

Braun, Karl/Dieterich, Claus-Marco/
Moser, Johannes/Schönholz, Christian (Hrsg.):
Wirtschaften. Kulturwissenschaftliche Perspektiven.
Marburg 2019, S. 81–90.

Michael Opielka

Sozial nachhaltig wirtschaften

Effizienz, Suffizienz, Differenz

Beginnen wir mit dem Ergebnis: Differenz. Für KulturwissenschaftlerInnen ein schönes Wort. Im Nachhaltigkeitsdiskurs ist es eher unbekannt. In meinem Buch *Soziale Nachhaltigkeit. Auf dem Weg zur Internalisierungsgesellschaft* (Opielka 2017) habe ich eine ‚transversale Sozialpolitik‘ vorgeschlagen. Das klingt nach Kultur und Differenz. Das soll es auch, denn für unser Thema müssen wir uns ein wenig locker machen, wir müssen die hergebrachten Ordnungen ein Stück weit verlassen, um offen zu werden für eine neue Ordnung der Zukunft.

Die Diskussion der Voraussetzungen und Folgen einer wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung unter Postwachstumsbedingungen liegt nämlich quer zu den herkömmlichen geistigen und konzeptionellen Auffassungen von Wirtschaft und Sozialpolitik. Vor einigen Jahren habe ich daher den Begriff des *Garantismus* eingeführt: eine (Partial-)Synthese der drei klassischen Muster des Wohlfahrtsstaatsregimes (liberal, sozialdemokratisch, konservativ) in Form einer menschenrechtlichen Fundierung von Sozialpolitik (Opielka 2008). Die Kontroverse zwischen *Green Growth* – also der Forderung nach mehr Konsistenz und Effizienz – und *Degrowth* – der Forderung nach Suffizienz – schärft die Notwendigkeit, hier auch begrifflich noch klarer zu werden. Ich nutze den Begriff der *transversalen Politik*, der von Nira Yuval-Davis im Anschluss an einen linken feministischen Diskurs in Bologna formuliert wurde (Yuval-Davis 1999, 2011). Sie suchte nach einer Begrifflichkeit, die aus der unfruchtbaren Kontroverse zwischen einer universalistischen, auf Assimilation und Gleichheit orientierten Position, und einer Position der Identitätspolitik, einer Beschwörung von Differenz, herausführt. Vor einigen Jahrzehnten versuchte ich mit Ilona Ostner jene Frage als gleichstellungspolitische Kontroverse zwischen Assimilation und ‚Separation‘ nachzuzeichnen. Wir schlugen das Synthesekonzept ‚Partizipation‘ vor: „Gleich- oder Ungleichbehandlung um der Teilhabe willen“ (Opielka/Ostner 1987: 19).

Der Begriff von Yuval-Davis weist über den gleichstellungspolitischen, feministischen Horizont hinaus, auch wenn er in ihm entwickelt wurde, und betont die epistemische Aufgabe grenzüberschreitender Politikkonzeptionen. Sie macht auf das Normativ aufmerksam, das einer weiten Konzeption *Sozialer Nachhaltigkeit* zugrunde

liegt: Der Mensch ist kein Schädling der Welt, er macht sich die Welt auch nicht untertan, er versucht, mit seinesgleichen und mit der Natur der Welt auszukommen. *Wir denken also eine Postwachstumsgesellschaft keineswegs ohne Wachstum, wir denken sie aber ohne den Zwang zu stofflichem Wachstum.*

Inhaltlich stehen transversale Überlegungen der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus nahe (Papst Franziskus 2015). Diese plädiert für eine ‚ganzheitliche Ökologie‘, die den Menschen eben nicht als Problem, als Schädling konzipiert, wie die biologismus- und daher rassismusnahe ‚Tiefenökologie‘ (*Deep Ecology*), sondern als Lösung. Da die Menschheit nur kollektiv beziehungsweise in Kollektiven eine solch grundlegende Umsteuerung in diese ökologische *Große Transformation* (WBGU 2011) bewerkstelligen kann, würden mehr effiziente oder suffizienzgesteigerte Stoffströme nicht genügen: Die Ganzheit der Gesellschaft muss in den Blick.

Eine transversale, garantistische Politik würde weder alle Ressourcen- noch alle Klimaprobleme unserer Erde lösen. Aber sie kann einen wesentlichen Steuerungsbeitrag leisten: Referenzpunkt ihrer Interventionen ist und bleibt das Subjekt der Menschenrechte, der einzelne Mensch, und nicht, wie im Kapitalismus faktisch der Fall, der kollektivistische Systemimperativ der Profitmaximierung. Jede politische Intervention, jede Regelung, jede Transaktion muss sich im Lichte dieses *What for?* legitimieren lassen.

Die Exponenten des Nachhaltigkeitsdiskurses lassen sich nicht gerne in die Karten blicken, wenn die Frage auf die soziale Struktur und Kultur der von ihnen angestrebten *Großen Transformation* kommt. Die gewünschten stofflichen Nutzungsmuster haben etwas Idyllisches, Entschleunigtes, Kleinräumiges. Das missfällt denjenigen, die mit der wirtschaftlichen, vor allem der globalen Realität vertraut sind, sie plädieren daher bescheidener für Konsistenz und Effizienz und damit für *Green Growth*. Wer ein schärferes Krisenbewusstsein bevorzugt, möchte härtere Maßnahmen und plädiert für Suffizienz und *Degrowth*, für eine moderne Renaissance der vormodernen Subsistenzwirtschaft. Etwas anders und nüchterner forderte Joseph Huber schon in den 1990er-Jahren „Konsistenz vor Effizienz vor Suffizienz“ und eine „Gesamtstrategie der abgestuften Präferenzen“. Man müsse „zuerst und vor allem versuchen, die ökologische Angepasstheit der Stoffströme durch veränderte Stoffstromqualitäten zu verbessern (Konsistenz), um dann, auch aus ökonomischen Gründen, die Ressourcenproduktivität dieser Stoffströme optimal zu steigern (Effizienz), und wo beide Arten von Änderungen in ihrem Zusammenwirken an Grenzen geraten, da müssen wir uns eben zufrieden geben (Suffizienz)“ (Huber 1995: 157). Das tiefe Dilemma ist also die Spannung, die auch im Titel unseres Beitrags eingebaut ist: Effizienz mit Konsistenz auf der einen Seite, die Vorstellung eines *Green Growth*, eines innovationsgestützten ‚Weiter-So‘. Auf der anderen Seite Suffizienz, *Degrowth*, Postwachstum, Bescheidenheit und damit eine Abkehr vom wachstumsgestützten Kapitalismus.

Dilemmata solcher Weite rufen nach einem kulturwissenschaftlichen Blick, der fragt: Wer formuliert wie die Bedürfnisse, die die Wirtschaft der Zukunft decken soll?

Die Antwort wird wohl überraschen, denn die umfänglichsten, teuersten, zugleich aber ökologisch unbedenklichsten Bedarfe werden künftig noch mehr von der Institution Familie formuliert und vom Wohlfahrtsstaat beantwortet. Aber wie macht er das? Welche Kulturdeutungen transportiert das Paradigma einer *Sozialen Nachhaltigkeit*?

Zäumen wir noch einmal unsere Überlegungen von hinten auf: Was genau wäre anders, wenn *Soziale Nachhaltigkeit* zu einem allgemeineren, hegemonialen Deutungsprojekt reüssiert? Wir könnten nun utopiekritisch, im Duktus der Zukunftsforschung argumentieren. Wir wählen einen alten Weg und führen ein genaues Gespräch mit uns selbst, einen sokratischen Dialog. Wir beginnen mit Einwänden und stellen Argumente dagegen, siebenmal. Bitte lassen Sie sich nicht davon irritieren, dass die Gegenargumente unterschiedlich lang sind, das ist kein Maß ihrer Wichtigkeit.

Erster Einwand: *Soziale Nachhaltigkeit* ist eine Camouflage des Sozialismus im Gewand der Ökologie. So sehen es Bannon, AfD oder Lindner, FDP. *Soziale Nachhaltigkeit* geht es um eine Verbotskultur, statt um Freiheit für SUVs, Kreuzfahrten und Vielflieger.

Gegenargument: Hinter dem Einwand steht ein verkürzter Freiheitsbegriff (Herzog 2013). *Soziale Nachhaltigkeit* fokussiert auf *Commons*, auf Gemeingüter. Gemeingüter sind ohne ‚Leitplanken‘, ohne Regeln nicht zu haben. Die Allmende der Schweizer Bergbauern oder deutschen Feuerwehreteiche beruht auf klaren Nutzungsrechten und Ausschlüssen. Ein früher Text im Ökologiediskurs beklagte 1968 die moderne *Tragedy of the Commons* (Hardin 1968), die Nobelpreisträgerin Elinor Ostrom (Ostrom 1990) versuchte die Gemeingüter wirtschaftstheoretisch aufzurüsten. Der Sozialismus-Vorwurf führt jedenfalls zu großen Fragen über Substanz und Zukunft des kapitalistischen Wirtschaftens, das der Welt-Mehrheit alternativlos scheint. Nicht aber dem kritischen Diskurs. Anfang 2017 erschien in Oxford das schon jetzt viel besprochene Buch *Republic of Equals* des Philosophen Alan Thomas, der eine „*Property-Owning Democracy*“ propagiert (Thomas 2017). Auf Deutsch erschien gleichzeitig das Buch *Reale Utopien – Wege aus dem Kapitalismus* von Eric Olin Wright (Wright 2017), der für eine *Partizipatorische Wirtschaft* eintritt. Einen dritten kapitalismusalternativen Pfad zu einem Markt-Sozialismus schlagen schon länger Autoren vor, die sich an Groß-Kooperativen orientieren und früher auf Jugoslawien verweisen konnten (Raekstad 2017). Wer über *Soziale Nachhaltigkeit* spricht, kann sich diesen Diskursen nicht entziehen. Doch bisher geschieht das nicht, selbst so engagierte Nachhaltigkeits-AutorInnen wie Naomi Klein (Klein 2016) oder Stephan Lessenich (Lessenich 2017) engagieren sich meist auf 95 % ihrer Buchseiten in einer Kritik der kapitalistischen Logik der Externalisierung und haben dann nur noch 5 % übrig, um eine Alternative zu fordern, so dass es mit der Entwicklung der Alternative nicht mehr klappt. Der Sozialismus-Vorwurf der Kapitalismus-Freunde an ein Programm *Soziale Nachhaltigkeit* ist also einerseits berechtigt, andererseits auch nicht, weil bisher nicht so recht klar ist, wie die Internalisierungsgesellschaft aussehen könnte.

Zweiter Einwand: Das Programm *Soziale Nachhaltigkeit* behauptet, Zukunft sei gestaltbar und wird damit zur Wiedergängerin des Planungsversprechens. Das wäre Sozialismus, siehe oben.

Gegenargument: *Soziale Nachhaltigkeit* braucht Zukunftsforschung, doch nur partizipativ. Das ist nicht einfach. Je mehr demokratische Öffnung, umso mehr Konflikte. Je mehr Volk, umso mehr auch unvernünftiges Schrei-Volk. Wenn wir einer Kultur der Differenz das Wort reden, fördern wir sogar solche Konflikte. Doch das ist nicht aussichtslos, weiß der Hegelianer. Denn Differenz kann, gut gemacht, Integration durch dialektische Aufhebung fördern. Dazu braucht es, nun wiederum mit Kant, geeignete Verfahren. Ein besonders geeignetes sind Referenden, wie es die Schweiz macht. Sie erzwingen öffentliche Diskurse und machen sie folgenreich. Die Leute planen damit die Zukunft selbst, und was sie versprechen, müssen sie halten. Partizipation ist damit der Königsweg zu *Sozialer Nachhaltigkeit*. Demokratie ohne Minderheitenschutz wiederum führt, wie die Geschichte lehrt, zu Diktaturen. Das gilt auch für Nachhaltigkeit. Es wird immer Menschen geben, die nicht nachhaltig leben wollen, die gerne Dreck erzeugen und ihren Nachbarn oder, noch einfacher, den Armen vor die Türen kippen. Partizipative Demokratie wird das in Grenzen hinnehmen müssen und den Egoismus durch nachvollziehbare Regeln und vor allem durch Anreize, durch *Nudges* (Sunstein/Thaler 2008) begrenzen.

Dritter Einwand: Wo bleibt das Individuum? Obsiegt bei so viel Differenz nicht Beliebbarkeit? Folgt daraus nicht die Herrschaft von Political Correctness und Gutmenschentum? Es geht uns doch gut.

Gegenargument: Eigenart steht im Zentrum von *Sozialer Nachhaltigkeit*, aber für Alle.¹ Das erfordert kluge *Governance*, bisweilen *Nudging*, und damit das Anstupsen nicht von oben nach unten geschieht, wie im Agenda-2010-Programm der Aktivierung, braucht es öffentliche Diskurse. Ein komplexer Liberalismus mit Institutionen, auf die man rechtsstaatlich vertrauen kann, gehört daher zum Programm *Soziale Nachhaltigkeit*. Man sieht dies derzeit gut in den USA, wo ‚gallische‘ Städte und Staaten (wie Kalifornien) Nachhaltigkeit gegen den ‚Trumpismus‘ verteidigen und weiter treiben.

Vierter Einwand: *Soziale Nachhaltigkeit* ist eine Effizienz-Suffizienz-Idylle für die Metropolen und keine globale Strategie.

Gegenargument: Hier lässt sich eine aktuelle Gleichung formulieren: Ökologischer Fußabdruck + Gini-Koeffizient = *Sustainable Development Goals* + Grundeinkommen.

1 WBGU 2016: 4 führt die „Eigenart“ der soziokulturellen und räumlichen Diversität als Kategorie in die Nachhaltigkeitsdiskussion ein. Das ist allerdings nicht unproblematisch, weil die Dimension der *Sozialen Nachhaltigkeit* im Drei-Säulen-Modell (ökologische, ökonomische, soziale Nachhaltigkeit) auf jene Diversität konzentriert und begrenzt wird (Opielka 2017: 67f.). Unser Suffix „für Alle“ lässt sich aber aus nahezu allen einschlägigen Dokumenten des Nachhaltigkeitsdiskurses ablesen.

Soziale Nachhaltigkeit kombiniert auf der einen Seite Nachhaltigkeitsstrategien, die sich einer Reduktion des ökologischen Fußabdrucks widmen, mit Verteilungspolitik, die sich einer Verringerung von Ungleichverteilung und damit einer Reduktion des Gini-Koeffizienten widmet. Ein globaler Versuch dahin sind die im Herbst 2015 von der UN mit der Agenda 2030 verabschiedeten *Sustainable Development Goals* (SDG), 17 Nachhaltigkeitsziele, unter Dauerbeobachtung gestellt durch ein Indikatorensystem mit mehreren hundert Indikatoren (Opielka 2017: 87ff.). Mindestens 10 der SDGs sind eindeutig soziale Ziele, bereits SDG 1 setzt die Richtung: ‚Keine Armut‘. Allerdings beinhalten die klugen wie normativ aufgeladenen SDGs aufgrund ihrer kompromisshaften Struktur im Weltgemeinschaftsverhandlungsprozess nur sehr allgemeine und damit auch vage Institutionenvorschläge. Sie fordern im Sozialen und Kulturellen eine Einhaltung der Menschenrechte, beispielsweise Gesundheitssicherung und Geschlechtergleichheit, aber sie zielen nicht auf eine Veränderung großer Ungleichheiten. Einerseits verbinden sie damit bereits soziale, ökologische und ökonomische Nachhaltigkeitsziele, andererseits fehlt eine markante Methode. Wir würden daher die SDGs systematisch um die Idee des Grundeinkommens ergänzen, denn nur eine verlässliche Grundsicherheit erlaubt allen Köpfen die Freiheit, über nicht-intentionale Folgen des Handelns für die Menschheit insgesamt und für künftige Generationen nachzudenken und sich zu positionieren.

Die globale Strategie der UN-SDGs kann uns nicht über ein globales Problem *Sozialer Nachhaltigkeit* hinwegtäuschen: Die Frage nach den Grenzen unterhalb des Globalen, nach Migration und Grenzregimes. Fordert eine menschenrechtliche Politikbegründung nicht eine grenzenlose Welt? Eine außerordentlich schwierige ethische und soziologische Frage. Eine provisorische Antwort: Ja, ein normativ gutes Ziel, Kosmopolitanismus, Weltbürgertum. Lasst uns die Spuren des Weltbürgertums in den Kleinbürgertümern der Welt suchen, als kulturelle Voraussetzung einer großen politischen Transformation. Auf diesem Weg hilft das Soziale Nachhaltigkeitsprogramm der SDGs. Es entstand aus der Fusion der ökologischen Ziele der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 („Agenda 21“) und den entwicklungspolitischen *Millenium Development Goals* aus dem Jahr 2000. Umwelt und Entwicklung werden nun nicht mehr als globale Spannung, sondern als globales und nur gemeinsam zu lösendes Problem definiert.

Fünfter Einwand: *Soziale Nachhaltigkeit* ist ein Elitenprojekt. Es hat keine Relevanz für die Alltagskultur der Leute.

Gegenargument: Der Alltag wandelt sich mit dem sozialen und ökologischen Wandel. Alltag hängt vom Framing der Gesellschaft ab. Wenn Städte autofreundlich werden, ist der Alltag der Mobilität unfreundlich, man steht im Stau und atmet schlecht. *Soziale Nachhaltigkeit* ist ein Gleichheitsprojekt. Das kann man nicht oft genug betonen. *Soziale Nachhaltigkeit* ist nicht primär ein ästhetischer Ausdruck globaler urbaner, sozusagen metroökologischer Eliten. Natürlich sind sie die Hauptakteure in der diskursiven Transformation. Aber sie sind schon lange dabei, ein Normalisierungs-

angebot zu machen, dass aus Erkenntnis und Interesse Nachhaltigkeit institutionalisiert, wie man im globalen Süden gut erkennen kann, ob in Indien, China oder Brasilien.

Sechster Einwand: *Soziale Nachhaltigkeit* ist zu religiös aufgeladen. Das zeigt schon die Begeisterung für die Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus. Papismus reloaded!

Gegenargument: Das hat Naomi Klein selbstüberrascht formuliert: Ohne Konversion geht es nicht (Klein 2016). *Soziale Nachhaltigkeit* ist kein Weiter-So-Projekt. Das kennen nicht nur die spirituellen Religionen. Auch die ‚roten Religionen‘ der Linken lebten davon, wie Gerd Koenen in *Die Farbe rot* historisch rekonstruiert hat (Koenen 2017).

Siebter und letzter Einwand: *Soziale Nachhaltigkeit* will ja eine neue Gesellschaft, das ist doch Utopie. Utopien gelangen noch nie. Was zählt ist *piecemeal engineering, step-by-step*, Inkrementalismus.

Letztes Gegenargument: Utopien sind immer Denkmöglichkeiten, Szenarien einer möglichen und wünschenswerten Zukunft, und um zu einer wahrscheinlichen Zukunft zu werden, müssen sie anschlussfähig an die Gegenwart sein. Ohne sie bleibt es bei einer Verlängerung der Gegenwart in die Zukunft, auch wenn sie den Leuten nicht passt.

Der Diskurs über *Soziale Nachhaltigkeit* und damit über den gesellschaftlichen Pfad in eine Internalisierungsgesellschaft, die ihre Kosten nicht mehr auf Natur und lokal, regional, national und global Schwächere externalisiert, ist offensichtlich ein Diskurs über politische Ideologien. Hier ist ein historisch bewanderter Blick unerlässlich. Michael Zürn und Pieter de Wilde haben die gegenwärtige Debatte über Globalisierung auf eine Kontroverse zwischen Kosmopolitanismus und Kommunitarismus zugespitzt – auf der einen Seite die Ideen von Globalisierung und Universalismus, auf der anderen Seite die ‚Gemeinschaftsfreunde‘, „combining statist and contextualist arguments“ (Zürn/Wilde 2016: 280). Diese Schlachtordnung ist nicht gerade neu. Ferdinand Tönnies, einer der Begründer der Soziologie in Deutschland, machte in seinem vor gut 130 Jahren, 1887, erschienenen Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* schon denselben Dualismus namhaft: auf der einen Seite die individualisierende Marktgesellschaft mit ihrem kühlen ‚Kürwillen‘, auf der anderen Seite die naturnahen Gemeinschaftsformen wie Familie und Nachbarschaft mit ihrem warmen ‚Wesenswillen‘. Doch dieser Dualismus verkürzt die Gesellschaft ganz unzulässig, wie schon früh Emile Durkheim, Max Weber oder Talcott Parsons gegen Tönnies ins Feld führten. Es ist schlicht eine falsche Alternative. Zutreffend ist Gemeinschaft *in* Gesellschaft (Opielka 2006), denn Gemeinschaft ist eine Steuerungsform auch in modernen Gesellschaften. Alle vorhin genannten wirtschaftlichen Alternativkonzeptionen zur

Ordnung des Kapitalismus mobilisieren solche gemeinschaftlichen, kommunikativen und solidarischen Ressourcen.

Deshalb ist auch die Familie, die älteste gemeinschaftliche Institution, so zentral. Gesellschaftsreformer, die sie vernachlässigen, wundern sich am Ende, warum sie zurückschlägt, ob nun in einer Refeudalisierung, wie wir dies bei ‚High-net-worth Individuals‘ beobachten, so der Jargon der Finanzindustrie für die wirklich Reichen, die immer in Familien und Erbschaftsketten daherkommen und mit politischer Macht kombiniert ihre Gesellschaften ausplündern, sozusagen asoziale Nachhaltigkeit, denn nur an nachhaltiger familiärer Vermögenskonzentration ist diesen Gruppen gelegen. Oder der Rückschlag erfolgt durch die Mobilisierung von Gemeinschaftsmythen um Volk, Ethnie oder gar Rasse, in denen immer die Familie als ‚natürliche Keimzelle‘ der Gesellschaft hypostasiert wird.

Wenn ein Programm *Soziale Nachhaltigkeit* die Familie fokussiert, wird der Blick nüchterner. Nicht nur wirtschaftliche Bedarfe werden durch Familien zu Bedürfnissen transformiert, die dann durch das System Wirtschaft der Gesellschaft befriedigt werden wollen. Familien machen Wirtschaft so zum Kulturprojekt. Ein aktuelles Beispiel ist Mobilität. Mobilität ist immer schon ein Kulturprojekt, vor allem im Zeitalter 4.0. Genügt uns beispielsweise von der Couch aus eine digitalisierte Realität, vom TV bis zur *Gaming Culture*? Oder wollen wir die ganze Welt möglichst billig besuchen? Sollen Arme ein Auto haben? Greifen wir die letzte Frage auf. Schon landen wir in der Komplexität, in der komplexen Freiheit und der Ökologie, die immer ganzheitlich, systemisch gedacht werden muss. Natürlich soll der Arme ein Auto haben können, die Studierenden, die alleinerziehende Mutter, das bestätigen unterdessen die Sozial- und Verwaltungsgerichte, wenn sie für Hartz-IV-EmpfängerInnen urteilen. Wenn es die Wohlhabenden haben, dann auch sie, das ist gute sozialdemokratische Tradition. Aber wollen sie es haben und vor allem auch oft nutzen, wenn es Alternativen gibt? Für Jugendliche heute ist der Führerschein nicht mehr so wichtig wie für Jugendliche, als ich jugendlich war. Für ein neues *iPhone* gibt es ein gebrauchtes Auto. Für die Mobilfunkkosten plus eine laute Konzertkarte im Monat auch die Unterhaltskosten dazu. Mobilitätsbedürfnisse sind selbst nicht nur Geldfragen, sondern Kulturfragen.

Die Frage ist, wie die Gesellschaft und hier vor allem das politische System diese Kulturfragen aufgreift, wird Mobilität beispielsweise im Wesentlichen als Privatgut gesehen oder doch als Gemeingut, als Teil der *Commons*. *Soziale Nachhaltigkeit* will das und stößt dabei natürlich auf Widersprüche. In einem unserer Forschungsprojekte „Zukunftsplan Mitte Deutschland“² stießen wir auf einen Vorschlag des Verkehrsverbundes Leipzig, den öffentlichen Nahverkehr durch eine Art Flatrate zu finanzieren, das Semester- oder Jobticket sozusagen für alle Bürgerinnen und Bürger zugänglich zu machen, was die Pro-Kopf-Kosten deutlich senken würde. Die estni-

2 <http://www.isoe.org/projekte/laufende-projekte/zukunftsplan-mitte-deutschland/>

sche Hauptstadt Tallinn unternimmt diesen Versuch.³ Sofort kam der Einwand, dann würden U-Bahnen und Busse überflutet, die Kapazitäten nicht ausreichen; als nichts kollabierte, verstummte die Diskussion. Das irritiert, denn es zeigt doch die kulturelle Bereitschaft zu nachhaltigem Handeln, wenn die Institutionen nachhaltigkeitsfreundlich sind. Ganz ohne *Nudging*, ohne Selbstbindung geht es nicht. Wer sich eine Bahncard 100 beschafft, um im Alltag einen Negativ-Anreiz zur PKW-Nutzung zu setzen, der weiß das, denn das Auto bleibt stehen. Ziele brauchen Praktiken.

Kultur selektiert, Kultur schafft Differenz. Effizienz und Suffizienz sind Deutungsmuster im Hintergrund, oft nur noch im Off. Nachhaltigkeit als achtsamen Umgang mit Stoffströmen können alle leben, auf jedem materiellen Niveau. *Soziale Nachhaltigkeit* lässt die Gesellschaft nicht außen vor, sondern macht sie zur Arena. Stoffströme werden in den sozialen und kulturellen Kontext eingebettet.

Wenn wir über Familie und Haushalt als wesentlichen Formulierungszusammenhang für *Soziale Nachhaltigkeit* nachdenken, dann denken wir sie gesellschaftlich. Die ökonomische Perspektive kennt den *Baumol-Effekt* (Opielka 2017: 29ff.), die Rationalisierungsverzögerung personenbezogener Dienstleistungen, die aus dem Familienzusammenhang vergesellschaftet und damit ausdifferenziert wurden und kontinuierlich expandieren: frühkindliche Erziehung, Gesundheit, Pflege. Manches davon gelangt unmittelbar in die Warenform und wird vollständig verdinglicht und somit rationalisierbar. Die meisten Dienstleistungen werden jedoch durch Personen erbracht und auch wenn ihnen dabei zunehmend komplexe Technologien, von Apps bis zu Hebeautomaten zur Hand gehen, bleiben sie ein Nachzügler der Produktivitätsentwicklung. Deshalb gerät die Vermarktlichung regelmäßig an Grenzen, werden immer neue Formen der Eigenarbeit, von Ikea-Möbelselbstaufbau bis zum Online-Buchen von Reisen, neue Formen von Freiwilligenarbeit, Ehrenamt und *Sharing* entdeckt. Wenn Gesellschaften unterstützt und begleitet durch kluge Gestaltung ihrer Wohlfahrtsstaatlichkeit die Ressourcen in personenbezogene Dienstleistungen investieren, können sie dazu beitragen, Stoffströme umweltverträglicher zu organisieren. Vereinfacht können wir sagen: Mehr an guter Sozialpolitik ist ökologische Politik.

Freilich möchte ich zum Abschluss noch etwas Wasser in den Wein gießen. Wir alle kennen die vielfältigen Rebound-Effekte der materiellen Konsumwelt. Wenn Flugreisen billiger werden, dann sparen wir nicht einfach Geld, sondern fliegen öfter. Wir haben dann mehrere TV-Geräte, mehrere Autos und Handys und sehr viele Kleidungsstücke, die wir selten oder nie anziehen. Wir mögen dann zwar teilen und wiederverkaufen, aber wir kaufen mit dem Ersparten wieder Neues. Konsummuster sind Kulturmuster. Die Befürworter von Suffizienz und *Degrowth*, einer Postwachstumswirtschaft setzen mit ihrer Kritik an dieser Maximierung der materiellen Bedürfnisbefriedigung an. Sie werden aber wenig Erfolg haben, solange der Komparatismus, die Neigung zum Vergleich mit der Verfeinerung von Bedürfnissen dominiert. Nun

3 <https://www.theguardian.com/cities/2016/oct/11/tallinn-experiment-estonia-public-transport-free-cities>

könnten wir psychologische oder gar anthropologische Befunde ins Feld führen, die den Nachhaltigkeitsoptimismus trüben. Aber ganz ohne Hoffnung wollen wir nicht schließen. Wir verglichen in einem Forschungsprojekt die Nachhaltigkeit ökologischer und konventioneller landwirtschaftlicher Systeme (Opielka/Peter 2017). Hier können wir einerseits von Frankreich, andererseits von Österreich lernen. Franzosen geben im Schnitt mehr Geld für Lebensmittel aus als Deutsche, das ist bekannt, sie wollen Qualität. In Österreich wiederum wird knapp dreimal so viel landwirtschaftliche Fläche ökologisch bewirtschaftet wie in Deutschland, nicht, weil die Österreicherinnen und Österreicher gesünder leben wollen, sondern weil sie die Ökologisierung mit Zusatzmotiven verbinden: Fremdenverkehr, Landschaftspflege. Und dorthin öffentliche Mittel lenken. Wir landen wieder bei der Gesellschaft: Sie setzt, in komplexen Verhandlungsprozessen und Kompromissen, den Rahmen für individuelles und institutionelles Handeln. Wenn das gelingt, wird die Welt nachhaltiger bewirtschaftet und wir leben besser.

Was können die empirischen Kulturwissenschaften, was kann die Europäische Ethnologie zur Forschung über *Soziale Nachhaltigkeit* beitragen? Vermutlich sehr viel. Sie können Lebenspraktiken untersuchen, die Nachhaltigkeit zu leben versuchen (zum Beispiel Braach u. a. 2015). Sie können Lebenspraktiken untersuchen, die diese nicht versuchen. Sie können beide vergleichen. Sie sollten aber auch mit anderen Disziplinen und mit der Praxis, mit den je relevanten Stakeholdern kooperieren, am besten transdisziplinär. Denn die Probleme *Sozialer Nachhaltigkeit* sind „wicked problems“ (Bernstein 2015), verwickelte, verzwickte Problemstellungen, die nur transdisziplinär bearbeitet werden können. Nur so lassen sich Zukunftsfragen lösungsorientiert wissenschaftlich bearbeiten (Dienel 2015). Die Europäische Ethnologie ist dafür gut gerüstet, ist sie doch selbst eine Art Transdisziplin.

Literatur

- Bernstein, Jay Hillel (2015): Transdisciplinarity. A Review of Its Origins, Development, and Current Issues. In: Journal of Research Practice, 11/1, Article R1.
- Braach, Gero/Merkel, Ina/Stephan, Michael (Hrsg.) (2015): Innovation und Nachhaltigkeit. Wirtschaftsethnologische Studien in Mittelhessen. Berlin.
- Dienel, Hans-Liudger (2015): Transdisziplinarität. In: Gerhold, Lars et al. (Hrsg.): Standards und Gütekriterien der Zukunftsforschung. Wiesbaden, S. 71–82.
- Hardin, Garrett (1968): The Tragedy of the Commons. In: Science, 162/3859, S. 1243–1248.
- Herzog, Lisa (2013): Freiheit gehört nicht nur den Reichen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus. München.
- Huber, Joseph (1995): Nachhaltige Entwicklung. Strategien für eine ökologische und soziale Erdpolitik. Berlin.
- Klein, Naomi (2015): A Radical Vatican? In: The New Yorker – News Desk (Online), July 10, 2 (<http://www.newyorker.com/news/news-desk/a-visit-to-the-vatican>).
- Klein, Naomi (2016): Die Entscheidung. Kapitalismus vs. Klima. Frankfurt/M.
- Koenen, Gerd (2017): Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus. München.

- Lessenich, Stephan (2016): *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis.* München.
- Opielka, Michael (2006): *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons.* 2. Aufl. Wiesbaden.
- Opielka, Michael (2008): *Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven.* Reinbek.
- Opielka, Michael (2017): *Soziale Nachhaltigkeit. Auf dem Weg zur Internalisierungsgesellschaft.* München.
- Opielka, Michael/Ostner, Ilona (1987): *Umbau des Sozialstaats. Herausforderungen und Probleme alternativer sozialpolitischer Konzeptionen. Einführung.* In: dies. (Hrsg.): *Umbau des Sozialstaats.* Essen, S. 7–22.
- Opielka, Michael/Peter, Sophie (2017): *Soziale Nachhaltigkeit im Vergleich von ökologischer und konventioneller Landwirtschaft.* In: Opielka, Michael/Renn, Ortwin (Hrsg.): *Symposium: Soziale Nachhaltigkeit. Beiträge für das „Symposium: Soziale Nachhaltigkeit“ am 2.11.2017, Potsdam (IASS). ISÖ-Text 2017-4.* Norderstedt: BoD, S. 63–89.
- Ostrom, Elinor (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Papst Franziskus (2015): *Laudato si’.* Enzyklika. Gelobt seist du, mein Herr. Leipzig.
- Raekstad, Paul (2017): *Property-owning democracy as an alternative to capitalism.* In: *European Journal of Political Theory*, August, S. 1–9 (Online).
- Sunstein, Cass R./Thaler, Richard H. (2008): *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness.* New Haven/London: Yale University Press.
- Thomas, Alan (2017): *Republic of Equals. Predistribution and Property-Owning Democracy.* Oxford: Oxford University Press.
- WBGU – Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen (2011): *Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten.* Berlin.
- WBGU – Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen (2016): *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte. Hauptgutachten.* Berlin.
- Wright, Erick Olin (2017): *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus.* Berlin.
- Yuval-Davis, Nira (1999): *What is ‚Transversal Politics‘?* In: *Soundings*, Issue 12, Summer, S. 94–98.
- Zürn, Michael/Wilde, Pieter de (2016): *Debating Globalization. Cosmopolitanism and Communitarianism as Political Ideologies.* In: *Journal of Political Ideologies*, 21/3, S. 280–301.