

Maximilian Lakitsch

Frieden im Anthropozän

Grazer Forschungsbeiträge zu Frieden und Konflikt, Hg. v. Lakitsch und Suppanz, 2022, S. 116-134.
<https://doi.org/10.25364/978-3-903374-03-4-07>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz,
ausgenommen von dieser Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Maximilian Lakitsch, Universität Graz, maximilian.lakitsch@uni-graz.at

Zusammenfassung

Nach der Auflösung des Warschauer Paktes und dem vermeintlichen *Ende der Geschichte* herrscht ein emphatisches Friedenspathos in der Internationalen Staaten-gemeinschaft vor. Doch anstatt dem Anbruch einer Ära des *ewigen Friedens* folgt die Ernüchterung: Die Völkermorde in Ruanda und Srebrenica, die Kontroverse um die NATO-Intervention im Kosovo und die vielen weiteren Fehlschläge in Entwick-lungs- und Friedensinitiativen erschüttern diesen Optimismus. Nicht zuletzt das Scheitern der internationalen Anstrengungen zum Aufbau und zur Stabilisierung eines afghanischen Staates markiert den vorläufigen Tiefpunkt einer erfolglosen Geschichte des internationalen Friedensengagements. Der Artikel sucht nach Gründen für dieses Scheitern im Kontext des Anthropozän. Dieses verortet den Menschen in einer wechselseitig konstitutiven Beziehung mit der Natur und damit innerhalb einer grundlegend kontingenten Welt, die v.a. im Anschluss an die Mo-derne als exklusive Domäne menschlicher Souveränität galt. Das macht jegliche Definitionen von Frieden im Anthropozän zur uneinlösbar-fiktionalen Fiktion. Nach der Auflösung dieses modernistischen Friedensbegriffs versucht die Argumentation schließlich eine relationale Konzeption von Frieden zu rekonstruieren.

Schlagwörter: peacebuilding, Konfliktbearbeitung, liberaler Frieden, Neuer Mate-rialismus, Posthumanismus

Abstract

After the dissolution of the Warsaw Pact and the supposed *end of history*, an em-phatic peace pathos seemed to drive the international community. Yet, instead of the dawn of an era of *perpetual peace*, disillusionment followed: The genocides in Rwanda and Srebrenica, the controversial nature of the NATO intervention in Ko-sovo and many other failures in development and peace initiatives severely demoli-shed the initial optimism. Not least, the failure of international efforts to build and stabilize an Afghan state represents another low point in the history of unsuccessful and deficient international peace engagements. The article explores the reasons for that failure in the context of the Anthropocene. The Anthropocene situates human beings in a mutually constitutive relationship with nature and thus within a funda-mentally contingent world which has been considered the exclusive domain of hu-man sovereignty historically. This makes any definition of peace in the Anthro-pocene a delusive fiction. After the dissolution of this modernist idea of peace, the paper will introduce a relational concept of peace.

Keywords: peacebuilding, liberal peace, new materialism, postumanism, relational ontology

You're confusing peace with terror.

Galen Erso to Orson Krennic (Rogue One: A Star Wars Story, 2016)

*The coldness of most beauties
Is a challenge that our youth
Must quickly conquer
There is no time for guilt
Or second guessing, second guessing
Based on feeling
I am the truth, the beauty
That causes you to cross
Your sacred boundaries*

(Lou Reed and Metallica, The View)

Einleitung

Mit großem Pathos verkündete US-Präsident George H. W. Bush am 11. September 1990, nach Beendigung des Kalten Krieges und im Vorfeld der *Operation Desert Storm* zur Invasion Kuwaits, den Anbruch einer neuen Ära des Friedens:

We stand today at a unique and extraordinary moment. [...] Out of these troubled times, [...] a new world order – can emerge: a new era – freer from the threat of terror, stronger in the pursuit of justice, and more secure in the quest for peace. An era in which the nations of the world, East and West, North and South, can prosper and live in harmony. A hundred generations have searched for this elusive path to peace, while a thousand wars raged across the span of human endeavor. [...] Today that new world is struggling to be born, a world quite different from the one we've known.¹

Ähnlich selbstbewusst und optimistisch erklärte die *Agenda for Peace* des UN Generalsekretärs Boutros Boutros-Ghali zwei Jahre später:

In these past months a conviction has grown, among nations large and small, that an opportunity has been regained to achieve the great objectives of the Charter – a United Nations capable of maintaining international peace and security, of securing justice and human rights and of promoting, in the words of the Charter, „social progress and better standards of life in larger freedom“.²

1 Bush 1990.

2 Boutros-Ghali 1992.

Doch bereits wenige Jahre später folgte auf den vermeintlichen Anbruch der Ära des ewigen Friedens (Kant 2002) die zynische Antwort der politischen Realität mit den Massakern in Ruanda und Srebrenica – trotz UN-Präsenz. Die Realisierung und Wahrung des Friedens scheint also nicht bloß am Willen alleine zu liegen, gleichwie der Wille dazu durchaus umstritten sein kann, wie der NATO-Angriff auf den Kosovo 1999 zeigt. Die katastrophalen Auswirkungen der Entwicklungsinitaliven der Weltbank in Subsahara-Afrika führten gar dazu, die gesamte Dekade als verlorenes Jahrzehnt zu bezeichnen. Am 11. September 2001, exakt elf Jahre nachdem Georg H. W. Bush das Zeitalter des Friedens ausgerufen hatte, setzten die Terroranschläge der al-Qaida in New York und Washington ein weiteres symbolträgliches Zeichen gegen den menschlichen Glauben an eine beliebig gestaltbare Welt. Die Komplexität der transnationalen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen scheint schlichtweg jenseits jeglicher menschlicher Fassbarkeit und Kontrollierbarkeit zu liegen. So führten vielerlei politische Interventionen zu vollkommen unintendierten und überraschenden Wendungen: Mit *Desert Storm* wurden US-Truppen in Saudi Arabien stationiert, was überhaupt erst zur Gründung der al-Qaida als internationaler Terrororganisation führte. Doch ist der Befund umso ernüchternder, je genauer man hinsieht. Es findet sich kaum eine Region oder ein Land, in welchem extern unterstützte Friedensmaßnahmen, ob militärisch, zivil oder zivilgesellschaftlich, erfolgreich waren. So konnten die gesellschaftlichen Konflikte, welche zu bewaffneter Gewalt geführt hatten, etwa in Ländern wie Bosnien-Herzegowina, Libyen, Südsudan, Somalia, Demokratische Republik Kongo (DRC), Jemen oder Afghanistan nur sehr unzureichend bearbeitet werden: hohes innergesellschaftliches Misstrauen und dysfunktionale Staaten verbleiben trotz enormen finanziellen und menschlichen Investitionen der internationalen Staatengemeinschaft.

Der Großteil jener Unternehmungen stand mehr oder weniger im Zeichen des Ideals des liberalen Friedens. Dieses basiert auf einem Konzept des Menschen als Wesen mit gewissen universalen Bedürfnissen wie Freiheit und materiellem Wohlstand. Erfüllen staatliche Strukturen nun diese Grundanforderungen durch ein demokratisches politisches System sowie eine freie Marktwirtschaft, so hat man die Grundlagen für eine einigermaßen friedliche Gesellschaft gelegt. Es gibt zumindest keinen rationalen Grund für bewaffnete Gewalt mehr. Gestützt wird diese staatliche Konstruktion durch die internationale Staatengemeinschaft, in die alle Staaten eingebettet sind. Diese Gemeinschaft überwacht die Einhaltung dieser universalen Gesetze auf globaler Ebene, sanktioniert bei Vergehen und unterstützt in Problemfällen. (Mac Ginty 2006, 33-57) So lässt das Scheitern dieser Friedensmaßnahmen nun

durchaus die Schlussfolgerung zu, dass die technische und organisatorische Umsetzung und die Implementierung dieses Ideals mangelhaft waren. (Paris 2004) Doch deutet die schiere Anzahl an Fehlschlägen eher auf eine grundlegendere Problematik hin. Diese wird mitunter greifbar in der bipolaren Konstitution von Frieden als Gegenteil von Krieg, in Verbindung mit dem emphatischen Universalismus des Friedensbegriffs. Das verleiht jeglicher Forderung zur Beendigung von bewaffneter Gewalt moralischen Nachdruck und legitimiert die Paradoxie des Einsatzes von Gewalt zur Erreichung von Frieden. So verschwimmen letztlich beide Zustände und werden ununterscheidbar voneinander. Das schafft einen hybriden Zustand zwischen Krieg und Frieden. (Turner und Kühn 2016; Richmond 2008, 1-14)

Diese Paradoxien von Krieg und Frieden erschließen sich noch mehr in ihrer breiteren ontologischen und epistemologischen Tragweite im Kontext des Anthropozäns. Das Anthropozän basiert auf der Anerkennung des verheerenden Einflusses des Menschen auf die natürliche Umwelt, was diesen zu einer der Natur gleichen Macht erhebt. (Crutzen 2002; Crutzen und Stoermer 2000) Demnach wurde die Menschheit im Zuge geohistorischer, politischer, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Entwicklungen – spätestens – seit Ende des 18. Jahrhunderts zu einer geologischen Macht, die fundamentale physikalische Prozesse des Planeten Erde beeinflusst. Die weitreichenden Folgen dieser anthropogenen Veränderungen ermöglichen auf dramatische Weise die Vorstellung einer globalen Zukunft ohne Menschen. Das ist von entscheidender ontologischer Relevanz. Schließlich wird offenbar, dass die Natur seit jeher eine entscheidende Akteurin der Menschheitsgeschichte war und nicht deren bloßer Hintergrund. Mit anderen Worten, während wir die Erde bewegen, bewegt die Erde auch uns. (Latour 2014, 4). Ironischerweise führte die Selbstbehauptung der Autonomie des Menschen über den Pfad der extensiven Nutzung fossiler Brennstoffe zur Erosion deren eigenen Voraussetzungen. So verschwimmt die Trennung zwischen Natur und Kultur und erschütterte damit das Fundament der Moderne, auf dem ihr Anspruch zur Entzauberung der Welt gründet. (Bonneuil und Fressoz 2016; Chakrabarty 2009) Das wirft das menschliche Denken und Leben in eine wechselseitig konstitutive Beziehung mit der Natur zurück und führt eine fundamentale Kontingenz in die Welt ein; eine Welt, die bislang als exklusive Domäne menschlicher Souveränität galt.

Im Anthropozän gibt es also keine Natur als leere Bühne menschlichen Handelns. Vielmehr sind es weder Mensch noch Natur allein, sondern die komplexen Wechselbeziehungen zwischen ihnen, die sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Prozesse beeinflussen und steuern. (Harrington 2016, 491) Das ist nun von un-

mittelbarer Relevanz für die Möglichkeiten der Gestaltung des menschlichen Alltags wie etwa im Rahmen von Politik und Friedensinitiativen. Angesichts der Tatsache, dass die Menschheit konstitutiv in eine dynamische Beziehung zwischen Natur und Kultur eingebettet ist, ist Politik nicht länger eine autonome Sphäre, die aus der Natur herausgenommen ist und den Regeln menschlicher Rationalität gehorcht. (Chakrabarty 2009, 211; Chandler 2018, 15-21) Somit ist nun aber auch eine wie auch immer definierte Vorstellung von Frieden im Anthropozän nicht realisierbar. Zu viele menschliche und nicht-menschliche Akteur*innen sind an jedem Akt menschlicher Einflussnahme im Zeichen des Friedens involviert.

Wenn aber nun ein wie auch immer beschriebener Zustand des Friedens im Alltag nicht einlösbar ist, so sind die Grenzen zu dessen Gegenteil Krieg notwendigerweise fließend und es stellt sich die Frage nach der grundlegenden Sinnhaftigkeit eines Friedensbegriffs. Vor diesem Hintergrund reflektiert dieser Beitrag einige Überlegungen zum Begriff des Friedens im Anthropozän. Um die Diskussion im Anthropozän zu verorten, skizziert das erste Kapitel die Problematik eines modernistischen Begriffs von Frieden. Der darauffolgende Abschnitt beschreibt die Probleme, die sich nach dem Verlassen der normativen Grundlagen der Moderne im Kontext des Anthropozäns für jegliche Gestaltung menschlicher Gemeinschaften ergeben. Auf dieser Basis skizziert das letzte Kapitel einige Überlegungen für einen Friedensbegriff im Kontext des Anthropozäns.

Modernistische Problematik eines Begriffs von Frieden

Hinter dem Friedensoptimismus der 1990er-Jahre verbirgt sich das Machbarkeitsdenken der Aufklärung. (Kühn 2012, 397) Dieses setzt die europäische Idee des souveränen menschlichen Denkens voraus, wie sie am prominentesten durch die cartesianische Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* beschrieben wurde. Auf dieser Grundlage durchdringt die menschliche Rationalität die Welt, teilt sie in einen natürlichen und einen menschlichen Bereich auf, erfasst ihre Entitäten und macht sie verständlich und beherrschbar. So kann sich die Menschheit mithilfe der Vernunft ein sicheres Heim in der Welt schaffen; eine künstliche Heimat, die von den willkürlichen Dynamiken und Kontingenzen der Natur sicher ist. Bereits für Hobbes (2011) ist die Natur als Schöpfung Gottes für den Menschen un-durchschaubar, während er die menschliche Welt als verstehbar und kontrollierbar, weil von Menschenhand gemacht, voraussetzt. (Chakrabarty 2009, 201) Die rationale Durchdringung der Welt entkleidet sie jedoch all ihrer Besonderheiten und

verhüllt diese unter dem Schleier einer künstlichen Natur, hinter dem die Welt als abstrakte und blasse, aber beherrschbar Kopie wieder auftaucht. (Serres 1995, 35-36) So geht die Erschaffung einer leeren Bühne für die menschliche Geschichte auf Kosten der unendlichen und unreduzierbaren Vielfalt der Welt.

Liberale Theorien setzen den von Hobbes vorgezeichneten Weg der Erschaffung eines künstlichen (politischen) Raums durch Ausschluss menschlicher und nicht-menschlicher Besonderheiten fort. Während Hobbes die menschliche Autonomie zum Zwecke der Regierbarkeit vollkommen aufhebt, schränken liberale Theorien diese ein und begrenzen damit die menschliche Handlungsfähigkeit entsprechend. Im Wesentlichen definieren bestimmte ideale Konzepte von Freiheit, Gleichheit, Fairness und Gerechtigkeit eine Reihe von Zielen, denen die Menschen in ihrem Handeln folgen würden. Auf dieser Grundlage bietet eine damit verbundene eingeschränkte Konzeption menschlichen Handelns eine solide Grundlage für das Ordnen menschlicher Interaktionen und damit für eine friedliche Gesellschaft. (Rawls 1971; Ackerman 1980; Fried 1987; Dworkin 1983) Regieren als Antwort auf vordefinierte Ziele schließt jegliche Ungewissheiten und Kontingenzen aus. (Sterba 1986, 5-11)

Sowohl Hobbes als auch seine liberalen Erben halten menschliche und nicht-menschliche Partikularitäten für irrelevant in Bezug auf menschliches Handeln. Das erlaubt zwar klar definierte Vorstellungen von menschlichem Handeln und damit normativ starke Grundlagen für das Regieren und Ordnen sozialer Interaktionen, schließt aber auch eine Fülle nicht-menschlicher Entitäten und Phänomene, sozialer Institutionen, aber auch viele Menschen aus der Sphäre des Politischen aus. Das hinterlässt einen leeren politischen Raum, der schließlich von abstrakten Subjekten bevölkert wird. Genauer gesagt reduziert die künstlich geschaffene Sphäre des Politischen verschiedene nicht-menschliche und menschliche Wesen, Dinge und Phänomene zu passiven Objekten, die angeeignet, beherrscht und besessen werden können und somit zur Zerstörung bestimmt sind. (Serres 1995, 36) Zum einen ist dieser Ausschluss aus ethischer Sicht empörend, da er jedwede Art von Diskriminierung und die Vernichtung von Natur und Mensch gleichermaßen epistemologisch legitimiert und (Post-)Kolonialismus und Genozid den Weg ebnet.

Andererseits ist diese ontologische Reduktion für das Regieren im Sinne von Effektivität von Bedeutung. Politik in ihrer Einbettung in einem dynamischen Verhältnis zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem lässt sich entlang Platons Metapher des Schiffes beschreiben, dessen Steuerfrauen und -männer permanent mit unsteten Wasser- und Windströmungen umgehen müssen. Das Ignorieren der

Kräfte jenseits und unterhalb des Bootes, die tatsächlich das Schicksal seiner Passagiere bestimmen, vermittelt nur die bloße Illusion von Kontrolle. Diese zerbricht sobald die ungezähmten Wogen des Ozeans das Boot versenken. (Serres 1995, 38) Vielmehr muss permanent versucht werden, auf den ständigen und komplexen Fluss menschlicher und nicht-menschlicher Besonderheiten zu reagieren, um wirksam zu sein und das Schicksal seiner Bewohner*innen mitzugestalten.

So schließt auch liberales Peacebuilding einen Großteil menschlicher und nicht-menschlicher Partikularitäten aus der Sphäre des Politischen aus – mit allen negativen Konsequenzen. Das erschafft eine Parallelwelt des Friedens, ein Peaceland (Autessere), in welchem Frieden bloß von virtueller Natur ohne Bezug zur lokalen politischen, sozialen und ökonomischen Situation ist. (Heathershaw 2009). Das drückt sich auch ästhetisch durch die Errichtung befriedeter *Green Zones* oder gepanzerter Siedlungen aus, in denen Personal internationaler Organisationen untergebracht ist. Diese gesicherten Bereiche werden ausschließlich in gepanzerter Ausrüstung und militärischer Begleitung für die Arbeit „vor Ort“ verlassen. Das betrifft etwa Missionen in der Demokratischen Republik Kongo, im Irak oder in Afghanistan. Die Erschaffung des Politischen sowie eines Friedensraums durch Ausschluss zeigt sich aber auch auf der institutionellen Ebene. Im Irak etwa wurde die Verfassung im Jahr 2005 unter Ausschluss vieler sunnitischer Stimmen verabschiedet, was zu weiterer Marginalisierung von sunnitischen Beamten*innen und Gemeinschaften führte. Das führte schließlich zur sunnitischen Erhebung im Zeichen der IS-Miliz (Mansour 2016; Jawad 2013). Nach dem 2011 von der NATO erzwungenen Regime Change 2011 in Libyen wurde eine demokratische Regierungsform erzwungen, die kaum die Stammesstruktur des Landes reflektierte. So erstreckte sich der geschaffene Raum des Politischen und damit die Souveränität des Präsidenten oftmals kaum über die Mauern des Regierungspalastes hinaus, wo vielerlei Milizen das Sagen hatten. (ICG 2018)

Ein Großteil der politischen, sozialen und ökonomischen Welt verschwindet also unter der glitzernden Oberfläche des Friedens. Das erhöht zum einen die Ungleichheit in allen Bereichen, weil im Sichtbaren getroffene Maßnahmen nur mehr von marginaler Bedeutung jenseits dieser Oberfläche sind. Darüber hinaus begünstigt der Ausschluss aus der Sphäre des Politischen die Entstehung von Schattenwirtschaften, die abseits von Rechtsnormen oftmals mit der Welt des Kriminellen verschwimmen. Armut und Unzufriedenheit steigen tendenziell an und begünstigen soziale Gewalt. Darüber hinaus scheint paradoxe Weise ein übersteigertes Ausmaß an Unzufriedenheit mit Frieden insofern in einer Verbindung zu stehen, als dass eine Verschlechterung der Lebensumstände trotz eines ausgerufenen Friedens stattfindet. (Howarth 2014)

Auf diese Weise entstehen im Rahmen von Peacebuilding entlang des Konzeptes vom liberalen Frieden Zustände, in denen zwischen Krieg und Frieden nicht wirklich zu unterscheiden werden kann. (Mac Ginty 2006) Das macht nicht nur beide Begriffe obsolet, sondern schafft auch permanent neue Legitimationen zur bewaffneten Intervention. (Kühn 2012) Nicht zuletzt gründet die Idee des liberalen Friedens auf den historischen Erfahrungen Europas, wo die Zentralisierung des Gewaltmonopols mittels Gewalt der Demokratisierung und einer entsprechenden Vorstellung von Frieden voranging. (Richmond 2008; Kühn 2012) Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch die voranschreitende Intensivierung der Bemühung der Vereinten Nationen um Frieden bei gleichbleibend schlechten Aussichten auf Erfolg in Staaten wie der Demokratischen Republik Kongo, Somalia und auch Afghanistan.

Es ist jedoch nur eine Frage der Zeit, bis die strukturell ausgeschlossenen Anderen mit voller Wucht zurückschlagen und Fragmente einer bisher verborgenen Welt enthüllen – die ausgegrenzten und zwangspensionierten sunnitischen Generäle, die entmachteten paschtunischen Regionalherren oder die wirtschaftlich ausgegrenzten somalischen Fischer. Strukturell ausgeschlossen sind aber auch Naturkatastrophen oder Viren. In Syrien führte die von 2006 bis 2010 andauernde Dürre bei gleichzeitiger voranschreitender Liberalisierung der Wirtschaft zu großer Unzufriedenheit, die keine unerhebliche Rolle für den Ausbruch des Krieges gespielt haben dürfte. (Ghani und Malley 2020; Lakitsch 2018) Die zahlreichen Proteste und Unruhen in den USA wie die Erstürmung des Kapitols im Jänner 2021 oder die sich kaum erschließenden Protesten gegen die Regierungen in Belgien, Österreich, den Niederlanden, Ungarn oder Portugal waren ebenso unerwartet wie rätselhaft. In jedem Fall sind Covid-19 und die damit verbundenen Maßnahmen nationaler Lockdowns wichtige Faktoren im komplexen Geflecht aus menschlichen und nicht-menschlichen Dynamiken. (RFI 2021; Lakitsch 2021a) So betreten die ausgegrenzten, diskriminierten, ignorierten, ausgeschlossenen und verborgenen nicht-menschlichen und menschlichen Akteur*innen jäh die Bühne der Geschichte. Von dort aus enthüllen sie, dass die Welt weniger dem modernistischen Bild eines leeren Raums ähnelt, der von abstrakten Subjekten bevölkert wird, sondern unendlich reichhaltiger ist. (Braidotti 2013, 37)

Die Problematik politischer Subjektivität im Anthropozän

Die epistemologische Überheblichkeit des modernistischen souveränen Subjekts schließt also einen Großteil der Welt aus. Das verunmöglicht jeglichen Erfolg im Rahmen von Friedensinitiativen. So sind unterschiedliche Ansätze entstanden, post-liberale Konzepte des Friedens zu formulieren. Diese sollen den eurozentristischen, Kontext-unsensiblen und unterwerfenden Charakter theoretischer Ansätze

des Peacebuilding konzeptuell vermeiden. (Chandler 2000; Zaum 2007; Lemay-Hébert 2013) Damit rückt der lokale Kontext in das normative Zentrum von Peacebuilding, dessen Ziel als Förderung eines hybriden Friedens (Mac Ginty 2010) oder einer Post-Konflikt-Subjektivität (Richmond 2011, 186-190) beschrieben wird. Dennoch verschieben auch derartige Ansätze bloß die Problematik einer gewissen Vorstellung von Frieden hin auf ein seltsam leeres und abstraktes Bild von Gemeinschaft, das im Letzten doch in einen Kontext des Andern gegenüber einer europäischen Norm eingebettet bleibt. (Sabaratnam 2013, 263-270) Schließlich kann also auch postliberales Denken nicht die Gesamtheit der menschlichen Alltagsrealität fassen und verbleibt in einer ähnlichen Problematik wie das modernistische Konzept des liberalen Friedens.

Im Anthropozän findet sich der Mensch in einer unendlich komplexen Beziehung mit der menschlichen und nicht-menschlichen Welt. Er steht epistemologisch nicht mehr über ihr, sondern geht in ihr auf. Das macht einerseits eine modernistische Vereinnahmung der Welt und eine daraus folgende ontologische Ausgrenzung sukzessive unmöglich. Die Verlagerung des Fokus jenseits jeglicher Konzepte und damit auch jenseits eines Anthropozentrismus beansprucht die unreduzierbare Vielfalt der Welt weniger zu verzerrn. Dementsprechend umgeht der Post-Anthropozentrismus das Dilemma, das Walter Benjamin in seiner Kritik der Gewalt angedeutet hat: jegliche Gemeinschaft, die entlang irgendeiner menschlichen Intention heraus geschaffen wird, ist genuin exklusivistisch. (Benjamin 1971)

Im Anthropozän sind menschliche Intention und Handlungsfähigkeit (Agency) über das unendlich verzweigte Netz aus Menschen, Objekten, Themen und Dingen verteilt. Menschen sind also keine voneinander und von anderen Dingen und Phänomenen abgrenzbare Individuen – Unteilbare; vielmehr ist jedes Selbst immer schon kontaminiert durch eine Geschichte zahlloser Begegnungen. (Tsing 2015, 29) Dementsprechend ist Autonomie nicht mehr als eine modernistische Illusion und Menschen und alle anderen Entitäten der Welt sind Teil eines allumfassenden Prozesses. Somit geht es beim Konzept der Handlungsfähigkeit weniger um autonomes Tun oder Werden (Autopoiesis), als um die Teilnahme an kooperativen Praktiken und das gemeinsame Komponieren mit den komplexen Prozessen der Erde. (Stengers 2015, 50) oder und das Werden mit (Sympoiesis) Anderen im „multispecies muddle“ (Haraway 2016, 30-31). Handeln in der Welt meint also ein Zusammensetzen und Aufrechterhalten des Bestehenden und des Werdens. (Ebd., 42)

Das deutet bereits die Problematik einer vollständigen Auflösung der menschlichen Autonomie ohne ein Konzept von Subjektivität an. Schließlich kann die Aufrechterhaltung des Bestehenden und des Werdens sehr wohl auch Zustände der Unterdrückung unterstützen und fördern. (Howarth 2013, 158) Wenn die menschlichen oder nicht-menschlichen Prozesse der Welt sich der Erkenntnis und Kontrolle aller entziehen und einer kaum einsehbaren und veränderlichen Notwendigkeit folgen, kann es auch keine politische und ethische Rechenschaft und Verantwortlichkeit geben. (Häkli 2018, 172) Ohne eine Verortung von Verantwortlichkeit (Braidotti 2013, 102) gibt es keine Referenz, auf die sich bestimmte Politiken beziehen können, und die Beeinflussung von Gemeinschaften ist entweder nicht möglich oder willkürlich. Daher ist ein Konzept von Subjektivität als Ort der Verantwortlichkeit unabdingbar für jegliche Art des Regierens oder des Peacebuilding, welche ansonsten bestenfalls zu willkürlichen und schlimmstenfalls perfiden Unternehmungen werden.

Diese Schwierigkeit zeigt sich in den wenigen Ansätzen zu Peacebuilding im Anthropozän. David Chandler etwa vertritt eine post-anthropozentristische Perspektive ohne Konzeption von Subjektivität, führt aber dennoch mehrere Modi des Regierens ein. (Chandler 2018) Das wirft durchaus die Frage nach dem Referenten derartiger Maßnahmen auf. Noch in einer Antwort auf das Manifest zum Ende der Internationalen Beziehungen angesichts des Anbruchs des Anthropozäns von Burke et al. (2016) wirft er dessen Autoren vor, den Menschen zugunsten einer allmächtigen Erdperspektive zu verwerfen und damit willkürliche Politik zu begünstigen. (Chandler et al. 2018, 199) Einer solchen Gefahr scheint er selbst aber ebenso kaum zu entgehen.

Den konsequenteren post-anthropozentristischen Weg geht Jan Pospisil (2019). Kern seiner Argumentation ist die Normativität der lokalen Prozesse fernab jeglicher Konzepte und Institutionen. Eine Konsequenz davon ist etwa das Plädoyer zur Auflösung statischer Abkommen (Unsettlement), um lokalen Dynamiken ihren freien Lauf zu lassen. Peacebuilding könnte durchaus etwas tun, aber nur, insofern diese lokalen Prozesse unterstützt werden. Das bedingt aber auch den Verlust jeglicher Referenzpunkte. Dementsprechend kann nun aber die Unterstützung lokaler oder nationaler diskriminierender Regime nicht ausgeschlossen werden. Pospisils Ansatz tauscht die starke modernistische Normativität gegen eine post-normative Willkür, in der Stabilität jeglichem Wohlbefinden vorgeordnet wird. (Pospisil 2019)

Modernistische Konzepte von Peacebuilding wie der liberale Frieden haben klare normative Leitlinien, führen aber oftmals zum Gegenteil des Intendierten. Im Kontext des Anthropozäns zeigen sich die strukturellen Grenzen modernistischer Konzeptionen von Frieden. Dabei ergibt sich aber auch die Schwierigkeit der Referenz von Friedensmaßnahmen überhaupt. Muss man also jegliche Referenz derartiger Unternehmungen opfern, wenn man nicht riskieren will, die Entstehung exklusivistischer Gemeinschaften und mangelhafter Herrschaftsinstrumente zu fördern, die Frieden mehr verunmöglichen als begünstigen?

Was darf Frieden sein, um Frieden zu bleiben?

Um Willkür in Politik und Peacebuilding zu vermeiden, darf der Referent weder zu eng noch zu weit sein – er darf sich nicht auflösen. In jedem Fall muss der Mensch Referent bleiben. Ansonsten drohen etwa Willkürregime im Zeichen der nicht-menschlichen Welt wie u. a. Naturkatastrophen, Klimawandel oder Pandemien. Das erlaubt mitunter Einschränkungen der menschlichen Freiheit bei Katastrophen wie Erdbeben oder Stürmen. Länder wie Haiti, Fidschi und die Philippinen wurden bereits als „Sturm-Autokratien“ bezeichnet. (IEMA 2019) In ähnlicher Weise konnten viele Regierungen weltweit die Vorwürfe über zu autokratisches Vorgehen bei der Bekämpfung der Covid19-Pandemie kaum zerstreuen, von Europa bis Afrika, Lateinamerika und Asien. (Gebredikan 2020) Dabei ignorieren Regierungen oftmals unter dem Vorwand, Menschenleben zu retten, die Belange der Menschen, die an konkreten Orten unter bestimmten Umständen leben, geprägt von unterschiedlichsten menschlichen und nicht-menschlichen Besonderheiten. In den Slums vieler Großstädte weltweit hatten Lockdowns zur Verhinderung virusbedingter Todesfälle dramatische Folgen für die Ernährungssicherheit, den Zugang zu Gesundheitsdiensten und zu Infrastrukturen. (World Bank Group 2020; Naing 2020)

Eine adäquate Referenz setzt also ein Verständnis von Subjektivität voraus, welche die nicht-menschliche Welt zwar miteinschließt, jedoch an ihre Artikulationen durch den Menschen rückbindet. So konstituiert sich jeder Mensch fundamental innerhalb eines Geflechts an Beziehungen zu anderen Menschen und zu einer Unendlichkeit nicht-menschlicher Wesen, Objekte, Phänomene und Faktoren. Im Wesentlichen hängt die Situation eines Menschen von seiner Position innerhalb eines komplexen Netzes von Mensch-Natur-Beziehungen ab. Dementsprechend beziehen sich die Artikulationen eines Menschen auf seine jeweilige Position innerhalb eines Beziehungsgeflechts zu einem bestimmten Zeitpunkt. Während diese Artikulationen grundlegend in und durch ein unendlich komplexes Netz von Wechselbeziehungen geformt werden, ist jede Artikulation genuin und inkommensurabel –

abhängig von ihrer genauen Position zu einem bestimmten Zeitpunkt. Durch ihre einzigartigen Positionen konstituieren sich die Subjekte sowohl als incommensurable als auch als integrale Teile eines unendlich vernetzten Kosmos. Diese Positionen innerhalb des Netzes aus Menschlichem und Nicht-Menschlichem bestimmen den Ort der ethischen und politischen Verantwortlichkeit.

Das ganzheitliche, unteilbare und souveräne humanistische Subjekt wird also durch ein Selbst ersetzt, das sich entlang eines fundamentalen Verständnisses von Kollektivität und Relationalität konstituiert. Aus einer kognitiven Perspektive ist jedes Selbst Subjekt und Objekt, welche sich gegenseitig konstituieren. Jede Selbstwahrnehmung beinhaltet einen „enlarged sense of inter-connection between self and others, including the non-human or ‚earth‘ others“ (Braidotti 2013, 49), welcher ein gemeinsames Gefühl der Verwundbarkeit ausdrückt. Dadurch sind also Menschen wie auch die nicht-menschliche Welt im selben Maßen denselben Bedrohungen ausgesetzt. (Ebd., 49-50; Barad 2007, 334) Der erweiterte Sinn für Kollektivität und Relationalität bringt alle relevanten menschlichen und nicht-menschlichen Besonderheiten zum Ausdruck, die jegliche menschliche Gemeinschaft beim Regieren oder Peacebuilding zu reflektieren hat. (Lakitsch 2021b)

Das Erfassen der komplexen und unendlichen Verflechtungen der menschlichen und nicht-menschlichen Welt führen auch Nicht-Linearität und Kontingenz als grundlegende Merkmale menschlicher Prozesse ein. Das verhindert zunächst die Kontrolle solcher Prozesse. Einflussnahme auf direktem Wege ist also unmöglich, aber sehr wohl auf indirektem. So können Zusammenhänge jenseits modernistischer oder institutioneller Logiken ergründet werden, wodurch Möglichkeiten der Einflussnahme lokalisiert werden. (Chandler 2018) Das macht jegliche Intervention zu einem Unterfangen, dessen Ergebnis bestenfalls eine gewisse Nähe zum gewünschten Resultat aufweist. Gleichzeitig sind die Artikulationen der Menschen in einer Gemeinschaft viel zu vielfältig und zahlreich, als dass Interventionen adäquat reagieren könnten. Menschen sind keine rational gesteuerten Akteur*innen, sondern Subjekte, deren komplexe relationale Konstitution die Möglichkeiten übersteigt, Gewalt in Interaktionen unwiederbringlich zu überwinden. Auch Spinoza verwarf jeden Glauben an eine dauerhafte Beseitigung von Gewaltkonflikten, da Menschen immer auch von irrationalen Motiven und Affekten geleitet sein werden. (Spinoza 1958, 229-243) Folglich bleibt Gewalt in einer für den Menschen unergründlichen und unkontrollierbaren Welt ein bestimmender Faktor.

Physische Gewalt ist also zunächst als Bestandteil des menschlichen Alltages anzuerkennen. Das erschwert zumindest die Legitimierung bewaffneter Interventionen zum Zwecke der Friedensschaffung und damit die Unterbrechung und Unterdrückung genuiner lokaler politischer, sozialer oder ökonomischer Prozesse. Andererseits muss (innerstaatlicher oder zwischenstaatlicher) Krieg durch Gewalt als Gegeüber von Frieden ersetzt werden. Das verschiebt den Fokus unter die staatliche Ebene hin zu jenen Orten, an denen bewaffnete Gewalt vorrangig ausgeübt wird oder wo menschliches Leid verortet ist und Naturkatastrophen geschehen. (Rustad et al 2015) Dadurch wird der Fokus von Friedensmaßnahmen nicht nur konkreter und deshalb effektiver, sondern ermöglicht weitaus mehr Initiativen jenseits des traditionellen staatszentristischen Fokus der klassischen Diplomatie. (Pearce 2016)

Die Permanenz von Gewalt bedingt aber auch, dass Frieden als Gegenbegriff oder Gegenkonzept am anderen Ende eines Spektrums wenig sinnvoll erscheint. Dennoch weist ein komplexes Verständnis von Subjektivität im Anthropozän in eine Richtung, in welche Friedensmaßnahmen gehen müssen, wollen sie nicht geplanter oder ungeplanter Willkür zum Opfer fallen. So kann eine derart gestaltete Vorstellung von Frieden, wenn nicht als Begriff oder als Konzept, so doch als eine Brille im Peacebuilding dienen, welche Zustände in einer Richtung zu gestalten sucht, die den Artikulationen der betreffenden Menschen eher zu entsprechen scheint. Zugleich muss der oft zitierten Versuchung widerstanden werden, Frieden als eine (zwar unerreichbare, aber dennoch erstrebenswerte) Utopie in den Raum zu stellen. Diese läuft als übersteigerte Idealisierung eines ohnehin schon emphatischen Begriffs Gefahr, an denselben Problemen wie ein modernistischer Begriff des Friedens zu scheitern. Das wiederum unterstreicht die Notwendigkeit einer Klärung der Vorstellung von Frieden, welche nur allzu oft unterlassen wird mit dem Hinweis auf ihren universellen und utopischen Charakter (Richmond 2005, 14) – selbst wenn es sich dabei um eine Brille und nicht einen Begriff oder ein Konzept handelt, das lediglich eine gewisse Richtung für Peacebuilding vorgibt.

Peacebuilding im Zeichen des aufklärerischen Friedenspathos muss also am Idealismus seiner Vorstellungen scheitern, der einen Großteil menschlicher Wirklichkeit aus dem Peaceland des virtuellen Friedens in eine Schattenwelt verbannt. Aus dieser brechen immer wieder Botschafter dieser Welt aus und betreten die Bühne der Geschichte, um den modernistischen Gestaltungsoptimismus in Frage zu stellen. Im Kontext des Anthropozäns offenbaren sich die Grenzen menschlichen Gestaltungsspielraums angesichts der Komplexität der menschlichen Eingebettetheit in ein unendlich komplexes Geflecht zwischen der menschlichen und nicht-menschlichen Wirklichkeit. Ein daraus folgender Post-Anthropozentrismus erschwert die Benennung jeglicher Referenz für Peacebuilding. Diese kann aber in

einem relationalen Konzept von Subjektivität wiedergewonnen werden, um zu verhindern, dass Interventionen zu willkürlichen oder autokratischen Unterfangen werden. So dürfen Peacebuilding-Intervention keinem klaren Konzept oder Begriff von Frieden folgen, um die modernistische Problematik zu vermeiden, müssen aber gewissermaßen gerichtet sein. Diese Vorstellung von Frieden entspricht am ehesten einer Peacebuilding-Brille, welche jegliche Gestaltung entlang der Artikulationen der betroffenen Menschen ausrichtet.

Literatur

- Ackerman, Bruce. 1980. *Social Justice and the Liberal State*. New Haven: Yale University Press.
- Autesserre, Séverine. 2014. *Peaceland: Conflict Resolution and the Everyday Politics of International Intervention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham et al.: Duke University Press.
- Benjamin, Walter. 1971. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze: Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: The Polity Press.
- Bush, George. 1990. *Address Before a Joint Session of the Congress on the Persian Gulf Crisis and the Federal Budget Deficit*. 11.9.1990. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://bush41library.tamu.edu/archives/public-papers/2217>.
- Bonneuil, Christophe und Fressoz, Jean-Baptiste. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London: Verso.
- Boutros-Ghali, Boutros. 1992. *Agenda for Peace: Preventive diplomacy, peacemaking and peace-keeping*. Report of the Secretary-General pursuant to the statement adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <http://www.un-documents.net/a47-277.html>.
- Burke, Anthony, Fishel, Stefanie, Mitchell, Audra, Dalby, Simone und Levine, Daniel. 2016. „Planet Politics: A Manifesto from the End of IR.” *Millennium* 44, Nr. 3 (April): 499-523.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. „The Climate of History: Four Theses.” *Critical Inquiry* 35, Nr. 2 (Winter): 197-222.
- Crutzen, Paul. 2002. „Geology of mankind.” *Nature* 415: 23.
- Crutzen, Paul und Stoermer, Eugene. 2000. „The ‚Anthropocene’.” *Global Change Newsletter* 41: 17-18.
- Chandler, David. 2000. *Bosnia: Faking Democracy After Dayton*. London: Pluto.
- Chandler, David. 2018. *Ontopolitics in the Anthropocene: An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*. London: Routledge.
- Chandler, David, Cudworth, Erika und Hobden, Stephen. 2018. „Anthropocene, Capitalocene and Liberal Cosmopolitan IR: A Response to Burke et al.’s ‚Planet Politics’.” *Millennium* 46, Nr. 2 (August): 190-208.
- Dworkin, Ronald. 1983. „Why Liberals Should Believe in Equality” *The New York Review of Books*, 3.02.1983. 32-43.
- Fried, Charles. 1987. *Right or Wrong*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gebredikan, Selam. 2020. „For Autocrats, and Others, Coronavirus Is a Chance to Grab Even More Power.” *The New York Times*, 14.04.2020. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://www.nytimes.com/2020/03/30/world/europe/coronavirus-governments-power.html>.

- Ghani, Tarek und Malley, Robert. 2020. „Climate Change Doesn't Have to Stoke Conflict: Politics Matter More Than the Environment When It Comes to War and Peace.” *Foreign Affairs*, 28. September 2020. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://www.foreignaffairs.com/articles/ethiopia/2020-09-28/climate-change-doesnt-have-stoke-conflict>.
- Häkli, Jouni. 2018. „The subject of citizenship: Can there be a posthuman civil society?” *Political Geography* 67 (August 2017): 166-175.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham und London: Duke University Press.
- Harrington, Cameron. 2016. „The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene” *Millennium: Journal of International Studies* 44, Nr. 3 (April): 478-498.
- Heathershaw, John. 2009. *Post-conflict Tajikistan: The politics of peacebuilding and the emergence of legitimate order*. London: Routledge.
- Hobbes, Thomas. 2011. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howarth, Kirsten. 2014. „Connecting the dots: Liberal peace and post-conflict violence and crime.” *Progress in Development Studies* 14, Nr. 3 (Mai): 261-273.
- ICG: International Crisis Group. 2018. „Libya's Unhealthy Focus on Personalities.” *Crisis Group Middle East and North Africa Briefing* 57, 8. Mai 2018. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b057-libyas-unhealthy-focus-on-personalities.pdf>.
- IEMA. 2019. „Natural disasters creating oppressive governments, new study finds” Transform. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://transform.iema.net/article/natural-disasters-creating-oppressive-governments-new-study-finds>.
- Jawad, Saad. 2013. „The Iraqi constitution: structural flaws and political implications.” *LSE Middle East Centre Paper Series*, Nr. 1. Issued by the LSE Middle East Centre, London.
- Kant, Immanuel. 2002. *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam.
- Kühn, Florian. 2012. „The Peace Prefix: Ambiguities of the Word ‚Peace’.” *International Peacekeeping* 19, Nr. 4 (September): 396-409.
- Lakitsch, Maximilian. 2018. „Lessons from the State of Nature: A Hobbesian Contribution to the Critical Debate on Liberal Peacebuilding.” *Journal of International and Global Studies* 10, Nr. 1: 1-14.
- Lakitsch, Maximilian. 2021a. „Political Topology in the Anthropocene: Reconsidering Political Space in Light of Covid-19.” E-International Relations. Aufgerufen am 18. März 2021. <https://www.e-ir.info/2021/01/05/political-topology-in-the-anthropocene-reconsidering-political-space-in-light-of-covid-19/>.
- Lakitsch, Maximilian. 2021b. „Hobbes in the Anthropocene: Reconsidering the State of Nature in Its Relevance for Governing.” *Alternatives* 46, Nr. 1: 3-16.
- Latour, Bruno. 2014. „Agency at the time of the Anthropocene.” *New Literary History* 45, Nr. 1: 1-18.
- Lemay-Hébert, Nicolas. 2013. „Review Essay: Critical Debates on Liberal Peacebuilding.” *Civil Wars* 15, Nr. 2: 242-252.
- Mac Ginty, Roger. 2006. *No war, no peace*. Hampshire: Palgrave.

- Mac Ginty, Roger. 2010. „Hybrid Peace: The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace.” *Security Dialogue* 41, Nr. 4 (August): 391-412.
- Mansour, Renad. 2016. „The Sunni Predicament in Iraq.” CMEC Nr. 59. Issued by the Carnegie Middle East Center, Washington DC, Beirut.
- Naing, Shoon. 2020. „„Eating rats’: Myanmar’s second lockdown drives hunger in city slums.” *Reuters*, 30. Oktober 2020. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://www.reuters.com/article/health-coronavirus-myanmar-slums-idUSKBN27818E>.
- Paris, Roland. 2004. *At War’s End: Building Peace after Civil Conflict*. Boulder: Cambridge University Press.
- Pearce, Jenny. 2016. „The ‚Violence Turn’ in Peace Studies and Practice.” In „*Undeclared Wars*”: Exploring a Peacebuilding Approach to Armed Social Violence (Berghof Handbook Dialogue Series 12), herausgegeben von Barbara Unger, Veronique Dudouet, Matteo Dressler und Beatrix Austin. Berlin: Berghof Foundation.
- Pospisil, Jan. 2019. *Peace in Political Unsettlement: Beyond Solving Conflict*. Cham: Palgrave.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RFI. 2011. „Belgium, Austria ban anti-lockdown protests, show of solidarity for Portugal.” *RFI*, 31. Jänner 2021. Aufgerufen am 11. Februar 2021. <https://www.rfi.fr/en/europe/20210131-belgium-austria-ban-anti-lockdown-protests-show-of-solidarity-for-portugal-covid-19-coronavirus-hungary>.
- Richmond, Oliver. 2005. *The Transformation of Peace*. Hampshire und New York: Palgrave Macmillan.
- Rustad, Siri Camilla Aas, Buhaug, Halvard, Falch, Åshild und Gates Scott. 2011. „All Conflict is Local Modeling Sub-National Variation in Civil Conflict Risk.” *Conflict Management and Peace Science* 28, Nr. 1 (März): 15-40.
- Sabaratnam, Meera. 2013. „Avatars of Eurocentrism in the critique of the liberal peace.” *Security Dialogue* 44, Nr. 3 (Mai): 259-278.
- Serres, Michel. 1995. *The Natural Contract*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Spinoza, Baruch. 1958. „Tractatus Theologico-Politicus.” In *The Political Works*, herausgegeben von Archibald Wernham, 48-255. Oxford: Clarendon Press.
- Stengers, Isabelle. 2015. *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Lüneburg: Open Humanities Press & Meson Press.
- Sterba, James. 1986. „Recent Work on Alternative Conceptions of Justice.” *American Philosophical Quarterly* 23, Nr. 1 (Jänner): 5-11.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Mandy und Kühn, Florian. 2016. „Introduction: The tyranny of peace and the politics of international intervention.” In *The Politics of International Intervention The Tyranny of Peace*, herausgegeben von Mandy Turner und Florian Kühn, 1-18. Abingdon und New York: Routledge.
- Zaum, Dominik. 2007. *The Sovereignty Paradox: The Norms and Politics of International Statebuilding*. Oxford: Oxford University Press.

World Bank Group. 2020. „Global Responses to COVID-19 in slums and cities: Practices from around the world, Issued by the GSG Urban Poverty and Housing.” Aufgerufen am 11. Februar 2021. <http://pubdocs.worldbank.org/en/829971589899181351/May15-Response-to-COVID-in-Slums-and-Cities.pdf>.