

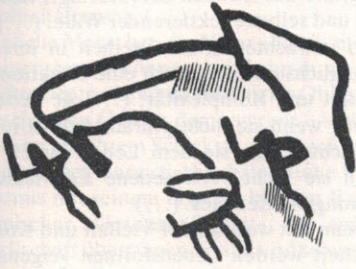
# Die Radikalisierung der Natur – Zur Ethik eines radikalen Naturverständnisses

*von Murray Bookchin*



**Vortrag auf dem Kongreß in Venedig. In unserer Fassung besonders im ersten Teil um schwer verständliche philosophische Passagen gekürzt.**

(Aus dem Englischen von Bernhard Arracher)



Die radikale Sozialökologie versucht den dunklen Schleier des Dualismus und der Metaphysik zu durchbrechen, der die Menschheit von der Natur trennt: sie versucht die Natur zu »radikalisieren«, oder genauer gesagt unser grundlegendes Verständnis der natürlichen Welt. Sie fordert die tradierte, westliche Auffassung von Natur offen heraus, deren besorgte Erben wir sind.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden hat die westliche Gesellschaft beinahe ohne Unterlaß ein Abbild von der natürlichen Welt geschaffen, das äußerst reaktionär ist. Natur in dieser Vorstellung ist »blind«, »sprachlos«, »grausam« und »dürftig« – oder nehmen wir Marx' Ausdruck vom »Reich der Notwendigkeit, welches sich unablässig dem eifrigen Streben des Menschen nach Selbstverwirklichung und Freiheit entgegensetzt. Hier steht der Mensch einer feindlichen »Andersartigkeit« gegenüber, die mit tyrannischem Zwang auf ihn einwirkt, der er seine Mühe und List entgegenstellen muß. (...) Es hat in dieser Tradition des bitteren Konflikts zwischen Mensch und Natur seinen Ursprung, daß sich *Wirtschaft* als Wissenschaft der »knappen Güter« gegen »grenzenlose Bedürfnisse« definiert hat; *Psychologie* als Disziplin zur Kontrolle der widerständigen »inneren Natur der Menschheit, durch Rationalität und die Gebote der »Zivili-



sation«; *Sozialtheorie* als Erklärung für den Aufstieg des Menschen von »roher Animalität« ins strahlende Licht von Kultur und Vernunft. Alle *Klassentheorien* der gesellschaftlichen Entwicklung wurzelten seit nahezu zwei Jahrhunderten in dem Glauben, daß die »Herrschaft des Menschen über die Natur« dem Bedürfnis entspringt, die Natur zu beherrschen, als Voraussetzung für die Emanzipation der Menschheit als Ganzes.

Diese Betrachtungsweise der Geschichte, die schon in den politischen Schriften Aristoteles' zum Ausdruck kommt, hat sich in den Händen von Marx den Status einer »sozialistischen Wissenschaft« angeeignet und liefert seither eine hinterhältige Rechtfertigung für Hierarchie und Herrschaft im Namen von Gleichheit und Befreiung. (...)

Im Unterschied dazu hat die radikale *Sozialökologie* eine fundamental andere Sicht der Natur und ihrer Entwicklung. Entgegen dem herkömmlichen Image als »sprachlos« usw. wird die natürliche Welt alles in allem für kreativ gehalten, – für mutualistisch, fruchtbar und als Grundlage für eine Ethik der Freiheit betrachtet. Von diesem Standpunkt aus sind biologische Zusammenhänge weniger stark durch »Rivalität« und »Wettbewerb« geprägt, – Eigenschaften, die ihr durch die darwinistische Orthodoxie zugeschrieben wurden, – als durch mutualistische Eigenschaften, die von einer wachsenden Anzahl moderner Ökologen betont werden; – eine Sichtweise, die von Peter Kropotkin als erstem vertreten wurde, der aber dafür nicht die ihm gebührende Anerkennung in der Literatur erfährt. Tatsächlich hinterfragt die radikale Sozialökologie die grundlegenden Voraussetzungen der »Gesundheit«, die eine so entscheidende Rolle im darwinistischen Drama des evolutionären Überlebens spielen. Wie *William Trager* in seinem verständlichen Werk über Symbiose betont: »Der Konflikt in der Natur, zwischen verschiedenen Organismen wurde allgemein mit Ausdrücken wie »Existenzkampf« und »survival of the fittest« (Überleben des Stärkeren) belegt. Jedoch erkennen einige Leute, daß »gegenseitige Hilfe« (mutual cooperation) zwischen verschiedenen Organismen – Symbiose – genau so wichtig ist, und daß der Gesündeste der ist, der anderen am meisten beim Überleben hilft.

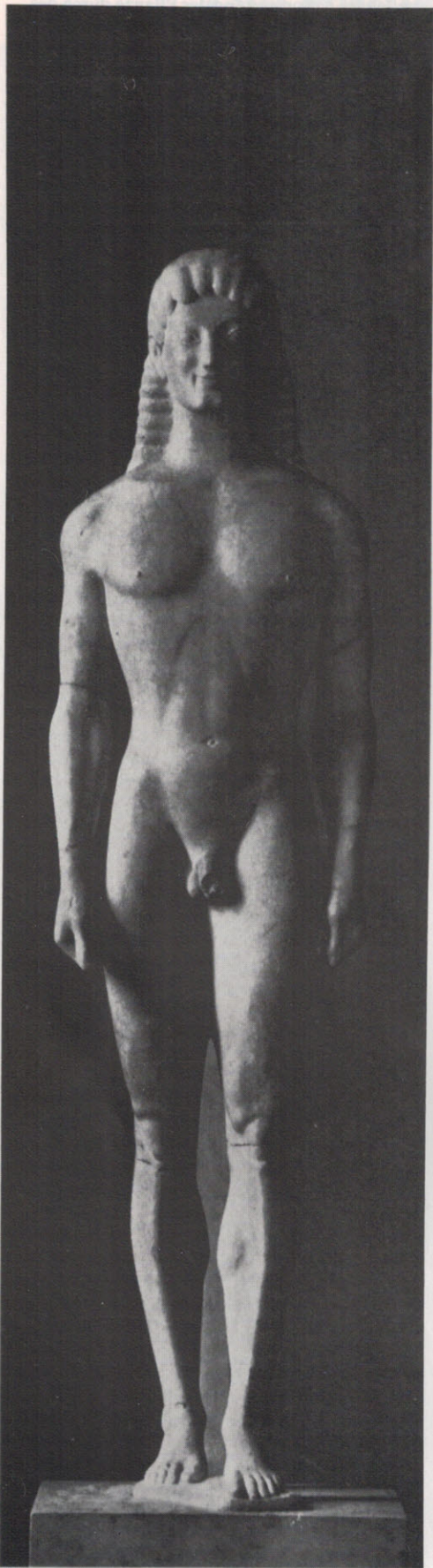
Dieses gehaltvolle und höchst erleuchtende Urteil hat vielleicht sogar eine weitere Tragweite als Trager vermutet. Daß es für die Definition unseres Ökosystems relevant ist, ist offensichtlich: das Band der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Arten – Pflanze und Tier, offenkundig sich ergänzende Symbionten, sogar Räuber und Gejagter – formen die Geometrie einer ökologischen Gemeinschaft. Wie unsere Studien zeigen, ist die Komplexität dieser Beziehungen, ihre Verschiedenartigkeit und Kompliziertheit, eine entscheidende Determinante der Stabilität eines Ökosystems. Im Unterschied zu biologisch komplexen Temperaturzonen sind unsere relativ einfachen Wüsten- und Arktikökosysteme äußerst anfällig und brechen mit dem Verlust oder der zahlenmäßigen Abnahme von nur wenigen Arten zusammen. Der Schub der biotischen Evolution über große Zeitabschnitte organischer Entwicklung war die anwachsende Veränderung von Arten und ihren Verknüpfungen zu hochkomplexen, grundlegend mutualistischen Beziehungen, ohne die die aus-

gedehnte Kolonisierung der Pflanze durch das Leben, nur schwer möglich gewesen wäre. Einheit in Verschiedenartigkeit ist eine Determinante nicht nur für die Stabilität einer ökologischen Gemeinschaft; es ist eine Quelle für seine Fruchtbarkeit, für sein evolutionäres Potential um noch mehr und komplexere Lebensformen und biotische Wechselbeziehungen zu schaffen, – sogar in den unwirtlichen Gebieten des Planeten. Gemeinschaft – die ökologische Gemeinschaft – ist der Kern der organischen Evolution. (...)

Evolutionstheorie, von Darwin bis heute, krankt an der höchst atomistischen Auffassung, die das anglo-amerikanische Denken, – seit den frühesten Tagen seines empiristischen Erbes in John Lockes Werk geprägt hat. Lockes Erfahrungstheorie, die in den drei Jahrhunderten nach seinem Tod so einflußreich war, strukturiert Ereignisse um »einfache Ideen«, als Informationen über Farbe, Dichte, Geruch, Geräusche und ähnliches. Diese Informationen werden durch unsere Sinnesapparate aufgenommen und auf das »leere Blatt« oder die Tabula Rasa unseres Geistes eingeschrieben.

Nach Locke setzt der Geist (wohlgermerkt) diese Sinnesatome in komplexe Ideen um und öffnet sie dadurch der Abstraktion, dem Vergleich und der Anschauung. (...) Diese Atomisierung der Realität in vielerlei Hinsicht ist ein Produkt des hemmungslosen Ego, dessen Souveränität und Unabhängigkeit Kern der anglo-amerikanischen politischen Theorie ist, und auch unseren Begriff von der organischen Entwicklung beeinflußt. Das Ergebnis der Evolutionstheorie sind *Arten* – mit all der Spezifizierung und Isolation, die das Wort selbst ausdrückt. Wir sind beispielsweise nur zu vertraut mit der Entwicklung des *Eohippus* (*Urpferd*), dem kleinen vierzehigen Säugetier des Eozän, zum modernen Pferd des späten Pleistozän, besonders seinem Überbleibsel, dem Eprzewalski in Asien. Bildhafte Berichte über dieses Beispiel intraspezifischer Entwicklung bilden den Standardgehalt unserer Grundlagentexte über die Evolution.





Aber behandelt eine so hilflose Erklärung, die sich (in sich geschlossen) auf den »Ursprung der Arten« und ihre Entwicklung beschränkt, die Realität organischer Entwicklung erschöpfend? Gibt uns diese Überführung der »einfachen Qualitäten« Lockes in einzelne »einfache Arten«, die in der geballten Faust des Biologen mechanisch zusammengedrückt werden, die korrekte Erklärung der Evolution als eine wahrhaft organische, nicht eine nur mechanistische Vorstellung von Evolution, mit ihrem Reichtum an zusammenhängender Veränderung, Aufeinanderfolge etc.? – Ich glaube es gehört mehr zur organischen Evolution als eine Sammlung intraspezifischer Stränge, von denen sich jeder einzelne für sich durch eine selektive Interaktion von »Rivalen« und »abiotischen« Kräften, die die »Gesunden« von den Kranken ausscheiden, entfalten.

Was uns fehlt zum »Ursprung der Arten« ist eine zusammenhängende Konzeption der Entwicklung der Tiere und Pflanzen, eine die über die simple Idee des »Ursprungs« als ein plötzlicher Sprung der Arten in die Existenz hinausgeht. Evolution, in ihrem tiefeschürfendsten Sinn, ist die Geschichte der Entwicklung des Ökosystems, nicht nur die Entwicklung einer einzelnen oder mehrerer Arten in all ihrer Locke'schen Einzigartigkeit und Isolation. Das Bild des Eohippus, der als »Vorfahre« des behuften Pferdes, das sich aus einem kleinen vierzehigen Säugetier entwickelt hat, wird zur Fiktion, wenn alle Biota und das Ökosystem, das sie ausmachen, vom Konto der Evolution abgebucht werden. Die Arten, die sich als Teil der Entwicklung einer ökologischen Gemeinschaft entwickelt haben, das heißt, korrelativ mit den ökologischen Beziehungen, die ihnen eine Bedeutung und Definition in der evolutionären Entwicklung als Ganzes geben. Auf jeder Stufe seiner Entwicklung war der Eohippus mehr als eine Art; er hatte eine sehr komplexe Staatsbürgerschaft innerhalb einer biotischen Gemeinschaft, die sich als Ganzes entwickelte. Hätte sich der Eohippus nicht mit dieser Gemeinschaft verändert, und hätte er nicht das gleiche evolutionäre Schicksal mit ihr geteilt, wäre er ausgestorben wie so viele andere Arten, die auf der Strecke blieben. (...)

Arten entwickeln sich nicht nur gemeinsam und symbiotisch: das Ökosystem als Ganzes entwickelt sich in gemeinsamer Synchronität mit den Arten, die es ausmachen, und es spielt hauptsächlich die Rolle eines Ganzen in Beziehung zu seinen Teilen. Genauer gesagt, es ist nicht nur die gemeinsame Artenentwicklung, die uns ein authentisches Bild des evolutionären Wandels gibt, sondern man muß auch Struktur, Bau und Kompliziertheit der Beziehungen zwischen den Arten berücksichtigen. Die »Geometrie« sich entwickelnder Ökosysteme zu noch größerer Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit muß ganz klar in den Vordergrund des evolutionären Bildes gestellt werden, wenn wir die Entwicklung der Arten – die Öko-Evolution – richtig verstehen wollen. (...)

Es gibt einen fast metaphysischen Sinn in welchem größere Vielfalt und Kompliziertheit das soziale Analogon zu unserem modernen Begriff von Freiheit darstellt. Freiheit in seiner aufkeimenden Form ist schon vorhanden in der Selbststeuerung des Lebens als solchem, besonders in dem aktiven Bemühen je-

den Organismus' *sich selbst* zu sein und sich allen äußeren Einflüssen zu widersetzen, die versuchen seine Identität zu verändern. Innerhalb dieses Selbststeuerungsprozesses von Bewegungsfähigkeit und Erregbarkeit liegen die Anfangsstadien der Sinneswahrnehmung, die Entwicklung eines Nervensystems, rudimentäre Subjektivität und die Intellektualisierung, die das Denken hervorbringt, Bewußtsein und selbstreflektierender Wille. (...)

So betrachtet ist die Freiheit in ihrer ursprünglichsten Form auch eine Funktion von Vielfalt und Komplexität; (...) sie bedeutet nichts, wenn sie nicht pluralistisch ist in den Aussichten, die sie dem Leben bietet, – ja wenn sie nicht verschiedene Entwicklungsrichtungen offen läßt. (...)

Denn mit wachsender Vielfalt und Kompliziertheit werden Lebensformen »eigensinniger« (willful) in dem Sinn, daß es nicht nur mehr zu »wählen« gibt, und mehr »ausgewählt« wird, sondern auch daß das Wort »müssen« als ein Ausdruck von Zwang weniger wird und die Aktivität des Lebens und seine »Hartnäckigkeit« entsprechend erhöht werden. (...)

Das Alltagsleben und die binären Zahlen der Kybernetik führen uns dagegen in Versuchung Bedeutungen zu verkürzen, die Schattierungen und Feinheiten abzuschwächen, die im Fluß der Realität existieren. Daher sprechen wir in steigendem Maße von »Wandel« anstatt von »Wachstum« (...). Schlechte Gewohnheiten schließen uns die Realität aus und bringen uns von den Pfaden der Einsicht und Differenzierung ab. Diese Barbarisierung des menschlichen »Selbst«, mit ihrer Verleugnung einer »Eigenheit« und Subjektivität die »nicht-menschlich« ist, fordert ihr Opfer in unserer Fähigkeit fließende Abstufungen der Entwicklung zu unterscheiden und zu einem zusammenhängenden einheitlichen Ganzen zu vereinigen.

Wir werden gewohnheitsmäßig reduktionistisch und simplizistisch in unserer »entweder-oder«-Mentalität getrennter Kategorisierung ...

Rudimentärer (nicht voll ausgebildeter) »Wille«, rudimentäre »Auswahl« und »Freiheit« sind sicher nicht menschlicher »Wille«, »Auswahl« und »Freiheit«. Miteinander gepaart werden sie durch die Fähigkeit der Menschheit, Beziehungen zu symbolisieren, zu verbalisieren und zu institutionalisieren – und sie werden letztlich zu dem gemacht, was wir »Gesellschaft« nennen, die sich durch Arbeitskraft und Gehirntätigkeit von spontan gebildeten biotischen Gemeinschaften unterscheidet. Aber genauso wie jeder werdende menschliche Embryo uns daran erinnert, daß unsere Art nicht vollausgebildet auf die Welt kommt und Geschichte hinter jedem Anfang wie auch jedem Ende liegt, so trägt sogar das »Selbst« des Bourgeois, der sein Ego auf den Bürgersteigen unserer großen Städte zur Schau trägt, noch den »Schleim« der Naturgeschichte an seinen Schuhen. Damit soll nicht gesagt werden, daß soziale Begriffe auf Kategorien der Natur zurückzuführen sind – nur, daß sie evolutionäre Ergebnisse sind, deren Ursprünge genauso in der Natur wie auch im Menschen zu suchen sind. Die »Fakten des Lebens« sind in Wirklichkeit Prozesse, und sie sind nicht weniger frei von Organischem, wie der menschliche Körper frei von Zellen ist. (...)

Zur Vermeidung neuer Fehler: Für Sartre, der der westlichen Auffassung folgte, daß die Natur von einem unbeugsamen Gesetz regiert wird, bedeutet Organismus (organicity) Notwendigkeit – ich habe schon in der »Ecology of Freedom« (Palo Alto: Cheshire Books 1982) gesagt, daß es präzise ausgedrückt, eine fruchtbare Natur ist, die heute unter den Zwängen einer bestialisch anti-ökologischen Gesellschaft steht. (...)

Daß die Menschen die Natur »blind« etc. erscheinen lassen können, wird durch die Geschichte der natürlichen Welt in der Obhut des menschlichen Geistes demonstriert – nicht zu sprechen von ihrem Schicksal in menschlichen Händen. Der marxistische dialektische Materialismus mit seinem eigenen blinden Begriff organischer »Gesetzmäßigkeit«, der auf die Gesellschaft übertragen, Stalin und seinesgleichen den Freibrief gab, die abscheulichsten Verbrechen »im höheren Interesse der Geschichte« zu begehen – oder Hitlers »Blut- und Bodenethos«, der brutal zehn Millionen Leben an den Fronten und in den KZ gefordert hat – alles das trägt dazu bei, Klugheit, Bedachtsamkeit und Distanz im Hinblick auf jede streng naturalistische Ethik zu fördern. (...)

Aber Naturphilosophie zeichnet sich streng gesprochen zum einen durch Archaismus zum andern durch mechanistische Wissenschaftlichkeit aus, und sie sollte deshalb nicht mit *Ökophilosophie* verwechselt werden. Naturphilosophie tendiert dazu moralischen Zwang und eine »Einheit« mit der natürlichen Welt zu betonen, die durch eine strenge Bindung an den Begriff des »Naturgesetzes« zementiert wird. ...

#### Grundlage für eine neue Ethik

Ökophilosophie entwickelt sich aus dem reichen Nährstoff der Freiheit: der Spontaneität, Verschiedenartigkeit, Fruchtbarkeit und Schöpfungskraft der Natur. Traditionelle Naturphilosophie war fast immer imperialistisch: ihre Botschaft von Gesamtheit stellt Gesellschaft und Natur unter die Herrschaft des »Einen« oder des Terminus' eines »Absoluten« zu dem sich alle historischen Stränge endgültig vereinen. – Die Ökophilosophie hat kein geschlossenes, viel weniger ein vorherbestimmtes Ende; sie betont eine Dialektik der Abstufungen, die die Geschichtsphasen miteinander verbinden, aber sie nicht in einen alles absorbierenden Geist, Gott oder Logos verfeinern (...)

Und es kommt von diesem Image eines Naturprozesses mit seinen vereinheitlichenden Begriffen von Kreativität und Mutualismus und einer Freiheit, die durch die Selbststeuerung des Lebens vermehrt wird, daß die Grundlage für eine objektive Ethik formuliert werden kann. Was nicht heißt, daß die Natur »ethisch« im menschlichen Sinn ist, daß sie bewußt selbstreflektiv oder selbstbewertend wäre. Natur ist weder »grausam« noch »freundlich«, »tugendhaft« noch »böse«, »gutmütig« oder »hart«. Noch ist sie »hierarchisch« oder »egalitär«, »bestimmend« oder »demokratisch«, »ausbeutend« oder »mildtätig«. Diese antropomorphen Auslegungen eines Naturethos sind im besten Fall romantisch oder stellen einen mythischen Begriff von Natur in den Dienst totalitärer politischer Ideologien im schlechtesten Falle. Wir sind schon durch den Mythos überlastet, die Natur habe eine »Öko-

nomie«, die alles – von Laissez-faire bis zur sozialistischen Planung – mit ihren zugehörigen Ideologien des Sozialdarwinismus und des dialektischen Materialismus beinhaltet.

Tatsächlich ist die Gesellschaft genaugenommen ein menschliches Phänomen und nicht eines der Natur. Menschliches Sozialleben ist ein Komplex von klar definierbaren Institutionen, für welche es keine Parallelen in der Natur gibt – Monarchien, Republiken, Demokratien, gesetzgebende Körperschaften, Gerichte, Polizei- und Militäreinrichtungen und ähnliches, unterscheiden sich von Naturgemeinschaften nicht nur durch ihre scheinbare Kompliziertheit, sondern durch ihre auffällige Absichtlichkeit. Diese Institutionen sind Produkte des menschlichen Willens, der menschlichen Absichtlichkeit und die Produkte sehr bestimmter Ziele, deren Ergebnisse quasi-biologischen Formen – wie die menschliche Familie und sexuelles Rollenverhalten – noch hinzugefügt werden. Wenn physische Überlegenheit oder sogar geistige Schärfe (wie *Jane Godall-Lawick*) uns in ihrer Studie über die »Hierarchie« bei Schimpansen glauben machen möchte) die Ursache für eine Art Rangsystem in der Tierwelt sind, bräuchten wir noch immer dringend ein anderes Wort für »Hierarchie«, um Rangsysteme in der menschlichen Welt zu erklären.

Nur die menschliche Gesellschaft konnte einem Verrückten wie Caligula an die Spitze des Römischen Imperiums oder einen geistlosen Narren wie Ludwig XVI auf den Thron von Frankreich, eine arglose Ränkeschmiedin an den Hof von Schottland und einen Massenmörder wie Stalin in den russischen Kreml stellen. Diese unermeßlich mächtigen Individuen waren nicht Produkte irgendwelcher besonderer Gaben – physisch oder geistig – die ihnen zu diesen dominanten Positionen verholfen hätten; sie waren Geschöpfe von Institutionen, von absichtlich geplanten, von Menschenhand geschaffenen Strukturen, die wir abwechselnd als politisch, ökonomisch oder sozial bezeichnen können – aber keinesfalls als organisch. Sie erlangten Macht, oft von sehr bedrückender Art, nicht aufgrund irgendwelcher sichtbarer Fähigkeiten, sondern eher durch die Wirkung gänzlich künstlicher Mechanismen oder Institutionen, die auf menschliche soziale Beziehungen beschränkt bleiben. D.h. während jede Gesellschaft – ein künstliches Menschenprodukt mit all seinen hierarchischen Fußangeln – eine Gemeinschaft sein muß, muß nicht notwendigerweise jede Gemeinschaft eine Gesellschaft sein.

Der Gebrauch von Worten wie »Tiergesellschaften« oder »Sozialinsekten« ist in höchstem Grade irreführend, wenn wir nicht den institutionellen Charakter menschlicher Gesellschaften aus den Augen verlieren wollen. Tiere mögen biotische Gemeinschaften bilden und sogar innerhalb dieser funktionale Rollen entwickeln – das ist aber weit entfernt von den Bürokratien und Militärkräften, welche die meisten menschlichen Einrichtungen abstützen; – aber sogar Ausdrücke wie »Hierarchie«, »Dominanz« und »Unterwerfung« sind grob irreführend. Solche Ausdrücke sind sozial. Sie bezeichnen die Art und Weise in welcher Menschen wirtschaftlich ausgebeutet und politisch kontrolliert werden, – und nicht Beziehungen, sagen wir, in welchen Männer bevorzugten Zugang zu Frauen oder besonders wünschenswerten Gebieten haben. Überdies erhöht die wahllose Benutzung dieser Ausdrücke (z.B. »Rangordnung« für die Mechanismen in Bienenstöcken und für die rein opportunistischen Beziehungen wie in Löwenru-

deln) die Verwirrung, die sich schon unter Tierethologen und besonders Sozialbiologen eingebürgert hat. Diese Verwirrung wird zur Absurdität, wenn Ausdrücke wie »Bienenkönigin« und »König der Tie-



re« in Diskussionen über funktional verschiedene »Hierarchien« gebraucht werden, die sich nur durch den menschlichen Vergleich und deutlich absichtliche menschliche Domination ähneln.

Die Natur ist ein guter Boden für die Pflege menschlicher Ethik, ohne ethisch im gewöhnlichen antropomorphen Sinn des Wortes zu sein. Was ich meine, ist, daß genauso wie es eine abgestufte Kontinuität zwischen Pflanzenfressergemeinschaften und der menschlichen Gesellschaft gibt, genauso gibt es eine abgestufte Kontinuität zwischen gegenseitiger Hilfe in der Natur und menschlicher Ethik. Das eine ist nicht auf das andere zurückzuführen. Jedes ist durch viele Phasen und sehr deutliche »Stufen« voneinander getrennt, in welchen eines aus dem anderen entsteht ohne sich gegenseitig zu subsumieren. Gerade so wie die unorganische Welt den Untergrund für die organische abgibt und sogar in sie eindringt, in dem Maß, daß alle Lebensformen aus Elementen und nicht-lebenden molekularen Strukturen zusammengesetzt sind, so wird das Organische der Unterbau für das Soziale (...)

Diese abgestufte Entwicklung vom organischen zum Sozialen wird nicht nur durch die Auferlegung von institutionellen Strukturen, die die menschliche Gesellschaft ganz klar von der Gemeinschaft der pflanzenfressenden Tiere abgrenzt, bewerkstelligt – es spielt auch ideologisch eine Rolle insofern wie ethische Normen, moralische Werte und Glaubensmuster eine enge Beziehung zu Vorgängen in der Natur haben ohne daß man sie notwendigerweise darauf zurückführen muß. Wir sind soziale Wesen in einem natürlichen Zusammenhang, wenn wir fühlen und denken, genauso wie wir auch ungewöhnlich »elterliche« Geschöpfe sind, in der Art wie wir unsere Kinder ernähren und für sie sorgen. Keines kann im anderen aufgelöst werden und jedes hat eine eigene Integrität. (...) In diesem Sinne ist Natur immer Grundlage für Gesellschaft – genauso in ihren Geboten zum Zusammenschluß (alle Institutionen mal beiseite gelassen), wie in ihren Anstößen, Impulsen und Streben nach Intellektualisierung und Bewußtsein.

Diese Einsprüche sollten betont werden, so daß wir uns weniger gegängelt und viel freier im Reich der ökologischen Ethik bewegen können. Die Tatsache, daß gegenseitige Hilfe, Selbsterhaltung, Gemeinschaft und eine Freiheit im Anfangsstadium so nahe am Herzen des Organischen und Evolutionären in der Natur liegen, und daß Natur, mit all unseren Warnungen versehen so nahe am Herzen des Sozialen liegt, ist eine Wirklichkeit, die zu zwingend ist, um sie zu ignorieren. Ich habe das Bild einer immer rastlosen und sich ständig weiterentwickelnden Natur entworfen, mit einem Drang nach Mannigfaltigkeit, nach Ganzheitsgraden, und mutualistischem Charakter, der im Streit liegt mit einer höchst imperialistischen westlichen Tradition, die auf

disharmonischer Rivalität beruht... Der Schritt von natürlicher Spontaneität, Fruchtbarkeit und gegenseitiger Hilfe zu menschlicher Absichtlichkeit, Kreativität und bewußter Zusammenarbeit, ist qualitativ entscheidend um der Menschheit auch ihr Recht zu geben. Aber diesen Verhaltensformen und den geistigen Fähigkeiten der Menschheit zur Intellektualisierung fehlt es nicht an Keimfähigkeit... Wir tun ihnen Gewalt an, wenn wir das Soziale gänzlich auf die Natur zurückführen, da ihre Aufhellung eher der Genetik als der Ökologie angehört (vgl. etwa E.O. Wilson: »Moral der Gene«).



Übertreibung tendiert dazu, jede Reaktion auf die westliche Tradition des Dualismus in die Zwangsjacke einer genauso extremen Einseitigkeit der Erwiderung zu stecken, so daß die »Unmoral« der Natur (spricht: Grausamkeit) durch eine »genetische Moral« stärker hervorgehoben werden muß und so eine falsche Antwort mit einer ebenso falschen abgleicht. Radikale Sozialökologie bietet eine Erklärung für die Möglichkeit, daß die Natur wieder revidiert werden kann, auf eine Art und Weise, die den Unterschied anerkennt, ohne die Kontinuität zu verleugnen, – die auf Übertreibung mit Ausgleich reagiert, die sich einer genetischen Ethik widersetzt, ohne eine organische (organismic) Ethik abzulehnen. Diese terminologischen Unterscheidungen sind nicht bloße Nuancen. Sie werfen wichtige Fragen auf in bezug auf unsere sehr problematische Art die Zusammenhänge zwischen Natur und Gesellschaft zu erfassen. Viele gutmeinende Sozialökologen stimmen immer noch dem westlichen Mythos zu, daß Hierarchie einfach ein Weg ist, Ordnung in die Gesellschaft zu bringen, d.h. daß ohne Rangordnung oder Über- Unterordnungsbeziehung in einer Tiergemeinschaft, – angefangen bei einem Schwarm Hühner bis zu einer Pavianherde –, ein fürchterliches Chaos ausbrechen würde. Vielleicht – aber es ist ein sehr zweifelhaftes »vielleicht«, wenn man diese Pavianherdenqualität so verallgemeinert, daß man damit menschliches Verhalten erklären will, selbst wenn man nur eine frühe Stufe meint. Wenn man die moderne »Zivilisation« als ei-

nen Führer durch die anthropologische Vergangenheit betrachtet, könnte sie als weitreichendes Argument gegen die Werte der Hierarchie ausgelegt werden, welche heute mehr denn je als in früheren historischen Abschnitten, unsere Art an den Rand der Ausrottung bringt.

Was aber besorgniserregender ist, ist die Oberflächlichkeit dieser »Pavianherden«-ethologie, wenn sie für die Menschheitsgeschichte einem kritischen und prüfenden Blick unterworfen wird. Der prahlerisch dominierende Mann der viktorianischen Kultur wäre möglicherweise eine sozial spaltende Kraft in Gruppen- und frühen Stammesgemeinschaften gewesen. Und es gilt in der Tat aufzuzeigen, daß – wo immer er auftrat und die sehr egalitären Übereinkünfte verletzte –, er systematisch ausgemerzt wurde. Die Hopi-Indianer, die Ilhalmiut-Eskimos und viele dieser Gruppen- und Stammesvölker betonten die Werte zurückhaltenden Benehmens, Verminderung des Wettstreits und einer sanften Bescheidenheit im Umgang miteinander. Als Kulturen, die *Machtverteilung* begünstigten, fanden sie übermäßig mißtrauische, sehr egoistische und sich angeberisch feilmachende, hausbackene großwahn sinnige Individuen unerträglich.

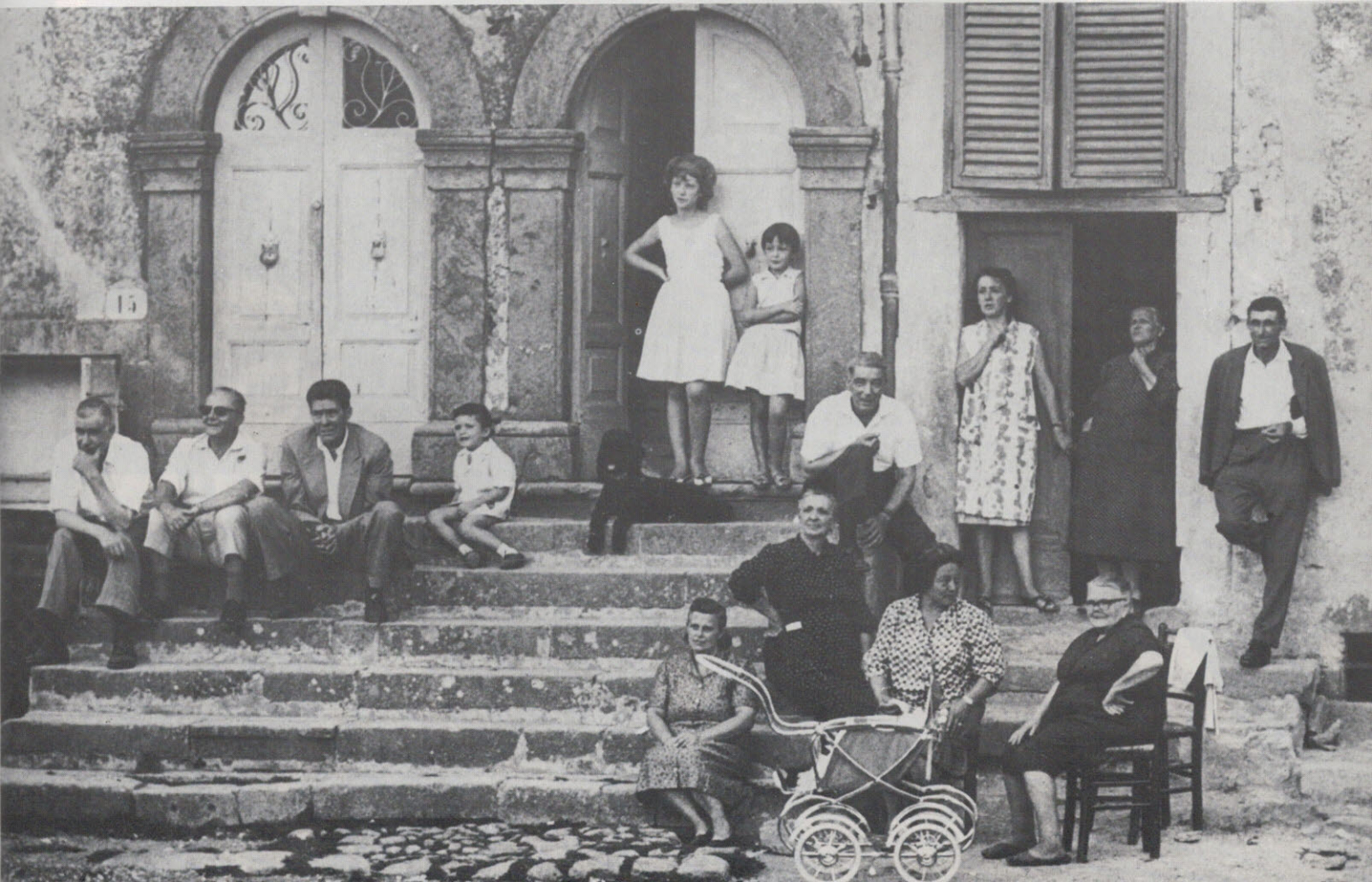
Farley Mowatts Bericht über einen Ilhalmiutschamanen, der durch viel Kontakt mit Weißen verdorben worden war, und Dinge und vermutlich auch die Frauen anderer männlicher Mitglieder seiner Gesellschaft für sich beanspruchte, wurde einfach umge-

bracht, als alle Bemühungen sein Verhalten zu ändern nichts gefruchtet hatten. Diese Geschichte ist nicht nur ein Argument gegen die Vorurteile der »Pavianherden«-ethologie, sondern stellt die Identifikation von Hierarchie mit sozialer Stabilität sehr in Frage...

Die Ursprünge dieser Identifikation finden sich bereits in den Anfängen der hierarchischen Gesellschaft und am sichtbarsten in der viktorianischen Ära; ein Familienvater hatte ein verbrieftes Interesse daran seine Befehlsposition als »Ordnung« und Herrschaft des »Gesetzes« zu legitimieren. Wir sind bis heute die unbewußten Erben einer hierarchischen Mentalität, die nicht nur in den politischen und häuslichen Bereich reicht, sondern in die Art, die Wirklichkeit zu erfahren und »einzurichten« in eine »Ordnung von eins bis zehn«, usw. Aristoteles war viel ehrlicher in diesem Punkt als spätere Ideologen als er im »Buch eins« über »Die Politik« erklärte, daß die patriarchalische Familie das Reich der Gesetzlosigkeit, des blinden Befehls und Gehorchens und der Gewalt ist.

Zu beanspruchen, daß radikale Sozialökologie die Natur radikalieren will, ist keine ideologische Metapher. Es ist ein Versuch, nicht nur die Natur zu radikalieren – oder, wenigstens unsere Auffassung von Natur, – sondern die noch unverdorbenen ökologischen Anschauungen zu radikalieren, die nicht ganz gegen die westliche Tradition aufkommen.

Diese Tradition fordert auf heimtückische Weise ihre Opfer unter vielen ihrer Kritiker.



Hierarchie wird noch immer als selbstverständlich betrachtet und die »Pavianherden«-ethologie wird noch immer auf frühes menschliches Verhalten angewandt, selbst wenn ihr oft durch anthropologische Fakten widersprochen wird. (...) Anthropologinnen haben auf den wichtigen Punkt hingewiesen, daß die Gesellschaft sich nie ohne die Erziehung durch die Frauen und die hinausgezögerte Reifung der Jungen entwickelt hätte. Lovelock und Margulis haben diese mutualistische Beziehung in die »Bausteine« unserer physischen Entwicklung hineingetragen. Andere von Kropotkin bis Trager haben den Mutualismus zu einem führenden Prinzip in der Evolution gemacht.

Was für die Einschränkungen verantwortlich sein könnte, die unsere neueren ökologischen und evolutionären Theorien belasten, ist präzise gesagt die Tatsache, daß sie Theorien sind – nicht Sensibilität. Wir mögen die Natur »achten«, sie »lieben«, ihre Rolle zur Grundlage unseres Lebens machen, aber wir tun das intellektuell – an sich nichts falsches – ohne die Sensibilität, die diese Einstellungen organisch macht. Einfach gesagt: wir besitzen eine organische Theorie ohne die organische

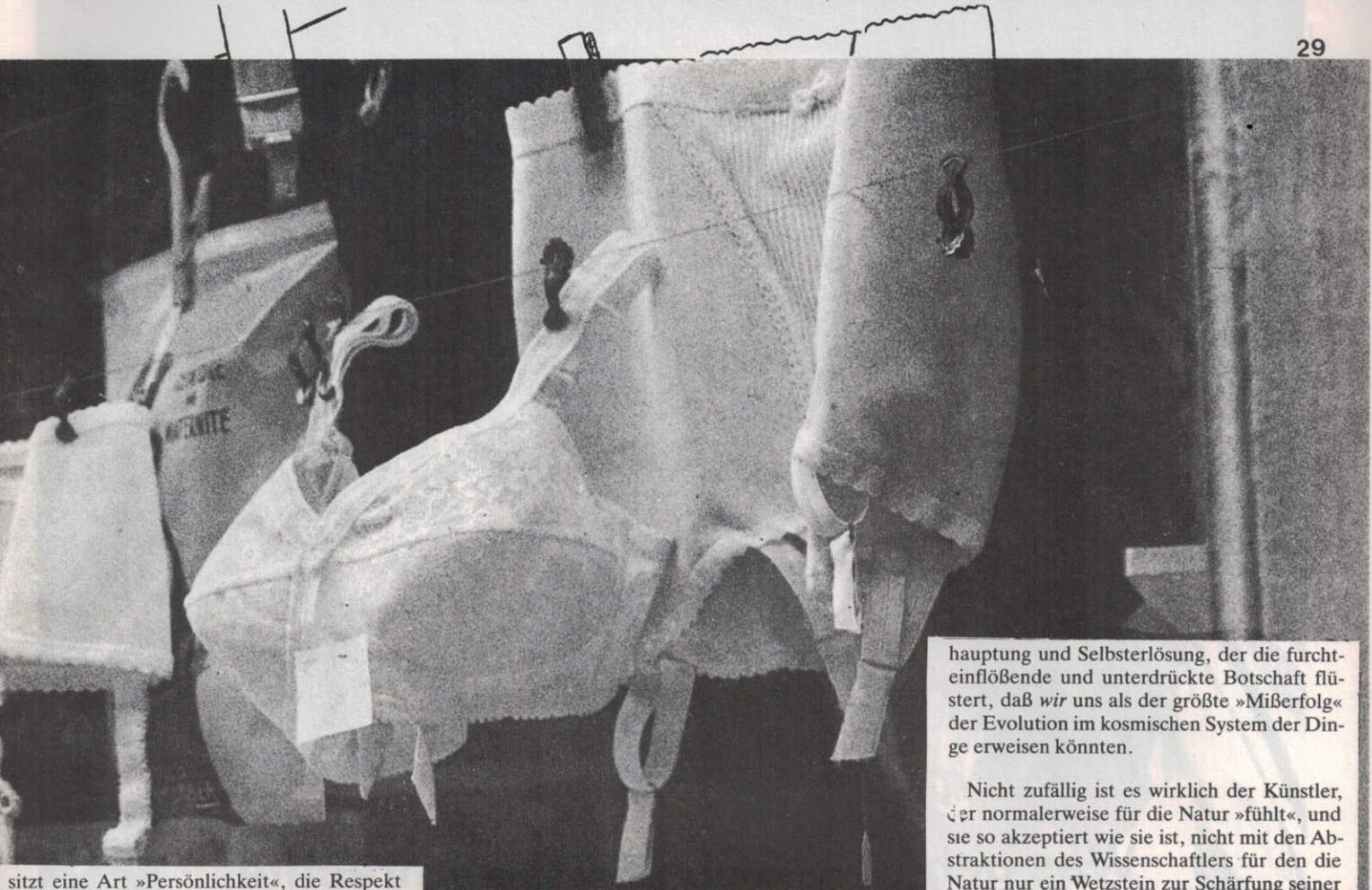
Einstellung, die ihr Lebensfähigkeit verleiht. Ein Aspekt unserer fehlerhaften Einstellung fällt einem leicht ein: unser Bild der Natur ist eine Abstraktion, vielleicht sogar als eine »Berufung« aber nicht notwendigerweise als »Geistesverfassung«. Diese abstrahierte Konzeptualisierung von Natur fällt besonders in unserer entschieden eingeschränkten Sicht der organischen Individualität auf (...)

Unsere Kultur lehrt uns den Umgang mit nichtmenschlichen Lebensformen so als ob sie für uns nur reine Objekte wären, die wir »Arten«, »Gene« etc. nennen. Dieser Prozeß der Objektivierung schmeichelt uns selbst, – d.h. er schmeichelt uns bis zu dem Punkt, wo wir erkennen, daß wir die eigentlichen Opfer dieses Verrats sind und genauso objektiviert wurden wie nichtmenschliche Lebewesen. Jacob Burckhardts Protest gegen die Abstraktion des Selbst, vom konkreten Individuum zu einer vagen, unpersönlichen, historischen Kategorie, ist ein wütender Einspruch gegen eine transzendente Geschichtlichkeit, die die Vergangenheit und ihre Leiden nur als Basis für unsere Gegenwart mit all ihrer Egozentrik und Selbsterhöhung zeigt. »Jedermann be-

trachtet seine eigene Zeit nicht als eine der vielen vorbeiziehenden Wellen, sondern als Erfüllung von Zeit überhaupt...« erklärt er. Das Leben der Menschheit, jedoch ist ein Ganzes; seine zeitlichen und lokalen Wechsel erscheinen als auf und ab, als Glück und Unglück, nur für die Schwäche unserer Einsicht. In diesem Sinn würde ich hinzufügen, schulden wir allen vergangenen Generationen etwas für ihre schrecklichen Leiden und Ängste, deren Leben wir so leichtfertig und überheblich der Erhöhung unseres eigenen Glücks untergeordnet haben. Es gibt keinen »höheren Zweck« in der Geschichte oder der Gesellschaft, die ihre Marter und unsere selbstgefällige Zufriedenheit als die »Spitze« der sozialen Entwicklung rechtfertigen.

Stammesmenschen sind weiser und feinfühlicher für die Verletzungen des Lebens als wir, – in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Die Qual des Lebens wird nicht in das kollektive Schicksal einer Art oder Gattung überführt. Es ist der Schmerz eines Bibers, eines Bären oder eines Rehs. Unter diesen »Primitiven« ist die innere Natur des Lebens in all seiner Vielfalt sehr subjektiviert... Nicht »Tier«-gattungen sondern das Tierindividuum be-





sitzt eine Art »Persönlichkeit«, die Respekt und faire Behandlung hervorrufen. Folglich ist es nicht idiosynkratisch (überempfindlich), wenn man von der Subjektivität der Natur in dieser »primitiven« Welt spricht; es ist gerade die Substanz dieser frühen Tradition und ihrer Sensibilität – tatsächlich die Art, in welcher der »Andere« und die »Andersartigkeit« als ganzes innerhalb des gesamten Gebiets der Realität erfahren wird. Natur ist mehr als ein physio-chemisches Phänomen; sie lebt und ist dicht »bevölkert«, nicht nur von einzelnen menschlichen Lebewesen, sondern auch noch durch individuelle nichtmenschliche Lebensformen.

Wo die westliche Tradition auf krasser Respektlosigkeit vor dem Leben aufgebaut ist, ja man kann sagen, auf dem Haß darauf, ist die »primitive« Tradition nicht nur dem Begriff nach offen für die harten »Fakten des Lebens« sondern auch existentiell.

Unser Mißbrauch der Natur hat tiefe psychische Wurzeln – und kommt schließlich aus einem giftigen Haß auf die persönlichen Ansprüche anderer Menschen an das Leben. Wegen ihrer hierarchischen und patriarchalischen Ursprünge fehlt der westlichen Tradition Einfühlungsvermögen nicht nur für nichtmenschliche Lebewesen, sondern auch für den Menschen selbst. Das Kontobuch seiner Geschichte ist ein Trümmerhaufen, in welchem der Abfall von Städten mit zertrümmerten Maschinen und Körperteilen vermischt ist, verstreuter Unrat in einer weiten Ruine,

die den wirklichen »Tempel« dieser »Zivilisation« darstellt. Tieren wird, milde ausgedrückt, keine Aufmerksamkeit, als Teil dieser Ruine geschenkt. Wir betrachten sie hauptsächlich als »Blindgänger« der Evolution, wogegen wir ganz davon überzeugt sind, deren Krönung zu sein, als Abfall des »Fortschritts«, der nur existiert um für unsere belanglosesten Zwecke mißbraucht zu werden. Oft mit abscheulicher Grausamkeit. Die Herrschaft der Natur ist mehr als ein utilitaristisches Projekt, das dazu bestimmt ist, uns vom »Abscham der Geschichte zu befreien«. Es ist ein verborgener Ruf, ein Akt menschlicher Selbstbe-

hauptung und Selbsterlösung, der die furchteinflößende und unterdrückte Botschaft flüstert, daß *wir* uns als der größte »Mißerfolg« der Evolution im kosmischen System der Dinge erweisen könnten.

Nicht zufällig ist es wirklich der Künstler, der normalerweise für die Natur »fühlt«, und sie so akzeptiert wie sie ist, nicht mit den Abstraktionen des Wissenschaftlers für den die Natur nur ein Wetzstein zur Schärfung seiner Eleganz ist. In der Kunst zeigt sich die Natur wie sie wirklich ist – sehr konkret, explosiv in ihrem Reichtum an unterschiedlichen Formen und Farben, identifizierbar in ihrer Vielfalt an existentiellen Phänomenen und ihren Ansprüchen auf individuelle Anerkennung. Hier in den Gemälden eines Turner und den Romanen eines Tolstoi trifft sich die Kunst endlich mit einer ökologischen Sensibilität um nicht nur eine Ethik der Güte, sondern auch eine Ethik der Schönheit zu schaffen. Das griechische Ideal, daß Tugend durch ihre eigene ästhetische Erhabenheit im uralten Sinn von Harmonie realisiert wird, aus der alle großen Ziele der Menschheit ihre Inspiration und ihren Sinn beziehen.



Anmerkungen:  
William Trager: Symbiosis (New York/ van Nostrand Reinhold Co. 1970) p. vii  
Farley Mowatt: The People of the Deer (New York: Pyramid Publications, 1968) p. 183  
Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte (Stuttgart: Kröner Verlag, 1905) S. 295