

Murray Bookchin

Die Ökologie der Freiheit

Aus dem US-amerikanischen Englisch übersetzt von
Karl-Ludwig Schibel und Dr. Maurice Schuhmann

UNRAST

1. Der Begriff der sozialen Ökologie

Die nordischen Sagen erzählen von einer Zeit, als allen Wesen ihr Reich in dieser Welt zugewiesen war: Die Götter bewohnten die himmlischen Gefilde, Asgard, und die Menschen lebten auf der Erde Midgard, unter der sich Niflheim erstreckte, die dunkle und eisige Domäne der Riesen, der Zwerge und der Toten. Untereinander standen diese Reiche durch eine riesige Esche in Verbindung, dem Weltenbaum. Seine Zweige reichten bis in den Himmel und seine Wurzeln bis in die tiefsten Tiefen der Erde. Obwohl unablässig Tiere an ihm nagten, blieb er doch immer grün, weil eine magische Quelle ihm ständig neues Leben verlieh.

Die Götter, die diese Welt geschaffen hatten, herrschten über eine trügerische Ruhe. Ihre Feinde, die Riesen, hatten sie in das Land aus Eis verbannt. Fenrir, der Wolf, lag an der Kette und die große Schlange von Midgard wurde in Schach gehalten. Trotz ständiger Gefahren herrschte allgemeiner Frieden und die Götter, die Menschen und alle Lebewesen hatten mehr als genug für ihre Existenz. Odin, der Gott der Weisheit, herrschte über alle Gottheiten. Er war der weiseste und stärkste, er wachte über die Kämpfe der Menschen und wählte die heldenhaftesten unter den Gefallenen für das Festmahl in seiner großen Burg Walhalla aus. Thor, der Sohn Odins, war nicht nur ein mächtiger Krieger, der Verteidiger von Asgard gegen die ruhelosen Riesen, sondern auch der Gott der Ordnung, der über die Worttreue der Menschen und das Einhalten der Verträge wachte. Es gab Götter und Göttinnen des Wohlstands, der Fruchtbarkeit, der Liebe, des Gesetzes, des Meeres und der Schiffe und eine Vielzahl animistischer Geister, die in allen Dingen und Wesen der Erde wohnten.

Dann jedoch begann die Weltordnung zusammenzubrechen, als die Götter in ihrer Gier nach Reichtümern die Hexe Gullveig, Schöpferin des Goldes, folterten, um ihr ihre Geheimnisse zu entreißen. Fortan wuchs die Zwietracht zwischen den Göttern und den Menschen. Die Götter begannen, ihre Eide zu brechen; Korruption, Verrat, Rivalität und Neid begannen die Welt zu beherrschen. Mit dem Zusammenbruch der ursprünglichen Einheit waren die Tage der Götter und Menschen, von Asgard und Midgard gezählt. Das Vergehen gegen die Weltordnung führte schließlich unausweichlich zur Ragnarök – dem Tod der Götter in einem großen Kampf vor der Walhalla. Zusammen mit den

Riesen, mit Fenrir, dem Wolf, und der Schlange von Midgard gingen sie in dieser schrecklichen Schlacht unter. Der gegenseitigen Zerstörung aller Kämpfenden fiel auch die Menschheit zum Opfer, und nichts blieb als der bloße Fels und der alles überflutende Ozean in einer kalten und dunklen Leere. Nachdem sie so zu ihren Ursprüngen zurückgekehrt war, erneuerte sich die Welt, gereinigt von dem Bösen und der Verderbnis, die sie vorher zerstört hatten. Diese neue Welt, die da aus dem Nichts auftauchte, sollte kein neues, katastrophisches Ende erleiden, denn die zweite Generation von Göttern und Göttinnen würde aus den Fehlern ihrer Vorgänger*innen lernen. Die Prophetin, die uns die Geschichte berichtete, erzählt uns, dass die Menschheit hinfort »bis in alle Zukunft in Freuden leben wird«.

In dieser nordischen Kosmografie scheint mehr angelegt als das alte Thema der »ewigen Wiederkehr«, eines Zeitsinns, der sich um die immer wiederkehrenden Zyklen von Geburt, Reife, Tod und Wiedergeburt dreht. Man bekommt vielmehr das Gefühl einer Prophezeiung, in der ein historisches Trauma steckt. Die Sage gehört zu einem kaum erforschten Gebiet der Mythologie, das man »Zerfallsmythen« nennen könnte. Obwohl die Ragnaröksage nachweislich sehr alt ist, wissen wir über ihr Auftreten in der Entwicklung der nordischen Sagen sehr wenig. Wir wissen, dass das Christentum mit seinem Versprechen des ewigen Lohns die Menschen der Nordländer später als jede andere große ethnische Gruppe in Westeuropa erreichte und sich über Generationen nur sehr zögernd festsetzte. Das Heidentum des Nordens war lange vorher mit dem Handel des Südens in Kontakt gekommen. Mit den Wikingerzügen durch Europa waren seine heiligen Plätze mit Gold verunreinigt worden und die Jagd nach Reichtümern brachte Feindschaft unter die Stammesgeschwister. Hierarchien, die auf Tapferkeit beruht hatten, mussten einer Günstlingswirtschaft weichen, die sich auf Besitz gründete. Die Clans und Stämme brachen zusammen, die Eide zwischen den Männern, auf denen sich die Einheit ihrer vorzeitlichen Welt gegründet hatte, wurden entehrt, und die Wunderquelle, die den Weltenbaum am Leben erhielt, wurde unter den Trümmern des Handels und Kommerzes begraben. »Die Brüder kämpfen gegeneinander und erschlagen einer den anderen«, klagt die Prophetin, »die Kinder verleugnen ihre eigenen Vorfahren [...] dies ist das Zeitalter des Windes, des Wolfs, bis zu dem Tag, an dem die Welt nicht mehr sein wird.«¹



Bei diesen Verfallsmythen ergreift uns nicht so sehr ihre Handlung, sondern ihre Prophezeiungen. Ähnlich wie bei den Nordländer*innen und vielleicht mehr noch wie bei den Menschen im ausgehenden Mittelalter, herrscht auch bei uns das Gefühl, dass die Welt ihrem Zusammenbruch entgegengeht – institutionell, kulturell und dinglich. Ob wir am Beginn eines neuen, paradiesischen

Zeitalters stehen oder uns eine Katastrophe wie die nordische Ragnarök bevorsteht, ist noch offen, aber zwischen Vergangenheit und Zukunft kann es keine langatmige Zeit des Kompromisses in einer zwiespältigen Gegenwart geben. Der Widerspruch zwischen den konstruktiven und den destruktiven Kräften ist in unserer Zeit zu groß, als dass er eine Versöhnung zuließe. Am sozialen Horizont tauchen zutiefst widersprüchliche Bilder auf: einerseits das Bild einer harmonischen Welt mit einer ökologischen Sensibilität, die auf einem starken Gemeinschaftsgefühl, gegenseitiger Hilfe und neuen Technologien beruht, und die schreckliche Aussicht einer thermonuklearen Katastrophe auf der anderen Seite. Offenbar wird die Welt, die wir kennen, einen derartig weitreichenden Wandel erfahren, dass die Menschen ihre sozialen Beziehungen bis hin zu ihrer Vorstellung, was Leben eigentlich heißt, von Grund auf verändern werden, oder sie wird eine Apokalypse erleben, mit der vielleicht unser Aufenthalt auf diesem Planeten insgesamt zu einem Ende kommt.

Die Spannung zwischen diesen beiden Aussichten hat jetzt schon die Moral der traditionellen sozialen Ordnung untergraben. Wir sind in ein Zeitalter eingetreten, das nicht durch die Stabilität, sondern durch den Verfall der Institutionen gekennzeichnet ist. Gegenüber den Formen, den Ansprüchen, den Forderungen und vor allem den Institutionen der herrschenden Ordnung entwickelt sich eine weitverbreitete Entfremdung. Die bisher ausdrucksstärkste und überschwänglichste Evidenz für diese Entfremdung zeigte sich in den Sechzigerjahren, als zu Beginn des Jahrzehnts die ›Jugendrevolte‹ sich explosionsartig in eine ganze Gegenkultur zu transformieren schien. Diese Periode ist durch weit mehr als nur bloßen Protest und adoleszenten Nihilismus gekennzeichnet. Ein beträchtlicher Anteil einer ganzen Generation war fast intuitiv von neuen Werten der Sinnlichkeit, neuen Formen gemeinschaftlicher Lebensstile, einem Wandel von Kleidung, Sprache und Musik erfüllt, die alle einem tiefen Gefühl unmittelbar bevorstehender sozialer Veränderungen entsprangen. Noch immer ist nicht deutlich, in welchem Sinne diese Woge verebt ist, ob als historischer Rückzug oder als Transformation in ein ernsthaftes Projekt innerer und gesellschaftlicher Entwicklung. An den tiefreichenden Auswirkungen dieser Bewegung ändert auch die Tatsache nichts, dass ihre Symbole letztlich zu Artefakten einer neuen Kulturindustrie geworden sind. Die westliche Gesellschaft wird nie wieder sein wie vorher, ungeachtet des zynischen Lächelns ihrer Akademiker*innen und ihrer Kritiker*innen des ›Narzissmus‹.

Die Bedeutung dieser fortdauernden Bewegung der Entinstitutionalisierung und der Delegitimation erklärt sich aus ihrer Verankerung in breiten Schichten der westlichen Gesellschaft. Entfremdung ist nicht nur das Lebensgefühl der Armen, sondern auch der relativ Wohlhabenden, nicht nur der Jungen, sondern auch der Älteren, nicht nur der sichtbar zu kurz Gekommenen, sondern auch der scheinbar Privilegierten. Die herrschende Ordnung verliert zunehmend die

Loyalität sozialer Schichten, die ihr traditionell immer zu Hilfe geeilt sind und deren Wurzeln fest in der Vergangenheit verankert waren.

Der Zerfall von Institutionen und Werten macht aber, so wichtig er sein mag, nur einen Teil der Probleme aus, mit denen die bestehende Gesellschaft konfrontiert ist. Eng verflochten mit der sozialen Krise ist eine Krise, die das Ergebnis der Ausbeutung des Planeten durch den Menschen ist. Die bestehende Gesellschaft hat nicht nur den Zusammenbruch ihrer Institutionen und Werte zu fürchten, sondern auch ihrer natürlichen Umwelt. Dieses Problem tritt in unserer Zeit nicht das erste Mal auf. Die dünnen Wüstenregionen des Nahen Ostens, die einst die Wiege des Acker- und Städtebaus waren, sind Zeugen menschlichen Raubbaus im Altertum, aber dieses Beispiel verblasst angesichts der massiven Zerstörung der Umwelt seit den Tagen der industriellen Revolution und insbesondere seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Schäden, die unsere heutige Gesellschaft der Umwelt zufügt, treffen den ganzen Erdball. In einer Flut von Literatur ist der unermessliche Verlust an Mutterboden, der jedes Jahr auf fast allen Kontinenten der Erde stattfindet, beschrieben worden, ebenso die extensive Waldzerstörung, Fälle lebensbedrohender Luftverschmutzung in städtischen Ballungszentren, die weltweite Verbreitung von Schadstoffen durch die Landwirtschaft, die Industrie und die Kraftwerke, das Eindringen der Chemie in des Menschen unmittelbare Lebenswelt durch Industrieabfälle, giftige Rückstände und Lebensmittelzusätze nehmen zu. Die Ausbeutung und Verschmutzung der Erde hat nicht nur die Reinheit der Atmosphäre, des Klimas, der Wasservorräte, des Bodens, der Tier- und Pflanzenwelt bestimmter Regionen geschädigt, sondern auch die grundlegenden Naturkreisläufe, von denen alles Leben abhängt.

Aber die Fähigkeit des modernen Menschen zur Zerstörung ist zugleich der fantastisch anmutende Beweis für die menschliche Fähigkeit zum Wiederaufbau. Von den mächtigen technologischen Kräften, die wir gegen die Umwelt entfesselt haben, können wir viele auch für ihre Wiederherstellung gebrauchen. Für die Versöhnung der Menschheit mit der Natur und des Menschen mit dem Menschen stehen uns das Wissen und die Instrumente weitgehend zur Verfügung oder sind leicht zu entwickeln. Viele der physikalischen Prinzipien, die beim Bau solch eindeutig schädlicher Anlagen wie der herkömmlichen Kraftwerke, Fahrzeugen mit Verbrennungsmotoren, der Bergwerke im Tagebau und ähnlichem Verwendung finden, ließen sich für den Bau kleiner Solar- und Windenergieanlagen, effizienter Transportmittel und energiesparender Behausungen nutzen. Was uns in erster Linie fehlt, sind das Bewusstsein und die Sensibilität, mit deren Hilfe wir solche Ziele erreichen könnten – ein Bewusstsein und eine Sensibilität, die weit über das hinausgehen, was gewöhnlich mit diesen Begriffen gemeint ist. In unsere Definition muss nicht nur die Fähigkeit eingehen, logisch zu denken und emotional in einer menschlichen Weise zu reagieren,

sie muss auch eine ganz neue Wahrnehmung von der Verbundenheit der Dinge und eine fantasievolle Sicht des Möglichen einschließen. Marx betont hier ganz zu Recht, dass die Revolution unserer Zeit ihre Bilder nicht aus der Vergangenheit beziehen kann, sondern aus der Zukunft bekommen muss, aus den Möglichkeiten des Menschen, die am gesellschaftlichen Horizont aufscheinen.

Das neue Bewusstsein und die neue Sensibilität können nicht nur bildhaft poetisch, sie müssen auch wissenschaftlich sein. Darüber hinaus gibt es eine Ebene, auf der unser Bewusstsein weder poetisch noch wissenschaftlich ist, sondern über beides hinaus in einen neuen Bereich von Theorie und Praxis vordringt und dabei kunstvoll Fantasie und Vernunft, Vorstellungskraft und Logik, Vision und Technik verbindet. Wir können unser wissenschaftliches Erbe nur um den Preis der Rückkehr zu einer rudimentären Technologie abschütteln, die uns in materieller Unsicherheit, Mühsal und Verzicht gefangen hält; und wir können im Bann eines mechanistischen Weltbilds und einer entmenslichten Technologie nur um den Preis verharren, dass wir uns immer tiefer in Entfremdung, Konkurrenz und die brutale Begrenzung menschlicher Selbstverwirklichung verstricken. Poetisches und visionäres Denken müssen Wissenschaft und Technologie durchdringen, denn jene Unschuld, die sich ausschließlich aus Mythen und Träumen speist, haben wir verloren.



Gibt es eine wissenschaftliche Disziplin, die die Disziplinlosigkeit von Fantasie, Vision und Kunst zulässt? Kann sie die Probleme der sozialen und der ökologischen Krise unserer Zeit erfassen? Kann sie Kritik mit einem neuen Anfang, Theorie mit Praxis, Vision mit Technik verbinden?

Seit der Renaissance stoßen wir in fast allen Epochen auf eine sehr enge Verbindung zwischen tiefgreifenden Fortschritten in den Naturwissenschaften und Umwälzungen im sozialen Denken. Im 16./17. Jahrhundert hatten die neu entstehenden Wissenschaften der Astronomie und der Mechanik mit ihren befreienden Visionen einer heliozentrischen Welt und der Einheit der alltäglichen und kosmischen Bewegungsgesetze ihre soziale Entsprechung in nicht weniger kritischen, vernunftbegründeten sozialen Ideologien, welche die religiöse Bigotterie und den politischen Absolutismus in die Schranken wiesen. Mit der Aufklärung gewann die sinnliche Wahrnehmung eine neue Bedeutung und die menschliche Vernunft erhob den Anspruch, sich einer Welt zu bemächtigen, deren Erklärung vorher das ideologische Monopol des Klerus gewesen war. Später sollten dann Anthropologie und evolutionäre Biologie die traditionellen, statischen Vorstellungen der Menschwerdung zerstören und mit ihnen den Mythos eines Schöpfungsaktes und der Geschichte als einer theologischen Berufung. Diese Wissenschaften drangen in unbekannte Gebiete vor und enthüllten die irdischen Verlaufsformen der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie

gaben so in der Folge der Französischen Revolution den neuen sozialistischen Lehren mit ihrem Ideal des Fortschritts der Menschen Rückhalt.

Angesichts der gewaltigen Erschütterungen, vor denen wir stehen, braucht unser eigenes Zeitalter ein tieferes und weiterreichendes, ein wissenschaftliches wie soziales Wissen, um die auf uns zukommenden Probleme anzugehen. Wir müssen, ohne auf die Errungenschaften der herkömmlichen Theorien in den Natur- und Gesellschaftswissenschaften zu verzichten, eine umfassendere, kritische Analyse der Beziehung zu unserer natürlichen Umwelt entwickeln. Dabei müssen die Grundlagen eines eher rekonstruktiven Ansatzes entwickelt werden, der den ernststen Problemen gerecht wird, die sich durch die scheinbaren ›Widersprüche‹ zwischen Natur und Gesellschaft aufgetan haben. Die Tendenz der traditionellen Wissenschaften, Phänomene zu zerstückeln, um dann die Fragmente zu untersuchen, darf uns nicht länger gefangen halten. Wir müssen sie zusammendenken, in Beziehung setzen, sie in ihrer Ganzheit wie in ihrer Besonderheit betrachten.

Als Antwort auf diese Bedürfnisse hat unser Zeitalter eine eigene Disziplin hervorgebracht: die *soziale Ökologie*. Der bekannte Begriff ›Ökologie‹ wurde vor einem Jahrhundert von Ernst Haeckel geprägt, der damit die Untersuchung der Beziehungen zwischen Tieren, Pflanzen und ihrer anorganischen Umgebung bezeichnete. Seit Haeckels Tagen hat sich die Bedeutung des Begriffs enorm erweitert und heute ist die Rede von der Ökologie der Städte, der Gesundheit, des Geistes. Eine derartige Bedeutungserweiterung eines Wortes, seine Anwendung auf voneinander ganz entfernte Bereiche mag insbesondere in einem Zeitalter wünschenswert erscheinen, das intensiv nach intellektueller Kohärenz und Einheitlichkeit der Wahrnehmung sucht. Sie kann sich aber auch als außerordentlich trügerisch erweisen. Der Begriff Ökologie läuft, wie andere neu in Umlaufgekommene Worte, etwa ›Holismus‹ oder ›Dezentralisierung‹, Gefahr, im luftleeren Raum hängen zu bleiben, ohne Wurzeln, Kontext oder Gestalt. Oft wird er als Metapher verwandt, als ansprechendes Schlagwort, unter Verlust der potenziell zwingenden inneren Logik seiner Prämissen.

Die radikale Stoßrichtung dieser Worte wird auf diese Weise leicht neutralisiert. ›Holismus‹ verflüchtigt sich so in einen mystischen Seufzer, eine rhetorische Formel für ökologische Kameradschaft und Gemeinschaft, die dann schließlich bei solchen Ingroup-Floskeln endet wie ›mit holistischen Grüßen‹. Was einst ein ernsthafter philosophischer Standpunkt war, wird hier zum Kitsch der Umweltbewegung reduziert. Von Dezentralisierung ist dieser Tage schlicht im Sinne einer logistischen Alternative zum herrschenden Gigantismus die Rede und nicht im Sinne eines menschlichen Maßes, das eine überschaubare und direkte Demokratie möglich machen würde. Die Ökologie schneidet noch schlechter ab. Nur zu oft wird sie, wie das Wort Dialektik, zur Metapher für jede Art von Integration und Entwicklung.

Bedenklicher noch ist, dass das Wort in den letzten Jahren mit einer sehr kranken Form von naturtechnokratischem Handeln in Zusammenhang gebracht worden ist, die treffender als *Umweltschutz* zu bezeichnen wäre.

Mir ist klar, dass viele ökologisch bewusste Menschen >Ökologie< und >Umweltschutz< austauschbar benutzen. An dieser Stelle möchte ich gerne eine semantisch leicht handhabbare Unterscheidung treffen. Mit >Umweltschutz< schlage ich vor, eine mechanistische, instrumentelle Sichtweise zu bezeichnen, für die Natur ein passives, aus Objekten bestehendes Vorkommen von Tieren, Pflanzen, Mineralien und anderem ist, das für den menschlichen Gebrauch möglichst dienstbar gemacht werden muss. Bei dieser Verwendung des Begriffs wird im Umweltschutz Natur tendenziell auf ein Reservoir von natürlichen Ressourcen und Rohstoffen reduziert. Im gleichen Atemzug verschonen die Umweltschützer*innen in ihrem Sprachgebrauch auch die soziale Natur nicht: Städte werden zu >urbanen Ressourcen< und ihre Bewohner*innen zu >menschlichen Ressourcen<. Die Häufigkeit, mit der das Wort >Ressourcen< in Umweltdiskussionen über Natur, Städte und Menschen ins Auge springt, verweist auf einen Zusammenhang, der über Wortspielereien hinausreicht. Der Umweltschutz, so wie ich diesen Begriff verwende, neigt dazu, das ökologische Projekt einer harmonischen Beziehung zwischen Menschheit und Natur eher als einen Waffenstillstand denn als ein dauerhaftes Gleichgewicht zu sehen. Bei der >Harmonie< des Umweltschutzes dreht es sich um die Entwicklung neuer Techniken, um die natürliche Umwelt unter minimalen Störungen für das menschliche >Habitat< auszuplündern. Nicht infrage gestellt wird dabei die Grundprämisse der gegenwärtigen Gesellschaft, dass nämlich die Menschheit die Natur beherrschen muss, sondern es geht lediglich darum, diese Vorgehensweise durch die Entwicklung von Techniken, die die Risiken einer hemmungslosen Ausbeutung der Umwelt mindern, zu *erleichtern*.

Um die Ökologie vom Umweltschutz zu unterscheiden und von abstrakten, oft eher verwirrenden Definitionen des Begriffs abzugrenzen, muss ich zu seiner ursprünglichen Verwendung zurückkehren und die direkte Bedeutung der Ökologie für die Gesellschaft untersuchen. Ganz einfach ausgedrückt beschäftigt sich die Ökologie mit dem dynamischen Gleichgewicht in der Natur, mit der wechselseitigen Abhängigkeit von lebenden und nichtlebenden Dingen. Da Natur auch menschliche Wesen einschließt, muss die Ökologie als Wissenschaft auch die Rolle der Menschheit in der natürlichen Welt einschließen – insbesondere den Charakter, die Form und die Struktur ihrer Beziehungen zu anderen Arten und zu dem anorganischen Substrat der biotischen Umwelt. Von einem kritischen Standpunkt aus eröffnet die Ökologie einen tiefen Einblick in das weitreichende Ungleichgewicht, das in der Folge der Trennung des Menschen von der Natur entstanden ist. Der *Homo sapiens*, eine der außergewöhnlichsten Arten der Natur, hat sich langsam und mühselig aus seiner natürlichen Umwelt

in eine eigene und einzigartige soziale Welt hinein entwickelt. Im Zuge hochkomplexer Phasen der Evolution haben beide Welten begonnen, miteinander zu interagieren, und damit trat die soziale Ökologie gleichberechtigt neben die biologische.

Diese Phasen der menschlichen Evolution, die eine Folge von Hierarchien, Klassen, Städten und schließlich Staaten hervorgebracht haben, nicht zu untersuchen, hieße aber, den Begriff der sozialen Ökologie der Lächerlichkeit preiszugeben. Unglücklicherweise wird die Disziplin von zahlreichen selbsternannten Anhänger*innen bevölkert, die fortwährend versuchen, alle Phasen der Entwicklung der Natur und des Menschen in eine universelle Einheit (nicht Ganzheit) verschmelzen zu lassen, »eine tiefe Nacht, in der alle Kühn schwarz sind«², wie Hegel bissig bemerkt. Nicht zuletzt die verbreitete Verwendung des Begriffs *Spezies*, in der Beschreibung des Reichtums an Leben um uns herum, sollte uns auf die Tatsache der *Spezifität* oder *Besonderheit* aufmerksam machen: den reichen Überfluss an differenzierten Wesen und Dingen, der im Zentrum einer biologischen Ökologie steht. Die soziale Ökologie wird gerade dadurch zu einer der wirkungsvollsten Disziplinen innerhalb der Kritik an der sozialen Ordnung, dass sie eben diese *differenzierten* Wesen und Dinge aufspürt, deren Entwicklungsstufen und Wechselbeziehungen untersucht, die sowohl in deren Werden als auch in die lange Entwicklungsgeschichte der Menschheit von der Animalität zur Gesellschaft hineinspielen – eine Entwicklung, die reich an Problemen, aber auch an Möglichkeiten ist.

Die soziale Ökologie liefert jedoch nicht nur eine Kritik der Trennung von Mensch und Natur, sondern sie artikuliert auch die Notwendigkeit ihrer Versöhnung, die Notwendigkeit der radikalen Transzendenz dieser Trennung. »Das Ziel der sozialen Ökologie ist Ganzheit«, führt E. A. Gutkind dazu aus, »nicht das bloße Zusammenfügen unzähliger Einzelfakten, die zufällig zusammengesucht und unvollständig und subjektiv interpretiert worden sind.«³ Die Wissenschaft beschäftigt sich mit sozialen und natürlichen Beziehungen in Gemeinschaften oder »Ökosystemen«.⁴ Indem sie von einer ganzheitlichen Sichtweise ausgeht, das heißt von den Formen gegenseitiger Abhängigkeit, versucht die soziale Ökologie die Gestalt und die Muster der Beziehungen zu erforschen, die eine Gemeinschaft, sei sie natürlich oder sozial, verständlich macht. Diese holistische Vorgehensweise ist Ergebnis des bewussten Bemühens, herauszufinden, wie sich die Teile einer Gemeinschaft zusammenfügen, wie ihre »Geometrie« (wie es im antiken Griechenland vielleicht genannt worden wäre) das Ganze mehr sein lässt als nur die Summe seiner Teile. Deshalb darf die »Ganzheit«, von der Gutkind spricht, nicht als eine gespenstische »Einheit« missverstanden werden, in der dann in einem kosmischen Verschmelzungsprozess alles in ein strukturloses Nirwana zerfließt, sondern es handelt sich um eine reich entfaltete Struktur mit einer Geschichte und einer eigenen inneren Logik.

Geschichte ist in der Tat nicht weniger wichtig als Form und Struktur. Die Geschichte eines Phänomens *ist* weitgehend das Phänomen selbst. Wir sind in einem ganz realen Sinne all das, was vor uns existiert hat, und gleichzeitig liegen in uns noch ungeahnte Möglichkeiten dessen, was wir noch werden können. Erstaunlicherweise ist in der Evolution der Lebensformen sehr wenig verlorengegangen, weder in der biologischen noch in der sozialen Evolution, nicht einmal in unseren eigenen Körpern, wie unsere embryonale Entwicklung bezeugt. Die Evolution lebt in uns (wie um uns) als Teil unserer Natur.

Wesentlich ist für mich an diesem Punkt, dass Ganzheit keine öde, undifferenzierte ›Universalität‹ ist, bei der ein Phänomen auf das reduziert wird, was es mit allen anderen gemeinsam hat. Noch handelt es sich um eine himmlische allgegenwärtige ›Energie‹, die an die Stelle der weitreichenden materiellen Unterschiede tritt, welche Natur wie soziale Welt kennzeichnen. Wo das strikt analytische Denken sein Objekt oft auf ›zahllose‹ und ›ungeordnete‹ Einzelfakten reduziert, erfasst Ganzheit demgegenüber die vielfältigen Strukturen, Ausdrucksformen und Vermittlungen, die dem Ganzen einen überwältigenden Reichtum an einzigartigen und qualitativen Bestimmungen verleihen.



Begriffe wie Ganzheit, Totalität und selbst Gemeinschaft haben für eine Generation, die den Faschismus und andere totalitäre Ideologien gekannt hat, gefährliche Beiklänge. Sie rufen Bilder einer ›Ganzheit‹ hervor, die durch die Homogenisierung, Standardisierung und repressive Koordinierung von Menschen erzielt wird. Verstärkt werden diese Befürchtungen durch die Angst vor einer ›Ganzheit‹, die dem Lauf der Geschichte eine unentrinnbare Finalität zu verleihen scheint, eine übermenschliche, eng teleologische soziale Verlaufsgesetzlichkeit, die bei der Gestaltung der sozialen Ereignisse dem menschlichen Willen und der individuellen Wahl keinen Raum lassen. Derartige Vorstellungen von sozialem Gesetz und Teleologie haben zu der bedingungslosen Unterwerfung des Individuums unter übermenschliche und von ihm nicht kontrollierbare Kräfte geführt. Unser Jahrhundert ist von einer Überfülle totalitärer Ideologien heimgesucht worden, die den Menschen in den Dienst der Geschichte stellten und ihm gleichzeitig den Raum verweigert haben, seiner eigenen Menschlichkeit zu dienen.

In Wirklichkeit steht ein solch totalitärer Begriff von Ganzheit in krassem Widerspruch zu dem, was Ökolog*innen mit diesem Begriff meinen. Zu dem erweiterten Bewusstsein von Form und Struktur tritt ein zweiter, sehr wichtiger Grundsatz der Ökologie hinzu: Ökologische Ganzheit ist das genaue Gegenteil unveränderlicher Homogenität, nämlich eine dynamische *Einheit in der Vielfalt*. In der Natur stellen sich Gleichgewicht und Harmonie in einer sich fortwährend verändernden Differenzierung, in einer sich dauernd ausbreiten-

den Vielfalt her. Ökologische Stabilität ist nicht eine Funktion von Einfachheit und Homogenität, sondern von Komplexität und Vielfalt. Die Fähigkeit eines Ökosystems, seine Integrität zu wahren, hängt nicht von der Einförmigkeit seiner Umgebung ab, sondern von ihrer Vielfältigkeit.

Ein treffendes Beispiel für diesen Grundsatz findet sich im ökologischen Landbau. Bei den Bäuer*innen mehren sich katastrophale Ereignisse, die auf die übliche Beschränkung auf eine Ackerfrucht zurückzuführen sind: auf *Monokultur*, wie der weithin akzeptierte Begriff für die endlosen Weizen- und Maisfelder lautet, die sich in vielen Teilen der Welt bis zum Horizont erstrecken. In einigen landwirtschaftlichen Gebieten ist der gesamte Ackerbau durch das Fehlen von Mischkulturen zusammengebrochen, die unter normalen Bedingungen sowohl die ausgleichenden Kräfte wie die gegenseitige Unterstützung auf der Basis gemischter Pflanzen- und Tierpopulationen hervorbringen. Gutartige Insekten weiten sich zu Landplagen aus, weil ihre natürlichen Kontrollinstanzen, einschließlich der Vögel und kleiner Säugetiere, vernichtet worden sind. Der Erde mangelt es an ausreichenden Mengen von Regenwürmern, stickstoffbindenden Bakterien und Gründüngung, bis sie letzten Endes zu Sand reduziert wird – ein mineralischer Speicher, der enorme Mengen anorganischer Stickstoffsalze aufzunehmen hat, die ursprünglich im Ökosystem zyklisch und zur rechten Zeit dem Pflanzenwachstum angemessen gegeben wurden. Unter sträflicher Vernachlässigung der Komplexität der Natur und der feinverzweigten Erfordernisse der Pflanzen- und Tierwelt wird so die landwirtschaftliche Praxis grob vereinfacht; ihr Bedarf muss mit Hilfe leicht löslichen Kunstdüngers, der ins Trinkwasser ausgespült wird, und mit gefährlichen Pestiziden, von denen Rückstände in den Lebensmitteln verbleiben, gedeckt werden. Der hohe Standard der Lebensmittelkultivierung, der einst durch eine Vielfalt an Pflanzen und Tieren ohne Giftstoffe und mit einem hohen Nährwert erzielt wurde, kann heute nur mit Mühe im monokulturellen Anbau gehalten werden, gestützt auf giftige Chemikalien und einfachste Nährstoffe.

Die Entwicklungsrichtung der natürlichen Evolution hin zu wachsender Komplexität und die Kolonisierung des Planeten durch Leben war nur als Ergebnis einer biotischen Vielfalt möglich. Wenn dem so ist, gälte es, die menschliche Hybris klug zu zügeln, und bei dem Eindringen in natürliche Prozesse eine große Vorsicht walten zu lassen. Die Besiedelung auch noch der unwirtlichsten Regionen der Erde durch Lebewesen, die vor langer Zeit ihre ursprünglichen Standorte im Wasser verlassen haben, und die Entstehung einer reichen Biosphäre, die heute den Planeten überzieht, war nur durch die unglaubliche Veränderbarkeit von Leben möglich und durch die enorme Vielzahl an Lebensformen, die aus dieser Entwicklung hervorgegangen sind. Viele dieser Lebensformen, selbst die ältesten und einfachsten, sind niemals verschwunden, sosehr sie durch die Evolution modifiziert worden sein mögen.

Auch heute noch existieren in großer Zahl die einfachen Algen, die am Anfang des Pflanzenlebens standen, und die einfachen wirbellosen Tiere, mit denen die Tierwelt begann. Sie sind heute die Bedingung für die Existenz komplexerer organischer Formen, denen sie als Nahrung dienen, deren Abbau sie besorgen und für die sie atmosphärischen Sauerstoff und Kohlendioxid liefern. Obwohl sie Millionen von Jahren vor den >höheren< Pflanzen und Säugetieren entstanden sein mögen, interagieren sie mit ihren komplexeren Nachfahren in den Ökosystemen auf fast unentwirrbare Art und Weise.

Zu glauben, dass die Wissenschaft diesen ungeheuren Zusammenhang organischer und anorganischer Wechselbeziehungen in all seinen Details fest im Griff habe, ist mehr denn Arroganz, es ist die schiere Dummheit. Wenn Einheit in der Vielfalt einen der zentralen Leitsätze der Ökologie bildet, dann verweist der Reichtum an organischen Formen auf nur einem halben Hektar Land auf einen weiteren grundlegenden ökologischen Lehrsatz: die Notwendigkeit, einem hohen Maß an natürlicher Spontaneität Raum zu geben. Die Redeweise von der >Achtung vor der Natur< hat konkrete Implikationen. Es wäre leichtfertig, davon auszugehen, dass unser Wissen über dieses komplexe, reich in sich gestaltete und fortwährender Veränderung unterworfenen natürliche Kaleidoskop an Lebensformen ein Ausmaß an Beherrschung zuließe, das es uns gestattete, die Biosphäre nach unserem Gutdünken zu manipulieren.

Deshalb müssen wir der natürlichen Spontaneität und den unterschiedlichen biologischen Kräften, die eine vielfältige ökologische Situation hervorbringen, einen beträchtlichen Spielraum lassen. >Mit der Natur arbeiten< erfordert die Unterstützung der Vielfalt an Leben, die bei einer spontanen Naturentwicklung entsteht. Mit all dem ist nicht gesagt, dass wir uns einer mythischen >Natur< überantworten müssen, die menschlichem Verstehen und Eingreifen verschlossen ist, einer Natur, die nur Ehrfurcht und Unterwerfung gebietet. Die vielleicht angemessenste Schlussfolgerung, die wir aus diesen ökologischen Lehrsätzen ziehen können, ist in der folgenden einfühlsamen Beobachtung von Charles Elton festgehalten: »Wir müssen die Zukunft der Welt managen, aber dieses Management dürfte nicht dem Schachspielen ähneln, sondern eher dem Steuern eines Bootes.«⁵ Die Hoffnung der Ökologie, der biologischen wie der sozialen, liegt darin, uns lehren zu können, wie man die Strömung erkennt und die Richtung des Stroms verstehen lernt.

Das befreiende Potenzial des ökologischen Weltbildes liegt in entscheidendem Maße in seiner Herausforderung des konventionellen Denkens über Hierarchie. Ich möchte jedoch betonen, dass diese Herausforderung implizit ist: Sie muss aus der Ökologie als Disziplin, die von konventionellen wissenschaftlichen Vorurteilen durchsetzt ist, erst in sorgfältiger Kleinarbeit herausgeschält werden. Ökolog*innen sind sich selten dessen bewusst, dass ihre Wissenschaft eine starke philosophische Basis für eine nichthierarchische Sichtweise der Realität liefert.