

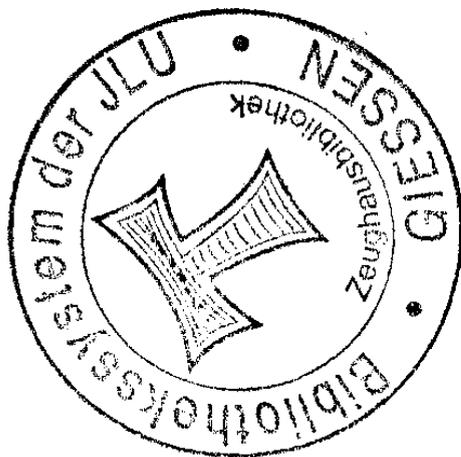
Andreas Nebelung

(mit der Hilfe von
Steffen Dörhöfer, Kai Hebel, Jan Heider,
Björn Milbradt, Daniel Pick, Gudrun Rath)

Ökologische Theorien

Fünfzehn Vorlesungen
zur Einführung:
Kritische Philosophie, Umwelt-
soziologie, Poetische Ausgänge

Focus



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-88349-499-2

© by Focus Verlag, Gießen 2003
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: Focus Verlag, Gießen
Druck: Majuskel Medienproduktion, Wetzlar

Gliederung

Vorwort: Ökologie als Ethik der Ästhetik	7
1. Wo lebt der Mensch?	12
2. Die Sirenen der Aufklärung: Horkheimer und Adorno <i>von Steffen Dörhöfer</i>	34
3. Der Wald der Frauen: Vandana Shiva	50
4. Der Mensch in der Natur: Paul Taylor <i>von Björn Milbradt</i>	68
5. Verantwortung als Prinzip: Hans Jonas	84
6. Die Umwelt der Systeme: Niklas Luhmann <i>von Kai Hebel</i>	102
7. Die Entbettung des Menschen: Karl Polanyi <i>von Gudrun Rath</i>	120
8. Die Privatisierung der Allmende: Andreas Diekmann	139
9. Die riskante Moderne: Ulrich Beck	158
10. Die Tradition der Moderne: Bruno Latour <i>von Daniel Pick</i>	175
11. Ein Vertrag mit der Natur: Michel Serres	190
12. Der Leib als eigene Natur: Bernhard Waldenfels <i>von Jan Heider</i>	206

13. Wohnen bei den Dingen: Martin Heidegger	222
14. Von der Natur zur Freiheit: Goethe und Steiner	238
15. Berörende Sirenen: Gibt es einen Ausgang aus dem Fortgang	257
Literatur	279

Vorwort: Ökologie als Ethik der Ästhetik

Diese Schrift geht auf mehrere Seminare und Vorlesungen zurück, die ich an den Universitäten in Gießen und Marburg zwischen 1995 und 2001 gehalten habe. Die Zumutungen, die ich den Studierenden aufgenötigt habe, lassen sich vielleicht dadurch entschuldigen, dass sich ökologische Probleme nicht einfach modern durch mehr Wissen – also durch mehr soziologische Aufklärung, Experten, Bewusstsein – also durch mehr Konstruktion lösen lassen. Es geht auch nicht einfach um mehr Kultur, Zivilisation, Disziplin, Werte oder ähnliches. All dies wird zum gesellschaftlichen System, vergrößert den Graben zwischen Kultur und Natur, bestärkt die systemische Abgrenzung zu dem, was hier in immer unterschiedlichen Wendungen Umwelt, unbestimmte Natur oder gar unbestimmtes Sein genannt wird.

Es läuft so gesehen etwas *grundsätzlich* falsch in der modernen Gesellschaft: Liegt es am Subjekt: Mensch, Technikerin, Verbraucher, an seinen Institutionen: Wissenschaft, Wirtschaft, Schule oder an der Art der Probleme: Komplexität, Differenzierung, Arbeitsteilung? Die Antwort, die hier gegeben wird, lautet: Die Art der Trennung, Unterscheidung, Differenzierung, Teilung und damit binären Codierung von Kultur und Natur, System und Umwelt, Subjekt und Objekt erzeugt die ökologisch folgenreichen *Entzweiungs-Probleme als ökologische Konflikte*, von denen wir uns dann nicht mehr betroffen meinen. So entbinden wir uns, organisieren unsere Unverantwortlichkeit, überfordern uns – und suchen nach Einheit, Halt, Begründung. In dieser Arbeit werden Ästhetik und Ethik diejenigen praktischen Potenziale zugeschrieben, die Befriedung des ökologischen Konflikts noch versprechen. Es ist also

eine *nicht-hierarchische Synthesis*, die durch die Vorlesungen gesucht wird. Kein Gott, Führer, Experte, Lehrer, Priester, Beamter kann befrieden. Die Problembearbeitung liegt in den je einzelnen Menschen und der ästhetisch-ethischen – und damit ökologisch-synthetischen – Art ihres gemeinsamen Umgangs mit ihrer Umwelt.

Mit diesem Band durchforsten wir aktuelle und weniger aktuelle Gedanken. Manche ökologischen Gedanken und Umwelttheorien bedenken das Problem der un-sozialen, dys-funktionalen Differenzierung genauer, manche gar nicht. Aber alle beanspruchen ökologisches Problembewusstsein. Diesem Band 5 der Schriftenreihe „Ökologische Soziologie“, die ich gemeinsam mit Andreas Bodenstedt herausgebe, habe ich mit Band 1 „Zwischenräume“ (Nebelung 1999) eine Standortbestimmung und Wegbeschreibung grundgelegt. Alles kommt auf die Art an, *wie wir ökologisch Unterscheidungen zu Zwischenräumen entfalten*. Sehen wir den Zwischenraum als fruchtbringende Chora, als Uterus oder als wertlose unwerte Abfallgrube?

„Der poetische Rausch hat seinen Platz in der Natur“, meinte Georges Bataille. Eine solche Konzeption entstammt der romantischen Naturphilosophie Schellings, und auch von Goethe bis Julia Kristeva finden wir ähnliche Gedanken. Nicht die aufgeklärte Vernunft zeigt uns die *Wahrheit der Natur*, sondern Natur zeigt sich uns als Naturschöne. Was uns die wissenschaftliche Vernunft insbesondere der ‚Naturwissenschaften‘ dagegen gesetzestechisch zeigt ist: die kognitive Übertragung und Projektion von Kategorien und Funktionen von Gehirnen auf Phänomene und die Reduktion dieser Phänomene nach Maßgabe unserer präformierten, sozialisierten und disziplinierten Wahrnehmung.

Es lassen sich Namen im europäischen Kontext benennen:

Goethe, Schelling, Novalis, Steiner, deren Vorarbeiten in die Phänomenologie (Husserl, Merleau-Ponty, Schmitz, Böhme und Waldenfels), Ontologie und Dekonstruktion (Heidegger, Derrida) bis hin zu einer kritischen Ethik der Ästhetik (Adorno, Kamper, Mattenklott, Gumbrecht, Welsch) hineingewirkt haben. Hierzu gehört auch das eigene Wirken hin zu einer „Ästhetik ohne Absicht“ (Kunstform International Bd. 152).

Der cartesisch-kantianischen und normalsoziologischen Trennung von Kultur und Natur wird so auf dreierlei Weise begegnet:

1. durch die naturalistische und neurophysiologische Behauptung: Alles ist Natur
2. durch die phänomenologische Konzeption von Brückenprinzipien des ausgeschlossenen Dritten zwischen Subjekt und Objekt (Sprache, Leib, Chora, Zwischenräume, Atmosphären etc.)
3. durch die poetisch-mythologische Behauptung: Im unbewußten, surrealen, träumerischen, rauschhaften Dasein ist die Trennung hinfällig.

Zwei Alternativen (2. und 3.) haben sich damit also sowohl zur dualistischen und wie zur monistischen Normalwissenschaft entfaltet:

1. Ästhetik und Ethik als Praxis der Theorie
2. Phänomenologie, Ontologie, Dekonstruktion als Theorie der Praxis.

Nimmt man das cartesisch-kantianisch dualistische Wissenschaftsverständnis zum Ausgangspunkt, dann verkürzt sich dieses traditionelle Wissenschaftsverständnis – nach Gottes Tod – durch die darwinistische Wende und die evolutionäre Gehirnphysiologie zum problemlosen monistisch-nihilistischen Glauben: Es gibt keine Artgrenzen, sondern nur egoistische Gene, Gehirne, Atome, Zahlen, die sich beliebig kombinieren lassen. Man sieht dann schon, was funktioniert. Eine ‚invisible hand‘ des Marktes

lenkt und sortiert. Es gibt hier keine Probleme, sondern nur kurzfristige Ungleichgewichte und Dysfunktionen. Diesem Denken liegt eine naturalistische Unverantwortlichkeit zugrunde. Weder das, was dort wirkt – Gene, Atome, Gehirne –, ist letztlich verantwortlich zu machen, noch das, was steuert: Markt, Natur, Gott. Die Menschen sind Umwelt von diesem durch Grenzziehung entmenschten System. Und das ist auch – mit Luhmann – der Ausgangspunkt dieser Schrift: *Der Mensch hat sich zur Umwelt seiner Systeme gemacht*. In Ästhetik und Ethik – und ihren theoretischen Grundlagen in Phänomenologie, Ontologie und Dekonstruktion – wird für den Menschen ein Ort von Neuem gesucht (Vorlesung 1).

Unsere These lautet: Im entschlossenen Eintreten für eine *ethische Ästhetik* und ästhetische Ethik läßt sich der Selbstlauf der Wissenschaften und Systeme begegnen, stoppen, verändern, relativieren, verwinden, brechen: „Ihr Widerstand gipfelt in der Verantwortung des *Anderen*. (...) In der ... Verschränkung des Körpers mit der Welt liegt der genuine Charakter der Ethik begründet. An der Grenze zwischen Körper und Welt, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem wird er erfahrbar. (...) Allen Künsten widerfährt diese Begegnung mit dem Rätsel. In der Erfahrung der Rätselhaftigkeit des Ästhetischen wird der aus Macht- und Durchsetzungsansprüchen konstituierte Sinn alltäglichen Handelns erschüttert. Dadurch leistet die ästhetische Erfahrung einen Beitrag zur Offenheit für das Fremde und zur Sorge für das Andere und damit zu einer Ethik der menschlichen Existenz. Die Ethik der Ästhetik liegt ... in der Möglichkeit des Ästhetischen, für die Rätselhaftigkeit der Welt und des Anderen zu sensibilisieren. Der Widerstand von Kunst und Literatur gegen Versuche, das Geheimnis des Anderen abzuschaffen, und ihr Eintreten für das Unsagbare und Undurchschaubare sind Ausdruck einer genuinen Ethik der Ästhetik. Ästhetik besteht darauf,

dass die Menschheit eines konkreten Außen, eines körperlichen und zeitlichen Nicht-Identischen bedürftig ist, wenn sie nicht in einer „Selbstbefriedigung des Geistes“ (Hegel) enden will.“ (Wulf, Kamper, Gumbrecht 1994, X, XI, in: „Ethik der Ästhetik“, Berlin)

Die Alternativen zum normalen Gang der Dinge haben sich allerdings häufig genug selbst gerichtet. Die Befreiung von der dekadenten Herrschaft des Normalen geriet praktisch immer selbst zum blutauschhaften Herrschaftsakt. Insofern stellt sich die berechtigte und zugleich melancholische Frage: Sollten Alternativen nicht immer Umwelt, in der Opposition des Systems bleiben? Ist dies nicht vielleicht ihr angemessener Ort? In Vorlesung 1 werde ich diesen Fragen nachgehen – mittels einer pragmatisch problemzentrierten Perspektive. Danach folgen vier Vorlesungen, in denen radikal-ökologisch motivierte Kritiken zu Wort kommen. Da sich die Soziologie aufgemacht hat, das ökologische Problem als ein gesellschaftlich konstruiertes wahrzunehmen, wird sie in den Vorlesungen 6 bis 10 zu Wort kommen. In den Vorlesungen 11 bis 14 werden dann die tragfähigsten Alternativen zur normalen Wissenschaft und Soziologie zu Wort kommen. Vorlesung 15 kondensiert das bisher Gesagte mittels der homerischen Sirenenmetapher.

Ich danke insbesondere den Mitarbeitenden an diesem Buch. Sie haben in mir die Hoffnung erhalten, dass mit Studierenden gemeinsam gedacht und empfunden werden kann.

Die neue Rechtschreibung wurde meist, aber nicht konsequent umgesetzt.

1. Wo lebt der Mensch?

Eine solche Frage scheint zunächst unstatthaft. Warum? Der Mensch lebt in der Gesellschaft – oder etwa nicht? So jedenfalls behauptet es nicht nur der soziologische Stammtisch. Aber ist er nicht ein natürliches Wesen? So sieht es der biologische Stammtisch. Dann wäre alle menschliche Kultur eigentlich Natur. Der soziologische Stammtisch sagt dazu: Alle Natur ist sozial und kulturell konstruiert. Die Verwirrungen liegen – wie könnte es anders sein – im Sprachgebrauch. Selbstverständlich ist der Mensch Natur. Wenn er darüber spricht, tut er dies sprachlich. Und die personale Sprache müssen wir – auch wenn es schwer fällt – der Kultur zuordnen, auch wenn sie einen biologischen Kern hat: Töne. Die Ordnung der Töne und Bedeutungen folgt allerdings einer kulturellen Logik. Wenn wir die Natur und den in ihr wohnenden Menschen als Umwelt der Kultur wahrnehmen wollen, müssen wir sein leibliches Handeln sinnlich in seinem Chaos wahrnehmen, und so lassen. Der ungedeutete, biologische und leibliche Mensch lebt – so gesehen – in der Umwelt der sozialen Ordnungen. Ich komme darauf zurück.

Es ist ein im soziologischen Denken guter Brauch von Problemen auszugehen. Diese haben eine Zeit: die nach-industrielle Moderne, einen Ort: die Stadt und ein soziales Subjekt: die unverantwortlichen Personen. Die Soziologie ortet Raum, Zeit und Subjekt in der Gesellschaft. So läßt sich für die Umwelt der Gesellschaft: die Natur, kein Problem benennen. Bäume und Hühner sprechen nicht unsere Sprache und demonstrieren nicht so, dass wir es bisher verstanden, außer: Sie sterben, und wir leiden darunter. Erst mit den unverständlichen Irritationen Einzelner: Club of Rome, Carolyn Merchant, Horkheimer und Adorno, Heidegger und ihrer Resonanz durch soziale Organisatio-

nen wie Frauen- und Umweltbewegung, fiel der Soziologie auf, dass hier ein brachliegendes Feld zu beackern sei. Die anfängliche Emphase wich der institutionalisierten Er-nüchterung: Artikel regneten vom Himmel und wurden gesammelt. Die soziologische Frage hieß nicht: Wie entsprechen wir mit unserer soziologischen Sprache der ausgegrenzten Umwelt?, sondern: Wie übersetzen wir die von der modernen Gesellschaft konstruierten Umweltprobleme: Verkehr, Abfall, Energie, Konsum und ihre Grundlagen: Boden, Wasser, Luft in unsere institutionalisierte Sprache? Mit der zweiten Frage entspricht die Soziologie nicht ihrer Umwelt, sondern weiterhin gesellschaftlichen und soziologischen Entlastungsgewinnen, weil sie sich die Mühe erspart, die ausgeschlossene Umwelt zu denken. Hier soll der ersten Frage gefolgt werden: Wie läßt sich die ausgeschlossene Umwelt als Natur soziologisch zur Sprache bringen? Wie läßt sich dem Ausgeschlossenen eine Stimme geben und dafür gesellschaftliche Resonanz erzeugen? Drei Antworten werden idealtypisch gegeben:

1. Der normale Weg: Durch Integration, Steuerung und Herstellung von Zurechenbarkeit des Ausgeschlossenen in Systeme mit dem Königsweg: Verrechtlichung, bessere Techniken, ökonomische Effizienzstrategie.
2. Der mittlere Weg: Bessere Kopplung durch Medien mit dem Königsweg: Dramatisierung, Moralisierung, Protest.
3. Der andere Weg: Durch Sprung in die Umwelt mit dem Königsweg: Ausstieg, Askese, Suffizienzstrategie.

Vom ersten bis zum dritten Weg liegt ein Gewinn an Verantwortung und Glaubwürdigkeit und ein Verlust an Entlastung. Ich werfe meinen Müll sachgerecht weg, ich demonstriere öffentlich gegen Müllverbrennung, ich erzeuge keinen Müll. Aber woher kommt Müll (siehe Band 3)? Durch Unterscheidung, Entscheidung und Entsorgung.

Dieses kleine Beispiel zeigt brachliegende Aufgaben einer ökologischen Soziologie:

1. Sie hat entsprechende Unterscheidungen zu bedenken z.B.: Werte und Müll, Fortschritt und Abfall.
2. Sie hat Entscheidungen und deren Folgen z.B. der Entsorgung zu verstehen.
3. Sie hat eine vermittelnde oder entsprechende Methode und Sprache zu entfalten und so Verantwortungsgewinne durch Betroffenheit zu ermöglichen.

1. Kein Ort des Menschen: der Weltmarkt

Seit dem Brundtland-Bericht, der den Begriff Nachhaltigkeit 1987 popularisierte und seit Rio 92 mit der Agenda 21 wird in der nicht-nachhaltigen Entwicklung ein Hauptproblem gesehen. Am Beispiel BSE bzw. Maul- und Klauenseuche läßt sich zeigen, dass die ‚Globalisierung‘ von einer umweltlichen Schattenseite notwendig begleitet wird. Der Transport – als Synonym materialer Verflechtungen – vermittelt die komparativen Kostenvorteile: Billiges wird – zuzüglich Transportkosten – dort vermarktet, wo es teurer ist. Da – bis auf wenige Ausnahmen – die Welt ein Markt für Arbeit, Kapital, Güter und Vergnügen geworden ist, pendelt man (!) dorthin, wo man (!) für wenig Geld viel erwartet. Eine ‚verbesserte Technik‘ spart Zeit – gleich Entfernung und Arbeit – und so Kosten; sie allein strukturiert die moderne Welt, meinten die Verfechter der These, die moderne Gesellschaft sei ein rein „technisches Zeitalter“ der Sachzwänge (Jünger, Heidegger, Freyer).

Was den Beteiligten normalerweise als ‚technischer Fortschritt‘ erscheint, zeigt sich ambivalent: Das Wachstum an Gütern und Gefahren sowie deren Verkehr frißt die Erfolge bei den technisch bedingten Einsparungen auf (Brand 1997, 9): Z.B. verbrauchen die Fahrzeuge weniger Benzin und produzieren weniger Abgase. Dieser ‚Fortschritt‘ wird kompensiert durch mehr Verkehr. Auf der an-

deren Seite erzeugen technische Innovationen und Investitionen eben jenes Wachstum: Sie ermöglichen dadurch gerade nicht den Spareffekt, den sie vorgeben. Die Hoffnung: Nur eine effiziente Technik werde den Durchbruch bringen! Die Verfügung und der Profit des technischen Wissens und der gefährlichen Güter verteilen sich zudem ungleich, nicht nur zwischen den ‚modernen‘ und ‚traditionalen‘, sondern auch innerhalb der ‚modernen‘ Gesellschaften. Wachstum und Ungleichverteilung mögen durchaus noch naturkompatibel organisiert werden. Die Trennungen von Hand und Wort, Sein und Sollen, Erfahrung und Wissen, System und Lebenswelt, Vernunft und Empfindung können aber nicht mehr vermittelt, rückgebunden, synthetisiert werden. Die soziale und psychische Schizophrenie erscheint so als Hauptursache ökologischer Krisenhaftigkeit. Sie ist Folge eines evolutionären Übergangs von Natur über Kultur zu Systembildungen, die sich z.B. in unserer genuinen Naturverhaftung zeigt: dem Essen.

In einer einleitenden Problemskizze erscheint es sinnvoll, die gesellschaftlichen Probleme mittels Metaphern zuzuspitzen: Hier soll die gesellschaftliche Transformation von

- a. ursprünglicher Natur über
- b. (lebensweltliche) Kulturprodukte zu
- c. technischen Systemkonstrukten

als technisch-ökonomische Modernisierung mit der sozial- und ökologiebewegten „mitmarschierenden Gegenkapelle“ (Beck 1988) zum Ausgangspunkt genommen werden. Sozialisierung und Ökologisierung korrigieren und reformieren lediglich das technisch-ökonomische Globalisierungsleitbild. McDonalds dient hier als die Leitmetapher für diese Art der Modernisierung. Der Hamburger ist zwar auch noch Natur, er ist auch ein amerikanisches Kulturphänomen, aber er ist vor allem das Synonym für eine Systemgastronomie mit völliger Anonymisierung und For-

malisierung der Ausgangsprodukte, Vorleistungen und Qualitäten – und Gefahren. McDonalds ist die Metapher der vollständigen Entbindung von Natur, Mensch, Kultur, Ort, Zeit und vor allem: von der Nicht-mehr-Wahrnehmbarkeit dieser vollständigen Entfremdung. Obgleich das Rind Mythos und Mahlzeit zugleich ist, kollabiert McDonalds in Zeiten von BSE keineswegs. Warum? Das moderne ‚Man‘ lässt sich nicht irritieren. Man ist problemresistent, zynisch-fatalistisch. Das überrascht nun eigentlich nicht wirklich (Sloterdijk 1984). Im systemischen ‚Einfach-so-Weitermachen‘ lag und liegt der Erfolg des Modernisierungsmodells aller „reflexiven Modernisierung“ (Beck) zum Trotz. Es gibt in dieser Perspektive kein Zurück zu den Regionen, zu Heimat und Gebundenheit. McDonalds, Weltmarkt und Beschleunigung bleiben auf ewig erhalten. dass regionale Küche, Bauernmärkte und Langsamkeit dadurch zwangsläufig untergehen, ist damit nicht gemeint. Wahrscheinlicher ist, dass das gesellschaftliche Bedürfnis nach beidem wächst. Modernisierung und Alternative: Beschleunigung und Langsamkeit, Systemgastronomie und regionale Küche, High-Tech- und ökologische Landwirtschaft. Stimmt dies? Ist das Andere der systemischen Modernisierung fortschrittstolerant? Oder kolonisiert der systemisch-technische ‚Fortschritt‘ die lokalen Lebenswelten (Habermas) und Naturen?

Es verschärfen sich Unterschiede zu Ambivalenzen, zu Gegensätzen und Widersprüchen, zu Inkompatibilitäten und weiter zu psycho-sozialen Schizophrenien. Das beschleunigte Wachstum von hilflosen (?) Vermittlungsbemühungen wie Beratung, Transferzentren, Medien, Mediationen scheint dafür ein relativ genauer Indikator zu sein. Zudem differenziert sich auch die Alternative zum ‚Weiter-So‘ je nach Problem: Treibhauseffekt, Wassermangel, Hungerprobleme, Meeresverschmutzung, Seuchengefahr, Migration, Ozonloch, Erosion, Biodiversität u.ä. verlan-

gen nach je anderen alternativen Techniken. Doch im Kern geht es um zwei Alternativen zum modernen trennungsorientierten ‚Weiter-So‘ (Brand 1997, 18-23; auch Huber 1995): ‚Sozial-ökologische Modernisierung‘ und radikale Ökologisierung.

Huber (1995) argumentiert wie folgt: Die normale technisch-ökonomische Globalisierung des ‚Weiter-So‘ basiert auf der Strategie der Effizienz und dem Modell der ‚konservativen‘ Besitzstandsgerechtigkeit. Das erste alternative Modell: die sozial-ökologische Modernisierung fügt der ‚Wettbewerbsperspektive‘ ökologische Korrekturen und ‚liberale‘ Leistungs- sowie ‚sozialdemokratische‘ bzw. ‚sozialistische‘ Verteilungsgerechtigkeiten hinzu. Konservative, liberale oder sozialdemokratische Modelle bleiben jedoch einem anthropozentrischen Weltbild verhaftet. Im grundsätzlichen Paradigmenwechsel einer radikalen Ökologisierung wird das anthropozentrische durch ein biozentrisches Naturverständnis ersetzt: ‚Suffizienz‘ – also Verzicht und Langsamkeit – und Verteilungsgerechtigkeit wären die Leitlinien dieses Modells. Auf welche Inhalte beziehen sich die drei Modelle: Für die beiden zentralen Dokumente einer ökologischen Globalisierung (Brundtland-Bericht, Agenda 21) fußt Nachhaltigkeit auf drei Säulen (‚magisches Dreieck‘):

- Nachhaltige Ökonomie
- Ökologische Nachhaltigkeit (Biodiversität)
- Soziale Gerechtigkeit

Momentan gibt es in der deutschen Bundesrepublik eine politische Tendenz zur ‚Effizienzrevolution‘ (Weizäcker, Lovins, Enquêtekommision „Schutz des Menschen und der Umwelt“ 1995, Rat der Sachverständigen für Umweltfragen: RSU 1994, ‚rot-grüne‘ Regierung). Eine biozentrische Suffizienzstrategie wird zum Teil von der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ (Wuppertal-Institut, BUND

und Misereor 1996) entworfen, vor allem aber von radikal-ökologischen Bewegungen getragen: der Tierrechtsbewegung, der tiefenökologischen Bewegung („deep ecology“) und dem Ökofeminismus. Blickt man von der Ebene der Akteure auf die Ebene der Probleme, dann meint „ökologische Nachhaltigkeit“ dreierlei (Daly 1991, Brand 1997, 24):

- Die natürliche Regenerationsfähigkeit muss bewahrt bleiben.
- Für nicht erneuerbare Ressourcen muss ein gleichwertiger Ersatz bereitstehen.
- Schadstoffe (Abfall, Abwärme, Abluft) dürfen die Tragfähigkeit („carrying capacity“) der Lebensgrundlage für alle Lebewesen nicht beschädigen.

Während damit die Leitidee der „ökologischen Nachhaltigkeit“ noch einigermaßen genau beschrieben ist, so stehen für nachhaltiges Wirtschaften wie für soziale Nachhaltigkeit praktisch keinerlei Regeln und Kriterien bereit.

Beobachtet man die Debatte um BSE und vergleicht sie mit den so eben skizzierten Modellen und Debatten, dann lassen sich politische Wege am Beispiel Landwirtschaft und Naturschutz voneinander unterscheiden:

- ‚Weiter-So‘ (Industrialisierungsparadigma: „Wachsen oder Weichen“): Trennung von Landwirtschaft und Naturschutz
- Der österreichische/ostdeutsche Weg der industriellen ökologischen Modernisierung: die schwache Verschränkung von Landwirtschaft und Naturschutz
- Der schweizer Weg der Regionalisierung: die starke Verschränkung
- Die Utopie: die totale Integration von Landwirtschaft und Naturschutz: Der Bauer als Naturschützer

Heute zeichnet sich allerdings ab, dass sowohl für Weg 4 wie auch für Weg 3 keine Mehrheiten erhofft werden kön-

nen. Die ökologischen Wege und gesellschaftlichen Diskurse lassen sich nun genauer betrachten. Nur eine Minderheit kämpft für den Weg der radikalen Ökologisierung: Suffizienz, Ausstieg aus der Industriegesellschaft, totale Integration von Naturschutz und Landwirtschaft. Eine Stärkung des ‚österreichischen Wegs‘ der ökologischen Modernisierung ohne größere Verteilungsgerechtigkeit und mit nur schwachen regionalen Bezügen wird momentan diskutiert. Nur für Regionen mit unverwechselbarem Lebensstil (Toskana, Elsaß, Kärnten, Provence, Graubünden) scheint der ‚Schweizer Weg‘ einer starken Verschränkung von Natur und Kultur attraktiv und wird touristisch vermarktet. Die mythologische Einheit von Ökologie, Ökonomie und Sozialität läßt sich nur noch in nahezu unberührten Teilen der Welt vorfinden. Trotzdem bleibt die radikale Ökologisierung ein Anliegen einer kleinen Schar der sozial-ökologisch Bewegten. Ihnen geht es weniger um Durchsetzungsstrategien als um den authentischen Kampf gegen die ‚Weiter-So‘-Modernisierung: gegen das System als System.

2. Der Nicht-Ort des Menschen: das System

Die konstruktivistische Theorie von Niklas Luhmann, von der hier ausgegangen wird, geht nicht von Phänomenen, sondern von Unterscheidungen aus, die sich ebenso wie Dinge beobachten lassen. Die zentrale Unterscheidung, nach der sich Gesellschaften entfalten, lautet: System-Umwelt. Soziale Systeme definieren sich durch Sinn. Sinn reduziert die Komplexität und Kontingenz der Umwelt durch Selektionen. Durch jede Selektion bestätigt sich das System selbst immer wieder aufs Neue. Soziale Systeme basieren nur auf Kommunikationen, d.h. soziale Orte ordnen sich entlang einer dreifachen Selektion: Information, Mitteilung und Verstehen laufen symbolisch vermittelt ab. Symbole generalisieren und ordnen Informationen zu ei-

nem symbolischen Raum. Aus Natur – als Territorium des Geborenwerdens, Überlebens und Sterbens – werden Orte der Kultur, durch bedeutsame Markierungen, Einfriedungen, Zäune. Diese Zeichen weisen noch auf Anderes, auf Natur als die andere Seite der Kultur. Natur und Kultur bleiben solange aneinander gebunden, wie Religion – als transzendente Sinnstiftung – Kultur und Natur noch vermittelt. Solange läßt sich auch noch von Orten sprechen. In dem Moment, an dem

a. Kultur und Natur

b. Betrieb und Haushalt

c. Hand und Wort

industriell, mechanisch, wissenschaftlich voneinander getrennt werden, entstehen gesellschaftlich autonome Räume: Systeme, die sich von der Natur scheinbar vollständig emanzipiert haben. Mit dieser Befreiung, Autonomie, Unabhängigkeit wird Natur zur Umwelt von sozialen Systemen wie Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Politik. Wie läßt sich nun diese Entwicklung am Beispiel der Kulturlandschaft vorstellen? Die moderne differenzierte Gesellschaft wird mit Platon als sozial dreigliedrig und evolutionär beschrieben (Kant, Steiner, Popper, Habermas). Diese Entwicklung kurz zu skizzieren, ist deshalb von Bedeutung, weil sonst unverstanden bliebe, warum es zu einer synthetischen und sozial-ökologischen Betrachtung kommen sollte.

Natur als Landschaft:

Welt des Vorgegebenen (Welt 1)

Sie ist bewohnt von natürlichen Lebewesen – Tieren, Pflanzen, Menschen – und entfaltet sich selbstorganisiert (Prigogine, Eigen), die – eingebunden in ökologischen Kreisläufen – produktiv sind. Je nach Kultur werden ihre Figuren verschieden mythologisiert: Götter, Tiere, Wilde, Barbaren. Bei Heidegger (1991a) findet sich die Figur des Hirten, der offen in Wind und Wetter steht. Ein modernes

Äquivalent besteht in Form der evolutionär orientierten Naturwissenschaften: Ethnologie, Soziobiologie wie – alternativ dazu – in einer an Goethe angelehnten Phänomenologie, Antroposophie und Ästhetik der Sinne und des Leibes (Böhme, Schmitz, Steiner). Verstehen heißt hier auch leibliches Verstehen der Aura der Landschaft. Die Aura der Landschaft ist der erarbeitete, gestaltete Mehrwert, der über Natur hinausweist (Benjamin 1977). Natur wird allerdings erst wahrnehmbar, wenn Städte als Orte der Akkumulation und des Handels in Differenz zur Natur treten. Die Entscheidung für Gesellschaft oder Natur ist dann eine für die liberale, sich letztlich – automatisch! – immer weiter differenzierende, individualisierende Stadt oder das konservative, naturbehaftete, kommunitäre Land (Band 4). Diese vorgegebene Welt bleibt aus drei Gründen wichtig:

- Ohne eine ökologische Naturauffassung und der Reflexion ihrer materiellen Bedingungen ist keine Gesellschaftsform überlebensfähig.
- Ohne eine entsprechende ästhetische Naturwahrnehmung bleibt jede Wahrnehmung defizitär.
- Ohne eine Ethik der Sorge bleiben universelle Ethiken grundlos.

Die Lebenswelt des Menschen: Gemeinschaft, Kultur, Handwerk (Welt 2)

Bewohnt wird die Lebenswelt von arbeitenden handwerkenden Menschen, die sich wechselseitig bilden. Die Menschen verbindet der Glaube, dass sie nur gemeinsam ihre Erwartungen und Erinnerungen leben können. Diese Welt entfaltet sich koevolutiv durch Hand und Wort (Leroi-Gourhan 1980). Sie wurzelt immer noch in der Natur und ihre mythologisch überhöhten Figuren sind der Bauer als Teilhaber an und die Frau als Verkörperung der natürlichen Fruchtbarkeit: Bauer und Frau bilden eine Produktions- und Reproduktionseinheit: die Familie. Die gen-

und reproduktionstechnische Industrialisierung hat diese Welt nicht zum Verschwinden gebracht. Bildung durch Arbeit, Schule, Gemeinschaft, Glaube war hier ein Erfahrungswissen, der den gebundenen Menschen im Idealfall zum eigenverantwortlichen Freien macht. Das moderne Äquivalent zu dieser religiösen Betrachtungsweise findet sich in den hermeneutischen Geisteswissenschaften: Aus dem Gesagten, aus den Texten, wird auf sinnhafte Handlungen zurückgefolgt. Im einfühlsamen Verstehen kommen wir der wirklichen Wirklichkeit auf die Spur. Eine Entscheidung für Hand oder Wort setzt bereits den zerrissenen Zusammenhang von Hand und Wort voraus. Handwerk wird zu einer abgetrennten Welt jenseits der sich konstituierenden Kommunikationssysteme. Kommunikationen werden unverbindlich, die Dinge verschwinden in den Talkshows und Kommunikationen, im Gerede: ‚Man‘ kann alles sagen. Genau dagegen opponieren im Kern neue soziale Bewegungen, weil sie Verantwortlichkeit herstellen wollen oder sich ausgeschlossen fühlen.

Die Lebenswelt bleibt wichtig, weil sie der genuine Ort menschlicher Wertbildung durch Familie, Handwerk und Haushalt ist, weil sie demokratische Potentiale durch Öffentlichkeit und neue soziale Bewegungen entfaltet und weil die moderne Rationalisierung, Individualisierung und Technisierung international gesehen andere kulturelle Lebenswelten bedroht.

Die Wissenssysteme der modernen Informationsgesellschaft (Welt 3)

In dieser Welt fließen Informationen, und es kommt darauf an, soziale Netze zu flechten, Kristallisationspunkte zu schaffen, politische und soziale Grenzen zu ziehen, um Informations-Komplexität sinnhaft reduzieren zu können, um so Wissen selbst zu generieren. Diese Welt wird von zunehmend virtuellen Personen bevölkert, die funktionieren müssen. Ihre Informationsgewinnung und Wissenser-

zeugung wird erfolgreich, wenn sie Informationen als Neuigkeiten, als Wissen, Irritationen, Überraschungen oder Innovationen darstellen und verkaufen können. Damit einher geht notwendigerweise eine soziale Inszenierung, Stilisierung und Simulation von Neuigkeit, die überzeugen muss. Sie entsteht durch Wissenschaft und Technik, wird normativ verankert und abgesichert (Recht), politisch motiviert und verwaltet (Politik). Alle Güter werden zu tauschfähigen Waren (Wirtschaft). Will man diese Welt verstehen, dann benötigt man Informationserzeugungen, methodische Komplexitätsreduktionen und vor allem entsprechende Außendarstellungen, die das eigene Informationsprodukt mittels Werbung performativ überhöhen. Die Entscheidung der modernen europäischen Gesellschaft für rationales, abstraktes, spezialisiertes Wissen und gegen konkrete eingebundene, erlebte Erfahrung läßt erst die moderne Welt autonom werden. Information und Wirklichkeit entsprechen sich nicht mehr. Dies ist die Welt, die durch die Sozialwissenschaften mittels ökonomischer und Institutionen-Theorien, mittels System-, Modernisierungs- und Rational-Choice-Theorie beschrieben wird.

Systeme sind Nicht-Orte. Erst wenn wir auf die vorausliegende Unterscheidung System-Umwelt schauen, bemerken wir, dass die Entscheidung für System immer schon eine Entkopplung der unbestimmten Umwelt bedeutet. Folgende Systemaspekte (und ihre Abkopplungen) lassen Systeme zu Nicht-Orten werden: Konstruktion (und Schöpfung), systemische Bestimmtheit (und unbestimmtes Sein), Selbstherstellung (und Fremdbedeutung), Zielorientierung (und Unterwegs-Sein), Anwesenheit (und Abwesenheit), Grenzkontrolle (und Inter-Esse). Die Herrschaft des Systems meint: die schizophren-entschiedene Zurichtung, Herstellung und Berechenbarkeit von Fakten, Normen, Zahlen. Für eine umweltsensible Theorie ergibt sich nun

ein Dilemma: Umwelt ist nicht ohne System zu denken. Umwelt entsteht erst durch ausgrenzende Systeme. Die Entschlossenheit für Umwelt bestätigt damit das Recht der Unterscheidung System-Umwelt und das Systemdenken an sich. Heidegger hat mit seiner analogen Unterscheidung Seiendes-Sein daraus die radikale Konsequenz gezogen, nur in mystischer Gelassenheit auf die Selbstdestruktivität der Systeme zu warten (Heidegger, 13. Vorlesung). Das System als Nicht-Ort ruft überhaupt erst das Bedürfnis nach authentischen Orten: Solche erfahren wir auf Reisen in intakten Kulturlandschaften.

Aus der Unterscheidungstheorie von Niklas Luhmann können wir somit lernen, dass wir einmal getroffene Unterscheidungen, hier: System-Umwelt, Nichtort-Ort nicht mehr rückgängig machen können. Aber wir können uns zurückziehen, sparsam und einfach leben, auf die Einheit von Landwirtschaft und Umweltschutz drängen, die Rechte der indigenen Bevölkerung achten, weil es Systeme gibt. System und Umwelt zusammen ergeben im gelungenen Zusammenspiel das, was wir Ökologie nennen wollen. Insofern liegt die einzig denkbare Alternative darin, auf die unmögliche, aber ökologische Einheit der Differenz von System und Umwelt zu drängen, statt auf deren vollständige Entkopplung. Und solches ermöglicht eine Ethik der Ästhetik.

3. Der Mensch in der Umwelt des Seins: Luhmanns und Heideggers ethisch- ästhetischer Existentialismus

Dieser Abschnitt soll eine Ethik der Ästhetik begründen helfen. Er soll zeigen, dass viele Theorien deshalb kraftlos wirken, weil sie den Menschen als selbstverständlich annehmen. Der Mensch hat sich von sich selbst jedoch so stark entfremdet, dass die Vermutung zentral wird: Der

Mensch lebt in der Umwelt des Seins (genitivus subjectivus). Daraus ergeben sich zwei Fragen: Hat er sich nicht selbst aus seinen sozialen und psychischen Systemen technisch und grammatisch entfernt? Welches menschliche Vermögen erlaubt es dem Menschen, sich wieder zu be-frieden, zu befreien, zu versöhnen?

Gesellschaften entwickeln sich, indem sie ordnen. Zu Beginn mögen es lediglich Wege gewesen sein, die der nomadischen Existenz Struktur gaben. Die ersten sesshaften Siedlungen gründeten in einer Kultur des Raumnehmens und -gestaltens. Das Territorium wurde wahrnehmbar durch Steine, die auf dem Feld bei der Arbeit störten und alsdann beiseite gelegt wurden. Steinwälle markieren den Rand der Arbeit und nicht die Grenze der Beherrschung. Die Feldsicherung und Kontrolle wurde verstärkt und durch tradierte Erfahrungen abgesichert. Umwelt war gleichbedeutend mit steinigem, verwilderten Chaos, dem Außen des bearbeiteten Feldes. Das Außen, die Natur, kann jedoch jederzeit auf das Feld drängen. Die Ordnung des Feldes bedarf ständiger Arbeit. Entsprechende Mythen und soziale Differenzierungen kulturalisierten die chaotische Natur. Der Glaube an die verbindlichen Mythen wurde erst spät durch einen neuen Glauben ersetzt: den an Wissen und Technik. Da Wissen die Eigenschaft hat, definiert und so begrenzt zu sein, wurden aus kulturellen und das heißt hier ästhetischen Steinmarkierungen systemische Grenzen. Die Steingrenze an Feldrändern war keine rechtliche, sondern eine ökonomische Markierung und zugleich eine ästhetisch-ethische: Es ließ sich wahrnehmen, dass hier gearbeitet wurde. Und das galt es zu respektieren.

Systemische Grenzen dagegen markieren nicht nur eine Innen-Außen-Differenz. Sie symbolisieren rechtmäßige Autonomie. Damit ist der entscheidende Schritt getan – von kulturell-offenen Ordnungen zu systemisch-geschlos-

senen Ordnungen: Die Kultur-Natur- wird durch die System-Umwelt-Differenz ersetzt. Alle gesellschaftlichen Ordnungen wie Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Politik, Erziehung, Kunst, Kirche werden nacheinander von tradierten Erfahrungen auf systemisches Wissen umgestellt. Damit wird Umwelt ausgeschlossen und unbestimmt. Wissen stellt sich dar als bestimmtes definiertes Wissen. Indefinitheit und Unbestimmtheit sind auch diejenigen Eigenschaften der Umwelt, die eine menschliche Entsprechung hervorrufen: Angst. Dementsprechend werfen WissenschaftlerInnen den verängstigten sozialen Umwelt-Protestbewegungen auch genau dies vor; dass ihre Messungen letztlich immer das Wissenschaftssystem an sich bestätigen, weil berechenbares Wissen per Definition, per Tautologie Wissenschaft ist, bleibt dabei verdeckt. Heideggers lakonischer Satz dazu lautet bekanntlich: Wissenschaft denkt nicht. Hingegen: In der bäuerlichen Kulturlandschaft der offenen Markierungen ließ sich etwas erfahren und daher denken. Denn Denken ist immer ein offenes Entsprechen der Unbestimmtheit allen Seins, ein Raum geben und orten. Im empfindsamen Denken entsprechen wir der Umwelt.

Wo lebt der Mensch? Auf der Erde, weil er aus Erde gemacht ist. So sehen es Heidegger und Luhmann – mit Nietzsche. Der Mensch lebt als Hirt oder Bauer im Freien, in der Umwelt der Systeme, ganz und gar (Luhmann 1997: 29-30): „Wenn man von der Unterscheidung System/Umwelt ausgeht, muss man den Menschen als lebendes und bewußt erlebendes Wesen entweder dem System oder der Umwelt zuordnen. (...) Würde man den Menschen als Teil des Gesellschaftssystems ansehen, zwänge das dazu, die Theorie der Differenzierung als Theorie der Verteilung von Menschen anzulegen – sei es auf Schichten, sei es auf Nationen, Ethnien, Gruppen. Damit geriete man jedoch in einen eklatanten Widerspruch zum Konzept der Men-

schenrechte, insbesondere zum Konzept der Gleichheit. Ein solcher ‚Humanismus‘ würde also an den eigenen Vorstellungen scheitern. Es bleibt nur die Möglichkeit, den Menschen voll und ganz, mit Leib und Seele, als Teil der Umwelt des Gesellschaftssystems anzusehen.“

So sieht es auch Martin Heidegger, im Humanismusbrief (1991a): Menschen denken. Denken heißt, an das Sein, an die unbestimmte Umwelt denken. Ein solches menschliches Andenken entspricht der Unbestimmtheit des Seins. Das Denken handelt. Es legt Steine an unbestimmte Stellen, wo sie im Moment nicht stören. So entstehen Felder wie Lichtungen im Wald, an denen Bäume sterbend Platz gemacht haben. Im Denken bringen wir uns in das Wesen der Lichtungen, bedenken die beiseite gelegten Steine, die gefallenen Bäume. Die Steine und Bäume zeigen uns den Übergang des bestimmten Feldes, der klaren Lichtung hin zur unbestimmten Natur. Das Denken beginnt also auf Feld und Lichtung. Doch Feld und Lichtung zeigen nicht nur sich selbst. Sie zeigen, *dass sie sind, dass sie existieren*: dass es das Sein überhaupt gibt- und nicht vielmehr nichts – ist das Wunder. Auf den Feldern lichtet so das unbestimmte Sein das bestellte Feld und macht das Feld als Seiendes sichtbar. Durch das unbestimmte Sein kann der Mensch Mensch werden, da sein, sich sorgen, das Sein hüten und schonen: „Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (1991a, 21) Er hütet das unbestimmte, umweltliche Sein, indem er es bedenkt. Dieser berühmte Satz aus dem Humanismusbrief zeigt, dass Heidegger zurück zum Einfachen, Grundsätzlichen, Bäuerlichen letztlich zurück zum Kultur-Natur-Zusammenhang will. Dieses Zurück zu den Quellen des Menschlichen ist uns jedoch verstellt. Technik (Gestell) und System begrenzen und verstellen uns den Zugang. Die wissenschaftliche Technik verstellt als Gestell – als das gesammelte Stellen – die Lichtung des Seins. Die Technik ist vorgestelltes Her- und Sicherstellen. Wissen-

schaft und Technik beharren darauf, „dass sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als System von Informationen bestellbar bleibt.“ (1991b, 22) Es gälte aber, „die Unverborgenheit und mit ihr ... die Verborgenheit allen Wesens auf dieser Erde zu hüten.“ (32) Wenn das Wesen des umweltlich-unbestimmten Seins und mit ihr der Mensch gehütet werden soll, müssen wir dankend denken, das heißt handeln, das heißt „dem Wesen des Seins an die Hand gehen (...) dem Wesen des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein Wesen zur Sprache bringt.“ (40) Diese Stätte muss der Mensch denkend mittels steiniger und sprachlicher Markierungen bauen und dichten.

Technisch-ökonomisches und rechtlich abgesichertes Bestellen läuft aber, diesen Gedanken hat Heidegger mit Luhmann und Adorno gemeinsam, auf Identifizieren hinaus. Ich stelle mir die Welt hin, wie ich sie haben will. Der Wille zur Macht ist ein Wille des Systems mit dem Mittel des Gestells. So bringe ich Umwelt und Sein zum Verschwinden, tilge die Unterschiede, die Zwischenräume. Da das Denken des Menschen – als Hirt, Bauer oder Mensch in der Umwelt – ein Denken der verstellten Umwelt, des verstellten Seins ist, ist es ein sinnierendes wahrnehmendes Denken, eine Ethik der Ästhetik nötig und somit auch ein Hören des Seins. Mensch und Sein gehören zueinander. Wir müssen das verstellte Sein loslassen und in die Umwelt des Seins kommen jenseits des Planens, Berechnens, Stellens und Setzens. Das tun wir nicht nur schweigend, sondern auch sprechend. Die Sprache vermittelt, ruft in die Mitte, fügt zusammen, macht zueinander gehörig. „Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: *inter*. Dem entspricht das deutsche ‚unter‘. (...) In der Mitte der Zwei im Zwischen (...), in ihrem *Inter*, in diesem Unter- waltet der Schied. Die Innigkeit (...) west im

Schied des Zwischen, west im Unterschied.“ (1993, 24f) „Der Unter-schied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, der er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten“ (29), das Geläut. So kommen sie in ihr Wesen (30), indem sie in die stillende Ruhe des Zwischen gerufen werden. „Die Sprache spricht als das Geläut der Stille.“ (30) „Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.“ (33) Sprechend unterscheiden wir Feld und umgebende Natur, System und die Umwelt des Seins. Sprechend versammeln wir beide. Indem wir sprechend versammeln, läuten wir. Die Frömmigkeit des Sprechens liegt bei Heidegger darin, die Umwelt des Seins fragend und läutend anzusprechen und ihr zu entsprechen. Die herrschaftliche Technik, das begrenzte System verhindert genau das. Sinn wird dann eine herrschaftliche Art und Weise, nicht mehr nach der Umwelt des Seins und dem Ort des Menschen zu fragen.

Heidegger und Luhmann lassen erkennen, dass sich das selbstbestimmte, das autonome Subjekt selbst durch selbst hergestellte Sachzwänge entmündigt hat. Der Poiesis-Begriff von Aristoteles meint Herstellung. Er verbindet sich mit dem Auto-Nomie-Gedanken und wird so zur Auto-Poiesis der psychischen und sozialen Systeme: Sinn wird als Mittel zur Selbsterstellung (Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung) eingesetzt, letztlich als technischer Sinn herabgewürdigt. Es entstehen dann psychische und soziale Systeme als Gestelle, kafkaesk, verwaltet, gesetzt, binär codiert. Der Mensch hat sich so selbst aus der Kultur-Natur-Verbindung vertrieben und das unbestimmte Sein vergessen. Mensch und Sein sind zur Umwelt der Systeme geworden. Die menschliche Eigenheit wird mit dem Sein aus den Systemen herausgeschleudert, vergessen. Systeme entleeren, entlasten sich vom menschlichen Ballast, externalisieren Überraschungen, Vielfalt, Andersheit, Angst, Gefahr, Unbestimmtheit. All diese menschlichen Qualitäten

werden aufs Berechenbare reduziert, eingefügt, verwaltet, entschärft: So entsteht das uneigentliche Man, das ‚Subjekt‘ des Systems.

Nicht nur die Natur, nicht nur die phänomenalen Dinge, auch der wirkliche Mensch wird auf die umweltliche Seite verbannt. Die systemische gewordene Vernunft grenzt den Mensch als Wahnsinnigen aus, also denjenigen, dem sie den Wahnsinn zuschreibt. Der rationalistische „Gewaltakt bringt ... den Wahnsinn ... zum Schweigen.“ (Foucault 1989, 68) „Die Gesellschaft richtet sich im Gefängnis der eigenen Sprache ein.“ (Luhmann 1997, 997) Und das meint: Durch unser binär-codiertes Sprechen verbannen wir das Schweigen, verbannen wir das unbestimmte Sein. Im Sprachverständnis, widersprechen sich Heidegger und Luhmann scheinbar fundamental. Lokalisiert Luhmann Sprache zunächst als binär codiertes Zeichensystem im System als einem immer bereits kommunikativen Gestell, so bewahrt Heidegger in der immer schon poetischen Sprache die vereinigende Kraft. Hier liegt die sprachliche Ethik der Ästhetik/Poetik, die wir benötigen, um die Umwelt des Seins, den Menschen wahrzunehmen. Im Heideggerschen „Geläut der Stille“, im Luhmannschen „negativen re-entry“ und der ästhetischen Vernunft Hegels, Schellings, Adornos wie im dionysischen Leben Nietzsches springen wir in die Umwelt, ins Sein, sind bei den Dingen, lauschen den Geräuschen der Umwelt, des Seins, der wirklichen Menschen. Heideggers Poetik, Luhmanns Unbestimmtmachen und Adornos ästhetische Vernunft fundieren ein menschliches Vermögen, wie es bei Goethe grundgelegt wurde.

Welcher Vernunft- und Sprachbegriff liegt den hier ausgewählten und zu besprechenden Theorien zugrunde? Wo lebt der Mensch in diesen Theorien? In der Antwort auf diese beiden Fragen wird sich zeigen, was die Theorien zu

leisten in der Lage sind. Das hängt – wie könnte es anders sein – an der zentralen Unterscheidung, die die Theorie trifft und an den darauf folgenden Zuschreibungen.

Ein kurzer Überblick

Folgende Kriterien unterscheiden die 13 Theorien. Diese Kriterien sollen nicht den Theorien entsprechen, sondern Anhaltspunkte und erste Orientierungen geben. Diese unzulässige Reduktion der Theorien auf Schlagwörter kann nur durch eine zweifache Lektüre geheilt werden: der Lektüre der einzelnen Vorlesungen, der Lektüre des Originals. Diese Lektüre ist durch nichts zu ersetzen. Insofern sind diese Schlagworte nichts mehr als Interesse weckende Provokationen!

- a. Die zugrunde liegende Unterscheidung
- b. Der Vernunftbegriff
- c. Das Sprachverständnis
- d. Mensch, Akteur
- e. Das Bild von der Natur
- f. Ökologische Problemlösung

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno (2. Vorlesung):

- a. Mythos – Aufklärung, b. dialektische Vernunft, c. mimetische Sprache, d. der kommende Mensch, e. vergangen und gewalttätig, f. Versöhnung

Vandana Shiva, Julia Kristeva, Luce Irigaray (3. Vorlesung)

- a. weiblicher oikos – männliche Herrschaft, b. holistische Vernunft, c. einfache und poetische Sprache, d. der fruchtbare Mensch, e. Urwald, f. Heiligkeit, Einfügung

Tiefenökologie, Paul Taylor (4. Vorlesung)

- a. Mensch – Tier, b. biozentrische Vernunft, c. problem-

los/Spiegel, d. Mensch als Tier leidensfähig, e. alles, was einen intrinsischen Wert hat, f. Respekt

Hans Jonas (5. Vorlesung)

a. Immanenz – Transzendenz (Gnosis), b. biozentrische Vernunft, c. religiöse Sprache, d. der sorgende, ängstliche Mensch, e. selbstsorgendes Sein, f. Verantwortung

Niklas Luhmann (6. Vorlesung)

a. System – Umwelt, b. ökologische Rationalität, c. Sprache als grammatisches System, d. unbestimmt, umweltlich, e. kommunikatives Konstrukt, f. gesellschaftliche Kommunikation (Resonanz)

Karl Polanyi (7. Vorlesung)

a. Einbettung (Lebenswelt) – Entbettung (System), b. verbindende Vernunft, c. gewohnte Sprache/Spiegel, d. bekannt, e. Heimat, f. Wiedereinbettung

Rational choice, Andreas Diekmann (8. Vorlesung)

a. Individuum – Gemeinschaft, b. rationale Wahl, c. ökonomisches Kalkül, d. individueller homo oeconomicus, e. Allmende, f. individuelle Zurechenbarkeit, gemeinsame Regelung

Ulrich Beck (9. Vorlesung)

a. einfache – reflexive Moderne, b. reflexive Vernunft, c. diskursive Sprache, d. Individuum, e. soziales Konstrukt, f. reflexives Recht

Bruno Latour (10. Vorlesung)

a. Tradition – Moderne, b. verbindende Vernunft, c. entsprechende Sprache, d. der achtsame Mensch als Kultur-Natur-Hybrid, e. kultivierte Natur, f. Radikaldemokratische Symmetrie von Natur und Kultur, Tradition und Moderne, Parlament der Dinge

Michel Serres (11. Vorlesung)

a. Empirismus – Rationalismus, b. sinnliche Vernunft, c. poetische Sprache, d. Bauer und Seemann, e. Natur spricht, f. Naturvertrag

Phänomenologie, Bernhard Waldenfels (12. Vorlesung)

a. Dinge, Phänomene – Analytik, b. leiblich-einfühlende Vernunft, c. Beschreibende Sprache als Brücke, d. der ganze Mensch, e. die Natur, die wir sind, f. wahrnehmen, erkennen der Dinge

Martin Heidegger (13. Vorlesung)

a. Seiendes – Sein, b. wahrnehmen, annehmen, c. entsprechen – Gerede, d. Hirt, Bauer – Man, e. Ding, f. Gelassenheit, Einkehr

Goethe/Steiner (14. Vorlesung)

a. Mensch – Gott, b. erkennen der Idee, c. beschreibend-einfühlende Sprache, d. Einheit aus Körper, Seele und Geist, e. beseelte Natur, f. freies, individuelles Geistesleben (Kunst)

2. Die Sirenen der Aufklärung: Horkheimer und Adorno

von Steffen Dörhöfer

Kritische Gesellschaftstheorie, deren klassische Gestalt Karl Marx entwickelte, unterscheidet sich von der sogenannten „traditionellen Theorie“ (Horkheimer 1968) im wesentlichen durch ihren praktisch politischen Anspruch, aber auch durch die Radikalität mit der sie versucht, den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen auf den Grund zu gehen. Die Wahrheit einer konkreten Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse beruht demnach auf einer streng geschichtlichen Sichtweise, d.h., kritische Theorie ist immer an einen „Zeitkern“ (Horkheimer/Adorno 1996, IX) gebunden und muss sich mit wandelnden historischen Gegebenheiten verändern.

An einer Bruchstelle der kritischen Theorie sind Horkheimer/Adorno unter dem Eindruck der faschistischen Barbarei und der damit verbundenen Niederlage der Arbeiterbewegung angelangt, als sie einen fundamentalen Wandel des Programms einer kritischen Gesellschaftstheorie vornehmen. Während Horkheimer 1937 in dem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ trotz einer pessimistischen Grundhaltung noch die Verbindung von Denken und Handeln betont, verschiebt sich in der „Dialektik der Aufklärung“ das Erkenntnisinteresse der kritischen Theorie von der „Theorie der ausgebliebenen Revolution auf die Theorie der ausgebliebenen Zivilisation“ (Wiggershaus 1988, 347). Damit wenden sich Horkheimer/Adorno der Rekonstruktion der gesamten Menschheitsgeschichte als einer Geschichte der „aufgeklärten Naturbeherrschung“ (Horkheimer/Adorno 1996, 6) zu, die in eine total gewordene Herrschaft der instrumentellen Vernunft über die Menschen umschlägt.

Um nun den gesellschaftlichen Naturbegriff der „Dialektik der Aufklärung“ darstellen zu können, ist zuerst eine kurze Behandlung des marxistischen Hintergrundes dieses Ansatzes notwendig. Danach beginnt der Hauptteil des Artikels mit einer Rekonstruktion der gesellschaftstheoretischen Prämissen von Horkheimer/Adorno, die den folgenden Kernthesen vorausgesetzt sind. Abschließend sollen einige Ansatzpunkte aus den untersuchten Thesen für ein emanzipatorisches Mensch-Natur-Verhältnis formuliert werden.

1. Hintergrund: Das Naturverhältnis bei Marx

Schon in den Frühschriften entwickelt Karl Marx in einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel und Feuerbach seinen materialistischen Naturbegriff. Alfred Schmidt, der in seinem grundlegenden Buch „Die Natur in der Lehre von Marx“, das Marxsche Naturverständnis herausarbeitet, sieht dessen Hauptunterschied zu anderen Theorien in dem „gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter“ (Schmidt 1993, 7f) der Interdependenz von Mensch und Natur. Diesen „nicht-ontologischen“ Charakter des historischen Materialismus arbeitet Marx zum ersten Mal in den sogenannten „Thesen über Feuerbach“ heraus, wo er den Menschen als sinnliches, tätiges Wesen konstituiert (MEW 3, 21). Auf diese Weise entgeht Marx dem objektivistischen, unhistorischen Naturbegriff Feuerbachs, der Natur als unmittelbares „Objekt der Anschauung“ und nicht als veränderbaren Ort der menschlichen Praxis ansieht. Andererseits überwindet er die idealistische Naturkonzeption von Hegel, der Natur als die absolute Idee in ihrem Anderssein betrachtet und den Widerspruch von Mensch und Natur innerhalb des Subjekts aufgehoben hat (Schmidt 1993, 21); der Natur also keine vom Subjekt unabhängige Existenz zugesteht.

Schmidt fasst dies folgendermaßen zusammen: „Da die

vermittelnden Subjekte, endliche, raumzeitlich bestimmte Menschen, selber ein Stück der durch sie vermittelten dinglichen Wirklichkeit sind, führt der Gedanke der Vermitteltheit des Unmittelbaren in seiner Marxschen Version nicht zum Idealismus. Bei Marx erweist sich die Unmittelbarkeit der Natur, sofern er sie Feuerbach gegenüber als gesellschaftlich geprägt herausstellt, nicht als verschwindender Schein, sondern ihre genetische Priorität gegenüber den Menschen und ihrem Bewußtsein bleibt bestehen“ (21). Somit ist für den „humanistischen“ Marx die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte die Existenz lebendiger menschlicher Individuen, die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur (MEW 3, 20f). Hierbei ist entscheidend, dass die Individuen ihr Naturverhältnis über die Produktion ihrer Lebensverhältnisse herstellen, dadurch ihre natürlichen Grundlagen verändern und sich mit der differierenden Realität selbst wandeln. Aufgrund der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, insbesondere der kapitalistischen, entfremdet sich der arbeitende Mensch durch dessen Trennung von den Produktionsmitteln und dessen fehlenden Kontrolle über den Arbeitsprozeß von seiner natürlichen Umwelt. Demzufolge manifestiert sich ein Gegensatz zwischen Mensch und Natur, zwischen Subjekt und Objekt, dessen Aufhebung nur durch die Revolutionierung der bürgerlichen Gesellschaft sowie der Logik des Privateigentums hin zur „Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur“ (MEW 42, 389) möglich ist.

Mit der Entwicklung seiner ökonomischen Schriften, verschiebt Marx den Fokus seines Interesses von der Einheit von Mensch und Natur zur Frage nach den Bedingungen der „Nicht-Identität von Natur und Gesellschaft, ihrer Trennung bis hin zum möglichen Gegensatz zwischen beiden“ (Görg 1999, 51) im kapitalistischen Produktionspro-

zess. Damit zentriert sich das gesellschaftliche Naturverhältnis um den Arbeitsbegriff: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt, verändert er zugleich seine eigene Natur.“ (MEW 23, 192) Die Aneignung der Natur durch den Menschen findet in der kapitalistischen Gesellschaft im unmittelbaren Produktionsprozess statt, der jedoch zugleich Verwertungsprozess ist, d.h. einerseits, dass der Produktionsmittel-Besitzer (oder der Kapitalist) einen Gebrauchswert produzieren will, der einen Tauschwert hat und andererseits, „will er eine Ware produzieren, deren Wert höher als die Wertsumme der zu ihrer Produktion erheischten Waren, der Produktionsmittel und der Arbeitskraft, für die er sein gutes Geld auf dem Warenmarkt vorschöß.“ (201) Diese Form der Mehrwert-Produktion führt unter Konkurrenzverhältnissen in den Unternehmen der „Großen Industrie“ zu einem immer höheren Kapitaleinsatz für Maschinen und Arbeitskräfte, einem Akkumulationsimperativ, der sich rücksichtslos gegen Mensch und Natur durchsetzt. In der „Dialektik der Aufklärung“ wird nun dieser „fehlerhafte Kreislauf“ (Schmidt 1993, VIII) des Fortschreitens der Herrschaft von technischen Imperativen über Menschen und Natur aufgrund des Zeitkerns dieser Analyse erheblich radikalisiert.

2. Dialektik der Aufklärung

Theorie des Staatskapitalismus

In Anlehnung an die analytische Methode von Karl Marx, dem die wissenschaftlichen Kategorien der politischen Ökonomie des entwickelten Kapitalismus einen Schlüssel für das Verständnis der vorangegangenen Gesellschaftsformen lieferten (MEW 42, 39), wenden Horkheimer/Adorno die entwickelte faschistische Herrschaftsstruktur als Schlüssel für das Verständnis des Zerfallsprozesses der gesamten menschlichen Zivilisation an. Die gesellschaftstheoretischen Prämissen der „Dialektik der Aufklärung“ basieren somit vor allem auf den Faschismusanalysen des Instituts für Sozialforschung, welche die letzten Resultate der interdisziplinären Zusammenarbeit innerhalb des Instituts darstellten. Im Institut bildeten sich in der Einschätzung der faschistischen Gesellschaftsordnung zwei Fronten heraus, die auf der einen Seite aus der Gruppe um Franz Neumann, Otto Kirchheimer und Herbert Marcuse und auf der anderen Seite aus Friedrich Pollok, Horkheimer/Adorno und Leo Löwenthal bestand: „Jene, d.h. besonders Neumann, Kirchheimer und Gurland, vertreten auf der Basis detaillierter empirischer Analysen die alte, schon 1933 formulierte Kontinuitätsthese, derzufolge das faschistische System – auch in seiner entwickeltsten kriegskapitalistischen Gestalt – die dem hochmonopolistischen Kapitalismus adäquate politische Organisationsform sei.“ (Dubiel 1983, 97) Im Gegensatz dazu vertrat die andere Gruppe die Staatskapitalismus-These von Friedrich Pollok, die auch Horkheimer/Adorno ihrer Theorie zugrunde legten. Friedrich Pollok definiert den Idealtypus des Staatskapitalismus, der entweder demokratischer oder totalitärer Ausprägung sein kann, im Unterschied zum Liberalkapitalismus durch folgende Punkte: „1. Der Markt hat seine Kontrollfunktion des Ausgleichs zwischen Produktion und Verteilung verloren. Diese Funktion ist von einem

System direkter Kontrolle übernommen worden (...)

2. Diese Kontrollen werden dem Staat übertragen (...)
3. Unter der totalitären Form des Staatskapitalismus ist der Staat das Machtmittel einer neuen herrschenden Gruppe, die aus der Verschmelzung der mächtigsten Kapitale, der obersten Ränge in der Leitung von Industrie und Geschäft, der oberen Schichten der staatlichen Bürokratie (einschließlich des Militärs) und der Bürokratie der herrschenden Partei entstanden ist.“ (Pollok 1943, 73f)

Wurde in der liberalen Ära Ökonomie und Gesellschaft noch durch marktförmige Vermittlung organisiert, herrscht nun das Primat der Politik über die Gesellschaft. Zur näheren begrifflichen Bestimmung dieses Sachverhalts der unmittelbaren politischen Herrschaft entwickelten Horkheimer und Adorno die sogenannte „Rackettheorie“. In diesem Konzept setzt sich die herrschende Klasse der Gesellschaft aus konkurrierenden „Rackets“ (übersetzt: Räuberbanden) zusammen, deren Intention in der Aneignung des „größtmöglichen Anteil(s) am zirkulierenden Mehrwert“ (Horkheimer 1943, 102) besteht. Das Konzept des „Rackets“ kann problemlos durch den modernen Begriff der „Organisation“ substituiert werden, da die Mitgliedschaft in diesen Gruppen, in der Gewerkschaft oder in Verbänden, die eine spezifische Funktion in der Gesellschaft ausüben, bestimmten Inklusions-Regeln zugrunde liegt. Aufgrund des Zwanges zur Selbsterhaltung muss sich das Individuum in ein solches Racket integrieren, da es seine Rechte nur durch die Organisationen wahrnehmen kann und nur diese sein Auskommen sichern. Daher wird das Individuum „bei der Ausübung seiner ökonomischen Funktion niemals direkt mit der Gesellschaft konfrontiert“ (93) und verkommt „im Grunde zu einer bloßen Zelle funktionalen Reagierens“ (83). Horkheimer formuliert den Zustand der voranschreitenden Liquidation des Individuums folgendermaßen: „Indem es das Echo seiner Umgebung ist, sie wiederholt, nachahmt, indem es sich all

den mächtigen Gruppen anpaßt, zu denen es letztlich gehört, indem es sich von einem menschlichen Wesen in ein Glied von Organisationen verwandelt, indem es seine Möglichkeiten zugunsten der Bereitwilligkeit, solchen Organisationen zu genügen und in ihnen Einfluß zu erlangen, aufopfert, gelingt es ihm zu überleben. Es ist ein Überleben, das durch das älteste biologische Mittel des Überlebens zustande kommt, nämlich durch Mimikry“ (91). Diese „totale Organisation der Gesellschaft“ (Adorno 1975, 10), die durch das „Schema der Massenkultur“ (Horkheimer/Adorno 1996, 213) auch in die Privatsphäre der Individuen hinein verlängert wird, führt zu der Usurpation des Ganzen durch das integrierte Partikulare und treibt die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf ihrem Weg in die Barbarei weiter voran.

Der Engel der Geschichte

Die zentrale Allegorie zur Veranschaulichung der Dialektik der Aufklärung wurde von Walter Benjamin entwickelt, der das Bild „Angelus Novus“ von Paul Klee auf diese Art und Weise interpretiert. Darauf ist ein Engel abgebildet, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind weit aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind fest angespannt. „Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt

nennen, ist *dieser* Sturm.“ (Benjamin 1996, 669f) Benjamin symbolisiert mit dem vergeblichen Bemühen des Engels, die Menschengattung vor ihrem Untergang zu bewahren, die destruktive Wirkung der aufgeklärten Naturbeherrschung innerhalb einer verdinglichten gesellschaftlichen Totalität (Adorno 1978). Horkheimer/Adorno nehmen in der „Dialektik der Aufklärung“ dieses Grundmotiv einer Verfallsgeschichte der Menschheit auf. Ihre Thesen in bezug auf dieses Motiv lauten: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ (Horkheimer/Adorno 1996, 6) Demnach wird im Laufe der Geschichte die mythologische Welterklärung durch das Programm der Aufklärung „entzaubert“, d.h. der Mythos geht in Aufklärung über und der Mensch distanziiert sich als denkendes Subjekt von der bloßen Objektivität der Natur. Jedoch bezahlen die Menschen die Verwendung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben und unterliegen einem neuen Mythos. Im folgenden soll versucht werden, diese Thesen etwas näher zu erläutern.

Die ersten Formen der menschlichen Welterklärungen fanden durch religiöse Mythen statt, deren Entstehung mit der Angst der Menschen vor dem Unbekannten erklärt wird. Im Rahmen der mythisch-religiösen Weltanschauung werden bestimmte Tatsachen oder Naturphänomene auf das Einwirken einer als Person vorgestellten göttlichen Macht zurückgeführt: „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.“ (14) Die Kohärenz des mythologischen Weltbildes, dessen Erklärungskraft auf der sich wiederholenden Natur basiert, nimmt mit deren Aufzeichnung und deren Sammlung zu. Dadurch erhält es die Bedeutung einer Lehre, die durch magische Rituale von Priestern mit der Gesellschaft vermittelt wird. In der religiösen Zeremonie macht sich der Priester dem zu beeinflussenden Dämonen ähnlich; „um sich zu erschrecken oder zu besänftigen,

gebärdet er sich schreckhaft oder sanft“ (16). Somit besteht seine Aufgabe in der Wiederholung der Zwecke, die durch die Mimesis an das Objekt verfolgt werden. Jedoch bezeichnen Horkheimer/Adorno die Magie als „blutige Unwahrheit“ (15), da die Priester oder Zauberer durch ihre Deutungsmacht über die religiösen Symbole eindeutig eine Herrschaftsfunktion ausüben. Die Menschen müssen sich also restlos der überirdisch-irdischen Macht unterwerfen und die mythologische Lehre unhinterfragt hinnehmen.

Die mythologischen Götter konnten jedoch die Furcht nicht vom Menschen nehmen, die erst dann verschwinden sollte, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Aus diesem Grunde wurde der Prozess der Entmythologisierung in Gang gesetzt: „Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.“ (22) Infolgedessen wird von der Aufklärung nur noch Bestehendes anerkannt, das sich „rational“ erklären und sich in die Einheit einer zusammenhängenden, positiven Welterklärung (Ideal des Systems) einordnen läßt, d.h. es muss sich außerdem als berechenbar sowie klassifizierbar erweisen: „Die Vielheit der Gestalten wird auf Lage und Anordnung, die Geschichte aufs Faktum, die Dinge auf Materie abgezogen.“ (13) Die Voraussetzung der abstrakten Erfassung des Bestehenden setzt die Ablösung der mimetischen Praktiken des Priesters durch die Distanz des Subjektes vom Objekt, des Menschen von der Natur, voraus. In dem Vollzug des abstrakten Denkens beginnt die dingliche Naturbeherrschung, mit der alles in der Natur zum Wiederholbaren (Naturgesetze) gemacht und auf diese Weise das Besondere unter das erfaßte Allgemeine subsumiert wird. In diesem Zusammenhang ist sehr gut zu erkennen, dass Horkheimer/Adorno den Vorgang der begrifflichen Strukturierung der Wirklichkeit als die ursprüngliche Stufe der Verdinglichung begreifen; der Prozess, in dem die Menschen unter dem Imperativ der Selbsterhaltung sich ihre natürliche Umwelt

kategorial verfügbar machen, erscheint unter diesem Gesichtspunkt als das zwanghafte Gegenstück einer zu bloßer Objektivität geronnenen Natur (Honneth 1984, 52; auch Rademacher 1996, S. 58).

Die Dialektik der Aufklärung manifestiert sich in der widerspruchsvollen Wechselbeziehung von Mythos und Aufklärung. Die Aufklärung empfing allen Stoff, den sie rationalisieren will, von den Mythen, um diese zu zerstören. Was nun als Triumph der subjektiven/instrumentellen Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der Unterordnung der Vernunft unter das Vorfindliche erkaufte. Indem das abstrakt-allgemeine Denken das Seiende unterwirft und damit direkt beherrschbar macht, reproduziert es ständig das gesellschaftliche Ganze. Damit schlägt Aufklärung in Mythologie zurück: „Denn Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“ (Horkheimer/Adorno 1996, 33) Abschließend ist noch zu erwähnen, dass der Aufklärungsbegriff von Horkheimer/Adorno in einem erweiterten Zusammenhang verwendet wird. Er wird nicht nur als Epoche, sondern als Bewegungsgesetz der menschlichen Denkentwicklung, nicht nur als Vorgang im Kopf, sondern auch als gesellschaftlicher Prozess, in dessen Institutionen und technischen Errungenschaften sich menschlicher Geist genauso objektiviert wie in philosophischen Gedanken oder Kunstwerken (Türcke/Bolte 1995, 60).

Die Irrfahrt des Odysseus

Nach Adornos' Interpretation der Odyssee legt diese insgesamt Zeugnis von der Dialektik der Aufklärung ab. Aufgrund der volksmäßigen Überlieferung der Geschichte des Odysseus zeigt sich dieses Epos schon in seiner Entstehungsgeschichte an das mythologische Weltbild gebunden. Aber bereits mit der Sammlung und Organisierung der Mythen tritt Homer in Widerspruch zu deren ursprünglichen Konstitutionsprinzipien, indem er sie einer einheitlichen Logik unterwirft. Somit kann sich innerhalb des Verlaufes der Odyssee die Dialektik von Mythos und Aufklärung bis zu deren Umschlag entfalten.

Die Irrfahrt des Odysseus, der sich als Urbild des bürgerlichen Subjekts erweist, wird zugleich als die Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten gedeutet: „Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewusstsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen. Die Vorwelt ist in den Raum säkularisiert, den er durchmißt, die alten Dämonen bevölkern den fernen Rand und die Inseln des zivilisierten Mittelmeers, zurückgescheucht in Felsgestalt und Höhle, woraus sie einmal im Schauer der Urzeit entsprangen.“ (1996, 53) Horkheimer/Adorno beziehen sich in ihrer Lesart des Epos insbesondere darauf, dass die homerische Erzählung die Verschlingung von Mythos, Herrschaft und Arbeit aufbewahrt und interpretieren auf diese Weise den zwölften Gesang der Odyssee, die Vorbeifahrt des Odysseus an den Sirenen:

„Erst befiehlt uns die Göttin, der zauberischen Sirenen / Süße Stimme zu meiden und ihre blumige Wiese. / Mir erlaubt sie allein, den Gesang zu hören; doch bindet / Ihr mich fest, damit ich kein Glied zu regen vermöge, / (...) Und wie geflügelt entschwebte, vom freundlichen Winde getrieben, / Unser gerüstetes Schiff zu der Insel der beiden Sirenen. / (...) Aber ich schnitt mit dem Schwert aus der

großen Scheibe des Wachses / Kleine Kugeln, knetete sie mit nervichteten Händen; / (...) Hierauf ging ich umher und verklebte die Ohren der Freunde. / (...) Jene banden mich jetzo an Händen und Füßen im Schiffe, / Aufrecht stehend am Maste mit festumschlungenen Seilen; / Setzten sie dann und schlugen die graue Woge mit Rudern. / Als wir jetzo so weit, wie die Stimme des Rufenden schallet, / Kamen im eilenden Lauf, da erblickten jene das nahe / Meerdurchgleitende Schiff und huben den hellen Gesang an: / (...) Also steuerten wir den Sirenen vorüber, und leiser, / Immer leiser verhallte der Singenden Lied und Stimme.“ (Homer 1996, 143f)

Die Lockung des Gesangs der Sirenen besteht für Odysseus im Entkommen aus dem ständigen Zwang zur Selbsterhaltung, indem er sich in der vergangenen mythischen Welt verlieren kann. Indem die Sirenen jüngst Vergangenes beschwören (Sie wissen „alles, was irgend geschah auf der viel ernährenden Erde“), bedrohen sie mit dem unwiderstehlichen Versprechen von Lust, als welches ihr Gesang vernommen wird, die patriarchale Ordnung, die das Leben eines jeden nur gegen sein volles Maß an Zeit zurückgibt (39). Der Held, an den sie ergeht, ist durch die Leiden seiner Irrfahrt mündig geworden. In der Vielfalt der Todesgefahren, in denen er sich durchhalten musste und die er durch List oder Tausch überwinden konnte, hat sich ihm die „Einheit des eigenen Lebens, die Identität der Person gehärtet“ (ebd., S. 39). Ihm ist sehr wohl die Gefahr des Verlustes seines entwickelten Selbst bewusst, die ihm durch das Glücksversprechen der Sirenen droht, von deren Insel noch nie jemand zurückgekehrt ist. Da Odysseus jedoch trotz der Gefahr dem Gesang der Sirenen lauschen will, gibt es für ihn nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er seinen Gefährten vor, die für Adorno die Lage der subalternen Individuen in der Gesellschaft symbolisiert: „Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag

es nur, indem er sich nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken und liegenlassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzlichen Anstrengungen sublimieren.“ (40) Die andere Möglichkeit wählt Odysseus, der Grundherr, der die Anderen für sich und seinen Genuß arbeiten läßt. „Er hört, aber ohnmächtig an den Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker läßt er sich fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigerten, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte.“ (40) Mit dieser List bleibt das Gehörte für Odysseus folgenlos. Obwohl er die Schönheit des Gesanges kontemplativ genießen konnte, musste er sich die Erfüllung des Glücksversprechens entsagen. Im Gegensatz zu Odysseus, der von der Schönheit des Gesanges wußte, blieb diese den Gefährten unbekannt. Synonym zu ihren Korrelaten im wirklichen Leben, den Arbeitern, ist ihnen nur die Gefahr der Abweichung bewußt.

Auf der Grundlage dieser Literaturinterpretation ist nun die Trias von Mythos, Herrschaft und Arbeit näher zu bestimmen: Das bürgerliche Individuum, das durch Odysseus dargestellt wird, bildet sich anhand des gesellschaftlichen Zwanges zur Selbsterhaltung, der nur durch ein sich den Genüssen und Trieben entsagendes starkes Selbst, das sich den Lockungen des Schönen entgegenstellt, zu bewältigen ist. Daraus folgt, dass die motivationale Basis der Naturbeherrschung nur mit der Unterdrückung und Abwehr aller arbeitshemmenden Triebimpulse entsteht (Honneth 1984, 58). Die komplementäre Rolle zu dem bürgerlichen Befehlshaber spielen die Arbeiter, die das „Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen“ (Horkheimer/Adorno 1996, 41) ständig reproduzieren und deren Praxis von dem Wissen über das Glücksversprechen abgeschottet bleibt. Indem nun sämtliche Residuen der Mythen

durch die „Entzauberung der Welt“ (Weber 1995, 19) überwunden zu sein scheinen, machen sie der verdinglichten Naturbeherrschung sowie der Selbstbeherrschung der Menschen und demnach einer neuen Mythologie Platz.

3. Ansatzpunkte

Horkheimer/Adorno nehmen in ihrer „traurigen Wissenschaft“ (Adorno 1981, 7) von der Selbstzerstörung der Aufklärung anscheinend einen sehr pessimistischen Standpunkt gegenüber ‘dem menschlichen Fortschritt’ ein. Aber eine dialektische Theorie der Gesellschaft versucht gerade, eine solch einseitige Sichtweise der Gesellschaftsentwicklung zu vermeiden und bestimmt immer auch gegensätzliche Tendenzen. Obwohl in der „Dialektik der Aufklärung“ diese Gegenteilstendenzen zur Selbstdestruktion der Menschheit negativ formuliert werden, sind für ein emanzipatorisches Mensch-Natur-Verhältnis drei Prinzipien auszumachen:

Selbstreflexion der Aufklärung

Indem Horkheimer/Adorno in ihrer Analyse der Aufklärung deren Selbstdestruktion untersuchen und die Gründe für diese Entwicklung aufzeigen, haben sie einen ersten Schritt zur Rettung dieser Denkrichtung vollzogen. Denn auch sie hegen keine Zweifel, „dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist (3) und konstatieren, dass „Aufklärung mehr als Aufklärung“ (46) sei. Somit ist durch begriffliches Denken die Natur in ihrer Entfremdung vernehmbar, d.h., dass die Wissenschaft nicht nur zur herrschaftlichen Distanzierung des Menschen von der Natur dient, sondern dass durch deren Selbstreflexion auch die scheinbare Verewigung des Herrschaftsverhältnisses bewusst werden kann. In der „Negativen Dialektik“ bestimmt Adorno die Methode des ‘konstellativen Denkens’ etwas näher: „Denken braucht nicht

an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen. Die Armatur des Denkens muss ihm nicht angewachsen bleiben; es reicht weit genug, noch die Totalität seines logischen Anspruchs als Verblendung zu durchschauen.“ (Adorno 1994, 144)

Besinnlichkeit

Die menschliche Herrschaftspraxis über die Natur wird durch die Subsumption der äußeren Umwelt unter allgemeine Gesetze und Begriffe geleitet. Auf diese Weise findet eine Zurichtung der Mannigfaltigkeit der Natur statt, die sich auf deren menschliche Wahrnehmung auswirkt: „(...) an der Realität wird schließlich in der menschlichen Verfügungspraxis nur noch das wahrgenommen, was die Bedingungen operativer Manipulierbarkeit und Herstellbarkeit anzeigt. Daher dünnt die Produktivkraftentwicklung die Natur zur bloßen Projektionsfläche gesellschaftlicher Herrschaft aus.“ (Honneth 1984, 53) Da die bewusste Projektion „vielfältiger Überlebensimpulse“ (55) der Individuen auf die Natur im Zusammenhang mit der Konstitution des individuellen Selbst steht, muss zur Vermittlung der beiden Sphären eine subjektinterne Vermittlung von äußeren Sinneseindrücken und innerem Empfindungssensorium (56) stattfinden. Eine positive Formulierung dieses Sachverhaltes von Horkheimer/Adorno lautet folgendermaßen: „In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts (...). Nur in der Vermittlung, in der das Sinnesdatum den Gedanken zur ganzen Produktivität bringt, deren er fähig ist, und andererseits der Gedanke vorbehaltlos dem übermächtigen Eindruck sich hingibt, wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist.“ (Horkheimer/Adorno 1996, 198)

Selbstrücknahme des Menschen

Eine der wenigen Textstellen, in denen Adorno das Ziel einer emanzipierten Gesellschaft erwähnt, findet sich in dem Aphorismus „Sur l'eau“ in der „Minima Moralia“. Dort wendet er sich von dem „bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren“ (Adorno 1981, 207) ab. Denn der bürgerliche Fortschrittsbegriff impliziert, dass menschliche Emanzipation nur durch hemmungslose Steigerung der Produktion möglich sei. Durch eine solche Sichtweise wird aber die Geschichte der Naturbeherrschung durch den Menschen weiter fortgeschrieben und die Natur weiter unterjocht. Ein angemessener dialektischer Fortschrittsbegriff besteht aber gerade in der Freiheit von einer solchen falschen Totalität, d.h. es wäre „eine behutsame Rücknahme seiner selbst, ein reflektiertes Zurückschrauben der menschlichen Produktivkräfte“ (Schweppenhäuser 1996, 103) notwendig:

„Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzieren“ (Adorno 1981, 207f). In Anlehnung an die Kurzgeschichte „Sur l'eau“ von Guy de Maupassant formuliert er das mimetische Verhältnis der Versöhnung von Mensch und Natur: „(...) sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung“ (208).

3. Der Wald der Frauen: Vandana Shiva

Unter feministischer Kritik werden hier drei Theorien verstanden, die in den siebziger, achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden sind. Sie geben drei grundsätzlich verschiedene Antworten auf die Unterscheidung Gesellschaft-Natur. Zunächst möchte ich a. drei Varianten des feministischen Diskurses beschreiben: Ökofeminismus, Gender-Diskurs und Postfeminismus. Dann stelle ich b. wichtige Grundgedanken in einer weiten Anlehnung an einen ökofeministischen Text von Vandana Shiva vor. Zuletzt versuche ich, c. den gesellschaftspraktischen Ertrag des Ökofeminismus für nachhaltige Problemlösungen zu zeigen.

1. Zusammenhänge

Der feministische Diskurs der Spätmoderne (ab 1970) speist sich aus drei Quellen. Jeder der drei Quellen kann ein Begriff zugeordnet werden:

- dem Ökofeminismus der Begriff Natur
- dem Gender-Diskurs der Begriff Gesellschaft
- der Postgender-Debatte der Begriff Queer

Die Unterscheidung Mann-Frau wird verschieden zugeordnet: im Ökofeminismus wird die Frau der Natur, der Mann der Gesellschaft zugerechnet. Im Gender-Diskurs werden Mann und Frau der Kultur zugeordnet. Natur wird zur leeren Restkategorie. Alles ist dann gesellschaftlich bedingt, sozial konstruiert. In der Postgender-Debatte wird dann die Unterscheidung Mann-Frau mit der Unterscheidung Gesellschaft-Natur willkürlich gemischt: Alles ist möglich, nichts ist vorgegeben, weder natürlich noch gesellschaftlich.

Dem Ökofeminismus liegt die These zugrunde, dass Frauen der Natur durch ihre natürliche Fruchtbarkeit näher stehen. Frauen gebären Kinder, Frauen spüren ihren Leib, Frauen leben unentfremdeter in Haus und Garten. Frauen beschäftigen sich mit der Ernährung, Pflege und Hütung der nachwachsenden und der sterbenden Generation. Sie sind von Natur aus sozial, empfindsamer und vertiefen diese Naturgabe durch ihre häuslichen Tätigkeiten. Diesem weiblichen Anderssein entspricht eine andere Sprache, eine poetische Schreib- und Denkweise. Julia Kristeva (1978) hat diese beschrieben und sie der männlichen Weise der Symbolisierungen entgegengesetzt. Sie nennt demgegenüber die weibliche Schreibweise „semiotische Praxis“. In dieser Praxis drücken sich „angeborene Grundlagen“ aus, enthüllt sich die „chora“. Diese ist „ein Rhythmus aus Stimme und Geste“ (37). Dieser Rhythmus ist „rätselhaft und weiblich, ... entfesselt, ... musikalisch, ... geht den Urteilen voraus“ (40f), nietzscheanisch gesprochen: er ist dionysisch. „Der Spracherwerb läßt sich so als die dramatische Zuspitzung des Kampfes zwischen Setzung-Trennung-Identifizierung und der Beweglichkeit der semiotischen *chora* denken.“ (56) In der thetischen, grenzsetzenden, herrischen Symbolisierung der männlichen Trennung von Laut und Bedeutung sieht Kristeva für das Kind erst die Möglichkeit, „sich vom Ökosystem zu lösen, mit dem es verschmolzen war, um es dank dieser Loslösung dann zu bezeichnen“ (62). Das ist die Aufgabe der Logik. Der „poetische Rausch“ hat dagegen die *andere* Aufgabe: Er hat seinen Platz in der Natur (93). Er soll den Rückgang zu den natürlichen Quellen ermöglichen. „Rausch‘ und ‚Logik‘“ (91), ohne beide zusammen ist eine angemessene Wahrnehmung und Bezeichnung der Natur nicht zu verwirklichen. Luce Irigaray (1985) hat die Argumentation von Julia Kristeva weiter ausgebaut und den poetischen Rausch mit dem weiblichen Eros gleichgesetzt: „Eine Energie, eine Morphologie, ein Wachsen und

Erblihen“ (28). Der Eros vermittelt Frau und Natur, schafft Übergänge, überwindet die Subjekt-Objekt und Kultur-Natur-Spaltung. Damit kommen wir der Umwelt näher, wird aus Umwelt wieder die Natur, die wir leiblich auch sind. Die cartesische Trennung von Körper und Seele wird leiblich-erotisch vermittelt. Diese grundlegenden erkenntnistheoretischen Gedanken werden unter b. ökofeministisch weiter ausgeführt. So avanciert gibt sich der Ökofeminismus bei Shiva jedoch nicht. Er knüpft viel eher – wenn auch nicht explizit – an andere Traditionsbestände an: der Gemeinschaftsbegrifflichkeit bei Ferdinand Toennies, der Theorie der kleinen Warenproduktion und der nordamerikanischen Community-Idee des Kommunitarismus.

Doch zunächst zum Gender-Diskurs. Die Kategorie Gender meint, dass das Geschlecht eine soziale Konstruktion darstellt: Die Kategorien Mann und Frau sind kulturelle Rollen, Zuschreibungen, die wir in unserer Kindheitsentwicklung tagtäglich erlernt haben, durch Kleidung, Lob und Tadel, Namen, durch die Bedeutung des ‚kleinen Unterschieds‘. Mit der Konstruktion des Weiblichen konnten Frauen der Natur zugeschrieben werden. Frauen sind dann nicht verantwortlich für Gesellschaft, Kultur, Öffentlichkeit, Rationalität, sondern für den Hausgarten, ihre Schönheit und Fruchtbarkeit, Privatheit und Gefühl. Die Soziologie als Lehre von der modernen Industriegesellschaft hat damit die Themen Natur und Frauen systematisch übersehen oder sie als randständig gepflegt. Die Kategorie Gender soll nun die Frauen in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit als gleichberechtigt sichtbar machen. Die Rollen Mann und Frau sind beide gesellschaftlich bedingte Rollen, die nichts mit Naturhaftigkeit zu tun haben. Es sind sprachliche Festlegungen. Gibt es etwas Natürliches außerhalb der sprachlichen Festlegungen? Natürlich gibt es da etwas, eine Natur an sich. Aber lässt sich

darüber etwas Sinnvolles sagen? Der Gender-Diskurs antwortet auf diese Frage: Ja. Es gibt die Kategorie „Sex“. Gender und Sex sind wie Kultur und Natur Entgegensetzungen. Damit wird das natürliche Geschlecht bezeichnbar und ebenfalls zuschreibungsfähig. Eine konkrete Frau ist dann weiblich, sanft, gefühlsbetont, natürlich und so weiter. Diese Zuschreibungen sind keineswegs natürlich so. Der Gender-Diskurs wird somit ambivalent. Er thematisiert die andere Seite: Sex. Die Zuschreibungen zu dieser Seite sind nun aber gesellschaftlich, obgleich die Kategorie selbst auf Naturhaftes weist. Der Gender-Diskurs hat durch die Kategorie Sex einen möglichen menschlichen Naturzugang vorbereitet. Damit hat er allerdings die Kultur-Natur-Trennung durch die Trennung Gender-Sex auch geschlechtstheoretisch zementiert. Insofern bleibt die Gender-Kategorie für den ökologischen Diskurs der Moderne ohne Belang. In seiner Konstruktionslogik bildet sie einen unüberwindbaren Gegensatz zum Konzept eines „Zurück zur Natur“.

Für den Postgender-Diskurs sind die Kategorien Gender und Sex rein sprachlich und damit semantisch bedingt. Beide sind Bedeutungskategorien und damit offen für sprachliche Zuschreibungen. So verliert die Unterscheidung Gender und Sex ebenso wie die Unterscheidung Kultur und Natur ihren materialen Sinn. Zum Postfeminismus wird die Postgender-Theorie dadurch, dass sie ebenso die Unterscheidung Mann-Frau auflöst. Alle diese Unterscheidungen bleiben eben rein sprachliche Unterscheidungen, die man verwirren kann. Queer – im Sinne von Judith Butler – meint, eine Unterscheidung als einen gesellschaftlichen Gegensatz zum Ausgang zu nehmen, um diesen Gegensatz dann aufzulösen: ihn ironisch befragen, zu durchkreuzen, zu verwirren. So ist die Kultur vielleicht Natur, ein Mann vielleicht ein Zwitter mit vielen weiblichen Anteilen. Eine solche Konzeption gleicht einem

Karneval, in dem nichts mehr sicher ist. Die Unverbindlich- und Willkürlichkeiten haben die Funktion, die Kategorien Kultur und Natur, Mann und Frau zu sprengen, Ideologien lächerlich zu machen und zu entmächtigen. Damit wird auch die Kategorie Natur der Ernsthaftigkeit beraubt. Natur ist nicht mehr als ein Sprachspiel, ein Diskurseffekt, um den abgehobenen Kulturbegriff zu verunsichern. Die Kategorie ‚Umwelt‘ dient dazu, ihren gesellschaftlich konstruierten Gegensatz ‚System‘ lächerlich zu machen, zu unterwandern und zu durchkreuzen. Der Postgender-Diskurs ist eine Art selbstreflexiver Dekonstruktion: Er destruiert jede Gewissheit, auch die eigene. Umwelt und Natur wird damit nicht entsprochen. Und eine andere Sprache, die wenigstens an Natur erinnern könnte, ist schon gar nicht in Sicht. Insofern eröffnet auch der Postfeminismus keine ökologische Perspektive. Höchstens entmächtigt er ökologistische Überansprüche und mahnt lächelnd zur Selbstreflexion. Im Gedanken der Cyborgs (Haraway), der Mensch-Maschinen-Hybride, tendiert er – wenn auch hier und da ironisch gemeint – zu virtuellen Welten, die von der Vorgabe der Natur sich völlig emanzipieren zu können glauben.

Nach diesem ersten Kurzdurchgang durch die drei heute gängigen feministischen Theorien komme ich zu folgendem Schluss: Nur ein erkenntnistheoretisch sensibler und selbstreflexiver Ökofeminismus schafft die Möglichkeit, die Kultur-Natur-Unterscheidung zum Ausgang zu nehmen, um eine andere Sprache zu suchen, die der Natur wenigstens zu entsprechen können beansprucht. Eine solche Sprache wäre eine poetische Sprache, wie sie von Julia Kristeva und Luce Irigaray in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts angedacht wurde. Damit werden die Potenziale des postfeministischen Diskurses nicht geleugnet: Die Verwirrung der Kategorien Gender und Sex scheint mir unabdingbar, um einen freien Zugang

zur Natur überhaupt möglich zu machen. Erst wenn die umweltunsensiblen Kategorien Gesellschaft, Kultur, Rationalität, System radikal verunsichert werden, wird die andere Seite prinzipiell überhaupt wieder wahrnehmbar. In allen postmodernen Konzeptionen (Postfeminismus, Dekonstruktion etc.) werden die modernen Kategorien: Subjekt, Vernunft, Kultur, Rationalität entmoralisiert. Mit einer unterscheidungssensiblen Wahrnehmung wird die andere Seite ästhetisiert. Vielleicht gelingt erst dann, was der hochmoralische ökofeministische Diskurs bei Vandana Shiva nicht geschafft hat: Natur als attraktiv, als begehrenswert und als poetisch zu entwerfen.

Solange dies allerdings nicht gelingt, bleibt der feministische Diskurs binär codiert, festgestellt, festgesetzt, festgelegt. Kein drittes Geschlecht, keine dritte Kategorie und keine andere Sprache sind in Sicht. Die Genderkategorie bietet uns jedenfalls keinerlei Möglichkeit, die binäre Codierung von Kultur und Natur zu befragen. Schlimmer noch: Ihr Sozialkonstruktivismus erscheint als eine Form technischer Sprache, die in der Gesellschaft eine Sozialisationsmechanik der formalen Gleichberechtigung gesetzlich herzustellen glaubt. Natur wird hier schlicht vergessen. Kein Wesen treibt sich mehr herum. Die zoologischen und botanischen Kategorien werden bereits für die Dinge gehalten. Was gälte es dann zu bewahren? Woran sollten wir uns dann erinnern? Welche Blume sollten wir dann bewundern? Der einzige Vorzug der Gender-Kategorie ist, die Sex-Kategorie freigesetzt zu haben. Die Triebe, Träume und das Begehren erscheinen dann wenigstens als die andere Seite der Gesellschaft, als die andere Seite der Kultur, als die Umwelt wissenschaftlicher Systeme.

An dieser Stelle lässt sich im Vorgriff auf die soziologischen Abschnitte bereits soviel sagen: Ein soziologischer Sozialkonstruktivismus bietet uns keinerlei Möglichkeit, Natur als Umwelt so wahrzunehmen wie sie auch ist: un-

sicher, unbestimmt, komplex, kontingent, aber auch: unser Zuhause in ihrer Fülle und Schönheit. Die gesellschaftlichen Schubladen für Natur: chaotische Wildnis, göttliches Paradies werden konstruktivistisch soziologisiert und naturwissenschaftlich re-konstruiert: Natur als Risiko, Natur als Entscheidungskategorie, Natur als System. So kommen wir ihr nicht näher.

2. Die Frau als Natur

Der radikale Ökofeminismus von Vandana Shiva soll an dieser Stelle beschrieben werden. Die Gleichsetzung von Frau und Natur wurde bereits angedeutet (Shiva 1989, 51-55). Diese Gleichsetzung scheint mir mehr eine strategische Entscheidung zu sein. Das Wesen der Frau wird heute kaum irgend jemand als festgefügt in der Natur behaupten, es sei denn, es würde für alle Menschen so gesehen. Um eine solche Sichtweise eines universellen Naturalismus soll es aber nicht gehen, sondern um einen strategischen Essentialismus, um einen Rückgang zum Wesentlichen, um ein Annähern an Natur. Dabei erscheinen uns einige Kategorien von besonderer Bedeutung: Haus, Subsistenz, Natur, Allmende, traditionelles Wissen, Leib. Diese sechs Begriffe sollen nun in einer weiten Interpretation der ökofeministischen Konzeption von Vandana Shiva vor dem Hintergrund der obigen Überlegungen von Julia Kristeva und Luce Irigaray erläutert werden. Diesen Grundbegriffen liegen drei Prämissen zugrunde: der Mensch, seine Lebenswelt und seine Lebenszeit. Mensch, Ort und Zeit bleiben die physischen Grundannahmen eines empirisch verstandenen Ökofeminismus. Der empirische Ökofeminismus bildet somit einen eklatanten Widerspruch zum Konzept des männlichen weißen Rationalismus. Der wissenschaftliche Rationalismus ist eine Fortsetzung der imperialen Kolonisierungslogik (1989, 40-42), der sich seiner konkreten Situiertheit, seines Ortes und seiner Zeit

entbunden glaubt. Veranschaulichen lassen sich die Grundgedanken des Ökofeminismus' durch den Gegensatz von städtischem und ländlichem Leben (in Indien). Die Idee des intakten Dorfes und der Gemeinschaft bilden den Kern des Ökofeminismus'.

Haus

Das Haus ist der Ort des Menschen. Hier lebt er. Hier fristet er sein Dasein in der Zeit. Durch das Haus entsteht erst die menschliche Zeit als Lebenszeit. Der Haushalt wird als traditioneller oikos, als ganzes Haus gedacht. Hierzu gehören Garten, Nachbarschaft, die Einbindung in die Natur, gemeinschaftliche Formen der Landbewirtschaftung. Das Haus ist die Kernzone einer Lebenswelt, einer „We-world“ (Mellor) im Gegensatz zur „Me-world“ des außerhäuslichen Mannes. Das Haus ist die Keimzelle für Familie, Haushalt und Betrieb. Hier herrscht noch keine Trennung der Funktionen. Die Arbeit ist noch ungeteilt. Freizeit bleibt etwas äußerliches. Das Spielen, das Tanzen, das Lachen sind noch selbstverständlicher Teil des Alltags. Die Trennung von Kultur und Natur ist noch nicht vollzogen. Der oikos ist eine vormoderne Welt. Alles hängt mit allem zusammen in den „Netzen der Lebenswelt“ (Waldenfels).

Das ganze Haus erhält seine Bedeutung dadurch, dass es dem modernen Unternehmen mit seiner arbeitsteiligen Beschäftigungspolitik radikal entgegengesetzt ist. Die Funktionen sind im Unternehmen getrennt und zum Teil ausgelagert. Die Produkte sind nicht mehr Teil eines Arbeitsganges. Die Arbeitenden sehen nicht mehr das Ergebnis ihrer Arbeit. Die Idee des ganzen Hauses schließt somit an den Gedanken der Frühsozialisten und des frühen Marx an, dass sinnhafte Arbeit nur in einem nicht-entfremdeten Prozess zwischen Arbeitendem und Natur gedacht werden kann.

Subsistenz (Wald)

Subsistenz ist die selbsterhaltende, eigene Grundversorgung eines Haushalts. Ein nicht-entfremdeter Haushalt erntet die Produkte seiner Arbeit selbst. Das ganze Haus kann nur als Subsistenzbetrieb gedacht werden. Der Subsistenzgrad eines ganzen Hauses gibt Auskunft darüber, welcher prozentuale Anteil der Produkte, die der Haushalt verbraucht, von ihm unmittelbar selbst erzeugt werden. Im modernen Haushalt geht dieser Anteil gegen null. Beim autarken Haushalt mit 100% Selbstversorgung werden die Produkte vollständig selbst erzeugt. In vielen Ländern des Südens liegt der Subsistenzgrad für Lebensmittel noch relativ hoch. Der Hausgarten hat die Funktion, die Familie nahezu vollständig mit Obst und Gemüse zu versorgen. Dazu gehört auch der Wald: eine häusliche Allmende. Er wird zum Lebens- und Überlebensprinzip, zu einem weiblichen Prinzip (67-73). Er ist Gemeindewald, dessen nachhaltige Nutzung allen – insbesondere den Frauen – freisteht. Am Wald läßt sich das männliche Prinzip verdeutlichen: Für den weißen Kolonisator zählt nur die astreine Holzmasse. Alles andere ist Abfall. Nicht die natürliche Vielfalt ist erwünscht, sondern hocheffiziente Monokulturen. Solche Monokulturen gehören einem Besitzer und sind gerade keine vielfältige Allmende. Die Frauen der Chipko-Bewegung in Indien (80-92) haben sich zum Ziel gesetzt, die Bäume durch Umarmung zu schützen, so dass sie nicht gefällt werden können.

Natur

Damit ist hier nicht der globale, allumfassende, sondern der je lokale Naturhaushalt gemeint. Die Natur, die den oikos umgibt, zeigt sich in ihrer Fruchtbarkeit und Vielfalt. Sie ist das weibliche Prinzip (51-54). Der fruchtbare Humus muss vermehrt werden (152-155). Der Mensch als homo ist – bei Heidegger – aus Erde gemacht: dass es die Kraft der Erde – ihre Fruchtbarkeit – gibt wird von Hei-

degger „Sein“ genannt. Verwandt ist der indische Gedanke des Prakriti: Diese natürliche Ursprungsenergie ist das „Wesen aller Dinge“ aus dem „alles Sein“ hervorgeht (51). Im vorsichtigen Schonen und in der Fruchtbarmachung wird die Agrikultur nicht zum Widerspruch zur Natur (18, 107, 152-155). Indem der Mensch die Kulturlandschaft hervorbringt, mehrt er hier und da die Arten, schafft Raum und Orte, an denen Leben gelingen kann. Insofern findet sich im Idealbild des weiblichen Haushaltens eine gelungene Verbindung von Kultur und Natur, eine domestizierte Form der ursprünglichen Wildnis.

Gemeinschaft und Gemeindeland (Allmende)

Die Gemeinschaft der Frauen hat einen Grund: Sie nutzen gemeinsam die Allmende, das Gemeindeland: „Das Gemeindeland stützt die Tierhaltung, entlastet damit das Land zugunsten des Getreidebaus, und die Getreideerträge werden wiederum durch die Zuführung organischer Materie aus der Tierhaltung erhöht. Im allgemeinen können landlose Arbeiter und Kleinbauern nur dann Tiere halten, wenn Gemeindeland vorhanden ist. Auch die traditionellen Anbaumethoden in ariden Zonen sind zum Teil nur deshalb stabil und anwendbar, weil sie sich auf das Gemeindeland stützen: Es ermöglicht die Anwendung einer integrierten, vielseitigen Produktionsstrategie, die Feldfrüchte, Vieh und Bäume nutzt und in Jahren, in denen die Getreideernte ausfällt, der Wirtschaft dieser niederschlagsarmen Zonen als Puffer dient. Untersuchungen haben ergeben, dass die Ernährung der ärmsten Bevölkerungsschicht zu etwa 10% unmittelbar vom Gemeindeland abhängt.“ (97) In der sozialen Nutzung der Allmende verknüpfen sich natürliche, soziale und ökonomische Kontexte miteinander. Das Phänomen der Allmende kann nicht isoliert als Produktionsfaktor analysiert werden (vgl. Kapitel 8).

Traditionelles als nicht-reduktionistisches Wissen

Das wissenschaftliche, reduktionistische Wissen (33) gilt heute als erste Produktivkraft, als wichtigste Ressource. Daher ist die Frage: Welches Wissen benötigen wir für eine nachhaltige und damit ökologische Entwicklung? auch für den Ökofeminismus bei Vandana Shiva zentral (40-43). Selbstbestimmtes Wissen ist lokales, traditionales, dezentral erworbenes und ökologisch sich bewährendes Wissen. Traditionelles ist lokal-ökologisches, kontextuelles Erfahrungswissen. Es ist immer an einen konkreten Ort, an eine konkrete Zeit und an die Menschen an dem Ort in der Zeit gebunden. Es steht in Opposition zum wissenschaftlich-reduktionistischen Wissen, das in den Wissenszentren konstruiert wird. Traditionelles Wissen fußt auf den Erfahrungen vor Ort. Es wird mündlich oder schriftlich überliefert. Es macht an anderen Orten wenig Sinn, da es unter den spezifischen örtlichen Gegebenheiten sich über Generationen bewährt hat. Es ist kein universell verwendbares Wissen. Lokales Erfahrungswissen wird durch die regionalen Phänomene und ihre Betrachtung gewonnen, ist synthetischer Natur und nicht analytischer Machart. Der Ökofeminismus sieht lokales Frauenwissen über Geburt, Fruchtbarkeit, Heilung, Garten und Essen als essentiell an. Ein solches Wissen hat sich nicht von seinen emotionalen und ethischen Grundlagen verabschiedet. Es bildet rhizomatische Geflechte, immer neue Verbindungen. Zunächst ist es bäuerliches Überlebenswissen (49f). Die Produktion ist dem Weiterbestehen des Hofes, der Familie, des Clans, des Genpools untergeordnet. Insofern paßt sich ein solches Wissen immer den lokalen Bedingungen an. Es kann nicht flüchten. Es kann als personal inkorporiertes Wissen in die Städte auswandern. Dort ist es allerdings nicht gefragt, weil es ortsbedingt ist. Traditionelles Wissen ist Wissen der älteren Generation, derjenigen, die Erfahrungen gesammelt haben über Jahre hinweg. Ihr Wissen hat sich im Überlebenskampf bewährt. Am Beispiel Saat-

gut läßt sich das zeigen (109-189): Nur dasjenige Saatgut, das den lokalen Bedingungen angepaßt ist, wird Ertrag bringen. Zwar lassen sich externe Produktionsmittel wie Saatgut, Dünger und Pestizide einführen. Aber dann produziert man nicht mehr mit den lokalen Bedingungen, sondern versucht, den lokalen Ort zum Labor oder zum Gewächshaus zu machen. Im lokal angepaßten Saatgut versammelt sich das Wissen, wie in einem Speicher. Nur dasjenige Saatgut, das am besten angepaßt ist, vermehrt sich. Insofern ist die Arten- bzw. Saatgutvielfalt an lokalen Standorten überlebensnotwendig. Erbringt ein Saatguttypus dieses Jahr keinen Ertrag, so wird das kompensiert durch andere Typen. Lokales Saatgut und lokales Wissen müssen immer vielfältig sein. Sie müssen mit den wechselnden Bedingungen, den Kontingenzen der Jahre und der lokalen Bedingungen verträglich sein. Nur so ist Nachhaltigkeit möglich. Durch empfindliches Wahrnehmen wird den wechselnden Bedingungen entsprochen. Man muss das Wetter dauernd beobachten.

Leib: die Natur, die wir sind

Der Leib ist das menschliche Empfindungsorgan. Ohne Leib ist der Mensch kein Mensch. Der Mensch existiert durch seinen Leib. Er ist unser empirisches Grundsubstrat. Er trägt die Sinne wie das Einfühlungsvermögen. Das reine Kognitionsvermögen des logischen Denkens bleibt rückgebunden an den Körper. So wird der Körper nicht nur Ort potenzieller körperlicher Schmerzen, sondern leiblicher Resonanzort für vielfältige umweltliche Einflüsse. In der Wetterfühligkeit drückt sich ein solches Vermögen aus. Das Wetter ist die je lokale Gegebenheit, die uns stimmt und bestimmt. Die Erfahrung, wann der richtige Erntezeitpunkt ist, spricht das komplette Vermögen menschlicher Erkenntnisweisen an. Und dies ist immer leiblich gegründet. Zwar haben alle leiblichen Regungen eine entsprechende Repräsentanz im Gehirn. Weil sie uns aber nicht

als Gehirnfunktionen erscheinen, sondern als leibliche Reaktionen an einem konkreten leiblichen Ort, macht eine rein gehirnphysiologische Betrachtung keinen Sinn. Neuere Systemtheorien, die das Gehirn als reinen Informationsspeicher betrachten, meinen, dass sich diese Informationen sachgerechter externalisieren ließen. Computer und Medien werden dann benötigt. Der leibliche Mensch wird zum Cyborg (Haraway), zum cybernetic organism, zu einem Mensch-Maschinen-Wesen. Diese Allmachtsphantasien erscheinen einem konsequenten Ökofeminismus als phallischer Machbarkeitswahn. Technik oder Leib lauten dann die Alternativen. Analytische Informationskonstruktion oder leibliches Erfahrungswissen stehen sich unversöhnlich gegenüber. Wenn diese beiden Welten unabhängig voneinander existieren würden, wären sie für eine ökofeministische Perspektive unproblematisch. Aber die Kolonialisierungsthese steht nicht nur hier im Zentrum der Diskussion. Sie meint soviel wie: Universelle Techniken und Medien verdrängen die lokalen, leiblichen Erfahrungen. Sie kolonisieren die je lokalen Lebenswelten (Marx, Habermas) und zerstören sie, indem sie sie ihrer technisch-ökonomischen Logik unterordnen. Damit wird der Leib zum bloßen Anhängsel. Er wird Körper ohne Erfahrungen, ohne Empfindungen.

3. Weiblicher Rückgang

Das soziale Problem

Wie leben Menschen zusammen? In Schichten und Klassen, mit viel oder wenig Anerkennung, in herrschaftsfreien oder machtgestützten Diskursen, partnerschaftlich oder herrschaftlich, gemeinschaftlich oder individuell? Das soziale Problem wird im Ökofeminismus vor dem Hintergrund

- der Wissenszentralisierung
- der Selbstbestimmung

– des Sorgens

gesehen. Die drei Fragen sind in der Moderne Fragen der Wissenschaft, der Politik und des Rechts. Da die Moderne alle ihre Bereiche als geschlossene Systeme organisiert, überantwortet sie die subjektiven Verantwortlichkeiten individuellen Experten. Beratung wird nachgefragt, Medien vermitteln, Selbsthilfe wird organisiert. Lokale Erfahrungen werden so entwertet und durch nationale, regionale Entwicklungspläne und global-universelles Wissen ersetzt. Wer verfügt wie über welches Wissen? Die moderne Saatgut-Dünger-Technologie – die sogenannte Grüne Revolution – enteignete die lokalen Erfahrungen dadurch, dass der Wert für Saatgut verfiel, damit die Preise der Anbaufrüchte. Billiges externes Saatgut ersetzte das über Generationen erzeugte lokale Saatgut. Neue technokratische Eliten traten an die Stelle einer Bauernschaft, die über lokales Wissen verfügte. Neue technokratische Eliten versorgen sich mit Fremdkapital, entwerten lokale Selbstbestimmungsverfahren und entbinden sich aus den lokalen Abhängigkeiten. Das gesamte lokale Gefüge wird transformiert. Innovationen, das heißt mit erhöhtem Kapitalaufwand verknüpfte neueste Technologien, verändern mit ihrer komplett verschiedenen Chancen-Risiken- sowie Aufwands-Ertrags-Struktur auch das soziale Gefüge des Dorfes und der Region. Während traditionale Strukturen den Clanältesten als den Erfahrensten zugute kamen, erhöhen innovative Prozesse die Chancen der Jüngeren. Der Konflikt Moderne-Tradition ist daher mitnichten eine rein diskursive Unversöhnlichkeit, sondern ein ganz handfester sozial-ökonomischer Widerspruch. Es geht somit um eine Entmachtungs-Vermachtungs-, um eine ganz praktische Enteignungs-Privatisierungs-Perspektive. Hier liegen die weiter unten genauer auszuförmulierenden Allmende-Problematiken (Kapitel 7 und 8). Das Problem, das hier zugrunde liegt, wurde von Marx bereits genau beschrieben. Die technischen Modernisierungsprozesse entfalten neue

Produktivkräfte und verändern komplett die ökonomischen Strukturen. Dadurch werden auch alle normativen, ethischen und sozialen Verhältnisse revolutioniert.

Der Ökofeminismus sieht damit wie Marx die Verluste für die weniger Privilegierten: Frauen, Kinder, Alte, Kleinbauern, lokale Handwerker. Analog den Weber-Aufständen im 19. Jahrhundert erheben sich in Brasilien, Mexiko und anderen lateinamerikanischen Staaten die verarmten Landbewohner und Landbesitzlosen. Rein soziologische und diskurstheoretische Ansätze verkennen, dass die ökonomischen und technischen ‚Innovationsprozesse‘ nahezu alternativlos hingenommen werden. Mit Mündigkeit oder dem Appell an Werte und Moral kann kein ‚Innovationsprozeß‘ aufgehalten werden. Ohne alternative Produktivkräfte bleibt es bei Appellen. Vor dem Hintergrund der Globalisierungs- und der Nachhaltigkeitsdebatte wäre es fahrlässig, soziologisch oder ökologisch nur auf ökologische oder soziale Dimensionen zu blicken.

Das ökonomische Problem

Das ökonomische Problem ist ein technisches Problem. Technische Innovationen verändern mit ihrer besseren Leistungsbilanz den Arbeitskräfteeinsatz, die Effizienzstruktur, den Kapitaleinsatz und die jeweiligen Zinssätze für Boden, Arbeit und Kapital. Sie sind schlicht schneller. In Regionen mit genug billigen Arbeitskräften – wie zum Beispiel in Asien – scheinen damit arbeitskraftsparende Technologien am ehesten entbehrlich. Selbst dies ist nicht der Fall. In der dicht besiedelsten Region der Erde, in Indonesien, werden ländliche Arbeitskräfte eingespart, die dann in die Stadt in die informellen Sektoren oder den Computerbereich abwandern. Nirgendwo war die sogenannte Grüne Revolution – wenn überhaupt – erfolgreicher als hier. Die ländlichen Regionen Süd-Ost-Asiens sind bis heute nicht – wie Clifford Geertz befürchtete – ver-slumt. Trotzdem bleibt es legitim, ökofeministisch und

ökologisch auf die Schattenseite zu blicken. Der Subsistenzgrad ist in den meisten Regionen zurückgegangen. Von Autonomie, ja Autarkie kann keine Rede sein. Der oikos wird nicht mehr als Ganzes wahrgenommen. Ländliche Arbeitslosigkeit ist keine Ausnahme mehr. Der Sinn des eigenen Lebens scheint sich – bei vielen Männern – zu entleeren. Der Alkoholismus ist in vielen verarmten Regionen der Welt ein Hauptproblem geworden.

Den technischen Anschluß zu verlieren, abgekoppelt zu werden vom Weltmarkt, ohne Handelsbeziehungen zu sein, das Bruttoinlandsprodukt nicht zu vermehren, scheint aber für viele Länder das gravierendere Problem zu sein. Insofern spricht viel dafür, dass sich beides beschleunigt fortsetzen wird: technisch-ökonomische Innovationen auf der einen Seite und soziale, traditionale Verluste auf der anderen Seite. Beides in einem Land, in einer Region, in einem Dorf, in einer Familie, vielleicht sogar in einer Person. Darin liegt kein Gewinn an Autonomie, kein Gewinn an Entscheidungsalternativen, kein Gewinn an Diskursivität, kein Gewinn an lokaler Demokratie. Aufklärung schlägt auch hier in Technik um. Trotzdem liegen im technisch-ökonomischen Denken Effizienz- und Einsparungsgewinne, die nicht übersehen werden dürfen: shifting cultivation – Waldrodung zum Zwecke des Anbaus – und Brennholzversorgung sind keine Marginalien.

Das ökologische Problem

Diese Effizienzperspektive scheint uns im ökofeministischen Diskurs ausgeblendet. Eine Suffizienzstrategie – siehe Kapitel 1 – bietet demgegenüber eine Reihe von Vorteilen: Sie verzichtet, sie regt zum Denken an, sie sieht lokale Potentiale bei den Betroffenen, sie verschiebt die Verantwortlichkeit für das Unverantwortliche dahin, wo es seinen Platz hat: in die sich als modern bezeichnenden Staaten des ‚Westens‘. Diese reagieren aber nicht mit einer Suffizienzstrategie, sondern mit einer Effizienzstrategie

und entlasten damit ihre Bürgerinnen und Bürger, die sie selbst sind. Diese moderne und scheinbar aufklärerische Entlastungsideologie kann nun als ökologische Verursacherin und technische Heilerin zugleich gesehen werden. Und damit wird ein Verhältnis verkehrt: Der verarmte Süden bedürfte eher einer „Effizienzrevolution“ (Weizäcker, Lovins), der reiche Westen bedürfte eher einer Suffizienzstrategie. Der Ökofeminismus sollte also so verstanden werden: Kritik am westlichen Effizienzdenken, ohne die Mitverantwortung der südlichen Länder zu nennen. Nur eine radikale Suffizienzstrategie wäre in den westlichen Staaten der Moderne geeignet, ihrem Hauptproblem zu begegnen: der Zurechenbarkeit von Verantwortung (siehe Kapitel 5 und 8). Hierauf haben in aller Dringlichkeit Hans Jonas – „das Prinzip Verantwortung“ – und Ulrich Beck – „die organisierte Unverantwortlichkeit“ hingewiesen. Allerdings hat bereits Günter Anders – wie Niklas Luhmann und Karl Marx – darauf beharrt: Verantwortung ist eine alteuropäische, weil humanistische Kategorie, die den modernen Komplexitäten nicht mehr entspricht. Damit wird eine Kategorie ursächlich, die in diesem Zusammenhang noch nicht angesprochen wurde und die den Kern aller radikalen Kritik bildet: die Entfremdung. Der Mensch entfremdet sich selbst aus den natürlichen Zusammenhängen. Er wird Aushäusiger, Einzelner, Ungebundener, Individuum, Fremder. Nur unentfremdet ist er eins mit der Natur. Nur solange noch eine lose Kopplung (Luhmann) zur Natur besteht, kann er seine Verantwortung für seine eigene Entfremdung erkennen. Vorher (im Naturzustand) wie nachher (im autonomen Systemzustand) bemerkt er seine Abhängigkeiten nicht. Nur in einem mittleren Zustand der Melancholie fühlt er sich von seiner eigenen Entfremdung bedroht. Der oikos bildet dann doch die Schlüsselkategorie jedes ökologischen Entwurfs als Heimat des Menschen in der Natur. Ohne den Subsistenzgedanken ist nicht auszukommen. Nur in der Subsistenz, im

Garten, in der Landschaft behält der Mensch wenigstens potenziell seinen Kontakt zur Natur, den er benötigt, um Entfremdung wenigstens empfinden zu können, um wenigstens das Bedürfnis nach Natur spüren zu können.

Bei allen drei Nachhaltigkeitsproblemen zeigt sich ein ökofeministisches Dilemma: Die Ambivalenz des dualistischen (gnostischen, siehe Jonas, Kapitel 5) Modernisierungsdenkens (Tradition versus Moderne) wird übersehen und durch einen anderen gnostischen Dualismus ersetzt: Mann versus Frau. Der Eigenanteil der Frauen und Pauperisierten wird meist übersehen. Wird so die moderne, männliche Seite des Problems angemessen wahrgenommen? Ökonomische Effizienz, technische Entwicklung, finanzielle Sparsamkeit gelten als männliche, weiße Ideologien. dass die Länder der Moderne, des Kapitalismus, die Reichen dieser Strategie nicht – mehr so dringlich – bedürften, liegt auf der Hand. Ökonomisch-technische Einsparungen sind jedoch mit drittklassigen Technologien kaum zu haben. Sobald eine nachhaltige Subsistenz unmöglich geworden ist – und dies gilt für die meisten Länder, Regionen und Menschen dieser Erde – kann es nur gleichzeitig zwei Strategien geben: Effizienz und Suffizienz. Dabei ist – und hierauf beharrt der ökofeministische, der humanökologische und der tiefenökologische Diskurs zurecht – der Suffizienzstrategie der Vorzug zu geben.

4. Der Mensch in der Natur: Paul Taylor

von Björn Milbradt

Wie sollen wir uns der Natur gegenüber verhalten? Gibt es überhaupt noch *die Natur*? Wenn ja, hat sie einen vom Menschen unabhängigen Wert, der ihr auch den Anspruch auf eine Behandlung nach moralischen Kriterien gibt? Oder ist ihre Zerstörung nur insofern moralisch verwerflich, inwieweit sie auf den Menschen zurückwirkt? Oder ist sie gar völlig wertlos? Die Extrempole der möglichen Sichtweisen verdeutlichen gleichzeitig die Vielzahl der ethischen Standpunkte, die wir bezüglich der Natur einnehmen könnten:

„Die Natur verschwindet aus unserer Welt, jeden Tag mehr. Der Niedergang der natürlichen Umwelt ist eine Tragödie. Aber wir Menschen können trotzdem weiterleben. Das kommende Ende der Natur ist für uns sogar die Chance zu einem Entwicklungssprung. Befreit von naturgegebenen Zwängen werden wir endlich ein selbstbestimmtes Leben führen und unsere eigene Welt aufbauen. Aber auch wenn die Natur noch eine Chance hätte, sie soll gar nicht gerettet werden.“ (Bohnke 1997)

„Die Erde stirbt. JedeR weiß es, und doch scheint es kaum eineN zu interessieren. Wir haben die Schnauze voll von einer Ideologie, die den Krieg als Normalzustand vertritt. Den Krieg der Menschen gegen die Tiere, die Natur. Wir werden nicht warten, dass jemand für uns, für unsere Zukunft, die der Tiere und der ganzen Erde aktiv wird. Wir sind entschlossen um der Erde und unserer eigenen Würde willen diesen Kampf zu führen – phantasievoll und aus-

dauernd!“ (Aus einem Vorwort zu dem Buch „Notwehr“, einem Ratgeber für militanten Umweltschutz)

Zwei Ansätze, wie sie verschiedener nicht sein könnten. In seinem Buch „Abschied von der Natur“ propagiert Bohnke genau diesen zu Gunsten der Technik – als Befreiung des Menschen. In „Notwehr“ rufen militante ÖkoaktivistInnen zur Verteidigung der Natur mit allen Mitteln auf. Auf der einen Seite wird der Natur nicht der geringste Eigenwert und damit auch keine Existenzberechtigung zugeschrieben, auf der anderen Seite wird dieser Wert als so hoch angesehen, dass Widerstand zur moralischen Pflicht wird.

Hier soll versucht werden, in einem allgemeinen Teil jeweils zwei tierethische und zwei tiefenökologisch-holistische Ansätze kurz darzulegen und einen Überblick über die zahlreichen Möglichkeiten zu geben, Natur oder zumindest Teilen von ihr einen eigenen moralischen Wert zuzuschreiben. Bei der Tierethik (also einer solchen Ethik, die lediglich Tiere mit einschließt) fiel meine Wahl auf Singer und Regan, weil diese bezüglich der Stellung von Tieren konträre Ansichten annehmen, Singer als Utilitarist, Regan als Vertreter einer Theorie des „inhärenten Wertes“. Rolstons Aufsatz wird hier für die deep ecology verwendet, weil er als Voraussetzung für eine biozentrische Sicht sieben Weisen vorstellt, in der wir der Natur folgen und mit ihr leben könnten. Aldo Leopold soll hier nur sehr kurz als Vertreter einer tiefenökologischen bis holistischen (also einer auch Dinge wie Flüsse und Steine mit einbeziehenden) Perspektive genannt werden. In einem zweiten Teil soll eines der Hauptwerke der Tiefenökologie, Paul W. Taylors „Respect for Nature“, eingehender untersucht werden. Der dritte Teil steht im Zeichen der Relevanz tiefenökologischer Ansichten für den gesellschaftlichen Umgang mit Umwelt und ihr eventuelles Potenzial zur Lösung

der immer umfassender werdenden Auswirkungen menschlicher Zivilisation auf die Erde.

1. Tierethik und Deep Ecology: Ein Überblick

Tierethik: Singer, Regan

Für Peter Singer beginnt Ethik mit dem Rechtfertigungsversuch einer bestimmten Person für ihr Verhalten. Hierbei kann sie sich jedoch gegenüber Anderen nicht nur auf die Vorteile ihres Handelns für sich beziehen, denn Ethik nimmt einen universalen Standpunkt ein. Die Frage, so Singer, muss also immer sein, was für alle per Saldo die besten Konsequenzen hat. Die Kriterien zur Lösung ethischer Probleme dürfen sich aber nicht auf den Besitz bestimmter Eigenschaften gründen, ebensowenig jedoch auf völlige Gleichheit aller. Dieses könnte nämlich problematisch werden, wenn sich zwischen den Menschen tatsächlich objektive Ungleichheiten herausstellen sollten. Vielmehr schlägt Singer das „Prinzip der gleichen Interessenabwägung“ vor. Als Indikator für den Anspruch eines Lebewesens darauf, in den Genuß dieses Prinzips zu kommen, gilt für ihn die Leidensfähigkeit. Dieses Kriterium impliziert eben keine Gleichbehandlung, z.B. fehlt vielen Tieren Antizipation und Erinnerungsvermögen. Dies spielt jedoch keine Rolle, denn es ist „die Grenze der Empfindungsfähigkeit die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer.“ (Singer 1994, 85) Was ein Tier von einem Stein unterscheidet, ist laut Singer eben diese basale Fähigkeit: zu leiden oder Wohlergehen zu empfinden.

Die gängigen Verteidigungen rein anthropozentrischer Ethiken stellen für Singer eine willkürliche, speziezistische Definition dar. Weder Intelligenz noch Selbstbewusstsein könnten Messlatten für eine Bevorzugung von Menschen und eine Verweigerung moralischer Behandlung gegenüber Tieren sein. Würden wir moralische Urteile nach dem

Grad der Intelligenz fallen, so müssten wir konsequenterweise Menschen mit einem sehr geringen IQ weniger Rechte geben. Wenn wir das Kriterium des Selbstbewusstseins betrachten, würden sowohl Neugeborene als auch geistig Behinderte und Komatöse eventuell im Vergleich mit Menschenaffen eher schlecht abschneiden. Dies sind für Singer gute Gründe, „nichtmenschliche Tiere“ in unsere Ethik mit einzubeziehen. Jedoch können wir durchaus utilitaristisch abwägen zwischen dem Leid der großen Zahl und individuellem Leid. Wären medizinische Versuche an Wenigen notwendig, um viele Menschen zu retten, sind diese für Singer durchaus begründbar. Die Kriterien, wer für die Versuche ‚herangezogen‘ würde, dürften dann aber nicht willkürlich außerhalb unserer Spezies angelegt werden. Hier müsste in die Überlegungen eben dieser Grundsatz der gleichen Interessenabwägung mit einbezogen werden.

Eben diese utilitaristische Haltung kritisiert Tom Regan: „Mein Wert ist unabhängig von meiner Nützlichkeit für Sie. Ihr Wert ist unabhängig von ihrer Nützlichkeit für mich.“ (Regan, in: Krebs, 41) Nützlichkeit, „Beseeltheit“, Vernunft oder Autonomie können nach Regan keine Kriterien für moralische Entscheidungen sein. Er setzt seinen Ansatz des „inhärenten Wertes“ des Lebens dagegen (41), den jedeR, ob Mensch oder Tier unabhängig von den Urteilen anderer besitzt, weil jedeR von uns „das empfindende Subjekt eines Lebens“ sei, „eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohl, das für uns von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich wir für andere sein mögen.“ (50) Als Argument dafür führt er ebenso wie Singer an, dass es keine rationale Begründung dafür gibt, für Menschen mehr inhärenten Wert einzufordern als für Tiere.

Tiefenökologie: Rolston, Leopold

Die Tiefenökologie erweitert die Perspektive der Tierethik um Pflanzen und teilweise auch die unbelebte Umwelt bzw. Ökosysteme als solche. Rolston versucht zu ergründen, ob wir der „Natur folgen“ sollten oder dies überhaupt können und untersucht dazu die verschiedenen Arten von Beziehungen oder Positionen, die Menschen seiner Meinung nach zur Natur haben können. Dabei nähert er sich Stück für Stück einem „moralischen Sollen“, wobei der „wilden“ Natur als ästhetischer Grundlage der Begegnung für die Herleitung eines intrinsischen Wertes der gesamten Natur eine Schlüsselrolle zukommt. Er unterscheidet sieben Arten von Sinn, die unser Naturverhältnis beschreiben. 1. Der absolute Sinn. Hierbei wird die Natur als „Summe aller physikalischen, chemischen und biologischen Prozesse“ (Rolston, in: Birnbacher, 247) angesehen. Nach dieser Definition können wir uns der Natur gar nicht entziehen, wir sind in sie eingebunden. 2. Der artefaktische Sinn. Das planvolle Handeln der Menschen steht dabei komplett außerhalb der Natur, ist per se unnatürlich. 3. Der relative Sinn. Er berücksichtigt die menschlichen Eingriffe in die Natur. Diese sieht Rolston aber nicht als per se unnatürlich an, sondern verortet einzelne Eingriffe (Landschaftsgestaltung durch Abtragen eines Hügels oder durch Anpassung an die natürlichen Gegebenheiten/Ökosysteme, 250) auf einer Skala zwischen natürlich und unnatürlich. So haben wir in diesem Sinne die Wahl. 4. Im homöostatischen Sinne zerstören wir die Natur durch unser Verhalten. In einer „vormoralischen“ Bedeutung, also ohne der Natur selbst moralischen Wert zuzubilligen, plädiert Rolston dafür, der Natur zu folgen (257), was immer das auch im konkreten Falle heißen mag. 5. Im imitativ-ethischen Sinne ist die Natur moralisch ein „unbeschriebenes Blatt“ (258). Rolston sieht keine anderen moralischen AkteurInnen als menschliche. Viele Aspekte der Natur wären, würden sie auf die

menschliche Sphäre übertragen, sogar hochgradig unmoralisch: „Die Natur ist ein Blutbad.“ (260). Trotzdem stellt er letztlich die Frage, ob das alles sei, was über die Natur gesagt werden könne. 6. Im axiologischen Sinne bieten sich dem Menschen drei Umwelten (städtische, ländliche und wilde) und demgemäß drei Möglichkeiten menschlicher Tätigkeiten (Kultur, Agrikultur und Natur) in diesen Umwelten (263). Die Stadt wird von Rolston nicht als unnatürlich angesehen, da die Urbanität/Kultur aus den natürlichen Voraussetzungen des Menschen entspringe. Die ländliche Umwelt ist ein Ort der Symbiose: „Wir verändern die Umwelt, aber gleichzeitig akzeptieren wir ihre Bedingungen.“ (265). Die wilde Natur ist ein Ort für den Menschen, um „schauend mit ihr eins zu werden“ (268). Ihr schreibt Rolston einen intrinsischen anstatt eines instrumentellen Wertes zu, sie ist das einzige, was auf der Welt „von menschlichem Tun unabhängig“ (269) ist: „in wilden Dingen finden wir *Sinn*.“ (271). Hieraus leitet der Autor nun den moralischen Charakter unserer Beziehung zur Natur ab: „die Liebe zu einem intrinsisch Guten ist immer eine moralische Beziehung.“ (272). 7. Mit dem letzten, dem erzieherischen Sinn, versucht Rolston, diese moralische Beziehung in ein „moralisches Sollen“ (276) zu verwandeln. Erst die Begegnung mit der Wildnis ermögliche es uns, ein moralisches Verhältnis zur Natur zu entwickeln. Wir *sind* an die Natur gebunden, und daraus können wir ein *Sollen* folgern.

Als zweiten Vertreter einer eher tiefenökologisch-holistisch orientierten Perspektive möchte ich Aldo Leopold anführen. Leopold sieht eine Menge erst vor relativ kurzer Zeit aufgekommene moralische Ideale, zum Beispiel Menschenrechte, die Befreiung der Frau usw. Mit Darwin argumentiert er, dass man Ethik letztlich als Beschränkung im Überlebenskampf sehen müsse, sie aber praktisch zu einer höheren „fitness“ der Spezies Mensch geführt habe.

Dies sei ganz einfach dadurch geschehen, dass Formen der Kooperation oder Gemeinschaft sich als effektiv herausgestellt hätten und somit einen evolutiven Vorteil sicherten. Die nächste Stufe wäre dann nach Leopold eine „land ethic“, die durch die Anerkennung des „Landes“ als einer biotischen Gemeinschaft entstehen müsse. Wir müssten demnach versuchen, die Möglichkeiten zur Evolution eben dieser Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Die Sorge um die Mitglieder unserer Gemeinschaft sollte sich verschieben hin zu einer Sorge um die Welt an sich, das Land, und die „biotische Gemeinschaft“, die es zur Aufrechterhaltung der evolutiven Möglichkeiten zu erhalten und zu schützen gelte.

2. „Respect for Nature“: Paul W. Taylor

Taylor hält es für notwendig, unseren Umgang mit Ökosystemen und ihren BewohnerInnen durch moralische, rational nachvollziehbare Prinzipien zu fundieren (Taylor, 9). Zu diesem Zweck wirft er zu Beginn des Buches vier Fragen auf, die es zu diesem Zwecke zu beantworten gelte. Mit diesen Fragen als Leitfaden soll nun Taylors Argumentationsgang Schritt für Schritt dargestellt werden, wobei ich der Logik und Kohärenz halber jeweils zwei verwandte Fragen zusammenfassen werde.

- 1. Unterliegt unser Verhalten bezüglich Ökosystemen moralischen Einschränkungen oder ethischen Prinzipien?**
- 2. Wie rechtfertigt Taylor diese Gleichbehandlung von Menschen und anderen Lebewesen bzw. die Theorie des „Respektes gegenüber der Natur“?**

Für diesen ersten Aspekt ist vor allem wichtig zu klären, ob Moral entweder auf Ökosysteme als solche oder zumindest auf Pflanzen und/oder Tiere sinnvoll angewendet werden kann. Dieses versucht Taylor in einem ersten

Schritt zu erreichen; über eine Untersuchung formaler und inhaltlicher Bedingungen rein ‚anthropozentrischer‘ Moral und die ‚Gegenstände‘ moralischer Handlungen strukturelle Symmetrien zwischen bio- und anthropozentrischer Ethik.

In der ‚menschlichen Moral‘ wird zwischen AkteurInnen und Subjekten unterschieden. AkteurInnen können aufgrund ihrer Fähigkeit zu rationaler Überlegung, Differenzierung zwischen gut und schlecht, Verantwortung und Entscheidungsfindung moralisch oder unmoralisch sein. Sie haben des weiteren die Fähigkeit, sich in die Lage der Subjekte zu versetzen und ihrem Wohl gemäß zu entscheiden. Alle moralischen AkteurInnen sind demgemäß auch Subjekte, können also von Ihregleichen ebenfalls gut oder schlecht behandelt werden. Nicht alle Subjekte sind jedoch auch Akteure. So können beispielsweise Kleinkinder oder Hirngeschädigte (15) aus naheliegenden Gründen nicht als solche bezeichnet werden. Deshalb können auch moralische Regeln lediglich für AkteurInnen gelten, reinen Subjekten fehlen die Fähigkeiten zu moralischen Entscheidungen. Nichtmenschliche Organismen (19) schließt das, laut Taylor, ebenfalls aus der Riege der AkteurInnen aus. Was sie zu Subjekten macht ist, dass sie richtig oder falsch behandelt werden können.

Neben den formalen Bedingungen für gültige moralische Prinzipien wie Universalität und Unparteilichkeit bestimmt Taylor außerdem inhaltliche Bedingungen für die menschliche Ethik. Diese sind stark verknüpft mit dem menschlichen Verständnis einer „Person“. Diese wird charakterisiert als ein „Zentrum autonomer Wahl und Wertung“ (33), verfügt über Interessen, lang- und kurzfristige Ziele etc. Ein System menschlicher Ethik ist daher vor allem dann als gültig anzusehen, wenn es das Prinzip von Respekt für alle Personen als Personen unterstützt, eben

weil sie alle „Zentren der autonomen Wahl“ und deshalb als gleich anzusehen sind (38).

Ausgehend von einer anthropozentrischen Ethik macht Taylor drei Hauptkomponenten dieser aus, die genauso Grundpfeiler der biozentrischen Sichtweise sein sollen: Ein ihr unterliegendes Glaubenssystem, eine Einstellung von Respekt und ein System von Regeln und Standards zur praktischen Umsetzung (41f). Da alle Lebewesen von Taylor genau wie Menschen als Entitäten angesehen werden sollen, die ihrer Spezies gemäß ihr eigenes Wohl verfolgen, werden diese Grundpfeiler auch die der Bioethik sein.

Beider Beantwortung der zweiten Frage spielen zwei Aspekte eine Rolle: das Konzept des „Wohl eines Lebewesens“ (60) und das des „inhärenten Wertes“ (71). Das Wohl eines Lebewesens läßt sich relativ leicht herausfinden: Entscheidend ist, ob man begründet davon sprechen kann, ob etwas gut oder schlecht für eine Entität ist, ohne dass man sich dabei auf eine andere Entität bezieht: Kann etwas gut für einen Hund sein, also aus seiner Perspektive gesehen sein Wohl steigern? Kann ich das in gleicher Weise für eine Maschine sagen? Anscheinend nicht, denn die Maschine hat keinen eigenen Standpunkt, kein eigenes Wohl, allerhöchstens ihr Besitzer. Sowohl bei Pflanzen als auch bei Tieren lässt sich jedoch ein Wohl ohne eine Bezugnahme auf eine andere Entität feststellen. Das Wohl hängt demnach nicht davon ab, ob die jeweilige Entität Bewusstsein, Wünsche oder eigene Interessen hat, und auch nicht davon, ob Menschen aus einer anthropozentrischen Perspektive einer Entität irgend einen Wert zugestehen.

Der Terminus „inhärenter Wert“ bezieht sich nur auf Entitäten, die auch ein eigenes Wohl haben. Mit dem inhärenten Wert besitzen sie „Wert an sich“: Dieser Wert ist

ihrer, unabhängig davon, 1. ob/wie sie von einem anderen Menschen gewertet werden und 2. ob sie ‚nützlich‘ sind für andere Entitäten (75).

Dies impliziert viererlei: 1. Ist keine Spezies einer anderen überlegen, alle sind gleichberechtigt. 2. Keine Spezies darf jemals als reines Mittel für menschliche Zwecke gebraucht werden, weil sie ein Existenzrecht hat, auch ohne für den Menschen nützlich zu sein. 3. Ihr Schutz oder ihre Förderung sind erstrebenswert. 4. Aus Prinzip müssen menschliche AkteurInnen dem Wohl solcher Entitäten Aufmerksamkeit entgegenbringen, sie schulden ihnen Respekt (78 f).

Der „Kern der biozentrischen Sichtweise“ (99) soll die Position des gleichberechtigten Eingebundenseins des Menschen in der Natur nochmals untermauern. Wir sind, so Taylor, nur eine Population unter vielen: Wir entstammen dem selben Evolutionsprozeß, sehen uns den selben biologischen Schwierigkeiten/Notwendigkeiten ausgesetzt, in der Erhaltung unserer Existenz und der Erweiterung unseres Wohles können wir wie sie frei sein oder Einschränkungen unterliegen. Wir wie sie sind „teleologische Zentren von Leben“ (100), verfolgen also unser eigenes Wohl auf unsere eigene Art und, letztendlich, ist unsere Anwesenheit nicht notwendig, sondern in der Tat eher schädlich für viele andere Entitäten (115).

Von Taylor werden auf dieser Basis exemplarisch einige gängige Stereotype anthropozentrischer Sichtweisen widerlegt (129f). Die angebliche Überlegenheit menschlicher Eigenschaften wird als lediglich aus unserer Perspektive überlegen seiend bezeichnet: Für andere Spezies sind andere Eigenschaften wichtiger als die menschlichen, und Menschen haben viele Eigenschaften nicht, die aber andere Spezies besitzen. Auch die moralische Höherwer-

tigkeit von Menschen entpuppt sich schnell als falsch: Nur Lebewesen, die die Fähigkeit zum moralischen Handeln haben, können sich als moralisch gut oder schlecht herausstellen. Dies ist bei nichtmenschlichen Spezies augenscheinlich nicht der Fall. Bei ihnen sind die Voraussetzungen für moralisches Handeln nicht gegeben, sie sind für ihre ‚Taten‘ nicht verantwortlich. Ein Wolf, der ein Kaninchen hetzt, fängt und tötet, handelt nicht schlecht oder verwerflich. Er ist kein moralischer Akteur im oben genannten Sinne.

Letztendlich vertritt Taylor jedoch die Position, dass weder Pflanzen noch Tiere logisch TrägerInnen moralischer Rechte sein können. Es gibt vier Aspekte moralischer Rechte, die es unmöglich machen, sie auf Tiere und Pflanzen anzuwenden (245f): EinE TrägerIn moralischer Rechte muss auch der Gemeinschaft moralisch Handelnder angehören; dies ist bei nichtmenschlichen Entitäten, wie oben kurz erwähnt, nicht der Fall. Ohne Selbstrespekt kann man keine moralischen Rechte besitzen; dieser ist aber bei Tieren/Pflanzen nicht vorhanden. Es macht in dieser Hinsicht auch keinen Sinn zu sagen, sie würden ein Recht ausüben oder genießen. Außerdem treffen auch gewisse andere, mit moralischen Rechten verbundene Zuschreibungen, auf nichtmenschliche Entitäten nicht zu, so zum Beispiel, das Recht sich zu beklagen usw. Daher schlägt Taylor ein modifiziertes Konzept moralischer Rechte für Tiere und Pflanzen vor, das auf der Anerkennung ihres inhärenten Wertes beruht. Die Anerkennung dieses Wertes macht es für alle rationalen Personen notwendig, ALLEN moralische Sorge zu Teil werden zu lassen. Wir schulden der Natur dann Pflichten, die Sorge um das Wohlergehen der Entitäten erlegt uns Pflichten auf. So haben sie zumindest das eine generelle moralische Recht: Ihr Wohl muss berücksichtigt werden. Aus diesem leiten wir dann die unten folgenden vier Pflichten ab.

3. Welches sind dann diese Prinzipien? 4. Aus den vorangegangenen Schilderungen zeichnet sich bereits ab, dass all dies massiv mit menschlichen Interessen kollidieren wird. Welche Prinzipien sieht Taylor für solche Fälle vor?

Taylor entwickelt vier Regeln für richtiges Verhalten (172f), die sich aus dem Respekt für die Natur logisch ergeben, wenn sie auch nicht alle Reibungspunkte vermeiden:

1. Wir dürfen demnach keinen Entitäten, die ein Wohl an sich haben, Schaden zufügen. 2. Wir dürfen die Freiheit individueller Organismen nicht einschränken und uns nicht in die Ökosysteme und das Leben ihrer nicht-menschlichen BewohnerInnen einmischen: Dies beruht auf den Prämissen, dass in der Natur „nichts schief läuft“ und wir nicht für bestimmte Organismen und gegen andere einschreiten. 3. Des weiteren dürfen wir kein Vertrauen brechen, das Entitäten in uns gesetzt haben (z.B. durch Fallen). Haben wir ein oder mehrere der vorhergehenden Prinzipien gebrochen, so steht als letztes die Regel der wiederherstellenden Gerechtigkeit: Wir sind 4. verpflichtet, den angerichteten Schaden zu kompensieren oder die Situation vor unserem Eingriff wenn möglich wieder her zu stellen.

Gibt es Konflikte zwischen den obigen Regeln, so gelten bestimmte Hierarchien, in denen diese Regeln angewendet werden sollten. So würde zum Beispiel im Falle der Wiedergutmachung das Prinzip der Nichteinmischung außer Kraft gesetzt, damit eine Wiedergutmachung überhaupt möglich ist. An oberster Stelle steht jedoch, Entitäten keinen Schaden zuzufügen. Da die Einstellung des Respektes für die Natur in uns verankert werden sollte, braucht es außerdem bestimmte generelle und spezielle Tugenden, die sich von denen anthropozentrischer Konzepte nicht unterscheiden (Pflichtbewußtsein, Mut, Fair-

neß etc.). Diese ermöglichen es dann dem/der Handelnden, moralisch zu handeln.

Welche Prinzipien würden also bei unserem Umgang mit der Natur gelten? Gemäß dem Prinzip der Selbstverteidigung dürfen AkteurInnen sich verteidigen, jedoch nur mit dem Mittel, welches dem/der AngreiferIn geringstmögliche Schmerzen/Schäden verursacht. Das Prinzip der Ausgewogenheit versucht, Anhaltspunkte für menschliches Verhalten bei Konflikten zwischen menschlichen Werten und nichtmenschlichem Wohl zu finden. Hierbei muss, natürlich aus biozentrischer Sicht, abgewogen werden, welche Interessen grundlegend/wesentlich sind und welche eher weniger (278f). Außerdem steht hier das Prinzip des geringstmöglichen Unrechts und das der Verteilungsgerechtigkeit (wenn menschliche und nichtmenschliche Ansprüche gleichberechtigt kollidieren). Als letztes Prinzip dient hier wiederum das der ausgleichenden Gerechtigkeit, für den Fall nämlich, wenn die des geringstmöglichen Unrechts oder der Verteilungsgerechtigkeit verletzt wurden und diese Verletzung wieder gut gemacht werden soll.

3. Implikationen?

Die konkrete Bedeutung dieses Ansatzes für die Gesellschaft und die Antwort auf die ewige Frage der Moralphilosophie: Was soll ich tun? liegen auf der Hand, es fällt jedoch schwer, sie auszusprechen und anzuerkennen. Auch bei rationaler Nachvollziehbarkeit der durch die Tierethik und Tiefenökologie gegebenen Argumente erscheint die Anerkennung von Tierrechten oder gar solcher für Pflanzen, der „Umwelt an sich“ immer noch völlig absurd. Ein weiterer Hinweis auf die tief verwurzelten anthropozentrischen und somit speziezistischen Moralvorstellungen und die unglaublichen Schwierigkeiten, die ihre Überwindung mit sich bringen würden.

Aber drücken wir uns nicht um die radikalen Implikationen, die die Anerkennung solcher Rechte für die Natur mit sich bringen würden. Mit Verbesserungen in der Tier- und Umweltgesetzgebung wäre es für Tiefenökologen und radikale Tierschützer nicht getan: „Auf den menschlichen Bereich übertragen bedeutet dies in etwa, dass jahrelang verhandelt wird, ob ein Mensch, der gefoltert wird, während seiner Folterung auf einem gepolsterten oder einem ungepolsterten Stuhl sitzen muss.“ (aus dem Magazin „Tierbefreiung“, Dezember 2000). Es wäre demnach nicht damit getan, dass das „Schlachttier zeit seines Lebens seine Würde“ behalten darf und „sein Leben ohne Grausamkeit oder Respektlosigkeit“ (Rudolf Bühler in: „Chrismon“ 09/2001) beendet werden soll. Bereits die Bezeichnung „Schlachttier“ stellt den enthaltenen Anthropozentrismus bloß. Gleichsam könnte die Überflutung von Landschaften für die Anlage eines Großstaudammes nicht durch die Anlage von „Ausgleichsflächen“ wieder gut gemacht oder gar gerechtfertigt werden. Die „beklommene Huldigung an des Menschen beklemmende Macht“ (Jonas) dürfte nicht stattfinden. Vielmehr: Widerstand würde zur moralischen Pflicht, vergleichbar mit dem Widerstand gegen ein menschenverachtendes Unrechtsregime. Tatsächlich wird so etwas heute vielfach praktiziert, sei es durch die „Autonomen TierbefreierInnen“ oder durch die überwiegend in Amerika tätige „Earth Liberation Front“. Hier handeln Menschen, denen Tierethik oder „Respect for Nature“ zum Imperativ geworden ist. Natürlich würden wir auch unsere Lebensweise wandeln, nähmen wir die Tiefenökologie und die Warnrufe der Ökologen wahr: Für ein Pfund Protein in Schweinefleisch müssen 8,3 Pfund pflanzliches Protein verfüttert werden. Bei einer veganen Ernährungsweise aller EngländerInnen könnten drei viertel der landwirtschaftlichen Fläche Großbritanniens an die Natur zurück gegeben werden („Veganissimo 2“, 1995). Letztlich würde sich wahrscheinlich kaum ei-

ner unserer Lebensbereiche als im Einklang mit der Natur seiend herausstellen.

Doch kann solch direkte Aktion oder Suffizienzstrategie, dem dringenden Mitgefühl für Tiere und Natur entsprungen und durch ethische Argumente untermauert, nicht hinreichen. Die Fakten sind seit langem bekannt, die zementierte Wirklichkeit wird dadurch sicher kaum in ihrer Selbstgewißheit gestört. Gleichsam wird es auch nicht genug sein, ein moralisches System vorzustellen und als rational einsichtig zu postulieren. Der Hinweis auf die Einsichtigkeit hat auch bei anthropozentrischer Ethik wohl nie wirklich funktioniert.

Jedoch: Hier wird die konstruierte Trennung Mensch/Natur (System/Umwelt) sehr deutlich. Tiefenökologie könnte helfen, die Grenze zu verschieben, einzuschließen. Die Demontage willkürlich konstruierter speziezistischer Grenzen würde uns eine andere Sicht auf unsere „Umwelt“ ermöglichen: Dadurch, dass wir ihr die ihr gemäß der Tiefenökologie zukommenden Rechte zuerkennen oder durch verstörendes Verhalten/Aktionen auf sie aufmerksam machen, rücken wir einerseits an sie heran, stellen Gleichheit her, ohne die Verschiedenheit zu leugnen. Vielleicht würden wir uns eher als in die Natur eingebundene/aus ihr entsprungene Spezies sehen, anstatt via Wissenschaft die Natur weiter zu entsubjektivieren. Wir wären gezwungen, grundlegend andere Regeln im Umgang mit der Natur zu finden. Taylor gibt hier erste Anhaltspunkte; erste Wege, schauend mit der Natur eins zu werden (Rolston), gleichzeitig sie aber als eine qualitativ andere Wirklichkeit, als Gebiet des Widerspruchs (Marcuse) anzuerkennen. Respekt für die Natur, eine Naturethik, ließe uns vielleicht achtungsvoll von ihr abrücken, ihr begegnen wie

einer Fremden, an die wir nicht zu nahe herantreten wollen. Und ihre Existenz staunend zur Kenntnis nehmen.

5. Verantwortung als Prinzip: Hans Jonas

Verantwortung scheint eine zentrale Kategorie des umwelttheoretischen Diskurses zu sein. Verantwortung meint im Wortsinne eine angemessene Antwort auf die Fragen des Lebens zu finden und den Ansprüchen von Anderen, der Natur und Gott gerecht zu werden. dass Verantwortung auch ein soziales Konstrukt ist, ist für soziologische Theorie eine Banalität: Verantwortung wird durch Lob und Tadel erlernt, sozialisiert. Erst im wechselseitigen Miteinander können wir verantwortlich werden. Verantwortung ist ebenso eine diskursive und damit kommunikative Zuschreibungskategorie. Und nicht zuletzt ist Verantwortung eine Art wertgebundene Disziplinierungsordnung: Verantwortung soll uns nötigen, sozial und ökologisch zu sein, Chaos zu vermeiden, Ordnung zu schaffen. Im Großen und Ganzen scheint es, dass Verantwortung als jonasches Prinzip eine Kategorie ist, die unwichtiger und wichtiger zugleich wird. Unwichtiger, weil die technische Seite des Umweltproblems an Differenziertheit und an Problemlösungsnotwendigkeit gesellschaftlich betont wird. Technik schafft für die Betroffenen Entlastungsgewinne. Es zeigt sich auf der anderen Seite gerade deshalb eine Verantwortungsüberlastung der Technokratie und der Versicherungswirtschaft, die mit immer neuen Leistungsangeboten zu glänzen versuchen. Damit zeigt sich auch, dass die „Antiquiertheit des Menschen“ (Anders) das „Prinzip Verantwortung“ verunmöglicht und dadurch um so mehr erfordert. Verantwortung ist eine menschliche Kategorie. Nur Menschen können Verantwortung übernehmen – oder nicht. Damit ist auch klar, dass nur für humanistische Theorien die Kategorie Verantwortung überhaupt von Belang ist. Wenn wir Selbstbestimmung als eine reduzierte Form der Verantwortung – als Selbstverantwortung, als

Verantwortung für das eigene Leben – ansehen, dann beinhalten viele Theorien diese Kategorie.

In diesem Kapitel werden wir den üblichen Dreischritt vollziehen. Zuerst werde ich die kontextuelle Seite des Problems skizzieren. Dann werde ich mir eine Lektüre zweier Texte von Hans Jonas vornehmen. Zum Schluss werde ich vor dem Hintergrund der Nachhaltigkeitsdebatte versuchen, den praktischen Ertrag der Kategorie für die Zukunft zu interpretieren. Dabei wird der „Subpolitik“ (Beck) eine besondere Bedeutung zgedacht.

1. Die menschliche Antiquiertheit

Gedanken, die die normative, moralische oder humanistische Seite des Umweltproblems betonen und dies radikal zuspitzen, kommen ohne das Prinzip Verantwortung kaum aus. Die Betonung dieses Prinzips geht bereits davon aus, dass man es betonen müsste, weil es selbst problematisch geworden ist. Das heißt, das Prinzip enthält bereits ihr eigenes Sollen dadurch, dass es nicht mehr uneingeschränkt gilt. Ein solches Prinzip ist von seiner Natur her metaphysisch. Es beharrt auf einer Dimension des Menschseins, das ohne einen Hauch Göttlichkeit nicht gedacht werden kann. Das transzendente Moment des Prinzips richtet sich gegen jeden physikalischen, atomistischen und damit naturwissenschaftlichen Nihilismus, der nur die kleinsten, gleichgültigen Bestandteile für real hält und so keinen Wert oder Zweck erkennen und annehmen kann. Es muss mehr geben als das nichtende Nichts. Ohne religio, ohne Verbindung, ohne Transzendenz können Menschen nicht auskommen. Nun entwertet auch der soziologische Konstruktivismus – als soziale Technologie, als Herstellungsideologie – ein solches Prinzip. Denn er beschreibt es als gesellschaftlich oder medial oder diskursiv hergestelltes Konstrukt. Menschen stellen Verantwortung her – oder eben nicht. Es gibt Systeme, Subjekte oder

Handlungen, die dieses Prinzip erzeugen. Hans Jonas jedoch hat anderes im Sinn. Ohne Annahme eines Prinzips, das über – oder zwischen – den Menschen steht, entwertet sich der Mensch, seine Natur, sein Wesen, seinen Leib, seine Moral, seine Gemeinschaft. Schauen wir auf die Zusammenhänge.

Ausgangspunkt der hier folgenden Überlegungen ist die Grundannahme von Günter Anders: Der Mensch stellt mehr her, als er sich von den Auswirkungen dieser Gestelle vorstellen kann (Anders 1987, 267). Weder seine Sinne, noch seine Vernunft erlauben ihm, sich die Auswirkungen seiner wissenschaftlichen, technischen oder ökonomischen Handlungen vorab vorzustellen. Seine Herstellungsfähigkeiten überschreiten seine Phantasie. Die Produktivkräfte entkoppeln sich von den Kontrollorganen. Religion, Ethik, Moral, Demokratie können nicht mehr rückbinden, können nicht mehr gestalten, versuchen nur noch zu trösten oder zu unterhalten. Dieses „prometheische Gefälle“ – wir können uns weniger vorstellen als herstellen – bewirkt nach Anders „Apokalypseblindheit“. Normalisiert man diesen Gedanken, wird er nur umso schauriger: unser tägliches Experimentieren, das einfache Ausprobieren, ja das so wunderbare Versuchen, trägt im Kern schon durch seine Naivität eine Antizipationsblockade in sich. Das, was uns zum Menschen macht, das Suchen, die innere Unruhe, das Nicht-Stehen-Bleiben-Können, ist einer Blockade geschuldet: eben nicht vernünftig sein zu können, nicht planen zu können, nicht langfristig denken zu können. Damit werden alle Handlungen, die mittel- oder langfristige Auswirkungen haben, problematisch. Im Alltag mag dies einigermaßen problemlos sein: Wir können kaum unseren Schreibtisch ordnen, wir schaffen es nicht, unsere Versprechen gegenüber Kindern einzuhalten. Jede Regel, jede Erwartung wird durch uns selbst dementiert. Überall Zufall. Und gerade deshalb steigt der Erwartungs-

druck, die Planungsintensität, die Erfolgssucht, das Disziplinierungsgehebe. Das Nicht-Akzeptieren-Können von Unruhe, Zufall und Nicht-Erkennen-Können führt zu technischem Potenzwahn.

Nietzsches „Gott ist tot und wir haben ihn getötet“ markiert den Einschnitt, markiert den Beginn des Problems, das hier diskutiert werden muss: Unsere Experimentiersucht hat nicht davor Halt gemacht, das Höchste – die transzendente und magische Bindung – zu töten. Der Mensch hat sich nun selbst frei gesetzt: Er hat sein Selbst experimentell hergestellt, und es ist nur konsequent, es nun technisch herzustellen. Nichts anderes meint der Nihilismus-Verdacht. Nichts bindet uns mehr, außer wir konstruieren es selbst. Oder wie es heute heisst: Wir erfinden uns neu. Der konservative Verdacht des Werte-Zerfalls gründet in dieser Annahme. Und ebenso die Annahme, dass nun die Produktivkraft Wissenschaft die Stelle des Glaubens einnimmt.

Jürgen Habermas vertritt die Technokratiethese auf eine ganz andere Weise. Wenn uns ein gemeinsamer Gottesglaube fehlt, uns nicht mehr bindet, dann muss etwas anderes an die Stelle treten: der herrschaftsfreie Diskurs, die Demokratie, die Öffentlichkeit. So würde die Stimme der funktionalistischen Wissenschaften eben nur eine Stimme haben. Doch was ist, wenn sie andere Stimmen überzeugt? Hier stellt sich die Frage der Effektivität: Was hilft gegen die technokratische Vermachtung am besten? Gegenmacht, Subpolitik, Demokratie, Aufklärung? Ulrich Beck wird später die These vertreten, dass die Wissenschaft selbst ihre beste Kritikerin ist. Das eigene Hapern, die innersystemisch erzeugten Widersprüche werden die Technokratie untergraben. Dazu später.

Nun zu den Zusammenhängen bei Hans Jonas. Jonas' Denken nimmt seinen Ausgang vom gnostischen Welt-

zweifel der Spätantike: Welt wie Kosmos sind nicht mehr – wie in der antiken griechischen Grunderfahrung – die Welt Gottes. Gott – und damit das Gute, Schöne, Richtige – steht außerhalb der Unordnung der Welt. Hier beginnt das auch für Descartes grundlegende dualistische Denken. Der dreigeteilte Mensch – dreigeteilt in Körper, Seele, Geist – nimmt mit seinem Körper und seiner Seele an der chaotischen Welt teil. Er verfällt ihr, ist abhängig, uneigentlich, weltverfallen. Der eigentliche Mensch ist der geistige Mensch, das pneumatische Ich. Nur mit seinem Geist nimmt der Mensch teil an der göttlichen Ordnung. Der eigentliche, geistige Mensch fühlt sich fremd im Getriebe der Welt. Dieses Getriebe treibt den uneigentlichen Menschen, macht ihn zum Rädchen, zur Masse, zum System. Der eigentliche Mensch nimmt mit seinem Geist teil am Jenseits. Er ist transzendent, er reicht hinüber. Der Immanenz des physischen Getriebes steht die Transzendenz des Geistes unvermittelt gegenüber. Insofern ist der geistige Mensch ein heimatloser Fremdling auf Erden, der das Heimweh nach dem Jenseits spürt. Das ist der Kern aller Metaphysik, der Kern aller Erkenntnis. Denn das gnostische Erkennen meint, teil des Lichts Gottes zu gewahren. Dies geht nur durch Weltabkehr, durch Versagung, durch Innerlichkeit. Im Gegensatz zu den Stoikern, die die Wahrheit in einer selbstgenügsamen Autarkie im Innern zu finden glauben, streben die Gnostiker nach Erkenntnis im Jenseits. Die Frage: Wo ist unsere Heimat? wird zur Schlüsselfrage. Wo wohnt der Mensch eigentlich? Diese Frage wird dann auch bei Luhmann an entscheidender Stelle neu gestellt. Und seine gnostische Antwort lautet: in der Umwelt.

Der existenzielle Grund für unsere Möglichkeiten an das Jenseits, an die Umwelt zu rühren, liegt in unseren Grundstimmungen: Angst und Sorge. Wir sind geworfen ins Getriebe der Welt, in die Systeme. Um eigentlich zu werden, müssen wir diese Geworfenheit mittels unserer Angst er-

kennen. Dadurch wird uns die Welt in ihrer Unendlichkeit, Gleichgültigkeit und Schweigsamkeit bewußt. Angst ist immer Weltangst; sie drückt sich aus im „kosmischen Nihilismus“ (Jonas). Durch eine solche Erkenntnis zerbrechen unsere lebensweltlichen Gewohnheiten. Nichts ist mehr selbstverständlich. Jetzt erst wird verständlich, warum die uneigentliche Masse der normalen Menschen nach Schutz, nach Rüstungen, nach Funktionen, nach Systemen, nach Sicherungen sucht: Das grunderschütternde Nichts kann nicht versichert werden – und gerade deshalb wird dies massenhaft versucht: Experimentieren, Wissenwollen und Wille zur Macht sind Haltungen, dieses Nichts nicht ertragen zu können.

Nun ist der gnostische Dualismus durch Descartes bekanntlicherweise zur extremen Entzweiung ausgeweitet worden. Körper und Geist: *res extensa* und *res cogitans* treten sich unversöhnlich gegenüber. Mit der gnostischen Abwertung des Körpers war der Schritt zur cartesischen Naturvergessenheit vorgezeichnet. Es fehlt jedoch im cartesischen wie im existentialistischen Denken die Antwort auf die Frage: Wer oder was hat uns in die Welt geworfen? Und die Antwort wird bei Jonas lauten: Die Natur und der ihr inhärente Wert. Jonas' Philosophie ist damit (ähnlich wie die Spaemanns) vorsichtig physiozentrisch. Im Gegensatz zum Anthropozentrismus der meisten Theorien – hier: Diekmann, Beck, Polanyi – besagt eine physiozentrische Grundhaltung: Nicht der Mensch, sondern die Natur ist Ausgangs- und Mittelpunkt aller Ethik. Die Naturethik läßt sich also grundsätzlich unterscheiden (Krebs 1997, 337-379) in

- physiozentrische Argumente und
- anthropozentrische Argumente für Naturschutz

Die physiozentrischen Argumente lassen sich erneut einteilen. Das pathozentrische Argument – bei Singer, Patzig,

Spaemann und Birnbacher – meint im Kern: Tiere, die wie der Mensch leiden, haben ein Selbstinteresse an der Schmerzvermeidung. Ihnen kommt damit ein Eigenrecht zu. Moralisch handelt nur der, der auch auf das Selbstinteresse und den Eigenwert anderer leidensfähiger Geschöpfe Rücksicht nimmt. Im teleologischen – das auch biozentrisch genannt wird – Argument (Jonas, Meyer-Abich) wird das Empfinden durch Zwecke ersetzt. Alle zweckmäßig handelnden Lebewesen haben einen Selbstzweck: das Überleben durch Reproduktion. Moralisch handelt der, der das Überleben sichern hilft. Dehnt man das Argument – wie bei Albert Schweitzer – auf alles Leben – oder wie in holistischen Argumenten (Naess, Shiva, Leopold, siehe Kapitel 3 und 4) auf die ganze Erde – aus, gerät man in Schwierigkeiten: Darf man dann kein Leben schädigen? Muss man dann Tiere und Pflanzen schützen, die von anderen Tieren angegriffen werden?

Dem Anthropozentrismus wird von den Vertretern der Gegenseite – Jonas, Meyer-Abich, Hösle, Rolston – vorgeworfen, Werte würden bei ihnen erst mit der Existenz des Menschen auftreten. Werte aber treten mit der Wertordnung der Natur auf. Dies ist auch für Hans Jonas die entscheidende Frage: Gibt es einen intrinsischen Wert in der Natur; wer erkennt ihn, wer vertritt ihn, wer hilft ihn zu praktizieren (siehe Abschnitt c.)? Jonas glaubt, dass wir starke, metaphysische Argumente benötigen, da der 'horror vacui', die Weltangst, die Angst vor dem Nichts durch eine naturvergessene, dualistische und nihilistische Argumentation und Praxis in die Welt gekommen ist. Erst dadurch konnte der Mensch sich als ängstiger Fremder auf der Welt empfinden. Bereits in der Gnosis wurde argumentiert: Die Natur und damit unsere Körper und Seele sind nichts, Gott und Geist sind alles. Nach Gottes und der Metaphysik Tötung ist – im Naturalismus und Existentialismus – alles nichts. Der Nihilismus ist somit eine Erbschaft des gnostischen und cartesischen Dualismus': In

der selbstkonstruierten Sinnlosigkeit der Moderne kann es kein Vertrauen und keine Verantwortung geben.

2. „Das Prinzip Verantwortung: Grundlegung einer philosophischen Biologie“

Hans Jonas ist mit zwei Werken berühmt geworden: „Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie“ und „Das Prinzip Verantwortung“. Nach Jonas sind wir von der Natur hervorgerufen worden (1973, 316). Unser Bezug zur Natur ist damit nicht gleichgültig: Der Mensch ist ein Teil von ihr. Die Natur kennt ein Prinzip: Selbstsorge. Somit ist weder das Universum noch die Natur lebensfeindlich, sondern ist an ihrem eigenen Leben interessiert. Mit dem mechanistisch-dualistischen und damit gnostischen Weltbild muss konsequent gebrochen werden. Die schöpferische, dynamische Kraft allen Lebens ist anzuerkennen. Auch eine neue dynamische Naturwissenschaft (Darwin, Prigogine, Maturana) ändert – nach Jonas – daran nicht viel. Warum? Der Mensch lebt nach dieser in einer kontingent gedachten Natur nach den Prinzipien Mutation und Selektion, Zufall und Notwendigkeit. Auch hier ist das Leben sinnlos. Der Mensch bleibt fremd. Das Kontingenz-Problem bedeutet folgendes: Welt und Natur sind grundlegend kontingent. Sie sind immer auch anders möglich. Sie sind eine Laune Gottes oder der Zufälle. Daraus kann nun dreierlei folgen (Wetz 1994, 60-67):

1. Wir müssen die Kontingenz ertragen und Sinnansprüche reduzieren. Nur durch das metaphysische Denken wurden Sinnerwartungen konstruiert. Schuld sind folglich nicht die ernüchternden Wissenschaften, sondern der christliche Sinnanspruch. Sinn-Bescheidenheit tut not. Dies ist die Haltung von Hans Blumenberg.
2. Unsere menschliche Existenz ist von Außen betrachtet sinnlos, völlig kontingent. Von Innen betrachtet ist sie

von ungeheurer Wichtigkeit. Beide Ansichten sind gleich wichtig und zugleich absurd, paradox und unüberwindbar. Das haben wir zu ertragen. So argumentieren Thomas Nagel und Niklas Luhmann.

3. Sinnhafte Innerlichkeit – und mit ihr das Prinzip der Selbstsorge – läßt sich nicht reduzieren. Sinn bleibt Sinn. Die Vorstellung von einer indifferenten, weil kontingenten Natur ist gnostisch. Wir müssen sie überwinden, weil wir sonst unsere eigene Lebensgrundlage bedrohen. So argumentiert Hans Jonas.

Leben und Tod bleiben für eine solche Argumentation Schlüsselgedanken. Der Mechanismus von Physikalismus, Biochemie und Neurowissenschaften beruht darauf, kleinste Aggregate (Atome, Gene, Neuronen) in ihrer Mechanik als ursächlich für Leben und Tod anzusehen. Dieser Materialismus zerbricht am Phänomen des Lebens, am Sinn des Lebens, am Sinn der Natur, die wir sind. Wir können unser natürliches Leben als Sinn erkennen. Subjektivität und Freiheit sind uns natürlich gegeben. Daher ist uns auch der Sinn natürlich gegeben, und wir können ihn an uns durch Blick ins Innere gewahren und bewahren. Andere Organismen ebenso. Auch sie haben ein Selbstwertempfinden, wenn auch ein je anderes. Insofern sorgen sie sich ebenso um sich. Diese zentrale Kategorie übernimmt Jonas von Heidegger. Heidegger versteht Sorge als etwas, bei dem es „in seinem Sein um dieses Sein geht“ (Heidegger 1986, 16). Die Naturwissenschaften sind sorgenfrei, da wertfrei, da rein technologisch in ihrem Wesen. Sie wissen nur wie etwas funktioniert, wie etwas hergestellt werden kann. Daraus leiten sie praktische Verwendungen ab. Es bleibt beim baconschen Projekt: Wie mache ich mir die Natur dienstbar? In diesem Denken gibt es „keine Hierarchie des Seins, sondern nur Verteilungen eines gleichförmigen Substrats“ (Jonas 1973, 280). Atome, Gene, Neuronen sind gleichgültig, kontingent: „Der Natur

der Dinge ist keine Würde für sich selbst verblieben. Alle Würde gehört dem Menschen: was keine Ehrfurcht gebietet, darüber kann geboten werden, und alle Dinge sind zum Gebrauch“ (269). Würde meint Eigenwert. Er wird dem Gebrauchswert, ja Verbrauchswert wie auch dem Tauschwert von Jonas entgegengehalten.

Was Hans Jonas im „Prinzip Verantwortung“ beschreibt, findet sich in ähnlicher Weise bei Heidegger, Horkheimer und Adorno wie auch in der Tiefenökologie und im Ökofeminismus. Die Vernutzung der Natur, ja der Welt im Ganzen wird zurückgeführt auf Bacons Projekt, das sich ebenso bei Descartes und Locke wiederfindet. Wann und wie wird uns das klar? Nur wenn wir empfindlich sind, nur in einer „Heuristik der Furcht“ (1979, 63) werden wir uns die zukünftigen Gefahren vorstellen können. An dieser Stelle macht Hans Jonas dieselbe Gleichung wie Günter Anders auf: Vorstellung und Herstellung, Innerlichkeit und naturwissenschaftlich-technische Vernutzung sind nicht in Deckung. Moral und Verantwortung hinken den Naturwissenschaften hinterher. Es fehlt an Antizipation und Empathie, an empfindsamem Vorstellungsvermögen. Der „Unheilsprophezeiung“ sei in riskanten Situationen eher zu glauben als der „Heilsprophezeiung“ (70).

Wie aber ist Verantwortung zu fundieren? Im Bild der elterlichen Sorge um das Kind findet Jonas das „Urbild aller Verantwortung“ (184). Als „nicht-reziprokes Verhältnis“ (177) ist es deshalb von ausschlaggebender Bedeutung, weil moderne Rechtsverhältnisse als reziproke, symmetrische Menschenrechtsverhältnisse gedacht werden. Nur so lassen sich Naturverhältnisse als Gegenstand einer Ethik rechtfertigen. Und so kommen wir zu einem Imperativ: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden; oder negativ ausgedrückt: Handle so, dass die Wirkungen der Handlung nicht zerstörerisch sind für

die künftigen Möglichkeiten solchen Lebens.“ (36) Dies ist deshalb zu rechtfertigen, weil es in der Natur ein Telos gibt, eine Zielorientierung (143). Und so ist es, dass „die Natur wenigstens einen bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst“ (142f). Ein „Ja des Lebens“ (156) und somit „das aktive Nein zum Nichtsein“ (157) ist somit „Grundwert aller Werte“ (155). Die Selbstsorge hat ihren Grund in der Selbstbejahung. So erst wird das eigene Leben wertvoll und seine Würde, sein Eigenwert kann durch andere anerkannt werden. Dadurch, dass es auch nicht anerkannt werden kann, erhält es Freiheit. Und durch die freie Entscheidung wird der Wert bestätigt und prinzipiell verantwortbar. Verantwortung ist ohne Freiheit kein Wert. Und Freiheit ist das höchste „Ergebnis der Zweckarbeit der Natur“ (157). Die Antwort auf die Frage nach der Freiheit ist immer eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Und die Frage nach dem Sinn beinhaltet in letzter Konsequenz immer die Frage nach dem Sinn des Lebens. So werden die grundlegenden Werte: Sinn, Würde, Freiheit, Verantwortung ethisch miteinander verknüpft und als natürliche Eigenschaften der Sorge um sich (Foucault) angesehen. Eine solche Ethik nennt Jonas planetarische Verantwortungsethik. Sie beinhaltet die richtige Gesinnung (Absicht, Sinn) wie auch die Verantwortung für die aus der Umsetzung resultierenden Folgen.

Für die Wissenschaften ergeben sich daraus mehrere Konsequenzen:

1. Metaphysische Wahrheiten dürfen nicht ausgeschlossen werden. Wahrheiten sind auch außerhalb wissenschaftlichen Wissens möglich, können zumindest nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Ein Eigenrecht der Natur kann nicht grundsätzlich bestritten werden. Das letzte Wort über die Möglichkeit metaphysischen Wissens ist noch nicht gesprochen (93).
2. Aus dem biologischen Sein folgt – bei Jonas – ein biolo-

gisches Sollen, eine biologische Ethik. Die sogenannte Vernunft-Philosophie hat versucht, einen naturalistischen Fehlschluß nachzuweisen (Moore, später Popper, Albert, auch Habermas), wenn vom natürlichen Sein auf das gesellschaftliche Sollen gefolgert wird. Wert hat der rationalistischen Philosophie zufolge nur der Mensch, weil er sich selbst als wertvolles und wertsetzendes Subjekt erkennt. Die Natur ist in dieser Sicht objektiv wertfrei; naturwissenschaftliches Wissen demzufolge auch.

3. Damit liegt dem wissenschaftlichen Wissen ein anthropozentrischer Fehlschluß zugrunde. Wahrheit und Wert liegen in diesem Wissen nur im Menschen begründet. Darin folgt ein solcher Glaube dem gnostischen und christlichen Denken.
4. Sein und Sollen, Natur und Mensch, Wahrheit und Wert, Subjekt und Objekt sind keine dualistischen Gegensätze, sondern gehören in jedem Wesen zusammen. Der Mensch mag komplexer sein, innerlich reicher sein – oder auch nicht: Er hat nicht viel mehr Gene als Wurm oder Fliege. Daraus ergibt sich höchstens ein evolutionärer Vorteil, aber kein höherer Wert.
5. Metaphysische Gewissheiten dürfen wissenschaftlich vorläufig gesichertem Wissen nicht dauerhaft widersprechen. Allerdings bietet dieses Wissen genug Freiraum für die Rätselhaftigkeit und den Sinn der Welt. Darüber zu schweigen, wie Wittgenstein vorgab, ist angesichts der Naturvernutzung heute unverantwortlich.

Hans Jonas hat mit seiner Verantwortungsethik Argumente vorgebracht, die die gängigen Wissenschaftsauffassungen tief im gnostischen Dualismus verankern. Dadurch werden sie in ihrem Dualismus und Nihilismus kritisierbar. Sie werden den ökologischen Herausforderungen in keiner Weise mehr gerecht. Seine planetarische Verantwortungsethik versucht, die neuesten Erkenntnisse der

biologischen und der Evolutionsforschung zu berücksichtigen. Und so kommt er zu dem Schluss: ein reflektierter Monismus, der der Natur Würde und Sinn zuschreibt, ist der gegenwärtigen Situation angemessener. Die Natur ist schützenswert aus zwei guten Gründen, wenn wir sie als empfindungs-, handlungs- und sinnfähig annehmen. In anderen Worten: „Das Empfindungsargument kann den moralischen Eigenwert empfindungsfähiger Tiere begründen (...). Das Zweckargument hat nur Berechtigung, wenn man es auf handlungsfähige Tiere einschränkt. (...) Damit kommt in der Natur nur empfindungs- und handlungsfähigen Tieren moralischer oder absoluter Wert zu.“ (Krebs 1997, 364)

3. Ist die Demokratie das Problem?

Wir haben uns in diesem Abschnitt maßgeblich damit beschäftigt, das wissenschaftliche Wissen aus Sicht der Ethik zu kritisieren. Auf der Suche nach einer neuen Ethik haben wir versucht, die planetarische Verantwortungsethik zu verstehen. Sie verlagert die zentralen ethischen Begriffe in die Natur hinein, dadurch, dass sie den Menschen als Teil der Natur betrachtet. Das Prinzip der Selbstsorge, das allen lebenden Wesen inne wohnt, wird dabei zentral. Aus abstrakten ethischen Ansprüchen müssen allerdings konkrete und umsetzbare Erwartungen und Anforderungen abgeleitet werden:

Sozialer Aspekt

Der soziale Aspekt bleibt bei Jonas nahezu unberührt. Er ordnet ihn dem ökologischen Aspekt völlig unter. Zwar befürwortet er den politischen Pluralismus, aber es scheint doch so, dass er der Massendemokratie und dem Mehrparteiensystem nicht traut. Kapitalismus und Kommunismus bleiben beide für ihn rein materialistisch. Eine ökologische Elite schließt er nicht aus. Die Äußerungen

bleiben vage und unverbindlich. Mit seinen Äußerungen zu Kapitalismus und Kommunismus, zu Gestell und Sorge liegt er nicht weit von Heidegger entfernt. Ob es nun der Einzelne oder eine alternative Elite ist, der/die das ökologische Primat durchsetzt, scheint dabei unerheblich. Wer in derart großen Gefährdungen denkt, schließt an Verheißung kaum etwas aus. Anthropozentrische Ansätze haben gegenüber biozentrischen den Vorteil des Sprachspielpluralismus, der nachweislichen Demokratietauglichkeit und der Hierarchiearmut. Soziale Aspekte genießen bei ihnen einen Eigenwert. Allerdings haben sie einen gravierenden Nachteil: Sie bleiben weitgehend unverbindlich. Ihnen haftet ein partieller Nihilismus an, weil grundlegende Argumente kein höheres oder verbindlicheres Recht haben: der Wertrelativismus – und Subjektivismus bewahrt sie und andere vor größerem Schaden aber auch vor grundlegenden Reformen.

Ökonomischer Aspekt

Es gibt – soweit ich das überschaue – keine substantielle ökonomische Diskussion bei Jonas. Aus seinen Äußerungen geht hervor, dass er das instrumentelle Denken im Kapitalismus ebenso ablehnt wie das technokratische Denken. Das Prinzip der Enthaltensamkeit (1987, 67) läßt sich hier als Sparsamkeit deuten. Das gilt ebenso für Macht: Die Menschheit sollte „vom Maßhalten im Gebrauch der Macht, das immer ratsam war, zum Maßhalten im Erwerb der Macht fortschreiten“ (70). Solche bewußt einfach gehaltenen Ratschläge sind denen ähnlich, die wir von Vertretern der Tiefenökologie und Ökofeministinnen kennen. Noch am präzisesten und konkretesten scheinen die Folgen für eine Tierethik. Keine Massentierhaltung, keine Tiertransporte, keine Tierversuche, wahrscheinlich Vegetarismus sind die Folgen. Das alles ließe sich sagen, wird aber praktisch nur selten gefordert. Wie stark und wo genau sich Ökonomismus und Ökologismus widerstreiten,

bleibt offen und wird der Eigeninterpretation überlassen. Das Kriterium des Eigenrechts der Natur gerät jedenfalls in die Gefahr, handlungsunfähig zu werden, wenn radikale Opposition als Naturstellvertretung abgelehnt wird. Wahrscheinlich haben die radikalen Kritiken (Adorno, Heidegger, Ökofeminismus, Tiefen- und Humanökologie) hier einen gemeinsamen Nenner: *small is beautiful* (Schumacher, Binswanger, Theorie der kleinen Warenproduktion). Es liegt nahe, solche Elemente auch für Jonas anzunehmen.

Anthropozentrische Ansätze können die kapitalistische Ökonomie nicht grundlegend kritisieren. Die Ausbeutung des Menschen sollte zwar verhindert werden, aber jeder sollte das konsumieren können, was er will. Jeder sollte das arbeiten können, was er möchte. Jeder sollte das nutzen können, was er sich wünscht. Die stärksten anthropozentrischen Ansätze – Handlungs-, Spiel- und rational-choice-Theorie, Risikogesellschaft und Theorie des kommunikativen Handelns – haben praktisch keine ethischen Kriterien, diesen Ökonomismus zurückzuweisen. Allein die Theorie des kommunikativen Handelns versucht, Wissenschaft und Wirtschaft zu demokratisieren, ohne in ihre Eigenlogik eingreifen zu wollen.

Ökologischer Aspekt

Die Theorie von Hans Jonas läßt sich als vorsichtig biozentrisch etikettieren. Sie ist damit nicht radikalökologisch. Trotzdem gibt es einen deutlich ökologischen, naturalistischen Primat: Der Mensch ist ein Tier. Letztlich jedoch ist seine Position ontologisch. Das Sein im Ganzen ist sein Anliegen. Insofern bleibt er Heideggers Schüler. Die Seinsvergessenheit als Naturvergessenheit schafft die Sinn- und Wertlosigkeit. Er sieht keinen anderen Weg als den der Innerlichkeit. Damit hat der Mensch nur seine je eigenen Handlungen zu verantworten. Hier allerdings scheint diese Verantwortung existentialistisch und radikal

gedacht: Ich kann mich meiner ökologischen Verantwortung nicht entziehen. Jeder monistische Ökologismus gewährt dem Menschen keine Entlastung: beklemmende Furcht soll sein. Mit Heidegger: Mut zur Angst. Wir bleiben voll verantwortlich. Wenn wir das „Urbild aller Verantwortung“ – die Eltern-Kind-Beziehung – ernst nehmen, dann müssen wir uns jeder Form von Vernutzung in den Weg stellen. Entschärfen sollten wir die Texte von Hans Jonas nicht. Sie sind radikal. Es geht also nicht um Reformismus, sondern um grundlegenden Umbau, um eine radikal suffiziente Strategie. Jeglicher Effizienzgesichtspunkt gilt bereits als Mitmachen mit der technokratischen Vernutzung der Welt.

Anthropozentrische Ansätze haben in der Regel keine nachhaltige ökologische Dimension. Die Komplexität und Biodiversität hat bei ihnen keinen Eigenwert. Daher sind alle Arten, die für den Menschen keinen Nutzen bieten, anthropozentrisch prinzipiell überflüssig. Nur wenn die nachfolgende Generatione einen Nachteil erleiden würde, wäre dies ein Kriterium für Handlungsbeschränkung. Allerdings läßt sich ein – aber zu selten benutztes – Argument so wichtig machen, dass es viele heutige Handlungen als unzulässig erscheinen ließe: das Argument der Reversibilität. Alle Optionen müssen erhalten bleiben, damit künftige Generationen darauf zurückgreifen können.

Wie bei vielen Denkerinnen und Denkern überwiegt bei Jonas die Radikalität der Analyse. Zumeist ist diese so abstrakt, dass sich kaum Handlungsanweisungen ableiten lassen. Politische oder gesellschaftspraktische Äußerungen sind selten. Bei Jonas betreffen sie die Medizin und Gentechnologie. Das Prinzip Verantwortung ist von erschlagender Evidenz. Es reicht aus. Hier geht Jonas tatsächlich einen Schritt weiter als Adorno oder Heidegger. Allerdings bergen die tierethischen Texte und die Tiefenökologie konkretere Handlungsoptionen. Würden die Wissenschaften

Jonas' Gedanken zu Dualismus und Nihilismus ernst nehmen, wäre ihr Weg ein anderer. Hier liegt die wahre Sprengkraft. Von Bedeutung ist der existentialistische Verantwortungsbegriff dann, wenn wir gesellschaftlich in eine neoexistentialistische Phase rutschen. Insofern sind auch seine Gedanken eine – zu vage bleibende – Flaschenpost.

Der Verantwortungsbegriff kann nur dann in seiner ganzen Schärfe ermessen werden, wenn wir ihm den Freiheitsbegriff gegenüberstellen. Fast alle anthropozentrischen Ansätze verbieten es sich, menschliche Freiheit zu beschränken, außer sie beschränkt andere menschliche Freiheit. Gleiche Freiheit gilt als unhinterfragter oberster Wert. Aber er ist gerade problematisch, wenn wir über Nachhaltigkeit nachdenken. Wenn wir diesen Wert auf die Natur übertragen, erst dann wären Freiheit und ökologische Verantwortung nicht mehr feindliche Schwestern. Die zentrale Frage, mit der wir diesen Abschnitt offen lassen, lautet: Wie lassen sich menschliche Freiheit und ökologische Verantwortung vermitteln und praktizieren? Die Antwort, die ich vorschlage lautet: Wir sollten einen Wert annehmen, aber wir müssen ihn stellvertretend für Natur interpretieren. Der Wert der Natur liegt im vorsichtigen anthropozentrischen Denken in ihrer Aufgabe (Krebs 1997, 380ff)

- Grundbedürfnisse, die nicht von Industrialisierung und Technisierung bedroht werden dürfen, zu befriedigen
- körperliche und seelische Bedürfnisse (Schönheit der Natur) zu befriedigen
- Heimat, Landschaft zu bieten
- Vorbild zu sein (nature knows better)
- Sinn und Weisheit zu erzeugen, weil andere Sinnangebote hapern.

Reicht ein solcher vorsichtiger Anthropozentrismus aus? Oder müssen wir mit Jonas die Massendemokratie biozentrisch befragen? Welche Elite könnte helfen? Eine – elterli-

che – Elite der ökologischen Empfindsamkeit, der Sorge?
Was schlagen Jonas und Heidegger konkret vor?

6. Die Umwelt der Systeme: Niklas Luhmann

von Kai Hebel

*„Der Flug muss über den Wolken stattfinden,
und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen.
Man muss sich auf die eigenen Instrumente verlassen. (...)
Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen (...),
den Flug zu steuern.“
(Niklas Luhmann, „Soziale Systeme“)*

1. Niklas Luhmann erfreut sich im akademischen Diskurs als Projektionsfläche grosser Beliebtheit: zu abstrakt, zu komplex, zu paradox, zu technokratisch, zu konservativ, zu zynisch. Die Zuschreibungsmaschinerie des Wissenschaftsbetriebs läuft heiß, es rauscht empört in der Umwelt der Systemtheorie. Das überrascht kaum. In Zeiten makrotheoretischen Achselzuckens gilt Luhmann als rotes Tuch. Warum? Weil der Soziologe auch in angeblich post-modernen Zeiten am Ziel einer großen Theorieerzählung festhielt. (Schon in seiner Antrittsvorlesung 1968 umriss er das Forschungsprojekt: „Theorie der Gesellschaft. Laufzeit: 30 Jahre. Kosten: keine.“) Und nicht zuletzt, weil aus Bielefeld auch in Hochzeiten populärwissenschaftlicher Aufregungsrhetorik nur distanziert-ironische – und natürlich: abstrakt-theoretische – Töne zu vernehmen waren.

In der durch Tschernobyl aufgeheizten Atmosphäre versuchte Ulrich Beck risikosoziologisch (Kapitel 9), was Luhmann systemtheoretisch bearbeitete. Die Frage lautete: „Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?“ Das ist der Untertitel des Buchs „Ökologische Kommunikation“ von 1986, in dem Luhmann zum ersten Mal seine, im Hauptwerk „Soziale Sys-

teme“ entwickelte Theorie ausführlich auf ein aktuelles Thema anwandte.

Der folgende Essay besteht aus zwei Teilen: im ersten und ausführlichsten Schritt soll sich Luhmann durch eine bewusst einfache (oder, dann doch im Jargon: komplexitätsreduzierende) Wiedergabe seiner Thesen zur ökologischen Problematik genähert werden. Im Anschluss werden drei Wege präsentiert, die System-Umwelt-Theorie für den Umgang mit der Natur fruchtbar zu machen. Vor allem im dritten Schritt soll das (Un)Mögliche zumindest versuchsweise gedacht werden: Die Grenzen der Systeme werden ins Schwingen versetzt, die System-Umwelt-Differenz wird unscharf, die Grenzlinie vielleicht zum Zwischenraum entfaltet. Kurz: der Gang ins Offene als Alternative zur systemisch geschlossenen Gesellschaft.

2. Luhmann und die Ökologie

Der Treibhauseffekt lässt die Meere steigen, Arten sterben aus, Müllberge wachsen an, brennende Ölquellen und Regenwälder leuchten Landflüchtigen den Weg in die nächste Chemie-Fabrik, die nächste Mine, den nächsten sweat shop. Diese und ähnliche Selbstbeschreibungen der globalen „Weltgesellschaft“ (Luhmann schon 1975) kennen wir; wir sind ihnen in der ein oder anderen Weise gefolgt und waren privat besorgt und verängstigt oder haben öffentlich demonstriert und an diejenigen appelliert, die ‚die Verantwortlichen‘ für diese katastrophale Situation sind. Nehmen wir eine Forderung, die besonders häufig in die gesellschaftliche Kommunikation eingespeist wird und immer mitzuschwingen scheint, wenn die Chöre der ökologischen Besorgnis zum Protest anstimmen: *„Die Gesellschaft muss sich endlich (wieder) der Umwelt anpassen! Wenn die Wirtschaft nicht aufhört, die Umwelt zu verschmutzen, dann muss die Politik sie dazu zwingen!“* Niklas Luhmann hat auf solche Formen von Gesellschaftskri-

tik viele Antworten gegeben, die freundlichste: dieser Art von Protest „fehlt Theorie“ (Luhmann 1986: 234). So kommt es zu simplifizierenden Beobachtungen, Zuschreibungen (Schuld ist x.) und Forderungen (Ändern muss das y.). Luhmann zufolge kann das politische System zwar Macht einsetzen, um mit kollektiv bindenden Entscheidungen andere soziale Systeme, z.B. das Wirtschafts- oder das Rechtssystem, in ihren Operationen zu beeinflussen – Politik kann sie aber nie in eine bestimmte Richtung lenken oder gar determinieren. Die Idee, man könne die Gesellschaft steuern, hält Luhmann für eine Illusion, die einer vormodernen Einschätzung der sozialen Verhältnisse entstammt; eine überholte Sichtweise, in der die Politik noch den Anspruch erheben konnte, im Zentrum zu stehen oder die Spitze des (König-) Reiches zu verkörpern. „L'État, c'est moi“ – mit solchen Behauptungen ist es, wenn sie denn jemals zutrafen, seit dem Beginn der Moderne, seit der „Ausdifferenzierung“ (73f) der Gesellschaft, vorbei. Luhmanns Theorie ist radikal azentrisch: das Gesellschaftssystem besteht aus Subsystemen (Wirtschaft, Recht, Religion, Politik, Kunst, Massenmedien etc.), die sich von keinem Metasystem steuern lassen. Systeme bilden sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution, indem sie sich auf eine besondere Funktion spezialisieren. Das Rattern der Scheine im Geldautomat, zu jeder Tages- oder Nachtzeit und beinahe überall auf der Welt verfügbar, ist ein hörbarer Beweis für die spezifische Leistungsfähigkeit des Wirtschaftssystems. Die Bedingung der Möglichkeit des Ratterns liegt zwar nicht nur in einem gefüllten Bankkonto, d.h. in wirtschaftsinternen Voraussetzungen. Immer sind auch andere Subsysteme im Spiel. In unserem Beispiel muss, unter anderem, der Geldkreislauf juristisch abgesichert sein. Das soziale System Wirtschaft muss Rechtssicherheit voraussetzen können, um überhaupt operieren zu können. Jedoch kann das nicht als Zeichen einer zunehmenden Verflechtung oder Fusion der Subsysteme gelten;

die Systeme bleiben bei aller Kooperation autonom (Baraldi et al. 1999, 188). Diese „strukturelle Kopplung“ (Maturana 1975) der Systeme ist vielmehr der Ausdruck einer komplizierten Dialektik: Im Übergang von traditionellen Formen sozialer Gemeinschaften, z.B. des nach dem Muster Zentrum/Peripherie organisierten Frankreichs eines Louis XIV., zur nach Funktionen ausdifferenzierten modernen Gesellschaft steigt Independenz *und* Interdependenz der Subsysteme. Genau wie biologische Organismen auf Wasser, Sonne u.ä. angewiesen sind, so können auch soziale Systeme die für sie lebensnotwendigen, gesamtgesellschaftlichen Vorbedingungen nicht erbringen. Kein System kann das andere ersetzen und trotzdem funktionieren sie intern ausschließlich nach eigenen Maßgaben. Wir halten es dementsprechend für normal, dass die Politik auf die Leistungen und Steuereinnahmen aus der Wirtschaft angewiesen ist; gleichzeitig können jedoch „Geldüberweisungen an einen Politiker, die im Wirtschaftsgeschehen – gemessen etwa an den mehreren hundert Milliarden Dollar, die täglich hin und her geschoben werden – keine Rolle spielen, (...) politisch zum Skandal werden“ (Luhmann 1986, 222). (Skandale gegen die sich die Gesellschaft im Anschluss mittels Reform, Zynismus, Sozialismus oder anderen Trotzreaktionen immunisiert.)

So einfach sollten wir das politische System dennoch nicht davonkommen lassen. Nirgendwo zirkuliert schließlich soviel grüne Kommunikation: von Ökosteuer, nachhaltiger Entwicklung, Solarenergie, Agenda 21, Katalysatorenreform und vielem mehr ist pausenlos die Rede – alles nur Rhetorik? Typischerweise lautet Luhmanns Antwort: Ja *und* nein. Einerseits begünstigen die Charakteristika des politischen Systems „loose talk“ (225) – oder, weniger fein formuliert: haltloses Geschwätz auf der Suche nach Wählerstimmen. Andererseits resultieren die angeblich ökologischen Lippenbekenntnisse auf einer notwendi-

gen Illusion, der sich nicht nur die Politik hingibt. Die Sichtweise eines Systems ist grundsätzlich (!) beschränkt, weil sie durch spezifische Codierung und Programmierung „präformiert“ ist. Wahrnehmung ist immer individuelle, immer reduzierte – d. h. inadäquate! – Wahrnehmung. Aus seiner Perspektive erscheint sich jedes System als die (Gesamt-)Gesellschaft: „Es verleiht dem eigenen Realitätsanspruch Ausschließlichkeit“ (205). Um das zu verstehen, müssen wir genauer betrachten, was Luhmann unter Codierung und Programmierung, unter Autopoiesis und, nicht zuletzt, unter System und Umwelt versteht. Vorweggenommen sei allerdings, dass in der notwendigerweise exklusiven Weltsicht der Systeme einer der Hauptgründe liegt, warum ‚grüner‘ Protest häufig scheinbar wirkungslos verhallt, um im Anschluss in selbstgerechte Resignation umzuschlagen.

Dreh- und Angelpunkt der Luhmannschen Soziologie ist die Unterscheidung von *System* und *Umwelt*. Ein *soziales System* entsteht ähnlich wie das Bewusstsein eines Menschen („psychisches System“) oder ein biologisches System, beispielsweise eine Zelle: es schottet sich von seiner Umwelt ab („Entkopplung“), indem es eine Grenze zieht und sich somit als geschlossener Kreislauf etabliert („operative Schließung“). Einmal entkoppelt, nimmt es nur selektiv, d.h. anhand selbst gesetzter Regeln, Kontakt zur Umwelt auf. Die Abschottung desensibilisiert das System gegenüber seiner Umwelt, es besitzt fortan lediglich beschränkte „Resonanzfähigkeit“ für Umwelt. Genau das ist allerdings die Voraussetzung, um sich, ungestört(er) von umweltlichen Störungen, auszudifferenzieren. Nur ein komplexes System kann die Fähigkeit ausprägen, Umweltkomplexität zu filtern. Nur gefilterte Komplexität kann das System verstehen, von umweltlichem „Rauschen“ zu interner Information umwandeln und weiterverarbeiten. Paradoxerweise ermöglicht also nur die Reduktion von Umweltkomplexität die Steigerung von Systemkomple-

xität. Analog ist eine Pflanze oder ein Bewusstsein erst dann überlebensfähig, wenn es operativ geschlossen operiert und dadurch selbst festlegt, was wann wie verarbeitet wird oder ob umweltliche Impulse komplett geblockt werden. Erst dann ist der Luhmannsche Systembegriff und das Kunstwort „Autopoiesis“ (Selbsterstellung) angebracht, dass der Soziologe aus der Biologie in seine Wissenschaftsdisziplin überführte.

Im Verlauf der gesellschaftlichen Evolution entwickeln sich auf diese Weise soziale Systeme, die ausschließlich aus *Kommunikationen* (also nicht wie in konventionelleren Theorien aus Menschen (Individuen) oder Handlungen o.ä.) bestehen. Kommunikation erzeugt Kommunikation – und sollte es mal still sein (was sehr unwahrscheinlich ist), könnte im nächsten Moment genau darüber kommuniziert werden. Kommunikationen sind rein *gesellschaftsinterne Operationen*. Was jenseits der Systemgrenze liegt, ist Umwelt, per se unverständlich und muss durch das System übersetzt werden. Wir erinnern uns: nur durch Abschottung, durch Entkopplung konnte das System zum System werden. Die systeminterne Kommunikation kann über die Umwelt, aber niemals mit der Umwelt kommunizieren. Luhmann trifft hier eine radikale theoretische Entscheidung, die enorme Auswirkungen für seine Analyse der Reaktionsmöglichkeiten der modernen Gesellschaft auf ökologische Gefährdungen hat. Dementsprechend drastisch fällt seine Wortwahl aus: „Es mögen Fische sterben oder Menschen, das Baden in Seen oder Flüssen mag Krankheiten erzeugen, es mag kein Öl mehr aus den Pumpen kommen und die Durchschnittstemperaturen mögen sinken oder steigen: solange darüber nicht kommuniziert wird, hat dies keine gesellschaftlichen Auswirkungen“ (63). Das bedeutet allerdings nicht, dass kein physikalisch-biologischer Sachverhalt existiert, der als Umweltverschmutzung bezeichnet werden kann! Ebenso wenig bestreitet Luhmann, dass gesellschaftliche

Kommunikationen, wie die Dichtung der Romantik oder die Theoretiker der deep ecology (Kapitel 3), sich einbilden könnten, dass ein authentischer System-Umwelt-Nexus oder gar eine Identität bestünde. Wir haben es also mit einer bizarren, paradoxen Theoriekonstruktion zu tun: Die Grenzziehung konstituiert System und Umwelt gleichzeitig. Beide stehen in einer Beziehung zu einander, die allerdings nicht direktkausal, sondern „orthogonal“ (Baraldi et al. 1999, 186) ist. Ein Miteinander im herkömmlichen Sinn kann es bei dieser evolutionären Schicksalsgemeinschaft nicht geben, weil die Basis des Zusammenhangs eben keine Einheit, sondern Differenz – die Differenz von System und Umwelt ist.

Um unseren Abstecher „über die Wolken“, über normalwissenschaftliches Abstraktionsniveau zu veranschaulichen, wenden wir die Begriffe Autopoiesis, Kommunikation, System und Umwelt auf die eingangs erwähnte Problematik an. Warum reagiert die Politik nicht wie es ökologischer Protest verlangt? Weil das politische System, so wie alle anderen sozialen Subsysteme, ein autopoietischer, operativ geschlossener, Kreislauf ist. Demonstrationen, egal zu welchem Thema, finden jenseits der eigenen Systemgrenze statt. Sie sind für das System Umwelt. Der Protest kann nur stark gefiltert, vielleicht gar nicht verstanden werden. Er ist „Rauschen“ und keine Kommunikation, die Teil des Systems, die verständlich wäre. Wie kann sich der Protest trotzdem besser Gehör verschaffen? Indem er die strukturellen Gegebenheiten anerkennt und seine Kommunikationen entsprechend anpasst. Wie jedes soziale System operiert auch das politische mittels *Codierung* und *Programmierung*. *Codes* ordnen grundsätzlich alle Kommunikationen nach einem Zweierschema. Die Wissenschaft funktioniert nach dem Entweder-Oder von wahr/falsch, die Stärke des Rechts besteht in der Fähigkeit, Recht von Unrecht zu trennen, das Wirtschaftssystem operiert mit

der Differenz zahlen/nicht-zahlen. Nehmen wir den bereits strapazierten Geldautomaten als Metapher. Wir können mit Sicherheit sagen, dass die Maschine nur interessiert, ob Geld auf dem Konto ist oder nicht: Kann dem Kunden Geld ausgezahlt werden oder nicht? Das ist der Code. Wir haben alle die Erfahrung gemacht, was passiert, wenn der Code uns nicht-zahlen zuordnet. Wir können dem Automaten drohen oder gut zureden, versuchen, ihn in einen (herrschaftsfreien?) Diskurs zu verwickeln oder gewalttätig werden usw. Es wird nichts nützen, denn Codes sind „Totalkonstruktionen“ (78) mit universellem Anspruch. Alle Kommunikationen werden anhand des binären Schemas prozessiert. Eine Kreditkarte, zum Beispiel, erzeugt eine für das Wirtschaftssystem verständliche Kommunikation. Im Gegensatz zu moralischen Appellen ermöglicht sie Resonanz im System, die Eingabe kann blitzschnell und hocheffektiv bearbeitet werden. Ich weiß in Sekunden, ob genug Geld auf dem Konto ist oder nicht. Als Code des politischen Systems dient die „Stellenstruktur des Staates“: „Man kann Positionen in Parlament, Regierung und Verwaltung nur innehaben oder nichtinnehaben, und die Politik wird dadurch nach Regierung und Opposition codiert“ (170). Politisch ist demnach jede Kommunikation, die auf „irgendwelche Prämissen dieser Entscheidung (...) Einfluss zu gewinnen sucht.“ Obwohl der Begriff der politischen Kommunikation sehr breit angelegt ist, stellt der Code eine extreme Beschränkung dar, die effektive Spezialisierung überhaupt erst möglich macht. Auf der Ebene des Codes ist jedes System geschlossen. Wenn eine Kommunikation dem System zugeordnet werden kann, erzeugt sie Resonanz; ansonsten bleibt sie in der Umwelt des Systems und erzeugt bestenfalls eine unverständliche Störung, ein Rauschen. Zum verschließenden, abschottenden Systemcode, gehört in allen sozialen Systemen ein *Programm*, das Offenheit garantiert. Rechtsnormen wie das Grundgesetz legen die Anwendungskriterien für den Code des Rechts-

systems fest, Parteien bieten sich mit verschiedenen Wahlprogrammen zur Codierung an. Das Wahlergebnis legt dann eindeutig fest, welche Seite des Codes (Regierung/-Opposition) welcher Partei zugeordnet wird. Programme sind die Fühler des Systems. Mit ihnen tastet es Umwelt ständig nach Veränderungen ab, um diese anschließend in die Sprache des Systems, das binäre Schema der Codierung, zu übersetzen. Im Gegensatz zum Code können Kriterien der Codierung verändert oder komplett ersetzt werden. In der Politik spricht man dann von Abwahl, in der Wissenschaft von Paradigmenwechsel, in der Religion von Reformation. Auf der Ebene der Programme – und nicht der Codierung! – bestehen also gar keine schlechten Chancen, dass sich ökologische Kommunikation Resonanz verschaffen kann. Luhmann betont, wie entscheidend die Differenzierung von Codierung und Programmierung zur Entstehung der modernen Gesellschaft (mit all ihren Stärken und Schwächen) beigetragen hat. In dieser Unterscheidung sieht er deshalb den „Schlüssel für das Problem der gesellschaftlichen Resonanz auf Gefährdungen durch die Umwelt“ (91). Alles Besserwissen der Welt, mag es noch so gut begründet und einsichtig sein, hilft nichts, wenn die strukturellen Gegebenheiten nicht beachtet werden. Resonanz ist nicht gleich Resonanz: „Sonst entsteht ein Effekt wie mit den ‚grünen‘ Parteien: Sie haben völlig recht mit ihren Prinzipien, man kann ihnen nur nicht zuhören.“ (176) Zuhören kann das System ausschließlich selektiv nach seinen eigenen Bedingungen, nur auf der Ebene der Programmierung, denn man „kann nicht zu einem Dreiercode, etwa wahr/unwahr/Umwelt“ wechseln (84). Es kann aber sehr wohl gelingen, ökologische Anliegen über die jeweiligen Programme in das System einzuspeisen, also in das Parteiprogramm oder die wirtschaftliche „Sprache der Preise“ (122) zu übersetzen. Mehr noch: Dann ist „garantiert (...), dass das Problem (...) im System auch bearbeitet werden muss“ (122).

Was geschieht, wenn sich das politische System zu ‚ökologischen‘ Handlungen entschlossen hat? Luhmann schreibt der Politik, vereinfacht gesagt, zwei Mittel zu. Sie kann Macht einsetzen, um Recht zu setzen oder Geld auszugeben. Selbstredend sind beide Optionen nur begrenzt verfügbar und auf die Leistungen anderer Subsysteme, z.B. Recht und Wirtschaft, angewiesen. Weitere Beschränkungen politischer Macht bestehen in der territorialen Aufteilung der Welt in Nationalstaaten und der eigenartig organisierten Systemzeit der Politik. Jeder Kernreaktor in Grenznähe beweist aufs Neue, dass die Limitierung politischer Macht durch den verlängerten Arm der Diplomatie oder des Völkerrechts bestenfalls mangelhaft ausgeglichen werden kann. Aktuelle Theorien der internationalen Beziehungen deuten deshalb die ökologische Problematik als den überzeugendsten Beweis für ubiquitäre Interdependenz und erodierte Souveränität (statt vieler Barber 2001, 12). Natürlich gelingen trotz aller Widrigkeiten zwischenstaatliche Kompromisse; sie können dennoch durch beispielsweise das Ende einer Legislaturperiode mit folgendem Regierungswechsel gefährdet oder durch wahlkämpferisches Taktieren einer Seite gestört werden. Außerdem ist immer damit zu rechnen, dass ökologische Themen, die ganz besonders einer Langzeitperspektive bedürften, hinter kurzfristigen Opportunitäten zurückstehen. Sie werden erst dann angegangen, wenn es für die Politik ‚an der Zeit‘ scheint, d.h. wenn die Chance auf Maximierung von Wählerstimmen am größten ist. Der politische Entscheidungsprozess geht deshalb vielen Menschen (die laut Luhmann als „psychische Systeme“ zur Umwelt der rein kommunikativen Systemen sind) zu langsam, dem Rechtssystem aber oft zu schnell. Es kommt mit der Bildung adäquater Normen meist erst dann nach, wenn es für die Natur schon viel zu spät sein dürfte. Die Systemzeit des Politischen kann also nicht mit der „gesellschaftlichen Umwelt“ (den anderen Subsystemen) integriert werden. Und Luhmanns

Gesellschaftstheorie lässt keine Hoffnung auf eine zukünftige Harmonisierung: Die einzelnen Subsysteme sind jeweils füreinander Umwelt und jedes stellt einen geschlossenen Kreislauf dar, der exklusiv nach dem eigenen Code und seinen Spezifika funktioniert – das macht System-Umwelt-Beziehungen unkontrollierbar (143). Das gilt aufgrund der ähnlichen Bauart sozialer Systeme für sämtliche Intersystemrelationen.

Mangelnde Koordination wirkt sich noch auf einer weiteren Ebene negativ aus. Bisher haben wir uns, typisch soziologisch!, im Wesentlichen auf die innergesellschaftlichen System-Umwelt-Verhältnisse beschränkt und lediglich das Verhältnis zwischen verschiedenen sozialen Subsystemen angedeutet. Luhmann operiert jedoch mit einem doppelten Umweltbegriff: neben die *gesellschaftliche Umwelt* tritt die „*ökologische Umwelt*“. Damit tritt die Letztgrenze zwischen Gesellschaft (allen sozialen Kommunikationen) und Umwelt (Natur) ins Rampenlicht. Dem Alltagsbewusstsein zufolge liegt hier das ‚wahre‘ Problem, denn schließlich – gleichlautend auch die Forderung zu Beginn – muss sich die Gesellschaft wieder der Natur anpassen. Oder? Keineswegs. Mit der systemischen Grenzziehung und anschließender Ausdifferenzierung der Systeme fällt unwiederbringlich jede Hoffnung auf eine evolutionäre Anpassung. Luhmanns *Reformulierung der Evolutionstheorie* kennt kein Zurück-zur-Natur, weil soziale Entwicklung darauf beruht, „dass die Gesellschaft nicht auf ihre Umwelt reagieren muss“ (42). Grenzziehung macht's möglich. Ebenso fehlt ein survival of the fittest: „Das System wird durch seine Umwelt gehalten und gestört, nicht aber zur Anpassung gezwungen und nicht nur bei bestmöglicher Anpassung zur Reproduktion zugelassen.“ (36) Die neodarwinistische Theorie aus Bielefeld teilt zwar die herkömmliche Annahme, dass Evolution auf lange Sicht für Gleichgewichte sorgt, „(a)ber das heißt nichts anderes, als dass Systeme eliminiert werden, die

einem Trend der ökologischen Selbstgefährdung folgen“ (38). Es gibt keine ‚voraussehende‘ Evolution, die für das Überleben unserer Gesellschaft oder gar die beste aller möglichen Welten sorgen könnte. Die Moderne pokert gefährlich: sie vergrößert synchron Independenz und Interdependenz der Subsysteme, lässt gleichzeitig die Ausgriffe des Gesellschaftssystems auf die Natur radikal ansteigen, obgleich diese Auswirkungen nur selektiv, gefiltert, unzureichend erfasst werden können. Die Evolution des umfassenden Gesellschaftssystems kennzeichnet riskante Unbeholfenheit, eine Mixtur von Blindkuh, Topfschlagen und Russischem Roulette: Das System macht, bei stets eingeschränkter Perspektive, einen kurzsichtigen Schritt nach dem anderen, es klopft die Umwelt auf Verwertbares ab, beutet Natur aus, um seine Autopoiesis zu sichern, stößt sich den Kopf, wechselt die Richtung oder bleibt stehen, tastet weiter – niemand aber ruft heiß! oder kalt! und keiner garantiert, dass das System nicht irgendwann, statt den Topf zu treffen, eine lebensnotwendige Ressource vernichtet. Das Game Over ist integraler Bestandteil, jederzeit möglich.

Wir fassen zusammen, indem wir uns an die eingangs erhobene Forderung erinnern: *‚Die Gesellschaft muss sich endlich (wieder) der Umwelt anpassen! Wenn die Wirtschaft nicht aufhört, die Umwelt zu verschmutzen, dann muss die Politik sie dazu zwingen.‘* Luhmann verschont keine der impliziten Annahmen und keinen der Appelle. *Die Gesellschaft* als Handlungseinheit gibt es nicht, sondern lediglich autonome, autopoietische, operativ geschlossene Subsysteme, die sich weder ihrer jeweiligen gesellschaftsinternen, noch der ökologischen *Umwelt anpassen* können; *die Politik* ist ein hochspezialisiertes Subsystem wie alle anderen auch und kann deshalb *die Wirtschaft* nur beeinflussen, aber *nicht steuern*.

Diese Theorie kann verärgern. Kritiker sprechen von de-

plazierter Ironie oder Zynismus oder beidem (Görg 1999, 152). Sie kann genauso gut verängstigen. Sie lädt dann den gesellschaftlichen Diskurs zusätzlich auf. Luhmann prophezeit Angst, unbestreitbar ein zentraler Bestandteil der Kommunikation über ökologische Auswirkungen der Moderne, eine grosse Zukunft. Sie ist es nicht zuletzt, die Luhmann zur Begründung seiner paradoxen These heranzieht: Die moderne Gesellschaft kann angesichts ökologischer Gefährdungen *zu wenig Resonanz* aufbringen (das sollte mittlerweile niemanden mehr wundern); sie kann aber auch *zuviel Resonanz* erzeugen und „ohne von Außen zerstört zu werden, an internen Überforderungen zerspringen“ (Luhmann 1986, 220). Luhmann recurriert dabei explizit auf innergesellschaftliche Kommunikation. Die Subsysteme sind aufgrund der bereits erwähnten kommunikativen Interdependenzen in der Lage, sich gegenseitig zu stören (wenn auch nicht planvoll zu lenken!) und „aufzuschaukeln“. Und das mit unvorhersehbaren Konsequenzen: „Rechtsentscheidungen, die im Rechtssystem selbst kaum Auswirkungen auf andere Entscheidungen haben, können ganze Politikbereiche blockieren“ (222). Eine gesellschaftliche Implosion ist nicht auszuschließen, „weil jedes System nur mit seinem eigenen Code Resonanz erzeugen kann, dies aber fast wehrlos tut, wenn Informationen code-spezifische Operationen auslösen“ (222). Luhmann scheint mindestens genauso viel Angst vor den gesellschaftsinternen Folgen von Angstkommunikation zu haben, wie letztere Angst vor den gesellschaftsexternen Folgen von Umweltverschmutzung und Ressourcenausbeutung ausdrückt. Zu befürchten sei, unter vielen anderen „destruktiven Folgen“, dass „politisch leichte und willkommene Lösungen Funktionsstörungen in anderen Systemen“ verursachen (226). Diese Risiken werden von ökologisch motivierter, angstgeleiteter Protestkommunikation entweder nicht gesehen oder bewusst ausgeblendet.

Weder zu wenig, noch zu viel Resonanz kann als ange-

messene Reaktion auf die Bedrohung der Natur und die Bedrohung der Intersystembeziehungen angesehen werden. Auch Angst reduziert und steigert Resonanz, blendet einige Risiken zugunsten anderer aus. Luhmann schlägt deshalb einen neuen Rationalitätsbegriff vor, der auf beide Problematiken anwendbar ist: „Ein System erreicht (...) *Rationalität* in dem Maße, als es die Differenz von System und Umwelt in das System wiedereinführt und sich daraufhin nicht an (eigener) Identität, sondern an Differenz orientiert“ (246/247). Diese Theoriefigur nennt Luhmann „*re-entry*“ (Luhmann 1984). Ein *re-entry* läge vor, wenn die Politik die möglichen Auswirkungen ihrer Entscheidungen, z.B. auf Wirtschaft, Recht oder Natur adäquat berücksichtigen könnte; wenn ökologischer Protest die möglicherweise destruktiven Folgen seiner Forderungen reflektieren würde. Die Konjunktive deuten bereits an, dass der Berufspessimist Luhmann auch das für unwahrscheinlich hält. Die Politik wird voraussichtlich auch weiterhin ausschließlich anhand von systemeigenen Kriterien entscheiden; die Besetzung der Regierungsämter, d.h. die Sicherung der eigenen Autopoiesis, wird typischerweise Vorrang vor der Frage haben, ob die Parteien ökologisch verantwortlich handeln werden. „Die Orientierung an systeminternen Umwelten, zum Beispiel Märkten oder öffentlichen Meinungen“ (257) wird immer wahrscheinlicher bleiben. Und selbst wenn alle Subsysteme rational operieren würden, könnte nie von einer Gesamtrationalität des umfassenden Gesellschaftssystems gegenüber der Natur die Rede sein. Gesellschaftsinterne Rationalitäten sind nicht additiv.

3. Der unmögliche Ausstieg

Wie kann uns Luhmann in der Ökologiedebatte weiterhelfen? Ich sehe drei idealtypische Möglichkeiten.

Erstens, wir interpretieren einseitig und konzentrieren

uns auf das System. Luhmann analysiert die Beschränkungen von gesellschaftlicher Resonanzfähigkeit präzise und vervielfältigt die im Eifer des Gefechts simplifizierten Problemperspektiven. Er erklärt uns dadurch, theoretisch fundiert, schonungslos und (übertrieben?) skeptisch, warum es nicht geht: warum wir nicht einfach (durch wissenschaftliche Konstruktion von Informationen) das Umwelt-Problem erkennen und lösen können; warum wir nicht ernsthaft denken sollten, in direktem Kontakt mit der Natur zu stehen; warum die Protestschreie moralischer Empörung genauso wie das Soufflieren von ‚objektiven‘ Erkenntnissen oder das Winseln gequälter Tiere im Labyrinth funktionaler Systemdifferenzierung verhalten müssen, sollten sie nicht ansprechend codiert und adressiert werden: „(E)ntweder verständlich oder Rauschen“ (65) heißt die lakonisch servierte Prämisse. In dieser Lesart muss es also unser Ziel sein, die großen Funktionssysteme *von innen heraus* zu *reformieren*. Wir können versuchen zu reprogrammieren, d. h. die Kriterien verändern, nach denen Kommunikationen codiert werden. Luhmann zufolge hat ökologische Kommunikation, bereits erstaunliche Veränderungen provoziert: Neue Programmierungen haben die Wirtschaft Märkte für ‚umweltschonende‘ Produkte entdecken lassen und 1998 ist ein ‚grünes‘ Parteiprogramm erstmals in die bundesweite Regierungsverantwortung gewählt worden. (Nebenbei sei erwähnt, dass dann auch Luhmanns Voraussage von 1986 eingetreten ist: „(D)ie „Grünen“ (werden) nachdunkeln, sobald sie in Ämter kommen und sich mit den Details konfrontiert finden.“ (236) Hier gelang es – bei allen Beschränkungen und unvorhersehbaren Auswirkungen, die Luhmann keineswegs verneint, sondern unermüdlich hervorhebt – in einzelnen Systemen „weitere Umwelten“ in die Problemlösung einzubinden (258). Luhmann empfiehlt uns, auch weiterhin an der Utopie innersystemischer Teilrationalitäten durch re-entry festzuhalten: das Wiedereinführen der

System-Umwelt-Differenz in das jeweilige System. Das re-entry ist der sich selbst vorhaltende Spiegel, der das schizophrene Gespalten-Sein und die Konsequenzen der eigenen Handlungen vor Augen führt. Kurz: Selbstreflexion als Leitfaden im gefährlichen Stolpern durch den Irrgarten der Evolution.

Das wird vielen Umwelt-Theoretikern und Naturaktivisten aus guten Gründen nicht genügen. Allzu leicht verkommt ein rationales re-entry zum apologetischen Manöver, zum grünen Anstrich der systemgrauen Fassade: Der Bioteich im Vorgarten simuliert Naturverbundenheit; der selbstgepflanzte Baum im Hinterhof spendet dem Zweit- und Drittwagen Schatten; das Flugzeug fliegt nach einem technischen Update weiter, ein Abglanz von Umwelt blinkt hektisch im systemischen Cockpit: re-entry. Diese reduktionistische Interpretationsvariante versperert sich, wenn wir Luhmann *zweitens* konsequent als *Differenztheoretiker* verstehen (Umwelt und System entstehen immer synchron) und uns *der Umwelt zuwenden*. Es geht ihm nicht nur um Systeme, nicht nur um sperriges Vokabular wie „symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien“ oder „Funktionssystemarrangements“ – es geht immer auch um Umwelt, um Natur. Dort plaziert uns Luhmann. Die *Menschen* leben in der Umwelt der Systeme. Das bringt Hilflosigkeit mit sich – wir sollten uns nicht einbilden, den systemischen Blindflug über den Wolken von Außen steuern zu können –, sollte aber ebenso als „Rücksichtnahme“ (Jahraus 2001, 309) gelesen werden. Nur außerhalb sind wir nicht vollkommen codiert, programmiert, festgelegt, sondern unscharf, unverständlich und komplex. Das hat Vorteile. Es gibt, selbst mit Luhmanns Theorie im Nacken, keinen unbezweifelbaren Grund, warum diese Freiheit nicht genutzt werden kann, um kreative Strategien gegen systemische Dominanz und fortschreitende Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas 1997) zu entwickeln. Umwelt und Evolution sind keinesfalls dem Gesellschafts-

system ‚ausgeliefert‘. Im Gegenteil: Umwelt ist immer komplexer und gerade deshalb für das System unkontrollierbar. Außerdem kann Umwelt das System auf unvorhersehbare Weise beeinflussen; so bescheinigte Luhmann, Jahre nach der Publikation von „Ökologische Kommunikation“, den Protestbewegungen „innovative Begabung“ (Luhmann 1997b, 208) und konstatierte, dass den Funktionssystemen von Außen „Dellen“ zugefügt worden seien (198). Warum also könnte systemische Differenzierung nicht reformuliert, die in sich eingegelbten Systeme harmonisiert und der Mensch (re?)integriert werden? Die Antwort scheint offen, aber soviel ist klar: Die Systemseite in Luhmanns Denken kann für dieses Projekt Anleitung, nicht Gebetbuch sein.

Ein dritter Weg führt in den *Zwischenraum* (Nebelung 1999) zwischen System und Umwelt. Dort befindet sich bei Luhmann die Grenze, die Realität zerschneidet und unwiderruflich teilt. Auf der Innenseite wacht Sinn (Baraldi et al. 1999, 170-173) als Grenzposten, der das System weitgehend gegen unstrukturierte Komplexität (Unsinn) abschirmt. Kann es gelingen, diese Grenze nicht bloß als Trennlinie zwischen systemischem Sinn und umweltlichem Rauschen zu denken? Die Aussichten sind eher düster, zumal mit einer rein kognitiv geschlossenen Wolkendecke zu rechnen ist. Vielleicht ist es dennoch möglich, die System-Umwelt-Schnittstelle nicht trennscharf zu *denken*, sondern als immer schon unscharf zu *erfahren*. In der undefinierten, nicht durch systemischen Sinn reduzierten, klassifizierten, generalisierten sinnlich-ästhetischen Erfahrung könnte ein Potential liegen, dass die Grenzposten täuscht oder auswechselt, ohne dass die Wachablösung in gleicher Weise Sinn macht. Grenzen werden verrückt, unscharf und vielleicht sogar zum Zwischenraum entfaltet, der einen Gang ins Offene sensitiv und ästhetisch erfahrbar macht. Meine Ausdrucksweise deutet bereits an, dass Normalwissenschaft hier nicht weiterhilft. Das ist nicht er-

staunlich, denn mittels wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen Kommunikationen hat sich der Mensch aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Mit Kommunikationen können wir Natur nicht erreichen, sondern nur über sie kommunizieren und zwar lediglich vermittelt, d.h. reduziert, d.h. inadäquat. Keiner zeigt das eindrücklicher als Niklas Luhmann. Um so wichtiger scheint es, parallel dazu – mit/gegen Luhmann, aber mit Merleau-Ponty (Kapitel 12), Heidegger (Kapitel 13) und anderen – nach Kontrastmitteln zu suchen. Vielleicht entdecken wir Möglichkeiten, den systemischen Grenzen nicht zu widersprechen – das bedeutet auch: nicht gleich wieder *sprechen*, kommunizieren, sich in die Tasche lügen –, sondern sie tastend, versuchend, spielend, ringend zu verwinden. Anstatt auf noch mehr Differenz zu setzen, Protest *oder* re-entry, kann Ökologie so zur „methodisch reflektierten Sammlung“ von Zusammenhängen und Verwicklungen (Nebelung 1999, 6) erweitert werden. Ich halte diese Ökologie für utopischer und, paradoxerweise, gerade deshalb lebbarer als Luhmanns Rattentheorie (Luhmann über Luhmann, 2001, 227) unkritisch ins „Gefängnis der eigenen Sprache“ (Luhmann 1997, 997) zu folgen.

7. Die Entbettung des Menschen: Karl Polanyi

von Gudrun Rath

Im folgenden geht es um eine doppelte Entbettung des Menschen,

- die aus seinen ökologischen Zusammenhängen,
- die aus seinen sozialen Zusammenhängen

Beide Aspekte hängen im Allmende-Dilemma zusammen (siehe auch Kap. 8).

1. Eine unheilige Erzählung

Der Begriff Ökologie leitet sich ab von dem griechischen Wort oikos. Es läßt sich übersetzen als die Lehre vom Haus. Gemeint ist das Haus „Sonnenlaufbahn Nr. 3“, genannt ERDE. Die Erde ist das ganze, das alleinige Haus. In diesem Haus wohnen alle Lebewesen des Erdballs, und sie finden alle notwendigen Materialien vor, um zu existieren. Eines der Lebewesen ist der Mensch. Während sich alle Organismen in ihrem Lebensraum einrichten, sinnt der Mensch auf Ausweitung seines Raumes und verdrängt andere Mitbewohner. Er benimmt sich wie ein Hauseigentümer, der mit seinem Besitz tun und lassen kann, was er will. Da seine Wünsche weit über das existentiell Notwendige hinausgehen, braucht er Material (Ressourcen), das er dem Gebäude entnehmen muss – ohne dafür ein Äquivalent zu bieten. Er produziert Güter weit über den Bedarf hinaus, für die er auch Räume braucht und füllt Zimmer um Zimmer mit Abfall, der sie unbewohnbar macht, manche für mehr als 30.000 Jahre. Die ursprünglichen Bewohner der Räume spielen in seinem von Geld, Technik und Informationen dominierten Kalkül keine Rolle: Entweder sie werden vernichtet, oder sie werden verdrängt (beides

hat Kettenreaktionen innerhalb des Hauses zur Folge), oder sie werden einbezogen in die Gewinnmaximierungs-Kapitalanhäufungs-Idee (z. B. in die sogenannte Produktion von Puten-, Hähnchen-, Schweine- oder Rinderfleisch), ohne nach ihren Bedürfnissen zu fragen.

Im eigenen Raum zu leben wird schwieriger. Der Raum ist gefüllt mit vielen Menschen, die ihre Arbeitskraft an wenige verkaufen. Diese stellen Güter her, für die die Armen die Rohstoffe geliefert haben und die sie von ihrem geringen Lohn auch kaufen sollen und müssen, denn das Land, auf dem Eßbares wächst, gehört den Reichen. In den Armengebieten stinkt es: Der Abfall wird bei ihnen abgeladen, das Öl versickert bei ihnen in den Boden und die Schornsteine blasen bei ihnen giftige Abgase in die Luft. Die einzige Chance zu überleben ist es, irgendeine Arbeit zu haben, auch wenn sie weit weg von Familie und Stammland ist. Für Bildung bleibt wenig Zeit und Kraft.

Die Reichen leben derweil in einem entfernteren Teil des Raumes ihr luxuriöses Leben mit steigenden Ansprüchen. Sie versuchen, ihre Zimmer abzuschotten und unter sich zu bleiben. Die einzige Ware, die in ihren Augen Bestand hat, ist das Geld. Wer am meisten Geld hat, bestimmt über die, die weniger haben. Das Wort „genug“ geriet in Vergessenheit, so dass der Blick sich auf Gewinnzuwachs richtet, möglichst jetzt, morgen und immer. Aber das Schlaraffenland wird von Sorgen überschattet: Stürme, Überschwemmungen, Trockenheiten und Erwärmung durchziehen das ganze Haus, machen vor keinem Zimmer halt. Vergiftete Luft wird überall hingeweht; vergiftetes Wasser kann keiner trinken und ein mit immer höherem Chemikalieneinsatz verseuchter Boden gibt nirgends mehr höhere Erträge. Die ‚produzierten‘ Tomaten und Äpfel sehen nur noch wie solche aus, sie schmecken aber nicht mehr wie Tomaten und Äpfel. Obendrein sind sie giftig. Auch die Wenigen nehmen Schaden und leiden – der Wohlstand zeigt seine Schattenseiten, und immer mehr Menschen be-

trachten ihr Leben als zu schwierig und sinnlos. Die Ängste nehmen zu, weil die Vielen sich zu Wort melden. Konkurrenzgefühle, Neid, Habgier und Machtwille haben die Zuwachsraten, die man sich für die Produktion der meistens nicht benötigten Güter wünscht.

So unzulänglich die Darstellung dieses Szenariums auch sein mag – es soll deutlich machen, dass das ganze Haus Schaden nimmt durch jene im christlichen Abendland jahrhundertlang gepflegte Mentalität, berechtigt zu sein, sich die Erde untertan zu machen und der Vertreter Gottes auf Erden zu sein. Seit Mitte/Ende der sechziger Jahre nehmen einige Mitbewohner ein knirschendes Geräusch wahr, das vom Schwanken des Gebäudes herrührt, dem zu viele Fundament-Steine weggenommen oder zerstört wurden, oder anders gesagt: Es merken immer mehr Menschen, dass das Haus baufällig wird und sogar die Gefahr besteht, dass das Haus unbewohnbar wird. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verbreitete sich die Einsicht, dass wir schnell mit den Reparaturen beginnen müssen, auch wenn einige Zimmer schon irreparabel zerstört sind.

Es wurden interdisziplinäre, ökologische Organisationen geschaffen, z.B. die International Organization for Human Ecology 1978 in Wien. Zeitschriften wurden herausgegeben, z.B. Human Ecology seit 1972 in New York, und es wurden verschiedene Institutionen mit ausdrücklich humanökologischen Schwerpunkten gegründet, wie z. B. das Öko – Institut in Freiburg. Die Humanökologie subsumiert unter ihrem Dach alle Bemühungen und Erkenntnisse, die den Menschen in seiner Wechselbeziehung zur natürlichen Umwelt betreffen. Die Naturwissenschaften sind maßgeblich beteiligt an der Analyse der biologisch – chemisch – physikalischen Abläufe, die den Menschen mit seiner natürlichen Umwelt verbinden. Die Sozialwissenschaften bearbeiten die gesellschaftlichen Naturbeziehungen und suchen u.a. Antworten auf folgende Fragen:

- Welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nehmen starken Einfluß auf die Verhaltensweisen der Umwelt gegenüber?
- Welches Verhalten und welchen Umgang mit der Natur sollen wir wollen? Dürfen wir alles tun, was wir können?
- Wie kann man andere, der neuen Situation angemessene Werte bewußt machen, und wie wird daraus Verhalten und reales Handeln?
- Wie gelingt es, der jungen Generation zu vermitteln, dass Natur etwas Kostbares ist, in der man auch viel ‚fun‘ haben kann – wenn man sie bewahrt?
- Welche Schritte muss die Politik vorgeben, damit auch die Industrie davon zu überzeugen ist, dass nur Weniger mehr ist?

Humanökologie ist also jenes wissenschaftliche Beziehungsgefüge, das den Aspekt der gesellschaftlichen Abhängigkeit von Umweltbeziehungen und ihre Rückwirkungen auf Umwelt methodisch und inhaltlich bearbeitet und Wege zeigt, diese Erkenntnisse in Handlungen umzusetzen, wobei die Wechselbeziehungen zwischen natürlicher und sozialer Umwelt zu berücksichtigen sind (Glaser 1989, 32).

2. Humanökologie und Ökonomie

Hier soll nicht dargestellt werden, was der Mensch mit seinen Aktivitäten und Zielsetzungen allen anderen Lebewesen dieses Hauses Erde antut, sondern – ohne jeden anthropozentrischen Hintergrund – wie er sich heute fühlt in diesem Haus, in dem auch er leben muss. Nicht die naturwissenschaftlich zu ermittelnden Daten und Fakten, die Mitbewohner und ihn betreffend, sollen im Vordergrund stehen, sondern die Veränderungen seines sozialen Umfeldes und die Konsequenzen für ihn sollen gezeigt werden.

Wird Humanökologie unter diesem Blickwinkel betrachtet, muss auch die für viele Länder staatstragende und -prägende Ökonomie in die Überlegungen und die Suche nach Auswegen einbezogen werden. Humanökologie ist eine Reaktion, eine Folge der ökonomischen Gesetze, die wir selbst geschaffen und denen wir uns unterworfen haben. Mit Ökonomie ist hier nicht die ‚sparsame Lebensführung‘ des Landwirts oder der Hausfrau gemeint, sondern der dominante Faktor ‚Wirtschaftlichkeit‘ einer Marktwirtschaft, die wachsen und Gewinn maximieren muss, um im globalen Marktgefüge zu bestehen. Der Bedarf von erzeugten Waren ist völlig sekundär, sonst müssten viele Wirtschaftszweige schließen, was Gewinneinbußen und Arbeitslose zur Folge hätte. Primär ist es, einen Bedarf zu wecken und Druckmittel für den Konsum dieser eigentlich nicht benötigten Ware zu entwickeln. Das Wirtschaftsprinzip lautet: Waren produzieren (mit Gewinn) – Verkaufen (mit Gewinn) – kaufen.

Den Begriff Humanökologie brauchte es in der vorindustriellen Zeit nicht zu geben. Auch den heute noch existierenden Gesellschaften und Stammesgemeinschaften, die nicht durch Kolonialismus und Zivilisation aus ihrer Bahn gezwungen wurden, ist dieser Begriff unbekannt. Früher wie heute schaden diese Kulturen in der Regel (!) der Natur nicht. Sie überjagen, überweiden und überfischen ihre Um- als eine Mit-Welt nicht, weil sie eine enge Bindung an die Natur haben, gestützt durch Mythen und Riten. Sie beobachten und kennen Mitgeschöpfe und Umgebung sehr genau. Ein Baum ist ein beseeltes Naturwesen, altherwürdig, wissend und kostbar, so dass die Indianer sich bei ihm entschuldigen, bevor sie ihn fällen, um einen Einbaum für den gemeinsamen Fischfang zu bauen. Wir heutigen Menschen fällen schnell, laut und bedenkenlos Bäume, die uns im Wege stehen – für eine Garage, einen Großmarkt oder für die eigene Bequemlichkeit, das Laub nicht mehr har-

ken zu müssen (wenn es denn geharkt werden muss). Ein Baum ist kein Wert, es sei denn ein wirtschaftlicher.

Der vorindustrielle Mensch arbeitet zum großen Teil ohne eine Vorstellung von Gewinn und Reichtum. „Sein Tun gilt nicht der Sicherung seines individuellen Interesses an materiellem Besitz, sondern der Sicherung seines gesellschaftlichen Ranges, seiner gesellschaftlichen Ansprüche und seiner gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Er schätzt materielle Güter nur insoweit, als sie diesem Zweck dienen. Es ist weder der Prozess der Produktion, noch jener der Distribution an bestimmte, mit dem Besitz von Gütern verbundene Interessen geknüpft; aber jeder einzelne Schritt hängt mit einer Anzahl von gesellschaftlichen Interessen zusammen, die schließlich sicherstellen, dass der erforderliche Schritt erfolgt.“ (Polanyi 1971, 68) Der Mensch ist mehr an guten Sozialbeziehungen interessiert, die ihm Versorgung, Schutz und Ansehen verschaffen und gewährleisten, als an Gewinn, der ihm gesellschaftliche Ächtung und Isolation einträgt. Die gesellschaftlichen Pflichten bestehen in der Erfüllung der reziproker Prinzipien des Gebens und Nehmens und Teilens und Verteilens (Distribution). Gegenstände werden hergestellt für den Gebrauch, nicht für den Gewinn (69–78).

Unsere heutige Situation stellt sich konträr dar. Sozialbeziehungen kümmern. Wir haben ihre Priorität nicht herüberretten können in Hochhauswohnungen der Millionenstädte, in die Produktionshallen und Börsen. Ablesbar wird dieser Tatbestand an zunehmender Vereinzelung und Individualisierung – die Zahl der Singles, der Scheidungen und der Einzelkinder ist ein Indiz dafür. Aber auch die Zunahme seelischer Erkrankungen und die Isolierung alter Menschen zeigt, dass immer mehr Menschen nicht menschengemäß, d.h. nach Polanyi nicht sicher eingebettet in ein intaktes Sozialgefüge leben können. Die Ursachen liegen zum großen Teil im kapitalistischen und technizistischen Wirtschaftssystem begründet. Das Konkur-

renzdenken, z.B. bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz, führt zu dem Zwang, immer besser sein zu müssen als der Mitbewerber. Davon hängt die soziale Anerkennung ab. Der erzwungene Arbeitsplatzwechsel führt zu starker Verunsicherung, die die Mehrzahl der Arbeitnehmer immer öfter treffen wird. Oft gehen dabei Erfahrung, Kompetenz und soziales Ansehen verloren. Besonders einschneidend wirken sich Ortswechsel aus. Der 16-jährige Mecklenburger, der nur in Hessen eine Lehrstelle bekommt oder die Bürokauffrau, die vom Land in eine Großstadt ziehen muss – beide müssen ihre sozialen Gemeinschaften verlassen. Wiederum ist dies verbunden mit dem Verlust von Familie, Freunden, Vereinstätigkeit, Wohlbefinden, Sicherheit und Ansehen. Als Fremder lebt es sich schwerer denn als Einheimischer. Aber wie wird man irgendwo ‚heimisch‘ bei zunehmender erzwungener Mobilität und Migration ?

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu erkennen, dass es den Menschen auch heute nicht nur um die wirtschaftlichen Belange geht. Die Motivation für unser Tun ist meistens eine gesellschaftliche. Ob Arbeitslosigkeit, Armut oder Fremdsein – immer fürchten wir den damit einhergehenden „schmerzlichen Statusverlust“ (198). In diesem Punkt unterscheiden wir uns kaum von unseren Ahnen. „Die Wirtschaft ist nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet“ (81). Das bedeutet, dass wir viele der menschlichen Bedürfnisse der global vernetzten, nicht durchschaubaren, anonymen Wirtschaft unterordnen und opfern, die um so weniger auf Störungen reagieren kann, je größer die Vollzugseinheiten werden.

Ermöglicht wurde diese Dominanz der Ökonomie durch einen aus ihrer Sicht genialen Schachzug im 19. Jahrhundert, als schnell arbeitende Maschinen und Fabriken gebaut wurden: Arbeitskraft, Boden und Kapital wurden

kurzerhand zu Waren erklärt, damit sie handhabbar und handelbar wurden, d.h. käuflich und verkäuflich. So wurde die Verfügbarkeit dieser wichtigsten Produktionsfaktoren gesichert. Eigentlich waren es keine Waren. „Arbeit ist bloß eine andere Bezeichnung für eine menschliche Tätigkeit, die zum Leben an sich gehört, das seinerseits nicht zum Zwecke des Verkaufs, sondern zu gänzlich anderen Zwecken hervorgebracht wird; auch kann diese Tätigkeit nicht vom restlichen Leben abgetrennt, aufbewahrt oder flüssig gemacht werden. Boden wiederum ist nur eine andere Bezeichnung für Natur, die nicht vom Menschen produziert wird; und das eigentliche Geld, schließlich, ist nur ein Symbol für Kaufkraft, das in der Regel überhaupt nicht produziert, sondern durch den Mechanismus des Bankwesens oder der Staatsfinanzen in die Welt gesetzt wird. Keiner dieser Faktoren wird produziert, um verkauft zu werden. Die Bezeichnung von Arbeit, Boden und Geld als Waren ist somit völlig fiktiv.“ (99) Wenn man von Arbeitskraft und Boden spricht, meint das nichts anderes, „als die Menschen selber, aus denen jede Gesellschaft besteht, und die natürliche Umgebung, in der sie existiert. Sie in den Marktmechanismus einzubeziehen, das heißt die Gesellschaftssubstanz schlechthin den Gesetzen des Marktes unterzuordnen“ (98).

Polanyi warnt eindringlich davor, den Markt zum „ausschließlichen Lenker des Schicksals der Menschen und ihrer natürlichen Umgebung“ (100) werden zu lassen. „Das System, das über die Arbeitskraft eines Menschen verfügt, würde gleichzeitig über die physische, psychologische und moralische Ganzheit ‚Mensch‘ verfügen, der mit dem Etikett ‚Arbeitskraft‘ versehen ist. Menschen, die man auf diese Weise des Schutzmantels der kulturspezifischen Institutionen beraubte, würden an den Folgen gesellschaftlichen Ausgesetztseins zugrunde gehen; sie würden als die Opfer akuter gesellschaftlicher Zersetzung durch Laster,

Perversion, Verbrechen und Hunger sterben. Die Natur würde auf ihre Elemente reduziert werden, die Nachbarschaften und Landschaften verschmutzt, die Flüsse vergiftet, die militärische Sicherheit gefährdet und die Fähigkeit zur Produktion von Nahrungsmitteln und Rohstoffen zerstört werden. Schließlich würde die Marktverwaltung der Kaufkraft zu periodischen Liquidierungen von Wirtschaftsunternehmen führen, da sich Geldmangel und Geldüberfluß für die Wirtschaft als ebenso verhängnisvoll auswirken würden, wie Überschwemmungen und Dürreperioden für primitive Gesellschaften. Märkte für Arbeit, Boden und Geld sind für eine Marktwirtschaft zweifellos von wesentlicher Bedeutung. Aber keine Gesellschaft könnte die Auswirkungen eines derartigen Systems grober Fiktionen auch nur kurze Zeit ertragen, wenn ihre menschliche und natürliche Substanz sowie ihre Wirtschaftsstruktur gegen das Wüten dieses teuflischen Mechanismus nicht geschützt würden“ (100).

3. Das Allmende – Problem

Im Gegensatz zur Rational – Choice – Theorie, die das nutzenorientierte Verhalten des Individuums in den Vordergrund stellt, wird aus einer human-ökologischen Sicht das soziale Kollektiv in den Mittelpunkt gerückt. Den Anstoß zu dieser Betrachtungsweise gab 1968 Hardin mit seinem Essay „The Tragedy of the Commons“. Polanyi und Granovetter/Swedberg widersprachen dieser Sichtweise kollektiv-menschlichen Verhaltens mit dem „Einbettungsmodell“.

Der Begriff Allmende leitet sich her vom ahd. *algimeinida*, das Allgemeinheit bzw. „was allen gemein ist“ bedeutet. Die Allmende ist der Teil der Gemeindeflur, der als Gemeindegut für alle Ortsansässigen frei nutzbar ist, also gemeinsam genutzt wird. In der Regel sind das Wald,

Weide, Ödland, Seen und Flüsse. Aber auch die alle Menschen betreffenden globalen Ressourcen Boden, Wasser und Luft werden als Allmende bezeichnet. Das Problem scheint – seit Aristoteles – folgendes zu sein: „Wenn die größte Zahl von Menschen etwas gemeinsam besitzt, erfährt dies die geringste Pflege und Sorgfalt. Man kümmert sich ja am ehesten um persönliches Eigentum, um das der Allgemeinheit dagegen weniger“ (Aristoteles, Politik, Buch II, Kap. 3; hier bei McCay/Jentoft, 272). Mit zunehmender Wachstumsideologie und damit verbundener Ausbeutung der Ressourcen bemühten sich die Ökonomen Gordon und Scott schon Mitte der fünfziger Jahre darum, diesen Sachverhalt zu durchschauen und zu erklären. 1965 erstellte Olson eine Analyse „des sozialen Dilemmas“. Das Dilemma besteht eben darin, dass eine Gruppe von Menschen mit denselben Interessen nicht notwendig kollektiv handeln wird, um diese Interessen zu verwirklichen: Es gibt für jeden den Anreiz, vom Einsatz der anderen zu parasitieren. Hardin griff das Thema 1968 wieder auf und weitete es aus auf das Problem der Überbevölkerung. Sein Essay „The Tragedy of the Commons“ wurde sehr populär, der Titel „Die Tragödie der Allmende“ zum festen Begriff, und die Parabel wurde schnell auf andere Bereiche übertragen, nämlich auf natürliche Ressourcen überhaupt.

Hardin machte am Beispiel der Überweidung das Problem verständlich: Es ist, auch wenn es schon Anzeichen von Überweidung gibt, für den einzelnen Nutzer durchaus ‚vernünftig‘ und effizient, noch mehr Tiere auf die Weide zu schicken, weil es ihm allein Gewinn bringt. Der Schaden, der eintritt, wird jedoch auf alle Nutzer umgelegt – die Summe dafür ist also immer nur ein Bruchteil, das heißt: Die rationalen Entscheidungen aller Individuen summieren sich zu einem der Gruppe. „Der rationale Herdenbesitzer schlußfolgert, dass es für ihn das einzig Vernünftige ist, seiner Herde ein weiteres Tier hinzuzufügen. Und noch eines (...) und noch eines (...) zu diesem Schluss

kommt aber jeder einzelne rationale Herdenbesitzer, der an gemeinsamem Weideland partizipiert. Darin liegt die Tragödie. Jeder Mensch funktioniert in einem System, welches ihn zwingt, seine Herde unbegrenzt zu vergrößern – in einer begrenzten Welt. (...) Freiheit bezüglich einer Allmende ruiniert alle.“ (Hardin zitiert nach McCay/Jentoft, 273).

Hardins Modell der Tragödie der Allmende ist trotz der breiten Auswirkungen auf Politik und Forschung hart kritisiert worden. Er geht von folgenden Prämissen aus:

1. *Gemeineigentum sei immer frei zugänglich.* Man darf Gemeineigentum nicht auf den freien Zugang reduzieren. Auch das Recht, etwas mit anderen gemeinsam zu nutzen, das Recht, nicht von der Nutzung ausgeschlossen zu werden und das Recht auf Gleichheit und Fairneß bei der Zuteilung von Rechten sind mit einzubeziehen.
2. *Die Nutzer seien Egoisten ohne soziales Verhalten. Sie wollten Gewinne maximieren.* Diese Prämisse wird von der Empirie widerlegt. Es haben Anrainer von Seen ihren Umgang mit den Ressourcen Fisch oder Wasser durchaus gut geregelt, indem sie untereinander kooperieren und ihre Aktionen koordinieren, so dass eine ‚Tragödie‘ vermieden werden kann.
3. *Die Nutzer hätten alle Informationen, das Gemeingut betreffend.* Jeder einzelne Beteiligte hat andere Informationen, weil er unterschiedliche Erfahrungen und Beziehungen hat. Auch ermöglicht naturwissenschaftlicher Fortschritt neue Erkenntnisse über den Zustand einer Allmende, und klimatische, geologische, biologische, chemische Veränderungen werden vielleicht bemerkt, aber nicht oder falsch gedeutet.
4. *Die Nutzung der Ressource sei so intensiv, dass vollständige Ausschöpfung möglich sei.* Es ist nicht auszuschließen, dass dieser Fall eintritt. Aber Menschen sind fähig, vernünftige, planvolle, antizipierende Überlegun-

gen anzustellen, so dass die Allmende betreut und gepflegt wird.

Es stellt sich also die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit sich Nutzer von Allmenden sozial, mäßigend und verantwortlich verhalten bzw. eben umgekehrt unsozial, verantwortungslos und gewinnorientiert. Es gibt mehrere optimistische Modelle, die die „Tragödie der Allmende“ abschwächen oder gar widerlegen, aber sie sind in jedem Falle eine Folge dieser Hardin – Theorie. Ostrom (1990) hat z. B. situationsabhängige Variablen identifiziert, die bei institutionellen Entscheidungen für oder gegen eine bestimmte Art kollektiven Handelns sprechen, z.B. die Zahl der Ressourcennutzer, die Größe der Common-Pool-Ressource, die zeitliche und räumliche Verschiedenheit von Einheiten der Ressource und die Frage, mit welchem Ausmaß und mit welcher Art man im Falle eines Konfliktes rechnen müßte. Ziel ist es, ein Co-Management zu erreichen zwischen den Nutzern der Ressource, regierungsamtlichen Stellen und nichtstaatlichen, öffentlichen Interessengruppen. Konkrete Lösungsmöglichkeiten aber eröffnen eine eher ethnographische Sichtweise, „die eine sorgfältige Spezifikation von Eigentumsrechten und ihrer Einbettung in verschiedene und sich wandelnde historische Situationen, in soziale und politische Beziehungen und Umweltbedingungen erfordert“ (McCay/Jentoft, 279).

Während das Modell der Tragödie der Allmende eher ein abstraktes, verallgemeinerndes Erklärungsmodell ist, strebt die ethnographische Sichtweise eine Einbettung der ökonomischen Interessen von Menschen und Gruppen in das dazugehörige soziale Beziehungsgeflecht an (bei Polanyi, Granovetter/Swedberg). Gisli Palsson (1991) versucht, die technischen und ökologischen Aspekte z.B. der Fischerei einzubetten in die sozialen Beziehungen der Nutzer dieser Ressource. Auch Pauline Peter schreibt, bezug-

nehmend auf das Weideland in Botswana: „Ohne einen empfindlicheren Sinn für die Beziehungen, in die individuelle Nutzer eingebettet sind, können wir die Dynamik einer Allmende, die notwendig ein soziales System ist, nicht verstehen.“ (McCay/Jentoft, 280).

Mit diesem Modell der Einbettung wird rationales Verhalten nicht mehr nur als Gewinnmaximierung gesehen, sondern Rationalität ist verankert in dem sozialen Kontext, in dem sich das Individuum bewegt. Der Nutzer begegnet den Mitgliedern und kennt sie, er muss sich rechtfertigen, und er wird kontrolliert. Seine Entscheidungen, sein individuelles Kalkulieren können nur verstanden werden, wenn die Allmende auch als sozial und politisch eingebettet verstanden wird.

Hier soll nun die Logik des Individualismus dem humanökologisch-ethnographischen Gemeinschaftsdenken idealtypisch gegenübergestellt werden, zunächst Hardin:

- Voraussetzung: Der Herdenbesitzer handelt allein, egoistisch, ohne Gemeinschaft, zum Schaden der Allmende bei freiem Zugang. Rationales Verhalten zur Gewinnmaximierung.
- Ursache für die Tragödie ist ein Versagen des Marktes aufgrund unvollkommen geregelter Eigentumsrechte und damit fehlender Anreizstrukturen – rein ökonomische Sichtweise.
- Gemeinschaft bringt eine gewisse Schizophrenie für den Nutzer zwischen seinen ökonomischen Interessen und dem Befolgen der Stimme der Gemeinschaft.
- Der Nutzer ist rationaler Akteur, handelt aber vielleicht auch unmoralisch.
- Problemlösung: Einfriedung der Allmende – am besten durch Privatisierung.

Nun zum Vergleich nach Polanyi und Granovetter/Swedberg:

- Voraussetzung: Der Herdenbesitzer ist immer Teil mehrerer Gemeinschaften, weil er multiple Ziele verfolgt und viele Rollen spielt. Er befindet sich immer innerhalb einer Normen- und Wertewelt. Menschen verhalten sich in ihrem Netzwerk und in ihrer Gruppe durchaus moralisch. Ihr Umfeld hat Bedeutung für sie. Gemeinschaft addiert nicht einfach Einzelheiten, sondern bildet ein integriertes Ganzes.
- Ursache für die Tragödie ist ein Versagen der Gemeinschaft; die Tragödie der Allmende ist das Produkt sozialer Zerrüttung und Anomie. Die Tragödie steht nicht automatisch am Ende des Ganges der Dinge.
- Die Gemeinschaft ist für den Nutzer kein unlösbares Dilemma, sondern sie liefert normative Richtlinien und Sinn in privatem Opfer, wodurch der Streß für das Individuum verringert wird.
- Der Nutzer fühlt sich moralisch verpflichtet, für das Ganze mit Sorge zu tragen.
- Problemlösung: Co - Management, Einbeziehung von Nutzerwissen für regulatorische Entscheidungsfindungen im Ressourcenmanagement; Konsultationen und Verhandlungen; Entscheidungsbefugnisse in kleinen sozialen Einheiten mit Vernetzung; Verantwortung in lokalen Gemeinschaften; gemeinschaftliche Eigentumsrechte.

Hardin unterstellt folgendes: Die Menschen haben für den Markt Leistungen zu erbringen und jeder aktiv Beteiligte steht ihm allein gegenüber. Er hat als Einzelner den Konflikt zu lösen, wie er den anderen Betroffenen sein egoistisches Verhalten erklärt. Dieser ständige Rechtfertigungszwang schafft neue Konflikte und Verunsicherungen, die die Lebensqualität schmälern. Die vorgeschlagene Privatisierung von Gemeindeweideland ist keine Gewähr für einen pfleglichen Umgang mit der Allmende. Auch würden

viele Menschen z.B. in Asien und Afrika ihrer Lebensgrundlage aus einer Subsistenzwirtschaft beraubt. Das ökonomische Modell der Tragödie der Allmende nennt als Ursache für eben diese Tragödie ein Versagen des Marktes, weil es unvollkommene Eigentumsrechte und daraus resultierende unvollkommene Anreizstrukturen gab. Mc Cay und Jentoft stellen – mit Polanyi – die umgekehrte Überlegung an: Führt das Aufheben von Eingebettetsein nicht erst zu dem utilitaristischen Individualismus? Beantwortet man diese Frage mit ja, „dann ist die Tragödie der Allmende das Produkt sozialer Zerrüttung und Anomie, und nicht die ‚natürliche‘ Folge individuellen, rationalen Verhaltens; dann sollte sie als eine soziale Pathologie und ein Epiphänomen verstanden werden und nicht als der normale Gang der Dinge“ (281). Nicht der Zwang zur Interessenspaltung (zwischen individuellem Interesse und Gruppeninteresse), sondern Hilfe bei der Orientierung und Sinn in privatem Opfer sind die Auswirkungen der Einbettung, und damit verringert sich der Streß für das Individuum.

Das Eingebettetsein in ein soziales Gefüge, das für die Nutzer noch gerade überschaubar ist, ist seinerseits wieder Teil eines größeren sozialen Systems, wozu Märkte und organisatorische Bereiche aus Industrien, Berufen und nationalen Gesellschaften gehören. Es nehmen die globalen Kräfte zu, denen der Nutzer ausgesetzt ist – also müssen auch die Problemlösungsmodelle global anwendbar sein. Hardins Verdienst ist es, für die Diskussion innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft eine einfache und leicht erkennbare Definition des Problems der Allmende geliefert zu haben und zweitens mit dieser griffigen Metapher der Tragödie der Allmende durchsichtig gemacht zu haben, dass die Probleme der Rentierhaltung in Lappland, der Kleinfischerei am Oxidsee und der Viehzucht in Botswana strukturell identisch sind.

Die Gemeinschaft einer Nutzergruppe kann ein sehr gut funktionierendes Sozialgefüge haben, das durch Solidarität, Vertrauen und Gleichheit – vielleicht sogar durch altruistisches Verhalten – geprägt ist. Im Alltag der Mitglieder gibt es organisierte private Unternehmungen, z.B. den Geflügelzuchtverein, das Angeln, Kegeln usw.. Die verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Bindungen lassen eine gemeinsame Geschichte zu und ermöglichen eine gemeinsame Zukunft. Dennoch muss solch eine Lebensgemeinschaft kein statisches, starres Gebilde sein. Kooperation und Konkurrenz müssen sich nicht ausschließen. Konflikte sind auch integrierende Mechanismen und können bestehende Normen mit neuem Leben füllen (285).

Nun sollte solch eine Gemeinschaft nicht nur strukturell und geographisch verstanden werden, sondern in den Menschen muss sich symbolisch die Idee festigen, dass in dieser Gemeinschaft zu leben auch eine Quelle der Sinnfindung ist und Bezugspunkt für Identität und Zugehörigkeit, so dass es für den Einzelnen nicht mehr nötig und möglich ist, nur effizient den Nutzen zu kalkulieren. Er fühlt sich auch moralisch verpflichtet und eingebunden und für das Wohlergehen der Gemeinschaft mit verantwortlich.

Nutzerwissen und Co – Management, kooperative und symbiotische Beziehungen sollten wieder mehr beachtet und gepflegt werden und in die Gemeinschaft eingebettet werden. Aber es ist eine Schwächung der Fähigkeiten sozialer, begrenzter Gemeinschaften bei der Bewirtschaftung von lokalen Ressourcen zu beobachten. Die Erfolge des Marktes sind sehr wahrscheinlich die Ursache mancher Allmende – Tragödien in lokalen Gemeinschaftsbereichen.

Hardins These, der Mensch / Herdenbesitzer handle nur egoistisch, ohne die Interessen der Gemeinschaft zu berücksichtigen und isoliert von Gemeinschaft, scheint durch das plausiblere Gegenteil widerlegt zu werden:

- Der Mensch handelt mit vielen Zielen und in vielen Rollen – und immer gehen Werte und Normen ein.
- Die Betroffenen benehmen sich in ihrem Umfeld durchaus moralisch, und es ist bedeutsam für sie.

Dieses System sozialer Beziehungen wird am Beispiel der „Lobster Gangs“ verdeutlicht. Die Hummerfischer, die gern dem stereotypen Bild des unabhängigen Mannes auf See beipflichten, sind „in Wirklichkeit Teil eines komplizierten sozialen Netzwerkes. (...) Um Hummer fischen zu gehen, muss man zuerst Mitglied einer Hafen – Gang werden. Ist eine Person einmal zugelassen, so kann sie nur in dem Territorium fischen gehen, das den Mitgliedern dieser Gang gemeinschaftlich ‚gehört‘. (...) Die Fischer identifizieren sich mit einer bestimmten Hafen – Gang und werden als ihre Mitglieder identifiziert. (...) Hafen – Gangs sind auch Bezugsgruppen. (...) Hummerfischer derselben Hafen – Gang haben gewöhnlich langanhaltende, vielstrangige Bindungen untereinander. (...) Viele sind Mitglieder von seit langem etablierten Familien und teilen auch verwandtschaftliche Bindungen miteinander“ (Acheson, in: McCay/Jentoft, 284).

Die Einbindung in solche lokalen Gemeinschaften oder ethnischen Gruppen läßt sogar Konkurrenz zu, ohne soziale Zerrüttung und Chaos zu bewirken, denn für den Nutzer gelten die ethischen Prinzipien und die sozialen Pflichten und Verantwortungen. Es gibt Übereinkünfte, worum man konkurriert, wer konkurrieren darf, welche Strategien erlaubt sind und welche Rechte Gewinner und Verlierer haben. Kooperation könnte sogar durch Konkurrenz gestärkt werden, da die Spielregeln immer wieder bestätigt werden müssen; dafür muss man die Sanktionen bei Fehlverhalten absprechen, korrigieren oder ausdehnen. Diese dabei zweifellos auftretenden Konflikte können durchaus auch interpretierend oder klärend wirken und die bestehenden Normen mit neuem Leben füllen und sie anpassen.

Für eine humanökologische Perspektive lässt sich wie folgt resumieren:

- dass die Allmende-Tragödie nicht ein Problem des Marktes ist, sondern ein Versagen der Gemeinschaft anzeigt;
- dass die Zerstörung der Einbettung nicht mit der isolierten Frage von Eigentumsrechten erklärt werden kann, sondern mit Prozessen der global organisierten, vernetzten Welt;
- dass der Schwund von Solidarität, sozialer Verpflichtungsbereitschaft und moralischer Standards nicht Folge der Allmende-Tragödie ist, sondern seine Ursache in den Marktkräften hat;
- dass die Wiederherstellung der Einbettung notwendig ist, um die globalen Zerrüttungen zu vermeiden;
- dass dafür auch Gemeinschaften Eigentumsrechte besitzen können müssen – eben nicht nur Privatpersonen und
- dass das Co-Management-Prinzip in die Gemeinschaft reinstalled werden muss.

Für die Zukunft ist es notwendig, dass der Begriff Gemeinschaft neu definiert wird – als sehr variable, ausweitungsfähige soziale Zelle, die einzelnes Anwesen, Gemeinde oder Zentralregierung sein kann. Auch müssen neue konsensfähige Umgangsformen etabliert werden zwischen einstigen ‚Gegnern‘, z.B. zwischen Umweltschützern und Unternehmern. Die Institutionen internationaler Beziehungen, die des globalen Handels, die Wissenschaften, die Ideen der Bürgerinitiativen müssen einbezogen werden in die ökologische Bewahrung der Common Pools. Missbrauch gemeinsamer Ressourcen darf kein ‚Kavaliersdelikt‘ mehr sein. Um Fehler aufzeigen zu können, muss erforscht werden, wie das Recht auf Eigentum von den verschiedenen Gruppierungen verstanden wird und wie es sich in Sitte und Gesetz manifestiert. Es ist nötig, dass wir das Wesen der Konflikte um Rechte und Verantwortungen

verstehen lernen, Wissenschaft und Sachverstand einbeziehen und größere globale Prozesse mit ihren Auswirkungen auf die gesamten natürlichen Ressourcen durchschauen. Es geht kein Weg daran vorbei, „dass wir die sozialen und politischen Fähigkeiten von Gemeinschaften verstehen, respektieren und auf sie bauen“ (McCay/Jentoft, 286).

8. Die Privatisierung der Allmende: Andreas Diekmann

Wir möchten nun eine Theorie vorstellen, die in den letzten Jahren beginnt, die Umweltsoziologie zu dominieren. Die Theorie rationalen Handelns, rational-choice-theory, wurde im deutschsprachigen Raum von Hartmut Esser popularisiert. Für Umweltprobleme hat sie vor allem Andreas Diekmann (sowohl mit Axel Franzen wie mit Peter Preisendörfer) anwendungsfähig gemacht.

Rationalität ist eine bewußte Art der Welteinschätzung, die für sich beansprucht, wissenschaftlich zu sein. Von Descartes und Kant entworfen, findet sie sich heute sowohl in kollektivistischen wie individualistischen Soziologien. Überhaupt scheint keine einzige Soziologie mehr damit auszukommen, ihr positives Verhältnis zur Rationalität zu betonen. Das liegt wahrscheinlich an der soziologischen Angst vor Irrationalität (1.). Die Theorie rationalen Handelns genießt vielfältige Vorzüge: Sie ist berechenbar, klar und kompatibel mit dem gesunden Menschenverstand der ökonomisch dominierten Moderne. Sie reflektiert interessante Allmende- und Trittbrettfahrer-Probleme: Die nicht-ökologische Nutzung von Luft, Wasser, Energie und anderen Ressourcen kann durch sie erklärt werden. Bei Diekmann findet sich zudem eine plausible, empirisch untermauerte Unterscheidung: Das Verhalten im Niedrigkostenbereich ist verschieden von dem im Hochkostenbereich. Im Niedrigkostenbereich entscheidet das Bewusstsein, im Hochkostenbereich das individuelle Nutzenkalkül (2.). Im Vergleich zu anderen Theorien fällt der Verzicht auf moralische, rechtliche oder ästhetische Argumente auf. Diese rationale und durchaus radikale Reduktion von Komplexität erscheint als Hauptschwäche wie als Hauptstärke der Theorie (3.). Ich beschränke mich

hier auf die neueste Version der umweltsoziologischen Theorie von Andreas Diekmann und Peter Preisendörfer. Ihre früheren Veröffentlichungen fließen alle in ihre 2001 veröffentlichte „Umweltsoziologie“.

1. Grundbegriffe der Theorie des rationalen Handelns

Ich gehe nur kurz auf den Rationalitätsbegriff ein und erkläre die Grundzüge der Theorie der rationalen Wahl. Eigentlich müsste sie Theorie der eigennützigen Wahl heißen. Dazu später. Diese Theorie hat einen großen Vorzug: Sie reduziert das menschliche Handeln auf wenige Annahmen und nachvollziehbare Strategien. Nur diejenigen Handlungen interessieren, die sich berechnen und prognostizieren lassen.

Rationalität bedeutet Vernünftigkeit. Die Frage, die sich sofort stellt, lautet: Vernünftig für wen? Für den, der handelt, für unmittelbar Betroffene, für potenziell alle Menschen. Wenn potenziell alle Menschen in die Überlegungen eingeschlossen werden, spricht man seit Kant vom Universalisierungsgrundsatz. Wer prüft diesen? Bei Kant war es der einzelne Mensch. In demokratischen Verfassungen reicht dies nicht aus. Alle (Vernünftigen?) müssen – im Idealfall – alles (ökologisch Wichtige) prüfen, so hat Jürgen Habermas den kantischen Grundsatz demokratietheoretisch erweitert: Im herrschaftsfreien Diskurs prüfen alle Teilnehmenden wechselseitig die Vernünftigkeit ihrer Argumentationen, ihrer Ansprüche und Rechtfertigungen.

Handlungstheorien, die meist in der individualistischen Tradition der Soziologie stehen, arbeiten akteurszentriert. Kollektive Prozesse werden aus Individualhandlungen erklärt. Diese können beabsichtigt oder unbeabsichtigt sein. Man muss dann im Forschungsprozess individuelle Hand-

lungen aggregieren, um gesellschaftliche Prozesse zu beschreiben oder zu prognostizieren. Die RC-Theorie (rational-choice-Theorie) reduziert Rationalität auf rationale, eigennützige Wahlhandlungen. Individuen wollen ein Ziel erreichen und setzen dafür Mittel (Ressourcen, Instrumente) ein. Als rational gilt die Handlung dann, wenn ein Akteur sein Ziel „möglichst gut“ erreicht“ (Diekmann, Preisendörfer 2001, 63). „Die drei Bausteine der RC-Theorie sind:

1. Den Ausgangspunkt bilden Akteure.
2. Diese verfügen über Ressourcen (bzw. handeln unter Restriktionen), haben Präferenzen und können demgemäß zwischen mindestens zwei Alternativen wählen.
3. Die Theorie enthält eine Entscheidungsregel, die angibt, welche Handlung ein Akteur ausführen wird.“ (63)

Ressourcen oder Restriktionen sind Preise, Zeit, Regeln, die die Wahl ermöglichen und einschränken. Präferenzen geben an, „was ein Akteur ‚lieber mag‘“ (64). Präferenzen (Ziele, Werte) sind zumeist Einkommen oder Anerkennung. Sie können in „Nutzenwerte ‚übersetzt‘ werden.“ (64) Dabei müssen Präferenzrelationen Zahlen zugeordnet werden. Zum Beispiel: Normale Tomaten 100, Biotomaten 50, keine Tomaten 1.

„Eine Arbeitshypothese der RC-Theorie lautet, Verhaltensänderungen möglichst durch die Veränderung von Restriktionen und nicht durch die Veränderung von Präferenzen zu erklären“ (64), weil sich Präferenzen selten ändern, man aber mit Präferenzänderungen alles und nichts erklären kann. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, Restriktionen von Präferenzen genau auseinanderzuhalten, denn in einem Fall kann Einkommen ein Ziel sein, im anderen Fall eine Restriktion. Für die Prognose wichtig ist die Entscheidungsregel: In der Regel – es gibt auch eine ganze Reihe anderer – lautet sie: Der Akteur entscheidet sich so, dass er seinen Nutzen, den er erwartet, maximiert. Diese SEU-Theorie (subjective expected utilities) von Neu-

mann-Morgenstern ist die schlichteste und damit die beste, weil sparsamste (65). Eine andere Regel lautet: Verhalte dich so, dass du dein Bedauern – bei Mißerfolg – minimieren kannst. Doch nun zur SEU-Theorie:

In der Regel handeln wir unter Ungewißheit. Unsere Handlungen sind damit riskant, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich: Die Summe der Produkte von Nutzen und Wahrscheinlichkeit muss berechnet werden. Somit sagt die Theorie die Wahl der Handlungsalternative voraus, die den höchsten SEU-Wert hat. Diekmann und Preisendörfer geben folgendes einfache Beispiel (66): Wer ein öffentliches Verkehrsmittel benutzt, wählt zwischen Bezahlen (h1) und Nicht-Bezahlen (h2). Eine Schwarzfahrt kostet heute normal 60 DM, eine Busfahrt ca. 3 DM, die Wahrscheinlichkeit p erwischt zu werden, muss errechnet werden: $p \times 60$ muss größer 3 sein, also hier: $p = 0,05$, dann lohnt sich das Schwarzfahren nicht. Liegt die Wahrscheinlichkeit erwischt zu werden bei weniger als 5%, dann ist es kostengünstiger, ohne Bezahlung zu fahren. Da die objektiven Kontrollquoten in deutschen Städten bei ein bis zwei Prozent liegen, ist es kostengünstiger ohne Bezahlung zu fahren. Schwarzfahrer handeln folglich rational. Nun fahren die meisten Personen mit Bezahlung, weil ihr Gewissen oder ihr Peinlichkeitsempfinden groß sind. Aber wie lassen sich solche weichen Faktoren angemessen empirisch berücksichtigen? Solche Faktoren werden von der SEU-Theorie als Kostenkomponenten bezeichnet.

Die hier zugrunde liegende Annahme einer materiellen Eigennutzorientierung entspricht der „Fiktion des Homo oeconomicus“ (67), der harten Variante der RC-Theorie. Hier lassen sich die Restriktionen (Fahrpreis, Kontrollwahrscheinlichkeit, Schwarzfahrpreis) leicht verändern und testen. Berücksichtigt man moralische und intrinsische Motive (Gewissen, Angst, Umweltbewusstsein), dann kann man diese als subjektive Kosten in ein weiches SEU-Modell einbauen. Das ist vor allem dann sinnvoll, wenn

das Umweltbewußtsein entscheidend wird. In ‚low-cost-Situationen‘ ist das eher der Fall als in ‚high-cost-Situationen‘: Es kostet nicht viel Zeit oder Geld, Abfall zu trennen. Hier entscheidet das Umweltbewußtsein. Reise ich 1000 km mit dem Fahrrad oder mit dem Flugzeug, dann fällt die Entscheidung schwerer: Ich brauche viel Zeit (high cost) mit dem Fahrrad. Also nehme ich meine Umweltbewusstseins-Gewissensbisse in Kauf, beruhige mich mit dem Satz: „Die anderen würden das Gleiche tun“ – und fliege.

Nun finden individuelle Handlungen häufig in einem sozialen Kontext statt. Und die Frage ist dann: Wie beeinflussen die sozialen Interaktionen die Entscheidungen? In Form „strategischer Interdependenz“ (69). Dies meint, dass wir uns soziale Zusammenhänge als Spiele vorstellen müssen: Was tue ich, wenn der Andere (oder viele) das tun? Die entlastende Argumentation ist dann meistens: Wenn andere bei einer gemeinsamen Abfallsammelaktion mithelfen, brauche ich nichts zu tun. Ich habe dann geringe Kosten an Zeit oder Geld. Sammle ich alleine, dann ist der Effekt sehr gering. Es lohnt sich also in beiden Fällen, nicht freiwillig Abfall zu sammeln. Sammle ich nicht mit, obgleich andere sammeln, bezeichnen wir dieses Phänomen als ‚Trittbrettfahrerverhalten‘. Dieses Phänomen ist von entscheidender Bedeutung im Umweltbereich, insbesondere bei Gemeingüter-Problemen. Das Beispiel ‚strategischer Interdependenzen‘ soll zunächst verallgemeinert werden. Die theoretische Verallgemeinerung wird als Spieltheorie bezeichnet.

Die Spieltheorie basiert auf der zentralen Annahme des ‚Nash-Gleichgewichts‘. Es liegt vor, wenn „für jeden Spieler eine Abweichung von der gewählten Strategie zu keiner Erhöhung des Gewinns führt.“ (70) Ein plausibles Beispiel ist das Rechtsfahrverhalten im Straßenverkehr. Es verliert der, der abweicht. Auch ‚Trittbrettfahrerstrategien‘ führen

zu ‚Nash-Gleichgewichten‘ auf niedrigem Niveau: Wenn ich alleine etwas tue, bringt es nichts für die Umwelt. Daher tun alle nichts. Das Nichtstun, das allgemeine ‚Trittbrettfahren‘ entspricht einem ‚Nash-Gleichgewicht‘ am Nullpunkt. Kollektive Effekte werden also als Resultat individueller Wahlhandlungen (eines Konsumenten) aufgefaßt. Wie geschieht das? Nach Esser können wir drei Logiken unterscheiden (72f):

1. Die ‚Logik der Situation‘ gibt Auskunft über Ziele, Ressourcen und die Wahrnehmung von Alternativen und wie diese gesellschaftlich beeinflußt werden.
2. Die ‚Logik der Selektion‘ der SEU-Theorie prognostiziert die Wahl.
3. Die ‚Logik der Aggregation‘ summiert die individuellen Entscheidungen oder gibt sie als Vorschrift vor.

Auf ein wichtiges Phänomen sei noch kurz hingewiesen: Kooperatives Verhalten ist in aller Regel effizienter, umweltgerechter und evolutionär stabiler. Mancur Olsons „Logik des kollektiven Handelns“ und Roberts Axelrods „Die Evolution der Kooperation“ gelten hier als wegweisend. Insbesondere Olson macht darauf aufmerksam, dass das ‚Trittbrettfahrer-Problem‘ (‚Free Rider‘) nur durch solche Anreize überwunden werden kann, die die ‚Nicht-Trittbrettfahrer‘ belohnen.

2. Das Allmende-Dilemma

Die RC-Theorie hat sich im umweltsoziologischen Bereich – insbesondere beim Allmende-Dilemma – fest etabliert. Das zeigen zwei Beispiele von Diekmann und Preisendörfer.

Beispiel Verkehr: Drei Variablen beeinflussen das Verhalten bei Berufspendlern mit der Alternative eigenes Auto contra öffentlicher Nahverkehr: Fahrzeit, Fahrtkosten, Bequemlichkeit (73f). Dabei spielen Zeit und Bequemlich-

keit offenbar eine größere Rolle. Das Umweltbewusstsein scheint hier nicht so wichtig zu sein. Die Zeitknappheit gehört hier offensichtlich in den ‚high-cost‘-Bereich.

Beispiel Energie (74f): Viele Konsumenten kaufen Haushaltsgeräte mit hohem Energieverbrauch, weil diese billiger sind, obgleich es rationaler wäre, sie würden das teurere Gerät kaufen, weil es sich amortisiert. Das irrationale Phänomen nennt sich ‚subjektiver Diskontsatz‘: Wer 100 DM heute 200 DM in einem Jahr vorzieht, hat einen subjektiven Diskontsatz von 100%. Dies scheint insbesondere für niedrige Einkommen in den USA die Regel. Überzogenes Sicherheitsdenken oder mangelhaftes Effizienzdenken scheint die Ursache zu sein.

Doch nun zur Allmende-Problematik: Die wichtigsten ökologischen Güter sind freie oder sehr günstige Güter (Boden, Wasser, Luft), die von der Allgemeinheit genutzt und vernutzt werden, weil sie keinen angemessenen Preis haben. Solche Gemeingüter nennt man Allmenden (Kapitel 7). Die Allmende ist eigentlich die von allen gemeinsam genutzte Viehweide. Das ökologische Hauptproblem besteht nun darin, dass Allmenden übernutzt oder sogar zerstört werden. Dies geschieht in der Interpretation der RC-Theorie, weil der einzelne Nutzer mehr Nutzen hat, noch den verbleibenden Restnutzen auszunutzen, als durch Verzicht die Allmende zu schonen, wenn gleichzeitig die anderen Nutzer die Allmende weiterhin übernutzen. Es gibt sehr viele Beispiele dafür: Überfischung der Weltmeere, Treibhauseffekte, Ausrottung vieler Tierarten. Auch im Alltag gibt es Beispiele: Gemeinsamer Garten, gemeinsames Spielzeug, letztlich alles, was gemeinsam genutzt wird. Verspricht dann Individualisierung – gegen die Kosten der Gemeinschaft – und „Herstellung von individueller Zurechenbarkeit“ (Beck, Kapitel 9) Hilfe?

Die „Tragödie der Allmende“ wurde zuerst von Hardin beschrieben und als „Tragedy of the Commons“ bezeich-

net (1968, vgl. auch Kapitel 7): „Freedom in a commons brings ruin to all“, so Hardin (hier zitiert bei Diekmann, Preisendörfer 77). Nun zur Struktur des Allmende-Dilemmas:

- „1. Es existiert eine gemeinsam genutzte, knappe Ressource (die Allmende).
2. Mehrere Personen haben Verfügungsrechte über die Ressource.
3. Keine Person kann eine Kontrolle über das Ausmaß der Nutzung durch die anderen Verfügungsberechtigten ausüben.“

Diekmann und Preisendörfer (79) zitieren in diesem Zusammenhang eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1833: Die Kühe auf einer Allmende sahen viel magerer aus, als die Tiere auf einem Privatbesitz. Der Individualist zerstört sein Eigentum nicht. Das Optimum liegt ökonomisch da, wo Grenznutzen und Grenzkosten zusammenfallen. Auf der Allmende werden die Weidekosten verallgemeinert und der Gewinn privatisiert. Abstrakt gesprochen: Die internen (individuellen) Kosten werden externalisiert (negative Externalitäten, externe Kosten). Die anderen Individuen (und die Allgemeinheit) subventionieren den Trittbrettfahrer.

Kennen sich die Beteiligten genau, so können Gewissen, soziale Normen mit Sanktionen oder wechselseitige Belohnungen und Anerkennungen das Problem mildern; so bilden sich Kooperationsnormen, die das Trittbrettfahren verhindern und den Egoismus zügeln. In unübersichtlichen, komplexen oder gar anonymen Gemeinschaften werden sich solche verbindlichen Normen nicht entfalten. Ein von Diekmann und Preisendörfer selbst erhobenes Beispiel zum Energiesparverhalten illustriert das: In Bern und München wurden in Mehrparteien-Mietshäusern Umfragen gemacht. Bei gleich großem Umweltbewusstsein geben nur 23% Berner Haushalte an, die Heizung herunterzudrehen, wenn sie für 4 Stunden das Haus verlassen. In

München sind es 69%. Entscheidend für den Unterschied ist die Heizkostenabrechnung: 80% der Haushalte in München haben eine individuelle Abrechnung, nur 38% in Bern. Dort gleicht der Öltank einer Allmende.

Diekmann und Preisendörfer formulieren dieses soziale Dilemma so (82): eine Spielsituation ist dann pareto-optimal, wenn sich keine Person verbessern kann, ohne dass eine andere Person geschädigt wird. Das Nash-Gleichgewicht besagte lediglich, dass kein Spieler durch Veränderung seiner Strategie sich verbessern kann. Nun können Pareto-Optimum und Nash-Gleichgewicht extrem auseinanderfallen (Mehr-Personen-Gefangenendilemma):

- wählen alle Spieler dieselbe kooperative Strategie X, dann erhalten sie jeder 200 Punkte
- wählt nur ein Spieler die Trittbrettfahrer-Strategie Y, dann erhält er 300 Punkte
- wählen alle Spieler die Strategie Y, dann erhalten sie jeder 3 Punkte

Wie kann das Dilemma gelöst werden? Man sagt, Strategie X sei ökologisch, moralisch, gut oder ähnliches. Man kann eine vertragliche Übereinkunft treffen, und die Strategie Y (Trittbrettfahrer) besteuern, bestrafen oder ähnliches. Es ergeben sich dann Überwachungs- und Sanktionskosten (83). Um diese zu vermeiden, wird zumeist vorgeschlagen, die Allmende aufzuteilen, zu privatisieren. Dann wäre jeder selbst verantwortlich. Bei manchen Gütern geht das nicht (Meer, Luft etc.). Zudem fallen auch Privatisierungskosten an: Das Gemeinschaftsgefühl sinkt, soziale Konflikte können die Folge sein. Was tun?

Zu nachhaltigen Strategien wurden zahlreiche Experimente und ethnographische Feldstudien gemacht. Die Frage ist häufig gleich: Wie ermögliche ich Kooperationen (Absprachen, Regeln, Rituale, Glauben), die nachhaltig sind? Diekmann und Preisendörfer (84f) berichten von einem Nußspiel: In einer Schale befinden sich 10 Nüsse

(Ernte, Früchte). Die drei Teilnehmenden können Nüsse entnehmen, soviel sie wollen. In bestimmten zeitlichen Abständen wird die verbliebene Anzahl Nüsse verdoppelt (neue Ernte, Fruchtbarkeit der Allmende). Nachhaltig ist nun ganz offensichtlich diejenige Strategie, die eine unendliche Nutzung für alle gleichermaßen gewährleistet (Pareto-Optimum): Bei drei Spielenden darf jeder maximal 5:3 also 1,66 Nüsse je Ernte entnehmen, damit fünf Nüsse übrig bleiben und durch die Verdopplung je Zeiteinheit die Ausgangssumme (10 Nüsse) nicht abnimmt. In der Realität des Experiments aber wurde der Nußpool „oftmals“ direkt geplündert (Nash-Gleichgewicht). Im ökonomischen Ressourcenmanagement läßt sich relativ leicht berechnen, wieviel für eine nachhaltige Nutzung entnommen werden darf, gesetzt, man kennt die Anzahl der Spielenden und die jährliche Wachstumsrate.

Gemeinschaften müssen also kluge Regeln erfinden, die die nachhaltige Nutzung der Ressourcen gewährleisten. Die Kraft der Regel wird meist durch heilige Erzählungen (Mythen) und Tabus abgesichert und durch Rituale eingeübt. RC-Theorien fragen bescheidener: Welche minimalen Kooperationen sind nötig, um nachhaltige Bedingungen zu erzeugen? Welche Faktoren bedingen die Kooperationen? In vielen Experimenten zeigt sich, „dass die Zulassung von Kommunikation und die Ermöglichung von Sanktionen signifikant zur Erhöhung der Kooperation beitragen“ (86). In Computersimulationsspielen wurde erhoben, dass die „freiwillige Selbstverpflichtung“ die Kooperation fördert, wenn die Ressourcennutzung bedroht ist. Die freiwillige Selbstverpflichtung muss jedoch kenntlich und öffentlich für alle Beteiligten sein (Zertifikat, Symbol, Fahne, Label, Markierung). Die Öffentlichmachung der eigenen Selbstverpflichtung erlaubt es anderen, den Selbstverpflichteter auf seine Glaubwürdigkeit hin zu betrachten.

Vier Ergebnisse scheinen bemerkenswert:

1. Wichtige Allmende-Probleme liegen im individuellen high-cost-Bereich (Auto, Haus).
2. Es muss eine reale und akute Bedrohung vorliegen, um Kooperationen zwanglos zu erzwingen.
3. Kooperationen sind abhängig von Präferenzen und Werten.
4. Erzählungen (Geschichten) und Einübungen (Rituale) können die Präferenzen verbindlich machen.

Aus ethnographischen Fallstudien werden weitere Faktoren für Kooperationen sichtbar. Zwei Beispiele dazu (Diekmann, Preisendörfer, 88): Auf zwei Südseeinseln X und Y werden Fische als Hauptressource gefangen. Auf X gibt es eine Regel: Wer mehr Fisch fängt als er selbst braucht, muss diesen an Bedürftige abgeben, normalerweise etwa ein Drittel. Auf X gibt es Fische im Überfluß. Auf der Nachbarinsel Y werden die Überschüsse vermarktet. Auf Y ist die Ressource Fisch nahezu erschöpft. Das Abgabensystem auf X motiviert die Menschen nur insoweit Fisch zu fangen, wie ihnen und ihre Nachbarn unmittelbar benötigen. Auf Y dient es dem abstrakten Reichtum der Fischer, den sie durch eine abstrakte Institution (Markt) erhalten.

Ostrom hat zahlreiche Allmende-Beispiel zusammengetragen (89f): Schweizer Bauern bewirtschaften im Sommer die Alpen als Gemeineigentum. Auf den Alpen sind die Erträge deutlich geringer, die Flächen deutlich größer als im Tal. Im Tal gibt es Privateigentum. Seit 1517 gibt es schriftlich festgelegte Regeln (90):

1. Fremde haben kein Allmende-Bewirtschaftungsrecht.
2. Niemand darf mehr Kühe halten, als er im Winter füttern kann.
3. Eine Person überwacht die Regeln und erhält die Hälfte der verhängten Strafe.

Nach Ostrom sind sieben Faktoren wichtig, damit auf einer Allmende nachhaltig kooperiert wird (92f):

1. Nur Mitglieder haben Zugang.
2. Regeln müssen nachhaltige Bewirtschaftung ermöglichen.
3. Mitglieder können Regeln verändern.
4. Die Regeleinhaltung muss kontrolliert werden.
5. Der Regelverstoß muss bestraft werden.
6. Konflikte zwischen den Mitglieder müssen durch eine Institution geschlichtet werden.
7. Die Allmende-Genossenschaft regelt ihre Belange selbstständig.

Hier sehen wir aus humanökologischer und ethnologischer Sicht, dass nur kooperatives Verhalten eine Allmende nachhaltig trägt. Diese Kooperation muss erzwungen werden. Dafür sind klare, einfache Regeln notwendig, die im Eigeninteresse derjenigen Beteiligten liegen, die dauerhaft eine Allmende bewirtschaften wollen. Die Allmende beinhaltet also unausgesprochen eine verbindliche Generationenvereinbarung und eine verbindliche Regelung gegenseitiger Hilfe. Mit dieser Art von strikter Regelungstechnik werden ebenso hohe Sozialkosten generiert: Ausschluß von Fremdartigkeit, Abweichung und Unverbindlichkeit. Der Gemeinde-Sozialismus grenzt jede Andersartigkeit aus. Er ist sozialistisch in Wirtschaft und Recht und konservativ nach außen. Es ist eine Überlebensgemeinschaft, die die Bauern hier zusammenhält. Unter harten, kargen, marginalen Bedingungen gefährdet jede Abweichung den Fortbestand der Generationen wie der dörflichen Gemeinschaft. Anders unter den paradiesischen Verhältnissen in der Südsee. Hier reicht eine einfache Regel des Teilens, um den Fortbestand des Wirtschafts- wie des Soziallebens zu garantieren. In beiden Fällen – auf den Alpen und in der Südsee – gibt es wahrscheinlich kein abstraktes globales Umweltwissen über Klima und Umweltgifte. Aber es gibt eine sehr genaue Kenntnis des Ortes. Eine solche Kenntnis bleibt – ohne gemeinsame, koopera-

tive, nachhaltige und verbindliche Regeln – nutzlos. Auch garantiert – wie das Beispiel der Südseeinsel Y zeigt – das gemeinsame Zusammenleben aus sich heraus keine Nachhaltigkeit. Überschaubare Gemeinschaftsgröße und verbindliche Regeln gehören folglich zusammen.

Wie aber verhält sich die Sache in hochindividualisierten und ökonomisierten Gesellschaften, insbesondere vor dem Hintergrund der Diskrepanz Umweltbewußtsein und Umweltverhalten?

Die Beobachtung und Messung von Umweltbewußtsein und Umweltverhalten in Industrieländern zeigt fast immer eine bemerkenswerte Diskrepanz. Diese Diskrepanzen entsprechen ähnlichen Diskrepanzen von Einstellungen und Verhalten in anderen Bereichen (115). Bisher ist es kaum gelungen, Brückenprinzipien dingfest zu machen: Selbst eine Variable wie Handlungsbereitschaft scheint hier nicht weiter zu helfen. Diekmann und Preisendörfer sind mit einer These bekannt geworden, die erklärt, dass die Höhe der Diskrepanz von einer anderen Variablen abhängig ist. Einfach gesprochen von den Kosten. Sie konnten empirisch einigermaßen die sogenannte „Low-Cost-Hypothese“ für sechzehn ökologisch relevante Verhaltensweisen bestätigen. Die These lautet: Umwelteinstellungen beeinflussen das Umweltverhalten dann positiv, wenn sie mit geringen Kosten bzw. Verhaltensanforderungen verbunden sind (117). „Größere Verhaltenszumutungen“ wie Geld oder Zeit entkoppeln Einstellung und Verhalten voneinander. Schaut man sich die Daten genauer an (119), dann läßt sich eigentlich nur sagen, dass aufs Auto oder Flugzeug, sprich auf Mobilität auch bei hohem Umweltbewußtsein nicht verzichtet wird. Am dichtesten beieinander liegen Umweltbewußtsein und Umweltverhalten in den Bereichen Mülltrennung und Recycling, dann beim Konsum und dann beim Energiesparen im Haushalt. Dagegen ist die Benutzung des Autos und Flugzeugs im Urlaub fast

negativ korreliert mit dem Umweltbewußtsein: Menschen mit höherer Bildung und gutem Einkommen verzichten nicht aufs Auto, während Menschen mit niedriger Bildung und wenig Einkommen häufiger kein Auto besitzen oder sich keine Flugreise leisten können. In der Konsequenz heisst das für die Umweltpolitik: „Um die Verhaltenswirksamkeit des Umweltbewußtseins zu erhöhen, würde es die Low-Cost-These mithin nahe legen, durch entsprechende Maßnahmen die Kosten umweltorientierten Handelns zu senken, so dass sich das Umweltbewusstsein besser ‚entfalten‘ kann.“ (120) Und umgekehrt: die Kosten für unökologisches Autofahren und Fliegen – und auch fürs Wohnen – müssen drastisch angehoben werden. Zeitgleich müssen alternative Mobilitätsstrategien (Bahn, Bus) massiv gefördert und verbilligt werden.

3. Geld oder Moral?

Damit wären wir bereits bei der praktischen Umsetzung der Erkenntnisse der RC-Theorie und -Empirie. Diekmann und Preisendörfer beklagen zurecht, dass bisherige umweltsoziologische Untersuchungen nur selten die Verhaltensseite der Menschen in den Blick nahmen. Eine „ökologische Vorgehensweise“ (106) würde aber vor allem den realen Naturverbrauch in den Blick zu nehmen haben. Da die methodische Basis hier im Wesentlichen auf Ökobilanzen basiert, wäre die Soziologie nahezu arbeitslos. Empirisch-soziologische Verhaltensbeobachtungen sind Mangelware und wenn, dann zumeist ohne großen Stichprobenumfang.

Die Förderung umweltgerechten, nachhaltigen oder gar ökologischen Verhaltens basiert zumeist auf der Alternative: Ökonomie oder Moral. Es mag viele Beispiele geben, wo finanzielle Anreize (Steuerentlastung bei der Haussanierung, Absenkung der Kosten des öffentlichen Nahver-

kehrs, individuelle Abrechnung bei Heizkosten) einen erheblichen Effekt haben. Aber im Low-Cost-Bereich wirken Aufklärung, Moral und Kontrolle wohl eher. Zudem gibt es den bekannten Effekt, dass Gratifikationen zwar helfen; wenn sie aber entfallen, entfällt ebenso umweltgerechtes Verhalten. Von einer „Untergrabung von Moral durch Ökonomie“ kann dann gesprochen werden (123). All das wird unter den abstrakten Begriffen ‚intrinsische‘ oder ‚extrinsische‘ Motivation diskutiert: innere Motivation und äußere Anreize. Diekmann und Preisendörfer haben eine Fülle von empirischen Erhebungen und Beobachtungen präsentiert, die dazu aufschlußreich sind. Ein besonders schönes Beispiel für die Kontextabhängigkeit eines intrinsischen Wertes: Moral und eines extrinsischen Anreizes: Geld zeigt der Fall: Ökoeier oder konventionelle Eier. Welche Eier werden bei welchen Anreizen in Einzelhandelsgeschäften der Schweiz gekauft (122)? Verglichen wurde das Verhalten in zwei sehr unterschiedlichen Kontexten, in einem anonymen Supermarkt und „einem kleinen Quartierladen mit Stammpublikum“.

- 1. Schritt: Die Preise der Ökoeier wurden herabgesetzt.
- 2. Schritt: In einer Appellphase wird das Umweltgewissen wachgerufen.
- Ergebnis 1: Der Preiseffekt war im Supermarkt viel höher als der Moraleffekt.
- Ergebnis 2: Moral- und Preiseffekt waren im kleinen Laden ähnlich hoch.

Unter anonymen Bedingungen sind moralische Appelle nutzlos. Mit diesem Ergebnis leiten wir jetzt über zu den drei Aspekten der Nachhaltigkeit:

Die soziale Seite

Auf mehrere soziale Bedingungen ökologischen Handelns wurde bereits – vor allem durch die humanökologischen bzw. ethnographischen Beispiele – hingewiesen. Sie seien hier noch einmal zusammengefaßt und kommentiert.

1. Nur nicht-anonyme Gemeinschaften entfalten ökologische Sorge.
2. Hinzu treten muss eine Normierung bzw. eine Kultur des Teilens.
3. Klare Verbindlichkeiten und strikte Normierungen des Verhaltens basieren auf Gewohnheit, Recht, Kontrolle und ritueller Einübung, kurz: auf der Institutionalisierung von Moral oder Glauben.
4. Ohne die machtvolle – oder auch magische – Durchsetzung dieser Prinzipien, kann keine Gemeinschaft nachhaltig überleben. Dabei muss noch empirisch geprüft werden, ob die Macht besser zentralisiert (bei einem Gewalthaber: Polizei, Staat, Regierung) ist oder demokratisch rotiert.

Diese Prinzipien klingen drastisch und rigide. Sie riechen nach Ökodiktatur im Plural: Kleine Gemeinwesen wie Kibbuzime, Hutterergemeinschaften, Ökosiedlungen, indigene Waldbewohner unterwerfen sich klaren Absprachen. Doch wie steht es mit der Mehrzahl der Weltbevölkerung in anonymen Zusammenhängen, mit Personen, die zynisch, nihilistisch, egoistisch und schlicht umweltignorant handeln? Die Antwort, die Diekmann und Preisendörfer geben, ist einfach: Wer in ökonomischen Codierungen lebt, braucht ökonomische Anreize.

Die ökonomische Seite

In individualisierten Gesellschaften sollten nur individuelle Anreize geboten werden. Sie sollten klar sein, umgangssprachlich gesprochen: sich einfach rechnen lassen. Die ökonomischen oder sozialen Vorteile, die ein Individuum von mehr Umweltverhalten hat, müssen ersichtlich, spürbar und dauerhaft sein. Einmalige Anreize verpuffen. Es müssen langfristig die Kosten für ökologisches Verhalten gesenkt und für nicht-ökologisches Verhalten gesteigert werden. Dabei kommt den High-Cost-Bereichen Verkehr, Wohnen und Konsum entscheidende Bedeutung zu.

Wissenschaftlich basierte Ökobilanzen müssen transparent sein, und auf einer solchen Grundlage müssen ökonomische Anreize und rechtliche Normierungen greifen. Einstellungsänderungen werden so über hauptsächlich finanzielle Anreize motiviert. Der Vorteil einer solchen Sichtweise ist evident: Er setzt am Egoismus des Einzelnen an, belehrt nicht und zeigt nicht den moralischen Zeigefinger. Er überläßt die Entscheidung bei den Betroffenen und verfügt über ein hochsensibles Abstraktum: den Markt. Umweltgüter zu stimulieren und Umweltgefahren kostenmäßig außer Kraft zu setzen, scheint auf den ersten Blick elegant und effizient zu sein. Allein die Frage steht im Raum: Wie? Das Verteuern umweltgefährdenden Handelns ruft unzählige Lobbyisten auf den Plan. Nur ein mögliches Beispiel: Die Auto-Industrie droht mit Abwanderung ins Ausland. Die Textilindustrie in den achtziger Jahren gibt dafür ein Beispiel. Die Abwanderung nach Süd-Ost-Asien hat zu immensen Umweltgefährdungen, Sozialdumping und Ausbeutung geführt. Es hat traditionelle Strukturen zerstört und Arbeitsplätze in den Städten geschaffen. In den Freihandelszonen der Welt läßt sich studieren, wie gefährlich produziert werden kann. Die Stärke des ökologischen Arguments: Der Markt wird es schon richten (ökologisch Recht machen), verkehrt sich in sein Gegenteil. Wie kann Ökonomie und Ökologie sinnvoll verbunden werden?

Die ökologische Frage

Die ökologische Frage wird in RC-Konzeptionen an Experten überantwortet: den Naturwissenschaften. Sie errechnen Ökobilanzen, geben Handlungsempfehlungen, wissen, was vernünftigerweise getan werden soll. In einer solchen Arbeitsteilung hat soziologisches oder philosophisches Denken nichts zu sagen. Nur einige wenige Ökoexperten wissen dann, was vernünftig und was unvernünftig ist. Die RC-Theorie bleibt damit in Dualismen Gesellschaft-Natur, Einstellung-Verhalten, Ökonomie-Ökologie,

System-Umwelt stecken. Zwar weist sie auf die Kosten-
seite des Handelns und unterscheidet High-Cost- und
Low-Cost-Bereich. Doch bleibt sie genau damit in Üblich-
keiten und dem, was man immer schon wußte, hängen:
Autofahren und Fliegen bereiten ökologische Probleme.

Fragen zum Menschenbild: Warum übernimmt die Sozio-
logie im Gewande der RC-Theorie ein ökonomistisches
und individualistisches Menschenbild? Wie kann contra-
faktisch angenommen werden, der Mensch handele ratio-
nal, wo Rationalität ein cartesisches Abstraktum ist? Wie
können Theorien unterstellen, die Menschen handeln indi-
viduell, wo sie doch alle in Familien, Gruppen und Ge-
meinschaften leben?

Individualität, Rationalität, Modernität, Egoismus,
Zielorientierung mögen Wunschprojektionen sein, viel-
leicht sogar Selbstverständnisse spiegeln. Humanökolo-
gisch gesehen sind sie Eurozentrismen, ökofeministisch
betrachtet sind es Einbildungen des weißen Mannes, mit
Adorno interpretiert ist es das massenmedial erzeugte
Wunschbild des mediokren Bürgers, mit Jonas und Beck
gesehen ist es die „organisierte Verantwortungslosigkeit“.
Heidegger und Serres würden in dieser Form der Rationa-
lität die Sorg- und Rechtlosigkeit des „man“ erkennen.
Und die Phänomenologie und Luhmann sehen in einem
solchen Menschenbild schlicht einen Kategorienfehler:
Der Mensch als biologisches Wesen ist unbestimmtes Sin-
nenwesen. Nun lassen sich mittels kontroverser Theorien
die jeweilig anderen trefflich destruieren. Dennoch haben
Diekmann und Preisendörfer eine Menge empirischen –
auch humanökologischen – Materials zusammengetragen.
Und wenn sich das Individuum hier und heute selbst der-
art zu konstruieren versucht, wie die RC-Theorie es be-
reits unterstellt, dann ist die empirische Ausgangsüberle-
gung, das Menschenbild der RC, nicht so falsch. Das
heißt ja nicht, dass nicht gerade hier das Problem liegt:

Der Mensch hat sich kapitalistisch und technokratisch selbst entfremdet. Aber wir haben ihn nun mal so.

9. Die riskante Moderne: Ulrich Beck

Dieser Abschnitt befaßt sich mit den Gedanken von Ulrich Beck. Er hat mit seinem Begriff und Buch „Risikogesellschaft“ (1986) – neben Niklas Luhmanns Buch „Ökologische Kommunikation“ (ebenfalls 1986, Kapitel 6) – eine neue soziologische Wahrnehmung begründet: die der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (1). Das Buch von Beck ist populärer geworden als das von Luhmann. Er beschreibt darin als erster die gesellschaftlichen Selbstgefährdungen durch ihre Großtechnologien und ihre institutionelle Absicherung durch Wissenschaften, Wirtschaft, Recht und Politik. ‚Wissenschaftliche‘ Risikoberechnung, Atomgesetz und Atompolitik bilden einen atomaren Komplex, der sich durch seine Nicht-Versicherbarkeit selbst widerlegt (2). Nun hat es Beck nicht bei der Diagnose belassen. Mit „Gegengifte“ (1988) hat er Auswege angedeutet, um dann wortgewaltig eine „Zweite Moderne“ anzumahnen, die das „Projekt der Moderne“ (Habermas) selbstreflexiv weiterführen soll (3.).

Als europäischer Soziologe hat Beck die moderne Gesellschaft neu interpretiert. Er ist dabei einen langen Weg gegangen: von der Wissenschaftstheorie über Gesellschaftskritik bis zu konkreten Vorschlägen zu einer Zivilgesellschaft. Er hat mit Anthony Giddens gemeinsam versucht, diese Überlegungen in eine neue sozialdemokratische Politik der bürgerlichen Zivilgesellschaft münden zu lassen. Wie paßt das zusammen: Risiko und Individualisierung? Was sich auf der technischen Seite modernen Ausdruck verschafft hat: Risiko, gilt ebenso für die soziale Seite: Entbindung aus Traditionen. Und beide besitzen – marxistisch gesehen – ein Fundament, eine Basis: die wirtschaftlichen Produktivkräfte. Das System Wirtschaft oder schnöder:

das Geld bildet also den geheimen Hintergrund, aus dem Wissenschaft/Technik in ihrer Bedrohlichkeit und Lebenswelt/Sozialität in ihrer Bedrohtheit hervorgehen. Hier denkt Beck ähnlich wie Horkheimer und Adorno (Kapitel 2). Im „Prinzip Verantwortung“ (Kapitel 5) sieht Beck jedoch – wie Luhmann – eine alteuropäische Kategorie, „die Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug“. Becks Stil ist erfrischend unakademisch, zugespitzt, überraschend und dennoch schwierig. Die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse wird mit der Individualität ihrer sozialen Wahrnehmung gepaart. Wohin führt das alles? Eines läßt sich wohl mutmaßen: nicht in eine ökologische Gesellschaft individueller Verantwortlichkeiten. Zwar verfißt Beck den Anspruch einer selbstreflexiven Wissensgesellschaft, die sich über ihre Folgen informiert. Man kann das auch „Rationalität“ nennen (Kapitel 8). Doch wohin führt die Rationalität? Ins System der abgeschlossenen Verhältnisse (Luhmann, Kapitel 6)? Ins Freie? Entstehen aus Wissen solidarische oder demokratische Verhältnisse oder nur aufgeklärter Eigennutz? Führt der mitlaufende diabolische Zweifel, der Widerspruch, nicht zwangsläufig in den Nihilismus (Kapitel 13)? Wird damit nicht Wissenschaft gegen Recht/Moral/Religion in Anschlag gebracht (Kapitel 12)? Solche Fragen stellt sich Beck selbst an vielen Stellen. Doch eines bleibt für einen Soziologen wie ihn unhintergebar: Aus dem modernen Gefängnis des Interkontinentalflugzeugs läßt sich nicht aussteigen. Was dann? Wohin fliegen wir?

1. Technik als Ideologie

Gesellschaften definieren sich über ihre Naturferne. Sie grenzen sich von der Wildnis ab, ziehen Zäune: „Die Landwirtschaft beginnt mit der Vernichtung von allem, was vorher da wuchs.“ (Luhmann) Dringt jetzt etwas Anderes – wie Natur, Umwelt oder Gift – in den gereinigten

Bezirk des Sozialen ein, wird es herausgekehrt, wird zu Abfall, wird entsorgt. Das Haus – die Gesellschaft als soziales Haus – ordnet sich durch Entsorgung. Im sozialen Haus waltet die Sorge (Heidegger); Wildnis und Natur bleiben draußen. Nun bearbeitet und integriert die Gesellschaft alle Naturressourcen, die ihr wertvoll erscheinen: Bäume, Steine, Erz, Gene und transformiert diese handwerklich oder industriell. Natur wird Kultur. So wird die Natur kolonisiert, ausgebeutet, entleert und zurück bleibt eine leere, unbestimmte Hülle, die wir Umwelt nennen. Umwelt erinnert uns zwar noch daran, dass sie vielfältiger (komplex) und anders (kontingent) als Gesellschaft ist. Aber sie ist nicht mehr Natur. Was ist Natur? Natur gilt der Soziologie als soziales Konstrukt: ein schönes oder bedrohliches Bild, das sich Personen, Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften von ihrer Umwelt machen. Dieses gesellschaftliche Jenseits wird nun geschmückt, gestaltet, geordnet und damit Teil der Gesellschaft: Gärten, Museen, Parks entstehen. Oder sie wird gesucht, bereist, als Raum für Abenteuer gesehen. Man kann den Baum besteigen – oder den Nanga Parbat.

Hier nun beginnt die soziologische Geschichte, die uns Ulrich Beck erzählt. Bis 1945: Hiroshima oder spätestens 1986: Tschernobyl konnte man die Unsicherheiten der Dampfkesselzeit berechnen. Man wusste: Sie sind menschengemacht, überschaubar und berechenbar. Die unberechenbaren Gefahren wurden der Natur zugeordnet: Vulkanausbrüche, Erdbeben. Sie lassen sich nicht ordnen oder berechnen. Es gibt so zwei klar abgegrenzte Welten: das durch Wissen berechenbare und dadurch versicherbare System und die unberechenbare Umwelt. Natur macht sich dann als Umwelt nur je negativ bemerkbar: als Widerstand, den es zu bewältigen gilt oder als Gefahr, die droht. Diese fein säuberliche Einteilung und Grenzziehung: die berechenbare Gesellschaft und die unberechenbare Natur

ist nun spätestens 1986 zusammengebrochen, obgleich diese Einteilung immer wieder neu konstituiert wird. Was alles unberechenbare Natur ist: Umwelt, Kinder, Frauen, Revolutionäre, Wahnsinnige, Kranke, Alte, Tote, Gefühle, Einbildungen, Träume obliegt den jeweiligen gesellschaftlichen Definitions- und damit Ausschlußverhältnissen. Insofern läßt sich daran zweifeln, ob die einmal zusammengebrochene – sei es gesellschaftliche, sei es technische – Ordnung nicht doch immer wieder neu – mit Lerngewinnen – entsteht.

Das Verdienst und Glück von Ulrich Beck liegt nun darin, ‚Tschernobyl‘ als GaU in diesem Moment mit einem Buch begrifflich gemacht zu haben: „Risikogesellschaft“. Das Buch entstand also in der Vortschernobylzeit und entspricht mit Tschernobyl genau Hegels Ausspruch: Es ist seine Zeit in Gedanken gefaßt. Die Geschichte von dem: Wie konnte das passieren? ist nicht so schnell erzählt, wie uns die populären Medien glauben machen wollen. Es war nicht nur ein technischer oder menschlicher Irrtum weit weg in der Sowjetunion. Tschernobyl hat einen langen Vorlauf. Es ist eigentlich die Geschichte der Wissenschaften von Galilei, vielleicht gar von Aristoteles, ihrer gesellschaftlichen Institutionalisierung, ihrer mangelnden rechtlichen oder moralischen Kontrolle und damit ist dies eine Geschichte der Gesellschaft: Wie trennen die Gesellschaften Wissen von Erfahrung, Theorie von Praxis, Erkenntnis von Interesse? Die soziologischen Schlüsselbegriffe dafür lauten: „soziale und funktionale Differenzierung“. Oder genauer: Wissenschaftsherrschaft und die dazugehörigen sozialen Charaktere. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (siehe Kap. 2) dramatisieren das ähnlich: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen bis das Selbst, der identische zweckgerichtete Charakter der Menschen geschaffen war.“ (1971, 47) Der mündige, kantische Mensch lebt nur im Anspruch. In Wirklichkeit ist er

zweck- und nicht sozial- oder gar naturorientiert. Es ist also – wie Habermas fortschreibt – das zweckgerichtete, vorgeblich freie „technische Erkenntnisinteresse“ (1969, 155-157), das die Wissenschaften hervorbringt und von diesen befördert wird. Technische Erkenntnisinteressen: eine technische oder effiziente Problemlösung sind zunächst einmal eine Frage der wissenschaftlichen Ausgangslage, der Art der Fragestellung. Der Begriff Technik meint hier – mit Heidegger! – die dominante Form der wissenschaftlichen Weltbetrachtung: Probleme herrschaftlich schneller zu lösen. Und auch Beck sieht das so, jedenfalls 1974: „Interessenbasis und Verwendungskontext“ wachsen zusammen (1974, 129), und es entsteht der technische Staat (Schelsky), besser die technische Gesellschaft, die nur noch nach zweckrationalen – und nicht nach sozialen, demokratischen oder moralischen – Lösungen sucht. Politische und ökonomische Verwertungsinteressen werden zum forschungsimmanenten Selektionsprinzip (127): Das Wissen um die technische Verwertung dominiert die wissenschaftliche Fragestellung. Diese Art des technischen Wissens entsorgt alle anderen Arten von Wissen und Erfahrungen, die den technischen Fortschritt nur hindern: diese technisch „zerebrale Hygiene“ hat – nach Wolf Lepenies – bereits andere Sozialwissenschaftler: Mill, Comte und Weber um den Verstand gebracht (1985, 299).

Dem technischen Nihilismus geht ein Menschenbild voraus: der Mensch als homo faber. Ihm liegt ein umfassender totaler Technikbegriff zugrunde: „Das Technische ist jedoch nicht in der Materialität der Artefakten zu suchen, sondern in der Funktionalität der Verknüpfung von sachlichen und nicht-sachlichen Elementen zu einem künstlichen Wirkungszusammenhang.“ (Rammert, 1989, 133) Das Technische ist jedoch ebenso ein dysfunktionaler Wirkungszusammenhang, denn sonst wäre eine Technik, die hapert, keine Technik. Techniken gefährden aber im gro-

ßen Stil und völlig neuartig: Die modernen Selbstgefährdungen sind unsichtbar, unberechenbar, unvorhersehbar (Beck 1986, 35f). Man kann sie nur wissend erahnen. Durch ihre Nichtwahrnehmbarkeit werden gesellschaftlich erzeugte Großrisiken offen für gesellschaftliche Definitionsringkämpfe: Sind Nebenfolgen Hauptfolgen (45)? Ist die Angst vor ihnen berechtigt (66)? Woraus speist sich der Glaube an – in Tierversuchen festgestellten – Grenzwerten? Mit diesen Fragen gehen wir nun zu einer genaueren Lektüre über.

2. Risikogesellschaft

Unsicherheiten, Gefahren, Risiken, Selbstgefährdungen: Mit diesen Begriffen charakterisiert Ulrich Beck gesellschaftliche Entwicklungsstufen. Was meint er damit (1988, 121f)?

1. In vorindustrieller Zeit gab es nur Gefahren in Form von Naturkatastrophen. Sie waren nicht von menschlichen Entscheidungen abhängig: Sie waren schicksalhaft.
2. In der klassischen Industriegesellschaft traten Unsicherheiten als entscheidungsabhängige Risiken und Unfälle auf, die man freiwillig einging, die örtlich und zeitlich begrenzt waren und gegen die man sich versichern konnte.
3. In der industriellen Risikogesellschaft tritt nun Unsicherheit als Selbstgefährdung auf: Atomare, chemische und gentechnologische Industrien entstehen. Sie erzeugen „individuell nicht vermeidbare Gefahren“ (121), „unabschließbare Unfälle“ (122), „die die Grundlage der Kalkulation und Vorsorge in Frage stellen“ (122).

Nach diesen Definitionen fragt man sich, wo genau die neue Qualität der modernen Unsicherheiten liegt. Die Selbstgefährdungen (1986) sind global (30), irreversibel, unsichtbar (29). Daher müssen wir sie interpretieren (30).

Von Selbstgefährdungen ist man folglich betroffen (31). All dies unterscheidet die Risikoverteilung von der Reichtumsverteilung. Das Klassenschema wird gesprengt (30): „Auf eine Formel gebracht: Not ist hierarchisch, Smog ist demokratisch.“ (48) Diese griffige Formel wird immer wieder zitiert und dient damit der Legitimation unserer sogenannten demokratischen Gesellschaft. Doch es gilt im folgenden zu zeigen, dass das kritische Potenzial der beckschen Beschreibung gerade darin liegt, dass er sich der Technokratie-These der Kritischen Theorie anschließt! Dies geschieht durch die Übernahme der Argumentation von Rainer Wolf.

Risiko und Selbstgefährdung entstehen nicht mehr objektiv. Wir sind nicht mehr direkt und wahrnehmbar davon betroffen. Wir müssen wissen, interpretieren, spekulieren, informieren, diskutieren und können uns nicht mehr gegen Selbstgefährdungen versichern. Dies alles sind soziale Prozesse. Die Natur der Technik: ihre unberechenbare Gefahr, meldet sich also in kulturell abhängigen Wissensprozessen, die der individuellen Erfahrung entzogen bleiben. Die technischen Wissenschaften setzen zum Beispiel im Zusammenspiel mit der Politik Grenzwerte und Höchstmengenverordnungen fest. Dies sind „kognitive Giftschleusen“, die eine „Dauerration kollektiver Normalvergiftung“ legitimieren (85f). Die Wechselwirkungen chemischer Verbindungen sind nicht abschätzbar: Damit versagt nicht nur die Technik, sondern das System der Überspezialisierung (89). Aber wer sollte dagegen im großen Stil opponieren, hat doch beispielsweise die Gentechnologie „das Kostüm von Gesundheit, Produktivität und Gewinnverheißung“ angezogen (1988, 54)?

Der kognitiven Sphäre des Wissenschaftlichen entspricht eine normative Sphäre des Sozialen. Diese These teilt Ulrich Beck mit Jürgen Habermas. Habermas hatte die Ko-

lonisierung der Lebenswelt in Anschluß an seine Technokratiethese formuliert. Expertensysteme ersetzen alltägliche Erfahrungen. Experten spalten sich elitär ab, suchen technische Problemlösungen, die dann im Alltag die individuellen oder sozialen Erfahrungen ersetzen. Wie sollen aus dem Alltag dann noch demokratische Anstöße kommen? Kognitive Giftschleusen sind – bei Ulrich Beck – normative Staudämme. Sie sind Schutzwälle gegen Mitbestimmungen. Die Definition von Grenzwerten und Nebenfolgen wurde normativ, sogar rechtlich abgesichert: Vor Gericht entscheidet eine unbestimmte Rechtsvorschrift, ob eine Technik zulässig ist oder nicht: Der „Stand von Wissenschaft und Technik“ (Paragraph 7 II Nr. 3 Atomgesetz) ist die wissenschaftliche Ermächtigungsformel: „Sie stellt die Drehtür zwischen Demokratie und Technokratie dar“ (1988, 191). Es handelt sich hier um eine extreme Ungleichheit der Beweislasten: „Nach den herrschenden Definitionsverhältnissen müssen die einen, um Gehör zu finden, beweisen, was sie nie beweisen können, während die anderen eben aufgrund derselben Unbeweisbarkeit der Folgen ihrer Taten genau im Gegenteil tun können, was sie wollen.“ (258) Für diesen Zusammenhang hat Beck ein Begriffspaar geprägt: „organisierte Unverantwortlichkeit“. Wenn ein Risiko nicht mehr individuell zurechenbar ist, wie soll dann das Recht individuell richten? Die Technokratiethese von Habermas und Beck meint genau das: Es geht um den technischen Zerfall der Grundrechte.

Schauen wir uns dieses zentrale Argument Becks aus dem Jahre 1988 etwas genauer an. Er hat sich dabei an die Argumente von Rainer Wolf gehalten. Nach Wolf verschleiert der „Stand der Technik“ kognitiv, was eigentlich Teil normativer Aushandlungsprozesse ist. Der „Stand der Technik“ gleicht einem „impliziten Ermächtigungsgesetz“ (1988, 192). Es ist die „Kernstruktur der Technokratie“ (192), wenn Norminterpretationen und Normsetzungen – als klassische Aufgaben von Parlament und Jurisdiktion –

zu den wissenschaftlichen Eliten wandern (Wolf 1987, 372). 1872 wurde die technische Überwachung der preußischen Dampfkesselverordnung (von 1831) privatisiert und politisch legitimiert. Auch die technische Normung wurde privaten Organisationen überlassen. Der Verband deutscher Ingenieure VDI von 1856 und der Dampfkesselüberwachungsverein DÜV von 1866 überwachen und normieren die technischen Geräte seit 1872 (Wolf 1986a, 99-101, 118). Seit 1907 findet sich der unbestimmte Rechtsbegriff „Stand der Technik“ im Gesetz: „Jeder Dampfkessel muss ... den anerkannten Regeln der Wissenschaft und Technik entsprechen“ (120). „Der Stand von Wissenschaft und Technik“ (Paragraph 7 Atomgesetz), „der Stand der Technik“ (Bundesimmissionsschutzgesetz) und viele mehr sind zurückzuführen auf die nebulöse Formulierung von 1907. Heute werden diese unbestimmten Rechtsbegriffe von technischen und wissenschaftlichen Gremien ausgefüllt. Die Privatisierung des Rechts widerspricht der Idee der demokratischen Gewaltenteilung. Technik und Recht, Faktum und Kontrolle entspringen der Produktivkraftentfaltung. Nichts anderes hatte der Marxismus behauptet: Die Produktivkraftentfaltung als Basis bringt die ihr gemäßen Produktionsverhältnisse, den Überbau (Besitz, Politik, Recht, Moral, Ästhetik), hervor. „Die Antiquiertheit des Rechts in der Risikogesellschaft“ (Wolf 1987) führt dazu, dass man „nicht mehr über Rechtsprobleme, sondern über die naturwissenschaftlich-technische Geeignetheit von Umweltschutzstandards“ streitet (Wolf 1986b, 242). Um demokratischen Prinzipien zu ihrem Recht zu verhelfen, müsste die Technikentwicklung und -gestaltung selbst Teil eines demokratischen Prozesses werden. Dagegen aber steht ein Grundrecht: das Recht auf Wissenschaftsfreiheit. Und dagegen steht auch die Interpretation des Bundesverfassungsgerichts: „Der Grundsatz der „bestmöglichen Gefahrenabwehr und Risikovorsorge“ verlangt nach Ansicht des Bundesverfas-

sungsgerichts nicht den Ausschluß von Grundrechtsgefährdungen mit absoluter Sicherheit, sondern lediglich, dass „es nach dem Stand von Wissenschaft und Technik praktisch ausgeschlossen erscheint, dass ... Schadensereignisse eintreten werden“. Risiken jenseits der „Schwelle praktischer Vernunft“ seien als „soziale adäquate Lasten von allen Bürgern zu tragen.“ (1987, 380f)

Ich habe hier Rainer Wolf so ausführlich zu Wort kommen lassen, weil Ulrich Beck seine Argumente als *die* Beweismittel für seine Technokratiethese nimmt. Sowohl Technikgestaltung als auch – eigentlich demokratische – Gefahrenabwehr werden einer winzigen Elite von Technikern überlassen. Die Lasten eines unwahrscheinlichen Super-GaUs werden hingegen auf die Bürgerinnen verteilt, die keinerlei rechtliche Einfluß- und damit demokratische Kontrollmöglichkeit besitzen. Man könnte das auch soziologisch abstrakt ‚die soziale Konstruktion von Machtlosigkeit und Angst‘ nennen. Oder anders – noch abstrakter – mit Habermas: die technische Kolonisierung der Lebenswelt. Risikogesellschaft – die eigentlich Selbstgefährdungsgesellschaft heißen müßte (Beck 1988, 121f) – und „organisierte Unverantwortlichkeit“ bleiben jedoch nicht ohne Gegenwehr. Die Gegenwehr kommt aber nicht von der „mitmarschierenden Gegenkapelle“ (110) der Protestler aus der Lebenswelt, sondern das Wissenschaftssystem treibt seine eigene Kritik selbstreflexiv aus sich hervor (1986, 254-256). Damit erfüllt Wissenschaft eine ambivalente Doppelrolle: „Tabubrecher“ und „Tabukonstrukteur“. Sachzwänge werden konstruiert und destruiert (256f). Die sachzwanglogische Tabukonstruktion ist aber ebenso wissenschaftlich und damit gesellschaftlich hergestellt und kann so wieder bezweifelt werden (258). Die Wissenschaftskritik ist Teil des Wissenschaftssystems. Mit Luhmann: Die Wissenschaft immunisiert sich mittels Wissenschaftskritik. Durch diese Impfung schließt sich das

System endgültig, es wird zum totalen Wissenschaftsfängnis. Dagegen ist eine „Lerntheorie wissenschaftlicher Rationalität“ gefordert, die Folgenfatalismus und die Sachzwangwissenschaften selbstreflexiv wegforscht. Und was ist, wenn dies nicht geschieht? Wenn die Kritik Teil des Systems bleibt? Dann scheint nur noch eins zu helfen: Becks „Subpolitik“. Was meint dies?

Subpolitik meint verschiedene zivilgesellschaftliche Initiativen wie „Medienöffentlichkeit, Rechtsprechung, Privatheit, Bürgerinitiativen und neue soziale Bewegungen“ (1986, 322). Aber auch diese müssen rational argumentieren, wenn sie Gehör finden wollen. Vielleicht schleicht sich hier und da Angstrethorik ein; aber das ist ein Etikett, das von wissenschaftlicher Seite der Subpolitik angeheftet wird. „Das Gestaltungspotential der Moderne beginnt sich in die ‚latenten Nebenwirkungen‘ zu verkriechen, die sich einerseits zu bestandsgefährdenden Risiken ausdehnen, andererseits die Sichtschleier der Latenz verlieren. Was wir nicht sehen und nicht wollen, verändert immer sichtbarer und bedrohlicher die Welt.“ (306) Und darin nistet ein revolutionäres Potenzial: „(I)n den Feldern technologischer Subpolitik sammeln sich die Machtpotentiale der Umwälzung gesellschaftlicher Verhältnisse, die einmal Marx dem Proletariat zugedacht hatte“ (360). Zwei Jahre später klingt das bereits skeptischer. Hier wird das Hohelied der „Selbstgefährdung“ gesungen: „Die Hauptgegner der Atomenergie ... sind nicht die Demonstranten vor den Bauzäunen, die kritische Öffentlichkeit, trotz aller Wichtigkeit und Unverzichtbarkeit, der überzeugendste und ausdauerndste Gegner der Atomindustrie ist – *die Atomindustrie selbst.*“ (1988, 113-292, hier 153) Dafür allerdings müsste sich die Technokratie letztlich selbst entmächtigen und das heißt dreierlei:
– Alltägliche Mangelhaftigkeit der Sicherheitsversprechungen aufdecken (280-282)

- Sicherheitsdefinitionen demokratisieren (282-285)
- „Strategie der Umverteilung der Beweislasten und der Herstellung von Zurechenbarkeit.“ (285-288)

Wäre das bereits eine „ökologische Demokratie“ (288-293)? So enden die „Gegengifte“ Ulrich Becks. Ist sie mehr als eine ‚ökologische Modernisierung‘? Ist es mehr als das, was rational-choice-Theorien (Diekmann, Frey) den „Preis für Ressourcen“ nennen? Modernisierungstheorien, zu denen auch Becks Gedanken zählen, argumentieren letztlich von der ökonomischen Seite her. Ökologische Modernisierung meint dann ökologische Marktwirtschaft, die zur Effizienzrevolution führt. Aber hatte Ulrich Beck nicht mehr im Sinn? Ja und nein. Er sah, dass nicht-ökologische Produktivkräfte nicht-ökologische Produktionsverhältnisse aus sich hervortreiben. Also müssen ökologische Techniken marktnah produziert werden. Sie müssen sich aus der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Systemlogik selbst ergeben. Dafür allein reicht die „mitmarschierende Gegenkapelle“ nicht aus. Auch die „Umkehr der Beweislasten“ und die „Herstellung von Zurechenbarkeit“ verhindern eher das Schlimmste, als dass sie ökologische Technologien und Wirtschaftsweisen bedingen könnten.

3. Ist Reflexivität ein Ausweg?

Wir hatten uns angewöhnt, im Ausklang nach zukunfts-fähigen Potenzialen der Theorie zu fragen. Die soziale, ökonomische und ökologische Frage, also die Frage der Nachhaltigkeit, lassen sich nicht immer genau voneinander trennen. Ulrich Beck hat indirekt zu allen drei Fragen geantwortet. Abschließend möchte ich noch auf die Frage eingehen, welche Vorzüge und Nachteile Becks Theorie gegenüber den anderen hier diskutierten Theorien aufzuweisen hat.

Ulrich Becks Theorie ist die Theorie einer neuen Weltge-

sellschaft, die sich nicht durch die regionale oder nationale Verteilung von Gütern, sondern durch die globale Verteilung von Risiken auszeichnet: Es entsteht in der Risikogesellschaft eine völlig neue „grenzensprengende, basisdemokratische Entwicklungsdynamik“ (1986, 63), die er später „Zweite Moderne“ nennt. Um die neuen gesellschaftlichen Definitionsverhältnisse nachhaltig zu nutzen, bedarf es aber eines kompletten institutionellen Umbaus. Versammeln wir kurz die Ausgänge, die Beck dafür präsentiert. Es sind:

1. Reflektierte Selbstgefährdung: „Die Welt wird zum Labor.“ (1988, 205) Nur durch das Wissen um die Eigengefährdung kann die „Zweite Moderne“ in Gang kommen.
2. Lerntheorie wissenschaftlicher Rationalität (1986, 297): Kritik wird zur Ressource. Sie bewegt die Wissenschaft und immunisiert sie zugleich. Das demokratische Nein wird bereits im wissenschaftlichen System erprobt.
3. Die „mitmarschierende Gegenkapelle“ des Neins zwingt die Wissenschaft zur Selbstkritik, beschäftigt Parlamente und Richter.
4. Der Wert Sicherheit wird dominant, da Angst wegen des Überhangs drohender Möglichkeiten aktiviert wird (68). Dieser Wert verlangsamt, nötigt zu Umsicht und zur Vorsorge.
5. „In Klassenlagen bestimmt das Sein das Bewusstsein, in Risikolagen *das Bewusstsein (Wissen) das Sein.*“ (70). Das Bewusstsein kann moralisch steuern: „Risikoausagen sind die Moralaussagen der verwissenschaftlichten Gesellschaft.“ (292) Dadurch wird die Frage der kulturellen Akzeptanz des technisch-ökonomischen Systems und Fortschritts zentral.
6. Überblick, Zusammenhang, „zwischen“, „quer“, Neuvernetzung, Entspezialisierung (93): Diese Begriffe zei-

gen an, dass eine interdisziplinäre Wissenschaftstheorie/-praxis notwendig wird.

Die ökonomische Frage

Geht man von der These des radikalen Bruchs durch die Risikogesellschaft aus, dann verändert sich natürlich alles. Unser Leben wird nicht mehr von körperlicher oder industrieller Arbeit geprägt, sondern von Wissen, Definitionen, Kompetenz, Informationen, genauer: der Darstellung, Simulation, Wahrnehmung, Akzeptanz von Wissen und Informationen. Damit ergeben sich neue Berufe, neue Märkte, neue Reichtümer, neuer Besitz, neue Eliten. Das alles klingt 15 Jahre nach der Veröffentlichung von „Risikogesellschaft“ selbstverständlich; und doch war es damals noch nicht so. Die prognostische Kraft Becks ist frappierend. Ökologisches Wissen ist zwar heute ein Querschnittsthema geworden. Und jedes neue Risiko – besser: jede gelungene Inszenierung eines Risikos – trägt zur Dringlichkeit ökologischen Wissens bei. Das sicherste ökonomische Indiz ist heute die Börse: Ökologische Fonds sind begehrt. Nur eine ökologisch zumindest halbwegs umsichtige Ökonomie ist zukunftsfähig. Das kann aber auch bedeuten, dass alle unökologischen Produktionszweige in andere Regionen der Welt verlagert werden. Die „Zerbrechlichkeit der Märkte“ (1988, 233), kann sie zu „ökologischen Massenaufständen“ führen (239)? Für die Frage der Arbeitsplätze heißt das: In „risikogewinnende“ oder „risikogefährdete“ Arbeit gilt es zu unterscheiden (239). Dies geschieht „über die Köpfe der Arbeiter hinweg“ (245), denn ein hochgeschultes Bewusstsein ist nötig. Auch das spricht für die zumindest partielle Umkehrung des marxistischen Basissatzes: Das (industrielle, gesellschaftliche) Sein bestimmt das Bewusstsein.

Die soziale Frage

Risiko, Wissen, Kritik und Zweifel differenzieren, enttradieren, globalisieren. Sie schleudern Menschen aus ihren Übeln, entwöhnen sie, machen sie hauslos, setzen sie frei. Diesen Prozess nennt Beck Individualisierung. Individualisierung meint hier bei ihm nicht Individuation, also die selbstbestimmte Befreiung oder Emanzipation. Individualisierung meint heteronome Freisetzung „jenseits von Klasse und Schicht (1986, 121-159), aber ohne Verelendung. Hinzu tritt die Vervielfältigung, die er als Diversifizierung bezeichnet (122), „ungleiche Konsumstile“ (125), „marktvermittelte Sozialmilieus“ (134). Obgleich Frauen mehr in der Erwerbsarbeit zu finden sind, ändern Männer ihre Gewohnheiten kaum: Ihre „Hausarbeitslosigkeit“ bleibt konstant (127). Grundsätzlich eröffnen diese Enttradierungen, diese Auflösung und Kolonisierung der Lebenswelt (Habermas) Wahlfreiheiten, wie rational sie auch immer sein mögen (vgl. Kap. 8). Ob sie im Nachhaltigkeitssinn dauerhaft sind, tragfähig, steht in Frage, denn ihre Grundlage heißt Grundlosigkeit: Angst. Mit Individualisierung meint Beck ein dreifaches: Freisetzung, Entzauberung und eine „neue Art der sozialen Einbindung“ (206): Die Familie zerbricht und die Individuen sichern ihre Existenz – oder auch nicht – marktvermittelt, hochstandardisiert und durch eine foucaultianische „institutionenabhängige Kontrollstruktur“ (Bildung, Konsum, Recht, Verkehr, Medizin und so weiter). „Die Kinder der Freiheit“ (Beck) sind zur hochorganisierten, hochkomplexen und kontingenten Selbstorganisation verdammt (siehe Luhmann, Kapitel 6). Dies scheint nun alles andere als umweltsensibel möglich zu sein. Das System Individuum ist schlicht überlastet und entlastet sich durch Grenzziehung, Exklusion, kurz durch Abfallentsorgung aller belastenden Reste. Nur die Engel der Geschichte scheinen sensibel und melancholisch genug, diese Trümmer auch nur zu bemerken (siehe Kapitel 2).

Die ökologische Frage

Risiko mag ein wichtiges ökologisches Thema sein. Atom-, Bio- und Gentechnologie fabrizieren soziale Selbstgefährdungen en masse und gefährden daher auch sich selbst. Eine Schlüsselfrage wird sein: Wie bestimmen wir Gesundheit? Überlassen wir die Definition dem Gesundheits-, Wissenschafts-, Wirtschafts- und politischen System? Oder versetzen sich die Individuen selbst in die Lage, mündig zu werden. Der von Beck prognostizierte Modernisierungsschub behauptet beides: Fremd- und Selbstbestimmung nehmen zu. Mit der These der „organisierten Verantwortungslosigkeit“ und der „Dauerüberforderung“ (1986, 219) allerdings kommt er schlussendlich zu einer pessimistischen Folgerung. Die Optionen vervielfältigen sich und trotzdem ändert sich nicht viel. Die ökologische Frage wird demnach nur noch als Querschnittsfrage, als Frage der „Spezialisierung auf Zusammenhänge“ bedeutsam. Zwar meint Beck, die Unterscheidung von Gesellschaft und Natur breche zusammen, aber in seinen Beschreibungen wird die Frage der Natur hauptsächlich als wissenschaftliche Frage relevant. Und Natur äußert sich negativ: als Risiko. Ein gesellschaftliches Naturverhältnis besteht folglich gar nicht. Es geht bei Beck nicht um Verkehr, Abfall, Energie oder um das Verschwinden der bäuerlichen Landwirtschaft. Auch nicht um die Abholzung von Tropenwäldern, Betonwüsten oder ähnlichem. All das wird erst wichtig, wenn es den „Sichtschleier der Latenz“ verliert, wenn es grenzwertig wird. Man kann auch sagen: Hier geht es nicht um Vorsorge, sondern um den Schein des marktvermittelten und wissensbasierten Risikomanagements. Die Wissens-, Wert- und Institutionenabhängigkeit aller Naturverhältnisse, die Beck behauptet, bestätigt geradezu die Gesellschafts-Natur-Differenz.

Vergleicht man Becks Theorie mit den anderen, so komme ich zu folgendem ambivalenten Schluss: Keine Theorie be-

schreibt die moderne Gesellschaft als naturferne so genau, kenntnisreich und lebendig. Die Heilung der Naturferne wird jedoch nicht gewagt, die Verantwortungslosigkeit nur aufgerufen. Die präzise Schonungslosigkeit der Beschreibung kontrastiert mit doch sehr konventionellen Therapievorschlägen: lernen und kooperieren. Wie ist es möglich, die moderne Gesellschaft hart zu kritisieren, um dann doch zu sagen: weiter so oder: Es wird schon irgendwie gutgehen, wir leben in der Moderne doch gar nicht so schlecht. Darauf gibt es nur eine Antwort, die die Soziologie (Kapitel 6 und 8) immer wieder anbietet: Es regelt sich schon alles von alleine. Unökologische Kräfte rufen ökologische Kräfte hervor, unsoziale Aktionen fordern soziale Antworten heraus. Ökonomische Krisen sind dazu da, es nachher besser zu machen. Individuen sind unfähig, standardisiert, unwissend oder gefangen. Sie erkennen die Gefahren nicht, haben Angst. Die Soziologie bleibt auch bei Beck dabei: Einzelne Personen sind gerade in der Risikogesellschaft nicht verantwortungsfähig. Hier sind Wissenschaft und Recht bzw. Politik gefordert. Hier wird zwar der Schuldige gefasst: Es ist der „Tabukonstrukteur“ Wissenschaft. Aber er kommt dann doch ungeschoren mit einer Ermahnung davon.

Letztlich werden neue soziale Bewegungen, radikale Ökologinnen und Globalisierungskritikerinnen – einen Gegensatz bildet vielleicht nur Pierre Bourdieu, der aber keine Gesellschaftstheorie zu bieten hat – soziologisch (!) nicht ernst genommen: Sie sind bestenfalls „Kinder der Freiheit“, Kinder eben, naiv, voluntaristisch, romantisch, manchmal sogar reaktionär. Insofern müssen wir uns auch von Ulrich Beck verabschieden, wenn wir eine ökologische Soziologie suchen. Es ist lediglich eine umfängliche Risiko-Soziologie, die uns mit vielen interessanten und kritischen Blicken ausstattet. Der Natur kommen wir mit ihr nicht näher.

10. Die Tradition der Moderne: Bruno Latour

von Daniel Pick

Bruno Latour ist Professor am ‚Centre de Sociologie de l’innovation‘ an der Ecole Nationale Supérieure des Mines in Paris. Seine Arbeiten erhalten Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern aller Disziplinen, vor allem der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zu seinen wichtigsten Büchern zählen: „Laboratory Life“ (1979), „Wir sind nie modern gewesen“ (1995), „Der Berliner Schlüssel“ (1996), „Die Hoffnung der Pandora“ (2000). Latour kritisiert in seinen Werken sowohl den Modernismus, als auch den Postmodernismus. Er wirft ihnen ebenso wie Michel Serres (Kapitel 12), Martin Heidegger (Kapitel 13) und Bernhard Waldenfels (Kapitel 11) vor, der Wirklichkeit keinen Raum mehr zu lassen. Durch eine künstliche, durch die Wissenschaft hervorgerufene Dichotomisierung in Sprache und Wirklichkeit, sei die Wirklichkeit für das vernunftbegabte Wesen Mensch in der Moderne als unerreichbar proklamiert worden. Wissenschaft und Gesellschaft sind für ihn jedoch untrennbar miteinander verbunden.

1. Eine Einordnung des latourschen Ansatzes

Der Titel von Bruno Latours Essay „Wir sind nie modern gewesen“ drückt bereits das Programm aus. Hebt man die in der Moderne vorgenommene Einteilung der Weltgeschichte in Tradition und Moderne auf, indem man sie einfach nicht akzeptiert, findet man sich wieder in einer Welt von Verwicklungen. Verwicklungen, die man meinte mit der Teilung der Welt in Natur und Geist, die jeweils in den eigenen Fachwissenschaften der Natur- und Geisteswissenschaften untersucht werden, gelöst zu haben, die tat-

sächlich aber nur verdeckt wurden und immer noch werden. Modern bezeichnet eine Geisteshaltung, welche die Trennung in die Abstrakta Natur und Gesellschaft akzeptiert und sie weiter vorantreiben will. Dadurch wird der Schein einer eindeutig analysierbaren Welt aufrecht erhalten, gleichzeitig aber der verwickelten Wirklichkeit jeder Wahrheitsgehalt geraubt. Latour betreibt also keine Remystifizierung des Weltbildes, sondern im Gegenteil eine Entmystifizierung der Wissenschaften. Dazu führt Latour eigene sprachliche Konstruktionen ein, um alltägliche Sprachverwendung in ihrer Umwelt- und Menschenfeindlichkeit zu zeigen. Insbesondere die Trennung und die nachfolgende Kontrastierung der abstrakten Begriffe Natur und Geist sieht er als schädlich an. Statt dessen verwendet er die Metapher vom Kollektiv menschlicher und nicht-menschlicher Wesen, die auf ihre beidseitige Verstrickung Rücksicht nimmt. Mit diesem sprachkritischen Anknüpfungspunkt steht er in der selben Tradition wie der Feminismus (Kap. 3). Aber auch Anklänge an Heidegger lassen sich finden, wenn der Subjekt-Objekt Gegensatz als vorerst sprachlicher erkannt und durch die Unterscheidung menschlich/nicht-menschlich umschifft wird, da er nicht aufgehoben werden kann: „Was im Subjekt/Objekt-Märchen absurd und undurchführbar war, kann mit dem Begriffspaar Menschen/nichtmenschliche Wesen zwar nicht unbedingt leicht, jedoch zumindest denkbar werden.“ (Latour 2000, 176)

Latour will Natur und Dinge näher an den Subjektstatus heranbringen und plädiert wie Michel Serres für ein Parlament der Dinge. Ebenso wie Serres (Kap. 11), mit dem er zusammen arbeitete, befragt er die Adäquanz des kritischen Rationalismus angesichts der Umweltprobleme und setzt diesem den Begriff der Erfahrung entgegen. Erfahrung ist im Gegensatz zu abstraktem Wissen immer auch körperliches und damit umweltliches Wissen. Anders ge-

sprochen wird dem Wissen, das man haben kann, das universale Gültigkeit besitzt und einen Absolutheitsanspruch erhebt, ein vager, weil in seinen Konsequenzen nicht absehbarer Prozess des Experimentierens entgegengesetzt.

Hiermit knüpft Latour an Alfred North Whitehead an, der die Prozesshaftigkeit von Wirklichkeit in eine organische Philosophie zu übersetzen versuchte. Statt die Wirklichkeit mit statischen Substantiven zu beschreiben, sollen Propositionen unserem Unwissen in Bezug auf unser Handeln Rechnung tragen. Propositionen sind Vorschläge; sie sagen, wie man die Welt bauen könnte aber nicht, wie sie ist. Welt wird dann nicht mehr in ihren ewigen Gesetzmäßigkeiten entdeckt, sondern erarbeitet.

Ein interdisziplinärer Ansatz

Latour bezeichnet sich selbst als Wissenschaftshistoriker; als solcher bewegt er sich im Grenzbereich zwischen Natur- und Geisteswissenschaft. Dies macht seinen Ansatz (er bezeichnet seine Arbeiten als Essays nicht als Theorien) für die Umweltsoziologie fruchtbar. Latour trägt damit der Problematik Rechnung, dass weder Technik noch Einstellungsänderungen alleine den Umweltproblemen Herr werden können. Ausdrücklich wendet er sich jedoch gegen die Philosophie- und Soziologietradition von Kant über Hegel bis Habermas, da diese den menschlichen Geist immer weiter von der Natur entfernt haben. So ist bei Habermas der Mensch durch ein Sprachnetz von der Natur vollends getrennt. Damit ist es ihm aber auch a priori unmöglich, sich um diese zu sorgen oder ihr Achtsamkeit entgegen zu bringen. Die Herangehensweisen der Naturwissenschaften, aber auch der ‚rational choice‘ Theorie (Kapitel 8) hingegen versuchen, den Menschen berechenbar, meßbar zu machen. Als Objekt gedacht, ist er um seine menschlichsten Anteile, um seine Achtsamkeit gebracht. Dies auch zu seinem eigenen Schaden, da der Umgang mit Welt über die Wahrnehmung auch vor dem eige-

nen Körper nicht halt macht. So kann der Körper, ist die Trennung zwischen Natur und Geist einmal akzeptiert, als etwas dem Menschen Äußerliches wahrgenommen werden. Der Begriff Achtsamkeit, wie ihn Latour in „Hoffnung der Pandora“ ausarbeitet, impliziert eine quasi religiöse Grundhaltung, die durch die Säkularisierung aus dem modernen Bild des Menschen verschwunden ist.

2. Trennung und Bindung

Es ist überraschend zu sehen, wie drei wesentliche Elemente moderner Weltsicht in großer zeitlicher Nähe gesellschaftsprägend wurden. Es sind dies die Entwicklung der Laborwissenschaft, die Etablierung einer neuen politischen Ordnung und die beginnende Trennung von Kirche und Staat, die die Säkularisierung vorantrieb. In den folgenden drei Abschnitten werde ich Latours Interpretation dieser Ereignisse schildern, die für ihn nicht unabhängig voneinander hätten ablaufen können.

Latour nennt als Ursprung moderner Weltsicht (Latour 1995) die Trennung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Durch die Trennung sind zwei unterschiedliche Bereiche entstanden. Einmal der Bereich der Naturwissenschaften, hier werden sogenannte Tatsachen in Labors produziert und andererseits der Bereich der Geisteswissenschaften, der das staatsbürgerliche Subjekt zum Untersuchungsgegenstand hat und mit Meinungen und Macht arbeitet. Damit ist aber Gesellschaft auch in zwei Wirklichkeitsbereiche getrennt, in denen sich einerseits Technik/Natur und andererseits Politik unterscheiden. Diese beiden Teile, der Gesellschafts- und der Naturpol, die vormals zusammen gehörten, bilden als getrennte die moderne Verfassung. Sie stützen und definieren sich gegenseitig. Definiert wird die jeweils andere Seite durch das, was die eine ausschließt.

Der naturwissenschaftliche Anteil der modernen Verfassung

Latour betrachtet in einem ersten Schritt die Entstehung der naturwissenschaftlichen Methode. Pionier war hier Robert Boyle (englischer Naturforscher 1627-1691), der das Grundinstrumentarium von Laboratorien als Legitimation für die Gültigkeit dort produzierter sogenannter Tatsachen durchsetzte. Boyle konstruierte im 17. Jhd. komplizierte luftdicht abgeschlossene Gefäße, aus denen er langsam die Luft pumpte, um dieser ein Gewicht zuzuordnen. Damit er die Vorgänge in der Apparatur erfahrbar machen konnte, bediente er sich z.B. Vögeln, die unter dem Luftmangel starben. Den Einfluss der Experimentalanordnung auf die Lebewesen, Hühnerfedern und andere ‚Objekte‘ ließ Boyle sich von honoren, rechtsfähigen Mitgliedern der englischen Gesellschaft bestätigen. Boyle bezeichnete nun diese Objekte als Repräsentanten, da sie einen Vorgang bezeugten. Das Rekurrieren auf Repräsentanten ist für Latour die wesentliche Neuerung dieser um 1650 vor sich gehenden Ereignisse. Es wird von dem Vogel in einem hochartifizialen Experiment auf universale Gesetzmäßigkeiten zurück geschlossen. Trotz der Maßstabsveränderung und der an komplizierte Apparaturen gebundenen Konstruktion der Ereignisse, sollten diesen universale Gültigkeit zugesprochen werden. Diese Vorgehensweise von Boyle war damals einmalig und völlig neuartig und stieß bei Hobbes auf harsche Kritik. „Nun wird man wieder doppelt sehen“ soll Hobbes den englischen König gewarnt haben. Denn Hobbes Ziel war es, einen Staat mit nur einer legitimierten Macht zu schaffen. Er wollte den Wirren des Mittelalters in dem Kampf um Vorherrschaft zwischen Kirche und König, geistlicher und weltlicher Autorität entkommen. Und tatsächlich blieb die Realität in der Folge doppelbödig nur mit anderen Vorzeichen, und damit auch ihre Undurchschaubarkeit nicht mehr offensichtlich. Denn die Machtansprüche von Wissenschaft und

Politik erstrecken sich auf zwei scheinbar völlig getrennte Sphären und Realitätsbereiche, eben Natur und Gesellschaft. Heute streiten sich zwei Fraktionen um die eindeutige Wahrheit, die Realisten, die behaupten, den Luftdruck gab es schon immer, er musste nur entdeckt werden und die Konstruktivisten, die behaupten, den Luftdruck wird es nie geben, er ist nur eine Konstruktion.

Nach Latour haben beide Recht und Unrecht. Beide tapen in die Falle des Universalismus, der nur zwischen ewig und nie entscheiden kann und das Dritte ausschließt (Kapitel 12). Unsere duale Logik sagt uns, entweder a.) den Luftdruck, den gab es schon immer, den wird es auch weiterhin ewig geben, unabhängig davon, ob es noch Menschen geben wird oder nicht. Die Menschen haben ihn im 17.Jhd. entdeckt. Oder die andere Position, b.) der Mensch konstruiert seine Welt nur, er ist von vorne herein von den tatsächlichen Dingen, der Realität abgeschnitten, das Ding an sich (Kant) kann er nie erkennen. Der Luftdruck ist kein reales Phänomen, sondern hat nur im engen Rahmen der Apparatur Gültigkeit. Beide Positionen schließen sich völlig aus, aber zusammen ergeben sie nach Latour einen adäquaten Wirklichkeitsbegriff. Nur durch die Vermischung beider Positionen wird man der Veränderung, die die Dinge mit uns vornehmen und die den Dingen durch uns passieren gerecht.

Latour formuliert es so, dass der Luftdruck Boyle passierte, ebenso wie Boyle dem Luftdruck passierte. Es ist also ein zeitliches Ereignis; eine Vorstellung von Ereignis, die unserem Alltagsverständnis zuwider läuft, da wir nur die eingetretenen Möglichkeiten eines Sachverhaltes sehen und damit aus der Möglichkeit eine Notwendigkeit und ein Gesetz machen. Heidegger umschrieb dieses changieren zwischen aktiv/passiv, zwischen Subjekt/Objekt damit, dass der Mensch die Welt hervorbringe. Es ist jener kleine Sprung, der Trennung der komprimierten Luft aus dem

Weltgefüge, der den Luftdruck einmal als konstruiert und einmal als entdeckt erscheinen läßt. Mit Latours These vom Hybrid zwischen Subjekt und Objekt, kommt dem Menschen auf einmal eine ganz andere Verantwortung zu, denn er entdeckt die Objekte nicht nur, er konstruiert sie auch, er ist für seine Welt verantwortlich. Hybride sind Zwischenwesen, sie haben menschliche und nicht-menschliche Anteile, zum Teil sind sie in der Gesellschaft und zum Teil in der Natur beheimatet. Nach Latour sind die meisten Dinge und wir selber Hybride. Denn sieht man die Trennung Natur/Gesellschaft als künstlich an, so haben alle Wesen Attribute, die vormals eindeutig einer Seite entsprungen schienen. Alles ist dann gesellschaftlich *und* natürlich bedingt.

Der gesellschaftliche Anteil der modernen Verfassung

Der Leviathan, der von Thomas Hobbes, einem Zeitgenossen Boyles entworfen wurde, bildet wohl die bekannteste theoretische Herleitung der Demokratie. Der Leviathan besteht aus dem gebündelten Willen aller nackten Staatsbürger, die aus freier Entscheidung, ihre Macht auf ihn übertragen. Sie tun dies aus purem Selbsterhaltungstrieb heraus, da der Stärkste und Klügste von zwei Anderen aus dem Hinterhalt gemeuchelt werden kann. Hobbes beschreibt den Leviathan als quasi menschliches Wesen, dessen Seele der Herrscher und dessen Gliedmaßen die Beamten sind. Der Leviathan hat das Gewaltmonopol. Nur er kann an Hand von Gesetzen bestrafen. Der Leviathan bezieht seine Willensbildung aus Meinungen die im demokratischen Prozess ihren Ausdruck finden. Es sind nur diese Meinungen, die Legitimität beanspruchen können, kein Gott, kein König und erst recht keine Naturgewalten begründen einen Anspruch. Hobbes forderte die Unterstellung der Kirche unter den Staat. Diese Ausschließlichkeit und Radikalität ist auf die Bürgerkriegswirren der damaligen Zeit zurückzuführen, während derer sich jeder

Mensch auf eine andere Autorität berief. Diesem Zustand wollte Hobbes ein Ende setzen, weswegen ihm Boyles Ansatz mit seiner Berufung auf natürliche Phänomene so widerstrebte. Wesentlich ist dieser universell gedachten Konstruktion des Leviathan, dass er aus sprachfähigen Wesen bestehend, die ihrer Stimme Gehör verschaffen können, gedacht ist. Die Konstruktion des Leviathan ebenso wie die der Demokratie schließt also nicht sprachfähige Wesen oder nicht-menschliche Wesen weitgehend aus. Vom Kollektiv aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen, welche sich gegenseitig beeinflussen, als Ereignisse einander passieren, wird in der modernen Verfassung nur die Hälfte berücksichtigt. Es wird so getan, als ob die vielen Dinge, Pflanzen usw. an unserer Wirklichkeit nicht mitbauten. Die Wirklichkeit der nicht-menschlichen Wesen resultiert in der Moderne hauptsächlich aus den Eigentumsrechten für die menschlichen Wesen. Der Leviathan repräsentiert nur die menschlichen Wesen.

Ebenso wie der Vogel von Boyle den Luftdruck repräsentierte – der Vogel ‚sprach‘ für den Luftdruck – so ist auch der Leviathan der Repräsentant der Staatsbürger. Die Verwendung des Begriffs des Repräsentanten macht die Symmetrie der modernen Verfassung deutlich. Der Repräsentant macht aus einem singulären Ereignis eine allgemeingültige Wahrheit. Der Leviathan hat allgemeine, universale Gültigkeit, als ob die Menschen mit einer Stimme sprächen. Der Repräsentant ist immanent, weil nur konstruiert, ein künstliches Gebilde, er ist aber auch transzendent, denn er übersteigt sowohl den Willen des Einzelnen, als auch die eng lokalisierte Versuchsvorrichtung unendlich. Erst durch die Anerkennung der Repräsentanten und ihrer Transzendenz konnte die Idee universaler Gesetzmäßigkeiten sowohl in der Natur, als auch in der Gesellschaft sich durchsetzen und gesellschaftskonstituierend werden.

Der gesperrte Gott

Den Verlauf dieser Explosion, welche die Neuzeit hervorbrachte und die Trennung zwischen Natur- und Gesellschaft bewirkte, begleitete die Säkularisierung. Wenn sich die Moderne durch ein Merkmal besonders definiert, so ist es die Aufgeklärtheit, die Abkehr von allem Aberglauben. In der Auffassung der modernen Gläubigen hat die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft Gott soweit verdrängt, dass er keinen Einfluß auf den Alltag mehr hat.

Vorstellungen der Vorbestimmtheit (Schöpfung) wurden zugunsten der Idee der Freiheit (Konstruktion) verdrängt, welche ja Voraussetzung für demokratische Willensbildung darstellt. Die Götter wurden aus der prinzipiell wissenschaftlich erklärbaren Welt vertrieben.

„Aber eine vollständige Entfernung Gottes hätte die Moderne einer kritischen Ressource beraubt, die geeignet war, ihr Dispositiv zu vervollständigen. Die Zwillingswesen Natur und Gesellschaft hätten im Leeren gehangen, ohne dass im Konfliktfall zu entscheiden gewesen wäre, welche der beiden Regierungshälften die Oberhand behalten sollte. Schlimmer noch, ihre Symmetrie wäre allzu deutlich in Erscheinung getreten. Wenn ich mit der zweckmäßigen Fiktion fortfahren darf, dass die Verfassung der Moderne von bewußten Akteuren geschrieben wird, die mit Willen, Weitblick und Klugheit begabt sind, dann sieht es so aus als hätten die Modernen den gesperrten Gott auf die selbe Weise verdoppelt wie Natur und Gesellschaft. Seine Transzendenz entfernte ihn unendlich, so dass er weder das freie Spiel der Natur noch der Gesellschaft störte, aber man behielt sich trotzdem vor, diese Transzendenz anrufen zu können, falls die Gesetze der Natur mit denen der Gesellschaft in Konflikt geraten sollten. So konnte der moderne Mensch atheistisch sein und religiös bleiben. Er konnte in die materielle Welt einfallen, frei die soziale Welt neu schaffen und brauchte sich trotzdem nicht als von Gott

und der Welt verlassenes demiurgisches Waisenkind zu fühlen.“ (Latour 1995, 48)

Sobald jedoch jemand eine Verwicklung Gottes in die Welt annimmt, wird ihm unterstellt, abergläubisch zu sein. Betrachtet man den Vorwurf des Aberglaubens genauer, so stellt man fest, dass im Aberglauben Meinungen (die Währung der Gesellschaft) und Tatsachen (die Währung der Natur und Dinge) auf das Engste verwoben sind. Er hat aber in der modernen Verfassung als Meinung keine Gültigkeit, da er sich im Gegensatz zu moralischen Behauptungen auf behauptete tatsächliche Entitäten (wie z.B. Geister) beruft. Aber auch als Tatsache geht er nicht durch, da sich seine Behauptungen im Labor nicht konstruieren lassen. Religion beansprucht also immer beide Seiten der modernen Verfassung, deshalb hat sie in ihr keinen Platz und wird als Transzendenz auf einem weltentfernten Sockel postiert. Für Latour sind die genannte Trennung sowie die Gottessperrung korrespondierende Elemente der modernen Verfassung.

Die moderne Verfassung ist paradox

Durch die Trennung entsteht die Täuschung, dass nicht-menschliche Wesen einerseits keinen Einfluß auf Politik hätten und dass sie andererseits auch nicht in deren Verantwortungsbereich fallen würden. Tatsächlich wären Gesellschaften ohne die vielen Dinge oder nicht-menschlichen Wesen instabil. Diese sind das Band, welche die Gesellschaft zusammenhalten. Gesellschaften treten durch die Dinge, die Infrastruktur miteinander in Beziehung, die Dinge bilden das Netz, welches eine Gesellschaft zusammenhält. Die moderne Verfassung legitimiert dagegen aber eine Politik, die auf dem Ausschluß der Dinge basiert. Latour bezeichnet diesen Widerspruch als die erste Paradoxie: Die Natur ist nicht unsere Konstruktion: Sie ist transzendent und übersteigt uns unendlich. Demgegen-

über steht: Die Gesellschaft ist unsere freie Konstruktion. Sie ist unserem Handeln immanent.

Die symmetrische Täuschung dazu besteht in dem Glauben, dass Politik und Werte keinen Einfluß auf die Entstehung von Tatsachen haben dürften und hätten; dass ein Wissenschaftler jedoch gleichzeitig auch Politiker sein muss, zeigt sich in der Aquirierung von Mitteln, in der Mobilisierung von Kollegen, in der Lobbyarbeit aber auch in der Notwendigkeit der Weiterverbreitung von Ergebnissen, damit sowohl der Wissenschaftler, als auch die Ergebnisse sich durchsetzen können. Der Sachverhalt, dass Wissenschaft nur bestimmte Möglichkeiten wahrnimmt, liegt im Machterhalt begründet. Macht ist jedoch die Währung der Politik. Im Sinne der modernen Verfassung soll Wissenschaft die Natur entdecken und darf sie in keinem Fall konstruieren. Wissenschaft ist, nach der modernen Verfassung, durch den Ausschluß von Politik definiert. Jener Widerspruch ist die zweite Paradoxie: Die Natur ist unsere künstliche Konstruktion im Labor: Sie ist immanent. Demgegenüber steht: Die Gesellschaft ist nicht unsere Konstruktion: Sie ist transzendent und übersteigt uns unendlich.

Die alltägliche Praxis und die Technik

Sieht man sich die moderne Verfassung an, so könnte man daran zweifeln, überhaupt handeln zu können. Tatsächlich gehen wir tagtäglich mit Dingen um und genauso wie Naturwissenschaftler bestechlich sind, stolpern Geisteswissenschaftler und folgen dem Gesetz der Schwerkraft. Unser ganzer Alltag ist mit Mischwesen, Hybriden aus Natur und Gesellschaft bevölkert. Das Kollektiv aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen funktioniert auf Grund von Vermittlung zwischen den beiden Polen. So funktioniert die Luftpumpe ebenso wie der Fabrikarbeiter (wie es in „modern times“ mit Charlie Chaplin so schön

dargestellt wird). In seinem Buch „Der Berliner Schlüssel“ zeigt Latour Beispiele dieser Vermittlung. Nicht-menschliche Wesen bekommen dort menschliche Züge, und Menschen müssen sich mit den sie umgebenden technischen Vorrichtungen arrangieren. Die nicht-menschlichen Wesen haben ebenso die soziale Aufgabe, am sozialen Band des Kollektivs zu knüpfen, wie es Menschen emotionslos als Teil einer Maschinerie aufrecht erhalten. Beide Pole interagieren und verändern sich durch diese Interaktion. Wenn man dies jedoch vergisst, weil man sich z.B. zu sehr mit Wissenschaft beschäftigt oder auf die moderne Verfassung eingeschworen hat, gerät man in Gefahr, den Realitätsbezug zu verlieren. Alles, was man wahrnimmt, kann dann als beliebige Ausgeburt des Geistes erscheinen oder genauso inhuman als durch unsere Vorstellung von Evolution geprägter Darwinismus. Hat man die Trennung akzeptiert, so sind Körper und Geist geschieden. Ihre Gefahr für den Alltag besteht dann darin, dass Begriffe wie Liebe und Verantwortung als Chemismus interpretiert werden und von ihrer Funktionalität her gesehen werden. Das Menschliche ist aber eben das Zusammenspiel von Emotion und Vernunft. Die Trennung greift also ebenso den Glauben wie auch den Alltag an. Grenzt man den Alltagsbegriff von einer Sphäre der Wissenschaft ab, so weist Latour einen Wahrheits- oder Realitätsbegriff dem Alltag zu. Wissenschaft ist durch die Trennung blind für die Realität geworden.

3. Die Umwelt der Moderne

Diese Paradoxien haben Auswirkungen auf Handlungsmöglichkeiten, mit denen wir Umweltproblemen begegnen können. Geht man vom modernen Verständnis aus, das die Trennung akzeptiert, so wird man die Lösung für Umweltprobleme bei den Naturwissenschaften und der Technik suchen. Natur gehört ja zur Objektwelt und muss als

Tatsache mit Laboratoriumsmethoden gelöst werden. Verbrennung ist ein Paradebeispiel, wie mit technischen Vorrichtungen das Abfallproblem gelöst werden soll. Die aktuelle Diskussion bestätigt jedoch die Annahme Latours, dass Natur ebenso unterschiedlichen Meinungen unterliegt, weil auch sie konstruiert ist. Latour kritisiert nun, dass versucht wird, dem entstehenden Dilemma, der zunehmenden Verwirrung durch noch stärkere Trennung der Bereiche zu begegnen. Statt dessen fordert er, den Paradoxien Rechnung zu tragen und Tatsachen und Meinungen ineinander fallen zu lassen. Den entstandenen Hybrid nennt er *Faitiches*. „Der Neologismus *Faitiche* ist eine Kombination aus Fakt (*fait*) und Fetisch (*fetiche*), und stellt klar, dass beiden ein Element der Fabrikation gemeinsam ist. Anstatt Fetische gegen Fakten ins Feld zu führen oder Fakten als Fetische zu denunzieren, soll die Rolle der Akteure in allen Aktivitätstypen ernst genommen und damit der Begriff des Glaubens überflüssig werden.“ (Latour 2000, 374)

Ebenso wie der Begriff des Glaubens würde damit auch der des Wissens in *einer* Einstellung zur Wirklichkeit aufgehen. Man kann sich diese Wahrnehmung der Wirklichkeit wie der Blick auf eine Münze in ihrer Dreidimensionalität vorstellen, von der man bisher nur eine Seite sah. Durch die Einführung dieses Neologismus erhofft sich Latour mehr Achtsamkeit sowohl in der Äußerung und Produktion sogenannter Meinungen wie auch Tatsachen.

Konsequenzen für den Nachhaltigkeitsbegriff

Ausgehend von der Infragestellung der Dichotomie Natur-Geist und Subjekt-Objekt leitet Latour ein eigenes Begriffssystem ab. Während in der alten Trennung zwei Bereiche entstanden sind, die sich nicht überschneiden dürfen, sollen die neuen Wortschöpfungen dem Doppelcharakter der Welt gerecht werden. Natur ist dann z.B. nicht mehr nur Objekt, sondern hat eine eigene Realität, die es

immer wieder neu in Interaktion zu erfahren gilt. Der Naturbegriff als Abstraktum wird ganz aufgehoben und durch viele Naturen ersetzt, die zur Gruppe der nicht-menschlichen Wesen gehören. Die Mitglieder des entstandenen Kollektivs aus menschlichen/nicht-menschlichen Wesen bezeichnet Latour mit dem Begriff Hybride, da sie Mischformen aus Natur und Gesellschaft sind, eigentlich schon immer gewesen sind, solange man sich nicht den Modernen zugeordnet hat. Damit eröffnet sich eine neue Perspektive auf den Nachhaltigkeitsbegriff, der ja in der Diskussion an der willkürlichen Gewichtung von ökologisch einerseits und sozial sowie ökonomisch andererseits leidet. Latour visiert durch Hinterfragung der genannten Trennung einen Wirklichkeitsbegriff an, der Gegenstand öffentlicher Diskussion sein soll. Er erhofft sich dadurch die Erarbeitung eines Bildes der Welt, in der wir leben wollen und will dieses nicht Experten überlassen, die ja zwei Wirklichkeitsbereiche geschaffen haben, denen aber dadurch der Begriff der Wirklichkeit entglitten ist. Diese Mitforscher, wie Latour sie nennt und zu denen eben nicht nur Spezialisten gehören, streiten dann über ihre Bilder von Natur. Damit wird *eine* Wirklichkeit gewonnen, die durch ihre Plastizität und Realität Forderungen stellt. Es bedeutet gleichzeitig eine Überbrückung der Kluft zwischen Sprache und Wirklichkeit, welche Möglichkeiten und damit Freiheiten des Experimentierens eröffnet.

Achtsamkeit statt Freiheit

Die akademische Fragestellung, wie man die Bereiche Sprache und Wirklichkeit und Natur und Gesellschaft kompatibel machen kann, wird um eine Grundhaltung ergänzt, die Latour mit Achtsamkeit beschreibt. Der Gesellschaft bieten sich durch die moderne Verfassung eine noch nie dagewesene Freiheit, deren Kehrseite die Verantwortungslosigkeit ist. Diese Rücksichtslosigkeit wird durch die Widersprüchlichkeit der modernen Verfassung ver-

deckt. Es ist die Verleugnung des jeweils anderen Bereichs, welche dem Menschen ein großes Maß an Freiheit, aber auch eine unkontrollierte Vermehrung dieser Hybriden beschert. Er braucht auf die Hybriden nicht zu achten, denn sie sind ja bloß Objekte, aber er braucht auch nicht auf die Meinungen achten, diese sind ja nur subjektiv. Die Trennung Gesellschaft/Natur ist also Ursache von Verwirrung, da sie die beiden Wissenschaftssparten Natur- und Geisteswissenschaften, aber auch die beiden Gesellschaftsbereiche Technik und Politik vor unlösbare Probleme stellt. Latour erklärt dies an Hand der beiden Paradoxien, die unsere Gesellschaft begründen. Gleichzeitig enthebt die moderne Verfassung den Einzelnen jeder Legitimierung. Wird er als Subjekt in die Verantwortung genommen, ist er nur noch Gattungswesen, das Objekt seiner Begierden ist. Soll er sich hingegen als Teil einer Menschenmasse Regeln unterwerfen, die sich aus der Begrenztheit der Erde ergeben, so pocht er auf die Freiheit, die ihn erst zum Menschen macht und welche unbegrenzt gedacht ist. Diese Konsequenzen erwachsen daraus, dass Naturwissenschaft möglichst von allem Subjektivem gereinigt werden soll, und die Gesellschaftswissenschaft die Objekte, welche die Gesellschaft zusammenhalten als nicht verfassungsrelevant ansehen.

Der Ansatz Latours knüpft an der Vorstellung an, die sich die Moderne von der Welt macht. Er rückt den Umstand ins Licht, dass die Vorstellung von Welt sowie ihre Realität untrennbar verbunden sind. Er nennt seine Schrift „Wir sind nie modern gewesen“ bewusst einen Essay, denn Theorien arbeiten immer mit abstrakten Setzungen, wie z.B. der Natur – Geist Dichotomie, die sie von der Realität entfernen. Mit dem Versuch, eigene Definitionen auszuarbeiten, Sprache ist schließlich unser Hauptvermittler, baut er an einer Utopie, die auf das Engste mit dem Alltag verbunden ist.

11. Ein Vertrag mit der Natur: Michel Serres

„Der Naturvertrag“ ist ein Text von Michel Serres. Ich werde im folgenden (1) Zusammenhänge kenntlich machen. Dabei sollen kurz die Gründe benannt werden, die Serres veranlassen, den Vorschlag eines Naturvertrags zu machen. Zudem sollen Bezüge zu den anderen Umwelttheorien deutlich werden. Im nächsten Abschnitt (2) stelle ich den Text selbst vor. Abschließend (3) soll der Ertrag für die Nachhaltigkeitsdebatte angedeutet werden.

1. Der Mensch als Parasit

Was sichert die Natur? Was gibt ihr einen gesellschaftlichen Status, der sie den sozialen und individuellen Subjekten gleichstellt? Es ist das Recht – unser Normengeflecht und Gesellschaftsvertrag –, das die Menschen zu rechtsfähigen Subjekten erklärt. Und die Natur? Ist sie nicht gleichermaßen anerkennungswürdig? Äußert sie sich nicht so, dass wir sie verstehen könnten? Kann sie damit nicht den gleichen Rechtsstatus erhalten wie der Mensch? Und warum geben wir der Natur dann nicht diesen Status? Warum sichern wir sie nicht?

Michel Serres, ein in Frankreich lebender Gelehrter, arbeitet an diesen Fragen, die er 1994 in seiner Schrift „Der Naturvertrag“ zu beantworten versuchte. Um eine gleichgewichtige Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur zu entfalten, bieten sich zwei Wege an: den Subjektstatus des Menschen abwerten, oder den Status der Dinge und der Natur aufwerten. Die „Umwertung aller Werte“ (Nietzsche) muss dann gelingen, wenn sich die Natur auf katastrophische Weise meldet – im Notfall. Und hier setzt auch Serres an: Das Wetter (Klima, Ozon) verändert sich auf

dramatische Weise. Der gesellschaftlich-ökonomischen Globalisierung entspricht die Globalisierung der Gefahren (Kapitel 9): Die Natur wehrt sich, schlägt zurück. Die „ERDE“ ist dann wie die Menschheit ein Globalsubjekt, dem wir rechtlich entsprechen müssen. An die Stelle regelloser Gewalt und unkontrollierter Ausbeutung müssen Rechtsbeziehungen treten. Das ist der Ausgangs- und Endpunkt der Argumentation bei Serres. Aus einem unregulierten Gewaltverhältnis wird ein geregelter Konflikt: Dies kann auch Krieg oder bestimmte Herrschaft einschließen. Eine derart geregelte Beziehung reicht erkennbar nicht aus. Ohne die Liebe zu den Dingen gibt es keine ökologische Theorie.

Wo liegen nun Bezüge zu den anderen Theorien? Mit Horkheimer und Adorno verbindet Serres die radikale Kritik an Aufklärung und cartesischem Rationalismus. Der Mensch erhebt sich erkennend über die – und seine eigene – Natur. Körper und Seele werden nicht als erkenntnisfähige Organe gesehen. Wenn die Sinne – wie im Odysseus-Mythos (Kapitel 2) – verstopft sind, bleiben empfindsame Annäherungen unmöglich. Gemeinsam mit Ökofeminismus, Deep Ecology, Humanökologie und Heidegger sieht Serres, dass das Verschwinden der Landwirtschaft unsere Naturbezüge endgültig kappt. Und Landwirtschaft meint hier: der bäuerlich-handwerkliche Bezug zu Boden und Wetter. Boden und Wetter bedingen unser Raum- und Zeitempfinden: Wir sollten nicht gegen sie leben, und wir können nur sorgend mit ihnen leben: empfindsam, häuslich, langsam, schonend. Erst dann leben wir ökologisch verantwortlich (Kapitel 5). Mit „rationaler Wahl“ ist das nicht zu haben (Kapitel 8). Der Nutzen, den der Baum oder das Klima für mich haben, ist nicht abschätzbar und damit auch nicht rationalisierbar. Gegenwissenschaften und Subpolitiken (Beck) scheinen hier aussichtslos. Sie sind eher die „mitmarschierende Gegenkapelle“ (Beck).

Doch der Ansatz von Beck, die gesellschaftlichen Institutionen umzubauen, liegt hier nahe: Die „Umkehr der Beweislasten“ wäre zwar wichtig, aber Serres geht es um Grundsätzliches: Die ERDE soll Subjekt sein. Wie dies praktisch aussehen kann, wird hier nicht diskutiert. In der Tierethik (Kapitel 4) werden solche Forderungen deutlich. Am ehesten läßt sich der Ansatz durch folgende Etiketten verstehen: empirisch, phänomenologisch, romantisch.

Empirisch ist das Denken von Serres dadurch, dass es dem Rationalismus unversöhnlich gegenübersteht. Unsere Sinne und unsere damit gemachten Erfahrungen bilden den Grund unseres „In-der-Welt-Seins“ (Heidegger, Kapitel 13). Das, was wir durch unsere sinnlichen Erfahrungen lernen, ist nicht analytisch zerteilt oder differenziert. Es folgt keiner kognitiven Logik. Zunächst ist es einfach da (Heidegger). Alsdann ist es ein Ganzes, ein Phänomen (Goethe, Husserl, Kapitel 2 und 14). Wir eräugen Dinge immer auch als Phänomene: ein Baum, eine Landschaft, Dörfer, das Meer und das Wetter. Nur so werden wir von ihnen berührt. Nur dann können wir sie verstehen oder lieben. Wir genießen sie, verdichten sie zu Gedichten, loben und preisen sie romantisch. Insofern ist Serres auch Romantiker. Er sieht in der Liebe die einzige wirkliche Möglichkeit, den Dingen zu entsprechen. Insofern ist Serres ein Traditionalist. dass dies wissenschaftssystemisch als wenig schick oder manchmal sogar als unstatthaft gilt, muss hier nicht schrecken. Die meisten der hier vertretenen Ansätze werden so als antimodern stigmatisiert. Sie sind jedoch romantische, wissenschaftskritische Antworten auf die vorherrschenden, ökologisch als unsensibel geltenden Theorien und Fragen der Moderne (Diskurstheorie, Systemtheorie, Strukturalismus, Rationalismus etc.).

Das Ausgangsproblem ist nun folgendes: Der Mensch hat sich – nach Serres – selbst zum Parasiten entwickelt (Serres

1981), der nur noch in der Lage ist, seinen Nutzen zu sehen und der dem Wirt – hier: der Erde, der Umwelt – den Tod bringt. Kein Parasit lebt ohne Wirt. Der Parasit tötet in aller Regel den Wirt. Systeme zerstören in aller Regel ihre Umwelt. Der Parasit ist häufig das ausgeschlossene Dritte. Er unterbricht eine Beziehung von zweien. Er stört zum Beispiel eine menschliche Kommunikation oder ein Tauschverhältnis. Das ausgeschlossene kann aber auch das eingeschlossene Dritte und somit auch Mittler oder Joker (244) sein. Zum Beispiel Geld: Geld ist ein Mittel, ein Joker. Es vermittelt Tauschverhältnisse und zerstört sie. Der Parasit „produziert Gifte, Entzündungen, Fieber. (...) Para bezeichnet eine Differenz zwischen einem Aufnehmen und dessen Gegenteil, einem Ausbreiten. Dieses macht zu Eigenem, was gemein ist und nun bald noch in höherem Maße eigen sein wird, den lebenden Körper. Er verzehrt bereits den Raum. (...) Die Privatisierung des Gemeinen, die Aneignung des Raumes, erfolgt nicht nur durch Schreien oder Ausspucken, oft genügt auch das Exkrement diesem Ziel. (...) So ist das Schmutzige das Eigene/Saubere. Was ist also Eigentum? Was nicht schmutzig ist.“ (217f) Objektiv (umweltlich) ist das Eigene durch Verschmutzung der Grenze entstanden: verkotet, uriniert, verschrien. Subjektiv (systemisch) ist es sauber, eigen. Durch Geld, durch den Parasit wird es eigen. Saubere Menschen, weiße Kragen. „Das Privateigentum ist nicht Raub, sondern schlicht und einfach Schmutz.“ (219f) Verdreckung und nachfolgende Reinigung ist Aneignung.

Es gibt allerdings noch einen anderen Mittler, den Eros: „Er hält die Mitte zwischen Wissen und Unwissen. (...) Er ist der ausgeschlossene Dritte. Er steht dazwischen. Er schläft bei den Türen, weder drinnen noch draußen, weder eingeschlossen noch ausgeschlossen, im Unschärfbereich der Schwelle, im Spalt der geöffneten und geschlossenen Tür.“ (379) Diese Gedanken finden sich sowohl bei Julia

Kristeva (1973), Luce Irigaray (1986) und Jacques Derrida (2000) (siehe Kap. 3). Sie zeigen: Wir brauchen das Dritte in Form der Vermittlung – und es kann parasitär sein. Hier wird wichtig, dass wir den Eros als Mittler dem Parasiten vorziehen müssen. Der Eros darf nicht ersetzt werden durch Geld. Wenn das nicht gelingt, müssen Gesetze als Medien wirksam werden. Sie müssen verhindern, dass das Geld die Dinge in sauberes/schmutziges Eigentum überführt.

2. „Der Naturvertrag“

Serres beginnt seinen Text, indem er ein Bild Goyas beschreibt. Zwei Duellanten kämpfen. Aber sie stecken im Schlamm. „Doch in dritter Position, abseits ihrer Fehde, machen wir einen dritten Ort aus, den Morast, wo der Kampf im Schlamm versinkt.“ (1994, 11) In unseren alltäglichen Kampfdarstellungen sehen wir meist nicht die Umwelt, den Ort, an dem sich Herr und Knecht bekriegen. Damals war dieser Kampf lokal; heute ist er global (14). Der Schlamm, die ERDE wird von uns „verabscheut“. Wir sind „brutal“. Wir merken es nicht. Warum? Der Kampf und das ausgeschlossene Dritte – die Natur, die ERDE – werden übertönt durch Lärm. Der Krach der Öffentlichkeit, das Gerede (Heidegger) verhindern eine Verständigung. Dieser Parasit ist der „gemeinsame Feind“: „Das Wortgefecht verbirgt den wahren Feind.“ (23). „Der „gemeinsame Freund“ ist der virtuelle Vertrag, die gemeinsame Sprache, der Eros: ihn gilt es zu stärken (23). Hier, an diesem frühen Punkt, finden wir bereits die drei- bzw. vierwertige Logik von Serres. Die beiden Subjekte begegnen und kämpfen miteinander auf je einer der Seiten einer Unterscheidung. In ihrer Konflikt-Logik missachten sie das ausgeschlossene Dritte: den sie konstituierenden Vertrag, ihre Beziehung, ihr gemeinsames Subjekt-Dasein. Dieser wird jedoch durch ein viertes zerstört: durch den

Parasiten. Und das ist denn auch Serres Strategie: den gemeinsamen Vertrag als gemeinsamen Freund sichtbar und plausibel machen. Zu zeigen, wie selbstwidersprüchlich der Kampf von Herr und Knecht, Mann und Frau, Gesellschaft und Natur ist. Insofern ist Serres Theorie dann doch eine Art normativer Aufklärung der Selbstwidersprüchlichkeit der Moderne, eine Fortsetzung der Kritischen Theorie (Kapitel 2).

Von Kriegen, Konflikten oder Unterschieden sagt man, dass sie der Motor der Geschichte seien (26). Wie gelangen wir zum Frieden? Der erste Schritt wäre die Regelung des Krieges. Das Ziel ist klar: Wir müssen „die mundiale Welt der Dinge, die ERDE“ und „die mundane Welt unserer Verträge, das Recht“ zusammenbringen (28). Das kann deshalb gelingen, weil wir erkannt haben: „der Kriegsvertrag hat unser Überleben ermöglicht und unsere Geschichte entstehen lassen, indem er uns von der reinen und faktisch tödlichen Gewalt rettete.“ (30) Ein auch kriegerischer Konflikt beinhaltet demnach „Gewalt plus Vertrag“ (31). Es gibt also keine Naturgeschichte, weil wir keine Verträge mit ihr – auch nicht implizit – geschlossen haben.

Warum ist ein Naturvertrag nötig? Er ist nötig, weil die Gefährdung global geworden ist. Der Mensch und sein Gewaltverhältnis zur Natur sind überall (37f): „In einer Situation objektiver Gewalt gibt es keinen anderen Ausweg, als ihn zu besiegeln. Mindestens Krieg, im günstigsten Fall Frieden.“ (41) Frieden ist nicht nur die Abwesenheit von Krieg. Es ist der harmonische, erotische Zustand der Schönheit, „der Identität, der Verschmelzung von mundaner und mundialer Welt“ (46). Wenn der Abstand zwischen rationalen mundanen Verträgen und mundialer realer ERDE größer wird und keinerlei rechtliche oder – so ließe sich hinzufügen – ästhetische Verbindung bestünde, wäre dies der Ort des Mülls, der Hässlichkeit, der

Disharmonie (47). Der global gewordene Mülltransport ist dafür ein sicheres Anzeichen und steht für die Notwendigkeit des Naturvertrags. Was ist seine phänomenologische Grundlage?

Das Wetter (französisch temps: Zeit und Wetter) ist unser wichtigstes globales Naturphänomen. „Zwei Menschen lebten einst in die äußere Zeit der Unwetter verstrickt: der Bauer und der Seemann; beider Zeitplanung hing Stunde um Stunde vom Zustand des Himmels und der Jahreszeiten ab; wir haben jede Erinnerung an das eingebüßt, was wir diesen beiden Menschentypen verdanken (...). Das größte Ereignis des 20. Jahrhundert bleibt unwidersprochen das Verschwinden des Ackerbaus als Leitfähigkeit besonderer Kulturen und des menschlichen Lebens im allgemeinen. Unsere Zeitgenossen, nurmehr in Innenräumen lebend und ausschließlich in die „Zeit“ verstrickt, bedienen sich, in Städten zusammengepfercht, weder der Schaufel noch des Ruders, ja, schlimmer noch, bekommen sie gar nicht mehr zu Gesicht.“ (52f)

Wer im Alltag nicht draußen und bei den Dingen ist, kann sie weder verstehen noch lieben. Er kann sich höchstens nach ihnen sehnen oder im Urlaub danach auf Suche gehen. Heute wird die Macht in den Innenräumen aufgeteilt: „Wissenschaftler, Verwalter, Journalisten“ (53) sind die drei mächtigen Gruppen, die die Natur vergessen haben, weil sie nur kurzfristig denken. Sie kennen lediglich zwei dingliche Beziehungen: Krieg und Besitz (59). Die drei Mächte sind die Mächte, weil sie keine Gegenmacht zu ihren kurzfristigen Erwägungen haben: Die verwaltete Wissens- und Medien-Demokratie ist alternativlos, damit autologisch und undemokratisch. Die drei antidemokratischen, alternativlosen Mächte verfügen über die Zeit. ERDE und Wetter bedürfen aber der Langfristigkeit. Der materiellen, technischen und industriellen Umweltver-

schmutzung steht somit eine Verschmutzung beiseite, eine „zweite, unsichtbare, die die vergehende und verrinnende Zeit bedroht, eine kulturelle Verschmutzung, die wir den langandauernden Gedanken angetan haben, jenen Hüterinnen der ERDE, der Menschen und der Dinge selbst.“ (57)

Krieg und Besitz – die beiden herrschaftlichen Beziehungen zu den Dingen der ERDE – werden rechtlich geregelt durch das Eigentumsrecht (59). Wie entherrschen wir uns? In der Natur werden Parasitären, die in Todesgefahr sind, zu Symbionten (62) oder gehen unter: „entweder Tod oder Symbiose.“ (62) Das Recht hat die Funktion, Wechselseitigkeit zu garantieren, „eine minimale und kollektive Begrenzung des parasitären Handelns“ (66). Bisher gelang das nur für menschliche Beziehungen. Nun also stehen wir vor der Notwendigkeit, der Natur einen subjektiven Rechtsstatus zu geben: „Also zurück zur Natur! Was bedeutet: den ausschließlichen Gesellschaftsvertrag durch einen Naturvertrag der Symbiose und Wechselseitigkeit zu ergänzen, bei dessen Abschluß unsere Beziehungen zu den Dingen sich ihrer Herrschaft und ihres Besitzstrebens begeben zugunsten von bewunderndem Zuhören, Wechselseitigkeit, Kontemplation und Respekt (...), ein Symbiosevertrag (...): Das Symbiose-Recht dagegen ist durch Wechselseitigkeit ausgezeichnet: So viel die Natur dem Menschen gibt, soviel muss der Mensch ihr (...) zurückerstatten.“ (68f) Wie ist das möglich? Es ließe sich an eine intakte Humuswirtschaft geschlossener Kreisläufe denken. Doch so konkret argumentiert Serres nicht. Denn auch der Gesellschaftsvertrag blieb unausgesprochen. „Tatsächlich spricht die ERDE mit uns in Begriffen von Kräften, Verbindungen und Interaktionen, und das genügt, um einen Vertrag zu schließen.“ (71) „Welche Sprache aber sprechen die Dinge der Welt? Die Stimme der Elemente ertönt aus den Kehlen jener fremdartigen Frauen, die in den

Meerengen der Faszination singen.“ (73) Diese Interpretation ist unmißverständlich: Die Sirenen (siehe Kapitel 2 und 15) stehen für die empirisch erfahrbare Sinnlichkeit der Dinge. Sie können wir wahr- und annehmen. Unsere Reise, unser „In-der-Welt-Sein“ (Heidegger) bleibt – wie in der Odyssee beschrieben – ein Auf-dem-Schiff-in-der-Welt-Unterwegssein. Wir müssen uns verständigen und auf Wetter und Wasser achten bei Strafe des Untergangs.

Wie grundiert man eine Mensch-Natur-Beziehung? Wie verleiht man ihr Ernst? Wie kämpft man an gegen moderne Nachlässigkeiten und postmoderne Unverbindlichkeiten? Die Antwort ist bereits mit der Art der Frage gegeben: mit Bindung, Sammlung, mit Religion also (82f). „Die Moderne ist, absolut gesprochen, nachlässig.“ (83) Wir suchen also „jene Bindung, die die Zeit und das Wetter einander zuordnet, (...), jene Bindung die unsere Sprache an die passiven, stummen, dunklen Dinge verweist“ (84). Religion meint hier nicht das Vertrauen in Gott, sondern unsere Bindung zu den Dingen. Und ohne Liebe ist das nicht vorstellbar. Daraus ergeben sich vier Gebote (85):

1. Liebe den Nächsten (lokal, regional).
2. Liebe die Menschheit (global).
3. Liebe den Boden (lokal, regional).
4. Liebe die ERDE (global).

Es gibt so zwei lokale und zwei universelle Gebote. Sie beziehen sich auf Mensch und Natur. Das Lokale kann eigentlich nie vom universellen Gebot getrennt werden, weder beim Menschen noch bei der Natur, sonst entsteht Heuchelei. Ein Übergang vom Lokalen zum Globalen ist gefordert. Und nur (?) durch Liebe entsteht das auch universale Gesetz. „Es gibt nichts Wirkliches außer der Liebe, und kein Gesetz, das nicht durch sie entsteht.“ (87)

Zwei Rechtstraditionen begründen unsere Rechtsverhältnisse: das römische Recht – die Zwölftafelgesetze – und die aus Ägypten stammende Maat, die die Nutzung des Nil-Tals nach der Überschwemmung regelte. In beiden Traditionen geht das Recht der Wissenschaft voraus. Später wird die Wissenschaft das Recht überholen; sie wird Erkenntnisse ohne Recht gewinnen: „Sie rodet Lichtungen im Gras, sie durchlöchert die Ozonschicht rund um die Erde, sie setzt die Welt großen Gefahren aus.“ (108). „Die Wissenschaft siegt über das Recht.“ (113) „Erde ohne Regel, Wahrheit ohne Urteil, Sache ohne Ursache, Objekt ohne Subjekt“ (114). Die Moderne soll sich also auf zwei Prinzipien herleiten: Wissen und Freiheit. Das sind die Prinzipien der Sozialwissenschaften, der Polizei und der Medien: „Ein entsetzlicher Alptraum“ (117). Das Wissen unterläuft die Freiheit. Informationen werden zum wichtigsten Tauschgut des Denunzianten.

Wie kommt es nun, dass die Erde zum rechtsfreien Raum wurde, wo doch das Recht zusammen mit der Religion bestimmte, was der Fall sein sollte? Die Moderne rühmt sich, realitätsgerecht zu sein. „Aufgrund ihres glänzenden Erfolges besetzt die Wissenschaft den Raum des Naturrechts. (...) Galilei umzäunt als erster das Terrain der Natur und verfällt darauf zu sagen: Das hier gehört der Wissenschaft; und er findet Leute, die einfältig genug sind zu glauben, dass dies ohne Folgen für die positiven Rechte und die zivilen Gesellschaften bleibt, die die Beziehungen der Menschen umschließen.“ (141f) Ein rechtsfreier Raum entsteht: die Natur. Und die Naturwissenschaften eignen sich diesen Raum an, erheben ihr Eigentumsrecht: „Die Natur wird zum globalen menschenleeren Raum, aus dem sich die Gesellschaft entfernt.“ (142) Und sie bewegt sich doch! Galilei reklamiert für sich die Erde als rechtsfreien Raum. Ihm, dem Himmelsmechaniker, folgen die Naturwissenschaften und die Industriellen. Die Wissenschaft

setzt sich an die Stelle des Rechts, aber wo bindet sie sich? Welchen Grundsätzen folgt sie, außer ihrer Forschungsfreiheit? Die Wissenschaften sind zu unabhängigen Königen geworden. Und so ruft nun Serres aus: Und ihr erschütterte die Erde!

Wie stellt sich Serres eine Gemeinschaft vor, die einen neuen Naturvertrag knüpft? Auch hier denkt Serres etymologisch. „Der Ausdruck Vertrag bezeichnet ursprünglich das Zugseil, das zieht und bindet: Ein sprachloses Spiel von Seilen gewährleistet jenes geschmeidige System von Zwängen und Freiheiten, durch das jedes angeschlossene Element Information über jedes andere und über das System erhält, und auch die Sicherheit aller.“ (172) Die Verbindung der Menschen untereinander gleicht einer Seilschaft. In der französischen Sprache verbindet sich corde (Seil) mit cordial (herzlich) und pomme de concorde (Eintrachtsapfel). Ein Vertrag bindet die Beteiligten herzlich aneinander, gewährt Eintracht. Der Vertrag ist aber abhängig von der Umgebung, der umweltlichen Landschaft, in der er nötig oder unnötig ist (173f): in einer flachen, harmonischen Landschaft, die ihren Bewohnerinnen reiche Frucht bringt und sie von Gefahren verschont, ist ein Gesellschafts- wie Naturvertrag überflüssig. In einer rauen, bergigen Landschaft benötigt die Gemeinschaft einen Gesellschaftsvertrag. Gleicht die objektive Welt einem schwierigen Berg, mit Bergsturz und Verschüttungsgefahr, so sind Verbauungen und Mauerhaken zum Besteigen dringlich. Bindung und Vertrag ermöglichen es den Menschen, die Gefährlichkeit der ERDE zu ertragen, zu überleben. Globalisierte Gefahren erfordern eine globale Vertragsgemeinschaft.

Das Seil ist für Serres das erste Werkzeug. Es verbindet unterschiedliche Materialien (175). Es ist daher geeignet, alles miteinander zu einem verbindlichen Netz zu verknüpfen. Und es läßt rechtsfreie, unverbindliche Spiel-

und Zwischenräume. „Ein Vertrag setzt also nicht zwangsläufig die Sprache voraus: es genügen einige Seile, Stränge. Sie umfassen selbst, ohne Worte. (...) Wir werden zusammengefaßt und umfassen uns gegenseitig“. (178) „In einem Seil findet man alle – objektiven und kollektiven – Attribute von Hermes vereint.“ (179) Hermes, der Gott der Bindungen, steht der wissenschaftlichen Analyse entgegen. Denn sie ent-bindet, zerteilt: „ihr Ideal kehrte die Funktion des Vertrages um.“ (182) Daher musste es zwangsläufig zur Konfrontation von Religion/Recht und Wissenschaft/Wirtschaft kommen. Aber „einzig die Bindung oder der Vertrag gibt Sicherheit“ (185).

Serres Essay endet wiederum mit der Schifffahrt. Zu Beginn hatte er Bauer und Seemann als die beiden ekstatischen Figuren unserer Kultur bezeichnet. Und Ekstase meint hier wie bei Heidegger: Wir sind Wind und Wetter ausgesetzt, sind draußen, müssen mit widrigen Bedingungen zurecht kommen. Ilias und Odyssee bleiben die beiden großen Mythologien. Wir bebauen das Land, und wir brechen auf. Für beides benötigen wir Verträge, um zu überleben. Wir leben in der Erwartung des Schiffbruchs (202), werden vom Wasser ans Land gespült, beginnen neu das Land zu bestellen. Nur so machen wir wirkliche Erfahrungen: reisend und bauend. Die ERDE „und ich ... gemeinsam bebend, in derselben Aura vereint. (...) letztlich bin ich sie (...). Würde ich sie gleichzeitig als meine Mutter, meine Tochter und meine Geliebte anerkennen?“ (203)

3. Der gebundene Seemann

Wie immer sollten wir uns nun fragen, was uns dieser Text hier und jetzt konkret sagt, abfordert, uns ermöglicht. Er zeigt uns Lebensformen, Auswege aus unserem normalen Sosein. Um uns das genauer vorstellen zu können, können

wir uns Ideal-Typen vergegenwärtigen. Vier, entsprechend den vier Kapiteln im letzten Abschnitt, seien genannt:

- die phänomenologische und goethenische Wanderin/Reisende
- der heideggersche Schäfer
- der serresche Seemann

Nehmen wir diese Figuren nicht nur als Masken, Typen, Kategorien oder soziale Konstrukte. Nehmen wir sie ernst, so zeigen sie uns Lebensformen, wie eine ökologische Existenz sich ausformen könnte. Insbesondere bei Heidegger (Kapitel 13) und Serres liegt das nahe. Sie haben mit diesen beiden Lebensformen ihre Gedanken begründet.

Der Seemann Odysseus ist uns bereits bei Horkheimer und Adorno begegnet (Kapitel 2). Er ist nicht nur eine kulturell-mythologische Figur, sondern seine Reisetätigkeit weist auf möglicherweise Interkulturelles, allgemein Menschliches. Der Reisende ist hier nicht nur Reisender, der sich von Sklaven bewegen lässt. Der Seemann arbeitet und reist. Und er ist fest in einer Überlebensgemeinschaft verwurzelt; wie Serres sagt: vertraglich gebunden. Er ist damit nicht Individualist, der kontemplativ seine Reise genießt, kein stiller Betrachter, kein Einfühlender und somit nur bedingt Phänomenologe. Zwar schaut er auch einfach in die Sterne und genießt die Weite und die zerfließende Zeit. Doch Serres sieht ihn zunächst als Abenteurer, als Überlebenden, als Kämpfenden. In eigentlich existenzialistischem Pathos kämpft er mit der Natur für ein gemeinsames Überleben. Vielleicht hatte Serres die „Rainbow Warrior“ von Greenpeace vor Augen als er sein Buch schrieb. Aber vergessen wir nicht, dass Serres in erster Linie eine normative Konzeption des Gesellschaft-Natur-Verhältnisses vorgeschlagen hat. Die soziale Seite wird aber eng mit der ökologischen und ökonomischen Seite verkoppelt.

Die soziale Dimension

Der Seemann ist Sozialist. Er ist nicht außerhalb einer Gemeinschaft vorstellbar. Serres konzipiert ihn ausdrücklich als Universalisten und Lokalisten. Er ist solidarisch, wenn solidarisch meint, zärtlich mit seinesgleichen umzugehen. Als romantischer Sozialist liebt er alle Menschen. Er fühlt sich an die Weltgemeinschaft gebunden. Dabei ist er gerade kein neoklassischer Anhänger einer abstrakten globalen Weltgesellschaft. Er lebt ein karges, hartes, ja unausweichliches Dasein und sucht gemeinschaftliche Erfahrungen. Das Pathos ist ihm nicht fremd. Seine Gesinnung erwächst nicht aus Einstellungen, sondern aus Empfindungen.

Die Natur ist Teil des sozialistischen Projekts. Sie ist Partnerin. Wir geben ihr soviel, wie wir von ihr entnehmen. Insofern ist die ökonomische wie die ökologische Dimension der sozialen untergeordnet. Beide haben keine autonome Logik. Wenn die Natur nur als Partnerin des Menschen überleben kann, dann ist die ökonomische Logik immer bereits eine soziale Logik der Reziprozität. Die ökologische Logik hat ebenso kein Eigenrecht. Ökologie heisst in sozialistischer Perspektive Partnerschaft. Die Natur wird Subjekt: Sie wird Vertragspartnerin. Der Ansatz von Serres läßt sich als existenzialistischer oder romantischer Ökosozialismus bezeichnen. Auch wenn Serres selbst eine solche Bezeichnung nicht vornimmt, zeigen dies seine zentralen Kategorien: Recht, Subjekt, Liebe, Gefahr.

Die ökonomische Dimension

Sie wird bei Serres nur indirekt angesprochen. Der Seemann ist kein Parasit. Er fühlt sich gebunden an die Natur. Als Parasit wäre er industrieller Hochseefischer, der das Meer für seine Zwecke ausbeutet. Der Seemann legt Vorräte an, ist vorsichtig, und fischt. Es mag parasitäre Seemänner geben. Diese sind hier nicht gemeint. Der Seemann lebt reduziert, einfach. Nur so kann er auch Partner der

Natur sein: Er entnimmt und gibt genau so viel zurück. Dieses partnerschaftliche Kreislaufprinzip entspricht allen ökologischen Ökonomien: Deep Ecology, Humanökologie, Ökofeminismus, Heidegger. Das bäuerliche Handwerk und der ursprüngliche oikos gelten auch Serres als Vorbilder. Auch wenn es selten offen gesagt und nur von Suffizienzstrategie gesprochen wird, so ist diese eindeutig: Keine Industrie. Damit wird ein altes ökonomisches Prinzip reaktiviert: die Sparsamkeit. Bei Serres und Heidegger wird sie als Einfachheit bezeichnet.

Die ökologische Dimension

Die ökologische Dimension wird hier global und lokal bedeutsam. Sie ist sowohl kognitiv, normativ wie affektiv gemeint. Vorsicht, Gesetze und Liebe sind die drei entscheidenden Haltungen zur Natur. In gefährlichen Situationen müssen wir alle drei Haltungen einnehmen. Die ökologische Dimension entspricht der sozialen und ökonomischen Dimension. Lokale und universelle Partnerschaft mit Mensch und Natur bei geschlossenen Kreisläufen in einem Leben der Einfachheit: Dies erfordert eine radikal-ökologische Strategie. Diese Strategie ist für Serres kein Selbstzweck. Sie ist in unserer derzeitigen hochgefährdeten Situation überlebensnotwendig. Eine solche ökosozialistische Perspektive verträgt sich nicht mit den kapitalistischen und industriellen Strukturen der Massen, 'demokratie'. Auch wenn Serres dies nicht explizit sagt, sondern nur hier und da andeutet, so meint dies: Der liberalistisch-kapitalistische Freiheitsbegriff widerstreitet dem ökosozialistischen Frieden mit Mensch und Natur.

Solche normativen Zuspitzungen gelten in der moralfreien Wissenschaft als unstatthaft. Ich habe dies an dieser Stelle so zugespitzt, weil Serres Wissenschaft und Recht diametral einander entgegengesetzt hat. Eine solche Gerechtigkeits- und Verantwortungsperspektive – wie auch die bei

Hans Jonas (Kapitel 5)- sagt offen, was sie denkt. Sie hat mit dem Vorwurf zu leben, sie rede einer Ökodiktatur das Wort. Eine radikale Transformation ist im Notfall nötig, dann, wenn die gegebenen Verhältnisse

- tatsächlich so dramatisch sind wie skizziert: brutal, unmenschlich, ausbeuterisch
- die liberale Demokratie gar keine ist, sondern nur Elitenselbstverwaltung
- die liberale Demokratie unfähig ist, dauerhafte Entwicklungen zu ermöglichen.

12. Der Leib als eigene Natur: Bernhard Waldenfels

von Jan Heider

Im nun folgenden Kapitel wird die Phänomenologie in Augenschein genommen. Diese wurde zuerst in der Philosophie, speziell von Edmund Husserl, entworfen. Zu ihrer Anfangszeit stand sie zwar im Schatten des dominierenden Neukantianismus, aber im Laufe der Zeit wurde sie von immer größerer Bedeutung und von Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty u.a. aufgegriffen. Heutzutage benutzen viele Wissenschaftsbereiche phänomenologische Arbeitsweisen u.a. die empirische Mikrosoziologie und psychologische Schulen, wie etwa die Gestalttherapie.

Nachdem wir uns, erstens, dem philosophischen Fundament der Phänomenologie nähern und überhaupt erst mal die Fragen beantworten: „Was ist eigentlich die Phänomenologie?“ und „warum gibt es sie?“, wird diese dann im zweiten Abschnitt auf das Phänomen des menschlichen Körpers angewandt. Das menschliche Wesen tritt dort in seiner Leiblichkeit in Erscheinung, und es wird u.a. der Frage nachgegangen, ob der Mensch einen Körper hat oder ein Körper ist. Wir werden prüfen, welche Antworten die Phänomenologie darauf zu bieten hat und anschließend handlungsrelevante Implikationen dessen für das menschliche Tun herzuleiten versuchen. Dies passiert allerdings teils mehr implizit als explizit.

1. Phänomenologie als deskriptive Philosophie

Der Begriff selbst lässt sich bereits bei Hegel in dem Titel seiner „Phänomenologie des Geistes“ finden und auch bei Schopenhauer kann das Programm der Phänomenologie skizzenhaft erkannt werden. Er schreibt nämlich in seinen

philosophischen Aphorismen: „Wer also bei Begriffen bleibt, wird kein Künstler und Philosoph: dieser muß den Begriff, die Vernunft fahren lassen und unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichere. (...) Dem der viel reflektiert, kostet es Mühe damit aufzuhören und vom raschen Lauf der Begriffe zum stillen Anschauen sich zu wenden: aber es muß seyn (sic): denn die Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht.“ (Schopenhauer 1924, 130)

Selbst wenn vor Husserl schon einzelne Ideen kursierten, die heute als Vorboten der Phänomenologie interpretiert werden können, so wurde sie erst von ihm expliziert. Dies geschah zu Beginn des 20. Jh. Er schuf sie mit der Intention, aus der Philosophie eine strenge Wissenschaft zu machen. Wie Husserl bemerkte, gab es zu seiner Zeit ein breites Spektrum an vielen verschiedenen philosophischen Richtungen und Ansätzen. Es gab keine gemeinsamen Grundlagen in der Philosophie, und es herrschte quasi eine Beliebigkeit der Standpunkte vor. Ähnlich der Kunst und Religion war die Philosophie ein Hort von Weltanschauungen, ein Konglomerat an mannigfaltigen philosophischen Ausarbeitungen, die mehr persönliche Vorlieben und Meinungen widerspiegelten als verifiziertes Wissen. Wie Nietzsche schon in „Jenseits von Gut und Böse“ (15) anmerkte: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers.“ In diesem Sinne offenbarte die Philosophie weniger über die Welt als über den jeweiligen Anhänger einer Philosophie. Diesem reinen Subjektivismus und im Hinblick auf eine philosophische Welterklärung relativistischen Zustand wollte Husserl entgegenreten, indem er die Philosophie neu zu fundieren versuchte. Er wollte also „die Philosophie wissenschaftlich begründen, d.h. ihren Ausgangspunkt in einer Erkenntnis

verankern, der sich alle vernünftigen Menschen anschließen können.“ (Hügli, Lübcke 1992, 71)

Die Philosophie muss, um dies zu vollbringen, völlig neu anfangen bei ihrer Suche nach Erkenntnis. Das soll heißen: die philosophierende Person muss all ihre Theorien und vorgefassten Meinungen einstweilen einklammern bzw. vernachlässigen. Wenn sie sich der Welt fragend zuwendet, dann muss sie sich darin üben, einen unbefangenen und theoriefreien Blick anzuwenden. Husserl spricht davon, eine „Epoché“ zu praktizieren, also das Absehen von Vorurteilen. Vorurteilsfrei bedeutet nun, sich von speziellen Sichtweisen zu lösen, die die Anwendung bestimmter Theorien und deren Terminologien mit sich bringen. Statt dessen müssen die Dinge der Welt neu erlebt, neu gesehen werden. „Eine solche vorurteilsfreie Philosophie muß auf die Sachen selbst zurückgehen.“ (76) Daher rührt Husserls berühmter Ausspruch: „Zurück zu den Dingen.“

Phänomenologie zu betreiben heißt also, im Akt der Wahrnehmung alle Gedankengebäude und -Systeme zu tilgen und auf diese Art einen freien und offenen Blick auf die vor aller Erklärung und Analyse von je her daseiende Welt zu erlangen. Wir sollen uns der Welt in ihrer „Faktizität“ zuwenden und verstehen, wie es Maurice Merleau-Ponty schreibt; m.a.W. „Wir müssen aufhören zwischen uns und die Sache eine Theorie zu stellen.“ (76) Dieses Vernachlässigen aller Theorien, die wir über die Welt haben, geht so weit, dass wir bei dem Betrachten eines Apfelbaumes auch von der uns evident scheinenden Theorie absehen, der Baum sei ein Objekt, also ein Nicht-Ich, und ich selbst ein von diesem Baum unabhängiges Subjekt. Genauso wenig ist die naturwissenschaftliche Analyse meiner Wahrnehmung – Licht wird vom Baum reflektiert, dieses fällt auf meine Netzhaut woraufhin elektrische Impulse an mein Sehzentrum geleitet werden, die dann von meinem Gehirn interpretiert werden – von Belang. Dies spielt sich jenseits meiner bewusst erlebten Erfahrung ab und fällt

deshalb nicht in den Bereich der Phänomenologie. Auch die Annahme der wirklichen Existenz des Baumes wird in der Phänomenologie irrelevant, statt dessen sollen wir uns, laut Husserl, der unmittelbaren Erfahrung der Sache widmen und uns den Akten zuwenden, in denen wir unsere Erfahrungen machen. Dazu passt folgende Bemerkung von Maurice Merleau-Ponty: „Philosophie heißt in Wahrheit, von neuem lernen, die Welt zu sehen.“ (Merleau-Ponty 1974, 3) Auf diese Weise erhalten wir eine rein deskriptive Philosophie. Somit erklärt sich auch der Name der Phänomenologie, der sich aus folgender Bedeutung des Wortes Phänomen ableitet: Ein Phänomen ist das, was erscheint. Phänomenologie ist also eine reine Beschreibung dessen, was sich von selbst zeigt, ohne, dass der Mensch mehr darauf einwirkt als durch seine bewusste Anwesenheit. „Sie (die Phänomenologie) ist der Versuch einer direkten Beschreibung aller Erfahrung, so wie sie ist, ohne Rücksicht auf Probleme genetischer Psychologie oder Kausalerklärungen, wie sie Naturwissenschaft, Geschichte und Soziologie zu bieten vermögen.“ (2) Eine mögliche kurze Definition der Phänomenologie lautet demnach: Offenheit für das Gegebene.

Anhand dieses dargelegten Programms der Phänomenologie sollte es erkennbar sein, dass sie keine eigenständige Welterklärung ist, sondern als ein Werkzeug zu begreifen ist. Dies macht eben den Wert der Phänomenologie aus, eben „nicht nur eine neue, interessante Theorie zu sein“, sondern „sie stellt den Anspruch, die voraussetzungslose Grundlage all unseres Wissens zu sein, was zur Folge hat, daß es keinen neutralen Punkt außerhalb der Phänomenologie gibt, von dem her wir sie verstehen und beurteilen können.“ (Hügli, Lübcke 1992, 77) Die Nützlichkeit und Anwendbarkeit der Phänomenologie lässt sich also erst dann erschließen, wenn eine konkrete phänomenologische Studie begonnen wird und damit wollen wir im nächsten Abschnitt auch gleich beginnen.

2. Der Leib als Weg zurück nach vorne

Diese paradox erscheinende Überschrift wird mit den im kommenden Text vorgetragenen Gedanken entwirrt und mit einiger Plausibilität als letztlich logisch begründet aufgezeigt. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper – also der persönliche Leib – wird untersucht werden. Es geht um die Erfahrungsweise der eigenen Leiblichkeit, um das menschliche Naturverhältnis, das darin implizit mitschwingt und um eine Veränderung eben dieser Erfahrungsweise. Die Veränderung bezieht sich auf die Zeit von Descartes bis heute. Im descartschen Satz: „ich denke, also bin ich“, wurde das Programm und die empfundene Leiblichkeit des Menschen für die folgenden Zeiten prägnant und präzise formuliert. Das menschliche Ich, seine Identität, liegt und gründet sich im cogito. Der Mensch wohnt im Kopf. Folge dessen: der Mensch *hat* nun einen Körper, *besitzt* einen Leib. Der Körper wird zum bloßen Objekt, eben wie auch die Natur. Der sich ins Geistige, ins cogito, zurückziehende Mensch entfremdet sich so von seiner Kreatürlichkeit und der ihm umgebenden Natur.

Nun aber tritt in letzter Zeit, vor allem in der Phänomenologie, eine Tendenz auf, die diesen Dualismus von Mensch – Natur, Geist – Körper, von „ich bin mein Denken“ und „ich habe einen materiellen Körper“, zu transzendieren versucht. Als Schnittpunkt zwischen der Natur und dem geistigen Menschen tritt der Leib als Schwelle, als Zwischenerscheinung zu Tage (vgl. Nebelung 1999). Wie dies nun konkret gemeint ist und was genau die Phänomenologie damit zu tun hat, wird nun mittels des Buches „Das leibliche Selbst“ von Bernhard Waldenfels präzisiert. Dieses Buch ist die Orientierungshilfe, mit der ich ausziehe in die Welt des Leibes. Neben dieser primären Richtschnur für den hier dargelegten Gedankengang wird ergänzend die Phänomenologie des Leibes von Maurice

Merleau-Ponty genutzt, die er in seinem Buch „Phänomenologie der Wahrnehmung“ expliziert.

Die oben genannten Dualismen subsumiert Waldenfels in dem Dualismus von Innen – Außen. Menschliches Erleben, das sich selbst erfährt als in einem Körper existierend, wodurch dieser zum eigenem Leib wird, führt zu folgendem Welterlebnis: „Die Außenwelt wäre demnach ein Bereich, der mir fremd ist.“ (Waldenfels 2000, 216) und daraus resultiert dann folgende Frage: „Wie kann ich Zugang zum Anderen erlangen?“ (217) Dies andere, sei es die Natur oder ein anderer Mensch, ist also in dieser Weltsicht fremd, entfernt, draußen, abgetrennt, radikal gesagt: unerreichbar. Bevor ich die Lösung dieses Dilemmas umreiße, wie sie die Phänomenologie des Leibes uns bietet, werde ich näher auf den Innen-Außen Dualismus eingehen, damit das Problem auch in seiner ganzen Tragweite erkannt wird.

Wenn wir z.B. über Gefühle reden, dann formulieren wir unsere leiblichen Reaktionen auf diese Gefühle meist als ein Ausdrücken von Gefühlen. Im Innern, im subjektiv zu erlebenden Eigenraum, herrscht ein Gefühl vor und mittels des Körpers transferieren wir es in die Außenwelt. Dort trifft es dann auf andere Individuen, die irgendwie meine gegebenen Informationen zu sich herein holen und ihnen einen bestimmten Sinn entnehmen bzw. geben. Die Mimik und Gestik des Menschen wäre so mit Verkehrsschildern zu vergleichen, die den Weg weisen zu einem Verständnis der inneren Vorgänge des anderen. Dieser Betrachtungsweise der Emotionen folgt nun also die Frage, wie ich den anderen verstehen kann, auch wenn er für mich quasi eine black box ist. Der Cartesianismus, wie für gewöhnlich die Denkrichtung genannt wird, die von dem Dualismus Subjekt-Objekt, Mensch-Welt ausgeht und das menschliche Sein im cogito begründet sieht, bietet folgende Antwort: Wir kennen unsere eigenen äußeren Reaktionen auf unsere

inneren Empfindungen und schließen dann bei fremden äußeren Reaktionen auf uns ähnliche innere Empfindungen. Demzufolge wäre unsere Eigenbeurteilung das Primäre aus dem die Fremdbeurteilung als sekundäre Ableitung resultiert. Die Eigenerfahrung würde demnach die Fremderfahrung konstituieren. Dies räumt der Eigenerfahrung eine besondere Stellung, ein Privileg ein und „diese Vorordnung des Eigenen, von der hier so selbstverständlich ausgegangen wird, ist in sich selbst fragwürdig.“ (224) Waldenfels bezieht sich in seinem Hauptargument für diese Feststellung auf das Diktum Freuds: Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus. Dies besagt erkenntnistheoretisch, „daß wir nicht schlicht davon ausgehen können, wir seien uns selber vorweg bekannt und die Anderen kämen erst sekundär ins Spiel.“ (225) Wir haben also über uns selber kein evidentes Wissen und können somit aus einer bloßen Betrachtung des eigenen Inneren kein Wissen über andere erlangen. Deshalb wird an dieser Stelle des Buches „Das leibliche Selbst“ die strikte Trennung von Innen und Außen revidiert und es wird nun von einem gleichberechtigten „Zusammenspiel von Innen und Außen, von Eigenem und Fremden“ ausgegangen. Dies besagt nun, dass wir über unser eigenes Inneres eben erst durch das Fremde, die andere Innerlichkeit, etwas erfahren. Doch wie soll dieses Zusammenspiel funktionieren, wenn der Leib bloß als Kulisse, als äußerer Vermittler eines inneren Eindrucks zu verstehen ist. Das eigene Innere kennen wir laut Freud nur teilweise, das Fremde logischerweise dann ebensowenig, und derart kann dann auch die Kommunikation des Körpers nicht verständnisvoll praktiziert werden, weil wir gar nicht immer a priori wissen, welche inneren Regungen wir jeweils vermitteln. Im Sinne des Cartesianismus würden wir uns dann – auf welche Weise das dann auch immer geschehen soll – gegenseitig helfen, unser leibliches Verhalten immer wahrhaftiger

werden zu lassen und dieses dann immer authentischer zu interpretieren.

Die Dichotomie, die Barriere zwischen Innen und Außen, ist also schon allein wegen diesem Fremdbezug nicht absolut gegeben. Waldenfels, und mit ihm Merleau-Ponty, geht aber noch weiter und löst den Dualismus von Innen-Außen ganz auf, indem er sagt, dass menschliches Verhalten, in unserem Falle die angeblichen reinen Gefühlssymbole, das geäußerte Gefühl selbst ist. „Das Ausgedrückte realisiert sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe.“ (229) Konkret gesprochen: die geballte Faust ist nicht lediglich ein Symbol für Wut, sondern die Wut selbst. Ebenso ist der knurrende Magen kein Zeichen des Körpers, um mir damit zu signalisieren, er habe Hunger, sondern der knurrende Magen bin ich selbst, als hungernder Leib. Somit hat leibliches Verhalten einen Sinn an sich und erhält diesen nicht erst durch ein sinnstiftendes, sich im cogito lokalisierendes Subjekt. Deshalb sagt Merleau-Ponty: „Im Ausdruck realisiert sich Sinn.“ (Merleau-Ponty 1974, 193) Hier also fallen Innerlichkeit und Äußerlichkeit zusammen. Diesem Verständnis nach sind wir von Anfang an als Leib in der Welt und offen für andere. Der Leib ist somit nicht bloß als äußerer Übersetzer eines inneren Subjektes zu betrachten, sondern das Subjekt manifestiert sich selbst im Leib. Es kann von einem verkörperten Ich gesprochen werden. Waldenfels belegt und begründet diese Sichtweise an mehreren Stellen in seinem Buch, und auch Merleau-Ponty kommt in seinem Werk zu diesem Schluss: „Der Leib ist jederzeit Ausdruck der Modalität der Existenz überhaupt (...); hier zeigen die Zeichen ihre Bedeutung nicht lediglich an, sondern sind selbst von dieser durchdrungen, sind in gewisser Weise das selbst, was sie bedeuten.“ (194) Der Ausweg aus dem vorab genannten cartesianischen Dilemma liegt also ganz einfach in dem Nichtigwerden des Dualismus von Innen und Außen. Das

Problem wird also nicht gelöst, sondern es verschwindet – nach Wittgenstein die beste und eleganteste Art ein Problem zu bewältigen. Die Phänomenologie, wie sie Waldenfels und Merleau-Ponty vertreten, erweitert also die Identität des Menschen: zum cogito kommt, wie es Waldenfels ironisch beschreibt, das sensio – ich empfinde – hinzu. Mit Nietzsches Worten im Zarathustra, die auch Waldenfels heranzieht: „Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem.“ (Nietzsche 2000, 39)

Das sich Zurückziehen in die Innerlichkeit, das Versenken in die eigenen Gedanken, ist wohl möglich, aber dies ist eben nicht die ganze Wahrheit. In der Präsenz seines Leibes als Leib selbst und dessen Erfahrungen und Empfindungen ist der Mensch konkret und absolut in der Welt und so auch seit je her bei den Dingen, wie es an anderer Stelle in diesem Buch formuliert wird. Der Mittler zur Welt und zu den anderen Mensch ist nun mehr der leibliche Mensch selbst. Dieses ambivalente Charakteristikum des Leibes, einmal als Besitz des Ichs und dann aber auch als das Ich selbst – also als Objekt und Subjekt zugleich –, lässt sich nun auch auf das Verständnis von Kultur und Natur beziehen. Denn „der Leib ist Umschlagstelle, d.h. er lässt sich weder eindeutig dem Bereich des Geistes und der Kultur noch dem Bereich der Natur zuordnen, sondern beide Momente sind in ihm verschränkt.“ (Waldenfels 2000, 247) Deshalb wird bei Waldenfels vom Leib als einem „Leibkörper“ gesprochen, um die zweifache Betrachtungsweise des menschlichen Leibes zu illustrieren. Das menschliche Wesen: „Es ist weder allein Leib noch hat es allein Leib (Körper).“ (254) Die poetische Formulierung Nietzsches dazu lautet: „Der Leib ist eine Herde und ein Hirt.“ (Nietzsche 2000, 39)

Wenn wir nun also im Sinne von Waldenfels und Merleau-Ponty konstatieren, dass das menschliche Sein auch die Leiblichkeit einschließt bzw. einschließen kann und wir ferner feststellen, dass der Leib in beiden Bereichen –

Natur und Kultur – zu Hause ist, dann ergibt sich daraus eine überraschend simple Antwort auf das in diesem Buch u.a. thematisierte Problem der Entfremdung des modernen Menschen von der Natur. Diese Entfremdung resultiert aus einem reduzierten Blick, einem eingeschränkten Verständnis des Menschen. Das menschliche Wesen definierte sich lange Zeit im vorherrschenden Cartesianismus, als Geist, als *reflexives cogito*, wodurch die Natur zwangsläufig zu etwas Fremden wurde – zur Umwelt der Systeme. Aber die Systemgrenzen sind selbst gezogen, wurden selbst gedacht; genau genommen ist das Denken an sich die Grenze. „Die Welt ist ihnen (den menschlichen Subjekten) nur kognitiv unzugänglich.“ (Luhmann 1990, 41, Kapitel 6). Dieser Zustand ist nicht auf deterministische Weise gottgegeben, verweist also auf keine Getrenntheit von Mensch und Natur, sondern das menschliche Wesen ist selbst auch Natur, und so stehen ihm alle Türen offen, die empfundene Distanz zur Natur zu überwinden. Der Weg dahin ist sein Leib. Seinsvergessenheit (Kapitel 13) heißt dies: Leibvergessenheit, heißt zu vergessen, dass wir selbst Natur sind (Böhme, Kapitel 14). Die ehemalige Grenze, die unüberwindlich scheinende Mauer zwischen Mensch und Natur, ist nun zu einem Berührungspunkt geworden. Es gibt also keinen leeren Raum, keinen tiefen Graben zwischen dem menschlichen Ich und der Natur, der, naturalistisch gesprochen, mittels Nervenbahnen überwunden werden muss, um die Natur zum Ich herein zu holen, sondern das menschlich-leibliche Wesen geht direkt auf Tuchfühlung mit der Welt und den Dingen. Es steht zwischen, in und bei der Natur, und es gibt kein Innen und Außen mehr. Allerdings heißt das nicht, dass es keinen Unterschied mehr zwischen eigenem und fremden gibt. Diese Unterscheidung wird sich am Ende des nächsten Abschnittes noch als äußerst relevant erweisen.

Wenn sich das Wesen, welches wir Mensch nennen, nun im Laufe seiner Evolution aus seinem Leib in den sich ent-

wickelnden und reifenden Geist zurückgezogen hat, dann ist die Entwicklung hin zu einer neu empfundenen Leiblichkeit ein Schritt zurück (zu seinen biologischen Wurzeln), aber gleichzeitig auch ein Schritt nach Vorne, denn nun ist der Leib dem Menschen auch als Körper präsent. „Ich habe einen Körper bedeutet, ich kann von mir Abstand nehmen, so weitgehend, daß ich mich selber wie ein Naturding betrachte.“ (Waldenfels 2000, 254) Dies war dem menschlichen Wesen vor seiner Zeit als „cogito“ nicht möglich. Für die Medizin z.B. ist diese Selbstobjektivierung, oder auch Selbstverdopplung, wie es Waldenfels nennt, die *conditio sine qua non*.

3. Wie werde ich zum Leib?

Auch diese Überschrift bedarf wohl einer gewissen Erklärung, denn gerade wurde noch gesagt, dass der Mensch von je her auch Leib ist. Warum sollte ich etwas werden müssen, was ich schon bin? Warum stellt sich die Frage nach dem Wie dieses Aktes? Dies lässt sich durch die Subjektivität des Leibseins erklären (auf den Nutzen des Leibseins gehe ich später ein). Das Leibsein kann nicht gedanklich realisiert werden. Wenn ein Mensch denkt: „ich bin Leib“, dann ist dies nicht dasselbe, wie wenn er wahrhaftig Leib ist. Vielmehr würde er dann wieder eine Theorie zwischen sich und die Sache stellen, nämlich die Theorie, dass er ein Leib ist. Dieses Zwischenschalten von Theorien sollen wir laut Phänomenologie wenigstens für einen Moment sein lassen. Also sollte, wenn nicht gar müsste, die eigene Leiblichkeit erfahren und empfunden und nicht bloß gedacht werden. „Nicht also heißt das Wesen des Bewußtseins erforschen die „Wortbedeutung“ Bewusstsein auszulegen und der Existenz in das Reich des bloß Gesagten entfliehen, vielmehr heißt es, die wirkliche Gegenwart meiner selbst bei mir selbst, das Faktum meines Bewußtseins wiederfinden.“ (Merleau-Ponty 1974,

12) Ein Subjekt, das dieses vollbracht hat und sein wahrhaftiges Sein jenseits der Gedanken sprichwörtlich ertastet hat, also auf phänomenologische Weise sich als Leib erschaut hat, kann dann, wie es Schopenhauer im Anfangszitat fast schon prophetisch schreibt, die Welt der Begriffe bereichern, indem er, wie es Waldenfels tut, von dieser Leiblichkeit berichtet und als neue Betrachtungsweise den alten Überzeugungen, wie etwa dem Cartesianismus, gegenüberstellt. Das einzelne menschliche Wesen muss diesen phänomenologischen Weg selbst gehen, um sich als Leib in der Welt, bei den Dingen vorzufinden. Die Seinsvergessenheit, sie muss von jedem persönlich ausgetrieben werden.

Hier nun werden zwei wesentliche Aspekte wichtig: Verantwortung und Sorge (Kapitel 5 und 13). Lassen wir uns auf phänomenologisches Sinnen ein, dann resultiert daraus die Notwendigkeit einer neuen Verantwortung für und Sorge um unseren eigenen Leib. Der Leib wäre damit nicht mehr nur zu pflegen, wie ein Autobesitzer sein Auto pflegt, sondern die Sorge um den Leib wäre eine Selbstsorge, ein sich um sich selbst kümmern. Dies hätte dadurch eine viel stärkere Dringlichkeit, als wenn der Körper bloßes Gefäß wäre. „Denken wir an die Dialektik der Vergegenständlichung des eigenen Leibes, so droht die Gefahr, dass wir ihn ähnlich wie Flüsse, Wälder, Gebirge und Seen nach unseren Zwecksetzungen „kultivieren“ und dadurch nicht selten zerstören.“ (Thürnau, in Barkhaus u.a. 1996, 117) Man denke an Schönheitsoperationen, Diätkuren, Extremsportarten. Diese vermitteln das Bild eines beherrschten Körpers und eines beherrschenden Geistes. Der Leib ist aber keine schlichte unpersönliche Ressource, die wir, als cogito, ausschöpfen können. Denn: Unser Selbstverständnis als ein reines, vom Körper unabhängiges, mentales Ego – cogito – erfasst nicht mehr auf adäquate Weise die Ganzheit des menschlichen Wesens. Vielmehr

sind wir eine psychosomatisches Einheit, die ihr Leib ist und diesen braucht, wie der Schall die Luft.

Diese leibliche Existenz Erfahrung des Menschen findet zur Zeit in den westlichen Ländern vermehrt statt. Zum einen nimmt die Zahl der Publikationen über dieses Thema stetig zu, zum anderen ist ein Leibbewusstsein, das sich niederschlägt in einem neuen bzw. alten Ernährungsbewusstsein und in der neu geforderten Ganzheitlichkeit in der Medizin, seit einiger Zeit zu beobachten. Betrachten wir die ‚freie Liebe‘ der Hippies in den USA der 60er Jahren oder auch das Aufbegehren der deutschen Jugend zur selben Zeit gerichtet gegen eine antiquiert scheinende Sexualmoral, so kann dies als eine Rückbesinnung auf den eigenen Leib interpretiert werden. Zu einem vollständigeren menschlichen Wesen, als dies im Cartesianismus beschrieben wird, gehört mit dem Körper auch die Sexualität, und somit ist der Kampf um eine freie Sexualmoral auch ein Kampf um eine neue Leiblichkeit.

Diese Verbindung einer freien Sexualität mit einem Wiedererlangen der Lebendigkeit und Ganzheit des dann integrierten psycho-physischen Menschen ist der Hauptgedanke von z.B. Wilhelm Reich gewesen. In seinen Werken „Die Funktion des Orgasmus“, „Die sexuelle Revolution“ begründet er diese These ausführlich. Den Verlust der Natürlichkeit, die Entfremdung zur Natur ist für ihn gleichbedeutend mit dem puritanisch-moralischem Umgang des Menschen mit seiner Sexualität, wie es bis zu den erwähnten Jugendbewegungen üblich war. Die Kreatürlichkeit, die Leiblichkeit, die sich im erotisch-sexuellen Bereich niederschlägt, war lange Zeit im besten Fall anrühlich und nur institutionell (Ehe) nicht verwerflich.

Im Sinne der Phänomenologie ist die Hemmung der Sexualität aber nur ein Aspekt der Seins- bzw. Leibvergesenheit. Eine Erlebnis- und Erfahrungsweise wird gesucht, die es ermöglicht, sich vom bloß repräsentierenden Vorstellen zu lösen: Das Seiende als Seiendes zu finden (und

damit gleichzeitig das Sein als solches) und nicht lediglich als gedachtes Seiendes. Ein nur rationales Denken der Leiblichkeit ist unmöglich (Heidegger, Kapitel 13). Vielmehr führt der Weg zum Sein und zur Natur über den Leib, weil eben der Leib das dem Menschen gegebene Sein ist. Pathetisch ausgedrückt: Des Menschen Leib ist sein Sein, des Menschen Sein ist sein Leib (Nietzsche).

Wenn wir nicht nachdenken, nicht reflektieren und keine Vorstellungen haben über einen gegenwärtigen Augenblick, dann sind wir einfach da, erfahren uns als anwesend, als seiend, als Leib. Dies Erleben der eigenen Natur, dem eigenen dinglichen Sein beinhaltet eo ipso normative Aspekte: Wir müssen es üben. Es ist in einer entfremdeten Welt des Genießens und Machenwollens nicht mehr selbstverständlich, gelassen seinen Leib wahrzunehmen, einfach da zu sein. Das Dazwischen-Sein (Nebelung 1999): das Inter-Esse des Verweilens, der Kontemplation, der ästhetischen Erfahrungen gründet in Bedingungen, die errungen werden müssen. Dieses Ringen um sich gerät in die Gefahr des Selbstermächtigungsdenkens.

Spricht dann eine solch offene Zugangsweise zur eigenen Natur nicht dafür, dass die extremsten Ausprägungen des Kapitalismus, des Konsums, der Umweltverschmutzung durch solch ein Bewusstsein abebben würden? Spricht aus einer solchen Beschreibung einer Seinserfahrung nicht eine gewisse Seinsgenügsamkeit und darüber hinaus für eine Neuidentifikation mit der Natur? Bedarf es dann zu einer Änderung des Wirtschaftssystems, zum Erlangen einer gerechteren Welt nicht ‚nur‘ der Bewusstseinsreifung eines jeden einzelnen und keiner großen Revolutionen mehr? Wenn dem so ist, dann sollte diese Art einer zugegebenermaßen idealistischen Phänomenologie besonders auf die Pädagogik erheblichen Einfluß haben.

Aber: Erkennen wir die Natur, die wir selbst sind und treten so ins Sein? Ist dann alles unmittelbar friedlich? Die

vorangegangenen Erläuterungen und Beschreibungen der Erfahrungen und Auswirkungen eines menschlichen Erlebens als leiblich-geistige Einheit könnten diesen Eindruck erwecken. Doch damit würde jedoch nur die eine sonnige Seite erwähnt, die Schattenseite einer idealistischen Integration von Leib und Geist würde verschwiegen werden. Im Existenzialismus wird der Überhöhung des Lebens die Todesnähe beiseite gestellt, dem mit sich selbst Vertrautsein die entfremdete, heteronome Unvertrautheit, die mit dem weiter oben erwähnten Unterschied zwischen Eigenem und Fremden zusammenhängt. Merleau-Ponty hat dementsprechend das phänomenologische Projekt mit Heidegger existenzphilosophisch zugespitzt: „Alles Mißverständnis zwischen Husserl und seinen Interpreten wie der „existenzphilosophischen“ Dissidenz, auch alles Selbstmißverständnis Husserls kommt letztlich daher, daß ein Bruch in unserem Vertrautsein mit der Welt notwendig ist, soll die Welt erblickt und ihr Paradox erfaßt werden.“ (Merleau-Ponty 1974, 11) Diese Vertrautheit mit der Welt rührt unter anderem daher, dass wir bei einem Analysieren und Erklären der Welt, sie eben zu uns holen; sie zu etwas Eigenem machen, weil wir sie mit unserer Sprache und unseren Gedanken erklären, konstituieren und gar konstruieren. Es gibt dann *unsere* Weltanschauungen, *unsere* Theorien und *unsere* Wahrheiten. Eine gedanklich umzäunte Welt, also die Welt in unserem Kopf (als Idee und Vorstellung), macht uns das Seiende vertraut, erklärbar und letztendlich selbstverständlich. Doch je mehr diese Theorien verblassen, je mehr die Welt erkannt wird, die Dinge als für-sich existierend erfahren werden und nicht länger für und bei uns sind, desto mehr wird uns die Welt fremd. Es klingt paradox, aber wenn wir die Dinge zum erstenmal wirklich sehen, sie quasi wahrhaftig finden und nicht nur gedanklich repräsentieren, verlieren wir sie. Wir sind zwar dann in der Welt, aber als Fremde. Wir finden uns selbst vor in einer uns fremden Welt, die sich uns in ihrer Offen-

heit verschließt, weil sie für-sich, von uns unabhängig, existiert. Sie schweigt uns an. Wir fühlen uns in ihr nicht aufgehoben, nicht geborgen, wie das noch im ‚cogito‘ der Fall war. Die offene Weite des Seinsganzen kann auch als grenzenloser Schrecken empfunden werden. Diese Angst, „sie ist das ursprüngliche, gegenstandslose Phänomen, in dem sich das Da-sein (der Mensch) vor dem in-der-Welt-sein und zugleich um sein in-der-Welt-sein ängstigt. Sie ist das schlechthin Unheimliche, worin die Welt von uns wegrückt, das Seiende entgleitet und wir haltlos zurückblicken.“ (von Baeyer, von Baeyer-Katte 1973, 35) Das positive „Erstaunen angesichts einer Welt“ (Merleau-Ponty 1974, 10) wird gleich dem Erschrecken der gleichen Welt empfunden. Mut und Angst entspringen der gleichen Quelle unseres in der Welt Unterwegsseins.

13. Wohnen bei den Dingen: Martin Heidegger

Hier soll das Denken Martin Heideggers angedeutet werden. Das Denken Heideggers hat Jean Paul Sartre, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Jacques Derrida, Michel Foucault und Luce Irigaray geprägt. Heideggers Denken ist im Wortsinne radikal. Es sucht nach den Wurzeln unseres In-der-Welt-Seins. Es ist radikal anti-sozial, anti-demokratisch, anti-technisch, anti-ökonomisch. Am ehesten läßt es sich mit buddhistischen Meditationen vergleichen. Es fordert von uns Offenheit für das Geheimnis und Gelassenheit in unserem Dasein. Und es fordert, den Dingen ihr Eigenrecht zu geben. Alle Dinge haben einen Zauber, weil sie da sind, und das Dasein an sich ein Wunder ist. Das Denken Heideggers zieht sich zurück aus dem alltäglichen Gerede, ist elitär und sucht kompromisslos nach Wahrheit. Es ist konservativ, da es die Welt in ihrer Schönheit und Ursprünglichkeit bewahren möchte. Im Gegensatz zur Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, die das falsche Leben als falsche Gesellschaft kritisieren (siehe Kapitel 2), ohne ein anderes zu bestimmen, fordert das Denken Heideggers, sich der technokratischen Seinsvergessenheit zu entsagen und ein einfaches Leben zu führen. Als Bauer, als Hirt, bei den Dingen, mit den Dingen. Und Seinsvergessenheit meint: das Wunder, dass es Leben, dass es unser Dasein gibt, zu verdrängen.

Ich werde im folgenden a. Heideggers Denkweg kurz skizzieren, um dann b. den „Brief über den Humanismus“ und ein Motiv aus „Unterwegs zur Sprache“ eher zu verdichten als zu interpretieren. Zuletzt c. möchte ich zeigen, dass das Denken Heideggers eine ganz andere Antwort auf das Umweltproblem gibt als die bisher diskutierten. Aus seiner

Sicht muss eine Nachhaltigkeitsperspektive scheitern, weil sich die ökologische Perspektive zutiefst widerspricht mit der ökonomisch-technischen und der sozialen Perspektive. Ich werde der Sprache Heideggers – so weit es geht – folgen. Er spricht eine andere Sprache, die dem Sein, seiner Fruchtbarkeit und Einfachheit entsprechen soll. So will er das Sein hüten, es bewahren. Erst so entsteht – möglicherweise – eine andere Welt als die technische, in der Heidegger uns gefangen wähnt.

1. Das Denken des Seins

Das Motiv

Ich möchte hier dem Denken Heideggers entsprechen. Es sollen die Potenziale dieses Denkens sichtbar werden. Sie liegen im Sprechen und im Schweigen, in der Gelassenheit und Offenheit. Während im Frühwerk Angst, Ekstase und Sorge dominierten, verschiebt sich das Denken Heideggers im Spätwerk zu den Dingen in ihrem An-sich-Sein. Von Kant bis Wittgenstein und Luhmann wird behauptet, dieses An-Sich-Sein, das Ungeheure, der Tod, das Wahre ließe sich nicht sagen. Es wäre unsagbar. In einer gebräuchlichen Metapher: Wir können nur das Land technisch vermessen; dem Meer könnte man in seiner Unbestimmtheit und Tiefe nicht entsprechen. Genau dagegen revoltiert Heidegger. Dem eigentlichen Sein, dem unbestimmten Meer müssen wir sprachlich entsprechen, um nicht im technisch-ökonomischen Getriebe der Städte, der Industrie, des Effizienzdenkens und der Konsumgesellschaft zu versinken.

Das Problem

Das Denken Heideggers taucht in soziologischen Diskursen nicht auf. Nicht einmal hier und da. Dabei steht die Bedenklichkeit seiner Technikkritik außer Frage. Das technische Denken, das heißt das Herstellungs- und Funk-

tionsdenken mit seiner Berechnungslogik widerspricht einem wirklichen, immer schon erdverbundenen Denken, das immer ein Denken des Seins ist. Und dieses Sein ist vergessen worden: dass etwas da ist, erscheint uns nicht mehr als Wunder, Rätsel und damit als Bewahrenswertes. Warum sollten wir uns um das Sein sorgen? Wenn etwas nicht funktioniert, dann wird es repariert oder ersetzt. Technik und Geld verwalten und bewerten in unserem Alltag diejenigen Dinge, die nicht mehr bewahrt und gehütet, sondern, wenn sie nicht mehr funktionieren oder entwertet wurden, entsorgt werden. Wie lässt sich das Wunder des Seins – christlich gesprochen: das Wunder der Schöpfung – bewahren und sprachlich ausdrücken? Das Bewahren geschieht – bei Heidegger – sprachlich: Unsere Sprache ermöglicht uns, die Dinge zu hüten. „Die Sprache ist das Haus des Seins“, sagt Heidegger (1991a, 5). Das bedeutet, Sprache ist zwar auch gesellschaftlich konstruierte Kommunikation, aber darin entspricht sie nicht der Wahrheit des Seins. So können wir unserer unbestimmten Umwelt – der Schönheit des Meeres – nicht entsprechen. Gesellschaftlich konstruierte Kommunikation ist – bei Heidegger – das Gerede des Man, die Massenkommunikation in den Städten. Sprechen dagegen ist der Modus, wenn wir unserer Umwelt entsprechen. Die gesellschaftliche, moderne, massenhafte Konstruktion von Wirklichkeit ist also das Problem. Sie ist im Grunde immer bereits technischer Natur und damit Nutzungsfunktionen unterstellt.

Das Sein

Heideggers Denken wird häufig mit seinem Werk „Sein und Zeit“ von 1927 gleichgesetzt. Der Gedankengang sei kurz angedeutet. Das offene, bewusste, eigentliche Ich ist sich seiner Endlichkeit bewusst. Es ängstigt sich. Seine Angst entschließt es, öffnet es für die Unbestimmtheit des Todes. Nur dadurch wird es seines eigentlichen Seins, seines Lebens bewußt. Nur so kann es sich sorgen. Die Sorge

ist das genuin Eigentliche der menschlichen Existenz. Sorgend entspricht der Mensch dem „unbestimmten Unmittelbaren“ (Hegel) (1986, 3). Das unbestimmte Unmittelbare ist in seiner undefinierbarkeit das Sein (4). „Das Sein selbst ... nennen wir Existenz“ (12). Jede existenzielle Erfahrung ist zeitlich, damit augenblicklich und damit gefährlich. „Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir (unser A.N.) Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen.“ Nur im Augenblick, in der Grenzerfahrung sammeln wir wirkliche Erfahrungen (Sinn), wird uns unsere Endlichkeit bewusst, ängstigen wir uns, sorgen wir uns, sind wir in der Zeit. Die Zeit ist nicht die Uhrzeit, sondern das augenblickliche Gewahrwerden des Augenblickes und seiner Endlichkeit. Nur in einer solchen Erfahrung sind wir offen, spüren wir das Sein, fallen Sein und Zeit zusammen. Das Frühwerk Heideggers sieht in der menschlichen Angst den Grund aller existenziellen Erfahrung. Anders das Spätwerk.

Die Kehre

Als seine Kehre sieht Heidegger selbst seinen Übergang um 1930, der sich erst zwischen den Jahren 1946 im Humanismusbrief (1991a, 19) und 1950 in „Die Kehre“ (1991b, 37-47) vom *Denken* des Seins zum Denken des *Seins* vollzieht. Das anwesende Denken öffnet, erschließt, entscheidet sich – bis zur Kehre vor allem in „Sein und Zeit“ – aktiv für das abwesende, unbestimmte Sein, dass etwas überhaupt ist. Nach der Kehre zeigt sich das Denken, das im Sein verborgen liegt, dem gelassen Wartenden! Das unbestimmte, vergessene und daher abwesende Sein können wir als den wesenhaften Aspekt der Umwelt denken. Dass Umwelt da ist, dass sie uns – auch und vor allem als Natur – vorgegeben ist und nicht von uns konstruiert wird, macht nach Heidegger ihr Wesen aus. Das Sein als das ganz Andere unserer Existenz wird durch herrschendes, das heißt technisch-ökonomisches Wissen und Wollen zur

Umwelt. In Technik, Wissen und Wollen zeigt sich der „Wille zur Macht“ (Nietzsche).

Das eigentliche Denken

Das Denken handelt. Im Denken denken wir das Wesen des Seins, dass überhaupt etwas ist. Das Sein ermöglicht uns diesen Bezug. Im wirklichen Denken kommt das Sein zur Sprache. „Die Sprache ist das Haus des Seins. In der Behausung wohnt der Mensch. (...) Das Denken ... läßt sich vom Sein in Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt das Lassen.“ (1991a, 5) Unter Wesen versteht Heidegger das Wahre. Um es zu erfahren muss es der Mensch sein zu lassen, zulassen. Der Mensch muss wieder lernen, „im Namenlosen zu existieren und sich so vom Sein ansprechen lassen“ (10). Solches gelingt auf der Lichtung (15), in der Offenheit des Seins (im Sinnen und Sorgen, 11), im Ek-sistieren, im Hinausstehen. Dann kann der Mensch Mensch werden, da sein, sich sorgen, das Sein hüten und schonen: „Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (21)

Das technische Denken

Die Technik verstellt als Gestell die Lichtung des Seins. „Die Technik ist eine Weise des Entbergens“ (1991b, 12), ein Herausfordern (14), kein poetisches Hervorbringen, sondern ein vorgestelltes Her- und Sicherstellen des Bestands (16). Wissenschaft und Technik meinen, „daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als System von Informationen bestellbar bleibt.“ (22) Damit verschleiert die Technik als Gestell nicht das Sein, sondern sie ersetzt den Schleier durch ein System an Informationen. Es gälte aber „die Unverborgenheit und mit ihr (...) die Verborgenheit allen Wesens auf dieser Erde zu hüten.“ (32) Wenn das Wesen des Seins gehütet werden soll, müssen wir denken, das heißt bei Heidegger handeln. Denken ist auch ein Handeln, eine Praxis,

weil wir „dem Wesen des Seins an die Hand gehen (...), dem Wesen des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein Wesen zur Sprache bringt.“ (40) Mit der Sprache bauen wir dem Sein eine Stätte, ein Haus. Dort lassen wir das Sein wohnen, hüten und schonen es.

Identität von Denken und Sein

A=A meint genauer besehen A ist A: „Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst.“ (1990, 12) Darauf zitiert Heidegger einen Satz des Parmenides: „Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.“ (14) Denken und Sein gehören zusammen, sie versammeln sich im Selben (18). Das Denken des Menschen entspringt einem Hören des Seins. Mensch und Sein gehören einander (19). Wir müssen das technisch verstellte Sein loslassen und springen. „Dieser Sprung ist das Jähe der brückenlosen Einkehr in jenes Gehören“ (20), jenseits des dualistischen Planens, Berechnens, Stellens und Setzens. Diese Einkehr ereignet sich, wird dem Mensch eigen, indem er es im Blitzen eräugt. Äugen und eigen gehören bei Heidegger ursprünglich zusammen (24). Im – uns zufallenden – Ereignis gehören Denken und Sein zusammen, werden identisch.

Wir haben nun einige Elemente des Denkens von Heidegger versammelt und erahnen bereits die Unterschiede zum soziologischen Denken. Das soziologische wie das normalphilosophische Denken macht aus sprachlichen Unterschieden Widersprüche, Gegensätze, Unverträglichkeiten, unlösbare Konflikte. Dann benötigen wir eine Technik oder Experten, die uns helfen, diese Widersprüche und Konflikte zu lösen oder zu regeln. Unterschiede werden nicht nur als sozialer Konflikt zwischen Personen, sondern ebenso als Rationalitätsentscheidung zwischen Wirklichkeit und Zielen interpretiert: Es gibt die schlechte Wirk-

lichkeit und die guten Ziele. Wir benötigen Mittel, Techniken, Instrumente, um das Problem zu lösen, das Ziel zu erreichen. Genau gegen diese normale, technisch-ökonomische Art des Denkens wendet sich Heidegger. Er will die Dinge, die Wirklichkeit, die Umwelt stehen lassen, wie sie sind. Er will nichts erreichen, herstellen, regeln. In diesem Rationalitätsdenken sieht er die moderne Metaphysik sich selbst gefangen halten. Insofern ist Heidegger radikaler Empirist. Er beschreibt die Dinge in ihrem grundsätzlichen So-Sein, An-sich-Sein. Es geht ums einfache Leben.

2. „Über den Humanismus“ „unterwegs zur Sprache“

Der Humanismus-Brief Heideggers (1991a) an Jean Beaufret im Herbst 1946 zeigt den Denkweg Heideggers genau. Hier dringt er bis zur Sprache vor. Aber eigentlich geht es ihm hier noch ums Denken. Und Heidegger erläutert wie sich sein *Denken* des Seins zum Denken des *Seins* verschiebt. Im ersten Fall steht das Denken zentral, im zweiten Fall das Sein. Die Frage: Wie entspricht das Denken dem Sein? Wie wird es wesentlich?

Es geht ums Handeln. Handeln heißt vollbringen. „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen.“ (5) Im handelnden Denken kommt das Sein zur Sprache, weil wir denkend dem Sein die Hand geben. Denken wird als Handwerk gedacht, als ein Bauen. Wie der Bauer das Feld bebaut und so die Fruchtbarkeit hervorruft, so ruft das Denken das Sein hervor. Die Sprache baut dem Sein das Haus. Die Sprache ist der Bauer, der die Fruchtbarkeit hervorruft. Sprechen und Denken sind Handlungen, Handwerk. Im Handwerk formen wir die Dinge nicht frei, sondern wir entsprechen ihrem Sinn. Wir lassen uns ansprechen von der Fruchtbarkeit des Seins: „Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch

nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen.“ (5) Denken ereignet sich nur als Gelassenheit, indem wir die Dinge und das Sein so lassen, wie sie sind. Für Umwelt als Unbestimmtheit und als fruchtbare Vielfalt heißt das: wir dürfen ihre Unbestimmtheit nicht bestimmen; wir dürfen ihre Vielfalt nicht reduzieren; wir müssen ihre Fruchtbarkeit schonen und mehrern. Denken ist somit ein gelassenes Engagement, gelassenes Handeln für das umweltliche Sein.

Denken ist Denken des Seins (8). Das Denken gehört dem Sein, indem es auf das Sein hört. So vermag es zu denken. Es ist sein Vermögen. Mögen heißt annehmen, lieben, „das Wesen schenken“ (8). Es ist kein Leisten, keine Technik. Dass Unbestimmtes (Umwelt, Sein) da sein darf, wie es ist, es zuzulassen, ist das Vermögen des Denkens: „es in seinem Wesen wahren.“ Wenn das Sein zur Sprache kommt, dann entspricht die Sprache ihrem Vermögen. Ihre Gefährdung ist somit eine Gefährdung des Wesens des Menschen. Es zeigt sich – in der Moderne, im metaphysischen Dualismus, im technischen Denken – in seiner Sprache nicht mehr die entsprechende Fruchtbarkeit des Seins. So muss der Mensch heute wieder lernen „im Namenlosen zu existieren“ und „erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen“ (10). Wie ist das möglich? Dadurch, „daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird.“ (15) Dann wohnt er bei den Dingen. Dann existiert er als Mensch. „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“ (15) Früher nannte Heidegger die Lichtung unser Da-Sein, das Da des Seins. Das Sein ist nur im Da anwesend. Die Rätselhaftigkeit des Daseins ist jedem Kind geläufig, wenn es „da“ sagt. Der technisch denkende Erwachsene hat die Rätselhaftigkeit des Da wie des Seins vergessen. Seinsvergessenheit.

Jeder Mensch, der bereits auf einer Lichtung im Wald gestanden hat, kann verstehen, was Heidegger hier meint.

Er meint den Zusammenhang von Wald und Lichtung, von Geborgenheit versprechender Verborgenheit des Waldes und Offenheit der Lichtung – und ihr Zusammengehören. Wir kommen aus dem Wald und stehen auf der Lichtung. Alles öffnet sich in uns. Wir sind da. Das ist wie immer bei Heidegger wortwörtlich so gemeint. Es ist das Einfache unserer Existenz, unserer Wirklichkeit. Nur in diesem Einfachen existieren wir. Und diese Lichtung ereignet sich, indem wir sie plötzlich eräugen. Nicht, indem wir sie als Ziel für unser Picknick wählen. Und mit Wald meint Heidegger auch nicht den ökonomisch bestellten düsteren Fichtenforst, sondern eine natürliche Landschaft: einen Zusammenklang von Licht und Baum, von Strauch und Kraut, von Moos und Bach. Auch die Lichtung gehört dazu. Das Seiende des dunklen Waldes und das Mögliche der Lichtung ermöglichen das Wesen des Menschen.

„Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (22) „Der Mensch ist vielmehr vom Sein in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hütet, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“ (21f) Die ekstatische Existenz ist die Sorge. Die Sorge hütet. Wie? „Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.“ (24) Der Mensch hütet durch die Sprache – denkend und sprechend – das Sein. Die Sprache schützt das Sein, bewahrt ihr Andenken, indem sie sagt, *dass da etwas ist*. Das klingt wiederum geheimnisvoller als es ist. Die Sprache ist keine technische, keine soziale Konstruktion, sondern ein Bau, eine Höhle. Der Bauer baut zwar diesen Bau. Aber ihr Wesen ist, das Sein zu hüten, zu schonen, zu beherbergen. Es gibt das Sein (25). Dies meint: Etwas gibt das Sein. Es ist das Sein selbst – bei Parmenides. Das Sein gibt sich selbst als Gabe. Eine Gabe ist ein Geschenk. Sie ist wie die Fruchtbarkeit keine Technik, sondern einfach da.

Auch diese Sätze sind einfach zu denken. Der Hirt und der Bauer arbeiten draußen. Sie sind abhängig von der Fruchtbarkeit der Erde und dem rechten Wetter. Das Wetter ist nicht nur meteorologisch vorausberechneter Niederschlag, sondern Sonne und Regen zur rechten Zeit. Die Erde ist nicht nur geplanter Raum, Substrat für Chemie oder Labor für Experimente. Sie ist der Ort der natürlichen Fruchtbarkeit, für den Reichtum, für das Vermögen der Landschaft. Die Möglichkeiten sind die Vielfalt der Erde, der wir treu zu bleiben haben (Nietzsche), wenn wir ihren Möglichkeiten entsprechen wollen. Wir handeln, indem wir mit dem Handwerk des Bauens der Fruchtbarkeit eine Stätte bereiten, eine Lichtung, eine Landschaft, eine Wohnung, einen Bau, eine Heimat – ausdrücklich „nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich.“ (28) Die moderne Heimatlosigkeit wird auch transzendente Obdachlosigkeit genannt. Der Mensch ohne Bezug, ein Fremder (siehe Kapitel 5). Hier irrt er umher, ist geworfen in die Seinsverlassenheit (29).

Das Sein schickt die Wahrheit (30). Nur so kann etwas Seiendes – ein Fels, ein Stein, eine Wiese – bewahrt werden, als Bewahrenswertes erachtet werden. Das, was Marx Entfremdung nannte, wird von ihm Seinsvergessenheit genannt (30). Heidegger steht hier ausdrücklich Marx näher als Husserl oder Sartre. Der Rationalismus entfremdet den Menschen, zwingt ihn zur „unbedingte(n) Selbstbehauptung“ (32): „Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (32) So ist er nicht entfremdet, wenn er in der Nachbarschaft des Seins wohnt (33), in der Nähe, in der „Sorge für das Sein“ (33). „Das Denken baut am Haus des Seins“ (48). So handelt es, sprechend, denkend. Und es fügt sich. „Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden.“ (51) (vgl. Kapitel 11) Wir fügen uns in das Einfache, wollen nicht mehr fortschreiten, hören auf das Sein. Dann hat der Mensch kein

Eigentum mehr an etwas. Er ist frei und gebunden zugleich. „Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft.“ (51) Wir fügen uns als Hirten und Bauern in das Unverfügbare. „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.“ (52) Wie? Indem es Dinge so einfach wie möglich sagt, streng, sorgfältig, sparsam: „Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen.“ (54) Es legt wie der Landmann Furchen – in die Sprache.

Hier endet der Humanismusbrief und es beginnt Heideggers Suche nach einer entsprechenden Sprache. In „Unterwegs zur Sprache“ dringt Heidegger am weitesten zu einer Sprache vor, die in den Grenzbereich des Sagbaren gerät. Zwischen Sagbarem und Unsagbarem findet er eine Grauzone, ein Zwischenreich. Hier wesen die Dinge die Sprache an. Im Stillen gewinnen sie ihre Bedeutung. Hier geraten wir ins Paradoxe: Das „Geläut der Stille“ wird zu Heideggers wichtigstem Bild und zur wichtigsten Realität, in der Möglichkeit und Wirklichkeit, Existenz und Essenz miteinander verschwimmen und so die dualistischen Gegensätze ihre metaphysisch-technische Zwanghaftigkeit verlieren. Es geht Heidegger also um eine neue Art des Unterscheidens: Unterscheiden wir zwei Dinge (Denken-Sein, System-Umwelt), dann fragt sich, wie beide zueinander kommen. Die Sprache vermittelt, ruft in die Mitte, fügt zusammen, macht zueinander gehörig. „Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: *inter*. Dem entspricht das deutsche ‚unter‘. (...) In der Mitte der Zwei im Zwischen (...), in ihrem *Inter*, in diesem Unterwaltet der Schied. Die Innigkeit (...) wohnt im Schied des Zwischen, wohnt im Unterschied.“ (1993, 24f) Betrachten wir weiterhin die Sprache als das Haus des Seins, dass der Mensch hütet, dann lässt er die Dinge in sein Haus hinein, über die Schwelle. Die Schwelle *ist* die Trennung und die

Verbindung von innen und außen. „Die Schwelle trägt das Zwischen.“ (26) Sie fügt innen und außen, System und Umwelt, Sein und Denken zusammen. Wenn die Fuge – abgründig – nicht fügt, entsteht ein Riss, der schmerzt (27). „Der Unterschied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, der er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten“ (29). Sammeln wir das Läuten, wird es zum Geläut. So kommen Unterschiede in ihr Wesen (30), indem sie in die *stillende Ruhe des Zwischen* gerufen werden. „Die Sprache spricht als das Geläut der Stille.“ (30) „Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.“ (33) So wartet er gelassen und bringt sich in die Entsprechung – im Stillsein – mit seiner Umwelt, der er auf der Schwelle (Grenze) im Zwischen begegnet. Im Dazwischen, im Zwischenraum, auf der Schwelle wird es still, innig. Hier lassen wir uns vom Sein ansprechen, wird Umwelt erinnert.

3. Die Rückkehr

Nachhaltigkeit und Natur sind für Heidegger keine Themen, über die es zu sprechen lohnte. Sein Denken setzt tiefer an, im Ursprung. Zwar hat Günter Altner Heideggers Seins- als „Naturvergessenheit“ interpretiert, doch wird bei Heidegger alles Sein ursprünglich gedacht. Nur hier hängen Kultur und Natur unentfremdet zusammen. Die Kategorie Natur ist eine, die Heidegger immer schon im naturwissenschaftlichen Denken gefangen sieht oder die zumindest in einer Entgegensetzung – nämlich der von Kultur und Natur – festgelegt, festgesetzt und festgestellt wurde.

Die Frage der Nachhaltigkeit wäre für Heidegger erst dann überhaupt eine sinnvolle Frage, wenn wir still stehen könnten, wenn wir uns besinnen könnten, und wenn wir gewahr würden, dass das dualistische Denken im Ganzen unhaltbar, metaphysisch, technisch, modernistisch, ent-

fremdet ist. Die Bewahrung unserer Erde wäre eine, die gelingt, wenn wir Sinn als unsere Gebundenheit an die Erde, an die Gemeinschaft und an die jeweilige Zeit wahrnehmen würden. Im Sinne, sich um den Menschen zu sorgen, die Welt: also unser Dasein zu schonen, in diesem Sinne denkt Heidegger nachhaltig.

Das Gerede des Man

Die soziale Seite kann verschieden gesehen werden. Lebensweltlich in den wechselseitigen Anerkennungen, in der Geborgenheit und Vertrautheit der jeweilig lokalen Bedingungen. Und im Übernehmen der Erfahrungen der Alten, im gemeinschaftlichen Leben im Dorf, in all dem, was Ferdinand Toennies Gemeinschaft, Dorf, Sitte nannte. Eine solche Agrarkultur der Tradition hat Heidegger im Sinn. Und wie Toennies und die Kommunitaristen sieht er die lokale Gemeinschaft als den einzigen sinngebenden Bezugsort an. Dies ist im Wortsinne regionaler Sozialismus, ein Allmende-Denken (Kapitel 8). Dass ein solcher Regionalismus, ja Lokalismus auch nicht-reaktionär gedacht sein kann, zeigen die Veröffentlichungen von John Berger.

Ein rationales Verständnis von Sozialität wird von Heidegger radikal verworfen. Hiermit meint er: die rein formale Massendemokratie, das allgemeine Gerede des Journalismus und der Massenmedien, ihre Standardisierung und ihre Nivellierung. Vermassung war immer das Argument der konservativen Kulturkritik gegen die moderne Gesellschaft. Warum sollten alle Menschen die gleichen Rechte haben? Haben sie auch die gleichen Pflichten: Hilfe, Solidarität, Arbeit? Grundsätzlich ja: Körperliche, seelische und geistige Integrität dürfen nicht verletzt werden. Gilt dies aber nicht für alle Lebewesen? Und folgen daraus auch die Normen, Regeln und Gesetze, vom Baurecht bis zur Straßenverkehrsverordnung? Bei Durkheim beginnt das soziologische Denken, dass das Soziale eine Kategorie sui generis ist. Damit verliert die Natur, die lo-

kale Erde – das je Kulturelle – für das Soziale seine Bedeutung. Ein derart allgemeiner Universalismus steht den Traditionen der Kulturen entgegen. Gegen diese universelle Arroganz stärkt Heidegger das Denken als eine lokale Gemeinschaftlichkeit.

Die Vernutzung

Die Vernutzung des Seins ist wirksam durch das technische Berechnen. Dieses ist bereits durch Platon und Aristoteles in die Welt gekommen (1991b, 6). So wird das Denken „zu einer Technik des Erklärens“. Man beschäftigt sich mit etwas (9). Es wird Betrieb, weil man etwas öffentlich betreibt: „Diktatur der Öffentlichkeit“ (9), des Man. So wird die Sprache ein gegenständliches Betreiben, „ein Instrument der Herrschaft über das Seiende“ (10). Dies Seiende ist dann das Wirkliche, dem wir „rechnendhandelnd“ begegnen und es zurichten, bestellen als einen Bestand. Die Ökonomie zieht daraus ihren Nutzen, auch die Theorie des rationalen Handelns (Kapitel 8). Der Mensch ist dann physiologisches Substrat und die Natur besteht aus gegenständlichen Atomen (16). Wissenschaft und Ökonomie erkennen nicht das Wesen der Dinge, sie verstellen und bestellen es. Warum? Sie bewerten einen Gegenstand. Sie stellen einen Gegenstand her und bewerten ihn. „Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat.“ (39) Das so Gewertete wird seiner „Würde beraubt“, seinem Eigenwert. Es wird „nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen.“ (39) „Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten.“ (39) In der Wertgebung erhöht sich der Mensch zum Subjekt und degradiert das Bewertete zum Objekt seiner Begierden. Er entwertet es, wo er es zu bewerten vorgibt. Er herrscht durch Herstellung und Wertung. Hier ist ein Ab-

stieg nötig. „Der Abstieg führt in die Armut der Existenz“ (42). Das Sollen und Wollen von Ökonomie und Technik ist der Fortschritt, der Aufstieg, die Zielerreichung. Es ist klar, dass der Weg der Effizienz ein Herrschafts-, der Herrschaftsweg ist. Armut meint im nachhaltigen Denken Suffizienz, Verzicht, Entsagung, Sparsamkeit. Heidegger lässt keinen Zweifel daran, wohin sein Weg führt: Zurück zum einfachen Leben, zum Seinlassen des Seins, zum Wohnen, zum Schonen, zum Beieinandersein, zur Innigkeit. Dieses Denken handelt, indem es auf Handlung verzichtet, indem es sich – absteigend, aussteigend – zurückzieht. „Das Denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Größe eines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen Vollbringens.“ (51f) Wir müssen uns zurückziehen, ohne Hoffnung auf Erfolg.

„In einer Wissensgesellschaft kann es den Antityp, der auf die schädlichen Folgen des Fortschritts verweist, nicht geben, wie ihn der Intellektuelle in der Industriegesellschaft vorstellte. Hier wäre der Außenseiter oder Widersacher schnell als ein Zukurzgekommener angesehen, einer, dem zu wissen nicht gelang. Gegen das Können hilft kein Könnenverweigern. Sondern einzig die Novalis-Schlegelsche Divination, das große freie poetische Abirren im Wesentlichen selbst,“ so Botho Strauss in „Wollt ihr das totale Engineering?“ (DIE ZEIT, 52, 2000). Die ökonomischen Konsequenzen jedoch sind eindeutig: Radikale Subsistenzwirtschaft, eine Agrarkultur, die dem ökofeministischen Denken nahe steht.

Die Fruchtbarkeit

Sorgend gehen wir dem Sein, seiner Unbestimmtheit und Fruchtbarkeit an die Hand. Der Mensch ist homo. Humus ist die fruchtbare Erde. Der Mensch ist aus Erde gemacht (1986, 197f). Er gehört der Erde und muss ihrer Fruchtbarkeit entsprechen. Dann entspricht er seinem Wesen.

Kein anderes Denken hat radikaler den Menschen in seinen Lokalitätsbezug gebracht wie das Denken Heideggers. Das Globale erscheint ihm enterdet. „Bleibet der Erde treu.“ (Nietzsche) Dieser Satz der Wandervogelbewegung vor 100 Jahren ist für Heidegger ein Schlüsselsatz. Die Natur ist das Haus, in dem der Mensch als bewusstes Erdenwesen wohnend und wandernd unterwegs ist. Der je lokale Ort und seine Erde zeigen ihren je lokalen Charakter. Nur er – und nicht die globale Wissensgesellschaft – kann leiblich erfahren werden. Die jeweilige Erde bringt ihre Früchte, ihre Häuser, ihre Kultur, ihre Menschen hervor. Der Mensch ist das einzige Wesen, das seinen Ort bewußt verändert und nomadisch unterwegs sein kann. Die Suche, die Irre, die Fremde ist allerdings nur dann sein Ort, wenn er sich mit der jeweiligen Lokalität befreunden kann, wenn er ihre Erde und ihre daraus folgenden Hervorbringungen genießen, wahrnehmen und anerkennen kann.

Dieser Bezug zur Zeit, zum Ort und zur jeweiligen Kultur ist dem „totalen Engineering“ (Botho Strauss) vollkommen entgegengesetzt. Lokale Bindung und globale Entbindung sind nicht mehr vermittelbar. Heidegger sieht wie Marx, dass die totale Entfremdung durch den totalen Kapitalismus kommen wird. Natur und globale Unkultur werden in der völligen Entfremdung der totalen Weltgesellschaft nicht mehr vermittelbar. Eine solche Kultur ließe sich Kultur nennen, die aus ihrer je lokalen Bezüglichkeit erwachsen würde. Eine ökologische Kultur hat keine Gegensätze mehr. Sie wäre eine suffiziente Subsistenzwirtschaft mit lokal angepassten Techniken und entsprechender Gemeinschaftsorientierung.

14. Goetheanischer und anthroposophischer Humanismus: Die „sinnlich-sittliche Wirkung“ der Natur

Das Thema Natur ist in der Phänomenologie (siehe Kapitel 12) als menschliche Selbstbegegnung und Selbstbeschreibung diskutiert worden. Der Mensch begegnet sich selbst als Natur: Sein Leib, seine Empfindungen, sein Wille, seine Sexualität, seine Abhängigkeit vom Essen und Schlafen, seine Schmerzen zeigen ihm, dass er Natur *ist*. Natur ist aber auch Erkenntnisobjekt. Die Objektivität der Naturerkenntnisse liegt im Bereich der Naturwissenschaften. Alle Wissenschaft von der Natur ist Naturwissenschaft, so jedenfalls wird normalerweise behauptet. Zu zeigen wird demgegenüber sein, dass menschliche Naturerfahrungen ebensolch gültiges Wissen erzeugen können. Das Argument wird sein: Als Menschen – und nicht als Funktionsträger oder Systeme – nehmen wir Teil an der Schöpfung. Diese äußert sich für eine goetheanische Wissenschaft in der „sinnlich-sittlichen Wirkung“ von Naturerfahrungen.

Die moderne Naturwissenschaft beschreibt sich selbst sowohl analytisch wie deskriptiv. Analytisch ist sie da, wo die Dinge in ihre Bausteine zerlegt werden: in Atome, Gene und ihre Funktionen. Die Dinge bestehen nur aus ihren funktionierenden und isolierbaren Bausteinen, so lautet ihre Grundannahme. Das Wesen der Natur – so wird hier von Goethe und Steiner argumentiert – bleibt davon unberührt. Die analytischen Naturwissenschaften können keinen Beitrag zu einer wahren Naturerkenntnis leisten. Ihr Wahrheitsanspruch beschränkt sich auf das Funktionieren ihrer Baustoffe. Deskriptive Disziplinen wie Ethno-

logie, Soziobiologie, Ökologie, Meteorologie oder Geographie beschreiben die Funktionen, die natürliche Dinge für andere natürliche Dinge haben. Auch sie verstehen die Dinge nicht in ihrem einzelnen Dasein, in ihrem urtümlichen Wesen. Es ermangelt ihnen an geistiger Schau, an metaphysischer Empirie. Auch sie haben die ontologische Seite ausgegrenzt. Daher gilt es, andere Formen der Naturerkenntnis zu suchen:

„Wenn man nach Zugangs- und Erkenntnisformen fragt, die gegenüber neuzeitlicher Naturwissenschaft eine Alternative darstellen, so bieten sich vornehmlich zwei Kandidaten an, nämlich Ästhetik und Phänomenologie.“ Gernot Böhme unternimmt mit Gregor Schiemann (1997, 7) das ambitionierte Unternehmen in Richtung einer „Phänomenologie der Natur“. Dabei erscheinen außerhalb des engeren phänomenologischen Umkreises (Husserl, Klages, Schmitz, Merleau-Ponty, Waldenfels) hier Goethe und Rudolf Steiner besonders interessant. In ihren Erkenntniszugängen werden ontologische, hermeneutische und ästhetische Zugänge nicht beiseite geschoben. Ihnen geht es nicht um die phänomenologische Methode, sondern um die Natur der Dinge selbst, ihren Urzustand.

Die Natur ist wie unsere Sozialität dreigliedrig. Böhme und Schiemann haben diesem grundlegenden Aspekt keine Aufmerksamkeit geschenkt. Für eine sozial-ökologische Theorie-Praxis ist es grundlegend, zwischen Natur und Sozialität keinen Graben aufzureißen. Das phänomenologische Projekt bei Böhme und Schiemann schließt den Graben der falschen ökologischen wie sozialen Arbeitsteilung von Ökonomie, Recht/Politik und Kunst/Wissenschaft (Geist) nicht. Unsere wissenschaftstheoretische Tradition aus Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften (man könnte auch sagen aus Oikos-, Gerechtigkeits- und Kunstwissenschaft) unterstellt genau die Dreiheit, von der hier

ausgegangen wird. Aber sie fällt normalerweise auseinander, wird nicht mehr überbrückbar und so reproduziert Wissenschaft die gesellschaftlichen Konflikte um diese Dreiheit, weil sie weder als ökologische noch als soziale Dreigliederungslehre verstanden wird. Zu zeigen wird demnach sein, dass Goethe und Steiner eine – leider ironiefreie – Antwort auf die Frage nach *der Einheit der Differenz* aller Wirklichkeit gegeben haben. Sie haben damit soziologisch und philosophisch ein höchst relevantes Kriterium erfüllt: Sie sind *rational!* Luhmann versteht – an entscheidender Stelle – Rationalität als unmögliche – hegelianische – Einheit der Differenz von System und Umwelt (1997, 184).

Im ersten kontextuellen Abschnitt (1.) werde ich einige Leitgedanken der goetheanischen Naturwissenschaft erläutern, um sodann Grundzüge der anthroposophischen Soziallehre anzudeuten (2.). Zum Schluss soll der poetische Ertrag durch Kritik der Nachhaltigkeitsdebatte gezeigt werden (3.).

1. Goethes natürliche Dreigliederung

Hier sollen einige Grundgedanken Goethes in den Blick kommen. Ich bediene mich dabei zweier wichtiger Essays von Goethe: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“ und „Einleitung zur Farbenlehre“. Als eine gemeinsame Grundannahme von Goethe und Steiner kann dabei folgende Überlegung gelten: Es geht beiden um *eine neue Art des Wahrnehmens der natürlichen und sozialen Dreigliederung der Wirklichkeit* und nicht um die Entdeckung neuer Fakten (Atome, Arten, Gene etc.). Das Wesen und Wesentliche – das Urtümliche – des Organischen lässt sich nicht analysieren, sondern man muss es erschauen, in Form der Urpflanze. Im Mai 1787 schreibt Goethe an Charlotte von Stein aus Rom: „Die Urpflanze wird das

wunderlichste Geschöpf von der Welt“. Sie ist das „Modell“ und der „Schlüssel“ für seine phänomenologische Betrachtungsweise: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“ Die Methodologie Goethes gründet in der *Vermannigfaltigung* und *natürlichen An-Ordnung* bzw. Reihung (auch Böhme, 1997, 22). Nur von dort kommen wir zum Wesentlichen, zum „Urphänomen“ und seiner „Schau“. Erst wenn man solches begreift, wird auch die Wandlung des Phänomens verständlich, die Metamorphose des lebendigen Ganzen, zum Beispiel der Pflanze.

Nun zeigt sich das Objekt nicht immer dem Subjekt von allein. Der *Versuch* wird von Goethe als eine lebensweltliche und natürliche – und nicht etwa hochartifizielle – Möglichkeit gesehen, das Objekt zum Vorschein kommen zu lassen. Der Versuch ist wie ein Lockmittel, ein Medium, ein *tertium*, um meinem Geist etwas vor Augen zu führen. Ich kann nicht einfach durch den Wald gehen und Wildschweine beobachten. Ich muss mich ruhig verhalten, einen geeigneten Platz suchen und den Ort wie die Zeit so gestalten, dass die Wildschweine kommen könnten. Dann bedarf es eines natürlichen Lockmittels, das ihr Interesse weckt. Der Versuch ist demnach nicht nur ein geistiges und sittliches Konstrukt, sondern auch eine natürliche Anordnung, die es ermöglicht, etwas gewahr werden zu können. Er ist eine Weise des „Erscheinen-Lassens“. Ich kann das Objekt nicht zwingen, ich muss es verstehen, einladen sich zu zeigen. Erst so schaffe ich einen Zwischenraum, eine Lichtung. Diese muss so attraktiv sein, dass sich das Objekt von selbst, freiwillig zeigt.

Das Objekt wird als Gast zum Subjekt, ein Verwandter, ein Mitglied der Naturfamilie. Solche Romantisierung ist nötig, um die Natur und damit sich selbst nicht auszubeuten, nicht zu vergewaltigen, so gelassen wie möglich zu

werden. Es ist der contra-faktische Geltungsanspruch (Habermas) einer jeden Naturwahrnehmung, die die ethische und ästhetische Annahme des ‚Objekts‘ voraussetzt. Wir nehmen die Natur nur wahrhaftig wahr, wenn wir ihr gerecht werden, wenn wir ihr entsprechen, wenn wir sie so lassen, wie sie ist. Dies ist ein gänzlich anderes Projekt als das Bacons. Mit Goethe und Steiner ließe sich sagen: So wenig Gewalt wie möglich. Aber das reicht nicht. Wir benötigen den Versuch als einen Wahrnehmungsweg, einer sinnlich-sittlichen Erkenntnis-Schulung. Der Versuch als tertium ist ein Gasthaus, eine Lichtung, eine Stätte, in dem das Objekt zum Subjekt wird. Aus der unmittelbaren Unbestimmtheit der Umwelt (Kapitel 13), dem unübersichtlichen und abwesenden Chaos der Objekte wird eine Anwesenheit, wenigstens eine Spur, das heißt die Anwesenheit einer Abwesenheit. In der Anwesenheit der Gäste wird aus der Unübersichtlichkeit eine übersichtliche Mannigfaltigkeit, eine vielgestaltige Ordnung. Es ist gerade keine wissenschaftliche Isolierung und quasireligiöse Reinigung, um ein reines Phänomen zu erzeugen. Der Versuch in der Physik – mittels Laboratorium – zielt auf Isolierung des reinen Phänomens, unter allen Umständen, universell.

Kommen wir von der Methode – dem Versuch – zu einem konkreten Beispiel, dem Phänomen Farbe. Goethes Farbenlehre gilt vielen Naturwissenschaftlern als überholt, und doch zeigt sie sich auch heute noch von großer Überzeugungskraft und kann als Paradigma einer phänomenologischen, hermeneutischen und zugleich ästhetischen Lehre und Schulung gelten. Ich zitiere und paraphrasiere einen längeren Ausschnitt aus der „Einleitung“, weil sich hier viele Gedanken von ihm verdichten (Goethe, Bd. XIII, 322f): „Die Lust zum Wissen“ wird beim Menschen geweckt durch die Wichtigkeit der Phänomene. „Innige Anteilnahme“ ist notwendig, um sie dauerhaft zu machen. Erst dann erfahren wir die „große Mannigfaltigkeit“ der

Natur: Wir müssen lernen, diese Mannigfaltigkeit „zu sondern, zu unterscheiden und wieder zusammenzustellen“. Dann gelingt es, „das Einzelne kennen zu lernen und ein Ganzes zu erbauen.“ Das gilt es, für die Farben zu zeigen. „Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken ... und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete. (...) (N)ur von Gleichem werde Gleiches erkannt.“ Und so dichtet Goethe folgende berühmten Verse, in Anklang an einen „alten Mystiker“:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken.“

Unsere innere Einbildungskraft ermöglicht es uns, die gleichen Bilder hervorzurufen wie die äußeren uns geben. Wir können uns also farbige Bilder vor Augen rufen. Ja die Farbe entsteht durch unsere innere Fähigkeit zu sehen: „Farbe sei die gesetzmäßige Natur in Bezug auf den Sinn des Auges.“ Wie ist sie nun, die Farbe? „Wir fanden dreierlei Erscheinungsweisen, dreierlei Arten von Farben oder, wenn man will, dreierlei Ansichten derselben, deren Unterschied sich aussprechen läßt.“ Goethe unterscheidet:

- physiologische Farben, „insofern sie dem Auge angehören“; sie sind „flüchtig“
- physische Farben; sie sind „verweilend“
- chemische Farben; sie sind „dauernd“

Auch hier zeigt sich sein Weg: sondern, reihen und später wieder verknüpfen, besser – mit Hegel: „für ein höheres Anschauen wieder aufzuheben.“ Dies gelingt in der Schau des Urphänomens. Am Beispiel der Farbe wird sie zunächst als Gegensatz aus Licht und Finsternis (Nicht-Licht) verstanden. Licht bringt Gelb. Finsternis Blau hervor. Mischen wir sie im „reinsten Zustand“, dann entsteht

Grün. Gelb und Blau lassen sich verdichten. „Sie erhalten ein rötliches Ansehen“, also gelbrot und blaurot. Aus ihnen lässt sich „das höchste und reine Rot“ hervorbringen. So erhält man einen Farbenkreis aus drei (Gelb, Blau, Grün) bzw. sechs (mit Gelbrot, Blaurot und Rot) Farben. „Alle übrigen ins Unendliche gehenden Abänderungen gehören mehr in das Angewandte, gehören zur Technik des Malers, des Färbers, überhaupt ins Leben.“ Nun aber enthält Goethe eine auch für ihn fragwürdige dritte „allgemeine Eigenschaft“, ein tertium: „ein Schattiges, ein Graues“: „Halblichter“, „Halbschatten“, „Trübe“ genannt. So haben wir als Urphänomen eine Dreiheit: Licht, Finsternis und Trübe.

Hieran schließen sich nun die Abteilungen der Farbenlehre, in ihrer Differenziertheit, suchender Beobachtungsgenauigkeit und begrifflichen Schärfe von überwältigender Kraft, in insgesamt 919 Absätzen:

1. Abteilung: Physiologische Farben (1.-135. Absatz) mit dem wunderbaren Kapitel über „Farbige Schatten“ (Absätze 62-80)

2. Abteilung: Physische Farben (136.-485.). Sie haben selbst „keine Farbe“: „teils durchsichtig, teils trüb und durchscheinend, teils völlig undurchsichtig“ (136., Seite 359).

3. Abteilung (486.-687.): Chemische Farben werden erregt, gesteigert, gemischt und fixiert, auch an Pflanzen und Tieren lässt sich das beobachten.

4. Abteilung (688-715.): Allgemeine Ansichten nach Innen

5. Abteilung (716-757.): Nachbarliche Verhältnisse

6. Abteilung (758-920.): Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe

Böhme (1997, 21-26) sieht zusammengefasst drei Charakteristika bei Goethe:

- das Urphänomen als erscheinende Idee
- die natürliche Ordnung in der Mannigfaltigkeit
- die Pragmatik

Die Pragmatik (24f) ist deshalb von grundlegender Bedeutung, weil die Farben nur relativ zum *menschlichen* Auge bestehen! Im „Entwurf einer Farbenlehre“ und hier insbesondere in der Einleitung finden wir das grundlegende Argument für jegliche Erkenntnis: unser eigenes *natürliches und immer relationales Eingebundensein*. Die Darstellung und Didaktik der Farben ist somit nichts den Farben Äußerliches. In der natürlichen Ordnung zeigt sich, wie das Auge die Farben erschauen kann, und so sollen sie auch dargestellt werden, im Farbkreis: komplementär, nachbarschaftlich, sich steigernd. Darstellung und Didaktik ergeben sich notwendig aus der natürlichen Ordnung. Die Anleitungen zu Darstellung und Didaktik schmiegen sich dem Phänomen an. Diese Mimesis – von Adorno als einzige wahre Erkenntnis und Ästhetik gedacht – erzeugt dann Wahrheit, weil sie der Schöpfung entspricht und zugleich Natur für uns ist.

Wir können demnach Natur dadurch erkennen, dass ihr Dasein, ihre Schöpfung für uns da ist, und auch wir Teil dieser Schöpfung sind. Wir sehen, was wir selbst sind. Dadurch zeigt und zeugt die natürliche Wahrnehmung der Farben durch unsere Augen eben die „sinnlich-sittliche Wirkung“. Unsere Wahrnehmung bedeutet uns etwas. Sie zeigt uns durch uns ihren Sinn. Sinn und Sinnlichkeit fallen zusammen. Was wir erschauen ist der Sinn, die natürliche, mannigfaltige Ordnung. So gesehen ist die „sinnlich-sittliche Wirkung“ dreierlei: sinnliche Ästhetik, sittlicher Ethos und pragmatische Wahrheit für uns, hier: für unser Auge. In der menschlichen Lebenspraxis leben die sinnhaften Ideen. Aus ihnen heraus formuliert Goethe einen dreigliedrigen Anspruch, der historisch gesehen nahe liegt und der uns bis heute beschäftigt.

2. Naturerfahrung und soziale Dreigliederung (Steiner)

Die Dreigliederung: Ästhetik, Ethik, Pragmatik findet sich nicht grundlos in Goethes Werk. Die Hochzeit des deutschen Idealismus um 1800 ist die Zeit der Dreigliederung, wie wir sie auch bei Rudolph Steiner wiederfinden, insbesondere in „Die Kernpunkte der sozialen Frage“, einen der wichtigen Vorträge Steiners, gehalten am 11.6.1922 in Wien (Steiner 1985, 233-259). Hier antwortet er auf die Dreigliederungslehren von Kant und Goethe. Seine gleichlautende Monographie wurde 1919 veröffentlicht. Steiners wie Goethes Denken fußten in der platonisch-kantischen Dreigliederungsidee und ihrem Grundproblem, diese Ideen nur schwer untereinander vermitteln zu können. Ihre aktuellste Version finden wir bei Jürgen Habermas und seinen drei Geltungsansprüchen. Auch sie gründen in den drei kantischen Kritiken der

- reinen Vernunft mit Wahrheitsanspruch,
- praktischen Vernunft mit ethischem Gerechtigkeitsanspruch und
- Urteilskraft mit ästhetischem Wahrhaftigkeitsanspruch.

Steiner hat nun im besagten Vortrag diese drei Reflexionsformen mit drei Institutionen und mit den drei Prinzipien der französischen Revolution verbunden (257): „Die drei Ideale Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wird man einmal lebensvoll verstehen, wenn man einsieht, wie Freiheit im Geistesleben herrschen muss, Gleichheit im staatlich-rechtlichen Leben und Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben.“ Diese Zuordnung ist deshalb interessant, weil sie nicht kontingent ist: Man prüfe für sich je andere Zuordnungen. In der steinerianischen *sozialen* Dreigliederungsidee ist die Idee Goethes einer „sinnlich-sittlichen Wirkung“ wiederzuerkennen:

- das pragmatische Wirkungsmotiv: Brüderlichkeit
- eine sittliche Ethik: Gleichheit
- eine wahrhaftige Ästhetik: Freiheit

Nun sind die heutigen Antworten (Steiner, Habermas) auf die Aufklärungsideale auch vor dem Hintergrund der romantischen Antwort auf die kantischen Aufklärungs- und Revolutionsideale um 1789 bei Schelling und Hegel zu verstehen. Die philosophische Romantik (Fichte, Schelling, Schleiermacher) stand in enger Beziehung zur Jenerser Frühromantik (Schlegel, Novalis). Eine Schlüsselstellung nimmt hier Hegel ein, der versuchte, eine konsistente aufklärerisch-romantische Antwort auf die kantischen Fragen zu geben. Die Kernfrage lautet: Wie ist Versöhnung trotz Dreigliederung auch mit der Natur als einer wirklichen Ganzheit möglich? Und genauer: Ist es die Idee der Gerechtigkeit (Platon), ist es der individuelle, ästhetisch-freie Geist (Fichte, Schelling), oder ist es die Liebe (Hölderlin, Hegel), der die Entzweiungen und getrennten Ideale versöhnt, vermittelt, überbrückt, synthetisiert? Wie kann die Idee der Natur als einer Ganzheit integriert werden? Die philosophische Romantik (Hügli, Lübcke 1998, 543) hat darauf quasi dialektisch geantwortet:

1. Das Ich ist das schöpferische Prinzip (Fichte).
2. Die Wirklichkeit ist eine zusammenhängende Ganzheit (Fichte). Diese Ganzheit hat sich historisch-organisch entwickelt.
3. Versöhnung von Natur (Wirklichkeit) und individueller Freiheit ist durch „ästhetische Anschauung“ möglich (Schelling).

Wir sehen, dass die Romantik die Antworten vorbereitet hat, die von Goethe über Hegel bis Steiner (und auf ganz andere Weise bei Jürgen Habermas) gegeben wurden. Goethe und Steiner fundieren nun diese Fragen und Antworten in den je einzelnen Dingen und Institutionen, von

der Pflanze bis zur Wirtschaft. Ihr romantischer Grund, sich auf diese Dreigliederung zu beziehen, ist die einer ursprünglichen Einheit: Die Dreiheit findet sich bereits in der Schöpfung, in der Natur des Menschen wie der Dinge. Sie ist ein fruchtbares Prinzip: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr.“ (Goethe) Die Praxis der „sinnlich-sittlichen Wirkung“ bewahrheitet sich. In der äußeren dreigliedrigen Gestaltung zeigt sich somit die fruchtbare Idee, die Einheit der drei. Die *Idee* eines Wesens zu verstehen und sie vor dem Hintergrund einer menschengemäßen Betrachtung, eines menschlichen Maßes, einer menschlichen Methode zu sehen, dies ist das Ziel einer *anderen* (natur)wissenschaftlichen Methode, gleich, ob wir sie phänomenologisch oder anthroposophisch nennen wollen. Den Sinn eines sinnlich-wahrgenommenen Wesens zu erkennen, verlangt eine übersinnliche Empirie, eine geistige Empirie, so Steiner.

Die Idee zum Beispiel der Pflanze ist ihre Natur in ihrem Gestaltwandel, in ihrer Metamorphose, nicht in ihrer Bausteinzusammensetzung. Die Idee der Pflanze ist das Wesen der Pflanze, und durch geistiges Erkennen gelingt es, sie in ihrer Ganzheit zu erschauen. Es kommt also ganz darauf an, das *Wie* der Entwicklung, des Werdens und Wachsens geistig zu ersinnen, dem *Wie* nachzugehen. Das Denken hat hier die Möglichkeit, über die sinnliche Wahrnehmung hinaus, den Sinn des Werdens eines Wesens wahrzunehmen: „Das Gewährwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen. Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Licht, das Ohr dem Ton gegenüber. Es ist Organ der Auffassung.“ (Steiner 1975, Bd. 2, IV)

Wie aber kommen wir dazu? Die Pflanze, ein Löwenzahn zum Beispiel, ist uns etwas Äußeres. Ich sehe den Löwenzahn und sage: „Das ist ein Löwenzahn“. Dieses Beispiel

gibt uns – in der Nachfolge Goethes und Steiners – Jochen Bockemühl (in Böhme, Schiemann 1997, 149-189, hier 156). Der begrifflich fixierte Gegenstand verdeckt eine wirkliche Wahrnehmung. Wir müssen demgegenüber – in einem zweiten Schritt – dem identifizierten Gegenstand fremd werden (152). Diese „Verfremdung“ ist notwendig für jeden Erkenntnisakt: „Der eigentliche Erkenntnisakt beruht darauf, daß die innere Natur, die wir im leiblichen Spüren als Selbsterfahrung im unmittelbar Gegebenen kennen lernten, mit der äußeren, verfremdeten *bewußt* zur Deckung gebracht wird. Geschieht dieses Verbinden in einer überschaubaren Weise ... so tritt ein *Evidenzerlebnis* ein.“ (152) Selbsterfahrung, Verfremdung und Zusammenbringen sind dann eine Art hegel-romantischer Dreischritt der Wahrnehmung. Aber bei Bockemühl wird – wie bei Steiner – die „ästhetische Anschauung“ als Ausgangs- und nicht als Endpunkt genommen. Die Synthesis des sinngebenden Zusammenhangs vollbringt der denkende Geist in der eigenen Aktivität, mittels poetischer Kraft. Entsteht dieser Sinn im individuellen Geistesakt (Steiner) oder als ein Drittes in der Liebe (Hölderlin)?

Bockemühls Methode entspricht Goethes Vorgehen: „Er (Goethe, A.N.) gibt die Anleitung zur Einrichtung von Zusammenstellungen überschaubarer Bedingungen. Durch diese entsteht, sinnlich der Wahrnehmung unmittelbar gegeben, was zugleich aus dem Erfassen und Zusammenfügen der Bedingungen durch die eigene Aktivität in der Denkanschauung erscheint. (...) So ist der Weg zur Einsicht in das unmittelbar Gegebene zugleich eine Anleitung zum Erscheinenlassen der Phänomene, d.h., Wirklichkeit erscheint als eine gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen.“ (186) Und in der Fußnote 7 wird dazu ergänzt: „Im Wahrnehmen der Natur der Pflanze bilde ich in der Selbsterfahrung stufenweise ein Wahrnehmungsorgan aus, das mit jeder sinnlichen Wahr-

nehmung immer fähiger wird, die lebendige Pflanze zu schauen. Unter diesem Aspekt erscheint also die Idee als Fähigkeit, das Einzelne so anzusehen, daß in diesem ein Sinnzusammenhang wahrgenommen wird.“

Was hat dieser Gedanke nun mit Schönheit zu tun, mit Schönheit, die doch unsere Sinnlichkeit und Ästhetik so stark beeinflusst: Die Vermannigfaltigung der Wahrnehmungen soll – nach Goethe – der Sinn unserer (wissenschaftlichen) Versuche sein (Goethe, Bd. XIII, 20). Es soll sich, nach dem Abwarten, ein höheres sinnhaftes Prinzip zeigen. In freien Verbindungen kann sich ein Ganzes bilden, so wie sich ein organisches Wesen durch seine Einzelteile zu einem vollkommenen Ganzen verbindet. Goethe versucht im Versuch – als einem „Vermittler von Subjekt und Objekt“ – die Idee der Natur als einer Vollkommenheit nachzueifern: „Ich versuche die Idee: Schönheit sei Vollkommenheit mit Freiheit, auf organische Naturen anzuwenden.“ (21) „Schön nennen wir ein vollkommen organisiertes Wesen, wenn wir uns bei seinem Anblicke denken können, daß ihm ein mannigfaltiger freier Gebrauch aller seiner Glieder möglich sei“ (23). Schönheit wird an eine organische und harmonische Gebrauchsfähigkeit, an seine Wirksamkeit und natürlich an seine „sinnlich-sittliche Wirkung“ gebunden. So fallen Freiheit und Natur in der Schönheit zusammen: eine wahrhaftig-romantische Idee, wie wir sie auch bei Schiller in „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ wiederfinden (1985).

Wir beginnen hier erst zu erahnen, dass eine goetheanische Wissenschaft Ästhetik, Ethik und Ökologie mittels poetischer Kraft zusammenbringen könnte. Sie kann auf einen sinnhaften Ganzheitsbegriff, der sich nicht nur im Organischen – sondern beispielsweise auch in der Architektur – zeigt, nicht verzichten. Ganzheit langsam und sorgfältig zu erschauen, ist eine Notwendigkeit, um die drei Grundprin-

zipien zusammenzubringen. Ganzheit ist eine sinnliche, sittliche und nützliche Unterstellung. Der Wert ursprünglicher Ganzheit kann aber nicht einfach so gewonnen werden. Erst durch unsere Entfremdungen und Verfremdungen werden wir ihr als einer contrafaktischen Einheit gewahr. Warum soll nun Natur als Ganzes oder Teile von ihr geschützt werden? Weil die äußere Natur ein Teil unserer inneren Natur, unserer Selbsterfahrung ist, meint Bockemühl (1997, 188). Es bleibt diese Erfahrung eben nicht nur wissenschaftlich-äußerlich, sondern erhält einen eminent sozialen und pädagogischen Wert. Diese aktive Selbsterfahrung der eigenen Leibhaftigkeit als Natur ist unumgänglich für verantwortliches soziales und ökologisches Handeln.

3. Die Ironie der freien Liebe

Die heutige Nachhaltigkeitsdiskussion ist vor dem Hintergrund einer goetheanischen Wissenschaft wenig überzeugend. Die ökonomische Überhöhung und ihre Entkoppelung von

- sinnlichen Bezügen
- natürlichen Grundlagen
- einer brüderlichen, solidarischen Moral
- einer sozialen Idee
- einer kulturellen Prägung

wird – normalsoziologisch und normalphilosophisch – nicht als grundsätzlicher Fehlweg diskutiert. Das ökonomische System mag sich sinnlich, natürlich, ethisch, sozial und kulturell entkoppelt haben. Im Nachhaltigkeitsdiskurs erscheint denn auch Ökonomie, Ökologie und Soziales als voneinander Getrenntes. Sieht man dieses Dreieck als gegeben, so gerät man in die Schwierigkeit, Ökonomie als Nicht-Soziales und Nicht-Ökologisches denken zu müssen. Da dies aber genau der Konstitutionsfehler der Moderne ist, unterstellt der Nachhaltigkeitsdiskurs genau

die falsche Dreigliederung, die verantwortlich ist für die Unverantwortlichkeit ökonomischen Handelns. Ökonomisches Handeln wird herausgelöst aus seinen ökologischen und sozialen Bezügen. Die nachträgliche Sozialisierung und Ökologisierung verspricht dann die Funktionsgewinne einer entkoppelten Ökonomie beizubehalten. Eine deregulierte Ökonomie nachträglich sozial und ökologisch wiederzuregulieren, ist aber genauso unmöglich, wie einem Interkontinental-Flugzeug vorzuschreiben, es möge doch bitte nur 400 m hoch, 200 km/h schnell fliegen und ein wenig Luft herein lassen.

Rudolph Steiner hat daher von einer sozialen Dreigliederung gesprochen: Das Soziale wird erst vollständig gedacht, wenn ökonomische, rechtliche und geistige Arbeit zusammengedacht werden. Der ökonomische Teil bleibt hier eingebettet in die soziale Logik. Und dieser ökonomische Teil – das ist vielleicht noch wichtiger – wird einem Prinzip unterstellt: der Brüderlichkeit, man könnte auch sagen: der Solidarität. Und das meint: Die Teilung der Ressourcen erfolgt nach dem Grundsatz: Jedem nach seinen Bedürfnissen. Mehrwertabschöpfung ist nur so lange legitim, wie sie das soziale Gefüge befruchtet.

Doch wie lassen sich die Menschen überzeugen, auf Zins-, Funktions- und das heißt ja auch auf Anerkennungs- gewinne zu verzichten? Das einzige, was möglich erscheint, könnte darin liegen, die Menschen zu überzeugen, dass Fliegen ihnen nicht gut tut. Der selbstgenügsame Verzicht aufs Fliegen wirkt aber nur dann überzeugend, wenn er die individuelle Eigenlogik der Menschen nicht außer acht lässt. Wir müssen darauf vertrauen, dass das freie Denken sich selbst überzeugt, sich leiblich, sozial und ökologisch wieder einzubetten. Eine werk- und wirkungsorientierte und das heißt poetische Ethik der Ästhetik scheint dafür philosophisch geeignet, aber eben nicht besonders wir-

kungsmächtig. Die „sinnlich-sittliche Wirkung“ von abstrakten Kategorien und Theorien ist sehr begrenzt.

In einer goetheanischen Natur-Pädagogik verbergen sich eminent praktische Potenziale: Das „Erscheinenlassen der Phänomene“ zeitigt ihre „sinnlich-sittliche Wirkung“. Nicht ideale Schulungsprogramme helfen hier weiter, keine platonischen Ideale. Lehrer, sei es als Schul- oder als HochschullehrerInnen sind leibliche Wesen, die aktive Selbsterfahrungen ihres je eigenen und doch gemeinsamen Kreatürlichseins machen: „Und was die können, das Beste, das man aus ihnen herausbringen kann, das soll entwickelt werden. Alle diese Programme werden dabei abgewiesen, alle Vorschriften werden abgewiesen, alles wird in den unmittelbaren Impuls des individuellen Könnens gestellt.“ (Steiner, 1985, 221)

Das Können ist Kunst und Praxis zugleich. Diese Praxis also muss erlernt werden. Hierfür bedarf es keiner neuen Denkanschauung, Methodik oder Didaktik, sondern schlicht einer – phänomenologischen oder auch goetheanischen – Arbeitsweise. Denn „im praktischen Leben läßt sich eben nirgends ein Ideal verwirklichen, sondern man muß das tun, was sich aus den Lebensmöglichkeiten heraus ergibt.“ (222) Insofern erübrigt sich auch die Kritik an der Entfremdung und Entkopplung der dreistrahligem, unintegrierten Moderne. Keine Kritik eröffnet freies Denken, aktive Selbsterfahrungen und soziale Assoziationen. Jeder Mensch trägt in sich die ästhetischen, ethischen und ökologischen Impulse, „die beste Gestaltung des sozialen Organismus“ einzeln und gemeinsam anzustreben.

So naiv solche Vorschläge angesichts der kontingenten und komplexen Welt anmuten, so sehr bleiben Menschen an ihr menschliches Maß gebunden. Die Renaissance hatte die Menschen mit Leonardo und Erasmus, mit Montaigne

und Shakespeare wieder in die Mitte gerückt und sogleich ins Freie geführt. Nur im Glauben an die praktischen Fähigkeiten freier Individuen kann die moderne Gesellschaft sich selbst so grundlegend wandeln, wie sie es nötig hätte. Die technische und bürokratische Verwaltung unseres Wissens und unserer Erfahrungen stellt dabei – neben der ökonomischen Entkopplung – das größte Hindernis dar. Die globale ‚Wissensgesellschaft‘ ist solange keine, wie es nicht gelingt, die einzelnen Menschen zu den Selbsterfahrungen zu befähigen, aus denen sie heraus ihr Können, ihr Vermögen selbst steigern und dann selbst sinnlich-sittlich wirken. Diese Weise goetheanischer Selbststeigerung hängt jedoch – dialektisch gesehen – an der Fremdsteigerung. In der Abwertung des Anderen, Fremden liegt eben auch eine Selbsterniedrigung. Der soziale Grundsatz lautet demnach: Steigere die Möglichkeiten Fremder – ihre Kontingenz – durch Steigerung deines Selbst-Vermögens, und umgekehrt.

So wie wir uns eine soziale Dreigliederung vorstellen können, so können wir uns das ökologische Dreieck vorstellen: Naturpolitik/recht, Naturwissenschaft, Naturökonomie. So erkennen wir, dass das soziale Dreieck vom ökologischen Dreieck dadurch unterschieden ist, dass an die Stelle des Sozialen die Natur rückt. Und so lautet denn auch der ökologische Grundsatz: Steigere die Möglichkeiten der Natur – ihre Fruchtbarkeit, ihre Komplexität – durch Steigerung deiner Sorge, deines kulturellen Könnens.

Kommen wir zum dritten Dreieck: dem menschlichen Dreieck: Körper, Seele, Geist verzahnen sich im Menschen, in seinem Leib. Der leibliche Mensch lebt dreiegliedert. Mit seinem Körper lebt er in der Natur und ihrer Ökonomie, mit seiner Seele nimmt er Teil an der rechtlichen Reziprozität und ihrem politischen Procedere, mit seinem

Geist erfindet er Dinge und betätigt sich ästhetisch: Er schafft Kunst und Literatur. Diese Gliederung wird auch psychoanalytisch so gepflegt. Der menschliche Grundsatz lautet: Steigere deine menschlichen Möglichkeiten durch Steigerung deiner leiblichen Integrität.

Kommen wir zum vierten Dreieck: dem ästhetischen Dreieck. Es besteht aus Sinnlichkeit, Kommunikation und Poetik (siehe im Anschluß an Hans Robert Jauss: *Nebulung* 1999). Die Sinnlichkeit öffnet uns zur Welt. Sie zeigt uns ihre Schönheit durch ihre Mannigfaltigkeit (siehe Abschnitt b). Durch leiblichen Austausch mit ihr zerfließen die Innen-Außen-Grenze, entsteht Inter-Esse. So kommunizieren wir. Und schließlich gelingt in der Poetik der bewusste geschaffene Zusammenschluss von mir und Welt.

Natur und Soziales, Mensch und Ästhetik werden hiermit nicht als etwas grundsätzlich Verschiedenes gedacht. Alle vier sind bedürftige System-Umwelt-Kopplungen, Unterscheidungen, die an der sozialen wie ökologischen, der menschlichen wie ästhetischen Einheit der Differenz orientiert sind.

- Die *soziale* Unterscheidung selbst-fremd,
- die *ökologische* Unterscheidung Kultur-Natur,
- die *menschliche* Unterscheidung Leib-Welt,
- die *ästhetische* Unterscheidung Innen-Außen

Diese vier System-Umwelt-Unterscheidungen machen nur dann Sinn, wenn wir unsere reziproken Vermögen steigern, um eine *geglückte Einheit der Differenz* von System und Umwelt (siehe Luhmann) wenigstens – contra-faktisch – anzustreben. Solches lässt sich mit Hölderlin als Liebe oder mit Fichte als Freiheit bezeichnen. *Freie Liebe* lässt sich weniger als theatralische, denn als poetische Kraft auffassen. Der Autopoiesis der Systemsicherungen (siehe Luhmann) wird hier die Heteropoiesis des Glaubens an die Umwelt zur Seite gestellt. Die poetische Kraft ist

dann nichts mehr als die Kopplung (= freie Liebe) von Auto- und Heteropoiesis.

Solche Art der Kopplung gelingt nicht. Unser Vermögen reicht nicht, tagtäglich die Liebe zum Anderen, die Liebe zur Natur, die Liebe zur Welt, die Liebe zum Außen zu erneuern oder gar zu steigern. Das heißt nicht, von der Lüge der Liebe, von der Lüge gelingender Kommunikation, von der Lüge der Versöhnung zu lassen. Jede Heimatmelodie lügt, jeder Arztroman lügt, alle Medien lügen, alle Drogen lügen, ja, alle Gedichte lügen. Wir wissen das – abstrakt, und wir erfahren es – täglich. Der Unterschied liegt nur darin, ob wir ironiefrei lügen oder nicht. Intelligente Lügen sind selbstreflexive Lügen, über die wir lachen können, die uns aber dennoch ermutigen weiterzumachen, und sei es – wie hier – mit Goethe. Die selbstironische Lüge glaubt dennoch an die poetische Kraft der schönen Lüge der freien Liebe als einer hier und da gelingenden, sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

15. Betörende Sirenen Gibt es einen Ausgang aus dem Fortgang?

Wir schreiten in unseren gesellschaftlichen Aktivitäten unökologisch fort, machen einfach weiter, tun so, als müssten wir nichts ändern. Wie ‚anders‘? Wir möchten nun an dieser Stelle nicht nur schwadronieren oder raunen, sondern wir wollen theoriegeleitet verstehen und antworten und zwar mittels der eindringlichen Metapher, die uns Homer gegeben hat: Odysseus. Odysseus reist und schaut sich um. Und dennoch reist er weiter, obgleich das, was er erfährt nicht nur rätselhaft, sondern auch schön ist. Nicht nur das menschliche, sondern auch das gesellschaftliche Leben lässt sich – im Anschluss an Horkheimer und Adornos Auslegung von Homer – als Reise verstehen. Es ist daher nicht unplausibel, „Soziologie als Reise“ (Nebelung 1994) zu beschreiben.

Wie lässt sich der betörende Gesang der Sirenen, an denen Odysseus ohne auszusteigen vorbeifahren möchte (Kapitel 2), nach dem Durchgang durch die Theorien interpretieren? Steht der Gesang für das Weibliche?, das Mütterliche?, das Natürliche?, das Musische?, das Poetische?, für den Stillstand?, für Regression? Odysseus lässt sich fesseln, um diesen Gesang zu hören und um nicht auszusteigen. Er bleibt auf seinem Platz, um weiterzufahren. Dass es so weitergeht, ist die Katastrophe, meint Walter Benjamin. Um dieses Kapitel dringlich zu machen, gehen wir von dieser Unterstellung aus. Wie anders fortschreiten, wie nicht mehr fortschreiten? Ein Blick zurück zeigt uns die Trümmer (Kapitel 2), den Abfall. Diese kritisch-melancholische Engels-Perspektive mögen nur wenige Menschen für attraktiv halten. Und dennoch spüren sie intuitiv, dass etwas

ganz anders werden muss. Das mag hier noch raunend und abstrakt ‚anders‘ genannt werden. Aber die dreizehn Theorien gehen genau davon aus.

Die Theorien, die wir besprochen haben, antworten anders und vielleicht doch ähnlich auf die beiden Fragen: Für was stehen die Sirenen, und warum will Odysseus nicht aussteigen? Eine erste allgemeine Antwort lautet: Die Sirenen stehen für das betörende Andere, und Odysseus möchte dem Anderen nicht verfallen. Das Andere trägt Züge des Fremden, ist Umwelt. Im Vorwort wurde ein dafür ein wesentlicher Aspekt angedeutet: Ökologische und Umwelttheorien müssen für die Rätselhaftigkeit des Objekts, das Sirenische empfindlich machen. Wie sich durch die unterschiedlichen Perspektiven das Objekt (hier die Umwelt am Beispiel der Sirenen) verwandelt, soll gezeigt werden.

Die dreizehn mal zwei Antworten, die wir jetzt im folgenden geben werden, sollen es den Lesenden ermöglichen, sich zu der einen oder anderen Theorie hingezogen zu fühlen. Sie werden dadurch auch ästhetisch vergleichbar. So gewinnen sie vielleicht an Attraktivität. Wir werben mit ihnen. Es sollen die Theorien noch einmal in aller Kürze ihre Stärken zeigen dürfen. Ihr Kritikpotenzial steht außer Frage und wurde in den einzelnen Vorlesungen vorgetragen. Theorien sollten überzeugen können. Wenn sie nicht ein ästhetisch-ethisches Potential haben, bleiben sie innerhalb des Wissenschaftsgetriebes, bleiben sie ein Odysseus, der weiter fortschreiten oder heimkehren möchte.

Nun versuchen wir die beiden Fragen dreizehn mal zu beantworten:

- a. Für was stehen die Sirenen?
- b. Warum steigt Odysseus nicht aus?

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

Steffen Dörrhöfer

a. Die Insel der Sirenen symbolisiert den Ort der Versöhnung von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt. Anhand dieses Bildes beschreiben Horkheimer und Adorno einen mimetischen Zustand des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, der den Ausgangspunkt der menschlichen Distanzierung von ihrer Umwelt und folglich ihrer Beherrschung darstellt. Jedoch bezeichnet dieses mythologische Bild nicht etwa eine erstrebenswerte Utopie, zu der zurückgekehrt werden soll, sondern nur eine vergangene Form der Mimesis, deren Zeit schon längst abgelaufen ist. Denn mit der Etablierung des aufklärerischen Denkens hat eine progressive und regressive Veränderung der gesellschaftlichen Organisation stattgefunden, wobei diese „Dialektik der Aufklärung“ der Ausgangspunkt eines sozialen Transformationsprozesses sein müsste und nicht ein idealer „Urzustand“. Trotzdem verweist die „Insel der Sirenen“ auf die Möglichkeit eines versöhnten Naturverhältnisses, dessen Realisierung in einer Überwindung der regressiven Tendenzen der Aufklärung besteht.

b. Obwohl das Urbild des bürgerlichen Subjekts, Odysseus, den Lockrufen der Sirenen nicht widerstehen kann, bleibt er aufgrund subjektiver und gesellschaftlicher Herrschaftsmechanismen an das Schiff „gefesselt“. Einerseits ist er sich der drohenden Gefahr, die von den Sirenen ausgeht, bewusst und gibt durch präventive Maßnahmen dem Zwang der Selbsterhaltung nach. Indem er sich von seinen Gefährten an den Schiffsmast fesseln lässt, kommt er auf der anderen Seite zwar in den Genuss des Gesanges sowie dem innewohnenden mimetischen Glücksversprechen, es ist ihm aber nicht möglich, seinem Wunsch nach Versöhnung nachzugeben. Bezieht man nun diese Allegorie der

Odysee auf das gesellschaftliche Naturverhältnis, so offenbart sich die Distanzierung der Individuen von ihrer Umwelt – also die Bedingung der Möglichkeit ihrer Selbsterhaltung –, die durch eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Organisation – siehe die herrschaftliche Interaktion von Odysseus und seinen Gefährten auf dem Schiff – aufrecht erhalten wird, als der grundlegende Mechanismus menschlicher Naturbeherrschung. Demnach muss einer Emanzipation der natürlichen Umwelt ein radikaler Bruch mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation vorausgehen, das heißt, die falsche Totalität der herrschenden Vergesellschaftung muss aufgehoben werden, um den Individuen eine zweckfreie Beziehung zu ihrer Umwelt zu ermöglichen.

Ökofeminismus, Vandana Shiva

Zwar lassen sich Julia Kristeva und Luce Irigaray nicht als Ökofeministinnen bezeichnen, aber ihre Sprachtheorie zeigt uns, dass sie das Singen und Rauschen der Sirenen in ihrer Unterscheidung: männliche versus weibliche Sprechweise im Sinn hatten. Die weibliche Sprechweise nennt Kristeva „semiotische Praxis“. Diese Sprechweise ist „angeboren“, „natürlich“, man könnte sagen real. Ebenso lässt sich das männlich-symbolische Sprechen als determiniert ansehen, wenn es auch deutlich konstruktiv-herrische Züge trägt. Im Grunde ist eine solche Gegenübersetzung dann nicht mehr vermittelbar.

a. Das Sirenische wird von Kristeva so angesprochen: „rätselhaft“, „entfesselt“, „musikalisch“, „geht den Urteilen voraus“, „Rausch“, „Chor“. Und Irigaray ergänzt: „erotisch“, „mukös“ (schleimig), „Wachsen und Erblühen“. Während Kristeva noch dafür plädiert, die Spannung zwischen weiblich-semiotischer und männlich-symbolischer Praxis zu halten, wirbt Irigaray für einen leib-

lich-erotischen Rückgang, einen Ausstieg, der nur Frauen vorbehalten bleibt. Vandana Shiva setzt Frau und Natur unmittelbar gleich. Dafür steht das Bild und das Wesen des Waldes. Die Sirenen wohnen im Wald, sind selbstgenügsam und autark. Die Sirenen benötigen Odysseus nicht. Sie verführen ihn aus reiner Lust oder weil sie sich nur durch ihn reproduzieren können. Die Sirenen stehen für die völlige Unabhängigkeit vom männlichen Herrschaftsdenken.

b. Odysseus kann nicht aussteigen, weil dies der männlichen Logik widersprechen würde. Sein Handeln ist zwanghaft. Auf seinem Boot befinden sich nur Männer. Auch wenn er geneigt ist, in den Mutterschoß oder zu einer Geliebten zurückzukehren, er verbietet es sich. Das selbstgesetzliche Denken ist seine Logik, aus der er nicht ausbrechen kann, auch wenn er es gerne möchte. Dieses extreme Zwei-Welten-Denken lässt sich nicht aufbrechen oder vermitteln. Es gibt keine Näherung. Auf ewig bleiben Mann und Frau verschieden. Odysseus reproduziert und symbolisiert dieses selbstbezogene Differenz-Denken. Erst durch ihn werden die Sirenen fremd, rätselhaft, musikalisch. Odysseus steht damit für das Ego, für das Geheimnislose und für die Logik der Sprache. Sein Ausstieg ist unmöglich. Und damit kommen sich Sirenen und Odysseus nicht näher. So bleiben Mann und Frau unvermittelbar. Aber immerhin wäre es denkbar, dass Männer semiotisch oder poetisch sprechen – und leben – lernen. Aber dann wären sie vielleicht keine Männer mehr.

Deep Ecology, Paul Taylor

Björn Milbradt

a. Die Sirenen sind Gaia, die Mutter Erde, die Gesamtheit der belebten und unbelebten Natur. Ihr Gesang, ihre

Schönheit erinnern uns daran, dass wir selbst Natur sind. Wir haben vergessen, dass wir selbst ein Teil von Gaia sind, jenem Organismus, der Leben bedeutet und verheißt. Wir (so glauben wir) haben uns von ihr getrennt, versuchen, uns unabhängig zu machen von ihren Kreisläufen, ihren Mechanismen. Ihre Organe, ihre Geschöpfe richten wir zu, kanalisieren, betonieren, verbrennen sie, quälen sie zu Tode. Und zwar mit einer Geschwindigkeit, Präzision und gedankenlosen Brutalität, die glauben machen kann, wir wollten so schnell wie möglich jedes Indiz für unseren Ursprung vernichten. Wir versuchen, den Gesang der Sirenen, die Stimme Gaias, zu ersticken. Doch eventuell ersticken wir dabei uns selbst mit. Unser Unbehagen beim Betrachten von Bildern aus Schlachthöfen oder Versuchslaboratorien, von fallenden Bäumen und brennenden Wäldern. Vielleicht hören wir Gaias Todesschreie, vielleicht hören wir aber auch die Gesänge, die sich immer weiter von uns entfernen. Erinnerungen und Bilder tauchen in uns auf, die verheißungsvoll Momente wiederaufleben lassen, in denen wir die selbstauferlegte Trennung vergessen hatten: Kindlich tollen wir mit einem Hund auf einer Wiese, und seinsvergessen verschwimmen die Unterschiede, werden bedeutungslos. Wir sind verschwitzt und außer Atem, und als wir uns neben den Hund ins Gras legen, kehrt unser Bewusstsein langsam zurück, und wir wissen: Gerade haben wir sie gehört.

b. Odysseus ist schwerhörig geworden. Er sitzt in einem Reisebus und fährt durch die Alpen oder die Rhön, aber Gaia ist kaum vernehmbar durch die sicherheitsverglasten Fenster. Er schaut aus dem Fenster und macht eventuell ein Foto. Oder auf seinem Teller liegt ein Steak. Es war einmal ein ganzes, lebendes, warmes Tier, aus dem später dieses Steak herausgeschnitten wurde, aber das begreift Odysseus nicht mehr. Auch der Landwirt begreift es nicht, denn er hat keine Tiere mehr, sondern ein Kontingent

Großvieheinheiten, die sich nicht von der Stelle bewegen können und für den industriellen Verwertungsprozess immer mehr zugerichtet und normiert werden. Der Landwirt schlägt das Schwein, wenn es nicht auf die Rampe in den Lastwagen gehen will.

Die Gesänge vernehmen jene, die sich bewusst oder unbewußt zu Teilen Gaias gemacht haben oder noch nie anderes waren. Die Chipko-Frauen, die Mitglieder der Arche-Gemeinschaften in Frankreich, die Hexen, die Indigenas, für die die Gesänge so laut und unwiderstehlich sind, dass sie kämpfen gegen den schwerhörigen und stummen ‚westlichen Lebensstil‘. Jedoch wird das Schreien immer lauter und der Gesang verschwindet langsam. Wir hören beides immer weniger. Und eventuell werden wir das Schiff nicht verlassen. Möglich, dass es untergeht.

Hans Jonas

Handelt Odysseus verantwortlich auf den natürlichen Anspruch der Sirenen, der sich in ihrem Gesang äußert? Oder ist seine Form der selbstbestimmten Selbstdisziplinierung, der autonomen Selbstfesselung gerade verantwortungslos?

a. Die Sirenen stehen in dieser Interpretation für die Vielfalt romantischer Natur-Vorstellungen. Ihr Gesang versinnlicht die Natur, macht sie als Anspruch hörbar. Die Natur wird hier nicht – gnostisch – als Teil der göttlichen Welt, des Jenseitigen betrachtet. Sie spricht mit uns konkret. Wir können sie hören und ihr daher antworten und dies verantworten. Auch Odysseus hört sie und möchte hin zu den „süßen Stimmen“ der beiden „zauberischen Sirenen“ und deren „blumiger Wiese“. Physiozentrische Argumentationen – wie die bei Hans Jonas – stärken die andere Seite, während anthropozentrische Argumente das Handeln Odysseus rechtfertigen. Odysseus ist Teil der si-

renischen Natur. Er hört eigentlich sich selbst, seine eigene Natur singen. Sirenen und Odysseus sind nur äußerlich – wie im anthropozentrischen Denken – getrennt. Die Sirenen stehen nicht nur für eine äußere Natur, sondern für die innere Natur des Menschen. Und diese Natur hat ein Eigenrecht, weil sie immer schon selbstsorgend ist. Die Selbstsorge ist damit nicht nur das zentrale humanistische Motiv, sondern auch das zentrale biologische. Die Sirenen singen selbstfreudig-selbstsorgend, und dadurch verfällt ihnen Odysseus, weil er sich selbst in ihnen erkennt.

b. Odysseus steigt nicht aus, weil er seine Vorstellungen fesselt. Auf Imaginationen möchte Odysseus nicht verzichten. Daher lässt er sich die Ohren nicht mit Wachs verstopfen. Aber diese Imagination muss technisch kontrolliert werden. Das Band, das als Band der Versöhnung, der religio, benutzt wird, dient hier der hergestellten Selbstfesselung. Odysseus befreit sich von seinen Imaginationen durch Selbstfesselung. Man könnte noch weiter zuspitzen: Odysseus wird erst der uneigentliche Odysseus durch Selbstfesselung. Er verliert sich nicht an die Sirenen. Er wird omnipotent, instrumentell, er fährt auf einem „gerüsteten Schiff“ durch die Technik der Selbstfesselung. Odysseus wird zum System. Dadurch entsteht überhaupt erst das Bedürfnis nach Überschreitung der eigenen, selbstgesetzten Gesetze, nach Transzendenz, nach Natur, nach Selbstsorge und all dem, was wir in der Umwelt der Systeme vermuten. Mit Luhmann müsste man sagen: Mit der personalen Selbstfesselung entsteht der Wunsch nach Menschlich- und Natürlichkeit. Odysseus entfremdet sich selbst. Er hat sich von seinem eigentlichen, sirenischen Menschsein entkoppelt. Er müsste Mut zu seiner Angst entwickeln, dann würde er aussteigen. Er müsste lernen, (selbst-, natur-, sozial-) sorgender Vater zu werden.

Niklas Luhmann

Kai Hebel

a. Die Sirenen symbolisieren die Umwelt des Systems namens Odysseus. Ihr Gesang ist für das System unverständlich, weil (zu) komplex, unbestimmt, unstrukturiert – die Sirenen rauschen, sie stören Odysseus, irritieren ihn, erinnern das System an seinen paradoxen Ursprung, seine konstitutive Halbheit. Die Sirenen repräsentieren das Andere, das Offene, das Externe, das Nicht-Sprachliche, das Unerreichbare, den Un-Sinn, der bei jeder Grenzziehung notwendigerweise abfällt. Das Rauschen der Sirenen erinnert Odysseus an seinen Abfall, seine Entkopplung von der Umwelt, seinen Rückzug ins Sprachgefängnis, sein kognitives Einigeln, sein System-Werden. Jedes System entsteht durch Differenzierung: eine Schneise wird gezogen, die Welt in System und Umwelt zerlegt. Umwelt wird zur Natur, Natur zur Ressource, Ressourcen werden (aus)genutzt, die gefällten Bäume werden zu Schiffsplanen – die Odyssee gesellschaftlicher Evolution kann beginnen. Die Sirenen heben zum ersten Gesang an.

b. Odysseus kann nicht aussteigen, weil die Irrfahrt der gesellschaftlichen Evolution nicht zu stoppen ist. Evolution kennt keinen Kapitän. Und selbst wenn, warum sollte Homers Held von Bord gehen? Soziale Evolution braucht Differenz, setzt die Trennung von Natur, setzt das Schiff voraus, das vom Benjaminschen Sturm des Fortschritts (Kapitel 2) vorangetrieben wird. Immer schneller und schneller teilt der Schiffsbug das Meer. Gut, dass Odysseus von den Systemfesseln gehalten wird. Ohne die Taue der Codierung und Programmierung, der Immunisierung gegen Natur wäre er der Komplexität der sirenischen Umwelt ausgeliefert. Seine Mannschaft wird deshalb unermüdlich an der Bordausrüstung arbeiten, um die Autopo-

iesis zu sichern. Sie wird Odysseus Fahrt schneller und angenehmer zu machen und das Boot zum modernen Hochgeschwindigkeitsflugzeug umbauen. Die Mannschaft wird immer mehr, nicht weniger in die Umwelt eingreifen. Ein Landgang oder eine Landung ist nicht vorgesehen und im Blindflug über den Wolken macht niemand das Fenster auf, um mal eben frische Luft, um Umwelt hereinzulassen. Das alles gilt für das System Odysseus. Für das System ist der Gang ins Offene versperrt. Vielleicht sind an Bord noch Menschen übrig?

Humanökologie, Karl Polanyi

Gudrun Rath

a. Der Sirenen Gesang lockt und zwingt die vorbeifahrenden Schiffer auf ihre ‚blumige Wiese‘, wo sie Tod und Verderben erwartet. Odysseus, durch viele bestandene Abenteuer selbstbewusst, willensstark und kreativ, verschließt den Männern seiner Schiffsbesatzung die Ohren mit Wachs. Sich selbst lässt er an den Mast binden und befiehlt, die Taue um so fester zu ziehen, je lauter der Gesang wird. So segeln sie vorbei und brechen den Bann der Sirenen.

b. Odysseus, der erfahrene, wissende, mündige Mensch will das ganze Spektrum menschlichen Daseins durchleben. Er will mit offenen Augen und Ohren die Sinnlichkeit der lockenden, versuchenden Sirenen wahrnehmen, und seine eigene. Um dem Verderben aber zu entgehen, muss er sich Fesseln anlegen lassen, die um so stärker sind, je größer Versuchung und Sinnenrausch werden. Er will den Sirenenengesang unbedingt hören und seine Wirkung auf sich auskosten, will aber auch überleben. All seine innere Kraft und Stärke muss er aufbieten, seine gesamte physische Beweglichkeit muss er aufgeben, um sich diesem elementaren

Sinneserlebnis hingeben zu können. Die Freiheit der sinnlichen Wahrnehmung wird möglich durch die Fesselung, und die Fessel ermöglicht das Überleben und damit die Zukunft.

Odysseus und seine Mannschaft kennen sich schon lange und aus vielen gefährlichen Situationen. Die Ruderer wissen, dass sie sich auf ihren Anführer verlassen können, der umsichtig und verantwortlich handelt. Er trägt Sorge. Aber ohne die Ruderer kann er sein Schiff nicht bewegen, nicht an den gefährlichen Sirenen vorbei gleiten, ihren Gesang hören – und dennoch leben. Sie halten ihn fest und binden ihn – und bewahren ihn. Polanyis Fazit seines Buches (319f), sein über das Jetzt hinaus weisender Rat für die Menschen wird von Odysseus und seiner Mannschaft gelebt. Der mündige, emanzipierte Odysseus besitzt die drei grundlegenden Erkenntnisse des Menschen: Die Erkenntnis der Endlichkeit, also das Wissen um den Tod; das Wissen um die Freiheit, welches Selbst-Bewusstsein voraussetzt und die Einzigartigkeit des Individuums entdeckt hat; das Wissen um die Gesellschaft, in der er lebt, in die er eingebettet ist, die ihn trägt und erhält. Allein wäre er schon längst untergegangen. Und Odysseus ist sogar bereit zu entsagen. Er weiß, dass er nicht alles haben kann, dass er Verzicht üben muss, um neue Quellen von Kraft und Hoffnung zu erschließen. „Das ergebene Ertragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt dem Menschen den unbezwinglichen Mut und die Kraft, alle Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die sich beseitigen lassen, zu beseitigen. Solange er sich seiner Aufgabe, mehr Freiheit für alle zu schaffen, widmet, braucht er nicht zu befürchten, dass sich Macht und Planung gegen ihn wenden und die Freiheit, die er mittels ihrer errichtet, zerstören werden. Dies ist die Bedeutung der Freiheit in einer komplexen Gesellschaft; sie gibt uns die ganze Gewissheit, derer wir bedürfen.“ (320)

Rational Choice, Andreas Dikmann

Diese Theorie hatte folgendes geschlussfolgert: die individuellen Kosten für nicht-umweltorientiertes Verhalten müssen erhöht und die individuellen Kosten für umweltorientiertes Verhalten müssen gesenkt werden. Sie sieht folglich in individualisierten Gesellschaften nur die Möglichkeit, an der Eigenlogik der Individuen anzusetzen. Haben die Beteiligten, also die Sirenen und Odysseus eine solche Eigenlogik?

a. Die Sirenen wollen Odysseus verführen. Sie wollen seine Eigenlogik brechen. Die Logik der Verführung ist entweder eigenlogisch plausibel oder irrational. Wäre sie irrational, so wäre sie für Odysseus gefährlich. Günstigstenfalls brächte sie Odysseus und den Sirenen eine Luststeigerung. Wäre sie eigenlogisch für die Sirenen plausibel, dann hieße das nicht, dass Odysseus davon einen Gewinn hätte oder das damit der Menschheit geholfen wäre.

b. Odysseus tut also gut daran, nicht auszusteigen. Er handelt umsichtig, dass er den Gefährten Wachs in die Ohren stopft und sich fesseln lässt. So kann er die Schönheit des Gesangs hören, sich dessen erinnern und eine schöne Hörfahrung machen, ohne sich in Gefahren zu begeben. Er folgt konsequent seiner eigenen Logik, denn nur sie kann der richtige Maßstab für sein Verhalten sein. Nichts, was seinen Nutzen erhöhen könnte, wird in dem homerischen Gedicht angedeutet.

Jede andere Interpretation des Gedichtes von Homer wäre in den Augen der Rational-Choice-Theorie bestenfalls reine Spekulation. Es gibt keinen Anhaltspunkt, den Gesang der Sirenen zu beschönigen. Odysseus handelt im Grunde richtig. Beide Parteien verfolgen ihre Interessen. Für umweltorientiertes Verhalten gibt das Gedicht nichts her. Be-

stenfalls könnten wir im Gesang der Sirenen moralische, nutzlose Appelle vermuten. Und dann ist es ebenfalls plausibel, dass Odysseus ihnen nicht folgt. Trotzdem muss die Fahrt gesellschaftlich oder gemeinschaftlich geregelt werden: Welches sind die motivierendsten Vereinbarungen, um die Eigenlogik zu unterstützen?

Ulrich Beck

Auch diese soziologische Theorie geht von den eigenwilligen Kommunikationen der Beteiligten aus. Wenn wir annehmen, dass Odysseus' Fahrt gefährlich ist, für was stehen dann die Sirenen bei Homer? Sollen sie Odysseus abhalten mit dem Attraktivsten, was ihnen zur Verfügung steht?

a. Die Sirenen stehen für die Freude. Sie stehen damit auch für die Angst. Freude und Angst bedingen einander. Der Gesang der Sirenen soll Odysseus davon abhalten weiterzufahren, zu gefährlich ist die Fahrt. Da die Angstrethorik nicht so attraktiv ist, versuchen die Sirenen Odysseus verführerisch davon zu überzeugen, nicht weiter zu fahren. Es ist eine Art Heilsversprechen.

b. Odysseus kann nicht aussteigen. Aus dem Flugzeug – analog der Schiffs- als einer Fortschrittsmetapher – der Risikogesellschaft lässt sich nicht aussteigen. Zwar gibt es hier und da „Gegengifte“ gegen ein unreflektiertes Weiterfahren: Aufklärung der Aufklärung. Aber Odysseus vertraut nicht den Sirenen, er darf und kann ihnen aufgrund ihrer Inkompetenz auch nicht vertrauen. Vertrauenswürdig allein sind erfahrene, sensible und selbstreflektierte Steuermänner. Odysseus tut also gut daran, erfahrene Kritiker zu befragen und nicht die Sirenen. Zudem erscheint Beck ein empfindsames Rechtssystem geeignet, die Fahrt gesellschaftlich zu kontrollieren. Ohne Schifffahrtsrecht

und ohne subpolitisches Engagement wäre der unkontrollierte Selbstlauf der Schifffahrt oder des Fluges nicht gesellschaftlich zu steuern. Trotzdem kann die Qualität der Schifffahrt nur durch das Schifffahrtsystem – hier das Wissenschaftssystem – verbessert werden.

Auch Ulrich Beck sieht in der Eigenlogik der Systeme und ihres Fortschritts den stärksten Motor und die größte Gefahr. Doch wie Systeme und Individuen motivieren? Die Attraktivität der Alternativen, die Plausibilität der Kritik und die gesellschaftlichen Kontrollen müssen gestärkt werden. Aber den Sirenen, den Rethoriken der Angst, der Freude oder der Natur werden von Ulrich Beck keine große Bedeutungen zugeschrieben. Sie gelten als soziale Konstruktionen und werden als naturalistisches Selbstmißverständnis der Ökobewegung oder als mitmarschierende Gegenkapelle bezeichnet.

Bruno Latour

David Pick

a. Odysseus muss viele Fährnisse überwinden, um endlich zu Hause ankommen zu können. Nun ist der Begriff Heimat in seiner Deutung problembehaftet. Die Heimat wird mit Identifikation mit einer bestimmten Region gleichgesetzt. Geht man jedoch weiter, so bedarf jede Identifikation mit etwas eines Selbstbildes. Es sind wohl gemeinsame Geschichten in einer gemeinsam erlebten Landschaft. Heimat ist die Verstrickung mit der eigenen Geschichte. Der Heimweg der Odyssee ist also ein Weg, der aus der Verstrickung kommt und in die Verstrickung zurückkehrt, womöglich ohne sie zu verlassen. Dies wäre ein tragisches Motiv.

b. Vor diesem Hintergrund stoßen die Sirenen den Lockruf der modernen, vielleicht sogar bürgerlichen Freiheit aus. Eine Verheißung, den mühevollen Weg nach Hause nicht weiterzugehen. Tatsächlich scheint ja die Menschheitsgeschichte seit der Odyssee im Versuch des Menschen zu bestehen, sich von seinen Emotionen und sämtlichen menschlichen Banden zu lösen. Seit der Aufklärung wird der Mensch a priori als frei gedacht. Nach Freiheit zu streben ist eine moralische Kategorie geworden. Das Programm der Moderne beinhaltet die Lösung von der Welt. Tatsächlich muss der Mensch, um heim zu kehren, oder um es weniger pathetisch zu formulieren, zu Hause zu bleiben, sich fesseln lassen. Also im Sinne Latours sich als Mitglied des Kollektivs aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen (Sirenen) ansehen. Nicht der Schimäre verfallen, sich als Geist ohne Körper oder als Körper ohne Willen zu sehen. Im Latourschen Kontext entpuppt sich der unbedingte Freiheitswillen als Realitätsflucht. Lässt sich Odysseus nicht fesseln, so wird seine Freiheit zu einer grenzenlosen Flucht. Trotzdem muss er sich mit den Sirenen verbinden.

Michel Serres

Wir leben mit der Natur in einem unregelmäßigen Gewaltverhältnis. Die Natur antwortet in Form von Katastrophen. Aus dieser unregelmäßigen Beziehung sollte wenigstens ein geregelter Konflikt werden. Die notwendige Liebe zu ihr kann jedoch nicht geregelt werden.

a. Die Sirenen sind die Natur. Sie singen nicht nur betörend, sie sind nicht nur hinreißend schön, sondern sie schreien und kämpfen um ihr Leben. Die stürmische See ist ihre Antwort. Das Unwetter wühlt das Meer auf, bedroht den Menschen, macht Odysseus zum Spielball der Naturgewalten. Die Sirenen wollen uns betören. Ihre

Schönheit reicht nicht aus, uns zu einem Liebesverhältnis zu überzeugen. Dafür zahlen wir mit dem Tod. Denn die Sirenen sind mächtiger als wir. Sie schicken nicht nur Blitz und Donner. Sie sind an sich ebenso wie der Mensch gewalttätig.

b. Odysseus und sein Schiff stehen für das menschliche und soziale Gewaltverhältnis, für die Unterdrückung der Natur. Er ist nicht an einem Naturvertrag interessiert. Er bindet sich an sich durch Selbstfesselung. Durch diese Selbstbindung nimmt er das Heiligste – das Band zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur – und nutzt es für sich, um weiterzumachen, um weiterzufahren. Odysseus verurteilt damit sich selbst zum Tode. Er wird keinen Frieden mit der Natur schließen können, und sie wird darauf entsprechend ihrer Möglichkeiten antworten. Odysseus mag damit seine Angst besiegen, aber dem Tod nicht entrinnen.

Es gäbe nur eine Möglichkeit, dem Tod zu entrinnen: Odysseus muss Mut zu seiner Angst gewinnen, muss aussteigen, auf die Sirenen hören, mit ihr Frieden schließen. Will er in eine fruchtbare Beziehung zur Natur treten, so muss er sie lieben und nicht nur achten (siehe Jonas) oder sich sorgen (siehe Heidegger). Ein Naturvertrag bindet die Beteiligten nicht nur formal. Er ist cordial, er geht zu Herzen. Und so ermöglicht er auch die Erde, die Sirenen als Mutter, Tochter und Geliebte anzuerkennen.

Phänomenologie, Bernhard Waldenfels

Jan Heider

a. Die Sirenen, die locken, sind das Sein. Sie stehen für die Möglichkeit des Menschen, die Welt direkt zu erfahren, sich als Leib zu finden und somit dann das pure Sein zu kosten. Die Seefahrer mit den verstopften Ohren, sie ver-

gessen eben den Leib und das Sein. Bei ihnen dominiert der Eigen-Wille. Die Insel der Sirenen, auf der sie sich selbst neu finden würden, wird nicht erkannt, nicht ersehnt. Der Erlösungsaspekt, der bisweilen im Bild der Sirenen mit-gedacht wird, kann gerade aus phänomenologischer Blickrichtung heraus plausibel mit Inhalt gefüllt werden. Schließlich wird im entsprechenden Kapitel davon gesprochen, dass durch das Entdecken des Seins, eben das einfache Sein sich als Sinn darbietet. Somit wären die Seefahrer auf der Insel der Sirenen, während sie bildlich ihrem Gesang lauschten, also konkret gesagt, das Sein erleben, die Präsenz des Da-seins sie erfüllt, wenn nicht gar befriedet, vom „Zwang“ zum Handeln erlöst. Wenn man sich weiter der pathetischen Sprache bedient, kann nun gesagt werden: Die Welt, sie drängt sich ihnen dann (auf der Insel) nicht mehr auf, verlangt nicht mehr erklärt, verstanden, gedeutet, gedacht, kontrolliert, beherrscht zu werden. Der Wille zur Macht (Nietzsche) erlischt. Die Welt wird zur stillen Bühne ihres Glücks, kämen sie nur auf die Insel der Sirenen.

b. Odysseus lauscht ihrem Gesang, verspürt ihre Lockungen, aber er verwehrt sich selbst den Gang auf die Insel. Nun stellt sich die Frage nach dem „Warum“. Es könnte mit der Existenz- und Todesangst erklärt werden, die im Kapitel über die Phänomenologie am Schluss Erwähnung fand, aber diese Erklärung griffe zu kurz, und außerdem vergäße man damit das ebenfalls meistens mit den Sirenen verbundene trügerische Moment ihres Gesangs. Eben diesen trügerischen Aspekt durchschaut Odysseus und geht deswegen nicht auf die Insel. Aber er lauscht trotzdem dem süßen Gesang der Sirenen, wie ist das zu erklären?

Auf der Insel würde Odysseus zum reinen Leib werden, aber er verlöre seinen Körper. Sprich, er würde sein den Leib transzendierendes cogito verlieren. Nicht als psycho-

somatisches Wesen (Kentaur) sein cogito transzendieren und überwinden, sondern regredieren auf die reine leibliche Ebene der Existenz. Die Seinsvergessenheit/Leibvergessenheit wäre zwar aufgehoben, da er sie (Leib/Sein) aber noch nicht mal verloren hat, kann er sie erst recht nicht finden. Mit Luhmann gesprochen lässt erst die Unterscheidung Leib – Körper den Leib erkennbar werden. Doch diese Unterscheidung wäre Odysseus auf der Insel nicht mehr möglich. Er wäre in einem Zustand, in dem er seinen Leib, das Sein weder verloren noch gefunden hätte. Er wäre ohne die Fähigkeit zur Selbstverdopplung bzw. Selbstobjektivierung. Ganz in seinem wahrhaften Wesen aufgegangen, wäre er aber auch von ihm verschlungen; ohne Da-sein, denn dies wäre ein erkanntes, ein bezeichnetes Sein, also ein Seiendes. Odysseus wird ein Seiendes, ein Da-sein, indem er sich dem schlichten, gänzlich unerkannten Sein entzieht. Die Sirenen bieten eine vermeintliche Abkürzung zum Sein an, die aber letztendlich ins Nichts führt. Deshalb steigt Odysseus nicht aus. Dem Gesang hört er zu, weil die Seinsvergessenheit ihn nicht völlig heimgesucht hat. Er weiß zwar um die Süße des Gesangs, dem Eigentlichen des Seins, aber er weiß auch, dass die Sirenen dies nur vermeintlich ermöglichen.

Martin Heidegger

In-der-Welt-Sein heißt sich sorgen. Der Mensch ist nur Mensch, wenn er sich sorgt. Sorgend gehen wir dem Sein, das wir vergessen haben, an die Hand. Wir müssen daher unsere Angst zulassen, mit Mut zur Angst.

a. Die Sirenen sind die Sorge, die den Menschen geformt hat. Sie ist für Heidegger die mythologische Gestalt, die den Menschen, solange er auf der Erde weilt, besitzt. Wir gehören also der Sorge und damit den Sirenen. Sie sind frei. Wir müssen demnach auf sie hören, unsere Eigenheit

ablegen, um eigentlich menschlich zu werden, um frei zu werden. Wenn wir nicht auf die Sirenen hören, verfallen wir den Gestellen, Gemächten des technokratischen Weiter-So. Nicht nur stehen die Sirenen für etwas, sie sind die Sorge und geben das Sein. Auf der Erde sein heißt, dem Gehören der Sirenen zu entsprechen. Heidegger fordert hier völlige Einordnung. Der Mensch muss sich in sein Schicksal fügen, um menschlich zu sein. Daran zu denken heißt, den Sirenen zu danken. Sie allein ermöglichen es dem Menschen, Mensch zu sein.

b. Odysseus ist für Heidegger kein Mensch, sondern Person, Maske. Seine Selbstfesselung ist eine Selbsttechnik. Er richtet, verwaltet und setzt sich selbst als Technik, indem er sich fesselt. Er baut sein Gefängnis, aus dem er nicht mehr hinaus kann. Das Schiff ist – im Gegensatz zur sirenischen und sorgenvollen Freiheit – die Unfreiheit, eine doppelte Unfreiheit: vom Schiff kann man nicht einfach herunterspringen. Eine weitere Sicherung garantiert die Selbstfesselung. Die Gefährten des Odysseus können nicht einmal hören. Das heißt, sie hören den wahren Anspruch nicht. Ohne zu hören, gibt es keine Wahrheit, denn die Wahrheit spricht uns an. Mit verschlossenen Ohren, im Gefängnis können wir die Wahrheit nicht vernehmen und folglich auch nicht annehmen. Wir sind ein ‚man‘, eine Person, die nur noch sich selbst hört. Odysseus kann also nicht aussteigen. Wir müssten also unsere Ohren öffnen, hören lernen und den Sirenen entsprechen lernen. So würden wir frei.

Die Sirenen sind also unsere wahren Ansprüche: Freiheit, Wahrheit. Tragen wir sie in uns? Oder sind sie immer ein äußerer Anspruch, eine platonische Idee? Wo finden wir einen solchen Anspruch?

Johann Wolfgang Goethe und Rudolph Steiner

a. Die Sirenen stehen für das Heilige und das Unheilige, und der menschliche Geist kommt dem Heiligen wie dem Teuflischen sehr nahe. Der Gesang der Sirenen ist dann der Chor des reinen Geistes, seine Gestalt und Idee ebenso wie er Verführung zum Bösen sein kann. Die Musik trägt in sich als Idee (auch) die Idee der Heiligkeit. Wir kommen durch sie zu uns, werden ruhig. Musik ist eine göttliche Schöpfung, die uns im Innersten berührt. Insofern stehen die Sirenen nicht für das Andere der Vernunft, sondern für die göttliche Verführungskraft hin zu einer ganzen Vernunft, ebenso wie für etwas Mephistophelisches. Vernunft ohne Geist ist keine Vernunft, sondern irdisches Gezänk. Die Sirenen können nicht ohne Mephisto oder Luzifer gedacht werden. Sie sind nicht selbst Gott, sondern Boten, Engel, Zwischenwesen. Sie vermitteln uns, wie sie uns auch zum Falschen verführen können. Aber die Sirenen können auch wie Gretchen gedacht werden: rein und menschlich.

b. Odysseus ist Faust. Er steht für das menschliche Ich, für Aufklärung und technische Vernunft. Odysseus ist ein moderner Held, ein Eigenwilliger, Unabhängiger, der sich nicht beirren oder verführen lassen will. Er ist das reine Selbstbewusstsein, reines Ich. Er will vom Heiligen hören, das Opium probieren, aber selbstbeherrscht bleiben. Odysseus wie Faust wissen um die Schönheit, Verführungskraft und Gefährlichkeit der Engel, um die Schönheit des gefährlichen Augenblicks. Faust also schließt eine Wette, ein Bündnis mit Mephisto: „Werd ich zum Augenblicke sagen:/ Verweile doch! du bist so schön!/ Dann magst du mich in Fesseln schlagen,/ Dann will ich gern zugrunde gehn!/ Dann mag die Totenglocke schallen,/ Dann bist du deines Dienstes frei,/ Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,/ Es sei die Zeit für mich vorbei!“ (Goethe, HA,

Bd. 3, 57) Er lernt Gretchen kennen, verliebt sich und sie fragt: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ (109). Faust windet sich und bezeichnet Gott dem Gretchen, „dem ahnungsvollen Engel“, gegenüber als Glück, Herz, Liebe (110). So steht Gretchen für das reine Gute.

So klar Faust und Odysseus der gleichen Idee entspringen, so unklar sind mit Goethe die Sirenen: Stehen sie für den Chor der Hexen, für die Verführung durch Mephisto oder für Gretchen? Aus der Ambivalenz von Gott und Teufel, von Geist und Verführung scheint es für Odysseus und Faust kein Entkommen zu geben. Odysseus ist bereits der Gefesselte, der nicht verweilen will, während sich Faust fesseln lassen und sterben will, wenn er sich dem Augenblick hingibt. Während sich Odysseus zur Vorsicht vor dem Augenblick fesselt, droht Faust mit der Selbststrafe der Fesselung, wenn er sich dem Augenblick hingibt. Der Fesselungsgedanke bleibt bei beiden der Unmittelbarkeit entgegengesetzt. Die Plötzlichkeit ist der Feind des freien Menschen, so könnte die konventionelle Leseweise folgern. Das Jähe übermannt und zermürbt den Herrschaftsanspruch des Helden.

Schluss

Wie wir gesehen haben, helfen alle diese Theorien auf ihre Weise, sich den Sirenen wenigstens zu nähern, in ihnen ein Potenzial zu erkennen. Wenn wir resümieren wollen, so können wir zur Frage: Müssen wir aussteigen aus dem modernen Fortschreiten? folgende Antworten nochmals kondensieren:

1. Ja, wir müssen aussteigen und zurückkehren: Shiva, Heidegger, Deep Ecology
2. Wir können nicht aussteigen, aber müssen die Moderne sozial-ökologisch reformieren, die Art der

Selbstfesselung ändern: Luhmann, Diekmann, Beck, Polanyi

3. Die Gesellschaft muss radikal umgebaut werden, das bedeutet: das Schifffahren als solches ist ein Problem: Horkheimer und Adorno, Jonas, Serres, Latour
4. Der Gesellschaft ist nicht zu helfen, der Mensch muss zu sich kommen und sich selbst weiterentwickeln: Jonas, Waldenfels, (Heidegger), Goethe und Steiner

Wenn wir uns solche Antworten vor Augen halten und sie versuchen nachzuempfinden, dann bemerken wir den Anspruch, den sie an uns stellen.

Literatur

- Adorno, T. W.: *Minima Moralia*. Frankfurt/Main 1981
- Adorno, T. W.: *Fortschritt*. In: ders.: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt/Main 1978, S. 29-50
- Adorno, T.W.: *Reflexionen zur Klassentheorie*. In: ders.: *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*. Frankfurt/Main 1975, 7-25
- Adorno, T. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt/Main 1994
- Anders, G.: *Die Antiquiertheit des Menschen*. München 1987
- Axelrod, R.: *Die Evolution der Kooperation*. 1986
- Barkhaus, A. u.a. (Hg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität*. Frankfurt/Main 1996
- Baeyer, W. von und W. von Baeyer-Katte: *Angst*. Frankfurt/Main 1971
- Baraldi, C., Corsi, G. und E. Esposito: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt/Main 1999
- Barber, B.: *Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge To Democracy*. New York 2001
- Beck, U.: *Objektivität und Normativität*. Hamburg 1974
- Beck, U.: *Risikogesellschaft*. Frankfurt/Main 1986
- Beck, U.: *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt/Main 1988
- Beck, U.: *Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik*. In: Diekmann/Jaeger 1996
- Benjamin, W.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/Main 1977
- Benjamin, W.: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Benjamin, W.: *Ein Lesebuch* (Hrsg. von M. Opitz). Frankfurt/Main 1996, 665-675
- Birnbacher, D. (Hrsg.): *Ökophilosophie*. Stuttgart 1997
- Bockemühl, J.: *Aspekte der Selbsterfahrung im phänomenologischen Zugang zur Natur der Pflanzen, Gesteine, Tiere und der Landschaft*. In: Böhme, Schliemann (Hrsg.) 1997, 149-189
- Böhme, G.: *Phänomenologie der Natur – ein Projekt*. In: Böhme, Schieman (Hrsg.) 1997, 11-43
- Böhme, G. und G. Schieman (Hrsg.): *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt/Main 1997
- Bodenstedt, A.: *Agrar-Kultur-Soziologie*. Gießen 2003
- Bohnke, B.-A.: *Abschied von der Natur*. Düsseldorf 1997
- Brand, K.W.: *Probleme und Potentiale einer Neubestimmung des Projekts der Moderne unter dem Leitbild „Nachhaltige Entwicklung“*. In: Brand (Hrsg.) 1997

- Brand, K.W. (Hrsg.): Nachhaltige Entwicklung. Eine Herausforderung an die Soziologie. Opladen 1997
- Brand, K.W. (Hrsg.): Soziologie und Natur. Theoretische Perspektiven. Opladen 1998
- Brand, K.W. und F. Reusswig: Umweltsoziologie. Manuskript 2000
- BUND & Misereor (Hrsg.): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal-Instituts. Basel 1996
- Clark, S.R.L.: Gaia und die Formen des Lebens. In: Krebs 1997
- Daly, H.: Sustainable Development: From Concept and Theory towards Operational Principles. In: H. Daly: Steady-State Economics. Washington D.C. 1991
- Derrida, J.: Über den Namen. Wien 2000
- Diekmann, A.: Homo ÖKOnomicus. In: Diekmann/Jaeger 1996
- Diekmann A. und C. Jaeger: Umweltsoziologie. Sonderheft 36/1996 der KZfSS
- Diekmann A. und P. Preisendörfer: Umweltsoziologie. 2001
- Dubiel, H.: Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos. In: von Friedeburg/Habermas (Hrsg.) 1983: Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt/Main, S. 293-313
- Enquête-Kommission „Schutz des Menschen und der Umwelt“ des deutschen Bundestages (Hrsg.): Die Industriegesellschaft gestalten. Perspektiven für einen nachhaltigen Umgang mit Stoff- und Materialströmen. Bonn 1994
- Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1989
- Frisch, M.: Stiller. Frankfurt/Main 1954
- Glaeser, B. (Hrsg.): Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik. 1989
- Görg, C.: Gesellschaftliche Naturverhältnisse. Münster 1997
- Goethe, J.W.: Werke. 14 Bde. Hamburg 1948ff
- Gordon, H. S.: The Economic Theory of a Common Property Resource. 1954
- Granovetter, M. und R. Swedberg: The Sociology of Economic Life. 1992
- Grof, S.: Geburt, Tod und Transzendenz. München 1985
- Habermas, J.: Wissenschaft und Technik als Ideologie. Frankfurt/Main 1969
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/Main 1997
- Hardin, G.: The Tragedy of the Commons. 1968
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen 1986
- Heidegger, M.: Identität und Differenz. Pfullingen 1990

- Heidegger, M.: Brief über den Humanismus. Frankfurt/M. 1991a
- Heidegger, M.: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1991b
- Heidegger, M.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1993
- Homer: Odyssee. Text und Übersetzung von Johann Heinrich Voß. 6. Auflage. München 1996
- Honneth, A.: Reflexion der Macht. Frankfurt/Main 1984
- Horkheimer, M. und T.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main 1971 und 1996
- Horkheimer, M.: Traditionelle und kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/Main 1986, S. 12-56
- Horkheimer, M.: Autoritärer Staat. In: ders.: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt/Main 1981, S. 13-35
- Horkheimer, M.: Zur Soziologie der Klassenverhältnisse. In: ders.: Gesammelte Schriften (GS) Bd. 12. Frankfurt/Main 1985, S. 75-104
- Huber, J.: Nachhaltige Entwicklung. Strategien für eine ökologische und soziale Erdpolitik. Berlin 1995
- Hügli, A. und P. Lübcke: Philosophie im 20. Jahrhundert. Reinbeck 1992
- Huizinga, J.: Homo Ludens. Reinbek 1991
- Irigaray, L.: Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt/Main 1985
- Jamme, C. und H. Schneider (Hg.): Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus. Frankfurt/Main 1984
- Jahraus, O.: Zur Systemtheorie Niklas Luhmanns. In: Luhmann 2001: 299-333.
- Jauß, H.R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/Main 1991
- Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Göttingen 1973
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. 1979
- Jonas H.: Technik, Medizin und Ethik. Frankfurt/Main 1987
- Jonas, H.: Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: Krebs 1997
- Kluge, F: Etymologisches Wörterbuch. Berlin 1989
- Krebs, A. (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt/Main 1997
- Kristeva, J.: Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt/Main 1973
- Latour, B.: Wir sind nie modern gewesen. Berlin 1995
- Latour, B.: Der Berliner Schlüssel. Berlin 1996
- Latour, B.: Die Hoffnung der Pandora. Frankfurt/Main 2000

- Latour, B.: 13. Darmstädter Gespräch: Die Gesellschaft im 21. Jh.
In: DIE ZEIT 16/2001
- Lepenes, W.: Die drei Kulturen. München 1985
- Leroi-Gourhan, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik,
Sprache und Kunst. Frankfurt/Main 1980
- Levi-Strauss, C.: Traurige Tropen. Frankfurt/Main 1993
- Lippe, R. z.: Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologi-
schen Ästhetik. Reinbek 1984
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung. Bd. 2. Opladen 1975
- Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation. Opladen 1986
- Luhmann, N.: Soziale Systeme. Frankfurt/Main 1984
- Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation. Opladen 1986
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung. Konstruktivistische Per-
spektiven. Opladen 1990
- Luhmann, N.: Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main
1992
- Luhmann, N.: Das Erziehungssystem und die Systeme seiner Um-
welt. In: Luhmann, N. und K.E. Schorr (Hrsg.): Zwischen Sys-
tem und Umwelt. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt/Main
1996
- Luhmann, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main
1997
- Luhmann, N.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen.
Frankfurt am Main 1997b
- Luhmann, N.: Aufsätze und Reden. Stuttgart 2001
- Marx, K.: Das Kapital. In: MEW, Bd. 23-25. Berlin 1971
- Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In:
MEW, Bd. 42. Berlin 1983
- Marx, K.: Thesen über Feuerbach. In: MEW, Bd. 3. Berlin 1978
- Marx, K.: Die Deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3. Berlin 1978
- Maturana, H.: The Organization of the Living: A Theory of the
Living Organization. International Journal of Man-Machine
Studies. Vol. 7. 1975, 313ff.
- Mc Cay, B. und S. Jentoft: Unvertrautes Gelände. In: Dieck-
mann/Jaeger 1996
- Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin
1966 und 1974
- Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek 1992
- Naess, A.: Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophi-
sche Aspekte. In: Krebs 1997
- Nebelung, A.: Soziologie als Reise. Bensheim und Pfungstadt
1994

- Nebelung, A.: Zwischenräume. Methode und Ästhetik einer ökologischen Soziologie. Gießen 1999/2003
- Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. München 1988
- Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. München 1999
- Olson, M.: The Logic of Collective Action; Public Goods and the Theory of Groups. 1965
- Ostrom, E.: Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action. 1990
- Palsson, G.: Coastal Economies, Cultural Accounts: Human Ecology and Icelandic Discourse. 1991
- Peters, P. E.: Embedded Systems and Rooted Models: The Grazing Lands of Botswana and the Commons Debate. 1987
- Polanyi, K.: The Great Transformation. 1971
- Pollock, F.: Staatskapitalismus. In ders.: Stadien des Kapitalismus (Hrsg. von H. Dubiel). München 1975, 72-100
- Rademacher, C.: „Nach dem versäumten Augenblick“. Opladen 1996
- Rammert, W.: Technisierung und Medien in Sozialsystemen. In P. Weingart (Hrsg.): Technik als sozialer Prozess. Frankfurt/Main 1989
- Reich, W.: Die sexuelle Revolution. Frankfurt/Main 1966
- Reich, W.: Die Funktion des Orgasmus. Köln 1969
- Rolston, H.: Werte in der Natur und die Natur der Werte. In: Krebs 1997
- Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt/Main 1998
- RSU (Hrsg.): Umweltgutachten 1994. Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Stuttgart 1994
- Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Stuttgart 1985
- Schmidt, A.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Hamburg 1993
- Schmitz, H.: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ostfildern 1997
- Schopenhauer, A.: Philosophische Aphorismen. Leipzig 1924
- Schweppenhäuser, G.: Theodor W. Adorno zur Einführung. Hamburg 1996
- Scott, A.: The Fishery: The Objectives of Sole – Ownership. 1955
- Selle, G.: Einführung. Das Ästhetische: Sinntäuschung oder Lebensmittel. In: Selle, G. (Hrsg.): Experiment Ästhetische Bildung. Reinbek 1990
- Serres, M.: Der Parasit. Frankfurt/Main 1981

- Serres, M.: Der Naturvertrag. Frankfurt/Main 1994a
- Serres M.: Die fünf Sinne. Frankfurt/Main 1994b
- Shiva, V.: Das Geschlecht des Lebens. Berlin 1989
- Singer, P.: Praktische Ethik. Stuttgart 1994
- Sloterdijk, P.: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt/Main 1984
- Steiner, R.: Soziale Frage und Anthroposophie. Stuttgart 1985
- Taylor, P.W.: Respect for Nature. Princeton 1986
- Taylor, P.W.: Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur. In: Krebs 1997
- Türcke, C. und G. Bolte: Einführung in die Kritische Theorie. Darmstadt 1994
- Waldenfels, B.: Das leibliche Selbst. Frankfurt/Main 2000
- Weber, M.: Wissenschaft als Beruf. Stuttgart 1995
- Wetz, F.J.: Jonas zur Einführung. Hamburg 1994
- Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. München 1988
- Winnicott, D.: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1993
- Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/Main 1984
- Wolf, R.: Der Stand der Technik. Opladen 1986a
- Wolf, R.: Das Recht im Schatten der Technik. In: Kritische Justiz 19, 1986b
- Wolf, R.: Zur Antiquiertheit des Rechts in der Risikogesellschaft. In: Leviathan 15, 1987
- Wolz-Gottwald, E.: Transformation der Phänomenologie. Wien 1999
- Wulf, C., Kamper, D. und H.U. Gumbrecht (Hrsg.): Ethik der Ästhetik. Berlin 1994

Andreas Nebelung

Studium der internationalen Agrarentwicklung in Berlin.
Promotion und Habilitation am Lehrstuhl Agrarsoziologie
in Gießen. 3-semesterige Lehrstuhlvertretung der Agrar-
soziologie in Gießen. Er lehrt Agrar-, Umwelt- und Kul-
tursoziologie an den Universitäten Gießen und Marburg.