt für das empirische Material, dass es „bereits auf das gesellschaftliche Ganze transparent sein“ (ebd.) muss. Die Objektivität, um die empirisch-positivistische Wissenschaft stets bemüht ist, bezeichnet für eine kritische Gesellschaftstheorie „den Inbegriff all der Verhältnisse, Institutionen, Kräfte innerhalb dessen die Menschen agieren“ (Adorno 1993 [1957], S. 84). Prozesse menschlicher Gestaltung, konkrete Interessen und Beziehungen werden vor dem Hintergrund historisch beschränkter Gültigkeit miteinbezogen. Aus zugleich synchroner als auch diachroner Perspektive wird eine historisch konkrete Gesellschaftstheorie entworfen (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 212 f.).

Die kritische Theorie der Gesellschaft erfordert zudem wertende Urteile<sup>6</sup>. Wertfreiheit ist ihrem eigenen Anspruch nach nicht möglich, weil sie sich selbst als neuen, unhinterfragbaren Wert setzen würde, der das falsche Bestehende notwendig affirmiert. Gleichzeitig ist eine Kritik an gesetzten Werten insofern angemessen, als diese von gesellschaftlichen Verhältnissen abhängen, die kritisiert werden können, weil sie menschengemacht und Leid induzierend sind. Deshalb kommen die Werte, die in die Gesellschaftskritik

<sup>5</sup> Für eine genauere Erläuterung siehe Kapitel 2.2.2.

<sup>6</sup> Herbert Marcuse merkt an, dass eine kritische Gesellschaftstheorie im Gegensatz und im Konflikt zu „historischer Objektivität“ (Marcuse 1994 [1967], S. 12) in der traditionellen Theorie zwei Werturteile zugrunde legt: „1. das Urteil, daß das menschliche Leben lebenswert ist oder vielmehr lebenswert gemacht werden kann oder sollte. [...] 2. das Urteil, daß in einer gegebenen Gesellschaft spezifische Möglichkeiten zur Verbesserung des menschlichen Lebens bestehen sowie spezifische Mittel und Wege, diese Möglichkeiten zu verwirklichen“ (Marcuse 1994 [1967], S. 12 f.).

eingehen, aus der Kritik selbst, nämlich aus der Negation des vermeidbaren Leids, das durch menschengemachte gesellschaftliche Widersprüche hervorgerufen wird. Das Sollen ist dem Seienden immanent, indem es auf die Möglichkeiten verweist, die in diesem Seienden angelegt, aber noch nicht verwirklicht sind und durch die es das Seiende zugleich in Frage stellt, negiert. Diese Art des Zusammendenkens von Wert und Erkenntnis unterscheidet sich maßgeblich von naturalistischen Fehlschlüssen; letztere setzen im Gegensatz zur Immanenz des Normativen eine Dichotomie von deskriptiven und normativen Aussagen voraus; ihr Irrtum besteht darin, dass sie empirische Eigenschaften oder Zustände, z. B. das Gefühl von Heimatverbundenheit, als natürlich bewerten und dieses konstruierte Natürliche zugleich als ‚das Gute‘ setzen, auf dessen Grundlage Werte und Handlungsregeln bestimmt werden sollen. Im Unterschied zur bestimmten Negation der Ideologiekritik, die das Bestehende transzendiert, steht das deskriptive Urteil bei der positiven Ableitung nicht in Frage, sondern wird stets affirmiert. Dagegen ist es ein ideologiekritisches Anliegen, das Gegebene zu entnaturalisieren, es als menschengemacht, somit als kritisier- und veränderbar zu kennzeichnen. Zudem muss in diesem Zusammenhang hinterfragt werden, ob eine eindeutige Unterscheidung von deskriptiven und normativen Aussagen gelingen kann oder ob in jede Beschreibung durch ihre sprachliche Form und ihre Stellung im Diskurs bereits Wertung miteingeht.

Einer Gesellschaftstheorie, die das Urteil der Gesellschaft über sich selbst ausklammert, d. h. nicht nach Möglichkeiten und Tendenzen im Bestehenden fragt, liegt durch diese methodische Entscheidung gleichfalls eine Wertung zugrunde (vgl. Adorno 1993 [1962], S. 138 f.). Eine vermeintlich rein deskriptive und wertfreie Darstellung von Gesellschaft verwechselt den epistemischen Status ihrer auch wertenden Urteile mit bloßen Tatsachenaussagen, insofern normativ gehaltvolle Ansichten über veränderbare Verhältnisse als Sachzwänge dargestellt werden (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 23 f.; Kettner 2003, S.

95).<sup>7</sup> Demgemäß „verbietet wertfreies Verhalten sich nicht bloß psychologisch sondern sachlich. Die Gesellschaft [...] kristallisiert sich überhaupt nur um eine Konzeption von richtiger Gesellschaft“ (Adorno 1993 [1962], S. 139).

Daher bezieht eine kritische Theorie Position, indem sie eine bestimmte Auffassung von Gesellschaft zugrunde legt. Diese Grundlage bildet für Horkheimer die „marxistische Einteilung der Gesellschaft in einander bekämpfende Klassen“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 290). Die Wahl der Grundlage ist keineswegs zufällig; Horkheimer bestimmt die Ökonomie – und gemeint ist nicht Ökonomie im Allgemeinen, sondern die historisch konkrete Form der bürgerlichen Ökonomie – als „die erste Ursache des Elends, und die theoretische und praktische Kritik hat sich zunächst auf sie zu richten“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 222).<sup>8</sup> Eine kritische Gesellschaftstheorie bezieht daher

<sup>7</sup> Ein Hinweis auf die verschiedenen Dimensionen des Begriffs der Notwendigkeit erscheint an dieser Stelle angebracht, denn es muss zwischen logischer und sachlicher Notwendigkeit unterschieden werden (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 200–205): Logische Notwendigkeit bezeichnet die Schlussregel, dass aus dem Zutreffen bestimmter Bedingungen das Eintreten bestimmter Sachverhalte gültig abgeleitet werden kann, z. B. wenn eine bestimmte Form der Tauschgesellschaft gegeben ist, dann folgt daraus eine Verschärfung gesellschaftlicher Konflikte. Damit wurde noch keine Aussage über die Wahrheit dieses Umstandes getroffen, also darüber, ob die Bezeichnung der Tauschgesellschaft auf die gegenwärtige Gesellschaftsformation zutrifft oder zutreffen muss. Mit sachlicher Notwendigkeit ist das gemeint, was im obigen Text als Sachzwang betitelt wurde, nämlich dass ein Sachverhalt auf bestimmte Weise beschaffen ist und nicht anders sein kann. Ein Beispiel für logische Notwendigkeit ist die Aussage ‚Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen werden Menschen notwendig soundso vergesellschaftet‘; im Gegensatz dazu würde die sachlich notwendige Aussage lauten: ‚Menschen sind, verhalten sich, denken usw. unter allen Umständen soundso‘. Die kritische Theorie setzt für Notwendigkeit Freiheit – wenn auch als nicht real existierende – voraus und spricht von bewusster und zweckmäßiger Notwendigkeit im Sinne von „Ereignissen, die man selbst erzwingt“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 206).

<sup>8</sup> Aus Horkheimers Deutung der Ökonomie als „erste Ursache des Elends“ (ebd.) folgt nicht, dass alle Formen von Herrschaft und Unterdrückung bloß auf die ökonomischen Verhältnisse zurückzuführen sind, sondern dass die bürgerliche Ökonomie alle gesellschaftlichen Bereiche bestimmt und ihre Aufhebung daher eine notwendige – nicht hinreichende – Bedingung für die Veränderung der Gesellschaft darstellt: „Die geschichtliche Veränderung lässt das Verhältnis der Kultursphären nicht unberührt, und wenn beim gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft die Wirtschaft die Menschen beherrscht und daher den Hebel

Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie und die Versprechen der kapitalistischen Gesellschaft, die – wenn auch uneingelöst – die Produktionsverhältnisse rechtfertigen sollen, in ihre Kritik mit ein. Als wesentliche Merkmale kapitalistischer Gesellschaften identifizieren Nancy Fraser und Rahel Jaeggi (2020): erstens Privateigentum von Produktionsmitteln sowie Klasseneinteilung, nämlich einerseits in die Klasse der Eigentümer:innen und andererseits in die Klasse derjenigen, die keinen direkten Zugang zu Ressourcen und Subsistenzmitteln haben; zweitens die Warenförmigkeit der Arbeitskraft und die Institutionalisierung eines Arbeitsmarktes; drittens eine Dynamik, die darauf zielt, durch Ausbeutung von Arbeitskraft Kapital zu erweitern, statt die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen; viertens eine Zuordnung beschränkter, allgemeiner Ressourcen, insbesondere von Kapitalgütern und gesellschaftlichen Überschüssen, die über den Markt geregelt ist (vgl. Fraser/Jaeggi 2020, S. 32–5, 42–44).

Darüber hinaus nimmt Fraser an, „dass Klassenkämpfe – Kämpfe zwischen Arbeit und Kapital über die Ausbeutungsrate und die Verteilung des Mehrwerts – für kapitalistische Gesellschaften tatsächlich charakteristisch sind“ (Fraser/Jaeggi 2020, S. 102) und erweitert diese Dynamik noch um Grenzkämpfe, die „an den Orten der konstitutiven institutionellen Trennungen des Kapitalismus aus[brechen]: wo die Wirtschaft auf das Gemeinwesen trifft, wo die Gesellschaft auf die Natur trifft und wo die Produktion auf die Reproduktion trifft“ (ebd.). Die Diskurse und Argumentationsmuster innerhalb der Umweltethik drücken gleichfalls bestimmte Vorstellungen über Natur und das Mensch-Natur-Verhältnis aus und wollen einen entsprechenden Umgang mit der Natur legitimieren. Damit gehören auch Auseinandersetzungen in der Umweltethik zu den Schauplätzen von Grenzkämpfen. Diese Auffassung

bildet, durch den er umzuwälzen ist, so sollen in Zukunft die Menschen angesichts der natürlichen Notwendigkeiten ihre gesamten Beziehungen selbst bestimmen; abgelöste ökonomische Daten werden daher auch nicht das Maß bilden, an dem ihre Gemeinschaft zu messen ist“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 222).

einer in vielerlei Hinsicht antagonistischen, von Kämpfen und widerstreitenden Interessen durchzogenen Gesellschaft lässt die Frage zentral erscheinen, welchen konkreten „partikulare[n] Interessen“ (Adorno 1972 [1954], S. 457) kapitalistische Versprechen sowie die rechtfertigenden Theorien und Diskurse dienen; das ideologische Moment liegt in diesem Fall darin, dass die Interessen einer Teilgruppe als allgemeine Interessen ausgegeben werden (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 24). Für die bürgerliche Gesellschaft ist das bürgerliche Klasseninteresse in diesem Sinne leitend, da die bürgerlichen Machtinteressen für die allgemeinen Interessen der Menschen gehalten werden. In der angewandten Ethik tritt die Verallgemeinerung von Partikularinteressen vor allem in der Form auf, dass ausgehend vom „normative[n] Selbstverständnis von Professionen“ (Kettner 2003, S. 97) die Eigenlogiken bestimmter Praxisbereiche sowie zugehörige Interessen als Allgemeininteresse oder soziale Ziele ausgegeben werden.

### 2.1.3 Gesellschaftliche Funktionen von Ideologien

Ausgehend von einer materialistischen Gesellschaftsanalyse können Ideologien zum einen von Seiten der Theorien und Diskurse, zum anderen von Seiten des Subjekts bestimmt werden. Aus der Perspektive der Theorie meint Ideologie die Rechtfertigung mithin Affirmation und Reproduktion zum Kapitalismus gehöriger Herrschaftsverhältnisse, d. h. Tausch- und Klassenverhältnisse. Damit sind neben einer bestimmten inhaltlichen wie formalen Art der Theoriebildung zugleich auch gesellschaftliche Funktionen von Ideologien benannt: Rechtfertigungsdiskurse bzw. Bewusstseinsformen sind ideologisch, wenn sie dazu dienen, soziale Praktiken und Institutionen zu unterstützen, zu stabilisieren und zu legitimieren, die verwerflich oder ungerecht sind oder mit Ausbeutung oder Herrschaft in Verbindung stehen. Herrschaft bedeutet in diesem Zusammenhang, dass gesellschaftlich mehr Repression

ausgeübt wird als nötig, ungeachtet dessen, wie die Repressionsmacht verteilt ist (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 24–28, Kayserilioğlu 2018, S. 89).

Das oben beschriebene traditionelle Denken selbst ist in diesem Sinne ideologisch, denn „die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang“ (Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 27). In der vermeintlichen Unabhängigkeit der Theoriebildung von ihren materiellen Bedingungen ist somit auch ein funktionales Moment von Ideologien verankert:

„[I]hre Absonderung [die Absonderung geistiger Produkte, Anm. LMG] selbst, die Konstitution der Sphäre Geist, seine Transzendenz, wird zugleich als gesellschaftliches Resultat der Arbeitsteilung bestimmt. Schon der bloßen Form nach rechtfertigt diese Transzendenz eine gespaltene Gesellschaft.“ (Adorno 1972 [1954], S. 457)

Gesellschaftliche Antagonismen können durch Ideologien gerechtfertigt werden, indem die in den materiellen Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft angelegten Widersprüche nicht als die gesellschaftliche Wirklichkeit betreffende Probleme erkannt, sondern in rein geistige Widersprüche umgedeutet werden, die dann als „Wirkung von Kämpfen zwischen bloßen Gesinnungen, Haltungen, Denkstilen und Systemen“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 282; vgl. ebd., S. 294) aufzufassen seien. Überdies lassen sich gesellschaftliche Widersprüche durch die Vorstellung eines überzeitlichen, schicksalhaften Sinns, eines Ausgleichs erfahrener Leiden in einem jenseitigen Leben oder den Verweis auf die eigene Einstellung zur Welt bereinigen. Die Behauptung eines „einheitlichen Sinnzusammenhang[s]“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 282) hat dabei die Funktion, „die wirtschaftlich nicht privilegierten Klassen [...] über ihre wirklichen Leiden zu beruhigen“ (ebd.). Ein solcher Sinnzusammenhang ist aber in den widerspruchsvollen geschichtlichen Vorgängen nicht

festzustellen – zumindest solange die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht von selbstbestimmten Subjekten gestaltet werden (vgl. ebd.).

Auf subjektiver Ebene drückt sich die stabilisierende, verschleiernde und rechtfertigende Funktion von Ideologien in Selbstverständnissen und Beschreibungen von Akteur:innen, d. h. im notwendig falschen Bewusstsein aus. Die beiden Momente der ideologischen Funktionsweise – Rechtfertigungsdiskurs und notwendig falsches Bewusstsein – verweisen wechselseitig aufeinander. Individuen werden nicht als isolierte vorgestellt, das falsche Bewusstsein nicht als individuell verschuldet oder gar als anthropologische Konstante (vgl. Adorno 1972 [1954], S. 459). Statt Menschen vereinzelt psychologisierend zu betrachten, beschäftigt sich Ideologiekritik mit „der konkreten Gestalt ihrer Vergesellschaftung“ (Adorno 1972 [1954], S. 468), d. h. mit der notwendigen Form, wie Individuen zu gesellschaftlichen Subjekten gemacht werden – im Kapitalismus: als Privateigentümer:innen durch marktvermittelte soziale Herrschaft (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 222 f.). Ideologiekritik hat gerade das Denken der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, von Gesellschaft und Individuum zum Gegenstand (vgl. Adorno 1993 [1957], S. 90) und fragt danach, wie es sich auf das Verhältnis der Individuen untereinander sowie das Verhältnis der Individuen zu sich selbst auswirkt. Damit ist gemeint, dass Individuen sich aufgrund ihrer Vergesellschaftung selbst so verstehen und beschreiben, dass sie ohne den Einsatz von repressiven Maßnahmen systemkonformes Verhalten zeigen, welches wiederum die soziale Praxis stabilisiert und reproduziert, der es entsprungen ist. Ideologiekritik grenzt sich dabei sowohl von einer naturwissenschaftlichen Auffassung ab, die Menschen als wissenschaftliche Ereignisse und Funktionen begreift und damit auf ein Abstraktes und allgemein Gleiches reduziert (vgl. Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 32 f.), als auch von einem metaphysisch verklärten gesellschaftlichen Determinismus:

„Nur die Menschen selbst, und zwar nicht das ‚Wesen‘ Mensch, sondern die wirklichen voneinander und von der äußeren und inneren Natur abhängigen Menschen eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks sind die tätigen und leidenden Subjekte der Geschichte.“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 282)

#### **2.1.4 Schlussfolgerungen für die Ideologiebildung in der angewandten Ethik**

Entscheidend ist also, dass wirkliche Menschen im Mittelpunkt der Analyse und Theoriebildung stehen und kein konstruierter menschlicher Wesenskern: Zuschreibungen von menschlichen Verhaltensweisen in den Theorien können sonst zu sich selbst bewahrheitenden Überzeugungen werden, z. B. wenn gesellschaftliche Strukturen so eingerichtet sind, dass Menschen sich auf bestimmte Weise verhalten (müssen). Solche Überzeugungen sind dann ideologisch, wenn die von ihnen konstatierten Verhaltensweisen als Begründung und Rechtfertigung, z. B. für Diskurs- und Handlungsregeln, herangezogen werden (vgl. Geuss 1983 [1981], S. 24). Zu nennen sind hier utilitaristische Theorien angewandter Ethik, wenn sie vor dem Hintergrund der kapitalistischen Gesellschaftsformation ein Menschenbild konstruieren, welchem zufolge Menschen untereinander konkurrieren, statt miteinander zu kooperieren. Durch diesen der kapitalistischen Konkurrenzlogik selbst entnommenen Ausgangspunkt soll dann entsprechendes Verhalten legitimiert werden (vgl. Kettner 1992, S. 22).

Darüber hinaus legt der Modus der Wissensproduktion fest, welches Denken in Form und Inhalt als wissenschaftlich und damit als beachtenswert gilt, d. h. rationales, objektives mit relevantem, verwertbarem Inhalt: Die wissenschaftliche „Definitionsmacht [bietet] über die Codierung des umlaufenden Wissens als wahr/falsch eminente Möglichkeiten [...], Unerwünschtheit von

institutionell etablierten, systematisch asymmetrischen Machtbeziehungen zu verschleiern“ (Kettner 2003, S. 82). Weitergehend lässt sich das Nachdenken über Umwelt und menschliche Bedürfnisse, insbesondere über das konstatierte Heimatbedürfnis, auf gesellschaftlich bestimmte Beweggründe zurückführen. Dabei können auch soziale Praktiken als ideologisch aufgedeckt werden, z. B. die Wahl der wissenschaftlichen Methode oder des ethischen Begründungsansatzes. Die Darstellung von Theorien kann auf mehrere Arten ideologisch sein bzw. dem Zweck der Verschleierung dienen: Zum einen kann eine Theorie als in besonderem Maße und für alle gleichermaßen nützlich dargestellt werden, obwohl sie vor allem partikularen Interessen dient (vgl. Kettner 2003, S. 82). Zum anderen können Theorien abgewertet werden, indem die zu erwartenden Auswirkungen auf die gesellschaftliche Praxis als Türöffner für als unerwünscht bestimmte soziale Phänomene und zugleich als Gewissheiten gedeutet werden, obwohl sie lediglich plausibel sind (vgl. Kettner 2003, S. 96).

Die Bedeutung des gesellschaftlichen Entstehungskontexts von angewandter Ethik ist nicht von der Hand zu weisen, da sie – selbst Produkt der bürgerlichen Gesellschaft – fast ausschließlich von Menschen mit prestigeträchtigen Professionen betrieben wird (vgl. Kettner 2003, S. 92). Darüber hinaus ist zu klären, zu welchem gesellschaftlichen Zweck angewandte Ethik und insbesondere Umweltethik in der modernen Gesellschaft in Erscheinung treten. Und schließlich muss vor dem Hintergrund obiger Überlegungen geprüft werden, ob umweltethische Theorien unter Berufung auf die vermeintliche Wertfreiheit und Neutralität der Wissenschaft Herrschafts-, Eigentums- und Verteilungsverhältnisse perpetuieren, die Veränderbarkeit sozialer Praxis objektivierend verkennen, partikulare Interessen verallgemeinern oder widersprüchliche Beobachtungen sowie Überlegungen leugnen bzw. als rein theoretische Probleme abtun.

## **2.2 Die Methode der Ideologiekritik**

Der folgende Abschnitt stellt die Methode der Ideologiekritik als Entgegnung auf ideologische Momente der Theoriebildung in wissenschaftlichen Theorien im Allgemeinen und angewandter Ethik bzw. Umweltethik im Besonderen vor. Dafür wird zunächst die Notwendigkeit der Vermittlung von Bewusstsein und Welt hervorgehoben und anschließend auf den emphatischen Wahrheitsbegriff der kritischen Gesellschaftstheorie eingegangen. Darauf folgt eine Skizze des Verfahrens, Maßstabs und Ziels immanenter Kritik, um schließlich die Voraussetzungen für und die Grenzen von Ideologiekritik aufweisen zu können.

### **2.2.1 Vermittlung materieller und ideeller Momente**

In einer ideologiekritischen Untersuchung wissenschaftlicher Theorien wird mithilfe des Wissens um die strukturell vorgegebenen Dynamiken und spezifischen Formen sozialer Verhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaft – insbesondere Privateigentum an Produktionsmitteln, Arbeitsteilung, Warenproduktion und -tausch – der Einfluss materieller Verhältnisse auf bestimmte Ideen bzw. das Denken und die Wechselwirkung zwischen diesen Bereichen gesellschaftlicher Praxis analysiert (vgl. Horkheimer 1987 [1930], S. 291, 293). Die ideologiekritische Methode schließt außerdem ein, die „geschichtlichen Verhältnisse der Träger dieses Denkens, ihre Beziehungen zu anderen Gesellschaftsschichten und die politische Gesamtlage“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 294) zu beleuchten. Dabei werden Theoriegebilde und Ideen in diesen dynamischen Bedingungs-zusammenhang eingeordnet und vor dem Hintergrund bestehender – historischer wie gegenwärtiger – materieller Herrschaftsstrukturen und Machtkämpfe sowie korrespondierender, herrschaftserhaltender Denkformen und -inhalte bewertet (vgl. Horkheimer 1987 [1930], S. 271).

Ideologiekritik kann dann mit Horkheimer auch bezeichnet werden als „Untersuchung von Bedingungsbeziehungen zwischen den wirklichen Kämpfen der Menschen und ihren Gedanken“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 292).

Eine kritische Gesellschaftstheorie macht deutlich, dass die Probleme und Widersprüche, die auf ideologische Weise durch Zuwachs bzw. Modifizierung der Erkenntnisse zu lösen versucht werden, solche der Sache sind; theoretische und reale Probleme sind miteinander verschränkt, denn

„Gesellschaft, die sich und ihre Mitglieder am Leben erhält und zugleich mit dem Untergang bedroht, ist Problem im emphatischen Sinn. [...] Man würde die Wissenschaft fetischisieren, trennte man ihre immanenten Probleme radikal ab von den realen, die in ihren Formalismen blaß [sic!] widerscheinen.“ (Adorno 1993 [1962], S. 128 f.)

Dagegen benennt kritische Theorie „wirkliches Elend“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 293) als Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse, welcher nicht durch den Versuch einer metaphysischen Versöhnung verklärt werden darf. Sie macht es sich zur Aufgabe, „gerade den unbefriedigenden Zustand der Dinge in der irdischen Wirklichkeit als das wahre Sein auszusprechen und nicht zuzulassen, daß [sic!] irgendwelche Gedanken der Menschen als Sein im höheren Sinn hypostasiert werden“ (Horkheimer 1987 [1930], S. 283). Ideologiekritik greift daher solche Ansichten an, die mithilfe religiöser, ethischer oder sonstiger metaphysischer Begründungen und Verklärungen die Herrschaft von Nationen, Klassen, Ethnien etc. sichern. Sie zielt also auf die Entwertung einzelner Ideen ab und nicht auf die Entwertung des Erkenntnisapparats als solchem (vgl. Horkheimer 1987 [1930], S. 285 f.).

Auch den Anspruch, eine unveränderliche, ahistorische Wahrheit erkennen zu wollen, versteht Horkheimer als Neuetablierung einer Metaphysik.<sup>9</sup> Das kritisch generierte Wissen ist dagegen abhängig von sich verändernden äußeren Umständen und beinhaltet Aussagen mit beschränkter Gültigkeit, die wirklich erfahrene gesellschaftliche Zusammenhänge, innerweltliche Erkenntnisobjekte und ihr Verhältnis zueinander deuten können (vgl. Horkheimer 1987 [1930], S. 283, 293 f.). Genauso wie ihr Gegenstand ist Ideologiekritik der gesellschaftlichen Bewegung unterworfen, die begrifflich und selbstreflexiv eingeholt werden muss, einerseits um das Ideologische tatsächlich zu erfassen, andererseits um nicht das festzuschreiben, was eigentlich kritisiert werden sollte (vgl. Adorno 1972 [1954], S. 458). Eine Schwierigkeit der ideologiekritischen Untersuchung liegt mithin darin, sie als Methode so zu entwickeln, dass sie bestimmt genug ist, um ihren Gegenstand erkennen zu können, dass sie gleichzeitig so unterbestimmt ist, dass sie bei der Analyse des Gegenstands an ihn angepasst werden kann, um ihn wirklich zu treffen; die Gestalt der Methode muss der Gestalt des Gegenstands angemessen sein (vgl. Adorno 1972 [1954], S. 473; Adorno 1993 [1962], S. 130, 135).

Übertragen auf den Bereich der angewandten Ethik erscheint die Vermittlung von Theorie und empirischem Material in besonderem Maße gefordert, da sie ihrem Anspruch nach nicht bloß auf normative Grundlagen reflektiert, sondern sich auch mit den Anwendungsbedingungen von Ethik in bestimmten Praxisfeldern befasst, in denen konkrete Personen handeln müssen. Diese Bedingungen sind gesellschaftlich bestimmt und zugleich veränderbar, so dass angewandte Ethik eine Theorie der Gesellschaft miteinbeziehen muss, wenn sie nicht bloß durch die Wahl zwischen bereits vorgegebenen Hand-

<sup>9</sup> Eine eingeschränkte Ausnahme bilden die Naturwissenschaften, deren Wahrheit aufgrund der gesellschaftlich notwendigen Naturbeherrschung als selbstständig und akkumulierbar bezeichnet werden kann, auch wenn dieses Wissen zugleich nur unter der Voraussetzung von Belang ist, dass es Subjekte gibt, die seiner bedürfen (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 214).

lungsalternativen die Verhältnisse, in denen sie zur Anwendung kommt, fest-schreiben soll:

„Ethikanwendungskonzeptionen, die sich reaktiv und vollständig von vorgegebenen eingezirkelten Problemstellungen abhängig machen und deren Genese sich nicht in größeren zeitlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen rekonstruieren können, sind in eben dem Maße borniert und für die Affirmation des Bestehenden anfällig.“ (Kettner 2003, S. 92)

Die Gestaltbarkeit der Handlungsbedingungen wird mittels einer kritischen Theorie der Gesellschaft selbst zum moralischen Ziel.

### 2.2.2 Der emphatische Wahrheitsbegriff

Aus der stetigen Veränderung von Gegenstand und Methode erwächst die Anforderung an eine kritische Theorie, ihre Begriffe fortwährend zu aktualisieren und weiterzuentwickeln. Die Gültigkeit von Ideologiekritik hat daher einen Zeitkern gemessen an dem, was wirklich und was möglich ist:

„Die dialektische Theorie [...] hat [...] die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist.“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 223)

Damit gibt Ideologiekritik den Anspruch auf Wahrheit nicht auf, sondern bettet ihn gesellschaftlich ein. In der Vermittlung von zeitbezogener Theorie und sozialer Praxis liegt ihr Wahrheitsmoment; sie ist „bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung, und hat zur Voraus-

setzung ebenso die Unterscheidung des Wahren und Unwahren im Urteil wie den Anspruch auf Wahrheit im Kritisierten“ (Adorno 1972 [1954], S. 466).

Im Gegensatz zum relativistischen, interessen gebundenen Wahrheitsbegriff des Pragmatismus oder Utilitarismus hält Ideologiekritik an einem emphatischen Wahrheitsbegriff fest: der Begriff muss mit seinem Gegenstand übereinstimmen. Die Begriffe einer kritischen Gesellschaftstheorie müssen sich bewähren, indem sie erlauben, die Gesellschaft auf evidente Weise zu beschreiben und zu deuten (vgl. Horkheimer 1932, S. 1 f.). Aufgrund ihrer Bezogenheit sowohl aufeinander als auch auf eine widersprüchliche soziale Praxis lassen sich einzelne Begriffe, wenn sie aus der Gesamtkonzeption einer kritischen Theorie herausgenommen werden, kaum sinnvoll definieren bzw. scheinen sich die Definitionen, da sie verschiedene Momente eines Begriffs hervorheben, gegenseitig zu widersprechen (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 212 f.).

Trotz dieser Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung sowie historischer Begriffsentwicklung und -ausdifferenzierung lässt sich Horkheimer zufolge annehmen, dass „bei allem Wandel der Gesellschaft doch ihre ökonomisch grundlegende Struktur, das Klassenverhältnis in seiner einfachsten Gestalt, und damit auch die Idee seiner Aufhebung identisch bleibt“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 208). Obgleich sich die bürgerliche Gesellschaft und die ihr immanenten Konflikte historisch weiterentwickeln, verändern sich die grundlegenden in ihr wirkenden Kräfte nicht, d. h. es gilt, „durch den Kontext Bedingtes und Grundsätzliches zu unterscheiden“ (Weiß 2019, S. 62). Deshalb muss jeweils gefragt werden, ob Begriffsumbildungen der historischen und logischen Weiterentwicklung des korrespondierenden Gegenstands oder gegenstandsfremden, kapitalistischen Interessen geschuldet sind. Vor diesem Hintergrund ist dann zu prüfen, welche Bedeutung bzw. Funktion bestimmte Begriffe und Ideen im gesellschaftlichen Zusammenhang haben.

In der angewandten Ethik lässt sich das Phänomen feststellen, dass einem Begriff Bedeutungsschattierungen beigelegt werden, die von seinem sonst problematischen Sinn wegführen: Solchen „Konfundierungen von analytischen (= begrifflich geschlossenen) und empirischen (= erfahrungsoffenen) Aussagen begegnen wir im Diskurs der angewandten Ethik oft dort, wo durch gezielte semantische Erfindungen die Diskursivierungschancen für moralische Problemwahrnehmungen verändert werden“ (Kettner 2003, S. 96). Diese Dimension des Ideologischen wird insbesondere für die Analyse der von Ott angeführten Aspekte bzw. Stufen des Heimatkonzepts relevant. Die Bestimmung des emphatischen Begriffs von Heimat auch in seiner historischen Dimension und mitsamt normativen Implikationen bildet daher den Ausgangspunkt für die ideologiekritische Untersuchung von Otts Heimatargument.

### 2.2.3 Verfahren, Maßstab und Ziel immanenter Kritik

Ideologiekritik ist eine Form der immanenten Kritik in Abgrenzung von interner und externer Kritik. Während interne Kritik das Verfahren bezeichnet, Widersprüche innerhalb einer Theorie aufzuzeigen, bezieht externe Kritik einen Standpunkt außerhalb der zu untersuchenden Theorie, von dem aus mit eigenen (begründeten und hergeleiteten) Maßstäben Kritik geübt wird. Immanente Kritik beinhaltet Momente beider Kritikformen und geht noch über diese hinaus. Sie misst Begriffe und Theorien an ihren eigenen normativen Implikationen, indem sie auch praktisch den Stand, die Möglichkeiten und die systemimmanenten Grenzen ihrer gesellschaftlichen Realisierung sowie das notwendig falsche Bewusstsein, das über die Nicht-Erfüllung der Ideale und Ansprüche hinwegtäuscht, untersucht (vgl. Kettner 2003, S. 81). Dabei kann zumeist angenommen werden, dass ein gesellschaftlicher Zustand, in dem diese Ideale und Normen tatsächlich realisiert sind, wünschenswerter

wäre als einer, in dem sie nur vorgeblich realisiert sind. Immanente Kritik kann also einerseits geübt werden, „indem sie Wirklichkeiten mit den Normen konfrontiert, auf welche jene Wirklichkeiten sich berufen: die Normen zu befolgen, wäre schon das Bessere“ (Adorno 1977 [1969], S. 792 f.).

Jedoch verbleibt immanente Kritik nicht dabei, die Maßstäbe zu übernehmen und damit die gesellschaftliche Praxis, der sie entstammen, zu affirmieren. Sie fragt darüber hinaus, ob die in der Theorie geforderten und praktisch nicht verwirklichten Normen solche sind, die erfüllt werden können oder sollten und welche Implikationen ihre Verwirklichung für die soziale Praxis mit sich bringen würde. Maßstab dieses externen Moments immanenter Kritik, d. h. einer Reflexion, die die bestehende Praxis im Hinblick auf ihre Tendenzen und Möglichkeiten transzendiert, ist in einer kritischen Gesellschaftstheorie der normative Anspruch, menschengemachtes, aufhebbares Leid zu beseitigen: Kritische Theorie „zielt [...] nirgends bloß auf Vermehrung des Wissens als solchen ab, sondern auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 219). Damit hat Ideologiekritik neben theoretischer Einsicht auch ein praktisches Ziel, welches am kritischen Verhalten wesentlichen Anteil nimmt; denn als rein theoretische Disziplin würde sich die Beschäftigung mit Ideologien ohne Weiteres in den herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb einfügen lassen (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 183). Dagegen soll mithilfe von Ideologiekritik der gesellschaftliche Zustand aufgedeckt werden, um eine Veränderung der Praxis zu ermöglichen und dort herbeizuführen, wo die Gesellschaft bereits über sich selbst hinausweist, d. h. wo die gesellschaftlich angelegten Möglichkeiten erlauben, eine bessere Praxis zu verwirklichen (vgl. Horkheimer 1987 [1930], S. 271, 276; Horkheimer 1968 [1937], S. 193 f.).

Die Frage nach den objektiven, im und durch das Bestehende realisierbaren Möglichkeiten betrifft zum einen den Stand der Produktivkräfte, die weit genug entwickelt wären, um allen Mitgliedern der Gesellschaft ein exis-

tentiell abgesichertes Leben zu ermöglichen. Die gesellschaftliche Ordnung führt hingegen dazu, dass diese Möglichkeiten durch eine zunehmende Polarisierung von Wachstum und Armut verfehlt werden und Menschen aufgrund dessen physisches Leid erfahren müssen (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 187). Zum anderen genügt für die Verwirklichung eines guten Lebens die Steigerung der Produktivkräfte allein nicht, da auch die Hemmung menschlicher Entwicklung und menschlicher Fähigkeiten Leid erzeugt. Dementsprechend umfasst die Forderung, Leid zu vermeiden, ebenso die Möglichkeit der freien Entfaltung der Individuen. Dies würde bedeuten, dass Individuen über die Bedingungen der eigenen Selbsterhaltung verfügen könnten, ohne die Macht und die Entfaltungsmöglichkeiten anderer Menschen zu unterdrücken – im Gegenteil würden alle auch an der Verwirklichung des Glücks anderer Menschen teilhaben (vgl. Kayserilioğlu 2018, S. 99). Denn die anderen sind die Bedingung für die Entfaltung und Freiheit des Einzelnen, weil sie durch Arbeitsteilung und ein entsprechend hohes Produktionsniveau die Befriedigung von individuellen Bedürfnissen ermöglichen. Entfaltung könnte dann zum Beispiel auf einen anderen Einsatz der Produktivkräfte und auf die Verwirklichung vernünftiger Interessen durch selbstbestimmte und selbsttätige Subjekte verweisen, „über deren Wahrheit anstatt in scheinbar neutraler Reflexion [...] selbst wieder handelnd und denkend, eben in konkreter geschichtlicher Aktivität, entschieden werden müßte [sic!]“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 196).

Gemäß der Abhängigkeit individueller Entfaltungsmöglichkeiten von materieller Absicherung hat die Vernunftkonzeption der kritischen Theorie neben einer formalen Bedeutungsebene, wie z. B. in der Kantischen Ethik, auch eine materiale Bedeutungsebene. In diesem materialen Sinne vernünftig ist das „Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts. Diese negative Formulierung ist, auf einen abstrakten Ausdruck gebracht, der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft“ (Horkheimer 1968

[1937], S. 216; vgl. auch Horkheimer 1968 [1937], S. 221; vgl. Kettner 2003, S. 78 f.). Die Negation des Unrechts ist zugleich der Verweis auf das Wahre bzw. auf die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft.

Die Kritik folgt also

„ganz bewußt dem Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist. Denn es geht ihr nicht nur um Zwecke, wie sie durch die vorhandenen Lebensformen vorgezeichnet sind, sondern um die Menschen mit allen ihren Möglichkeiten.“ (Horkheimer 1968 [1937], S. 218)

Diese vernünftige Organisation erfordert zum einen das Bewusstsein der Individuen für ihre eigene gesellschaftliche Bedingtheit, für ihre Lebensumstände und für ihre Macht, dieselben nach ihren Bedürfnissen zu gestalten. Die Möglichkeit der eigenen Zwecksetzung bezeichnet mitunter das Vermögen, von eigenen Interessen abzusehen, andere Klassenstandpunkte einnehmen zu können, nicht die von der kapitalistischen Gesellschaft vorgegebenen und geforderten Zwecke zu verfolgen, sondern ihnen die Entfaltung menschlicher Potentiale als eigenen Zweck entgegenzusetzen.<sup>10</sup> Diese Zwecksetzung deutet zum anderen darauf hin, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse aufgehoben werden müssen; denn das Allgemeine der Vernunft, das durch das übergreifende Interesse an Emanzipation ausgedrückt wird (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 192; Kettner 2003, S. 78 f.), kann sich in den gegenwärtigen, irrationalen Verhältnissen nicht entfalten (vgl. Horkheimer 1968 [1937], S. 182, 221).

<sup>10</sup> Damit ist jedoch nicht gemeint, dass alle Potentiale verwirklicht werden sollen – im Gegenteil besteht das Vermögen der eigenen Zwecksetzung auch darin, frei zu entscheiden, welchen Möglichkeiten nachgegangen wird: „Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt [sic!] aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen“ (Adorno 2003 [1951], S. 179).

Ihre Irrationalität zeigt sich insbesondere in der Beschränkung von Autonomie und Freiheit sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene, denn kennzeichnend für die kapitalistische Gesellschaft ist „[d]ie Beseitigung fundamentaler Fragen aus dem Gesichtskreis menschlicher Bestimmung, ihre Übergabe an einen unpersönlichen Mechanismus, der auf die maximale Selbsterweiterung des Kapitals ausgerichtet ist“ (Fraser/Jaeggi 2020, S. 44, vgl. auch S. 182 f.).

Das dialektische Spannungsverhältnis zwischen dem Erfordernis vernünftiger Handlungen zwecksetzender Individuen und der Ermöglichung vernünftiger Handlungen durch entsprechende gesellschaftliche Verhältnisse liegt darin begründet, dass die Emanzipation der Individuen vom notwendig falschen Bewusstsein die praktische Veränderung materieller Verhältnisse, insbesondere Eigentumsverhältnisse, und der Art gesellschaftlicher Produktion zur notwendigen Bedingung hat. Zugleich würde die bloße Befreiung aus den materiellen Verhältnissen nicht automatisch zur Emanzipation der Menschen führen. Kritik als Mittel und Weg der Emanzipation ist für die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft genauso notwendig, um diese nicht „in eben jenem Fragwürdigen [zu befestigen], das den Übergang zu einer höheren Form verhindert“ (Adorno 1977 [1969], S. 793). Die vernünftige Organisation der Gesellschaft ist sowohl als zweckgebender, angestrebter Zustand als auch als zweckrationaler Prozess aufzufassen.

Die Anwendung der ideologiekritischen Methode, begriffen als „Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit“ (Adorno 1972 [1954], S. 465), scheitert hingegen dort, wo sich das Kritisierte nicht zumindest mehr den Anschein von rationaler Zwecksetzung gibt, also kein „rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann“ (ebd.). Das ist der Fall, wenn Machtverhältnisse offensichtlich irrational und unmittelbar sind.

Ideologie ist dann in dem Sinne Rechtfertigung, dass sie gesellschaftliche Antagonismen offen zu Tage treten lässt und ihnen dabei Alternativlosigkeit

bescheinigt; indem sie „kaum mehr besagt, als daß [sic!] es so ist, wie es ist, schrumpft auch ihre eigene Unwahrheit zusammen auf das dünne Axiom, es könne nicht anders sein als es ist“ (Adorno 1972 [1954], S. 477). Sie tritt also weniger in einer apologetischen Form auf als vielmehr in Form grundsätzlicher Kritikabwehr; denn ohne die Möglichkeit der Veränderung bedarf es keiner Kritik.

Diese Form der Kritikabwehr findet sich auch in umweltethischen Theorien, sofern sie lediglich die Nützlichkeit von Umweltschutzmaßnahmen im Rahmen des bestehenden kapitalistischen Gesellschaftssystems bewerten, aber nicht den Zweck dieses Systems selbst, die „Verwertung des Werts“ (Marx 1981 [1890], S. 167), mithin also die Ursache der Notwendigkeit von Umweltschutzmaßnahmen, in Frage stellen. Auf diese Weise geben angewandte Ethik im Allgemeinen und Umweltethik im Besonderen ihr „Versprechen, zur vernünftigen Einrichtung gesellschaftlicher Praxis beizutragen“ (Kettner 1992, S. 10, vgl. ebd. S. 21 f.) bereits in der Theorie auf. Mithilfe von Ideologiekritik muss dagegen aufgezeigt werden, dass die Praxis angewandter Ethik nicht auf eine Entscheidung zwischen schlechten Handlungsalternativen hinauslaufen darf. Vielmehr ist es eine Aufgabe von angewandter Ethik, die starren Rahmenbedingungen und vermeintlichen Sachzwänge, die die Gestaltbarkeit bestimmter Lebensbereiche verhindern oder zumindest einschränken, zu kritisieren und so zu verändern, dass sie eine vernünftige Gestaltbarkeit dieser Bereiche erlauben:

„Nur wenn sich das moralisch Bessere, für das sie [die angewandte Ethik, Anm. LMG] sich einsetzt, zugleich als ein Beitrag im weiteren Engagement zur Herstellung vernünftigerer Lebverhältnisse [sic!] begreifen lässt, ist die Modernisierung des moralischen Engagements, die die angewandte Ethik betreibt, *emanzipatorisch*.“ (Kettner 2003, S. 90; vgl. ebd., 80, Hervorhebung im Original)

### 2.3 Zwischenfazit

Angewandte Ethik mit emanzipatorischem Anspruch muss sowohl die materielle Beeinflussbarkeit der theoretischen Grundlagenreflexion als auch die Gestaltbarkeit praktischer Anwendungsbedingungen von Handlungsregeln berücksichtigen, um dadurch eine vernünftige gesellschaftliche Praxis zu befördern. Dies erfordert die Vermittlung von Bewusstsein und Welt und bedarf einer materialistischen Gesellschaftsanalyse. Ebenfalls relevant für Theorien der angewandten Ethik – da sich diese im Spannungsfeld von individuell und gesellschaftlich ausgerichteten Handlungsanweisungen bewegen – ist die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, von Gesellschaft und Individuum. Neben entsprechenden Handlungsanforderungen, die entweder die Einrichtung der Gesellschaft betreffen, z. B. die Vermeidung von Überproduktion bzw. eine bedürfnisorientierte Produktionsweise, oder im privaten Handlungsbereich liegen, z. B. die Forderung, möglichst auf motorisierten Individualverkehr zu verzichten, berücksichtigen Theorien der angewandten Ethik oft auch motivationale Aspekte. Sie fragen danach, an welche Handlungsmotive jeweils angeknüpft werden kann, damit Handlungsanweisungen praktisch wirksam werden. So auch Ott in einem eingangs erwähnten Zitat, in dem er „Heimatliebe [...] als eine Grundeinstellung, an die der Naturschutz anknüpfen kann, um seine Erfolgsaussichten ‚vor Ort‘ zu erhöhen“ (Ott 2007, S. 45), bezeichnet. Das wirft die Frage auf, welche Interessen und Bedürfnisse Individuen zugeschrieben werden, an die dann angeknüpft werden soll, bzw. welche Ideologien Individuen dazu bewegen könnten, entgegen ihrer eigenen Interessen zu handeln.

Die Erzeugung von systemkonformen Einstellungen und Handlungen auch entgegen eigener Interessen wurde als eine grundsätzliche gesellschaftliche Funktion von Ideologien ausgemacht. So lässt sich erklären, wie das bestehende System erhalten bleiben kann, obwohl viele Menschen für

ihre Selbsterhaltung ein unnötig hohes Maß an Leid auf sich nehmen müssen. Diese Funktion erfüllt unter anderem das kapitalistische Glücksversprechen, indem es die mühsam an die Realität angepassten Individuen über bestehendes Leid, eigenes wie fremdes, beruhigt. In der „Prätension, dass die Gesellschaft es vielen oder allen Mitgliedern ermöglicht, ein gutes Leben zu führen“ (Kettner 2003, S. 83), hat dieses Versprechen eine universalistische Form angenommen, d. h. der Anspruch auf ein gutes Leben soll universal gültig sein. Zugleich erscheinen Lebensziele und ihre Verwirklichung als private Angelegenheiten; die universalistische Form wird mit vermeintlich individuellen Glücksvorstellungen gefüllt, die ihrerseits aber gesellschaftlich bestimmte, genormte und entfremdete Inhalte sind.

Entsprechend werden mitunter Fragestellungen, die Machtasymmetrien offenlegen würden, in den Bereich des Privaten bzw. der subjektiven Entscheidbarkeit – nach eigenem Gewissen und Bedürfnis – verwiesen und dadurch der rationalen Beurteilbarkeit entzogen.

Während das Recht auf ein gutes Leben einen Anspruch auf Universalität erhebt, also alle Menschen ihre Vorstellungen davon gleichermaßen realisieren können sollen, gelten Heimatkonzepte als konkrete Ausformungen der Idee des guten Lebens nur für exklusive Personengruppen. Daher geben Argumente in der Umweltethik, die sich auf den Heimatbegriff berufen, Anlass zu fragen, ob sie soziale Ausschlüsse begründen, Unterdrückungsmechanismen stabilisieren oder partikulare Interessen verallgemeinern.

Bei der folgenden ideologiekritischen Untersuchung müssen daher auch Überlegungen dazu angestellt werden, welche Funktionen angewandte Ethik und insbesondere Umweltethik sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf subjektiver Ebene erfüllen und ob bzw. wie diese beiden Ebenen miteinander vermittelt werden.

### 3. Das Heimatargument in Konrad Otts Umweltethik

Der Vermutung einer ideologischen Theoriebildung, die im Namen eines universalistischen Diskursprinzips und unter Berufung auf Ideen des guten Lebens partikulare Interessen vertritt, wird im folgenden Abschnitt anhand von Konrad Otts Verständnis der Diskursethik, die zugleich die Grundlage seiner Umweltethik darstellt, nachgegangen. Anschließend werden die Wirkungen der Verwendung des Heimatarguments für die gesellschaftliche Praxis ideologiekritisch aufgezeigt, um im Schlussteil eine allgemeinere Aussage über die Verwendung von Heimatargumenten in der Debatte um den Naturschutz und über die gesellschaftliche Funktion von Umweltethik treffen zu können.

#### 3.1 Einbettung des Heimatarguments in Diskursethik und Umweltschutz

Dieser Abschnitt widmet sich der diskurs- und umweltethischen Konzeption Konrad Otts, die seinem Heimatargument zugrunde liegt. In aller Kürze sollen normative Ansprüche aufgezeigt werden, an denen die immanente Kritik ansetzen kann. Um die normativen Ansprüche am Grad ihrer Verwirklichung und Verwirklichbarkeit messen zu können, werden anschließend die Herausforderungen des Umweltschutzes und das darauf antwortende Heimatargument der Umweltethik gesellschaftlich eingebettet. Eine materialistische Analyse der ökologischen Krise kann aufzeigen, auf welche Probleme Umweltethik reagieren muss und wie diese mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise zusammenhängen.

##### 3.1.1 Grundlagen einer diskursethischen Umweltethik

Ott sieht sich selbst als Vertreter der Diskursethik nach Habermas und möchte „Umweltethik auf diskursethischer Basis“ (Ott 2002, S. 68) betreiben. Der Diskursbegriff bezeichnet dabei eine reflektierende Weiterführung kommu-

nikativer Handlungen mithilfe von Argumenten (vgl. Hendlin/Ott 2016, S. 201). Die Diskursethik baut – zumindest wenn man Habermas ursprüngliche Gedanken nicht völlig zurückweist und das tut Ott nicht (vgl. Hendlin/Ott 2016, S. 207) – notwendig auf einer universalistischen Annahme auf: Alle Betroffenen eines Problems, Dissens oder Notstands sollen an dem Diskurs darüber, wie diese beizulegen seien, teilnehmen und Gründe für ihre präferierte Lösung einbringen können. Ein Lösungsvorschlag wird nur dann zu einer gültigen Handlungsregel, wenn alle Betroffenen ihrer allgemeinen Befolgung zustimmen und sie anderen Handlungsmöglichkeiten vorziehen können.

In Bezug auf Umweltethik muss Ott sich die Frage stellen, wie Umweltethik und Diskursethik überhaupt zusammengedacht werden können. Denn Umwelt kann nicht als Diskurspartnerin auftreten, d. h. sie kann nicht begründen, was sie an sich selbst für schützenswert hält.<sup>11</sup> Für Otts Versuch, Umweltethik in den diskursethischen Rahmen nach Habermas zu integrieren, ist seine Unterscheidung von Theoriekern und Anwendungsfeldern der Diskursethik, also den moralischen Problemen, die innerhalb des Diskurses verhandelt werden können, entscheidend: Das Diskursprinzip, der Theoriekern, beruht auf moralischer Gültigkeit – Ott referiert insbesondere auf Verfahrensprinzipien, die von transzendentalen Argumenten abgeleitet werden, so dass nur im Falle der Anerkennung dieser Vorannahmen ein Diskurs ohne Selbstwiderspruch geführt werden könne – während zum Beispiel das Demarkationsproblem, d. h. die Frage danach, welchen Lebewesen ein inhärenter moralischer Wert zukommt, ein Anwendungsgebiet dieses Diskursprinzips darstellt. Da die Gültigkeit normativer Handlungsregeln abhängig

<sup>11</sup> Ott stellt in vielen Texten die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen Diskursethik und Anthropozentrismus im Hinblick auf umweltethische Fragen verhält. Diese Frage bietet für die vorliegende Analyse keine bedeutenden Ausschläge, weil Ott von einer gelingenden Verknüpfung von Umweltethik und Diskursethik ausgeht (vgl. Hendlin/Ott 2016; Ott 1998; Ott 1995). Da im Folgenden die Heimatargumentation kritisiert werden soll, wird die Rekonstruktion seiner Konzeption auf die Teile beschränkt bleiben, die zum Heimatargument führen.

von der zwanglosen Übereinstimmung aller Betroffenen eines Problems in einer idealen Sprechsituation ist, impliziert dies zudem die normative Handlungsregel, ideale Sprechsituationen gesellschaftlich zu verwirklichen (vgl. Hendlin/Ott 2016, S. 188 f.). Das bedeutet unter anderem, dass allen Betroffenen eines Problems die Teilnahme am Diskurs ermöglicht wird. Demgemäß müssen auch materielle Teilhaberechte als universelle menschenrechtliche Ansprüche gelten, denn „[u]m anerkannte Freiheits- oder politische Teilnahmerechte *wirklich* ausüben zu können, bedarf es bestimmter Ressourcen, auf die demzufolge teilhaberechtliche Ansprüche bestehen“ (Ott 2019, S. 210, Hervorhebung im Original).

Für die Begründung von Umweltschutz auf diskursethischer Basis muss sich innerhalb des Diskurses die Frage nach dem richtigen Umgang mit der Natur für Subjekte, die am Diskurs teilnehmen, als relevant herausstellen. Diese Relevanz kann vorausgesetzt werden, da Menschen zum Überleben auf die Natur angewiesen sind. Im Fall der Bedrohung und Zerstörung dieser Lebensgrundlage, von dem aufgrund der Debatten um Umwelt- und Klimaschutz sowie zahlreicher Studien auszugehen ist, wird Umweltschutz zu einem universalen Diskursthema. Die universalistische Dimension der Diskursethik trifft auf die aktuellen umweltethischen Debatten sogar in besonderem Maße zu, da durch die zunehmende raumzeitliche Reichweite menschlicher Handlungsmöglichkeiten und -folgen vielerlei Eingriffe von Menschen in Natur nicht nur einige, sondern alle lebenden Menschen und überdies zukünftige Generationen betreffen. Die Auswirkungen lokaler Umweltschädigungen sind nur noch selten auf den lokalen Raum beschränkt, sondern stehen in komplexen ökologischen Wechselbeziehungen, die oft eine globale Dimension erreichen. Im Rahmen der Diskurstheorie ist Umweltethik dann

„ein Geflecht praktischer Diskurse [...], deren Ergebnisse uns sagen, was wir in Ansehung von Natur tun sollten, wenn wir uns an den bestverfüg-

baren Gründen orientieren würden. Der umweltethische Diskurs kann als eine geistige Antwort (*response*) auf die Herausforderung (*challenge*) der globalen ökologischen Krise verstanden werden. Geistige Antworten sind notwendige, aber keine hinreichenden Voraussetzungen für eine dauerhafte und nicht bloß punktuelle oder oberflächliche Lösung derartiger Probleme.“ (Ott 2002, S. 77)

Während physiozentrische Argumente von einem moralischen Eigenwert der Natur ausgehen, den sie menschenunabhängig darzulegen versuchen, haben für die anthropozentrische Naturethik nur Menschen moralischen Wert und die Natur muss um ihretwillen geschützt werden (vgl. Krebs 1997, S. 342 f.). Menschliche Bedürfnisse, die nur in Abhängigkeit von der Natur erfüllt werden können, dienen den anthropozentrischen Argumenten daher als Ausgangspunkt für die Begründung von Naturschutz.<sup>12</sup> Zum einen kann damit ein instrumenteller Wert von Natur als Ressource für die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse gerechtfertigt werden. Zum anderen gehen eudaimonistische Wertkonzeptionen davon aus, dass Natur auch insofern einen Wert erhält, wie sie für ein gutes menschliches Leben förderlich ist, z. B. in Form eines ästhetischen Eigenwerts, der vermittelt durch die Freude für die Betrachtenden zustande kommt.

Das Heimatargument fällt für Konrad Ott in die Kategorie eudaimonistischer Argumente für Umweltschutz (vgl. Ott 2002, S. 77). Ausgehend von der Annahme, der sogenannte Heimatschutz sei eine Bedingung der Möglichkeit für ein gutes Leben, möchte er das Heimatargument in den umweltethischen Diskurs integrieren:

<sup>12</sup> Man könnte dem entgegen, dass auch physiozentrische Ansätze von menschlichen Bedürfnissen ausgehen, nämlich Umweltschutz zu begründen und dabei bestimmten Intuitionen gerecht zu werden. Im Unterschied zum Anthropozentrismus stellen menschliche Bedürfnisse jedoch keinen hinreichenden Grund für den Umgang mit der Natur in physiozentrischen Argumentationsmustern dar.

„Da die Gründe [für Naturschutz, Anm. LMG] ausnahmslos kritisch geprüft werden, findet eine vorgängige Zensur und Ausgrenzung von Argumenten [aus dem Argumentationsraum der Umweltethik, Anm. LMG] nicht statt. Es ist daher (umwelt)ethisch zulässig, Heimat-Argumente als einen Typus eudaimonistischer, d. h. auf ein gutes und gelingendes menschliches Dasein bezogener Argumente in den übergreifenden Argumentationsraum der Umweltethik einzubetten [...]. In diesem Sinne bin auch ich für eine ‚Enttabuisierung‘. Das Heimatthema lässt sich nicht tabuisieren, sondern bedarf der Läuterung durch Einfügung in übergreifende umwelt- und allgemeinethische Begründungszusammenhänge.“ (Ott 2007, S. 56 f.)

Die von Ott geforderten Begründungszusammenhänge gilt es nun zu untersuchen, da durch die Einbettung des Heimatarguments in den Kontext von Otts Umweltethik normative Maßstäbe sowie potentielle Spannungsfelder aufgezeigt werden können.

Ott hält eudaimonistische Argumente für den Naturschutz insofern für relevant, als Natur

„aufgrund ihrer Differenz zur Welt der Artefakte etwas [ist], das in einer zunehmend urbanisierten und durch künstliche Bilderwelten (*virtual reality*) geprägten Welt an eudaimonistischer und auch an pädagogischer Bedeutung zunimmt. [...] Erfahrungen mit Natur ermöglichen es den Menschen, kritisch auf ihre Wertvorstellungen zu reflektieren. Sie sind in diesem Sinne ‚transformativ‘ und stellen insofern ein unverzichtbares Gegengewicht zu den anomischen Tendenzen und zu den konsumistischen Werthaltungen dar. Vom Standpunkt der Diskursethik sind eudaimonistische Argumentationstopoi wichtig für die kulturellen und politischen

Selbstverständigungsdebatten über den angemessenen Stellenwert des Naturschutzes in modernen Gesellschaften.“ (Ott 2002, S. 79)

Ott hebt also einerseits den Wert der Natur für ein gutes menschliches Leben hervor, andererseits ihre moralisierende Wirkung, die den Naturschutz befördern und Diskurse über Wertvorstellungen anregen soll. Es kommen zudem einige kulturpessimistische Ansichten zum Ausdruck, die Ott durch Naturerfahrungen ausgeglichen sieht und die sich in seiner pejorativen Haltung gegenüber Urbanisierung und Künstlichkeit bzw. Nicht-Authentischem sowie Normabweichungen und Konsumverhalten äußern. Daraus geht hervor, dass für Ott nicht allgemein die Möglichkeit des Auslebens pluraler Ideen des guten Lebens von Bedeutung ist, sondern ein ganz bestimmtes Konzept des guten Lebens, das auf – seiner Ansicht nach problematische – gesellschaftliche Tendenzen reagiert und das er im Heimatschutz verwirklicht sieht.

Heimatvorstellungen sind also Ausdruck eines inhaltlich bestimmten, partikularistischen Konzepts des guten Lebens. Nach Otts eigener Ansicht sind sie „mit einer universellen Moralität [...] verträglich“ (Ott 2007, S. 47). Das Heimatargument soll einerseits moralikonform sein (vgl. Ott 2007, S. 55), aber andererseits über reine Moralphilosophie hinausgehen bzw. selbst keinen moralischen Ansatz liefern, der einen inhärenten bzw. einen instrumentellen Wert von Natur zu begründen versucht (vgl. Ott 2016, S. 109). Für Ott stellt das Heimatkonzept vielmehr einen wichtigen Bestandteil philosophischer Betrachtungen von Ideen des guten Lebens dar, die moralisch eingebettet sein müssen, denn „Moralität ist eine Bedingung der Möglichkeit, dass unterschiedliche Lebensstile und Kulturen in einer sozialen Welt friedlich und angstfrei miteinander existieren können. Das menschliche Leben jedoch erfüllt sich nicht in Moralität (bzw. geht nicht darin auf)“ (Ott 2007, S. 47). Die Einbettung in den moralischen Rahmen sieht er in der Wahrung der Menschen- und Bürger:innenrechte gewährleistet, die ermöglichen sollen, dass

alle Menschen ihr Potenziale und Fähigkeiten ausbilden und ausüben können (vgl. Ott 2016, S. 111). Moralische Normen schaffen so die Bedingungen der Möglichkeit für ein gutes Leben, welche sich aus der Schutzbedürftigkeit der Menschen ergeben, und gelten für alle Menschen gleichermaßen. Von diesen Bedingungen unterscheidet Ott Fragen, die soziokulturelle Lebensstile betreffen. Er gibt an, dass die Pluralität von Konzepten des guten Lebens im Sinne der Entscheidung für bestimmte Lebensstile insgesamt zu tolerieren ist, wobei solche Konzepte, die sich gegen die Annehmlichkeiten und Amüsements eines städtischen Lebens richten, präferiert und gefördert werden sollen (vgl. Ott 2016, S. 118 f.). Diese Priorisierung rechtfertigt er mit Bezug auf Kants unvollkommene Pflichten der eigenen Vervollkommnung und der Beförderung fremder Glückseligkeit. Natur trage zur Selbstvervollkommnung bei, weil sie ermögliche, auf Wettbewerb ausgerichtete Einstellungen und Verhaltensmuster zu reflektieren. Die Beförderung fremder Glückseligkeit sieht Ott als erfüllt an, wenn die moralkonformen eudaimonistischen Werte anderer Personen berücksichtigt und unterstützt werden. Er zieht als Schlussfolgerung daraus, dass es eine unvollkommene Pflicht gebe, den eudaimonistischen Wert, den Menschen der Natur zuschreiben, zu bestärken (vgl. Ott 2016, S. 120 f.).

Seine Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen: Einerseits setzt Ott voraus, dass Menschen sich ihrer Heimat verbunden fühlen bzw. ein Bedürfnis nach Heimatverbundenheit haben, welches erfüllt werden soll. Dieses Bedürfnis nach Heimat schließt die korrespondierende Umwelt mit ein, so dass Ott zu der Schlussfolgerung kommt, die korrespondierende Umwelt solle geschützt werden. Andererseits dient diese Konklusion als Prämisse für den zweiten Teil seines Arguments: da Umwelt geschützt werden soll, ist das, was dem Umweltschutz zuträglich ist, zu fördern. Ott sieht Heimatverbundenheit als eine solche zuträgliche Haltung an und schließt daraus, Heimatverbundenheit solle nicht tabuisiert, sondern zugelassen und geför-

dert werden. Dieses Ergebnis weist wiederum eine große Überschneidung mit der ersten Prämisse des ersten Teils auf – zumindest bleibt unklar, warum Heimatverbundenheit zugelassen und gefördert werden sollte, wenn sie bereits als allgemeines, zu erfüllendes Bedürfnis angenommen werden kann. Otts Heimatargument hat also eine zirkuläre Struktur: Zum einen plädiert er für Umweltschutz, zum anderen für Heimatverbundenheit, wobei er die Begründbarkeit bzw. moralische Richtigkeit des jeweils anderen voraussetzt.

Wie aufgezeigt verwendet Ott zudem einige Mühe darauf, die moralische Vertretbarkeit des Heimatarguments zu begründen. Zum einen argumentiert er, dass keine Gründe von vornherein aus dem Diskursraum ausgeschlossen werden dürfen, weil über ihre Berechtigung erst innerhalb des Diskurses entschieden werden soll. Zum anderen gibt er vor, den partikularistischen Einschlag des Heimatkonzepts durch die Einbettung in eine universalistische Diskursethik zu entschärfen und mahnt Reflektiertheit im Umgang mit der Begriffsgeschichte an. So unterscheidet Ott zwischen Verwendung und Missbrauch des Heimatbegriffs (vgl. Ott 2007, S. 51) und betont, dass man trotz des gegenwärtigen politischen *Missbrauchs*, aber „angesichts der Begriffsgeschichte Heimatargumente nur noch auf politisch und historisch reflektierte Weise *verwenden* [dürfe]“ (Ott 2007, S. 44 f., Hervorh. LMG). Zudem fordert er einen differenzierteren Gebrauch des Heimatbegriffs:

„Durch die Einbettung von Heimatargumenten in den Argumentationsraum der Umweltethik, der im Horizont einer Diskurstheorie normativer Gültigkeit kritisch rekonstruiert wird, wird die partikularistische Schwerkraft von Heimatargumenten relativiert und gemildert [...]. Wenn man anschließend den Heimatbegriff selbst differenziert [...], ergibt die in ihren Grundzügen dargestellte Kombination aus historischer Kritik, Einbettung *und* Differenzierung eine auch moralisch vertretbare Position.“ (Ott 2007, S. 61, Hervorhebung im Original)

Ott versucht also Abstand zu nehmen von der Bedeutung des Heimatbegriffs als Herkunftsheimat und differenziert weitere Aspekte bzw. Stufen – Wahl-Heimat, Heimat als Beieinander-Sein, geistige Heimat und Heimat als utopischer Sehnsuchtsbegriff (vgl. Ott 2007, S. 57–60). Dabei sei Herkunftsheimat Ott zufolge ein „deskriptiver und indexikalischer Begriff“ (Ott 2007, S. 57, Hervorhebung im Original), der den kontingenten Ort bezeichnet, an dem eine Person geboren wurde und aufgewachsen ist. Wahl-Heimat hingegen bedeutet für Ott den Ort, der in Abhängigkeit von der „Vision guten Lebens gesucht, gefunden und dann geschaffen werden kann und muss. [...] Migration erscheint in dieser Perspektive als natürliches Verhalten von Menschen“ (Ott 2007, S. 58). Mit Blick auf die weiteren Stufen stellt Ott fest, dass der Heimatbegriff nach und nach seinen territorialen Bezug verliert, „sich vergeistigt“ (Ott 2007, S. 60). So sei Heimat auf der Stufe des Beieinander-Seins nicht mehr an einen konkreten Ort, sondern an „die besonders nahe stehenden Menschen als leiblich Anwesende“ (Ott 2007, S. 59) gebunden. Die letzten beiden Stufen lassen sich kaum noch verorten: geistige Heimat sei „in der eigenen Sprache, in kulturellen Traditionen und nicht zuletzt in normativen Institutionen“ (Ott 2007, S. 59) zu finden, während Heimat auf der letzten Stufe für die utopische Sehnsucht nach einem „Zustand vollauf gelingenden unentfremdeten Daseins“ (Ott 2007, S. 60) stünde.

Es ist Ott zuzugestehen, dass Bedeutung und Verwendung von Begriffen sich historisch wandeln und ausdifferenzieren. Dennoch steht hinter dem Begriff Heimat ein in die Vergangenheit reichendes Konzept mit normativen Implikationen und Vorannahmen, die seine Sinnhaftigkeit ausmachen,<sup>13</sup> sonst ließe sich genauso gut von einem Ort, an dem man sich *zu Hause* fühlt, oder von Bioregionalismus sprechen. Ott selbst betont hingegen, dass „der Heimatbegriff [...] mit dem Neologismus ‚Bioregion‘ nicht gleichbedeutend [ist]“ (Ott 2007, S. 44). Die einzelnen Abstufungen werden im Verlauf noch kritisch

<sup>13</sup> Die Geschichte der Heimatidee im Naturschutz wird in Kapitel 3.3 näher untersucht.

hinterfragt. Folgendes soll aber schon vorweggenommen werden: Im Kontext von Umweltschutz können die nicht-territorialen Dimensionen des Heimatbegriffs nicht ausschlaggebend sein, denn das Argument der Stärkung des regionalen Umweltschutzes durch die sogenannte Heimatverbundenheit wäre ohne territorialen Bezug hinfällig.

Um zu prüfen, inwiefern Otts Heimatargument als dauerhafte Lösung für die globale ökologische Krise geeignet ist, müssen die Herausforderungen dieser Krise genauer betrachtet werden. Durch eine materialistische Analyse sollen die gesellschaftlichen Zustände offengelegt werden, die insbesondere die Klimakrise verursachen. Vor diesem Hintergrund wird anschließend die von Ott vorgeschlagene umweltethische Lösungsstrategie, sich dem Heimatschutz zuzuwenden, ideologiekritisch untersucht.

### 3.1.2 Globale Dimension des Umweltschutzes

Am deutlichsten zeigt sich die weltumfassende Dimension der Umweltethik im Diskurs um den Klimawandel, der gegenwärtig eine der größten Herausforderungen für den Umweltschutz darstellt, weil die anthropogene globale Erwärmung bereits die Existenz vieler Menschen bedroht bzw. in Zukunft noch viele weitere bedrohen wird und nur mit sehr großer international-kooperativer Anstrengung noch in gemäßigttere Bahnen zu lenken ist. Verursacht wird der Klimawandel vor allem durch erhöhte Treibhausgas-Emissionen, die insbesondere bei der Verbrennung fossiler Brennstoffe zu industriellen Zwecken auftreten. Der Anstieg der Emissionen kann vorwiegend auf die fortschreitende ökonomische Entwicklung von sogenannten Schwellenländern sowie auf den stark zunehmenden Import von Industriewaren der industriell entwickelteren Länder aus Schwellen- und Entwicklungsländern zurückgeführt werden (vgl. Le Quéré et al. 2009).

Diesem Trend liegt die Problematik zugrunde, dass ein enger Zusammenhang zwischen Armut und umweltschädigendem Verhalten in sogenannten Entwicklungsländern besteht. Denn diese sind wirtschaftlich darauf angewiesen, zum einen, ihre Rohstoffe, vor allem fossile Brennstoffe und Mineralien, in immer größeren Mengen und trotz immer größerer ökologischer Schäden abzubauen, um sie an Industrienationen zu exportieren; zum anderen, den ‚Wettbewerbsvorteil‘ zu nutzen, dass Umweltschutzmaßnahmen nicht so streng geregelt sind wie in Industrieländern. Letzteres führt dazu, dass Warenproduktionen, die mit intensiven Umweltschädigungen verbunden sind, in Entwicklungsländer ausgelagert werden, weil dort wenige bis keine Kosten für Ausgleichszahlungen, z. B. durch die Bepreisung von Emissionen, anfallen. Schon im Brundtland-Bericht von 1987, auf den sich auch Ott bezieht (vgl. Ott 2009, S. 63 f.), wurde darauf hingewiesen, dass aufgrund von lokalen Wettbewerbsvor- bzw. -nachteilen eine globale Regulierung der Industrie vonnöten sein wird, um Emissionen einzudämmen. Gleichzeitig wird aus der obigen Darstellung wirtschaftlicher Abhängigkeit von Entwicklungsländern deutlich, dass eine solche Regulierung mit einem massiven Anstieg von Armut und Verelendung einhergehen würde. Eine klimaunschädliche ökonomische Entwicklung der Entwicklungsländer ist nur bei gleichzeitiger Reduktion von Armut möglich. Um Produktion und Konsumtion nachhaltig zu gestalten – nachhaltige Entwicklung wird im Brundtland-Bericht bezeichnet als „a process of change in which the exploitation of resources, the direction of investments, the orientation of technological development, and institutional change are made consistent with future as well as present needs“ (WCED 1987, S. 17) – sind daher einschneidende Veränderungen der Wirtschaftsweise im globalen Maßstab erforderlich (vgl. WCED 1987, S. 60–80 und 173–195).

Als primäre Ursache für die ökologische Krise bezeichnet Kohei Saito (2016) in Anschluss an Marx die „ökonomische Formbestimmung des übergeschichtlichen interaktiven Prozesses zwischen Mensch und Natur“ (Saito

2016, S. 151). Kapitalismus geht mit maßloser Naturausbeutung einher, zum einen, da nicht bewusste Organisation, sondern der Wert die gesellschaftliche Arbeit und Produktion vermittelt. Die stoffliche Grenze der Naturausbeutung wird hinter den Verwertungsimperativ zurückgestellt:

„Die Verteilung der Gesamtarbeit und die Distribution der Gesamtprodukte können nunmehr in der warenproduzierenden Gesellschaft vermittle des ‚Werts‘, das heißt der vergegenständlichten abstrakten Arbeit arrangiert werden. [...] Sofern abstrakte Arbeit stofflich ist, kann ihre Verausgabung andere stoffliche Elemente [wie konkrete Arbeit und die Natur, Anm. LMG] im Arbeitsprozess zwar nicht komplett ignorieren. Doch sie können ihr untergeordnet werden“ (Saito 2016, S. 122).

Zum anderen ist der Wert auch das Ziel der Produktion selbst. Die Naturkräfte gehen aber lediglich in den Arbeitsprozess und nicht in den Verwertungsprozess ein, da sie die Produktivität ohne zusätzliche Kosten vermehren bzw. die Kosten der Produktion senken. Der Wert der Natur wird nicht als solcher angesehen, weil natürliche Rohstoffe vermeintlich unbegrenzt und kostenlos zur Verfügung stehen und angeeignet werden können. Ausgeblendet wird dabei, dass Natur in ihrer gegenwärtigen Form selbst eine lange Geschichte der Bearbeitung hinter sich hat, sie ist sozusagen „materialisierte vergangene Arbeit“ (Fraser/Jaeggi 2020, S. 130). Die Trennung zwischen Natur und Wirtschaft sowie der damit einhergehende Ausschluss der Natur aus der Wertsphäre werden von der kapitalistischen Produktionsweise erst hervorgebracht und sind für diese konstitutiv. Die Ausbeutung der Natur stellt eine Voraussetzung für kapitalistische Akkumulation dar und ist höchst widersprüchlich und krisenhaft, da die Natur dabei kontinuierlich und ohne Ausgleich beschädigt und zerstört wird (vgl. Fraser/Jaeggi 2020, S. 58–60).

„Maßlos ist der Trieb des Kapitals nach der Exploitation der Naturkräfte, weil sie als kostenlose und verbilligende Faktoren wirken. Endlich sind hingegen Naturkräfte und -ressourcen selbst, so dass sich eine Störung des Ökosystems aus der Diskrepanz zwischen Natur und Kapital ergibt“ (Saito 2016, S. 151).

Obwohl dadurch die stoffliche Grundlage des Kapitalismus zerstört wird, sind Kapitalist:innen aufgrund von Konkurrenz dazu gezwungen, mithilfe zunehmend intensiver Naturausbeutung mehr und günstiger zu produzieren.

Der Zwang zur Produktivitätssteigerung führt zu einem stetig steigenden Verbrauch von Naturressourcen sowie zu Überproduktion, da die Produktivitätssteigerung „zwecks der Verwirklichung ihres Mehrwerts maßlose Bedürfnisse ihrer Konsumtion voraussetzt“ (Saito 2016, S. 155). Weil Konsum eine notwendige Bedingung für das Funktionieren des Kapitalismus darstellt, stößt dieser mit der Endlichkeit der Bedürfnisse der Konsumierenden an eine weitere stoffliche Grenze. Die Konsumtion kann also bei der Produktion nicht gänzlich ausgeklammert werden. Da sie nicht völlig in der kapitalistischen Logik aufgeht, beeinflusst sie jedoch höchstens im begrenzten Maß, welche Waren produziert werden, und bestimmt nicht die Menge und die Art der Produktion. Die Produktionsweise kann durch individuelles Konsumverhalten nicht grundlegend verändert werden, denn sie folgt dem Imperativ der Kapitalerweiterung. Vielmehr sind die Konsumierenden darauf angewiesen, dass „die Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse [...] beiläufig unter der Anarchie der Konkurrenz verwirklicht“ (Saito 2016, S. 139, vgl. auch Fraser/Jaeggi 2020, S. 35) wird.

In der Logik des Kapitals ist nachvollziehbar, warum stark umweltschädigende Produktionsprozesse in Entwicklungsländer ausgelagert und die dortigen Ressourcen ausgebeutet werden *müssen*, denn „[d]er ‚Postmaterialismus‘ des Nordens beruht auf dem Materialismus des Südens (Bergbau,

Landwirtschaft, Industrie) und sein Konsum ist energieintensiv“ (Fraser/Jaeggi 2020, S. 142). Umweltschutzmaßnahmen, die der kapitalistischen Logik entsprechen, z. B. Emissionshandel, können zwar – mehr oder weniger effektiv – Anreize für eine nachhaltigere Produktion bieten, aber die kapitalistische Produktionsweise selbst kann nicht nachhaltig werden, denn „[d]ie nachhaltige Produktion als solche ist gar keine grundlegende Motivation jener Ökonomie“ (Saito 2016, S. 151). Eine Orientierung an der Bedürfnisbefriedigung der Menschen, wie sie der Brundtland-Bericht fordert, ist nicht Ziel, sondern nur notwendiges Nebenprodukt der kapitalistischen Produktionsweise. Die Mechanismen, die zur Abschwächung der Umweltzerstörungen eingesetzt werden, sind gerade darum als legitim hingestellt, weil sie den Gesetzen des kapitalistischen Marktes und der Vorstellung seiner Selbstregulierung unterliegen. Sie wirken scheinbar zum Wohle der Umwelt, doch verhindern umfassende Umstrukturierungen der Produktionsweise, die statt einer erneuten Unterordnung der Natur unter kapitalistische Logik einen wirklich effektiven Umweltschutz zum Ziel hätten (vgl. Fraser/Jaeggi 2020, S. 143). Dieses ökonomisch überformte instrumentelle Verhältnis zur Natur bestimmt grundlegend das Mensch-Natur-Verhältnis in der kapitalistischen Gesellschaft, was sich auch an der Ausrichtung der Wissenschaften und Technologien auf effizientere Naturausbeutung, d. h. auf die Nützlichkeit für das Kapital, zeigt (vgl. Saito 2016, S. 150). Entsprechende Umweltschutzmaßnahmen tragen dabei nicht nur zur Rechtfertigung des kapitalistischen Wirtschaftens bei, sondern prägen auch Auffassungen von Umwelt, die die weitreichenden, global verflochtenen Dimensionen von Schädigungen des Ökosystems unterschlagen:

„Die Vorstellung, dass eine Kohle ausstoßende Fabrik hier durch die Pflanzung eines Baumes dort ‚ausgeglichen‘ werden kann, setzt eine Natur voraus, die aus fungiblen, kommensurablen Einheiten besteht, deren

Ortsgebundenheit, qualitative Eigenschaften und erlebte Sinnhaftigkeit von geringer Bedeutung sind und außer Acht gelassen werden können.“ (Fraser/Jaeggi 2020, S. 143)

Eine ähnliche Vorstellung kann wohl Vertreter:innen des Heimatarguments unterstellt werden, die eben auch auf regionale, statt global koordinierte, Strategien setzen.

Allein aus den aufgezeigten ökonomischen Gründen kann nicht von allen Menschen gleichermaßen gefordert werden, ihre Heimat im territorialen Sinn wertzuschätzen und zu schützen, da ein Großteil der Menschen und nicht zuletzt das kapitalistische System darauf angewiesen sind, Naturressourcen zunehmend intensiv auszubeuten. Das sind freilich nur einige wenige Faktoren, mit denen die globalen Verflechtungen von ökologischen, ökonomischen und sozialen Prozessen belegt werden können. Für Umweltethik auf diskursethischer Grundlage folgt daraus unter anderem der normative Anspruch, die Möglichkeit der Teilnahme am Diskurs über den richtigen Umgang mit der Natur für alle Menschen auch in Form von materiellen Teilhaberechten zu garantieren, die mindestens, aber nicht nur, eine existentielle Grundsicherung gewährleisten. Denn alle Menschen sind – allerdings nicht im gleichen Maß – von den Auswirkungen getätigter bzw. nicht-getätigter Umweltschutzmaßnahmen betroffen.

### **3.2 Widersprüche und praktische Konsequenzen des Heimatarguments**

Im Folgenden wird das Verhältnis des Heimatarguments zu Moralität bestimmt und mit dem normativen Anspruch der diskursethischen Grundtheorie konfrontiert. Im Anschluss stelle ich Otts Begründung des Heimatarguments als regionale Umweltschutzstrategie vor und erörtere die Konsequenzen für die Praxis des Naturschutzes. Dadurch wird deutlich werden, dass das Hei-

matargument keine angemessene Antwort auf die ökologische Krise darstellt, dass es weder effektive Handlungsfolgen nach sich zieht noch vor dem Hintergrund der Diskursethik moralisch zu rechtfertigen ist.

#### **3.2.1 Zwischen Moralität und Partikularität**

Wie in Kapitel 3.1.1 aufgezeigt wurde, hebt Ott die Bedeutung einer moralischen Einbettung von Ideen des guten Lebens hervor. Moralität ist in diesem Sinne sogar eine notwendige Bedingung, da ein gutes Leben mindestens eine gesicherte Lebensgrundlage einschließt. Die Frage nach dem guten Leben erreicht auch dann eine moralische Dimension, wenn die Art ihrer Beantwortung zur Folge hat, dass der moralische Rahmen nicht erfüllt werden kann oder wenn die Umsetzung bestimmter Konzepte, hier des Heimatkonzepts, dazu führt, dass andere als berechtigt anzusehende Konzepte nicht mehr verwirklicht werden können, z. B. Freiheit bei der Wahl des Lebensortes. Gleichzeitig konstatiert Ott eine Spannung zwischen dem Wunsch partikularer Gemeinschaften, die Errungenschaften eines gewissen höheren Lebensstandards zu bewahren, und der Forderung der universalistischen Diskursethik, einen gesicherten Lebensstandard für alle Menschen zu verwirklichen und die Deutung von Moralprinzipien zunehmend inklusiver werden zu lassen (vgl. Ott 2019, S. 208). In einem aktuellen Beitrag (vgl. Ott 2019) betont Ott dementsprechend, dass es sich „als notwendig [erweist], angesichts der Herausforderungen des Anthropozän die Rolle und den Status der Moral sowie die moralische Hierarchie der Gründe kritisch zu reflektieren“ (Ott 2019, S. 205). Diese „Hierarchie der Gründe“ (ebd.) rühre daher, dass

„die Beförderung einer idealen ‚in‘ der realen Kommunikationsgemeinschaft [...] von solchen Gründen geleistet werden zu können [scheint], die von allen Diskursteilnehmerinnen unabhängig von partikularen Zu-

gehörigkeiten und sprachlichen Weltbildern geteilt werden könnten: universalisierbare moralische Gründe, in denen sich ein allgemeines Interesse an einem humanen Zusammenleben ausdrückt.“ (Ott 2019, S. 206)

Daher könne sich jeder moralische Grund einen oder sogar beliebig viele außer-moralische Gründe unterordnen. Gründe, die allgemein geteilt werden können und die auf diese Weise hierarchisch über anderen Gründen stehen, „wären mithin die Gründe, auf die Kommunikationsgemeinschaften, die Vorgriffe auf Idealität vollziehen, besonderen Wert legen *müssten*, da sie Partikularitäten aller Art transzendieren“ (Ott 2019, S. 206 f., Hervorhebung im Original). Die Priorisierung moralischer Gründe legitimiert nach Ott eine Ausweitung menschenrechtlicher Ansprüche, welche er mit der Unterscheidung zwischen Menschenrechten – darunter versteht er Freiheits- sowie politische Teilnahmerechte – und Bürger:innenrechten – worunter er materielle Teilhaberechte fasst – zurückweist (vgl. Ott 2019, S. 210). Er betont, dass partikularistische Argumente für Bürger:innenrechte, Heimat, kulturelle Identität etc. nicht als außer-moralische vorgängig vom Diskurs ausgeschlossen werden dürfen, weil erst im Diskurs über die Berechtigung von Gründen verhandelt und entschieden wird. Dieses Argument führt er auch gegen den kosmopolitischen Einwand gegen Migrationsbeschränkungen ins Feld (vgl. Ott 2019, S. 215 f.). Trotz der Verschiebung der inhaltlichen Entscheidungen auf den Diskurs, in dem solche Fragen von allen Betroffenen geklärt werden sollen, verbinden sich für Ott im Umweltschutz unweigerlich inhaltliche Diskurse um Heimat, Migration und Flucht, weil Migrationsbewegungen ihm

„*prima facie* als etwas [erscheinen], das es zu verhindern, einzudämmen oder (irgendwie) zu steuern gilt. Wenn dieses Verhinderungsziel diskursiv plausibel ist (und nicht in Xenophobie gründet), dann bedeutet Verant-

wortung im Anthropozän die Beförderung von Sesshaftigkeit. Gefordert sind deshalb Diskurse über Sesshaftigkeit und Heimat.“ (Ott 2019, S. 215, Hervorhebung im Original)

Solche Fragen nach der Legitimität von Migrationsbeschränkungen und Aufenthaltsrechten betreffen in der Tat nicht nur den Inhalt des Diskurses. Entgegen Otts Ansicht müssen sie allerdings zugunsten von mehr Inklusion beantwortet werden, wenn die Diskursethik ihren eigenen Ansprüchen genügen will. Da Ott sich der Diskursethik verpflichtet fühlt, muss er auch dem universellen Grundsatz zustimmen, dass alle Betroffenen eines Problems über die Lösung desselben mitdiskutieren können. Hürden, die die Teilnahme am Diskurs verhindern, müssen konsequenterweise abgebaut werden. Diese reichen, wie Ott selbst aufzählt (vgl. Ott 2019, S. 209), von einer existenziellen Grundsicherung wie Zugang zu Nahrung und Trinkwasser über Schutz vor Verfolgung bis hin zur Relevanz von Bildung und freier Migration. Letztere ist insbesondere durch die Bedrohungen des anthropogenen Klimawandels, z. B. im Zusammenhang mit drastischer Wasserknappheit in einigen Regionen der Welt, und der im Brundtland-Bericht nachgewiesenen Abwärtsspirale von steigender Armut und zunehmenden Umweltschäden in Entwicklungsländern nicht mehr von der Hand zu weisen: Einige Teile des Planeten werden nicht mehr sicher bewohnbar sein oder sind bereits unbewohnbar geworden. Das weiß auch Ott:

„Nur an wenigen Gunststandorten ließe sich die dann [im Falle des Scheiterns einer global koordinierten Klimapolitik, Anm. LMG] folgende Warmzeit des Anthropozän (+ 3-4°C GMT gegenüber 1750) genießen. Das Privileg, im Klimawandel kontingenterweise an Gunststandorten zu wohnen, wird vom Standpunkt der Moral aus kritisch zu sehen sein.“ (Ott 2019, S. 217)

Dass über die Richtigkeit von pluralen moralischen, teils widersprechenden Gründen innerhalb des Diskurses entschieden werden muss, betrifft also nicht die Setzung des Diskursrahmens bzw. die moralische Forderung nach seiner stetigen Erweiterung hin zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft. Denn sofern nicht alle Betroffenen am Diskurs teilnehmen können, darf eine erzielte Übereinstimmung weder als gültige noch als verbindliche Handlungsregel im Sinne der Diskursethik angesehen werden. Otts Versuch, den für die diskursive Entscheidbarkeit moralischer und anderer Probleme notwendigen Prozess der menschheitlichen Inklusion zu deligitimieren, weil dadurch Gründe anderer Art zu kurz kämen, ist demnach unzulässig.<sup>14</sup>

Die wirtschaftlichen, kulturellen, familiären und religiösen Interessen, die Ott anführt (vgl. Ott 2019, S. 222), werden erst dann relevant, wenn ihre Interessensträger:innen am Diskurs teilnehmen können und das bedeutet auch, wie gezeigt, dass alle Menschen mindestens existenziell abgesichert sind. Wenn diese Voraussetzung erfüllt wäre, ließe sich über die Gewichtigkeit verschiedener Arten von Gründen diskutieren und auch partikulare Interessen verhandeln, ohne den universalistischen Anspruch unterlaufen zu müssen. Die Voraussetzung zu erfüllen, mithin Menschenrechte nicht nur auf alle Menschen auszuweiten, sondern auch zu verwirklichen, hat jedoch zunächst weitreichende Handlungsfolgen. Diese überschneiden sich mit der Forderung nach der Aufhebung von Elend, die als treibende Kraft einer kritischen Gesellschaftstheorie herausgearbeitet wurde, da Menschenrechte sowohl ihrem moralisch-regulativen Anspruch als auch ihrer erklärten rechtlichen Form nach die negative Idee des guten menschlichen Lebens durch den „Aus-

<sup>14</sup> Selbst wenn begründet aufgezeigt würde, dass moralische Gründe nicht priorisiert werden dürfen, ließe sich damit der universalistische Anspruch der Menschenrechte nicht zurückweisen, da Menschenrechte nicht nur einen moralischen Geltungssinn haben, sondern Universalien mit moralischem und juridischem Doppelwert sind (vgl. Kettner 2003, S. 93), so dass Ott zugleich die Entpriorisierung juridischer Gründe rechtfertigen muss, wenn er den Status der Menschenrechte herabsetzen oder die Reichweite menschenrechtlicher Ansprüche einschränken will.

druck eines generalisierbaren Interesses der Befreiung von vermeidenswerten Formen gravierend schlechten Lebens“ (Kettner 2003, S. 93) teilen, so dass die Forderung nach der Aufhebung von Elend auch aus Sicht der angewandten Diskursethik vorrangig zu behandeln wäre. Dagegen stellt Ott den sachlichen Widerspruch von Universalismus und Partikularismus in Bezug auf Menschen- und Bürger:innenrechte als einen rein theoretischen Widerspruch dar, den man auflösen könne, wenn man sich nicht von vorneherein auf die Seite der Moral schlage. Daran wird deutlich, dass das Heimatargument bei Ott eine ideologische Funktion erfüllt, nämlich den Widerspruch von universalistischer Diskursethik und partikularistischer Interessensvertretung – mithin die materielle Unmöglichkeit, die Grundbedingungen von Diskursethik unter kapitalistischer Vergesellschaftung zu verwirklichen – mithilfe des vermeintlich universalen Rechts auf ein gutes Leben zu verschleiern. Dieses wird zugleich nicht als Recht auf eine Pluralität von Konzepten des guten Lebens, sondern als das Recht auf Natur- und Heimatliebe verstanden und vertreten (vgl. Ott 2016, S. 120).

### 3.2.2 Heimat als Triebfeder für Umweltschutz

Das Heimatargument widerspricht nicht nur dem normativen Anspruch der diskursethischen Grundtheorie, sondern auch einer effektiven Umweltschutzpraxis, die in der Lage ist, eine dauerhafte Lösung für die globale ökologische Krise zu bieten. Zur Rechtfertigung des partikularistischen Heimatbezugs stellt Ott seinen vermeintlichen Nutzen als regionale Umweltschutzstrategie für den Naturschutz heraus, denn sofern

„alle Menschen ihre jeweilige Heimat in deren naturbürtiger Eigenart erhalten und ggf. behutsam der neuen Zeit anpassen würden, so würde der Naturschutz überall erfolgreich praktiziert werden. [...] Heimatver-

bundenheit ist eine dem Naturschutz ‚vor Ort‘ förderliche Einstellung. Es ist unter dieser Perspektive durchaus möglich, eine partikularistische Konzeption von Heimatverbundenheit, die die Triebfeder zum Handeln darstellt, mit einer universalistischen Konzeption von Naturschutz zu verbinden, die politische Grenzen transzendiert.“ (Ott 2007, S. 49)

Mithilfe obiger Darstellung der globalen Verflechtungen ökologischer, ökonomischer und sozialer Prozesse lässt sich nun aufzeigen, dass dieses Argument ins Leere läuft. Denn wie schon bei der Rekonstruktion der Grundlagen einer materialistischen Gesellschaftsanalyse deutlich wurde, wird das Ganze der Gesellschaft nicht durch die Summe ihrer einzelnen Teile bestimmt. Das lässt sich auf den anthropogenen Klimawandel insofern übertragen, als ausschließlich regionaler Umweltschutz den globalen Prozessen nicht gerecht wird, also nur sehr begrenzt funktional ist. Das soll nicht bedeuten, dass regionale Umweltschutzmaßnahmen per se problematisch seien: Wirksamer Umweltschutz muss globale und regionale Prozesse miteinander in Verbindung bringen und wird daher regionale Maßnahmen mit Maßnahmen auf globaler Ebene kombinieren. Die Hinwendung zu regionalen Maßnahmen des sogenannten Heimatschutzes enthält daher zwar einen legitimen Wahrheitsanspruch, bleibt aber weit hinter den gesellschaftlichen Möglichkeiten zurück. Sie wird zur Ideologie, indem sie durch die Abkehr von globalen Prozessen und die Einrichtung in einem überschaubaren Bereich die Spannung zwischen einer universalistischen Naturschutzkonzeption und den partikularistischen Vorstellungen eines guten Lebens einseitig zugunsten des Partikularismus auflöst.

Das ideologische Moment des Heimatschutzes ist die Verschleierung der gesellschaftlichen Ursache seiner Notwendigkeit. Denn Umweltzerstörung und Klimaveränderung sind Folgen der gesamtgesellschaftlichen Praxis, d. h. der Art und Weise, wie die kapitalistische Gesellschaft sich reproduziert, was

am Beispiel der extremen Ausbeutung von Entwicklungsländern und der dortigen Natur deutlich aufgezeigt wurde. Ott gibt vor, dass eine Ausweitung des regionalen Heimatschutzes auf alle Teile der Welt für das Gelingen eines globalen Umweltschutzes genügen würde, obwohl die Eindämmung des Klimawandels nur marginal mit dem individuellen oder regionalen Umgang mit der Natur zusammenhängt, da – wie er an anderer Stelle selbst zugibt – „der Beitrag einzelner Individuen zum globalen Klimawandel verschwindend gering ist“ (Ott/Baatz 2016, S. 234). Zudem können aufgrund existenzieller Not nicht alle Menschen intensive Umweltschädigungen vermeiden. Anhand der Betrachtung der kapitalistischen Eigenlogik wurde dargelegt, dass Umweltschäden nicht nur im Hinblick auf den Klimawandel, sondern in allen Naturschutzbelangen von der kapitalistischen Gesellschaftsformation notwendig hervorgerufen werden, die auch individuelle Konsum- und Lebensweisen formt, jedoch im Gegenzug nicht wesentlich von diesen bestimmt wird.

Auch in Bezug auf die Praxis des Umweltschutzes erfüllt Heimat also eine ideologische Funktion. Regionaler Umweltschutz kann den globalen ökologischen Prozessen nicht gerecht werden; er dient stattdessen dazu, den gesellschaftlichen Widerspruch zwischen der Notwendigkeit eines globalen Umweltschutzes und den individuell stark begrenzten Wirk- und Handlungsmöglichkeiten zu verschleiern. Damit kann zum einen davon abgelenkt werden, dass solche globalen Maßnahmen notwendig wären. Zum anderen lässt sich auf diese Weise verschleiern, dass Umweltschutz in der gegenwärtigen Gesellschaftsformation nicht den Herausforderungen der globalen ökologischen Krise gemäß realisiert werden kann, weil er der kapitalistischen Wirtschaftsweise entgegensteht und über sie hinausweist, also letztlich die Abschaffung des Kapitalismus zugunsten einer effektiven Umweltschutzpraxis gefordert werden muss. Es soll zwar nicht ausgeschlossen werden, dass globaler Umweltschutz in der kapitalistischen Gesellschaft möglich ist. Jedoch kann dem eigenen Begriff nach keine Form von Kapitalismus – auch nicht

die des sogenannten ‚Grünen Kapitalismus‘ – den Ansprüchen eines durch universalistische Umweltethik begründeten Umweltschutzes genügen, da sein Zweck nicht der Schutz der Natur und der daran geknüpften Möglichkeit eines guten menschlichen Lebens ist, sondern die Erhaltung des kapitalistischen Systems. Wie mithilfe von Saitos Analyse des Verhältnisses von Natur und Kapital gezeigt werden konnte, sind die Imperative der universalistischen Umweltethik mit der Logik der kapitalistischen Wirtschaftsweise, der Verwertung des Werts, nicht vereinbar.

### 3.3 Die gesellschaftliche Funktion der Heimatideologie

Durch die Konfrontation von Ott's Heimatargument mit dem diskursethischen Theorierahmen und den Anforderungen der Umweltschutzpraxis konnte dargelegt werden, dass das Heimatargument sowohl theoretische als auch gesellschaftliche Widersprüche verschleiert. Das in Bezug auf die diskursethische Grundtheorie aufscheinende Spannungsverhältnis von Universalismus und Partikularismus wurde von Ott mithilfe der Entpriorisierung moralischer Gründe einseitig zugunsten des Partikularismus aufgelöst und als rein theoretisches Problem abgetan, welches vom Primat moralischer Gründe hervorgerufen werde. Die Unzulänglichkeit von regionalem Umweltschutz sowie die Unvereinbarkeit der Logiken des Umweltschutzes und des Kapitalismus verdeckte Ott mit dem Hinweis auf die vermeintliche Nützlichkeit von Heimatverbundenheit als Umweltschutzstrategie.

Die ideologische Funktion des Heimatkonzepts soll nun im Hinblick auf Ott's Ausdifferenzierung des Heimatbegriffs und seiner Bedeutung in der gesellschaftlichen Praxis untersucht werden. Da Ideologien für die Stabilität des Gesellschaftssystems notwendig sind, ist zu vermuten, dass ideologische Schlagworte eine gewisse Kontinuität in ihren Bedeutungszusammenhängen aufweisen bzw. ältere Bedeutungsebenen nicht gänzlich verschwinden.

Für Ideologiekritik ist zudem nicht nur die bloße Verwendung eines bestimmten Begriffs relevant, der durch einen anderen ersetzt werden könnte, sondern ebenso das normative Konzept, von dem der Begriff gestützt wird und dessen gesellschaftliche Akzeptanz durch die Verwendung des Begriffs zum Ausdruck kommt. Bei der Untersuchung von Ott's Heimatargument muss daher auch eine kurze Darstellung der Verwendungsgeschichte des Heimatbegriffs Berücksichtigung finden, um historische Kontinuitäten sowie Modernisierungen des Heimatkonzepts aufzeigen zu können.

Ott selbst vollzieht die kritische Auseinandersetzung, mithilfe derer der Begriff rehabilitiert werden könne, nicht – was eingangs als typischer Umgang mit dem Heimatbegriff in umweltethischen Beiträgen herausgestellt wurde. Daher ist es überraschend, dass Ott trotz einer nur dürftigen kritischen Analyse – seine geschichtliche Einordnung (vgl. Ott 2007, S. 48–54) bleibt außer der Warnung vor Geschichtsvergessenheit ohne namhafte Konsequenzen, weil er die heutigen Heimatverbände „fest auf dem Boden der freiheitlich-demokratischen Grundordnung stehen“ (Ott 2007, S. 54) sieht – vorgibt, die moralische Vertretbarkeit des Heimatarguments erkannt zu haben.

Seine Bemühungen, den Heimatbegriff durch Bedeutungsverschiebungen zu verteidigen, erscheinen daher wie der strategische Versuch, die problematischen Konnotationen von Heimat auszugleichen und durch die Läuterung des Begriffs die gesellschaftlichen Zustände, die das Heimatkonzept impliziert, zu legitimieren. Die begrifflichen Ausdifferenzierungen müssen überdies einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, da auch sie ideologische Funktionen in der Gesellschaft erfüllen, an denen sich die Problematik eines modernisierten Heimatkonzepts aufzeigen lässt. Es müssen also einerseits Kontinuitäten mit vergangenen Argumentationen für Heimat und andererseits Neuerungen des Heimatkonzepts ausgewiesen werden, die Aufschluss darüber geben, wie Modifikationen der Ideologiebildung auf Veränderungen des gesellschaftlichen Legitimationsbedarfs antworten. Durch

die historische Einbettung des Heimatkonzepts wird deutlich werden, welche gesellschaftlichen Funktionen die Heimatideologie im zeitlichen Verlauf hatte und welche Kontinuitäten zu modernisierten Heimatvorstellungen in der Umweltethik bestehen. Im Anschluss kann geprüft werden, inwiefern Otts Verwendung des Heimatbegriffs noch dem dargestellten Heimatkonzept entspricht bzw. ob er ihn tatsächlich in einem differenzierteren und nahezu unproblematischen Sinn – dessen Möglichkeit Ott immer wieder betont – gebraucht. Vor diesem Hintergrund bleibt zu erörtern, ob man von Missbrauch des Heimatkonzepts sprechen kann oder ob die Verwendung des Konzepts aufgrund von Vorannahmen und normativen Implikationen per se ideologisch ist.

Um die einzelnen Aussagen von Ott zur Rehabilitierung des Heimatarguments historisch innerhalb des Naturschutzgedankens verorten zu können, wird zunächst die Geschichte der Heimatidee im Naturschutz seit Mitte des 19. Jahrhunderts kurz skizziert. Das wandlungsfähige und widersprüchliche Heimatkonzept wird als expliziter und impliziter Bestandteil des Naturschutzgedankens herausgestellt. Die geschichtliche Fundierung des Heimatkonzepts unterscheidet sich dabei von Otts deskriptiver Auflistung von Eckdaten und bekannten Vertreter:innen: Durch eine Einbeziehung der gesellschaftlichen Verhältnisse soll stattdessen die ideologische Funktion des Heimatkonzepts offengelegt werden. Dafür wird Uta Eser (1999) zwar weitestgehend unkritische, aber differenzierte Darstellung des Heimatkonzepts in der Umweltethik herangezogen, weil sie im Hinblick auf die Schutzwürdigkeit nicht-einheimischer Pflanzen, Neophyten, aufzeigt, dass die Heimatidee dem Naturschutzgedanken immanent ist und dabei auch die gesellschaftlichen Funktionen und Konsequenzen des Heimatkonzepts in seiner Widersprüchlichkeit thematisiert.

Die Heimatvorstellungen im Naturschutz gehen auf ein Heimatbild zurück, das sich Mitte bis Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland etablierte.

Romantisierte Naturbilder und die Ablehnung von technischem Fortschritt können als Reaktion vor allem des Bildungsbürgertums auf die fortschreitende Industrialisierung und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Wandel gedeutet werden (vgl. Eser 1999, S. 115 f.). Als Idealbild der zu schützenden Natur diente dabei nicht wilde und unberührte Natur, sondern die vorindustrielle, kleinbäuerliche Landschaft (vgl. Eser 1999, S. 118), d. h. eine von Menschen gestaltete Kulturlandschaft. Kultur wird in diesem Sinne nicht als Gegenbegriff zu Natur verwendet, sondern bezeichnet eine als angemessen verstandene Weiterentwicklung natürlicher Gegebenheiten. Als schützenswert gilt dem sogenannten Heimatschutz daher ein bestimmtes Mensch-Natur-Verhältnis, demzufolge Natur beherrscht, aber nicht ausgebeutet werden soll, um einer industriell verursachten Zerstörung der „organischen Einheit von Mensch und Natur“ (Eser 1999, S. 121) entgegenzuwirken, aus der sonst „schließlich seelische Entwurzelung, Entartung und Kulturlosigkeit resultierten“ (ebd.). In dem Versuch, mithilfe von Heimatvorstellungen die vorindustrielle gesellschaftliche Ordnung sowie bestehende Hierarchien und Ungleichheiten zu erhalten, drückte sich schon Mitte des 19. Jahrhunderts eine ideologische Funktion der Heimatidee aus:

„Darin [in der Darstellung einer natürlichen Ordnung, Anm. LMG] sind aber die tatsächlich bestehenden Herrschaftsverhältnisse gerade nicht aufgehoben, sondern lediglich verschleiert und damit letztlich affirmiert. Nur so ist es zu verstehen, daß die ‚Gleichmacherei‘ so vehement bekämpft wird. Wenn erwiesen würde, daß die Ungleichheit gerade nicht naturgesetzlich festgeschrieben ist, wäre den gesellschaftlichen Ungleichheiten der Legitimationsgrund entzogen“ (Eser 1999, S. 122).

Konstitutiv für das Heimatkonzept ist zudem die Auffassung, dass alles Fremde die Eigenart und Einheit der Gemeinschaft bedrohe, deren extremste und tödlichste Form in der völkisch-nationalistischen ‚Blut-und-Boden‘-Ideologie der Nationalsozialisten Ausdruck fand. Jens Korfkamp (2006) betont in diesem Zusammenhang, dass die unpolitische Heimatideologie im Nationalsozialismus kaum modifiziert werden musste; stattdessen wurden „längst gängige Konnotationen und Denkformen thematisiert, wobei die nationalsozialistische Propaganda von der inhaltlichen und begrifflichen Vielschichtigkeit von ‚Heimat‘ profitierte“ (Korfkamp 2006, S. 56). Die Auffassung von Fremdem als Bedrohung wurde auch durch die Umdeutung des konservativen raumbezogenen Heimatbegriffs in einen subjektiv-emotionalen umweltbezogenen Heimatbegriff in den 1970er-Jahren nicht getilgt. Das konstatierte Heimatbedürfnis wird in diesem Kontext als Reaktion von Individuen auf die moderne veränderliche Welt gedeutet, der entgegen das Heimatideal Geborgenheit, Sicherheit, Vertrautheit und Identität verspricht (vgl. Eser 1999, S. 124). Insbesondere diese zweite Bedeutungsebene des Heimatbegriffs weist Kontinuitäten zu aktuelleren Überlegungen im Umweltschutz auf. Als Merkmale des Naturverständnisses im Umweltschutz sind herauszustellen, zum einen, dass mit dem Begriff Natur vertraute, kultivierte Natur, also Kulturlandschaft bezeichnet wird, die in ihrer Besonderheit und Unverwechselbarkeit vor industrieller Gleichmachung geschützt werden soll (vgl. Eser 1999, S. 127); zum anderen, dass die bedrohlichen, unbeherrschten Naturelemente ausgeblendet werden, mithin davon auszugehen ist, dass Naturschutzkonzepte von einem existentiell, d. h. ökonomisch und sozial, gesicherten Standpunkt formuliert werden, der eine solche Abstraktion ermöglicht (vgl. Eser 1999, S. 133–135).

Am Moment der Beherrschung als einem wesentlichen Bestandteil des Heimatbegriffs lassen sich ambivalente Bedeutungsebenen erkennen, auf die die Heimatideologie je nach Rechtfertigungsbedarf zurückgreifen kann:

Einerseits ist es für die Heimatkonzeption grundlegend und zum Überleben der Menschen notwendig, dass Natur angeeignet und bearbeitet, also beherrscht wird; andererseits werden die gestalterischen Eingriffe in Natur ausgeblendet und die menschliche Anpassung an bzw. Unterordnung unter Natur idealisiert. Zugleich erfordert dieses dualistische Mensch-Natur-Verständnis die Beherrschung der inneren Natur, also Selbstdisziplinierung. Die dem Menschen als Naturwesen eigene Bedürftigkeit bzw. als bedrohlich empfundene Triebstrukturen werden dabei nicht nur an der eigenen Person unterdrückt, sondern auch auf andere als naturnah konstruierte Gruppen wie Frauen\* und sogenannte Fremde projiziert. Die Unterwerfung, aber auch der Versuch des Auslebens der inneren Natur wird stellvertretend durch Abwertung und Unterdrückung oder umgekehrt durch Hinwendung zu und Überhöhung von Natur und den genannten Gruppen vollzogen (vgl. Eser 1999, S. 135 f.). Der Naturschutzgedanke läuft also darauf hinaus, bekannte und kontrollierbare Natur zu konservieren, weil dies Sicherheit und Beständigkeit verspricht, was letztlich als „Versuch der Sicherung der Identität individualisierter Subjekte“ (Eser 1999, S. 139) gedeutet werden kann. Eser kommt schließlich zu dem Ergebnis, das Fremde werde als Gefährdung für die Identität des Subjekts aufgefasst und „[s]olche gefährlichen Begegnungen mit Fremdem zu vermeiden, wäre mithin eine Aufgabe dieser Heimat“ (ebd.). Dieses Ergebnis formuliert sie weniger als Kritik am vorgestellten Heimatkonzept, sondern vor allem, um zu erklären, warum Neophyten von Seiten des Naturschutzes nicht als schützenswert wahrgenommen werden.

### **3.4 Kontinuitäten und Wirkungen der Heimatideologie**

Welche Motive der Heimatschutzidee Ott bei der Begründung des Heimatarguments wiederaufgreift, gilt es im Folgenden zu behandeln. Die Chiffren zum Thema Heimat, die Ott zur Veranschaulichung seines Heimatarguments

anführt (vgl. Ott 2007, S. 45–48), weisen darauf hin, dass er sich trotz Begriffsausdifferenzierung in seiner eigenen Konzeption nicht weit von einem Heimatbegriff im Sinne der Herkunftsheimat, welcher auch für den Heimatschutzgedanken konstitutiv ist, entfernt hat. Um diesen Nachweis zu erbringen, werden anhand verschiedener Texte von Ott, in denen er das Heimatargument geltend macht, ideologische Momente herausgearbeitet, die mit der Verwendung des Heimatbegriffs zusammenhängen. Dabei soll auch das Verhältnis, in dem die problematischen Bezüge zueinanderstehen, beleuchtet werden. Wie bei der theoretischen Einbettung des Heimatarguments deutlich wurde, verbinden sich für Ott notwendig die Diskurse um Heimat, Flucht und Migration, so dass über Umweltethik hinausgehend auch flucht- und migrationsethische Aussagen von Ott miteinbezogen werden.

### 3.4.1 Das Bedürfnis nach Heimat

Ott sieht die Bedeutung des Heimatarguments in der Möglichkeit eines guten menschlichen Lebens begründet, welches die Erhaltung heimatlicher Landschaften verlange; denn er konstatiert ein allgemeines menschliches Bedürfnis nach Heimat:

„Heimatliebe scheint in der Tat eines der unschuldigsten Gefühle überhaupt zu sein, das man keinem übel nehmen kann und das sich keiner nehmen lassen muss. ‚Heimat‘ im Sinne lebensweltlicher Geborgenheit ist gewiss etwas, das Kinder als Grundlage von Weltzuwendung und -entdeckung benötigen.“ (Ott 2007, S. 45, vgl. auch Ott 2016, S. 124)

Die Verallgemeinerung eines Bedürfnisses nach Heimat ist ideologisch, da die Zuschreibung dieses Bedürfnisses als natürliche, menschliche Veranlagung epistemisch gesehen eine unzulässige Objektivierung darstellt. Wie

die Bestimmung des Wahrheitsbegriffs in der Ideologiekritik gezeigt hat, darf Erkenntnis keinen überzeitlichen Anspruch formulieren. Demzufolge lassen sich über existentielle Grundbedürfnisse hinaus auch keine anthropologisch konstanten, überzeitlichen Bedürfnisse ausmachen; Bedürfnisse können stattdessen nur konkret vor ihrem zeitlichen Hintergrund und nur negativ als übergreifendes Interesse an der Beseitigung von vermeidbarem Leid bestimmt werden. Die Objektivierung des Heimatbedürfnisses entzieht sich zudem den Möglichkeiten einer rationalen Kritik, weil sie in den Bereich des Privaten und subjektiv Entscheidbaren verlegt wird: Heimat wird „[i]n Rückgriff und Aktualisierung des im späten 19. Jahrhundert aufgekommenen Heimatschutzgedankens [...] zum Symbol einer emotionalisierten Zuwendung zur Umwelt“ (Kühne 2011, S. 293). Obgleich Ott hervorhebt, dass der Heimatbegriff nur reflektiert verwendet werden dürfe, wersetze sich das Heimatgefühl seiner Ansicht nach der Vernunft, sei „stärker als die Stimme der Vernunft“ (Ott 2007, S. 46). Der kritische Geist, den Ott bei der Verwendung des Heimatbegriffs anmahnt, führt für ihn zu einer „traurige[n] Form der Aufgeklärtheit“ (Ott 2007, S. 46). Daraus folgt, dass der Anspruch der Reflexion entweder gar nicht eingelöst werden kann, weil das Heimatbedürfnis für vernünftige Kritik nicht zugänglich ist, oder dass das Heimatbedürfnis mit dem Eintreten der Reflexion seinen Wert verliert und der Ernüchterung weicht. Zugleich wird durch die Romantisierung von Heimatbildern das Bedürfnis nach Heimat erst geweckt, so dass sich die Überzeugung, es gäbe ein menschliches Grundbedürfnis nach Heimat, selbst bewahrheitet, also über die Objektivierung hinaus auf epistemischer Ebene ideologisch wirkt.

Selbst unter der Voraussetzung, es wäre annehmbar, ein Heimatbedürfnis zu unterstellen, ließe sich davon kein Sollen deduzieren. Der Schluss, von angenommenen Bedürfnissen ein Urteil über den moralischen Umgang mit der Natur und mit anderen Menschen abzuleiten, ist logisch ungültig. Denn es wird davon ausgegangen, dass aus dem bloßen Vorhandensein von Bedürf-

nissen die Forderung erwächst, sie zu erfüllen und zu schützen. Damit wird den Bedürfnissen eine Priorität verliehen, die zunächst begründet werden müsste. Durch das Vorfinden von Bedürfnissen entsprechendes Verhalten zu legitimieren, also die Beschreibung eines Gemütszustands mit einem normativen Urteil zu verwechseln, ist im epistemischen Sinn ideologisch. Zugleich ist davon auszugehen, dass die Bedürfnisse von Menschen in kapitalistischen Produktionsverhältnissen durch den gesellschaftlichen Produktionsapparat bestimmt werden, der „so den Gegensatz [...] zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen ein[ebnet]“ (Marcuse 1994 [1967], S. 17 f.).

Doch das Heimatbedürfnis wird durch die Unterstellung, dass jede Person das Gefühl des Heimwehs und das Bedürfnis nach Heimat kenne und nachvollziehen könne, metaphysisch verklärt und von seinem gesellschaftlichen Entstehungskontext abgelöst. Hier lässt sich an die subjektive Ebene von Ideologien anknüpfen: Indem nämlich die sogenannte Heimatliebe vom Bereich des Politischen und der Moral in die Privatsphäre ausgelagert wird und dort die Möglichkeit der Verwirklichung eines glücklichen Lebens suggeriert, knüpft das Heimatkonzept an die neoliberale Forderung an, dass Individuen innerhalb der Privatsphäre ihre Potenziale und Wünsche selbstbestimmt entfalten sollen. Analog zum neoliberalen Arbeitsverhältnis werden die leitenden Prinzipien des Neoliberalismus, also Flexibilität, individuelle Verantwortlichkeit, Eigenaktivität und Innovation als Form der Selbstverwirklichung präsentiert. Doch sie sind eigentlich ein Zwang, den die Individuen in Form von Selbstoptimierung und Selbstdisziplinierung internalisiert haben. Mithilfe des privatisierten Glücksideals wird die mit dem Glücksversprechen in Widerspruch stehende Lebensrealität gerechtfertigt. Denn die Verwirklichung der Glücksmöglichkeiten und das notwendige Scheitern daran werden allein den Individuen und ihren vermeintlich mangelnden Leistungen zu Lasten gelegt, auch wenn oder gerade weil das Ziel des guten Lebens im Kapitalismus notwendig nicht individuell und nicht für alle zu erreichen ist. Der Verweis ins

Individuelle ist eine Notwendigkeit, die mit der Uneinlösbarkeit des Glücksversprechens in der kapitalistischen Gesellschaft einhergeht. Dadurch können die Forderungen der Subjekte nach der Möglichkeit von Selbstentfaltung in das kapitalistische Herrschaftssystem integriert und die kapitalistische Macht wiederhergestellt bzw. erweitert werden (vgl. Kayserilioğlu 2018, S. 145 f., 149–152, 155 f.).

Die Subjekte werden also einerseits als eigenmächtige angerufen und bekommen die Verantwortlichkeit für die eigene Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Sie stehen damit alle vereinzelt unter hohem Leistungsdruck. Andererseits können sie die Bedingungen ihrer Existenz wenig bis gar nicht kontrollieren, also nicht selbst darüber bestimmen, wie sie ihre Arbeitskraft einsetzen, welche Arbeitskraft als funktional gilt und welche Zwecke damit verfolgt werden. Der eigene Souveränitätsmangel führt zu anhaltender Unsicherheit und Angst, die sich mitunter in der Angst vor sozialem Ausschluss ausdrückt, wenn Individuen vermeintlich nicht genug angepasst sind bzw. nicht genug leisten (vgl. Kayserilioğlu 2018, 100 f., 117). An diese Angst kann die Heimatideologie anknüpfen, denn Heimatzugehörigkeit entlastet die heimatliebenden Individuen von der Leistungsideologie, d. h. sich gemäß der kapitalistischen Konkurrenzlogik durch Verdienste und Leistungen hervortun zu müssen und nur – oder nicht einmal – dem Maß des Geleisteten entsprechend entlohnt zu werden. Diese Zumutungen werden durch eine exklusive Zugehörigkeit ohne Leistungsanspruch erheblich erleichtert. Das weiß auch Ott, der sich von einer engen Verbindung von Herkunftsheimat und Identität zu distanzieren versucht (vgl. Ott 2007, S. 57 f.), aber den gesellschaftlichen Entstehungskontext dieser Verbindung, die Entlastung der Individuen durch Identitätszuschreibung und den Ausschluss Fremder, durch seine Kritik nicht negieren kann.

Denn zugleich können unter Berufung auf den universalen Anspruch der Glücksverwirklichung partikuläre Interessen sowie mit Exklusivität einherge-

hende Vorstellungen eines guten Lebens durchgesetzt und der Ausschluss bestimmter Menschen durch die „Behauptung der Unvereinbarkeit von Lebensweisen und Traditionen“ (Korfkamp 2006, S. 158) begründet werden. Das ausschließende Moment ist der kapitalistischen Gesellschaft wesentlich; würde der universalistische Anspruch tatsächlich verwirklicht werden, würde das kapitalistische System zerbrechen, weil es auf die Ausbeutung von Menschen im Allgemeinen und auf die extreme Ausbeutung und Unterdrückung von flexibel bestimmbar marginalisierten Gruppen angewiesen ist (vgl. Wallerstein 1990 [1988]). Es trifft also einerseits zu, dass die Frage nach dem guten Leben keine inhaltlich bestimmte und für alle Individuen gleichermaßen gültige Antwort gestattet. Aus einer gesellschaftskritischen Perspektive folgt daraus aber andererseits, dass die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Verwirklichung eines individuell gestaltbaren guten Lebens für alle geschaffen werden müssen. Otts Weiterverwendung des Heimatbegriffs trotz eines Problembewusstseins für seine normativen Implikationen ist dagegen selbst an ein nostalgisch-traditionalistisches Bedürfnis, an die „Sehnsucht nach einer neuen, ländlichen Heimat und ‚echter‘ Gemeinschaft“ (Ott 2007, S. 47) gebunden und knüpft dabei unweigerlich an Bedeutungsebenen an, die – wie mithilfe von Esers Darstellung der Heimatidee aufgezeigt werden konnte – gesellschaftliche Ungleichheiten legitimieren.

Das wahrgenommene bzw. unterstellte Bedürfnis nach Heimat kann also mitnichten als natürlich beschrieben werden; es steht im Dienst der kapitalistischen Produktionsweise. Das soll jedoch nicht bedeuten, dass Menschen von jeglicher Verantwortung für ihre Bedürfnisse freigesprochen sind, da sie wenigstens im kleinen Rahmen Einfluss darauf nehmen, welche Bedürfnisse, Wünsche, Vorlieben, Gewohnheiten und Einstellungen sie geltend machen wollen und von welchen sie absehen sollten (vgl. Kettner 2003, S. 89). Zumindest lässt sich durch Reflexion erkennen, dass Bedürfnisse, die gesellschaftliche Praktiken herbeiführen, affirmieren und/oder legitimieren, welche

menschliches Leid hervorrufen oder Menschen um die Möglichkeit bringen, ihre Potentiale zu entfalten und selbst Leid zu vermeiden, nicht kultiviert und in Handlungen umgesetzt werden sollten. Otts Festhalten am Heimatbegriff trotz aller erkannten Widersprüche spricht deutlich dafür, dass er die von ihm geforderte Reflexion selbst nicht vollzogen hat und sich lediglich gegen die zu erwartende Kritik absichern will.

### 3.4.2 Das Versprechen von Geborgenheit

Der affektive Bezug auf Heimat ist, wie gezeigt wurde, eng verbunden mit Bedürfnissen, die die Heimatideologie zu erfüllen verspricht: „Das Heimatschutzkonzept bezieht sich damals wie heute auf Bedürfnisse nach Vertrautheit, Überschaubarkeit, Zugehörigkeit, Geborgenheit und Gemeinschaft“ (Ott 2007, S. 49). Diese Bedürfnisse scheinen dem Heimatbedürfnis zugrunde zu liegen; dementsprechend kann der Heimatbezug als Versuch verstanden werden, sie im Partikularen zu verwirklichen. Die Einrichtung eines kleinen geschützten Bereichs soll dabei über die wirklichen Verhältnisse, das gesellschaftliche Elend im Allgemeinen und die Ohnmacht des Umweltschutzes im Besonderen, hinwegtäuschen und -trösten. Das zeigt sich bei Ott unter anderem am Motiv der Heimkehr:

„Rückkehr wird in der beglückenden Erfahrung, dass die Natur immer noch da und der Wahnsinn der Politik nicht alles ist, zur anamnetischen Verzauberung. Diese kennt jeder, der sich einmal bei einer Rückkehr darüber gefreut hat, dass irgendein Fleck Heimatnatur die vergangenen Jahre unbeschadet überstanden hat.“ (Ott 2007, S. 59)

Die Vorstellung einer „anamnetischen Verzauberung“ (ebd.) macht die Rückwärtsgewandtheit der Heimatideologie deutlich. Es ist nicht ihr Anliegen, Lebensverhältnisse für alle zu verbessern, sondern bestehende Verhältnisse zu sichern. Veränderungen und Einflüsse von Unbekanntem werden als Entzauberung aufgefasst. Die konstatierte Beständigkeit von Natur soll dagegen Sicherheit und Schutz vor einer als feindlich oder – wie Ott sagt – als „Wahnsinn“ (ebd.) empfundenen Außenwelt suggerieren. Heimat zu einem von Politik abgeschlossenen Bereich zu stilisieren, zeugt von einer Entpolitisierung des Heimatbegriffs, die ihn vor Kritik schützen soll; doch wird dabei die Gefahr vernachlässigt, dass ein unpolitischer Heimatbegriff umso leichter politisiert werden kann, was am Beispiel des Nationalsozialismus verdeutlicht wurde.

Die Zuschreibung solcher Werte – Beständigkeit, Sicherheit, Schutz – an Heimat stehen überdies in ungebrochener Kontinuität zu dem von Eser rekonstruierten Heimatkonzept im Naturschutz. Scheinbar widersprüchlich dazu verhält sich der Aspekt von Heimat als utopischer Sehnsuchtsbegriff für einen „Zustand vollauf gelingenden unentfremdeten Daseins“ (Ott 2007, S. 60). Doch dieser Widerspruch löst sich auf, wenn die ideologische Funktion der Heimatutopie mit der Funktion der Idealisierung von Vergangenem und Erhaltenem verglichen wird: In beiden Fällen handelt es sich um eine Verklärung des gesellschaftlichen Missstandes durch Projektion eines besseren Zustands auf einen nicht mehr oder noch nicht zu erreichenden Zeitpunkt. Die vorgestellten Heimatbilder sind geistige Konstruktionen und werden als solche auch von Ott affirmiert: In seinem Aspekt von Heimat als geistiger Beheimatung „will man Heimat finden in geistigen, also nicht mehr notwendigerweise an materielle Substrate gebundenen Gebilden“ (Ott 2007, S. 59). Dementsprechend werden Heimatvorstellungen auch dazu verwendet, die Forderung nach der Aufhebung des Elends in der Gegenwart zurückzuweisen. Heimat als geistige Konstruktion entbehrt der Aufgabe, die materiellen

Verhältnisse zu verbessern und die Geborgenheit, die sie bieten soll, wirklich herzustellen und ersetzt sie durch die Aufgabe, sich beheimatet zu *fühlen*. Dieses Heimatverständnis lässt völlig außer Acht, dass die materielle Existenzsicherung die Grundlage dafür darstellt, sich mit Geistigem beschäftigen zu können: Wer sich irgendwo beheimatet fühlen soll, muss zunächst leben und überleben.

Ott ist sich der Schwierigkeit bewusst, dass Naturerfahrungen nicht nur genussvoll, sondern auch bedrohlich sein können. Er möchte jedoch seine Position, die auf den Naturgenuss fokussiert ist, nicht aufgeben mit der Begründung, dass eine vertrauensvolle Haltung gegenüber der Natur ihre bedrohlichen Seiten (an-)erkennbar mache und dem Menschen die Möglichkeit eröffne, sich ihr dennoch auszusetzen (vgl. Ott 2016, S. 114). Wie aufgrund von Eser Darstellung des Heimatschutzgedankens erwartet werden kann, bezieht sich Ott aber im Übrigen auf beherrschte Natur im Sinne einer angemessenen menschlichen Bearbeitung von Natur, der überformende menschliche Eingriffe ausblendet (vgl. Ott 2016, S. 113). Diese romantisch-geborgene, harmonistische Naturvorstellung einer quasi gottgegebenen Ordnung suggeriert, dass sich die ersehnte Geborgenheit durch eine Heimatidylle realisieren lasse und stabilisiert durch diese scheinbare Möglichkeit der Versöhnung mit der Welt das gesellschaftliche Unrecht. Eigenes und insbesondere fremdes Elend werden verschleiert. Denn es zeigte sich ebenfalls schon bei Eser Analyse, dass das Ausblenden der bedrohlichen Seite der Natur, z. B. in Form von Naturkatastrophen, nur von einem prinzipiell gesicherten Standpunkt möglich ist. Das Heimatkonzept und die in ihm enthaltene Möglichkeit des guten Lebens sind nicht universalisierbar, sondern erfordern eine privilegierte ökonomische Position, was bei Weitem nicht der Realität aller lebenden Menschen entspricht und daher nicht alle miteinbeziehen kann. Vorbehaltlos affirmiert Ott „[Ernst] Rudorffs Idee, wonach jeder Mensch lernen müsse, sich irgendwo zu Hause zu fühlen“ (Ott 2007, S. 55), so dass

„Beheimatung [...] selbst zu einer persönlichen Leistung“ (Ott 2007, S. 58) wird. Das Aufgreifen der Leistungsideologie – welches nur vermeintlich im Widerspruch zur Entlastungsfunktion der Heimatzugehörigkeit steht – muss zurückgewiesen werden, da Heimat nicht individuell geleistet werden kann. Ein ausgewähltes Beispiel soll dies verdeutlichen: Aus der Perspektive einer russlanddeutschen Person, die nach Deutschland gekommen ist und sowohl in Russland als auch in Deutschland Diskriminierung, Unterdrückung und sozialen Ausschluss erlebt, ist ein solches Heimatgefühl schlicht nicht erreichbar. Sie schreibt dazu:

„Inzwischen haben die Aussiedler eingesehen, daß [sic!] auch Deutschland für sie keine Heimat ist. Aber sie kommen wieder und wieder, und nichts kann sie aufhalten. Denn es gibt doch sonst auch keinen anderen Platz auf der Erde, wo sie noch ihr Zuhause suchen könnten. [...] Deshalb habe ich eine Bitte an die Deutschen: Wenn Sie mit einem Aussiedler sprechen, fragen Sie ihn bitte nicht, wann er wieder in seine Heimat zurückkehrt. Er hat keine Heimat.“ (Fischer et al. 1996, S. 309)

Da Geborgenheit aus den genannten Gründen nicht für alle realisierbar ist, ist sie letztlich für niemanden erreichbar. Der Versuch, Geborgenheit im Partikularen herzustellen, muss scheitern, weil wirkliche Geborgenheit nicht mit der Gefahr vereinbar ist, von ihr jederzeit ausgeschlossen werden zu können durch ökonomischen Misserfolg, soziale Ächtung, die Etablierung von Gewaltherrschaften, einen Krieg um Ressourcen oder Ähnliches. Wenn Heimat „Entronnensein“ (Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 86) bedeutet, so kann in der gegenwärtigen Gesellschaftsformation, die auf Ausbeutung und Unterdrückung aufbaut, das Geborgenheitsversprechen von Heimatkonzepten nicht eingelöst werden. Niemand kann dem allseits bestehenden und drohenden Elend entfliehen, solange Geborgenheit „gekettet [ist] an jenes Mo-

ment bornierter Partikularität, das aus sich heraus das Unheil erneuert, vor dem keiner geborgen ist. Heimat wird erst sein, wenn sie solcher Partikularität sich entäußert, sich aufgehoben hat, als universale“ (Adorno 1973 [1964], S. 430). Die existentielle Absicherung aller Menschen stellt dafür zwar keine hinreichende, aber in jedem Fall eine notwendige Bedingung dar.

Die Heimatideologie steht im Dienst von Machtinteressen; sie stellt sicher, dass diese erfüllt werden – vermittelt durch gesellschaftliche Normen, die sie nicht unmittelbar als verallgemeinerte Partikularinteressen erkennen lassen, „[d]enn das Versprechen eines Glücks in unendlicher Geborgenheit - in ewiger Heimat - verlangt die Einhaltung der Normen, ist positive Sanktion nur für das sich einordnende Glied der Gemeinschaftskette“ (Korfkamp 2006, S. 180). Diesem Zweck dient auch die Verklärung von Abstammung und Sesshaftigkeit als Verwurzelung mit der Heimerde – wie Ott sagt: „Wer keine ländliche Heimat mehr hat, gilt häufig als ein ‚entwurzelter‘ Mensch, der - in Analogie zu entwurzelten Bäumen - als anfällig für Infektionen mit ‚linken‘ Ideen gilt“ (Ott 2007, S. 51). Zugleich offenbart diese Verklärung die Widersprüchlichkeit eines solchen Heimatbildes, denn

„[w]enn die feste Ordnung des Eigentums, die mit der Seßhaftigkeit [sic!] gegeben ist, die Entfremdung der Menschen begründet, in der alles Heimweh und alle Sehnsucht nach dem verlorenen Urzustand entspringt, dann ist es doch zugleich Seßhaftigkeit [sic!] und festes Eigentum, an dem allein der Begriff von Heimat sich bildet, auf den alle Sehnsucht und alles Heimweh sich richtet“ (Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 85 f.).

Insofern weist das Geborgenheitsversprechen der Heimatideologie über ihre eigene Partikularität und ihre Begrenztheit durch kapitalistische Eigentumsverhältnisse hinaus; darin liegt das Moment ihrer Wahrheit. Als falsch muss dagegen jeder Versuch zurückgewiesen werden, Heimat für eine exklusive

Gruppe in der gegenwärtigen Gesellschaft einzurichten, einerseits weil er notwendig scheitert, andererseits weil er das Elend insbesondere aller davon ausgeschlossenen Menschen vergrößert und dabei beschönigt.

### 3.4.3 Identitätskonstruktion und die Macht der Differenz

Exklusive Grenzziehungen sind für den Heimatbegriff konstitutiv, da durch Zuschreibungen und Identitätskonstruktionen bestimmt werden muss, wer und was zur Heimat dazugehört: Heimat hat eine „definierende und zugleich exkludierende Bedeutung hinsichtlich der Frage [...], wer sich in welchem Zusammenhang ohne Anerkennungsverlust als Teil einer lokalen oder regionalen Einheit bezeichnen darf“ (Kühne 2011, S. 293). Statt auf die vernünftige Einrichtung des Ganzen der Gesellschaft zielen Heimatargumente auf partikuläre Verbesserungen innerhalb kleinerer Gemeinschaften ab. In welchem Verhältnis die Mitglieder einer Gemeinschaft zu Nicht-Mitgliedern stehen bzw. stehen sollten, ist kein expliziter Gegenstand von Ott's Heimatkonzept, aber die historische Rekonstruktion des Heimatschutzgedankens legt nahe, dass die Legitimation von Ungleichheiten und Hierarchien einen immanenten Bestandteil dieses Konzepts ausmacht. Das äußerte sich in der Entwicklung des Heimatbegriffs als Geschichte von Kontingenzen und Ambivalenzen der Abwertung und Ausgrenzung oder Überhöhung und Stilisierung der Natur und bestimmter Personengruppen.

Ott schreibt dem Heimatkonzept zwar nicht explizit eine Funktion als identitätsstiftende Instanz zu, aber er verwendet Identitätskonstruktionen, die auf eine kollektive Heimatidentität, auf „*unser Land*“ (Ott 2016b, S. 62, Hervorh. LMG), rekurren: Zum einen denkt Ott Naturschutz vor allem im staatlichen Rahmen. Der Staat fungiert dabei als wertneutrale Institution, die die Bürger:innen dabei unterstützen soll, ihre individuellen Vorstellungen eines guten Lebens, Werte und Lebensstile zu verwirklichen (vgl. Ott 2016,

S. 121). Zum anderen werden außenstehende Personen als uneingeladene Besucher:innen und Bittsteller:innen inszeniert. So fragt Ott in Bezug auf die Rechte von Flüchtlingen und Migrant:innen:

„Sind *wir* etwa dazu verpflichtet, auch dann der Moral wesentliche Aspekte *unseres* guten Lebens zu opfern, wenn es sich dabei um eine Moral handelt, von der nur andere Personen, nicht aber *wir* selbst überzeugt sind?“ (Ott 2016b, S. 32, Hervorh. LMG).

Darin propagiert Ott nicht nur eine nationale, sondern auch eine homogene kulturelle Einheit, die die Widersprüche und Differenzen zwischen den Menschen negiert – dem Vorgehen der traditionellen Theoriebildung entsprechend. Diese Homogenität ist jedoch eine bloße Konstruktion und Objektivierung von kontingenten Kriterien wie Abstammung, Sprache und Kultur-Traditionen mit dem Zweck, „die statische Differenz zwischen ‚Wir‘ und den ‚Anderen‘ substantiell anhand bestimmter hypostasierter Kriterien begründen zu können“ (Korfkamp 2006, S. 144). Diese Kriterien werden aus dem menschengemachten Entstehungskontext herausgelöst und verdinglicht, so dass sie nicht mehr als Ergebnisse menschlicher Praxis, sondern als übermenschliche Sachverhalte erscheinen. Die scheinbar objektiven Kriterien, die die Heimatidentität konstituieren, werden durch den Heimatbegriff selbst erst hervorgebracht und stehen häufig in Zusammenhang mit Narrativen über eine gemeinsame Vergangenheit, so dass die Heimatvorstellung

„den Charakter einer die Generationen übergreifenden Einheit an[nimmt] [...], die ihre Grenzen durch ‚Herkunft‘ legitimiert und ihre Identität in mythologischen Ursprungserzählungen manifestiert, die rückwärtsgewandt die konkrete Besonderheit ihrer Gruppe als immer schon vorhandene und zu bewahrende bestätigen.“ (Korfkamp 2006, S. 97)

Der Versuch, eine kollektive Identität herzustellen, dient zugleich dazu, sich von anderen Personen und Personengruppen abzugrenzen. Ott affirmiert mehrfach, dass Menschen mit verschiedenen kulturellen Lebensstilen prinzipiell koexistieren können sollen (vgl. Ott 2007, S. 47; 2016, S. 118 f., 121), doch er blendet aus, dass sich unterschiedliche kulturelle Vorstellungen gegenseitig beeinflussen und in einem ständigen Wandel begriffen sind. Stattdessen entwirft er ein Bild von statischen und abgeschlossenen Kulturen, die unberührt nebeneinanderstehen. Dabei sieht er die Vielfalt von Lebensstilen nicht generell als bereichernd an, sondern misst die Wünschbarkeit ihrer Realisierung an einem „eudaimonistische[n] Grenznutzen“ (Ott 2016b, S. 72): „Unsere Kultur ist inzwischen derartig multikulturell geworden, dass weitere Migration vermutlich nur noch eine marginale zusätzliche Bereicherung bewirken würde“ (ebd.). Dieser Aussage unterliegen zwei Vorannahmen: zum einen, dass Kultur unabhängig von ihrem konkreten Inhalt etwas an sich Gutes sei; zum anderen, dass Kultur aufsummiert werden könne, d. h. dass sich kulturelle „Bereicherung“ (ebd.) in Quantität statt in Qualität zeige. Die implizite Distanzierung von kulturellen Inhalten zugunsten einer vermeintlichen Unantastbarkeit von Kultur stellt eine Abwehr von Kritik an konkreten kulturellen Praxen dar. Zudem bringt die Unterstellung, dass unsere Kultur multikulturell genug geworden sei, Otts Überzeugung der Unvereinbarkeit unterschiedlicher kultureller Vorstellungen – daher Koexistenz – zum Ausdruck, welche sich im Konzept eines differentiellen Rassismus wiederfinden lässt, in dessen Rahmen die „ ‚Macht der Differenz‘ [...] in einer Rechtfertigung des Ghettos mündet. Aus ‚Rasse‘ wird ‚Ethnizität‘, aus genetischem Mangel Kulturdefizit“ (Korfkamp 2006, S. 158).

Die heimatliche Identitätskonstruktion übernimmt so die Funktion der „ ‚Ethnisierung‘ der Arbeiterschaft“ (Wallerstein 1990, S. 45). Wallerstein begründet ihr Auftreten damit, dass innerhalb des kapitalistischen Systems zwecks Mehrwertproduktion jede Arbeitskraft benötigt wird, daher der

vollständige Ausschluss von Personengruppen dem kapitalistischen System nicht dienlich wäre. Gleichzeitig ist die Steigerung des Mehrwerts daran gebunden, die Kosten der Arbeitskraft zu senken und dabei keinen großen politischen Widerstand aufkommen zu lassen, was dazu führe, „daß es zu allen Zeiten ein hierarchisches System von Arbeitsleistungen und Vergütungen gegeben hat“ (ebd.). Durch die Abwertung naturnah konstruierter Gruppen, die als immanenter Bestandteil des Heimatkonzepts ausgewiesen wurde, lässt sich also die extreme Ausbeutung in schlecht oder gar nicht bezahlten Arbeitsverhältnissen legitimieren, ohne dass dafür konkrete Leistungen beurteilt werden müssten, wie es das leistungsfordernde kapitalistische System vorgibt. So können durch die Heimatideologie Ungleichheiten gerechtfertigt werden, die nicht durch das Leistungsprinzip begründbar sind.

Ott teilt überdies die rassistische Ansicht, dass Zugewanderte nur für die niedrigsten Beschäftigungen mit entsprechend niedrigen Löhnen geeignet seien und gibt offen zu, dass hinter seiner Zuwanderungsmoral partikulare Interessen stehen:

„In Bezug auf prudentielle Wohlfahrtsgründe kann Zuwanderung in der Tat unter bestimmten Bedingungen volkswirtschaftliche Vorteile mit sich bringen. Andererseits sollten Landsleute und Menschen mit Migrationshintergrund, die im Niedriglohnsektor arbeiten, gerade angesichts der Kritik an diesem Sektor nicht einer ruinösen Konkurrenz durch Migranten ausgesetzt werden.“ (Ott 2016b, S. 72).

Sein Verweis auf die große Konkurrenz im Niedriglohnsektor durch zugewanderte Menschen steht in ungebrochener Kontinuität zur heimatideologischen Überzeugung, dass Fremde eine Bedrohung und Auslöser:innen für Konflikte in einer sonst homogenen, harmonischen Gemeinschaft seien. Widersprüchlich dazu verhält sich Otts daran anschließende Aussage:

„Wenn wir aber bspw. am Mindestlohn festhalten wollen, dann werden viele Migrant:innen kurz- und mittelfristig nur schwer in den Arbeitsmarkt zu integrieren sein“ (ebd.). Darin kommt eine immanente Widersprüchlichkeit des Heimatkonzepts zum Ausdruck: dieselben Personen, die als Bedrohung imaginiert werden, werden zugleich so stark abgewertet, dass die Zuschreibung von Bedrohlichkeit offensichtlich irrational ist.

#### **3.4.4 Leben im Einklang mit der Natur: Gegen Konsum und Industrialisierung**

In Übereinstimmung mit Otts Infragestellung des Primats moralischer Gründe verfolgt er nicht den Zweck, die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu verändern, dass tatsächlich moralisch gehandelt werden könnte. Im Gegenteil betont er, dass sich Umweltethik nach ökonomischen Überlegungen zu richten habe:

„Ethiker fragen nach dem moralisch Richtigen und Falschen, nicht aber nach dessen Opportunitätskosten. Dies tun Ökonomen, die den Ethiker immer wieder unsanft darauf aufmerksam machen, dass bei der Umsetzung auch der wohlbegründetsten Positionen Kosten anfallen, die von irgend jemandem zu tragen sind.“ (Ott 2008, S. 46)

Durch die Affirmation der wirtschaftlichen Praxis werden die materiellen Verhältnisse, welche mit logischer Notwendigkeit zu anderen Handlungen führen, als moralisch-universalistisch gefordert wäre, mit Verweis auf ihre vermeintlich sachliche Notwendigkeit gerechtfertigt. Die spezifische kapitalistische Eigenlogik erscheint durch ihre Objektivierung als alternativlos, was Ott durch den Schluss, den er davon ableitet, auch nicht problematisiert:

„Hier [in Bezug auf ökonomische Abwägungen, Anm. LMG] ist es klar, dass es soziale Gruppen gibt, die von einer bestimmten Lösung begünstigt oder benachteiligt werden. Keine Position führt dazu, dass alle gewinnen“ (Ott 2008, S. 46).

Seine Aussage macht überdies deutlich, dass er auf der Grundlage eines diskursethischen Anspruchs der Universalisierbarkeit von Handlungsregeln partikulare Interessen legitimiert und – statt die Widersprüche zwischen der geforderten und der wirklichen umweltethischen Praxis sowie die Hindernisse einer vernünftigen Praxis aufzuzeigen – die bestehenden Praktiken der umweltethischen Politikberatung verfestigt.

Die systematische Bevorzugung ökonomischer Interessen verschleiert Ott, indem er die Eigenlogiken der kapitalistischen Ökonomie und der diskursethischen Umweltethik als miteinander vereinbar darstellt. Trotz des Widerspruchs von Natur und Kapital versteht Ott das Anthropozän als ein Zeitalter des Schutzes von wilder und bearbeiteter Natur sowie der Wiederherstellung von Natur und möchte antiapokalyptisch über die Zukunft nachdenken (vgl. Ott 2016, S. 113). Es stellt sich die Frage, ob er nicht erkannt hat, dass die kapitalistischen Eigengesetzlichkeiten im Widerspruch zum Naturschutz stehen, oder ob er Unwissenheit als Strategie benutzt, zum Beispiel um eine Kritik am Zusammenhang von Armut und kapitalistischer Wirtschaftsweise vorwegzunehmen. Derartige Kritikpunkte legt er als „ökonomisch [stilisierte] Narrative“ (Ott 2019, S. 211) aus, „deren Wahrheitsgehalt problematisch ist. Die Kampfvokabel ‚neoliberal‘ verdeckt oftmals analytische Schwächen. Häufig trifft man auf die Vorstellung von Weltwirtschaft als ein Nullsummen-Spiel, in dem die Reichen die Armut systemisch verursachen“ (ebd.). Dass diese Vorstellung eines Nullsummen-Spiels nicht zutreffe, versucht Ott jedoch nicht zu beweisen; wie die Analyse des Zusammenhangs von Umweltschäden und Armut zeigte, ließe sich dieser Beweis auch nicht

erbringen. Von einer Verblendung oder strategischen Kritikabwehr in Bezug auf die Funktionsweise des Kapitalismus zeugt zudem Otts Vorschlag, dass die Wirtschaft davon profitieren könne, in die Erhaltung und den Ausbau von Naturanlagen zu investieren, um auf die gestiegene Nachfrage nach Erfahrungen mit *unberührter* Natur zu antworten. Aus seiner Sicht besteht kein Widerspruch zwischen Naturschutz und konsumkritischen Varianten von Kapitalismus, sondern das ökonomische Angebot zur Bestärkung und Erfüllung eudaimonistischer Naturwerte würde seiner Ansicht nach sogar einem ausbeutenden Konsumismus Einhalt gebieten (vgl. Ott 2016, S. 121 f.).

Otts verkürzte Kapitalismuskritik, die insbesondere auf eine Kritik von Konsumverhalten und Industrialisierung abzielt und sich entsprechend positiv auf die „Ablehnung der säkulären Zivilreligion des Konsumismus und ein ‚nachhaltiges‘ Leben im Einklang mit der Natur“ (Ott 2007, S. 47) bezieht, macht seine defizitäre Analyse der kapitalistischen Gesellschaft nochmals deutlich. Hinter seinen konsumkritischen Forderungen verbirgt sich zwar als wahres Moment, dass Konsum Ressourcen verbraucht und daher durch weniger Konsum weniger Ressourcen verbraucht werden könnten. Jedoch wurde bereits herausgestellt, dass die kapitalistische Produktionsweise nur sehr eingeschränkt an tatsächlichen Konsumbedürfnissen orientiert ist. Zudem hat Ott in Bezug auf die Verursachung des Klimawandels zugegeben, dass individuelles Konsumverhalten nur einen sehr geringen Ausschlag gibt (vgl. Ott/Baatz 2016, S. 234). Daher kann angenommen werden, dass Otts zur Konsumkritik verkürzte Kapitalismuskritik die Funktion hat, Individuen, die sich über das Ausmaß des Klimawandels und der zu erwartenden Folgen bewusst geworden sind, durch scheinbare Handlungsmöglichkeiten über ihre Ohnmacht und das bestehende Elend zu beruhigen. Sie lenkt von der tatsächlichen Ursache der Umweltzerstörung, der kapitalistischen Produktionsweise, ab, statt die notwendige globale Veränderung ökonomischer Strukturen zu fordern und weist sich damit als Ideologie aus.

Ähnlich verhält es sich mit Otts Kritik an der weitgehend industrialisierten, urbanisierten und globalisierten Welt, durch die er biophile Dispositionen der Menschen unterdrückt sieht (vgl. Ott 2016, S. 124). Es trifft einerseits zu, dass die kapitalistische Störung des natürlichen Stoffwechsels nicht durch die Steigerung der Produktivkräfte behoben wird – im Gegenteil: „Organisiert sich die gesamte Produktion als Verwertungsprozess, so verstärkt sich die naturzerstörende Macht mit der Entwicklung der Produktivkräfte“ (Saito 2016, S. 148). Andererseits könnte jedoch der Stand der Produktivkräfte ein materiell abgesichertes Leben für alle Menschen ermöglichen. Eine Kritik, die Industrialisierung und Technik undifferenziert ablehnt, kann als ideologische Verschleierung herausgestellt werden. Denn Industrialisierung und Technik sind nicht grundsätzlich problematisch, vielmehr könnte durch sie ein guter Lebensstandard für alle erreicht werden. Hingegen führt die Art der Verwendung von Technologien in der kapitalistischen Gesellschaft dazu, dass sich der Produktionsprozess mithin die Maschinen innerhalb desselben verselbstständigen, so dass er nicht selbstbestimmt von Menschen gestaltet werden kann:

„Die Subjektivität der individuellen Arbeiter ist negiert, wenn ihnen weder Technologie noch Wissen als materielle Basis für die selbstständige Produktion zugänglich sind. Infolge der realen Subsumption besteht der Grund der kapitalistischen Herrschaft nicht darin, dass Arbeiter nicht genügend Geld oder Arbeitsmittel besitzen, sondern dass ihnen schlichtweg die subjektive Fähigkeit zur Produktion fehlt.“ (Saito 2016, S. 145)

Daher sollte es nicht das Ziel von Kapitalismuskritik und Umweltschutz sein, hinter die kapitalistische Entwicklung der Produktivkräfte zurückzufallen. Stattdessen muss die Wiederaneignung des Produktionsprozesses und zu-

gehöriger Technologien, d. h. wiederum das Umwerfen der kapitalistischen Produktionsweise gefordert werden.

### 3.4.5 Im Interesse der Gemeinschaft

Die Heimatideologie dient weniger dem Ziel, effektiven Umweltschutz zu betreiben, als vielmehr partikularen Interessen und der Absicherung von Ressourcen, die insbesondere mit Blick auf den Klimawandel bedroht sind. Auch wenn Ott durch den Aspekt der Wahlheimat versucht, den Heimatbegriff von einem territorial eingeschränkten Verständnis zu lösen, legt die Funktion des Heimatkonzepts historisch betrachtet nahe, dass

„Heimat [...] etwas mit einem Verständnis von kollektiven Besitz- und Rechtsverhältnissen (doppelte Staatsbürgerschaft, Wahlrecht) sowie mit einer Politik der Abschottung von Lebensräumen zu tun [hat] [...]. Demnach kann Heimat nicht nur aus persönlichen Erfahrungen, einem strikt subjektiven Charakter, bestehen, sondern es wird im politischen Bereich an bestehende kollektive Gehalte des Begriffs angeknüpft, um eine solch statisch konstruierte Trennung durchzuhalten.“ (Korfkamp 2006, S. 108)

Hinzu kommt, dass Otts Konzept der Wahlheimat in der kapitalistischen Gesellschaft nicht realisiert werden kann. Denn Wahlheimat ist aufgrund von beruflich geforderter Flexibilität und Mobilität „ein irreführender Euphemismus“ (Nohl 2006, S. 141), was Ott selbst zugibt und als Kritik an der modernen Gesellschaft formuliert (vgl. Ott 2007, S. 47). Zudem wird das Konzept der Wahlheimat hinfällig, wenn freie Migration und offene Grenzen abgelehnt werden. Otts Konstrukt der Wahlheimat ist, da er nicht zugleich für ihre Umsetzung in der Praxis eintritt, sondern sie strikt verneint, ideologisch. Gleiches

gilt für Otts Stufe von Heimat als ‚Beieinander-Sein‘, auf der Heimat als Ort vorgestellt wird, „wo die geliebten Menschen sind und wo man ohne Angst und Not beieinander sein kann“ (Ott 2007, S. 59). Diese Vorstellung setzt voraus, dass Flüchtlingen und Migrant:innen der unbeschränkte Nachzug von „geliebten Menschen“ (ebd.) – was keineswegs auf den familiären Kontext zu beschränken ist – erlaubt wäre, damit sie sich in ihrer *frei* gewählten Heimat wirklich zu Hause fühlen können. Die Ausdifferenzierung des Heimatbegriffs schafft es also nicht, die problematischen und höchst realen Konsequenzen des Heimatbezugs auszugleichen oder abzuwenden. Ott verschleiert damit lediglich seine Affirmation von Herkunftsheimat, für die er implizit weiterhin argumentiert, indem er Differenzen naturalisiert, um partikulare Interessen vor Kritik abzusichern.

Das Versprechen eines guten Lebens kann die Heimatideologie jedoch auch gegenüber den Mitgliedern des Heimatkollektivs, für deren Interessen sie eintreten soll, nicht einlösen. Wie schon im ersten Teil herausgearbeitet wurde, ist neben der materiellen Grundsicherung die Möglichkeit der individuellen Gestaltung der eigenen Lebensverhältnisse eine Voraussetzung für die Verwirklichung eines guten Lebens. Dagegen wird durch die Heimatideologie von den Individuen die Unterordnung unter die Gemeinschaft, „die Hingabe des Einzelnen an dieses Höhere und Überindividuelle [der Heimat als ewigem, heiligem Wert, Anm. LMG] ein[ge]fordert“ (Korfkamp 2006, S. 166). Damit das Heimatkonzept aufgeht, müssen sich die Mitglieder an vorgegebene Normen und Lebensweisen halten – andernfalls drohen Sanktionen. Das Festhalten am Bestehenden ist jedoch der Gestaltbarkeit der eigenen Lebensumstände entgegengesetzt. Daher stehen nicht mehr die wirklichen Menschen und ihre Interessen im Mittelpunkt, sondern die verallgemeinerten Machtinteressen eines konstruierten, homogenen Kollektivs:

„Im Begriff [...] des Lebensinteresses der eingebildeten ‚Volksgemeinschaft‘ wird das Interesse der wirklichen Menschen auf ungehinderte Entfaltung und glückliche Existenz mit dem Machthunger der ausschlaggebenden Gruppen vertauscht.“ (Horkheimer 1937, S. 220 f.)

Otts Entwurf von Heimat als Idee des guten Lebens ist selbstwidersprüchlich und ideologisch, weil das Individuum der Gemeinschaft schon per Definition untergeordnet und dieser Widerspruch in der Vorstellung beschönigt wird, dass Zugehörigkeit frei wählbar sei und innerhalb der Gemeinschaft alle Konflikte aufgehoben wären. Wie gezeigt stellt die Herkunftsheimat das Kernkonzept der Heimatvorstellung dar, so dass das Heimatkollektiv entgegen freier Wählbarkeit eher als eine schicksalshafte – durch Geburt festgelegte – Zwangsvergemeinschaftung anzusehen ist. Statt Konflikte zu lösen werden die einzelnen Menschen gleichgeschaltet und entmündigt, derart in ihrer Individualität negiert, dass gar keine Konflikte aufkommen. Das Heimatkonzept steht folglich nicht im Dienst einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft, nicht einmal des Partikularen, sondern entfaltet, stabilisiert und legitimiert das „Unrecht durch die Gleichen“ (Horkheimer/Adorno 1969 [1944], S. 19).

#### 4. Zusammenführung und Ausblick

Als Ausgangspunkt für die ideologiekritische Untersuchung von Konrad Otts Heimatargument wurde das Problembewusstsein bezüglich des Heimatbegriffs, welches vielfach von Autor:innen geäußert, aber dem nicht in Form einer kritischen Reflexion nachgegangen wurde, konkretisiert. Es konnte aufgezeigt werden, dass Otts Heimatbezug die ideologische Funktion hat, sowohl Widersprüche in seiner umweltethischen Theorie als auch die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Widersprüche zu verdecken. Denn das partikularistische Heimatkonzept ist mit einer universalistischen Umweltethik nicht nur theoretisch, sondern auch in der gesellschaftlichen Praxis nicht vereinbar. Das Heimatargument stellte sich gleich in mehreren Hinsichten als Ideologie heraus: Es bezieht sich auf eine falsche Vorstellung von gelingendem Umweltschutz, welcher sich aufgrund von globalen Prozessen – die unter dem ökologischen Aspekt am Beispiel des globalen Klimawandels herausgestellt wurden – und infolge der kapitalistischen Wirtschaftsweise – deren Logik dem Anspruch von Umweltethik entgegensteht – nicht regional realisieren lässt. Daher kann Heimatverbundenheit nicht wesentlich und nicht im erforderlichen Maße zu einem gelingenden Umweltschutz beitragen. Zudem fußt das Heimatargument auf einem anthropologisch objektivierten Heimatbedürfnis, welches sich durch eine romantisierende Aufladung von Heimatbildern selbst bewahrheitet und sich durch diese Emotionalisierung zugleich der rationalen Kritisierbarkeit entzieht. Überdies ist es unzulässig, von dem konstatierten Heimatbedürfnis die moralische Forderung seiner Erfüllung abzuleiten. Weiterhin soll das Heimatkonzept, welches Geborgenheit und Sicherheit verspricht, darüber hinwegtäuschen, dass diese Versprechen in der kapitalistischen Gesellschaft nicht eingelöst werden können; es dient auf diese Weise der Stabilisierung des gesellschaftlichen Systems.

Mithilfe der Heimatideologie werden darüber hinaus Differenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden konstruiert, die auf der Objektivierung menschlicher Praktiken wie Sprache und Kultur-Traditionen beruhen. Unter Berufung auf die Verschiedenheit sowie Unvereinbarkeit von Kulturen wird die Abwertung und Unterdrückung von naturnah konstruierten Personengruppen und als Folge die extreme Ausbeutung dieser Personengruppen legitimiert, welche für die Stabilität und Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaft notwendig ist. Zugleich wird die Problematik des kapitalistischen Systems von Ott nicht auf die Konsequenzen der Ausbeutung von Natur mithin Naturzerstörung sowie von Arbeitskraft, sondern auf das individuelle Konsumverhalten zurückgeführt. Zum einen wird damit die Verantwortung für Umweltschutz an Individuen abgegeben und die individuelle Ohnmacht gegenüber der kapitalistischen Produktionsweise verschleiert. Zum anderen gilt Otts Kritik der Industrialisierung und der damit einhergehenden Entwicklung der Produktivkräfte, die ein gutes Leben für alle Menschen ermöglichen könnten, wenn sie der Kontrolle selbstbestimmter Subjekte unterstellt wären. Letztlich dient die Heimatideologie den partikularen Interessen eines als homogen vorgestellten Heimatkollektivs, innerhalb dessen Interessen und Vorstellungen eines guten Lebens nicht individuell verwirklicht werden können, weil die Heimatideologie die Unterordnung der Individuen unter das Kollektiv verlangt und Differenz mit sozialem Ausschluss sanktioniert. Otts Andeutung von Problemen, die mit den von ihm vertretenen Positionen einhergehen, zusammen mit dem Hinweis, dass man damit reflektiert und kritisch umgehen müsse, stellte sich zudem als eine Strategie der Kritikabwehr heraus. Denn Ott geht nicht darauf ein, wie ein solcher kritischer Umgang aussehen sollte und unter welchen Umständen seine Positionen verworfen werden müssten. Durch diese Scheinkritik werden die Gefährlichkeit der Verwendung des Heimatbegriffs sowie die aufgezeigten problematischen Implikationen verschleiert.

Die Einbettung von Otts Heimatargument in den größeren Kontext der ideologischen Funktion von Umweltethik zeigt, dass sich in der Hinwendung zum Partikularen, auf die die Verwendung von Heimatargumenten sowie die Forderung nach vorwiegend regionalen Umweltschutzmaßnahmen verweisen, ein notwendig falsches Bewusstsein in Bezug auf Umweltethik und die Praxis des Umweltschutzes ausdrückt. Es ließ sich die Tendenz erkennen, dass umweltethische Forderungen an Individuen gerichtet werden, obgleich deren Handlungs- und Wirkmöglichkeiten für den Umweltschutz sehr beschränkt sind. Damit wird nicht nur von den notwendigen globalen Umweltschutzmaßnahmen abgelenkt, sondern auch darüber hinweggetäuscht, dass weder eine effektive, den Herausforderungen der globalen ökologischen Krise angemessene Umweltschutzpraxis noch der Anspruch der universalistischen Umweltethik realisiert werden können. Der Anspruch von Umweltethik weist über die in der gegenwärtigen Gesellschaft umsetzbare Praxis von Umweltschutz hinaus, da zur Verwirklichung dieses Anspruchs die kapitalistische Gesellschaft letztlich abgeschafft werden muss.

Anstelle einer Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse soll also Umweltethik – um sie innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft überhaupt und zumindest dem Anschein nach betreiben zu können – im Regionalen und Individuellen realisiert werden, was in der Heimatideologie gleichsam in eins gesetzt ist, da die Heimatregion als Teil der Identität der zugehörigen Personen aufgefasst wird. Die Praxis des Umweltschutzes im eigentlich geforderten globalen Maßstab bleibt dagegen sehr beschränkt und damit auch beschränkt wirkungsvoll. Die offensichtliche Unzulänglichkeit dieser Umweltschutzmaßnahmen wird unter Berufung auf Sachzwänge gerechtfertigt, die vor allem ökonomische Interessen und die Stabilität des politischen Systems absichern. Das notwendig falsche Bewusstsein ist der Naturschutzidee immanent: Indem sich der dort verankerte Naturbegriff nur auf kultivierte und beherrschte Natur bezieht, trägt er zur Universalisierung des

Heimatkonzepts bei, dessen Naturverständnis ebenfalls die bedrohliche und gefährvolle Seite von Natur ausblendet. In der geteilten Auffassung, dass Natur Geborgenheit und Aufgehoben-Sein verspricht, wird nicht nur dieses Naturverständnis bestärkt, sondern auch die Ableitung umweltethischer Forderungen legitimiert, die darauf ausgerichtet sind, diese Geborgenheit herzustellen.

Der Bezug auf Heimat erfüllt eine ideologische Doppelfunktion, indem er auf zwei gesellschaftliche Entwicklungen reagiert: auf die Einsicht, dass Umweltschutz im Kapitalismus ohnmächtig ist; auf die Ausweitung der Menschenrechte, die sich im Kapitalismus nicht realisieren lassen, sobald sie über eine formale Gleichheit hinausgehen. Demgemäß rechtfertigt das Heimatkonzept den sozialen Ausschluss von materiellen Teilhaberechten, die bestehende Besitzverhältnisse in Frage stellen würden. Die Zurückweisung beider universalistischen Tendenzen durch das Heimatkonzept ist für die Aufrechterhaltung des Bestehenden notwendig, da ihre Verwirklichung die Berechtigung der kapitalistischen Produktionsweise in Zweifel ziehen und ihr Fortbestehen verunmöglichen würde. Das Ideologische ist dem Heimatkonzept immanent und stellte sich als so wandlungsfähig heraus, dass es an den jeweiligen gesellschaftlichen Legitimationsbedarf angepasst werden kann. Daher ist es falsch, einen Missbrauch der Heimatidee, z. B. im Nationalsozialismus, anzunehmen; denn die Heimatidee kann aufgrund ihrer unpolitischen Grundstimmung nicht entgegen ihrer politischen Intention falsch gebraucht werden. Die Behauptung, dass eine neutrale Wiederaneignung sowie rein deskriptive Verwendung des Heimatbegriffs möglich seien, hat sich bei der ideologiekritischen Untersuchung der Argumentation nicht bewahrheitet. Somit muss auch der Versuch, ein ideologisch bereinigtes Heimatkonzept zu entwerfen, scheitern und folglich zurückgewiesen werden. Stattdessen entsteht der Eindruck, dass die Einbettung des Heimatarguments in die Umweltethik vor allem der Rehabilitierung des Heimatkonzepts und damit der

Legitimierung von Rassismus und sozialem Ausschluss dient als umgekehrt das Heimatargument der Stärkung des Umweltschutzes.

Weiterführend könnten in die vorliegende ideologiekritische Analyse von Konrad Otts Heimatargument noch Erkenntnisse aus anderen Fachbereichen, z. B. den Rechtswissenschaften oder der (Sozial-)Psychologie, miteingebunden werden. Der Gegenstand der Analyse ließe sich außerdem um Otts Konzept starker Nachhaltigkeit erweitern, um nachzuvollziehen, auf welche Weise die ideologischen Momente seiner Theoriebildung in diesem Ansatz zum Ausdruck kommen und wie sie mit dem Heimatargument zusammenhängen. Darüber hinaus müsste die diskursethische Grundlage, auf die Ott sich beruft, selbst einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Es liegt nach dem ideologiekritischen Durchgang durch Otts Heimatargumentation zudem die Vermutung auf der Hand, dass das Heimatkonzept intersektionale Ungleichheitsideologien und Unterdrückungsmechanismen bestärkt. Daher wäre zu untersuchen, inwiefern sich das Heimatkonzept als ein Konstrukt des Patriachats aufdecken lässt, das traditionelle Familienbilder affirmiert und legitimiert. Es ließe sich z. B. der These nachgehen, dass die Hinwendung zu Heimat auch eine Reaktion auf gesellschaftliche Transformationen darstellt, die subjektiv als Krisen empfunden werden wie die Veränderung der Geschlechterverhältnisse oder der sogenannten Normalfamilie. Überdies sticht heraus, dass die Heimatideologie antisemitische Motive aufgreift, denn sie bezieht sich ablehnend auf Stereotype, die im antisemitischen Weltbild mit Jüd:innen identifiziert werden: Verstädterung, Finanz- und zinstragendes Kapital, Internationalismus usf. (vgl. Postone 1991 [1982]).<sup>15</sup> Zudem konnte die ungebrochene Kontinuität der heimatideologischen Überzeugung von der Bedrohlichkeit des Fremden in einer als homogen und harmonisch konstruierten Gemeinschaft aufgezeigt werden. Diese Verknüpfung von Heimat und

<sup>15</sup> Ott spricht beispielsweise von „ ‚Heimat‘ als kritisch[r] Kategorie im Zeitalter ökonomischer Globalisierung“ (Ott 2007, S. 47) und der „ ‚Heimatlosigkeit‘ des (Geld-)Kapitals“ (ebd.).

der Vernichtung oder Aussonderung des vermeintlich Fremden scheint mir für die weitere Analyse antisemitischer Motive besonders relevant zu sein.

Unter der Heimatideologie leiden auch Menschen, denen die Zugehörigkeit zum Heimatkollektiv unwillentlich zugeschrieben wird und die mit entsprechenden Erwartungen und Sanktionen konfrontiert werden. Vor allem aber bedroht das Heimatkonzept Menschen, die in dieser Heimatvorstellung nicht vorgesehen sind und macht sie sichtbar und unsichtbar zugleich: sichtbar, weil sie darin als das Fremde erscheinen, das ausgelöscht oder mindestens angepasst werden muss, um es auszubeuten; unsichtbar, weil die existenziellen Nöte von Menschen, die nicht dazugehören oder die Heimat nicht lieben, im Heimatkollektiv keine Rolle spielen. So auch die existenzielle Not Semra Ertans. Als Fremde gesehen und ausgebeutet wurden ihre prekären Lebens- und Arbeitsverhältnisse als Bedingung für ihre Existenz schlicht hingenommen – bis Semra Ertan selbst ihre äußerste Not auf radikale Weise sichtbar gemacht hat. Das Leid derjenigen auszublenden, die rassifiziert werden, von Abschiebung bedroht sind oder nicht einmal die Grenze überqueren können, verbietet sich nicht nur theoretisch wegen des universalistischen Anspruchs der Diskursethik, sondern auch praktisch. Deshalb wurde der Versuch unternommen, die Erfahrungsperspektive von Personen, die von Rassismus betroffen sind, miteinzubeziehen, aber aus Mangel an eigener Erfahrung wird sich diese Perspektive notwendig als blinder Fleck herausstellen. Denn selbst wenn die Erfahrungsperspektive zitiert und auf sie aufmerksam gemacht werden kann, ist sie auf das Zitat begrenzt und es verbleibt die Differenz in der Erfahrung. Was dagegen eingeholt werden konnte, ist die Möglichkeit, die Heimatideologie als ein systemstabilisierendes Konzept innerhalb einer Gesellschaft zu kritisieren, die Erfahrungen von Unterdrückung, Ausbeutung und Ausschluss systematisch verursacht. Die Methode der Ideologiekritik selbst hat dabei ihre sinnvolle und produktive Anwendbarkeit auf aktuelle gesellschaftliche Frage- und Problemstellungen erwiesen.

Zum Abschluss lässt sich als Ziel dieser Kritik eine negative Utopie andeuten: In einer Vorstellung der emanzipierten Gesellschaft weist Adorno darauf hin, warum das gute Leben im Heimatkollektiv nicht eingelöst werden kann: „Eine emanzipierte Gesellschaft [...] wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen“ (Adorno 2003 [1951], S. 116). Das gute Leben lässt sich nur als eine andere Form des Zusammenlebens denken: als ein „bessere[r] Zustand [...], in dem man ohne Angst verschieden sein kann“ (ebd.).

## 5. Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1972 [1954]): Beitrag zur Ideologienlehre. In: Adorno, Th. W.: Soziologische Schriften I: GS 8. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 457–477.
- Adorno, Theodor W. (1973 [1964]): Jargon der Eigentlichkeit. In: Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit: GS 6. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 413–523.
- Adorno, Theodor W. (1977 [1969]): Kritik. In: Adorno, Th. W.: Kulturkritik und Gesellschaft II: GS 10.2. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 785–793.
- Adorno, Theodor W. (1993 [1957]): Soziologie und empirische Forschung. In: Adorno, Th. W. u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. München: dtv, S. 81–101.
- Adorno, Theodor W. (1993 [1962]): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Th. W. u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. München: dtv, S. 125–143.
- Adorno, Theodor W. (2003 [1951]): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. GS 4. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Aydemir, Fatma (2019): Arbeit. In: Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hrsg.): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein, S. 27–37.
- Eser, Uta (1999): Der Naturschutz und das Fremde. Ökologische und normative Grundlagen der Umweltethik. Frankfurt a. Main: Campus.
- Fischer, Jürgen et al. (1996): „Heimat“ und „Muttersprache“. Gedanken und Reflexionen von Schülerinnen und Schülern der gymnasialen Oberstufe. In: Wehrt, Hartmut (Hrsg.): Humanökologie. Beiträge zum ganzheitlichen Verstehen unserer geschichtlichen Lebenswelt. Berlin/Basel/Boston: Birkhäuser, S. 290–309.
- Fraser, Nancy/Jaeggi, Rahel (2020): Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie. Berlin: Suhrkamp.
- Gensing, Patrick (2012): 1982: Türkin verbrennt sich auf St. Pauli. In: publ-kative.org. Amadeu Antonio Stiftung, 26. Mai 2012. <https://web.archive.org/web/20170118065733/http://publikative.org/2012/05/26/1982-turkin-verbrennt-sich-auf-st-pauli/> (zuletzt abgerufen am 21.07.2020).
- Geuss, Raymond (1983 [1981]): Die Idee einer kritischen Theorie. Bodenheim: Syndikat.
- Hendlin, Yogi Hale/Ott, Konrad (2016): Habermas on Nature: A Postnormal Reading between Moral Intuitions and Theoretical Restrictiveness. In: Environmental Ethics. Jg. 38, S. 183–208.
- Horkheimer, Max (1987 [1930]): Ein neuer Ideologiebegriff? In: Horkheimer, M.: Philosophische Frühschriften 1922–1932: HGS 2. Frankfurt a. Main: Fischer, S. 271–294.
- Horkheimer, Max (1932): Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. In: Zeitschrift für Sozialforschung. H. 1, S. 1–7.

- Horkheimer, Max (1968 [1937]): Traditionelle und kritische Theorie. In: Horkheimer, M.: Schriften 1936–1941: HGS 4. Frankfurt a. Main: Fischer, S. 162–225.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1969 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. Main: Fischer.
- Kayserilioğlu, Alp (2018): Subjekt und Widerstand im Spätwerk Adornos. Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Kettner, Matthias (1992): Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik. Die Beiträge im Kontext. In: Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 9–28.
- Kettner, Matthias (2003): Kritische Theorie und die Modernisierung des moralischen Engagements. In: Demirovic, Alex: Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 77–100.
- Korfkamp, Jens (2006): Die Erfindung der Heimat. Zu Geschichte, Gegenwart und politischen Implikaten einer gesellschaftlichen Konstruktion. Berlin: Logos.
- Krebs, Angelika (1997): Naturethik im Überblick. in: Dies. (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 337–379.
- Krebs, Angelika (2012): Oikophilia. Die neu entdeckte Liebe zur Heimat. In: Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen. Jg. 82, S. 45–54.
- Krebs, Angelika (2013): „Und was da war, es nahm uns an“. Heimat, Landschaft und Stimmung. In: Vogt, Markus/Ostheimer, Jochen/Uekötter, Frank (Hrsg.): Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel. Marburg: Metropolis, S. 215–225.
- Kühne, Olaf (2011): Heimat und sozial nachhaltige Landschaftsentwicklung. In: Raumforschung und Raumordnung. Jg. 69/H. 5, S. 291–301.
- Le Quéré, Corinne et al. (2009): Trends in the sources and sinks of carbon dioxide. In: Nature Geoscience. Jg. 2/H. 12, S. 831–836.
- Marcuse, Herbert (1994 [1967]): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. München: dtv.
- Marx, Karl (1981 [1890]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED (Hrsg.): Marx-Engels-Werke. Bd. 23. nach der 4. v. F. Engels durchges. u. herausg. Aufl. Berlin: Dietz.
- Nohl, Werner (2006): Heimat als symbolischer Aneignungsprozess. Konzeptionelle Überlegungen und empirische Untersuchungen. in: Naturschutz und Landschaftsplanung. Jg. 38/H. 5, S. 140–145.
- Ott, Konrad (1995): Wie ist eine diskursethische Begründung von ökologischen Rechts- und Moralnormen möglich? In: Nida-Rümelin, Julian/v. d. Pfordten, Dietmar (Hrsg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie. Baden-Baden: Nomos, S. 325–339.

- Ott, Konrad (1998): Über den Theoriekern und einige intendierte Anwendungen der Diskursethik. Eine strukturalistische Perspektive. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Jg. 52/H. 2, S. 268–291.
- Ott, Konrad (2002): Sollte Umweltethik natur- oder sprachtheoretisch fundiert sein? In: Ingensiep, Hans W./Eusterschulte, Anne (Hrsg.): Philosophie der natürlichen Mitwelt. Grundlagen - Probleme - Perspektiven. Festschrift für Klaus Michael Meyer-Abich. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 67–83.
- Ott, Konrad (2007): „Heimat“-Argumente als Naturschutzbegründungen in Vergangenheit und Gegenwart. In: Bundesamt für Naturschutz (Hrsg.): Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und Biologische Vielfalt. H. 47, S. 43–65.
- Ott, Konrad (2008): Umweltethik zwischen Grundlagenreflexion und Politikberatung. In: Bruckmeier, Karl/Serbser, Wolfgang H. (Hrsg.): Ethik und Umweltpolitik. Humanökologische Positionen und Perspektiven. München: oekom, S. 27–49.
- Ott, Konrad (2009): Zur Begründung der Konzeption starker Nachhaltigkeit. In: Koch, Hans-Joachim/Hey, Christian (Hrsg.): Zwischen Wissenschaft und Politik. 35 Jahre Gutachten des Sachverständigenrates für Umweltfragen. Berlin: Erich Schmidt, S. 63–85.
- Ott, Konrad (2010): Umweltethik zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Ott, Konrad (2016): On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics. In: New German Critique. Jg. 43/H. 2, S. 105–126.
- Ott, Konrad (2016b): Zuwanderung und Moral. Stuttgart: Reclam.
- Ott, Konrad (2019): Praktische Diskurse im Anthropozän und die Hierarchie der Gründe. In: Borelli, Michele/Caputo, Francesca/Hesse, Reinhard (Hrsg.): Topologik Sonderheft. Karl-Otto Apel. Leben und Denken. Cleto: Luigi Pellegrini Editore, S. 205–225.
- Ott, Konrad/Baatz, Christian (2016): Ethik des Klimawandels. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hrsg.): Handbuch Umweltethik. Stuttgart: Metzler, S. 232–240.
- Postone, Moishe (1991 [1982]): Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: Kritik & Krise. H. 4/5, S. 6–10.
- Saito, Kohei (2016): Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt a. Main: Campus.
- Scruton, Roger (2012): How To Think Seriously About The Planet. The Case for an Environmental Conservatism. Oxford: Oxford University Press.
- Wallerstein, Immanuel M. (1990 [1988]): Ideologische Spannungsverhältnisse im Kapitalismus: Universalismus vs. Sexismus und Rassismus. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel M.: Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin: Argument, S. 39–48.

Weiß, Volker (2019): Nachwort. In: Adorno, Th. W.: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. Berlin: Suhrkamp, S. 59–87.

World Commission on Environment and Development (WCED) (1987): Our Common Future. New York/Oxford.