

Murray Bookchin

Die Neugestaltung der Gesellschaft

Pfade in eine ökologische Zukunft

Sachbuch 1990

[wikipedia](#) [M. Bookchin](#)



7

Die Probleme, die viele Menschen heute haben, sich selbst zu bestimmen, <zu wissen, wer sie sind> – Probleme, von denen eine riesige psychotherapeutische Industrie lebt – sind keineswegs rein persönlicher Art. Sie existieren nicht nur für private Individuen, sondern für moderne Gesellschaften als Ganzes.

Im gesellschaftlichen Sinne leben wir in einer verzweifelten Unsicherheit über die Beziehungen der Menschen untereinander. **Wir leiden nicht nur als Individuen unter Entfremdung und Konfusion über unsere Identität und unsere Ziele; unsere ganze Gesellschaft, als Einheit gesehen, scheint sich über ihre eigene Natur und Zielsetzung unklar zu sein.**

Wenn frühere Gesellschaften Eigenschaften wie gegenseitige Hilfe und Fürsorge zu kultivieren suchten, wobei dem gesellschaftlichen Leben eine ethische Bedeutung beigegeben wurde, so haben moderne Gesellschaften dagegen die Konkurrenz und den Egoismus zur Tugend gemacht und damit dem menschlichen Zusammenleben, außer als Instrumentarium persönlicher Bereicherung und sinnlosen Konsums, jegliche Bedeutung geraubt.

Wir neigen zu dem Glauben, daß Menschen früherer Zeiten in ihrem Leben von festen Glaubensgrundsätzen und Hoffnungen gelenkt wurden — Werte, die ihrem gesellschaftlichen Dasein einen Sinn verliehen und sie selbst als Menschen definierten.

Wir sprechen vom Mittelalter als einem <Zeitalter des Glaubens> oder von der Aufklärung als einem <Zeitalter der Vernunft>. Selbst die Ära vor dem Zweiten Weltkrieg und die folgenden Jahre erscheinen als verlockende Zeit der Unschuld und

Hoffnung, trotz der großen Depression und der schrecklichen Konflikte, die sie begleiteten.

Ein schon etwas älterer Typ drückt es in einem kürzlich gedrehten recht anspruchsvollen Spionagefilm so aus: was er aus seinen jungen Jahren während des Zweiten Weltkrieges vermißte, war die ›Klarheit‹, der Sinn und der Idealismus, der sein Handeln bestimmte.

Diese ›Klarheit‹ ist heute verschwunden. Sie wurde durch Ungewißheit und Zweifel ersetzt. Die Gewißheit, Technik und Wissenschaft würden die Lebensbedingungen der Menschheit verbessern, wird angesichts der wachsenden Arsenale atomarer Waffen, des erdrückenden Hungers in der Dritten Welt und der Armut innerhalb der Ersten Welt zum Hohn.

Der inbrünstige **Glaube**, daß die Freiheit über die Tyrannei siegen werde, wird durch die weltweit wachsende Zentralisierung von Staaten und die Entmachtung des Volkes durch Bürokratien, Polizeiapparate und raffinierte Überwachungstechniken Lügen gestraft – in unseren ›Demokratien‹ nicht weniger als in offensichtlich autoritären Ländern.

Die **Hoffnung**, wir würden einmal »Eine Welt« bilden, eine riesige Gemeinschaft der unterschiedlichsten ethnischen Gruppen, die ihre Güter miteinander teilen, und so das Los der Menschen verbessern würden, liegt zerschlagen unter der wachsenden Welle von Nationalismus, Rassismus und einer gefühllosen Selbstbezogenheit der Völker, die sie für das millionenfache fremde Leid blind macht.

Wir glauben, daß unsere Werte denen der Menschen vor zwei oder drei Generationen unterlegen sind.

Die heutige Generation scheint mehr ichbezogen zu sein, privatisierend und engstirnig im Vergleich zu früheren. **Ihr fehlt die Unterstützung und der Halt durch die Großfamilie, die Gemeinschaft und die allgemeine Pflicht zur gegenseitigen Hilfe. Die Begegnung des Einzelnen mit der Gesellschaft scheint auf der Ebene kalter Bürokratie anstelle warmherziger Menschen stattzufinden.**

Dieser Mangel an sozialer Identität und Sinnggebung verschärft sich angesichts der immer größer werdenden Probleme, mit denen wir konfrontiert sind. Krieg ist ein chronischer Zustand unserer Zeit, ökonomische Unsicherheit eine alles durchdringende Erscheinung, menschliche Solidarität ein sich verflüchtigender Mythos. Uns bedrängen die Alpträume einer ökologischen Apokalypse — ein katastrophaler Zusammenbruch des Systems, das die Stabilität unseres Planeten aufrechterhält.

Wir leben unter der ständigen Bedrohung, daß das Leben von einer Gesellschaft, die sich durch ein krankhaftes Bedürfnis nach Wachstum bestimmt, unwiderruflich unterminiert wird.

In dieser Gesellschaft wird das Organische durch das Anorganische verdrängt, fruchtbarer Boden durch Betonwüsten, Wälder durch ödes Land und die Vielfältigkeit der Formen des Lebens durch primitivere Ökosysteme; kurz, die Evolutionsuhr wird zurückgedreht zu einer früheren, anorganischeren, mineralisierten Welt, die nicht in der Lage war, irgendwelche komplexen Formen der lebendigen Welt, geschweige denn menschliche Wesen, aufrechtzuerhalten.

Der tiefe Zweifel an unserem Schicksal, Sinn und Ziel wirft also eine einigermaßen beunruhigende Frage auf:

Geht es uns denn überhaupt besser durch dieses neue Phänomen, das sich ›Zivilisation‹ nennt und im Begriff ist, die natürliche Welt zu zerstören, die im Laufe von Millionen von Jahren in einem organischen Evolutionsprozess entstanden ist?

8

Eine ganze Literatur ist entstanden, die die Aufmerksamkeit von Millionen Lesern erweckte: eine Literatur, die einen neuen Pessimismus gegenüber Zivilisation als solcher propagiert. Diese Literatur stellt die Technik gegen eine angeblich »jungfräuliche« organische Natur, die Stadt gegen das Land, Landschaft gegen »Wildnis«, Naturwissenschaft gegen »Ehrfurcht« vor dem Leben, Vernunft gegen »unschuldige« Intuition, und eigentlich die Menschheit gegen die gesamte Biosphäre.

Wir verspüren erste Anzeichen eines Vertrauensverlustes in unsere einzigartigen menschlichen Fähigkeiten — unsere Fähigkeit, in Frieden mit anderen zu leben, unsere Fähigkeit, uns um Mitmenschen und andere Lebewesen zu kümmern.

Dieser Pessimismus wird täglich von Soziologen genährt, die die Ursachen unseren Versagens innerhalb unserer Gene lokalisieren, von Antihumanisten, die unsere »anti-natürlichen« Sensibilitäten beklagen, und durch »Biozentristen«, die unsere rationalen Qualitäten durch Beiträge herabsetzen, in denen wir von unserem »inneren Wert« her schließlich nicht anders als Ameisen seien.

Alles in allem sind wir Zeuge eines breitangelegten Angriffs auf die Fähigkeit von Vernunft, Wissenschaft und Technik, diese Welt für uns und das Leben generell zu verbessern.

Der historische Gegenstand, daß Zivilisation unvermeidlich im Widerspruch zur Natur steht, daß sie die menschliche Natur korrumpiert, ist aus einer Zeit wieder hervorgekommen, die bis zu Rousseau zurückreicht — und dies in einem Augenblick, da die Notwendigkeit einer wahrlich menschlichen und ökologischen Zivilisation noch nie größer war, wenn wir diesen Planeten und uns selbst retten wollen. Zivilisation, mit ihren Gütezeichen Vernunft und Technik, wird zunehmend als neue Pest gesehen.

Darüber hinaus und noch viel grundsätzlicher wird Gesellschaft an sich so weit in Frage gestellt, daß ihre Rolle als Integrationsinstrument zur Formierung des Menschseins als gefährlich, »unnatürlich« und grundsätzlich destruktiv gesehen wird.

Ironischerweise sind es also die Menschen selbst, die die Menschheit als eine fluchbeladene Art verleumden, welche praktisch den Zusammenhalt der gesamten Lebenswelt zu zerstören drohe. Zu der Verwirrung über unsere eigene mißliche Lage und unsere persönliche Identität kommt noch eine zusätzliche Verwirrung, daß nämlich die *Conditio humana* einen Grad an Chaos erreicht hat, der durch unseren Hang zur mutwilligen Zerstörung bedingt ist sowie durch unsere Fähigkeit, diesem Hang durch den Besitz von Vernunft, Wissenschaft und Technik noch effektiver zu folgen.

9

Zugegebenermaßen treiben nur wenige der Antihumanisten, »Biozentristen« und Menschenfeinde, die über die Lebensbedingungen der Menschen theoretisieren, ihre eigene Logik, zu derart absurden Schlußfolgerungen.

Das Entscheidende an diesem Sammelsurium von Gefühlen und unfertigen Gedanken ist, daß das gesamte Spektrum verschiedener Formen, Institutionen und Beziehungen, die das ausmachen, was wir als »Gesellschaft« bezeichnen sollten, weitgehend ausgeklammert bleibt.

Statt dessen, so wie wir vage Begriffe wie »MENSCHHEIT« oder zoologische Wörter wie *HOMO SAPIENS* benutzen, die riesige Unterschiede bis hin zu erbitterten Antagonismen verdecken, welche zwischen privilegierten Weißen und Menschen anderer Hautfarbe bestehen, zwischen Männern und Frauen, Reichen und Armen, Unterdrückern und Unterdrückten — gerade so benutzen wir vage Begriffe wie »Gesellschaft« oder »Zivilisation«, die in sich ebenso solche enormen Unterschiede, nämlich zwischen freien, nicht-hierarchischen, klassen- und staatenlosen Gesellschaften zum einen, und andererseits graduell unterschiedlich hierarchisch, klassengeschichtet, staatlich und autoritär gestaltete Gesellschaften verbergen.

Somit wird eine sozial orientierte Ökologie letztlich durch Zoologie ersetzt. Über alles hinwegfegende »Naturgesetze«, abgeleitet von Populationsschwankungen bei Tieren, sollen zur Erklärung widerstreitender ökonomischer und sozialer Interessen unter den Menschen herhalten.

Einfach nur »Gesellschaft« gegen »Natur«, »Menschheit« gegen die »Biosphäre«, und »Vernunft«, »Technik« und »Wissenschaft« gegen weniger entwickelte, oft primitive Formen menschlicher Interaktion mit der natürlichen Welt auszuspielen, hindert uns daran, die hochkomplexen Unterschiede und Spaltungen innerhalb der Gesellschaft zu untersuchen, was zur Bestimmung unserer Probleme und deren Lösungen so notwendig

wäre.

Das alte Ägypten beispielsweise hatte eine deutlich andere Haltung zur Natur als das alte babylonische Reich. In Ägypten herrschte eine ehrerbietige Haltung gegenüber einer Anzahl im wesentlichen animistischer Naturgottheiten vor, wobei viele unter ihnen teils menschliche, teils tierische Gestalt hatten. Das babylonische Reich hingegen schuf ein Pantheon sehr menschlicher und politischer Gottheiten. Ägypten war jedoch keineswegs weniger hierarchisch in seinem Umgang mit Menschen als Babylonien und war vielleicht sogar noch repressiver in seiner Haltung zur Individualität. Gewisse jagende Völker mögen, trotz eines starken animistischen Glaubens, ebenso destruktiv der Tierwelt gegenüber gewesen sein wie urbane Zivilisationen mit einem überzogenen Anspruch an die Vernunft.

10

Wenn wir diese zahlreichen Unterschiede sowie die Vielfalt an sozialen Formen einfach zusammenwerfen und durch einen Begriff wie »Gesellschaft« gleichsetzen, ist dies eine Beleidigung der Vernunft und Intelligenz. Somit wird Gesellschaft per se zu etwas »Unnatürlichem«.

»Vernunft«, »Technik« und »Wissenschaft« werden als »destruktiv« abgestempelt, ungeachtet der gesellschaftlichen Faktoren, die ihre Anwendung steuern. Menschliche Versuche, in die Umwelt einzugreifen, werden als Bedrohung verstanden — als ob unsere »Art« wenig oder nichts dafür tun könnte, diesen Planeten für das Leben generell zu verbessern.

Natürlich sind wir nicht weniger Tier als andere Säugetiere, aber wir sind auch mehr als eine bloße Herde, die auf einer afrikanischen Steppe weidet. Was unser Mehr ausmacht, nämlich die An von Gesellschaften, die wir bilden, und wie wir untereinander abgegrenzt und in Hierarchien und Klassen getrennt sind, bestimmt tiefgreifend unser Verhalten und unsere Wirkung auf die natürliche Welt.

Wenn wir Menschheit und Gesellschaft so radikal von der Natur trennen bzw. sie ganz naiv auf bloße zoologische Einheiten reduzieren, dann können wir letzten Endes nicht mehr erkennen, wie die menschliche Natur aus der nicht-menschlichen Natur und die Evolution der Gesellschaft aus der Evolution der Natur entstanden ist. Die Menschheit wird dadurch in unserem »Zeitalter der Entfremdung« nicht nur sich selbst entfremdet, sondern auch der natürlichen Welt, in der sie von jeher als komplexe und denkende Lebensform verwurzelt war.

Entsprechend wird uns ständig von liberalen und menschenfeindlichen Umweltschützern vorgehalten, wie »wir« als Art für den Verfall der Umwelt verantwortlich seien. Man muß sich nicht unbedingt in die Enklaven der Mystiker und Gurus in San Francisco begeben, um diesem arten-zentrierten, vom Gesellschaftlichen

abgehobenen Verständnis ökologischer Probleme und ihrer Ursachen zu begegnen. In New York ist es nicht anders.

Ich werde nicht so schnell eine »Umwelt«-Ausstellung im New Yorker Museum für Naturgeschichte in den siebziger Jahren vergessen. Hier wurden dem Besucher eine lange Reihe von Objekten präsentiert, die alle beispielhaft für Umweltverschmutzung und ökologische Zerrüttung waren. Das Objekt, das die Ausstellung abschloß, trug den alarmierenden Titel »Das gefährlichste Tier der Erde« und war einfach nur ein großer Spiegel, der den menschlichen Betrachter, der vor ihm stand, reflektierte. Deutlich kann ich mich an einen kleinen schwarzen Jungen erinnern, dem ein weißer Lehrer die Botschaft zu erklären versuchte, die dieses arrogante Ausstellungsobjekt vermitteln sollte.

11

Nicht ausgestellt hingegen waren Bilder von Vorständen oder Aufsichtsräten, die gerade die Rodung einer Berglandschaft planen, oder von Regierungsvertretern, die mit jenen unter einer Decke stecken. Die Ausstellung vermittelte in erster Linie die eine, zutiefst menschenfeindliche These: Menschen an sich, und nicht eine habgierige Gesellschaft mit ihren wohlhabenden Nutznießern, sind für das ökologische Ungleichgewicht verantwortlich — die Armen wie die Reichen, Menschen mit nicht — weißer Hautfarbe ebenso wie privilegierte Weiße, Frauen nicht anders als Männer, die Unterdrückten nicht weniger als die Unterdrücker.

An die Stelle von Klassen war der Mythos von der »biologischen« Art »Mensch« getreten; statt Hierarchien wirkten Einzelne; der persönliche Geschmack (oft genug von zudringlichen Massenmedien geformt) hatte soziale Beziehungen ersetzt; und die Machtlosen, so armselig und isoliert sie lebten, nahmen die Rolle ein, die gigantischen Konzernen, korrupten Bürokratien und dem ganzen gewalttätigen Staatsapparat zukommt.

Das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur

Um solche indiskutablen »Umwelt«-Ausstellungen, die unterschiedslos die Privilegierten gleich den Unterprivilegierten im selben Rahmen erscheinen lassen, hinter uns zu lassen, scheint es an dieser Stelle angebracht, etwas sehr Relevantes und Notwendiges zu tun: Gesellschaft nämlich wieder in einen ökologischen Kontext zu stellen.

Mehr denn je muß betont werden, daß fast alle ökologischen Probleme soziale Probleme sind und nicht einfach oder in erster Linie das Ergebnis religiöser, geistlicher oder politischer Ideologien. Daß diese Ideologien eine unökologische Haltung in Menschen

aller gesellschaftlicher Schichten fördern, muß hier sicherlich nicht besonders hervorgehoben werden. Aber statt Ideologien einfach für bare Münze nehmen, müssen wir viel eher fragen, woraus sich diese Ideologien entwickeln.

Ziemlich oft werden Menschen durch wirtschaftlichen Druck gezwungen, entgegen eigenen besten Vorsätzen oder sogar stark empfundenen natürlichen Werten zu handeln. Holzfäller, die beauftragt werden, einen herrlichen Wald zu roden, haben eigentlich normalerweise keinen »Haß« auf Bäume.

13

Sie haben fast keine andere Wahl, als die Bäume zu fällen, ebenso wenig wie den Arbeitern eines Schlachthofes bei der Tötung der Tiere eine Wahl bleibt. Natürlich finden sich in jeder Gemeinschaft oder jedem Beruf destruktive und sadistische Typen, nicht ausgenommen jene menschenverachtenden Umweltschützer, die die Menschheit am liebsten ausgerottet sähen. Aber die überwiegende Mehrheit der Menschen sucht sich diese Art Tätigkeiten, auch solche schweißtreibenden wie den Bergbau, nicht freiwillig aus. Meist wird der Beruf aus schierer Not ausgeübt, und vor allem ist er das Produkt eines sozialen Prozesses, über den einfache Menschen keine Kontrolle haben.

Wenn wir unsere heutigen ökologischen, ökonomischen und politischen Probleme verstehen wollen, müssen wir ihre gesellschaftlichen Ursachen erforschen und sie mit gesellschaftlichen Mitteln beseitigen. »Deep Ecology«, »spirituelle«, antihumanistische und menschenfeindliche ökologische Ansätze führen uns in die Irre, wenn sie unsere Aufmerksamkeit von sozialen Ursachen auf soziale Symptome ablenken. Wenn unsere Verpflichtung darin besteht, zum Verständnis bedeutender ökologischer Umwälzungen die Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse zu betrachten, entfernen uns die genannten ökologischen Ansätze von gesellschaftlichen Kategorien, hin zu »spirituellen«, »kulturellen« oder vage definierten »traditionellen« Erklärungen.

Die Bibel hat den europäischen Antinaturalismus nicht hervorgebracht; sie diente vielmehr dazu, den Antinaturalismus zu rechtfertigen, der bereits in heidnischen Zeiten — allen animistischen Zügen vorchristlicher Religionen zum Trotz — existierte.

Der Einfluß des christlichen Antinaturalismus gewann mit dem Aufkommen kapitalistischer Strukturen ein besonderes Gewicht. Die Gesellschaft muß nicht nur Bestandteil ökologischer Betrachtungen sein, um zu verstehen, warum die einen streng naturalistisch, die anderen dagegen streng antinaturalistisch fühlen. Es geht überhaupt darum, verstärkt gesellschaftliche Bedingungen zu analysieren. Wir müssen das Verhältnis von Gesellschaft zur Natur herausfinden, die Gründe, warum Gesellschaft die natürliche Welt zerstören kann und, alternativ dazu, die Gründe dafür, warum die Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung, Kultivierung und Bereicherung der natürlichen Evolution geleistet hat und auch weiterhin leisten kann.

Soweit wir von ›Gesellschaft‹ in irgendeinem abstrakten und generellen Sinne sprechen können — und es soll hier daran erinnert werden, daß unter historischen Aspekten jede Gesellschaft einzigartig und von anderen völlig verschieden ist — sind wir dazu verpflichtet, das zu untersuchen, was wir am besten mit ›Sozialisation‹ und nicht bloß mit ›Gesellschaft‹ bezeichnen.

14

Gesellschaft ist ein bestimmtes Geflecht von Beziehungen, das wir oft als selbstverständlich hinnehmen und unter einem starren Blickwinkel sehen. Vielen Menschen erscheint es heute so, als habe es eine marktorientierte Gesellschaft, errichtet auf der Grundlage von Handel und Wettbewerb, schon »immer« gegeben, obgleich uns die Existenz von Vor-Marktgesellschaften, geprägt von Geschenken und gemeinschaftlicher Arbeit, vage dämmern mag. Sozialisation hingegen ist ein Prozeß, gerade so, wie das individuelle Leben ein Prozeß ist. Historisch gesehen kann der Prozeß, Menschen zu sozialisieren, mit einer Art gesellschaftlicher Kindheit verglichen werden, in der die Menschheit unter Schmerzen zur sozialen Reife heranwächst.

Wenn wir anfangen, Sozialisation grundlegend zu betrachten, fällt auf, daß Gesellschaft an sich, in ihren ursprünglichsten Formen, sich aus der Natur entwickelte. Tatsächlich ist jede soziale Entwicklung eine Fortführung des natürlichen Evolutionsprozesses in das Reich der Menschheit. Wie der römische Redner und Philosoph Cicero bereits vor etwa zweitausend Jahren sagte: »...durch den Gebrauch unserer Hände schaffen wir innerhalb des Reiches der Natur eine zweite Natur für uns selbst.«

Cicero's Beobachtung ist allerdings nur sehr unvollständig: das ursprüngliche, vorgeblich unberührte »Reich der Natur«, das auch als »Erste Natur« bezeichnet wird, ist nicht allein durch den »Gebrauch unserer Hände« ganz oder teilweise zur »Zweiten Natur« umgearbeitet worden. Vielmehr haben das Denken, die Sprache sowie komplexe, sehr wichtige biologische Veränderungen eine wesentliche, ja zeitweise eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer »Zweiten« innerhalb der »Ersten Natur« gespielt.

Ich benutze bewußt den Begriff »umgearbeitet« als Hinweis auf die Tatsache, daß die »Zweite Natur« nicht nur einfach ein Phänomen ist, welches sich außerhalb der ›Ersten Natur‹ entwickelt hat — deshalb der spezielle Wert, der Ciceros Gebrauch des Ausdrucks »innerhalb des Reiches der Natur...« beigemessen werden sollte. Wenn ich betone, daß die ›Zweite Natur‹ — oder genauer gesagt, die Gesellschaft im weitesten Sinn des Wortes — innerhalb der ursprünglichen »Ersten Natur« ins Dasein getreten ist, dann will ich damit verdeutlichen, welche naturalistische Dimension das soziale Leben immer gehabt hat, und dies trotz des Gegensatzes von Natur und Gesellschaft, wie er in unserem Denken verankert ist.

15

Soziale Ökologie ist demnach ein Ausdruck, der in besonderem Maße verdeutlicht, daß Gesellschaft nicht plötzlich, sozusagen wie ein Vulkanausbruch, über die Welt gekommen ist. Gesellschaftliches Leben ist nicht notwendigerweise mit der Natur in einem unerbitterlichen Kriegszustand konfrontiert. Die Herausbildung der Gesellschaft ist eine natürliche Tatsache, die ihre Ursprünge in der Biologie menschlicher Sozialisation hat.

Der menschliche Sozialisationsprozeß, aus dem die Gesellschaft hervorgeht — sei es in Form von Familien, Horden, Stämmen oder komplexeren Typen menschlicher Verkehrsformen — hat seine Quelle in elterlichen Beziehungen, insbesondere den Mutter-Kind-Bindungen. Die biologische Mutter kann innerhalb dieses Prozesses sicherlich vielfältig ersetzt werden — durch den Vater, durch Verwandte, eigentlich durch jedes Mitglied der Gemeinschaft. Sobald aber soziale Eltern und soziale Geschwister, also die menschliche Gemeinschaft, die das Kind umgibt, an der Pflege und Betreuung teilnehmen, die normalerweise durch die leiblichen Eltern erfolgt: in diesem Augenblick gewinnt Gesellschaft ihre ureigenste Qualität.

In der Folge läßt die Gesellschaft den Zustand einer bloß sich reproduzierenden Gruppe hinter sich und bildet institutionalisierte menschliche Beziehungen aus; von einer relativ formlosen Tiergemeinschaft schreitet sie zu einer klar strukturierten sozialen Ordnung fort. Bei der Bildung von Urgesellschaften ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Menschen über tief verwurzelte Blutsbande, vor allem mütterliche Bindungen, in die »Zweite Natur« sozialisiert wurden.

Wir werden noch sehen, daß im Laufe der Zeit die Strukturen oder Institutionen, welche die Weiterentwicklung der Menschheit von einer bloßen Tiergemeinschaft zu einer authentischen Gesellschaft markierten, weitreichenden Veränderungen ausgesetzt waren und daß diese Veränderungen für die soziale Ökologie eine erstrangige Bedeutung annehmen sollten.

Gesellschaften entwickeln sich auf Gedeih und Verderb um Statusgruppen, Hierarchien, Klassen und Staatsgebilde. Aber Reproduktion und Familie bleiben die stete biologische Basis einer jeden Form sozialen Lebens wie auch die Keimzelle der Sozialisation und der Grundbaustein für eine Gesellschaft. Robert Briffault stellt bereits in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts fest, daß

»... wir nur einen einzigen Faktor (kennen), der noch die rudimentärste menschliche Gruppe eindeutig von allen Tiergruppen unterscheidet; dies ist die Gemeinschaft zwischen Müttern und Kindern, welche überhaupt die einzige Form wahrer sozialer Solidarität bei Tieren darstellt. Im Laufe der Evolution der Säugetiere ist ein kontinuierlicher Anstieg der Dauer dieser Gemeinschaft erkennbar, die eine Konsequenz aus der Verlängerung der Periode kindlicher Abhängigkeit darstellt«¹,

eine Verlängerung, die Briffault im Zusammenhang mit einer Erhöhung der Schwangerschaftsdauer und Weiterentwicklung der Intelligenz sieht.

16

Die biologische Dimension, die Briffault dem zuweist, was wir mit Gesellschaft und Sozialisation bezeichnen, kann nicht deutlich genug betont werden. Sie ist ein entscheidendes Merkmal, nicht nur im Ursprung von Gesellschaft im Verlaufe der Evolution der Tierwelt, sondern auch in der täglichen Neuformierung der Gesellschaft in unserem alltäglichen Leben. Jedes neugeborene Kind und die ausgiebige Pflege und Sorgfalt, die es in den folgenden Jahren erfährt, erinnern uns daran, daß hier nicht nur ein neuer Mensch entstanden ist, sondern die Gesellschaft selbst eine Reproduktion erfahren hat.

Im Vergleich mit Nachkommen anderer Arten entwickeln sich Kinder langsam und über einen sehr langen Zeitraum. Durch die enge Verbindung mit den Eltern, Geschwistern, Verwandten und dem sich stetig erweiternden gesellschaftlichen Kreis bewahren sie sich den formbaren Geist, aus dem schöpferische Individuen und flexible soziale Gruppierungen erwachsen können.

Auch wenn Tiere sich vielfach in menschenähnlicher Weise zusammenschließen, so schaffen sie doch keine »Zweite Natur« um eine kulturelle Tradition herum, ebensowenig wie sie über eine komplexe Sprache verfügen, eine ausgefeilte Begriffswelt beherrschen oder ihre Umwelt mit derart beeindruckender Zielstrebigkeit umgestalten können.

Ein Schimpanse beispielsweise hat eine Kindheit von nur etwa drei Jahren, während die Zeit des Heranwachsens sieben Jahre beträgt. Mit zehn Jahren hat der Schimpanse somit das volle Erwachsenenalter erreicht.

Bei Kindern dagegen beträgt die Phase der eigentlichen Kindheit etwa sechs Jahre, und weitere vierzehn Jahre werden als Zeit des Heranwachsens betrachtet. Der Schimpanse hat somit sein geistiges und körperliches Wachstum in der Hälfte der Zeit des Menschen abgeschlossen; seine Lernfähigkeit oder zumindest die Fähigkeit zu denken, hat dann bereits einen Endpunkt erreicht, während der Mensch seinen Geist noch jahrzehntelang weiter bilden kann. Auch bilden sich Schimpansengemeinschaften häufig nur in engem Rahmen und auf persönlicher Basis; menschliche Gemeinschaften hingegen sind vom Wesen her stabil, hoch institutionalisiert und von einem Moment von Solidarität und Gestaltungsvermögen gekennzeichnet, das unseres Wissens mit keiner nicht-menschlichen Art vergleichbar ist.

17

Die zeitlich verlängerte Formbarkeit des menschlichen Denkens, ihre Abhängigkeit und soziale Kreativität führen zu zwei Erkenntnissen von entscheidender Bedeutung. Erstens

müssen frühe menschliche Sozialverbände eine starke Tendenz zur Unabhängigkeit innerhalb eines Gruppenverbandes kultiviert haben — wobei hierunter nicht jener »ungebändigte Individualismus« zu verstehen ist, den wir mit Unabhängigkeit assoziieren.

Praktisch die gesamte anthropologische Forschung hat gezeigt, daß Anteilnahme, gegenseitige Unterstützung, Solidarität und Verständnis die vorherrschenden sozialen Tugenden waren, die das Leben früher menschlicher Gemeinschaften bestimmten. Die Vorstellung, daß die Menschen, um gut leben, ja um überleben zu können, aufeinander angewiesen sind, leitete sich von der Abhängigkeit des Kindes von den Erwachsenen ab.

Unabhängigkeit, geschweige denn Konkurrenz, wäre für ein Wesen, das über so lange Zeit in sorgsam behüteter Abhängigkeit großgezogen wurde, ein völlig fremder, abwegiger Gedanke. Ein weitgehend kulturell geprägtes Wesen, das selbst einer langen Pflege bedurft hatte, wird mit der gleichen Selbstverständlichkeit Sorge für andere tragen. Unsere moderne Version von Individualismus, oder genauer von Egoismus, würde in völligem Widerspruch zu jenen frühen Formen der Solidarität und gegenseitigen Hilfe stehen, ohne die ein solch physisch zerbrechliches Tier, wie es das menschliche Wesen verkörpert, nicht hätte überleben können — nicht als Erwachsener und schon gar nicht als Kind.

Zweitens muß die gegenseitige Abhängigkeit tiefgreifend strukturiert gewesen sein. Es gibt nirgends einen Hinweis darauf, daß menschliche Wesen normalerweise durch solch lockere Beziehungen miteinander verbunden sind, wie wir sie heute unter unseren Primatenvettern finden.

Daß natürlich soziale oder institutionelle Bezüge in Zeiten radikaler Veränderungen oder kultureller Zusammenbrüche aufgelöst werden können, darüber braucht hier nicht gestritten zu werden. Aber unter relativ stabilen Verhältnissen war die menschliche Gesellschaft niemals jene »Horde«, die Anthropologen des letzten Jahrhunderts als Basis für ein rudimentäres soziales Leben voraussetzten. Ganz im Gegenteil, heute weist vieles darauf hin, daß alle Menschen, vielleicht sogar unsere entferntesten menschenähnlichen Vorfahren, in irgendwie strukturierten Familienverbänden und später in Gruppen, Stämmen und Dörfern gelebt haben. Kurzum, sie waren (und sind) nicht nur emotional und moralisch, sondern auch strukturell durch eindeutig definierbare und ziemlich dauerhafte Institutionen miteinander verbunden.

18

Nicht-menschliche Arten mögen mitunter lose Verbände formen und sich sogar zu einem kollektiven Schutz organisieren, um ihre Jungen vor Angreifern zu verteidigen. Diese Gemeinschaften können aber wohl kaum, außer in einem sehr weiten und oberflächlichen Sinne, als strukturiert bezeichnet werden. Menschen dagegen bilden

höchst formalisierte Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit in ihrer Struktur ständig weiter ausgebaut werden. Und tatsächlich bilden sie nicht nur Gemeinschaften, sondern ein neues Phänomen, nämlich Gesellschaften.

Wenn wir nicht in der Lage sind, Tiergemeinschaften von menschlichen Gesellschaftsformen zu unterscheiden, setzen wir uns der Gefahr aus, die einzigartigen Züge zu übersehen, die das menschliche Sozialleben von der tierischen Gemeinschaft unterscheidet — vor allem die Möglichkeit, daß eine Gesellschaft sich ändert, ob zum Guten oder Schlechten, und wie es zu solchen Veränderungen kommt.

Eine komplexe Gesellschaft auf eine bloße Gemeinschaft zu reduzieren, läßt leicht übersehen, wie sich Gesellschaften im Verlauf der Geschichte voneinander unterscheiden. Wir können dabei ebenso übersehen, wie sich einfache Statusunterschiede zu fest etablierten Hierarchien entwickelten, oder Hierarchien zu ökonomischen Klassen.

Womöglich verfehlen wir dabei den eigentlichen Kern eines Begriffs wie ›Hierarchie‹, als hochorganisiertes System von Befehl und Gehorsam — ganz im Gegensatz zu persönlichen, individuellen und oft kurzlebigen Statusunterschieden, die meist gar keines unmittelbaren Zwanges bedürfen. Wir neigen im Endeffekt dazu, die streng institutionalisierten Produkte menschlichen Willens, die aus Intentionen, widersprüchlichen Interessen und aus Traditionen heraus entstanden sind, mit dem immergleichen gemeinschaftlichen Leben an sich zu verwechseln, als hätten wir es mit Wesenszügen, scheinbar unveränderlichen Merkmalen der Gesellschaft zu tun und nicht mit gefertigten Strukturen, die modifiziert, verbessert, verschlechtert — oder ganz einfach abgeschafft werden können.

Von Anbeginn der Geschichte, bis in die moderne Zeit, bestand der Trick aller herrschenden Eliten einfach darin, die eigenen, gesellschaftlich geschaffenen hierarchischen Herrschaftssysteme mit gemeinschaftlichem Leben als solchem gleichzusetzen, wobei letztlich die von Menschen erschaffenen Institutionen als von Gottes Gnaden erscheinen oder eine biologische Rechtfertigung erhalten.

Eine gegebene Gesellschaft und ihre Institutionen tendieren also dazu, sich in permanenten und unveränderbaren Einheiten zu vergegenständlichen und ein mysteriöses, außerhalb der Natur existierendes Eigenleben anzunehmen — nämlich als Ausfluß einer scheinbar unabänderlichen »menschlichen Natur«, die als ein Ergebnis genetischer Programmierung bereits am Anfang gesellschaftlichen Lebens stand.

19

Im anderen Extrem interpretiert man eine Gesellschaft und ihre Institutionen als reines Naturprodukt, ununterscheidbar von anderen Tiergemeinschaften mit ihren ›Alpha-Männchen‹, ›Aufsehern‹, ›Anführern‹ und ihren ›hordenartigen‹ Lebensweisen. Und

wenn dann so unschöne Themen wie Kriege oder soziale Konflikte zur Sprache kommen, werden diese auf die Gene zurückgeführt, in denen angeblich der Krieg, ja bereits ›die Habsucht‹ angelegt ist.

Während in der Vorstellung einer abstrakten, von der Natur unabhängigen Gesellschaft ein Dualismus waltet, welcher Natur und Gesellschaft scharf voneinander absetzt, zeigt sich in der gleichermaßen abstrakten Idee einer vom Naturzustand nicht zu unterscheidenden Gesellschaft ein primitiver Reduktionismus, in dem Gesellschaft und Natur miteinander verschmolzen werden. Diese scheinbar gegensätzlichen, jedoch eng miteinander verknüpften Vorstellungen sind deshalb so verführerisch, weil sie so simplistisch sind. Auch wenn sie von ihren intelligenteren Anhängern in nuancierterer Form verbreitet werden, lassen sie sich doch leicht zu Auto-Aufkleberparolen verkürzen und in eingängigen Dogmen verhärten.

Soziale Ökologie

Der Ansatz der Sozialen Ökologie zur Bestimmung von Gesellschaft und Natur mag intellektuell anspruchsvoller erscheinen, er vermeidet jedoch den simplistischen Dualismus wie den grobschlächtigen Reduktionismus. Soziale Ökologie versucht aufzuzeigen, wie Gesellschaft allmählich aus der Natur herauswächst, und will dabei weder deren Unterschiedlichkeit noch ihr Verwobensein außer Acht lassen.

Der alltägliche Prozeß der Sozialisation der Jugend durch die Familie ist ebenso von Biologie geprägt, wie die tägliche Altenpflege durch das medizinische Establishment von harten gesellschaftlichen Zwängen. Genausowenig werden wir jemals aufhören Säugetiere zu sein, die primäre natürliche Bedürfnisse haben, aber wir haben diese Bedürfnisse und deren Befriedigung weitgehend durch ein breites Spektrum sozialer Formen institutionalisiert. Das Gesellschaftliche und das Natürliche durchdringen sich also ständig gegenseitig in allen Fragen des Alltagslebens, ohne jedoch ihre Identität in einem gemeinsamen Prozeß der Interaktion, ja der Interaktivität zu verlieren.

20

So offensichtlich dies auch zunächst in solch alltäglichen Problemen wie der Sorgfalt und Pflege erscheinen mag, soziale Ökologie wirft Fragen auf, die eine weitreichende Bedeutung für die verschiedensten Formen des Zusammenwirkens von Gesellschaft und Natur und die sich hieraus ergebenden Probleme haben.

Wie entstand diese Trennung, dieses kriegerisch anmutende Verhältnis zwischen Menschheit und Natur? Welche institutionellen Formen und Ideologien machten diesen Konflikt möglich? War dieser Konflikt angesichts des Wachstums der menschlichen Bedürfnisse und Technologie wirklich unvermeidlich? Könnte er in einer zukünftigen,

ökologisch orientierten Gesellschaft gelöst werden?

Wie kann sich eine rationale, ökologisch orientierte Gesellschaft in den Prozeß der natürlichen Evolution einpassen? Gibt es irgendeinen Grund zu glauben, daß das menschliche Bewußtsein — wie die Kultur selbst ein Ergebnis natürlicher Evolution — einen entscheidenden Höhepunkt in der natürlichen Entwicklung darstellt, besonders in der langen Phase der Subjektwerdung von der empfindlichen und von Selbsterhaltung bestimmten einfachsten Lebensform zu der bemerkenswerten Intellektualität und dem Bewußtsein der komplexesten?

Ich stelle diese sehr provozierenden Fragen nicht, um eine überhebliche Arroganz gegenüber nichtmenschlichen Lebensformen zu rechtfertigen. Wir müssen des Menschen Einzigartigkeit als Gattung, die sich durch seine sozialen, phantasievollen, konstruktiven und konzeptionellen Eigenschaften auszeichnet, in eine Art Synchronisation mit der Schöpfungskraft, dem Reichtum und der Vielfalt der Natur bringen.

Ich habe behauptet, daß dieser Synchronisationsprozeß nicht dadurch erreicht werden kann, daß wir einen Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft konstruieren, zwischen nichtmenschlichen und menschlichen Lebensformen, zwischen lebendiger Fruchtbarkeit und toter Technik, oder zwischen der Subjektivität des Natürlichen und dem menschlichen Bewußtsein.

Ein wesentliches Ergebnis der Diskussion über die Wechselbeziehung zwischen Natur und Gesellschaft ist die Tatsache, daß die menschliche Intellektualität, obgleich etwas Besonderes, dennoch eine tief verwurzelte natürliche Grundlage besitzt. Unser Gehirn und Nervensystem ist nicht einfach aus dem Nichts heraus entstanden, sondern ihnen ist eine lange natürliche Entwicklungsgeschichte vorausgegangen. Das, was wir als Kernstück menschlicher Identität so wertschätzen — unsere erstaunliche Fähigkeit, auf komplexen begrifflichen Ebenen zu denken — läßt sich in seinen Etappen, vom Nervensystem primitiver Wirbelloser über das Ganglion der Weichtiere, das Rückgrat der Fische, das Hirn der Amphibien und die Großhirnrinde der Primaten, zurückverfolgen.

21

Auch in dieser tiefsten unserer menschlichen Eigenschaften sind wir ebenso sehr das Ergebnis der natürlichen wie der sozialen Evolution. Als Menschen verkörpern wir ganze Äonen organischer Differenzierung und Verfeinerung. Wie alle komplexen Formen des Lebens sind wir nicht nur Teil der natürlichen Evolution, wir sind gleichsam ihre Erben und ein Produkt natürlicher Fruchtbarkeit.

Beim Versuch aufzuzeigen, wie Gesellschaft langsam aus der Natur herauswächst, muß die Soziale Ökologie ebenfalls die Aufgabe übernehmen zu erklären, wieweit die

Gesellschaft selbst Prozessen der Differenzierung und Verfeinerung unterliegt. Soziale Ökologie muß diejenigen Weichenstellungen innerhalb der sozialen Evolution untersuchen, wo die Brüche entstanden, die die Gesellschaft mehr und mehr in einen Gegensatz zur Natur brachten, und muß eine Antwort darauf finden, wie sich dieser Gegensatz bis zu unserer modernen Zeit herausbildete.

Sollte die menschliche Art tatsächlich eine Form des Lebens sein, die bewußt und reichlich zur Verbesserung der natürlichen Welt beitragen kann, anstatt sie einfach nur zu schädigen, dann muß Soziale Ökologie vor allem diejenigen Faktoren benennen, die so viele Menschen zu Parasiten statt zu aktiven Partnern an der Seite der organischen Evolution werden lassen. **Dieses Projekt darf nicht Zufällen überlassen bleiben, sondern muß den ernsthaften Versuch unternehmen, sowohl den inneren Zusammenhang zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Auge zu behalten, als auch dessen Relevanz für unsere Zeit und für den Aufbau einer ökologischen Gesellschaft zu bestimmen.**

Einer der wichtigsten Beiträge der Sozialen Ökologie im Rahmen der gegenwärtigen ökologischen Diskussion ist die Ansicht, daß die elementaren Probleme zwischen Gesellschaft und Natur nicht aus deren Spannungsverhältnis erwachsen, sondern im Innern der Gesellschaft entstehen. Der Riß zwischen Gesellschaft und Natur hat seine tiefsten Wurzeln in Rissen innerhalb der gesellschaftlichen Sphäre, nämlich in tiefgreifenden Konflikten zwischen den Menschen; die oft durch unseren allumfassenden Begriff von »Menschheit« verschleiert werden.

Diese entscheidende Position steht in krassem Widerspruch zu nahezu allen gängigen ökologischem Denkansetzen, selbst innerhalb der Gesellschaftstheorien. Einer der unerschütterlichsten Grundsätze, den das derzeitige Ökologiebewußtsein mit dem Liberalismus, Marxismus und Konservatismus teilt, ist der historische Glaube, daß die »Naturbeherrschung« die Herrschaft des Menschen über den Menschen voraussetze.

22

Am augenfälligsten wird dies in der Gesellschaftstheorie. Fast alle unsere derzeitigen sozialen Ideologien haben die Frage der Herrschaft über Menschen zum zentralen Moment ihrer Theorie gemacht. Vom klassischen Denken bis zur Gegenwart gehört es zu den am meisten verbreiteten Ansichten, daß die Befreiung von der »Beherrschung des Menschen durch die Natur« die Beherrschung des Menschen durch den Menschen als das früheste Produktionsmittel und den Einsatz des Menschen als Instrument, sich die Natur nutzbar zu machen, rechtfertigt. Daraus wird seit Jahrhunderten hergeleitet, daß es zur Nutzbarmachung der Natur notwendig sei, Menschen selbst, und zwar in Form von Sklaven, Leibeigenen oder Arbeitern, nutzbar zu machen.

Daß diese instrumentelle Denkweise die Ideologien fast aller Herrschaftseliten durchdringt und bei liberalen wie bei konservativen Bewegungen seit jeher als Rechtfertigung

dafür erhalten muß, sich innerhalb des Status quo einzurichten, muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Der Mythos einer »gnadenlosen« Natur mußte schon immer dazu erhalten, um die »Gnadenlosigkeit« der Ausbeuter in ihrer Härte den Ausgebeuteten gegenüber zu rechtfertigen — und bot so die Legitimation für den politischen Opportunismus der liberalen und konservativen Kräfte. »Innerhalb des Systems« zu arbeiten war immer mit der Akzeptanz von Herrschaft als einer Form, gesellschaftliches Leben zu »organisieren«, verbunden und wurde im günstigsten Fall als Befreiung der Menschen von ihrer sogenannten Beherrschung durch die Natur verstanden.

Wie allerdings wohl weniger bekannt ist, rechtfertigt auch Marx die Entstehung der Klassengesellschaft und des Staates als Schlüssel zur Beherrschung der Natur und angeblich auch zur Befreiung der Menschheit. Erst diese geschichtliche Vision befähigte Marx dazu, seinen materialistischen Geschichtsentwurf und seinen Glauben an die Notwendigkeit einer Klassengesellschaft als Meilenstein auf dem historischen Weg zum Kommunismus zu entwickeln.

Ironischerweise umfaßt vieles von dem, was heute als antihumanistische und mystische Ökologie auftritt, dieselben Denkstrukturen — nur in umgekehrter Form. Ebenso wie ihre instrumentalisierenden Gegner gehen auch diese Ökologen von einer Übermacht der Natur über den Menschen aus, die sich entweder in »Naturgesetzen« oder in einer das menschliche Verhalten lenkenden, nebulösen »Naturweisheit« ausdrückt.

23

Während allerdings die Instrumentalisierer verlangen, die Natur müsse sich der aktiv-aggressiven Menschheit »unterwerfen«, treten die Antihumanisten und mystischen Ökologen für die bedingungslose Unterwerfung der Menschheit unter die »allmächtige« Natur ein. Wie weit sich die beiden Meinungen in ihrem Vokabular und Glaubenssätzen auch unterscheiden mögen, so bauen doch beide auf Herrschaft als Grundbegriff auf: Natur wird als ein Zuchtmeister gesehen; entweder man gehorcht ihm, oder man entthront ihn.

Die Soziale Ökologie sprengt diese Zwickmühle auf, indem sie das gesamte Verständnis von Herrschaft infrage stellt, sei es in der Natur oder Gesellschaft, sei es in der Form von »Naturgesetzen« oder »sozialen Gesetzmäßigkeiten«. Wenn wir in der Natur etwas mit Herrschaft bezeichnen, dann projizieren wir damit unsere hochorganisierten gesellschaftlichen Systeme von Befehl und Gehorsam auf ganz spezifische, individuelle und asymmetrische Formen eines Tierverhaltens, bei dem nicht selten nur relativ sanfter Druck ausgeübt wird.

Kurz gesagt, Tiere üben keine Herrschaft untereinander aus, so wie eine menschliche Elite eine unterdrückte soziale Gruppe beherrscht und häufig auch ausbeutet. Genausowenig »herrschen« sie durch institutionelle Formen systematischer Gewalt, wie es bei gesellschaftlichen Eliten üblich ist.

So gibt es unter Affen normalerweise keinen Zwang, sondern lediglich Anfälle dominanten Verhaltens. Gibbons und Orang-Utans sind bekannt für ihr friedliches Verhalten der eigenen Art gegenüber. Gorillas sind meist ebenso friedlich, obgleich sich hier reife und physisch starke Männchen durch einen »höheren Status« gegenüber jüngeren und physisch schwächeren herausheben. Die unter den Schimpansen bekannten »Alpha-Männchen« nehmen keine festen »Status«-Positionen innerhalb ihrer Gruppe ein, weil diese relativ instabil sind. Es gibt die verschiedensten Möglichkeiten, es dort zu einem »Status« zu bringen.

Man könnte sich natürlich leicht eine Tierart nach der anderen vornehmen und feststellen, daß es tatsächlich sehr unterschiedliche Kriterien für die Zuordnung einzelner Individuen zu »höherem« und »niedrigerem« Status gibt. Das Verfahren wird jedoch recht unsinnig, wenn Begriffe wie »Status« so unspezifisch benutzt werden, daß sie nicht nur zwingendes Handeln, sondern auch bloße Differenzen in Gruppenverhalten und Funktionsausübung kennzeichnen sollen.

24

Dasselbe trifft für den Begriff »Hierarchie« zu. Von seiner Herkunft, wie auch in seiner engeren Bedeutung, ist dies ein ausgesprochen gesellschaftlicher und kein zoologischer Begriff. Ursprünglich eine altgriechische Bezeichnung für Rangunterschiede unter Göttern (bezeichnenderweise wurde in Hierapolis, einer phrygischen Stadt des Altertums, die Muttergöttin verehrt), später auch auf den Klerus bezogen, wird dieses Wort heute inflationär auf alles angewandt, von den Beziehungen in einem Bienenstock bis hin zur erodierenden Wirkung des Wassers auf das Flußbett, wobei dieses letztlich auch noch vom Wasser »dominiert« wird.

Ein mit der Aufzucht der Jungen beschäftigtes Elefantenweibchen wird »Matriarchin« genannt, und ein aufmerksamer männlicher Affe, der viel Mut bei der Verteidigung seines Rudels beweist und dafür vielleicht einige »Privilegien« erhält, wird oft als »Patriarch« bezeichnet. Das Nichtvorhandensein eines organisierten Systems von Herrschaftsregeln (das so durchgängig in hierarchisch gegliederten menschlichen Gemeinschaften verbreitet ist und radikalen institutionellen Veränderungen, ja selbst Revolutionen, unterworfen sein kann) wird weitgehend ignoriert.

Die unterschiedlichen Funktionen, die die angeblichen tierischen Hierarchien erfüllen, nämlich die Asymmetrie, die einem Individuum einen »Alpha-Status« und einem anderen einen geringeren zuweist, werden, wenn überhaupt, nicht ausreichend berücksichtigt. Mit dem gleichen Recht könnte man sämtlichen hohen Mammutbäumen einen »überlegenen« Status kleineren gegenüber zuerkennen, oder überspitzter formuliert, sie als »Elite« in einem »hierarchischen« Mischwald »unterwürfigen« Eichen voranstellen, (was übrigens dadurch nicht einfacher wird, daß letztere auf der Evolutionsskala weiter oben plaziert sind).

Die Tendenz einer mechanischen Projektion gesellschaftlicher Kategorien auf die Natur ist ebenso widersinnig wie der Versuch, biologische Begriffe auf die Geologie zu übertragen. Mineralien unterliegen nicht dem »Reproduktionsprozeß« organischen Lebens. Stalagmiten und Stalaktiten in Höhlen verändern zweifellos ihre Größe im Laufe der Zeit. Doch keineswegs handelt es sich hierbei um ein Wachstum, das auch nur im entferntesten mit dem Wachstum lebender Wesen vergleichbar wäre.

Wenn man oberflächlich sich ähnelnde Erscheinungsbilder, die häufig ganz unterschiedlichen Ursachen entstammen, in gemeinsame Identitäten zwingt, dann ist das so, als spräche man vom »Stoffwechsel« der Gesteine und der »Moral« der Gene.

Dies bringt uns auf die wiederholten Versuche, ethische und soziale Züge in eine Natur hineinzulesen, die doch nur potentiell ethisch ist in dem Sinne, daß sie die Grundlage für eine objektive Sozialethik bildet. Selbstverständlich existiert Zwang in der Natur, genau so wie Leid und Schmerz, nicht aber Grausamkeit. Tierischer Wille und Intention sind zu begrenzt, um eine Ethik von Gut und Böse, Güte und Grausamkeit zu entwickeln.

25

Das Vorhandensein abstrakten und strukturellen Denkens läßt sich unter den Tieren kaum nachweisen, außer bei den Primaten, Walen, Elefanten und einigen anderen Säugetieren. Selbst unter den intelligentesten Tieren sind, im Vergleich zu den außergewöhnlichen Kapazitäten sozialisierter menschlicher Wesen, der Denkfähigkeit engste Grenzen gesetzt Zugegebenermaßen haben wir, in Anbetracht unseres noch unbekannteren kreativen, sozialen und rationalen Potentials, die völlige Menschwerdung noch gar nicht erreicht.

Unsere vorherrschende Gesellschaftsordnung dient dazu, unsere menschlichen Fähigkeiten zu hemmen, anstatt sie zu entwickeln. Wir können uns noch nicht einmal vorstellen, wie weit unsere besten menschlichen Züge innerhalb einer ethischen, ökologischen und rationalen Ordnung menschlicher Dinge entwickelt werden könnten.

Im Gegensatz hierzu scheint die uns bekannte nichtmenschliche Welt ersichtlich an die Grenze ihrer Fähigkeit gestoßen zu sein, umweltbedingte Veränderungen zu überleben. Wenn bloße Anpassung an eine veränderte Umwelt als das Kriterium für erfolgreiche Evolution gilt (wie viele Biologen glauben), dann hätten Insekten einen höheren Rang in der Entwicklungsstufe erreicht als jede Säugerart. Sie wären aber ebensowenig in der Lage, eine hochgestochene intellektuelle Einschätzung ihrer eigenen Lage zu vollziehen, wie eine »Bienenkönigin« sich auch nur im entferntesten ihres »königlichen« Status bewußt werden könnte — eines Status, möchte ich hinzufügen, den nur Menschen (die schließlich die Herrschaft dummer, unfähiger und grausamer Königinnen und Könige erlitten haben) einem weitgehend bewußtseinslosen Insekt zuschreiben können.

Keine dieser Bemerkungen soll dazu dienen, Natur und Gesellschaft in einen metaphysischen Gegensatz zu bringen. Ganz im Gegenteil, sie sollen hier argumentativ das die beiden verbindende Element in einem graduellen evolutionären Kontinuum aufzeigen, nämlich in welchem bemerkenswertem Ausmaß die Menschen in einer rationalen, ökologisch orientierten Gesellschaft — anders als unter einem rein adaptiven Kriterium des evolutionären Erfolges — die Kreativität der Natur verkörpern könnten.

Die großen Errungenschaften menschlichen Denkens, der Kunst, der Wissenschaft und der Technik, dienen nicht nur zur Monumentalisierung der Kultur, sie sind ebenso ein Monument der natürlichen Evolution selbst. Kunst, Wissenschaft und Technik liefern den schlagenden Beweis dafür, daß die menschliche Art eine warmherzige, aufregende, vielseitige und besonders intelligente Lebensform darstellt — in der die Natur ihre höchste Schaffenskraft bezeugt hat — und nicht bloß ein kaltblütiges, genetisch determiniertes, gedankenloses Insekt ist.

26

Formen des Lebens, die ihre Umgebung bewußt gestalten und — hoffentlich zum rational und ökologisch Besseren — verändern, repräsentieren einen riesigen Freiraum der Natur für faszinierende, vielleicht grenzenlose Pfade der Evolution, die keine Insektenart jemals erreichen könnte. Insbesondere ermöglichen sie die Evolution einer sich ihrer selbst bewußten Natur. Wenn dies Humanismus sein soll — genauer, ökologischer Humanismus — dann mag die derzeit aktuelle Garde der Antihumanisten und der Menschenfeinde das Beste daraus machen.

Andererseits ist Natur nicht ein herrlicher Blick durchs Fenster, der eine Landschaft festhält oder ein statisches Panorama bietet. Solche »Landschafts«-Vorstellungen von Natur mögen zwar die Seele beflügeln, ökologisch aber sind sie trügerisch.

Zeitlich und räumlich fixiert, lassen uns diese Bilder leicht vergessen, daß die Natur nicht eine statische Vision der natürlichen Welt ist, sondern die lange kumulative Geschichte natürlicher Entwicklung umschließt. Diese Geschichte beinhaltet die Evolution der anorganischen wie auch der organischen Phänomene. Wo auch immer wir uns auf einem Feld, Wald oder Berggipfel befinden, stehen wir auf uralten Entwicklungen – ob auf geologischen Schichten, auf Fossilien längst ausgestorbener Lebensformen, ob auf den modernen Resten jüngst Verstorbener oder den ersten Regungen neu erwachenden Lebens.

Natur ist keine »Person«, keine »behütende Mutter« oder, in der trockenen materialistischen Sprache des letzten Jahrhunderts, »Materie und Bewegung«. Ebenso wenig ist sie lediglich ein »Prozeß«, der wie die Jahreszeiten aus sich wiederholenden Zyklen besteht oder dem steten Auf- und Abbauprozeß des Stoffwechsels — auch wenn gewisse »Prozeß-Philosophen« das Gegenteil behaupten. Die Geschichte der Natur ist vielmehr eine kumulative Evolution, hin zu immer vielseitigeren, differenzierteren und

komplexeren Formen und Beziehungen.

Diese evolutionäre Entwicklung von zunehmend bunter zusammengesetzten Einheiten, insbesondere von lebenden Organismen, eröffnet spannende latente Möglichkeiten. Mit ihrer Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Komplexität erschließt die Natur im Zuge ihrer eigenen Entfaltung neue Wege zu immer weiteren Entwicklungen, bietet der Evolution immer neue Alternativen an. In dem Maße, wie Tiere an Komplexität zunehmen, sich selbst wahrnehmen und an Intelligenz gewinnen, fangen sie an, jene grundsätzlichen Entscheidungen zu treffen, die ihre eigene Evolution beeinflussen. Sie sind immer weniger die passiven Objekte der »natürlichen Selektion« und immer mehr die aktiven Subjekte der eigenen Entwicklung.

27

Ein brauner Hase, der zu einem weißen mutiert und sich in einer Schneelandschaft versteckt, handelt im Interesse seines eigenen Überlebens und »paßt« sich nicht nur an, um zu überleben. Er wird auch nicht von seiner Umgebung »selektiert«, sondern er sucht sich seine eigene Umgebung aus; er trifft eine Wahl und zeigt somit eine gewisse Subjektivität und Urteilsfähigkeit.

Je stärker sich im Verlauf der Evolution die Lebensräume differenzieren, desto eher wird eine biologische Art — vor allem wenn sie über ein komplexes Nervensystem verfügt — im Kampf um ihre Selbsterhaltung Initiative und Urteilsfähigkeit zeigen können. Nur eine derartige, neurologisch geprägte Evolution kann Lebensformen entstehen lassen, die im Zuge ihrer eigenen Entwicklung zu immer mehr Wahlfreiheit gelangen und schließlich den Keim zur Freiheit selbst legen.

Mit dieser Vorstellung von Natur als kumulativer Geschichte zunehmend differenzierter Ebenen materieller Organisation (speziell von Formen des Lebens) und wachsender Subjektivität, schafft die Soziale Ökologie eine Grundlage für ein richtiges Verständnis der Bestimmung des Menschen und der Gesellschaft innerhalb der natürlichen Evolution.

Die Geschichte der Natur wird nicht vom »Jeder-gegen-jeden«-Prinzip bestimmt. Sie ist von Strömungen, Richtungen, und soweit es die Menschen betrifft, von bewußten Zwecken bestimmt. Menschen und die soziale Umgebung, die sie sich schaffen, können einen bemerkenswert weiten Horizont für die Entwicklung der natürlichen Welt öffnen — einen Horizont von Bewußtsein, Reflektion und einer nicht gekannten Freiheit der Wahl und Fähigkeit zu bewußter Kreativität. Derjenige Faktor, der so viele Formen des Lebens weitgehend darauf reduziert, sich an eine veränderte Umwelt anzupassen, wird durch die Fähigkeit ersetzt, die eigene Umgebung an existierende und neue Formen des Lebens anzupassen.

Anpassung wird also mehr und mehr durch Kreativität ersetzt, und das scheinbar

erbarmungslose Wirken der »Naturgesetze« macht größerer Freiheit Platz. Was frühere Generationen, mit dem Hinweis auf das Fehlen jeglicher moralischer Richtung, »blinde Natur« nannten, wird zur »freien Natur«, zu einer Natur, die langsam Stimme und Wege findet, alle Lebensbereiche von unnötigem Leiden zu erlösen, in einer bewußten Menschheit und einer ökologischen Gesellschaft.

28

Das »Noah-Prinzip«, jede existierende Form des Lebens um ihrer selbst willen zu erhalten — ein Prinzip, das von dem Antihumanisten David Ehrenfeld vertreten wird — ist bedeutungslos ohne die Mindestvoraussetzung, nämlich die Existenz eines »Noah«, — womit eine bewußte Form des Lebens, genannt Menschheit, gemeint ist, die vielleicht auch solche Lebensformen rettet, die die Natur selbst, in einer Eiszeit, Austrocknung des Landes oder einer kosmischen Kollision ausrotten würde.2)

Grizzlybären, Wölfe, Pumas und dergleichen sind vor dem Aussterben nicht sicherer, nur weil sie sich ausschließlich in der schützenden Obhut einer angeblichen »Mutter Natur« befinden.

Falls die Theorie stimmt, daß das Aussterben der großen mesozoischen Reptilien durch Klimaveränderungen als Folge der Kollision eines Asteroiden mit der Erde verursacht wurde, dann wäre das Überleben der existierenden Säugetiere angesichts einer ebenso sinnlosen Zufallskatastrophe genau so unsicher, es sei denn, es gibt eine bewußte, ökologisch ausgerichtete Lebensform, die über die technologischen Mittel gebietet, sie zu retten.

Die Frage ist also nicht, ob die soziale Evolution sich im Gegensatz zur natürlichen Evolution befindet. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Einordnung der sozialen Evolution in die Evolution der Natur, sowie die Klärung der Frage, warum beide gegeneinander zum Schaden des Lebens als Ganzem — unnötigerweise, wie ich meine — ausgespielt werden.

Wir können nicht sicher sein, daß die Möglichkeit, rational und frei zu sein, auch verwirklicht wird. Wenn die soziale Evolution als das Potential zur Erweiterung des Horizontes der Evolution der Natur vermittelt einer noch nie dagewesenen Kreativität und wenn die Menschen als das Potential einer selbstbewußten und freien Natur betrachtet werden können, dann stellt sich die Frage, warum diese Potentiale so fehlentwickelt wurden und wie sie genutzt werden können.

Die Soziale Ökologie sieht ihre Verpflichtung gegenüber der natürlichen Evolution unter anderem darin, daß sie diese Potentialität als gegeben nimmt und für realisierbar hält. Dieser Anspruch steht völlig im Gegensatz zu jener Vorstellung von einer Natur-»Landschaft«, vor der Bergmenschen in Ehrfurcht erstarren oder aus der romantische Schwärmer mystische Bilder einer personifizierten Gottheit heraufbeschwören,

wie es heute ja so sehr en vogue ist. Es ist oberflächlich und führt in die Irre, wenn man die Brüche zwischen natürlicher und sozialer Evolution, nichtmenschlichem und menschlichem Leben, einer unbändigen »dornigen« Natur und einer besitzergreifenden, raffgierigen Menschheit als unvermeidlich betrachtet.

Nicht weniger oberflächlich und irreführend sind die reduktionistischen Ansätze, in welchen die soziale in der natürlichen Evolution aufgehen soll, die Kultur in einer Orgie des Irrationalismus, Theismus und Mystizismus von der Natur verschlungen wird und die Menschen bloßen Tieren gleichgesetzt oder sklavisch einem zurechtgebogenen »Gesetz der Natur« unterworfen werden sollen.

Was die Menschen zu »Fremden« der Natur gegenüber gemacht hat, sind soziale Veränderungen, die viele Menschen zu »Fremden« in ihrer eigenen sozialen Umgebung werden ließen: die Herrschaft des Alters über die Jugend, der Männer über die Frauen sowie der Männer untereinander.

Heute wie vor Jahrhunderten gibt es Menschen — Unterdrücker —, die buchstäblich die Gesellschaft besitzen, und andere, von denen Besitz genommen wird.

Solange die Gesellschaft nicht von einer vereinten Menschheit wiedererobert wird, die ihre gesamte kollektive Weisheit, ihre kulturellen Errungenschaften, technologischen Innovationen, wissenschaftlichen Erkenntnisse und angeborene Kreativität zu ihrem eigenen Besten und zum Nutzen der natürlichen Welt einsetzt, erwachsen alle ökologischen Probleme aus sozialen Problemen.

29

***Murray Bookchin
Gesellschaft und Ökologie
Einleitungskapitel***

Murray Bookchin # Ökopaxbuch 1990 # Die Neugestaltung der Gesellschaft # Pfade in eine ökologische Zukunft # Original in englisch: <Remaking Society>. 1990 by South End Press, Boston # 1992 by Trotzdem-Verlag Grafenau # Übersetzung: Oetzel und Richter, Frankfurt # Umschlag: Kai Twelbeck, Stuttgart # Druckcooperative, Karlsruhe # ISBN: 3-922209-35-1 # Sachbuch 1990 206 Seiten.

Siehe auch:

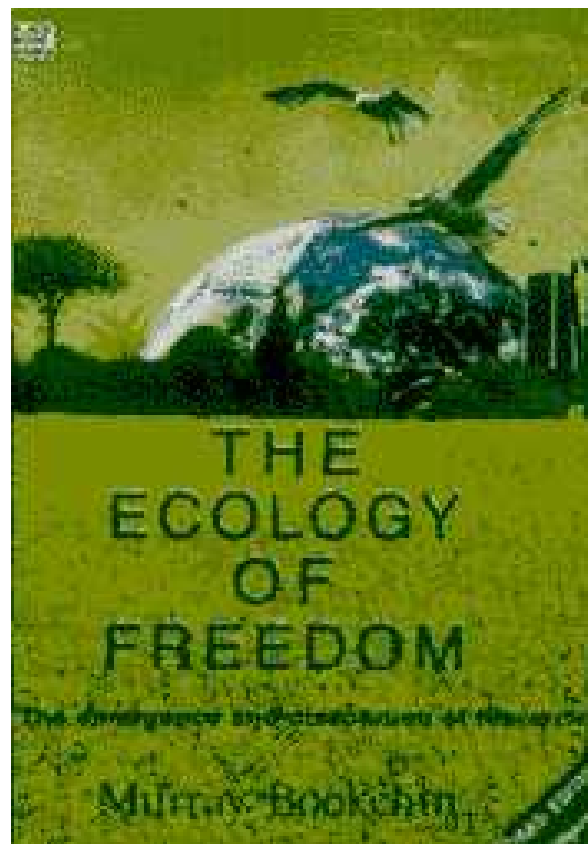
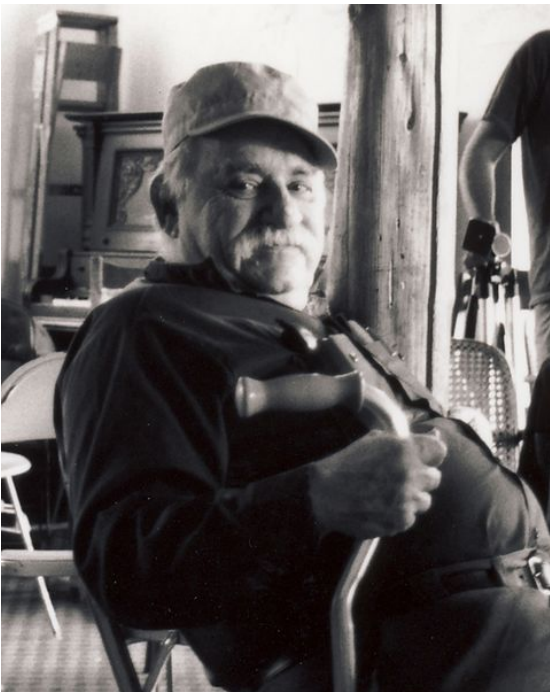
[wikipedia Murray Bookchin](#) *1921 in NYCity bis 2006

Weiteres berühmtes Buch des Autors:

Die Ökologie der Freiheit (The Ecology of Freedom)

[en.wikipedia Murray Bookchin](#)

[1972: Entwürfe zu einer Neuordnung der Gesellschaft](#) Buch von G. R. Taylor



Libertärer Kommunalismus

Schlusskapitel von Murray Bookchin 1990

179

Nach dem Vorausgegangenen sollte klar sein, daß die Volksversammlung ihre wahre Heimat in der Stadt hat — und zwar in Städten besonderer Art. Der janusköpfige Charakter der westlichen Zivilisation zwingt uns, die abstoßenden Züge der Stadt — die Legitimation, die sie dem Privateigentum, den Klassen, dem Patrizentrismus und dem Staat verlieh — von den großartigen zivilisatorischen Errungenschaften zu trennen, durch die sie einer universellen humanitas neue Bereiche erschloß.

Heutzutage, da antistädtische Ressentiments die Stadt in einem häßlichen sozialen Licht erscheinen lassen, sollte man die wesentlichen Fortschritte hervorheben, die die Stadt in der Bereitstellung eines gemeinsamen Lebensraumes für Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, Berufe und Status-Gruppen erzielt hat.

"Zivilisation", ein aus dem lateinischen Wort für "Stadt" abgeleiteter Begriff, war nicht nur eine "Schlachtbank", um Hegels dramatischen Ausdruck zu gebrauchen. Indem sie die Perspektiven einer gemeinsamen Menschheit ebenso im Auge behielt wie die Barbarei, die sich mit Fortschritt und kulturellem Aufstieg rechtfertigte, war sie im wahrsten Sinne des Wortes janusköpfig (wie Hegel nur zu gut erkannte).

Zwar hatten partizipatorische Demokratien und Volksversammlungen ihren Ursprung in Dorfgemeinschaften. Die Menschen empfanden sie aber bis zum Aufkommen der Städte nicht bewußt als Gemeinschaftsorgane, d.h. als Selbstzweck. Es gibt Hinweise dafür, daß sie schon in sumerischer Zeit in den mesopotanischen Städten existierten.

Aber erst die griechische Polis und später die mittelalterlichen Städte vermittelten diesen Demokratien und Versammlungen ein Bewußtsein davon, daß sie eine Lebensform waren und nicht nur eine Technik, die Gesellschaft zu managen und daß sie nach ethischen und rationalen Maßstäben konstruiert sein sollten, die bestimmten Idealen von Gerechtigkeit und einem guten Leben entsprachen, statt nur durch Überlieferung geheiligte Institutionen zu sein.

Die Städte bedeuteten im sozialen Leben einen entscheidenden Schritt nach vorn; immerhin verdanken wir ihnen Werke wie Platos Republik und Aristoteles' Politik, die für Jahrhunderte im Denken des Westens einen festen Platz hatten.

Die selbstreflektierende Natur der Stadt verwandelte sie in eine einmalige und kreative menschliche Institution. Für Aristoteles mußte die Stadt — genauer gesagt, die Polis, die eine sich ihrer selbst bewußte ethische Einheit war — bestimmten strukturellen Normen genügen, wollte sie ihre ethische Funktion erfüllen.

Sie mußte so groß sein, daß ihre Bürger ihren materiellen Bedarf überwiegend am Ort decken konnten, aber wiederum nicht so groß, daß man sich nicht mehr gegenseitig kannte und politische Entscheidungen im offenen und direkten Diskurs unmöglich würden.

Struktur und Ethik, Funktion und Ideale der Freiheit waren untrennbar miteinander verbunden. Aristoteles mag viele Fehler gehabt haben, aber er suchte – wie so viele seiner athenischen Mitbürger – die Form in den Dienst des Inhalts zu stellen. Er lehnte jede Trennung dieser beiden Ziele ab, und wenn es nur um Details der Stadtplanung ging.

Dieser Ansatz wurde zu einem Eckstein der westlichen demokratischen Tradition. Er wird im Bewußtsein historischer Figuren wie den Gracchen im antiken und Cola di Rienzi im mittelalterlichen Rom oder wie Etienne Marcel im Paris des 14. Jahrhunderts lebendig gewesen sein, **Männer, die die städtischen Massen in dramatische Revolten führten, um Städtebünde zu schmieden und Bürgerdemokratien zu schaffen.**

Er leitete die spanischen Städte, die im 16. Jahrhundert gegen die Zentralmacht revoltierten, ebenso wie die Französische Revolution und die Pariser Commune von 1871. Wir finden ihn bis in unsere Tage in den Kleinstädten der amerikanischen Neu-England-Staaten, wo viele Bürgerversammlungen immer noch streng über die Beachtung ihrer lokalen Rechte wachen.

Die Stadt eröffnete also ein neues Feld für soziale Organisation, das weder den Gebrauch staatlicher Institutionen voraussetzt noch die Privatsphäre, also Heim, Arbeitsplatz, Schule, religiöse Institutionen und Freundeskreis einbezieht. Wie die griechische Herkunft des Wortes schon andeutet, war es die Stadt, welche die Politik erschuf — jene ganz spezifische Welt, in der die Bürger sich versammeln, um gemeinschaftlich von Angesicht zu Angesicht ihre Probleme rational zu erörtern und ihre Angelegenheiten zu regeln.

Ob nun eine Gemeinde von allen Bürgern in einer einzigen Versammlung regiert werden kann oder ob getrennte Versammlungen nach Art eines Bundes zusammenarbeiten müssen, hängt sehr stark von ihrer Größe ab. Daher rührt wohl auch der Einwand des Aristoteles', daß eine Polis nicht größer sein sollte, als daß ein Hilferuf von der Stadtmauer noch gehört werden könne. Obwohl Versammlungen auch als Netzwerk auf der Ebene von Häuserblock, Nachbarschaft oder Stadt fungieren können, verwirklichen sie dann traditionelle Ideale bürgerlicher Demokratie, wenn die Städte, in denen sie existieren, dezentralisiert sind.

Die anarchische Vision von dezentralisierten Gemeinschaften, die in freien Konföderationen und Zusammenhängen zur Koordination der regionalen Gemeinschaften vereint sind, stellt die traditionellen Ideale einer partizipatorischen Demokratie in einen modernen radikalen Kontext.

181

Unter den heute vorherrschenden sozialen Bedingungen, die einen dunklen Schatten über die Zukunft unseres Zeitalters werfen, verlieren wir den Blick für die eigentliche Idee der Stadt, der Bürgerschaft und der Politik als einer Domäne städtischer Selbstregierung. Städte werden mit riesigen verstädterten Landstrichen verwechselt, die man besser als scheinbar unendlichen Prozeß der "Urbanisation" bezeichnen sollte. Ein Meer von Beton und Hochhäusern verschlingt die überschaubaren, im menschlichen Maße ausgelegten Einheiten, die wir einmal als Stadt bezeichneten. Auch das flache Land wird nicht verschont.

Dementsprechend wird der Bürger auf den Status eines anonymen "Wählers" parlamentarischer Vertreter reduziert. Er hat vor allem die Aufgabe, Steuern zu zahlen, einer anstrengenden Arbeit zur Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Gesellschaft nachzugehen, für Nachkommen zu sorgen und sich bescheiden aus dem politischen Leben herauszuhalten — denn dieses bleibt dem Staat und seinen offiziellen Politikern vorbehalten. Unser entstellter Diskurs verwischt den lebenswichtigen Unterschied zwischen Stadt und Verstädterung, zwischen Bürgern und Wählern, zwischen Politik und Staatsapparat.

Die Stadt, als eine menschengerecht angelegte, sich selbst regierende Gemeinde, die frei und konföderativ mit anderen ebenfalls menschengerechten, sich selbst regierenden Gemeinden im Bündnis steht, löst sich in unübersehbare Stadtlandschaften auf. Der Bürger, der eigentlich die Politik aktiv vorgeben soll, wird zum passiven Steuerzahler und zum bloßen Empfänger öffentlicher Leistungen — bereitgestellt von bürokratischen Gebilden. Bürgerpolitik verkommt zur Politik in einem Staatsapparat, zu einem Beruf für zynische, professionelle Machtakrobaten.

Die gesamte Sache wird wie ein Geschäft betrieben. Es gilt als Erfolg, wenn ein steuerlicher "Überschuß" erzielt und notwendige Dienstleistungen bereitgestellt werden, "defizitäre" Finanzen und eine ineffiziente Abwicklung zählen als Versagen. Der ethische Inhalt städtischen Lebens als einer Arena der Einübung bürgerlicher Tugenden, demokratischer Ideale und gesellschaftlicher Verantwortung wird einfach ausgelöscht und durch eine unternehmerische Mentalität verdrängt, die um Einkommen, Ausgaben, Wachstum und Beschäftigung kreist

Gleichzeitig wird die Macht durch und durch bürokratisiert, zentralisiert und in immer weniger Händen konzentriert. Die Macht, die dem Volke zustehen sollte, wird durch den Staat und durch halbmonopolistische Wirtschaftsunternehmen usurpiert.

182

Weit davon entfernt, einen partizipatorischen Charakter zu entwickeln, wird die Demokratie zu einer rein formalen Angelegenheit. So war auch die Neue Linke der Ausdruck eines heftigen Verlangens nach Wiedergewinnung der Macht, das uns seit den 60er Jahren umtreibt — das Verlangen, wieder zu Bürgern zu werden und dem Verfall der Politik im Staatsapparat ein Ende zu setzen; kurz, öffentliches Leben überhaupt wieder herzustellen.

Diese Fragen verbleiben an der Spitze unserer gesellschaftlichen Tagesordnung.

Das Aufkommen von Bürgerinitiativen in Deutschland, von Gemeinde-Bewegungen in den Vereinigten Staaten, die Ansätze zur Wiederbelebung bürgerlicher Ideale in verschiedenen europäischen Ländern, einschließlich der Wiederentdeckung von Begriffen wie decentralization in Frankreich, auch wenn es mit der Umsetzung noch hapern mag: **all dies belegt, wie das Volk versucht, seine Macht über das Leben der Gesellschaft zurückzuerobern.**

An vielen Orten hat der Staat durch seine gravierenden Kürzungen der Sozialausgaben ein Vakuum geschaffen, das die Städte füllen müssen, wenn sie auch nur weiter funktionieren wollen. Aufwendungen für öffentlichen Nahverkehr, Wohnungsbau und Sozialhilfe müssen heute weitaus mehr als früher auf lokaler Ebene gedeckt werden. Unter dem Zwang für sich selbst zu sorgen, erlernen die Städter die Kunst des Teamwork und der Kooperation.

Eine zugleich ideologische und praktische Kluft hat sich zwischen dem immer anonymen, bürokratischen und sich abgehobener werdenden Nationalstaat und der Wohngemeinde aufgetan, welche die einzige Domäne außerhalb des persönlichen

Lebens ist, mit der das Individuum sich ganz unmittelbar auseinandersetzen muß. Wir wenden uns nicht an den Nationalstaat, um Schulen für unsere Kinder, Arbeit, Kultur und angemessenen Wohnraum zu finden.

Ob wir es wollen oder nicht, die Stadt ist immer noch die unmittelbarste Umgebung, die wir jenseits der Familiensphäre und Freunde finden und mit der wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse als soziale Wesen zurechtkommen müssen.

Potentiell könnte das Gefühl der Machtlosigkeit, das zum allgemeinen Unbehagen geworden ist, auch in unserer Zeit zum Ausgangspunkt einer dualen Machtverteilung in den großen Nationalstaaten der westlichen Welt werden. Bewußte Bewegungen, die nach Wegen suchen, um von einem zentralisierten, staatlichen "hier" zu einem bürgerlichen, dezentralisierten und konföderalen "dort" zu gelangen — Bewegungen, die die Forderung nach kommunaler Konföderation als Alternative des Volkes zu der heutigen Machtzentralisierung erheben können — sind bisher noch nicht entstanden.

183

Wenn wir nicht versuchen wollen — vergeblich, wie ich meine — den Mythos von der Erhebung des Proletariats wiederzubeleben, was nichts weiter wäre als eine Konfrontation dürftigster Waffen mit dem gewaltigen nuklearen Arsenal des modernen Nationalstaats, dann werden wir gezwungen sein, Gegen-Institutionen zu schaffen, die der Macht des Nationalstaats Widerstand entgegensetzen.

Kommunen, Kooperativen und Arbeitskollektive mögen eine ausgezeichnete Schule sein, wo Menschen lernen können, wie selbstverwaltete Unternehmungen organisiert werden können. Allerdings sind sie für gewöhnlich marginale, oft sehr kurzlebige Projekte und eher als Lehrbeispiel denn als funktionierende Institutionen brauchbar.

Eine Kooperative mag noch so gut ankommen, den Konkurrenzkampf gegen eine riesige Supermarktkette wird sie niemals gewinnen; und eine "Tauschbank" im Sinne **Proudhons** mag noch so viel Unterstützung finden, sie wird kein bedeutendes Geldinstitut verdrängen können.

Es gibt aber etwas anderes, das wir von **Proudhon** lernen können, der in der politischen Gemeinde ein wichtiges Betätigungsfeld des Volkes sah. Ich zögere nicht, hier das Wort Politik zu benutzen, solange es in der hellenischen Bedeutung als das Regieren der Gemeinschaft oder Polis durch Volksversammlungen verstanden wird und nicht als staatlicher Apparat und parlamentarische Aktivität. Jede Gesellschaft enthält Spuren der Vergangenheit — so von früheren, häufig

entschieden libertären Institutionen, die in die gegenwärtigen eingegangen sind.

Die amerikanische Republik beispielsweise weist noch immer demokratische Elemente wie etwa die Bürgerversammlung auf, die schon Tocqueville in seinem Buch Die Demokratie in Amerika beschreibt. Italienische Städte besitzen immer noch nachbarschaftlich geprägte Wohnviertel, die die Grundlage für neue Gemeinschaftsbeziehungen bilden können. Französische Städte weisen auch heute noch Züge auf, in denen wir das menschliche Maß erkennen und aus denen sich neue politische Strukturen aufbauen lassen. Diese Beobachtungen können wir an Gemeinschaften in der ganzen Welt machen — Gemeinschaften, deren Solidarität die Aussicht auf eine neue Politik des libertären Kommunalismus eröffnet, woraus dem Nationalstaat eines Tages eine Gegenmacht erwachsen kann.

184

Ich muß aber als Bedingung betonen, daß wir hier von einer Bewegung reden und nicht von isolierten Fällen, wo Menschen in einer einzigen Gemeinde die Kontrolle über deren Verwaltungssystem erlangen und dieses auf der Grundlage von **Nachbarschaftsversammlungen** umstrukturieren.

Wir setzen also voraus, daß eine Bewegung existiert, die eine Gemeinde nach der anderen reformiert und zwischen ihnen ein System konföderaler Beziehungen etabliert; ein System, welches dann eine eigenständige Regionalmacht verkörpert. Wie weit uns dieser libertäre kommunalistische Ansatz führen kann, ist ohne die Kenntnis der lebendigen Traditionen einer Region, der Bürgertugenden, die sich dort finden, und der Probleme, vor denen sie steht nur schwer zu beurteilen. Aufgrund der Erfahrungen des Autors mit örtlicher Selbstbestimmung in den Vereinigten Staaten läßt sich folgendes sagen: Nie hat die Staatsmacht sich widerspenstiger gezeigt, als wenn derartige Forderungen erhoben wurden. Der Nationalstaat weiß weitaus besser als seine Gegner aus den radikalen Bewegungen, wie sehr Forderungen nach örtlicher Selbstverwaltung seine Autorität destabilisieren können.

Und doch reicht der Stammbaum des libertären Kommunalismus bis zur amerikanischen und französischen Revolution und zur Pariser Commune zurück, als zahllose Menschen im Konföderalismus eine realistische Alternative sahen. Trotz der dramatischen Veränderungen seit jenen Tagen, gibt es keinen prinzipiellen Grund, warum der libertäre Kommunalismus nicht heute wieder aufgegriffen werden kann, in einer Zeit da Hausbesetzerbewegungen, Nachbarschaftsorganisationen und Selbsthilfegruppen kommen und gehen — als lebendige Zeugen einer unaufhörlichen Triebkraft, die vom Nationalstaat niemals ausgemerzt werden konnte.

Dezentralisierung und Technik

Die Soziale Ökologie hat eine besondere, ja dringend erforderliche Seite zu der Notwendigkeit einer libertären kommunalistischen Bewegung und den sie konfrontierenden Problemen beigetragen. Daß wir die Größe der Gemeinschaften an die natürliche Belastbarkeit ihrer Regionen anpassen und ein neues Gleichgewicht zwischen Stadt und Land herbeiführen müssen — alles traditionelle Forderungen der großen utopistischen und anarchistischen Denker des letzten Jahrhunderts — ist heute zum ökologischen Imperativ geworden.

Dies sind keine scheinbar utopischen Visionen von gestern und vorgestern, keine Träume und Wunschvorstellungen einsamer Denker; es sind zwingende Notwendigkeiten, wenn wir als eine lebensfähige Art in Harmonie mit einer komplexen Natur, die von Zerstörung bedroht ist, überdauern wollen.

185

Die Ökologie hat vielmehr die unmißverständlichen Alternativen dargestellt: entweder wir akzeptieren scheinbar "utopische" Lösungen auf der Basis der Dezentralisierung, eines neuen Ausgleichs, mit der Natur und der Harmonisierung sozialer Beziehungen, oder wir stehen vor der realen Vernichtung der materiellen und natürlichen Grundlage menschlichen Lebens auf diesem Planeten.

#

Die Urbanisierung droht nicht nur die Stadt, sondern auch das Land auszulöschen. Der berühmte Widerspruch zwischen Stadt und Land, der in der Geschichte des gesellschaftlichen Denkens einen so bedeutenden Platz einnahm, ist inzwischen bedeutungslos geworden. Dieser Widerspruch wird unter dem Beton begraben, der sich über unersetzliche Rächen agrarwirtschaftlich genutzten Landes und historisch einzigartigen bäuerlichen Gemeinschaften ausbreitet. Die Homogenisierung der ländlichen Kultur durch Massenmedien, urbane Lebensformen und das allgegenwärtige Konsumdenken droht nicht nur regional einzigartige und bunte Lebensweisen zu zerstören, sondern führt zum völligen Ruin der Landschaft.

Wo die industrielle Landwirtschaft bisher den Boden noch nicht mit ihren Pestiziden und ihrem chemischen Dünger vergiftet und mit ihren schweren Geräten verdichtet hat, da vollbringen nun der saure Regen und die von unserer Gesellschaft in Gang gesetzten Klimaverschiebungen ihr Zerstörungswerk des

Waldsterbens und der Austrocknung.

Die Urbanisierung des Planeten reduziert komplexe Ökosysteme auf einfache Formen, vernichtet Boden, der Jahrhunderte zu seiner Entstehung benötigt hat, engt die Wildnis auf zerbrechliche "Reservate" ein und führt direkt oder indirekt zu erheblichen regionalen Klimaverschlechterungen.

Die Technologien, die uns frühere industrielle Revolutionen beschert haben, die wahnwitzige Zahl der privaten Autos, die Konzentration gewaltiger industrieller Anlagen in der Nähe unserer Gewässer, der massive Einsatz fossiler und nuklearer Brennstoffe und ein ökonomisches System, dessen Lebensgesetz das Wachstum ist — sie alle zerstören innerhalb weniger Jahrzehnte die Umwelt in einem Grade, wie es die Menschen seit ihrer Entstehung nicht geschafft haben.

Fast alle unsere Gewässer sind stinkende Cloaken. "Tote Meere" erstrecken sich über Hunderte von Kilometern in einst von Leben wimmelnden Ozeanen. Ich brauche diese traurige Litanei von weitverbreiteten, möglicherweise tödlichen Wunden, die jedem Teil dieses Planeten zugefügt werden, nicht weiter vorzutragen. Es ist nur zu gut bekannt, was unserer Atmosphäre angetan wurde, der das irdische Leben schützenden Ozonschicht, selbst den entlegeneren Gebieten des Globus' wie der Arktis und neuerdings auch der Antarktis, den Regenwäldern und natürlich auch dem Wald in den gemäßigten Klimazonen.

186

Nicht nur unsere Pflicht, ein menschliches Leben zu führen und unsere eher libertären Visionen zu erfüllen, **sondern unser letztendliches Überleben auf diesem Planeten diktiert uns**, daß wir unser Verständnis der städtischen Lebensweise und die Beziehung der Städte zu ihrem ökologischen Nährboden neu bestimmen. Es diktiert uns ebenso ein Überdenken unserer Technologien und der mit ihnen hergestellten Waren, ja unserer ganzen Einstellung zur Natur.

Nicht nur um unsere höchsten Freiheitsideale zu verwirklichen, brauchen wir kleinere Städte, sondern auch um die elementarsten Lebensbedürfnisse in einem einigermaßen ausgewogenen Verhältnis mit der Natur zu befriedigen.

Gigantische Städte oder genauer gesagt, wuchernde Stadtlandschaften, tragen nicht nur zu kultureller Homogenität, individueller Anonymität und zentralisierter Macht bei; sie sind eine unerträgliche Belastung der örtlichen Wasserreserven, der Atemluft und aller naturverbliebenen Elemente in ihrem Umkreis.

Verkehrsstau, Lärm und der Streß des modernen Stadtlebens werden zunehmend unerträglich, psychisch wie physisch. Die Stadt, die einst Menschen mit

verschiedenem Hintergrund zusammenbrachte und sozusagen in Solidarität vereinte, führt heute zu ihrer Atomisierung. Die Stadt ist der Ort, wo man sich verstecken kann, und nicht derjenige, wo man menschliche Nähe sucht. Angst nimmt die Stelle von Geselligkeit ein und Roheit nagt an der Solidarität. Menschen, die in überfüllten Wohnblocks, Nahverkehrsmitteln, Büros und Einkaufszentren zusammengepfercht sind, büßen den Sinn für ihre Individualität ein und werden gleichgültig gegenüber dem Schicksal der Anderen.

Die Auflösung der großen Städte in für Menschen überschaubare Gemeinschaften ist weder eine romantische Mystifizierung eines naturliebenden Einzelgängers noch ein fernes anarchisches Ideal. Für eine ökologisch gesunde Gesellschaft ist sie unabdingbar. Um was es bei diesen scheinbar "utopischen" Forderungen jetzt geht, ist die Wahl zwischen einer sich rapide verschlechternden Umwelt und einer Gesellschaft, die sich mit der Natur auf einer lebensfähigen und dauerhaften Grundlage im Gleichgewicht befindet.

Aus ähnlichen Gründen müssen wir das technologische Fundament unserer Gesellschaft kritisch durchleuchten. Die Produktion darf nicht länger als Quelle für Profite und zur Umsetzung privater Interessen dienen. Sauber gefertigte Dinge, die die Menschen zum nackten Leben oder zum körperlichen und geistigen Wohlbefinden benötigen, sind heiliger als die geheimnisumwitterten Fetische, mit denen religiöse und abergläubische Kulte die Menschen blenden.

187

Brot ist - mit Verlaub - "heiliger" als priesterlicher Segen; Alltagskleider "gesegneter" als kirchliche Gewänder; der persönliche Wohnraum spirituell wichtiger als Kirchen und Tempel; das bessere Leben auf Erden ist segensreicher als das im Himmel verheißene. Die Lebensgrundlagen müssen als das gelten, was sie buchstäblich sind: Grundlagen, ohne die das Leben unmöglich ist. Sie Menschen vorzuenthalten, ist schlimmer als "Diebstahl" (um Proudhons Bezeichnung für Eigentum zu gebrauchen); es ist schlechterdings Totschlag.

Niemand hat das Recht, etwas zum Eigentum zu haben, von dem das Leben anderer — sei es moralisch, gesellschaftlich oder ökologisch — abhängig ist. Ebensowenig hat irgend jemand das Recht, privat betriebene technische Anlagen, die sowohl die menschliche Gesundheit als auch die des Planeten gefährden, zu entwickeln, anzuwenden oder der Gesellschaft aufzuzwingen.

Hier verbinden sich Ökologie und Gesellschaft fest miteinander, um eine soziale Ökologie zu ermöglichen, die die enge Beziehung zwischen ökologisch sozialen Problemen unterstreicht. Die Technik mit ihrem Doppelgesicht — sie ermöglicht die menschliche Existenz und gefährdet sie zugleich — ist eine der wichtigsten

Schnittstellen zwischen sozialen und ökologischen Werten. In einer Zeit verheerender ökologischer Zerstörung können wir nicht an technischen Entwicklungen festhalten, die mutwillig menschliche Wesen und den Planeten schädigen – und es ist auch schwer vorstellbar, daß nur einem Schaden zugefügt werden kann, ohne die anderen dabei in Mitleidenschaft zu ziehen.

Es ist eine der großen Tragödien unserer Zeit ist, daß wir die Technik nicht mehr als eine ethische Beziehung begreifen. Im griechischen Denken war die Vorstellung fest verankert, daß die Herstellung eines qualitativ und künstlerisch hochwertigen Gegenstandes eine moralische Berufung war, die eine besondere Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem ihn bearbeitenden Kunsthandwerker erforderte. Für viele Stammesvölker war die Bearbeitung eines Gegenstandes sogar gleichbedeutend damit, das dem Rohmaterial immanenten Potential zu verwirklichen; Speckstein, Marmor, Bronze oder anderem Material eine "Stimme" zu geben, quasi als Ausdruck seines latenten Formpotentials.

Der Kapitalismus hat diese Sichtweise restlos beseitigt. Er hat die Beziehung zwischen Produzent und Konsument abgeschnitten und jedes Element ethischer Verantwortlichkeit des ersteren gegenüber dem letzteren eliminiert, von anderen ethischen oder moralischen Verantwortungen ganz zu schweigen.

188

Sollte es irgendeine moralische Seite der kapitalistischen Produktion geben haben, dann war es allenfalls die Beschwörung der das Eigeninteresse lenkenden "unsichtbaren Hand" — des Zusammenspiels der Marktkräfte — derzufolge die Produktion auf der Grundlage von Profit und persönliche Bereicherung letztendlich dein "Gemeinwohl" dienen würde.

Aber selbst diese schäbige Apologie ist heute kaum noch zu vernehmen. Grenzenlose Habgier, ein weiteres Beispiel für die Ethik des Bösen, hat jegliches Gefühl für das öffentliche Wohl verdrängt. Ein Unternehmen wird heutzutage höchstens deshalb gelobt, weil es weniger gierig als ein anderes ist, und nicht etwa, weil sein eigentliches Handeln gut ist.

Es liegt zwar nahe, die Technik für etwas verantwortlich zu machen, was in Wirklichkeit ein Ausfluß bourgeoiser Interessen ist; dennoch kann Technik ohne moralische Schranken unter kapitalistischen Verhältnissen dämonische Züge annehmen. Ein Kernkraftwerk beispielsweise ist grundsätzlich von Übel; es kann keine Existenzberechtigung haben. Daß immer mehr Kernreaktoren den gesamten Planeten in eine riesige Atombombe verwandeln werden, wenn es noch einige Unfälle a la Tschernobyl gibt, wird heute von niemandem mehr bezweifelt. Und mit so vielen Reaktoren ist dies irgendwann keine Sache des Zufalls mehr, sondern nur

noch eine Frage der Wahrscheinlichkeit.

Zunehmende ökologische Belastungen führen selbst in den eher konventionellen Industrien zu ähnlichen Problemen. Die industriell betriebene Landwirtschaft, die früher im Vergleich zum Familienhof nur eine Nebenrolle spielte, hat sich seit einigen Jahrzehnten derart ausgebreitet, daß ihre Pestizide und synthetischen Düngemittel ein globales Problem werden. Qualmende Schloten und der mutwillige Gebrauch von Kraftfahrzeugen bringen die gesamte Natur und insbesondere die Erdatmosphäre aus dem Gleichgewicht. Untersucht man die Szenerie der modernen Technologie, dann erkennt man unschwer, wie notwendig ein radikaler Wandel ist. Nicht nur aus ökologischen Gründen, sondern in unserem ureigensten Interesse müssen wir Schritte hin zu ökologischen Technologien wagen und unsere technische Interaktion mit der Natur kreativ anstatt destruktiv gestalten.

Ich möchte hier noch einmal betonen, daß ein solcher Wandel auch in unseren Interaktionen untereinander notwendig ist, d.h. daß wir ein umfassendes **Menschheitsinteresse** formulieren müssen, das die Sonderinteressen von Hierarchie, Klasse, Geschlecht, Ethnie und Staat überwindet. Die Vorbedingung einer harmonischen Beziehung mit der Natur ist eine gesellschaftliche: nämlich eine harmonische Beziehung der Menschen untereinander. Dies schließt die Abschaffung der Hierarchie in all ihren Formen — der psychologischen, kulturellen, sozialen — sowie der Klassen, des Privateigentums und des Staates ein.

189

Der Schritt vom "Hier nach dort" wird keine plötzliche Explosion des Wandels sein, sondern bedarf einer langen Periode intellektueller und ethischer Vorbereitung. Die Welt muß so viel wie möglich hinzulernen, Menschen sollen ihr Leben selbst ändern und nicht bloß auf selbstgesalbte Eliten warten, aus denen dann doch nur eigennützige Oligarchien werden.

Unsere Sensibilität, unsere Ethik, unsere Art, die Wirklichkeit zu sehen, und unser Identitätsgefühl müssen durch Wissen geändert werden, durch eine Politik des vernünftig argumentierenden Diskurses, der vorsichtigen Experimente und der kalkulierten Fehlschläge; nur so kann die Menschheit jenen Grad der Selbsterkenntnis gewinnen, den sie zu ihrer schließlichen Selbstbestimmung benötigt.

Die radikalen Bewegungen können es sich nicht mehr leisten, sich gedankenlos in Aktionen um ihrer selbst willen zu stürzen. Die Notwendigkeit theoretischer Erkenntnis und Auseinandersetzung war nie so groß wie heute, da ein politischer Analphabetismus erschreckende Ausmaße angenommen hat und Aktionen als Fetisch um ihrer selbst willen dienen. Bitter nötig haben wir außerdem Organisationsformen — und nicht das nihilistische Chaos jener selbstbestimmter

Egoisten, die jede Art von Struktur als "elitär" und "zentralistisch" abschmettern. Geduld und verantwortungsbewußtes Engagement im harten Alltagsgeschäft, eine Bewegung aufzubauen, sind höher zu bewerten als die theatralischen Auftritte von Primadonnen, die bereit sind, auf den Barrikaden irgendeiner fernen "Revolution in den Tod zu gehen", sich aber zu schade für die alltäglichen Aufgaben der Agitation und der Aufrechterhaltung einer Organisation sind.

Der Schritt von "Hier nach dort" ist ein anspruchsvoller Prozeß und nicht eine dramatische Geste. Er wird immer von Ungewißeiten, Scheitern, Umwegen und Auseinandersetzungen begleitet sein, bevor er seine endgültige Orientierung gewinnen kann. Wir können auch nicht sicher sein, daß wir grundlegende gesellschaftliche Veränderungen noch selbst erleben dürfen. Die Revolutionäre von heute müssen sich von den strahlenden Idealisten der Vergangenheit inspirieren lassen, beispielsweise von den großen russischen und französischen Revolutionären des letzten Jahrhunderts, die kaum hoffen konnten, noch mit eigenen Augen die gewaltigen Umwälzungen späterer Generationen zu sehen, die sie doch durch das Vorbild ihres Lebens, ihrer Entschlossenheit und Überzeugung mit vorbereiteten.

190

Revolutionäres Engagement ist nicht nur eine Berufung, welche die Welt zu verändern sucht, es ist zugleich eine nach innen gerichtete Aufforderung, die eigene Identität und Individualität aus einer korrupten Gesellschaft zu retten, die mit billigen Genüssen lockt und Status in einer völlig sinnlos gewordenen Welt verheißt und damit geradezu den Kern der Persönlichkeit zerstört.

Eine neue Politik muß entwickelt werden, die die Fallstricke des Parlamentarismus und das schnelle Erfolgserlebnis einer sogenannten Medien-"öffentlichkeit" vermeidet, die statt der sachlichen Information eher der Selbstüberhöhung dient.

Bewegungen wie die Grünen in Deutschland wimmeln bereits von Stars, die nur sich selbst im Auge haben und die Integrität, die ethische Ausrichtung und den Elan ihrer besseren Tage desavouieren. Neue Programme und eine neue Politik muß an der unmittelbaren Umwelt des Einzelnen ansetzen — an der Wohnsituation und den Problemen in der Nachbarschaft, am öffentlichen Nahverkehr oder den wirtschaftlichen Bedingungen, an den Umweltverschmutzungen und der Situation am Arbeitsplatz. Die Macht muß allmählich in die Stadtteile und Gemeinden verlagert werden, in Form von Stadtteilzentren, Kooperativen, Werkstätten und schließlich Bürgerversammlungen.

Die Erfolge können nicht an der unmittelbaren und dauerhaften Unterstützung gemessen werden, die eine derartige Bewegung gewinnt. Anfänglich wird nur eine

verhältnismäßig geringe Anzahl von Menschen in einer solchen Bewegung mitarbeiten und nur relativ wenige werden an Nachbarschaftsversammlungen und Gemeindebünden teilnehmen — außer vielleicht, wenn sehr wichtige Themen anstehen, die ein großes öffentliches Interesse erwecken. Alte Vorstellungen und Methoden, die im alltäglichen Leben zur Routine wurden, sterben nur langsam aus; neue werden sich auch nur sehr langsam entwickeln.

Bürgerinitiativen werden vielleicht mit einem plötzlichen Eifer und Elan entstehen, wenn etwa in unmittelbarer Nähe einer Gemeinde ein Kernkraftwerk geplant oder eine Giftmülldeponie entdeckt wird. Eine ökologisch orientierte kommunalistische Bewegung darf aber nicht davon ausgehen, daß solche Massenbewegungen von Dauer sind. Sie können ebenso so schnell verschwinden, wie sie entstanden sind. Man kann nur die Hoffnung haben, daß sich aus ihnen eine Tradition entwickelt, auf die sich in der Zukunft zurückgreifen läßt, und daß die allgemeine Vermittlung von Erkenntnis und Wissen nicht an der Gemeinschaft vorbeigegangen ist.

191

Gleichzeitig müssen die wahrhaft überzeugten Mitglieder einer solchen Bewegung mit einer Vision hervortreten, wie die Gesellschaft in der Zukunft aussehen sollte. Ihre Ziele müssen sehr weit gesteckt sein. damit andere in ihren Aktivitäten auch immer weiter gehen. Eine solche Kerngruppe muß sowohl historische Lösungen als auch unmittelbar praktische vermitteln.

Die gegenwärtige Gesellschaft legt sämtliche Spielregeln fest, an die sich selbst die gesinnungsstärksten Rebellen halten. Solange diese außerordentlich wichtige Tatsache nicht klar erkannt wird, wird es mehr und mehr zu moralisch zweifelhaften Kompromissen kommen, die über viele "kleinere Übel" zu einer Ethik des Bösen führen und beim schlimmsten aller Übel enden werden. Letzten Endes kann keine radikale Bewegung ihre ferne Vision einer ökologischen Gesellschaft aus dem Blick verlieren, ohne Stück für Stück auch alle Bestandteile ihrer Identität aufzugeben.

Diese ferne Vision muß klar benannt werden, so daß sie niemals gefährdet werden kann. Der vage Charakter der sozialistischen und marxistischen Ziele hat eben diesen Zielen irreparablen Schaden zugefügt, indem er sie den Erfordernissen einer "pragmatischen" Politik und manipulativen Kompromissen geopfert hat — womit letzten Endes jede Bewegung ihre Existenzberechtigung aufgibt.

Eine Bewegung darf ihre Vorstellungen nicht nur in programmatischen Erklärungen präsentieren, sondern muß ihre Ideale visualisieren, damit sie einer neuen Politik eine Vision vermitteln. Solche Ansätze wurden bereits früher sehr erfolgreich von Gruppen wie den "Volks-Architekten" durchgeführt, die sich die

Mühe machten, ganze Wohnviertel im kalifornischen Berkeley neu zu planen und visuell darzustellen, wie sie wohnlicher, gemeinschaftsfördernder und ästhetisch ansprechender gestaltet werden können.

Eine ökologische Gesellschaft

Wir verfügen heute über ein großartiges Repertoire neuer Ideen, Pläne, technischer Entwürfe und Daten, die uns die bildliche Vorstellung einer ökologischen Gemeinschaft und einer partizipatorischen Demokratie vermitteln können.

Zwar läßt sich mit diesen Unterlagen sehr gut demonstrieren, daß wir nun endlich in der Lage sind, menschliche Gemeinschaften allein aus erneuerbaren Ressourcen zu unterhalten. Dennoch sollten sie nicht nur als ein neues Steuerungssystem aufgefaßt werden, um die Gesellschaft in eine Gleichgewichtsbeziehung mit einer gegebenen natürlichen Umgebung zu lotsen.

192

Sie haben vielmehr auch weitreichende ethische Implikationen; diese aber werden von denjenigen übersehen, die eine öko-technokratische Vorliebe für die sogenannten angepaßten Technologien propagieren — ein Begriff übrigens, der zu mehrdeutig ist, als daß er in einem ökologischen Kontext von Ideen benutzt werden kann. Daß organischer Gartenbau unseren Grundbedarf an chemisch unbehandelte Nahrung erfüllen, uns mit hochwertigen Nährstoffen versorgen und unserem Boden zugute kommt statt ihn zu zerstören, sind die üblichen Argumente für einen Wechsel von der industriellen Landwirtschaft zu ökologischen Formen des Nahrungsmittelanbaus.

Organische Landwirtschaft bedeutet aber viel mehr. Sie führt uns in die Erzeugung der Nahrung, nicht nur ihre Konsumtion. Wir begeben uns selbst in die Nahrungskette, die ihren Anfang im Boden hat — in einem Kreislauf, dessen lebendiger Bestandteil wir sind und in dem wir als Umwandler fungieren. Sie bringt uns der Natur insgesamt, der wir so entfremdet sind, näher. Wir wachsen gleichsam mit unserer Nahrung und setzen unseren Körper kunstvoll zum Pflanzen, Jäten und Ernten ein. Wenn man so will, nehmen wir an einem ökologischen "Ballett" teil, das der gegenwärtigen Joggingmode auf asphaltierten Straßen und Bürgersteigen weit überlegen ist.

Als eine der vielen Beschäftigungen, denen (nach Fouriers Rat) jedermann im Laufe eines Tages nachgehen kann, trägt organischer Gartenbau zur Bereicherung und

Vielfalt unseres Alltags bei, schärft unser natürliches Empfindungsvermögen für Wachstum und Zerfall und stimmt uns in einen natürlichen Rhythmus ein. Im Organischen Gartenbau, um das nur an einem Punkt festzumachen, würde in einer ökologischen Gesellschaft mehr, als nur die Lösung unserer Ernährungsprobleme gesehen. Er würde Teil unseres gesamten Seins als gesellschaftlich, kulturell und biologisch bewußte Wesen.

Dasselbe trifft für die Aquakultur zu, vor allem in der Überwachung sich selbst erhaltender Systeme, bei der das Institut für Soziale Ökologie in Vermont Pionierarbeit geleistet hat. Dort wurden sogar die Ausscheidungen pflanzenfressender Fische durch Wasserpflanzen recycled, um wiederum Nahrung für dieselben Fische zu liefern, und somit ein fast geschlossener, sich selbst erhaltender ökologischer Kreislauf geschaffen, der menschliche Gemeinschaften mit eßbaren Proteinen versorgen kann. Der Einsatz von Solarenergie, eine Technologie, die einen außerordentlich hohen Entwicklungsstand und Wirkungsgrad erreicht hat, kann nicht nur wegen der erneuerbaren Energiequelle als ökologisch angesehen werden, sondern weil sie uns mit der Sonne auch die klimatischen Veränderungen, quasi den Himmel selbst in greifbare Nähe rückt.

193

Ebenso ist es mit der Windenergie, der Viehhaltung in einer Gemeinde, gemischter Landwirtschaft, mit Kompostierungstechniken, die die Abfälle einer Gemeinde in Bodennährstoffe verwandeln; alles in allem ein umfassendes ökologisches Netzwerk, wo im Zusammenwirken der verschiedenen Komponenten nach menschlichen Gesichtspunkten ein abgewandeltes Ökosystem entsteht, das menschlichen Bedürfnissen dient und doch das natürliche Ökosystem als Ganzes bereichert. 22)

Eine ökologische Gesellschaft, die sich um das konföderale System einer Kommune von Kommunen strukturiert, von denen jede an das Ökosystem und die Bioregion angepaßt ist, in der sie gelegen ist, würde dieses technologische Rüstzeug gekonnt einsetzen. Sie würde auf die örtlichen Ressourcen zurückgreifen, von denen schon viele als Folge der Massenproduktionstechniken aufgegeben wurden.

Wie aber würde in einer solchen Gesellschaft mit dem Eigentum und mit der Verfügungsgewalt darüber umgegangen werden?

Historisch hat der moderne Radikalismus die Verstaatlichung von Boden und Industrie oder ihre Kontrolle durch die Arbeiter gefordert. Eine verstaatlichte Ökonomie setzt natürlich die Existenz eines Staates voraus, worauf schon Anarchisten früh hingewiesen haben. Allein das würde genügen, um diese Forderung von vornherein abzulehnen. Mindestens ebenso beunruhigend ist, daß

eine verstaatlichte Volkswirtschaft der Nährboden für parasitäre Wirtschaftsbürokratien ist, die selbst die sogenannten sozialistischen Staaten des Ostens in ein ökonomisches, krisengeschütteltes Chaos gestürzt haben. Wir müssen ihren praktischen Wert gar nicht mehr aus streng theoretischen Gründen in Frage stellen, als Ursache von Staatsvergottung bis hin zum Totalitarismus. Ironischerweise haben ihre eigenen Apologeten sie zugunsten relativ "marktwirtschaftlicher" Lösungen aufgegeben.

Der Arbeiterkontrolle, wie sie die syndikalistischen Strömungen lange Zeit — gegen die Verstaatlichung — vertreten haben, sind eigene enge Grenzen gesetzt. So hatten zwar in Spanien anarchistische Gewerkschaften wie die C.N.T. die wenigen unbotmäßigen Unternehmen, die sich gern in kapitalistische Konzernkollektive verwandelt hätten, fest im Griff; aber im allgemeinen ist ein Kollektivunternehmen nicht notwendigerweise eine Kommune oder vertritt kommunistische Standpunkte. Mehr als ein Unternehmen unter Arbeiterkontrolle hat in einer kapitalistischen Art und Weise funktioniert, hat wie andere Konzerne um Rohstoffe, Kunden, Privilegien und selbst Profite konkurriert.

22) Jean Jacques Rousseau, **Der Gesellschaftsvertrag**, Röderberg-Verlag, Frankfurt, 1978.
194/195

Kooperativen im öffentlichen Besitz oder unter Arbeiterkontrolle werden nicht selten zu oligarchischen Korporationen, wofür es in den Vereinigten Staaten oder auch in Skandinavien zahlreiche Beispiele gibt.

Bezeichnend für diese Unternehmen ist, daß sie — mehr oder weniger harmlose — Sonderinteressen vertreten. In ihrem Wesen unterscheiden sie sich aber nicht von kapitalistischen Unternehmen und sie sind demselben gesellschaftlichen Druck des Marktes ausgesetzt, in dem sie überleben müssen. Diese Sonderinteressen untergraben dann zunehmend ihre höheren ethischen Ziele — meist im Namen der "Effizienz", der Notwendigkeit des "Wachstums" um des Überlebens willen und der überwältigenden Versuchung, die Erträge zu steigern.

Libertärer Kommunalismus verfolgt einen holistischen Ansatz für eine ökologisch orientierte Ökonomie. Politische und Sachentscheidungen auf dem Sektor der Landwirtschaft und der Industrie werden von Bürgern in direkten Versammlungen gefällt — als Bürger und nicht bloß als Arbeiter, Bauern oder Akademiker, die im übrigen — unabhängig von ihren Fachkenntnissen — durch die verschiedenen Tätigkeiten rotieren. Als Bürger treten sie in solchen Versammlungen in ihrer höchsten Eigenschaft — der als menschliche Wesen — und nicht als Bewohner gesellschaftlicher Getthos auf. Sie vertreten ihre allgemeinen menschlichen Interessen und nicht ihre eigenen Statusinteressen.

Statt Fabriken, Handwerksbetriebe, Versorgungszentren sowie Grund und Boden zu verstaatlichen und zu kollektivieren, kommunalisiert jede ökologische Gemeinschaft ihre Wirtschaft und integriert ihre Ressourcen mit denen anderer Gemeinschaften in einem regionalen konföderalen System. Land, Fabriken und Betriebe werden durch die Volksversammlung freier Gemeinschaften kontrolliert und nicht durch den Nationalstaat oder durch die Produktionsarbeiter, die nämlich ein durchaus eigennütziges Interesse in ihnen entwickeln könnten.

Jeder fungiert in einem gewissen Sinne als Bürger und nicht als Ego, als Klassenwesen oder als spezieller Teil eines "Kollektivs" mit jeweils eigenen Interessen. Das klassische Ideal der rationalen Bürgerinnen und Bürger, die untereinander in einer persönlichen diskursiven Beziehung stehen, gewinnt eine ökonomische Basis und durchdringt jeden Aspekt des öffentlichen Lebens. Menschen dieser Art, die in einer Gemeinschaft, zu der jeder nach seinen Fähigkeiten beiträgt und von der jeder nach seinen Bedürfnissen nimmt, keine eigennützigen Interessen mehr verfolgen müssen, verleihen der bürgerlichen Existenz eine breite und solide Grundlage, wie es sie noch nie gab und die dem Privateigentum durchaus überlegen ist.

195

Es ist nicht zu abwegig anzunehmen, daß eine ökologische Gesellschaft letztlich aus mittelgroßen Gemeinden bestehen würde, jede eine Kommune aus kleineren Wohnkommunen oder Privathaushalten, die sorgfältig auf das sie umgebende natürliche Ökosystem abgestimmt sind.

Die Entscheidung, gemeinschaftlich oder individuell zu leben, kann nur jeder für sich treffen; wir müssen sie deshalb den Generationen nach uns überlassen. Die Kontakte unter den Kommunen werden — wie auch heute schon — bewußt gefördert. Keine Gemeinde ist von ihren Nachbargemeinden weiter entfernt, als daß sie von dort nicht bequem zu Fuß erreicht werden könnte. Das Transportwesen stützt sich auf den kollektiven Gebrauch der Verkehrsmittel, seien es nun Eisenbahnen oder noch modernere Schienenfahrzeuge, Autos oder Fahrräder; aber es gibt nicht die Alleinfahrer, die mit ihren leeren Autos riesige Autobahnnetze verstopfen.

Die Arbeit rotiert zwischen Stadt und Land und von Mensch zu Mensch. Man kann sogar FOURIERS Ideal eines abwechslungsreichen Arbeitstages verwirklichen, indem man nacheinander im Garten arbeitet, gewisse Dinge selbst herstellt, liest oder rezitiert, sowie eine angemessene Zeit in einer Fabrik arbeitet.

Der Boden wird ökologisch genutzt; Wald und Nutzpflanzen dort angebaut, wo sie

jeweils am besten gedeihen. Obstgärten und Hecken gibt es im Überfluß, um Nischen für eine große Vielfalt von Lebensformen zu bieten und somit durch biologische Gleichgewichtssysteme Pestizide überflüssig zu machen.

Andere Gebiete sind vielleicht mehr als heute zu Naturreservaten erklärt. Die Menschen betätigen sich stärker körperlich, da sie wechselnde Arbeiten ausüben und mehr Sport treiben. Solar- und Windenergie werden extensiv genutzt; der Abfall wird gesammelt, kompostiert und recycled. In der Produktion wird die Betonung auf Qualität statt Quantität gelegt: Häuser, Möbel, Gebrauchsgegenstände und Bekleidung werden so hergestellt, daß sie jahrelang und manchmal über Generationen halten. Die gesamte Gemeindestruktur, die ich beschrieben habe, ist mit der größten Rücksicht auf die Region geplant, um deren Naturformen so weit wie möglich zu erhalten, also von der Sorge um nichtmenschliche Lebensformen und das Gleichgewicht der Natur getragen.

Die Industrieanlagen sind auf dem neuesten Stand einer am menschlichen Maße orientierten Technologie; es werden kleine Mehrzweckmaschinen eingesetzt und Qualitätsprodukte unter minimalem Aufwand an Energie hergestellt. Die Standorte in der Region sind so gewählt, daß möglichst viele Gemeinschaften beliefert werden können, um die unsinnige Vervielfachung der gleichen Anlagen und Produkte zu vermeiden, die man in einer Marktwirtschaft findet.

196

Ich muß aber unzweideutig klarmachen, daß man größten Wert auf arbeitsersparende Geräte legen wird — seien es nun Computer oder automatische Maschinen — um die Menschen von unnötiger Plackerei zu befreien und um ihnen den zeitlichen Freiraum dafür zu sichern, an sich selbst als Einzelwesen und als Bürger zu arbeiten.

Wenn neuerdings vor allem die amerikanische Umweltbewegung den Einsatz von arbeitsintensiven Technologien fordert, offenbar um auf den Knochen der arbeitenden Klassen Energie zu "sparen", so ist dies eine skandalöse, selbstgerechte Anmaßung der Mittelschichten.

Diese Professoren, Studenten, Akademiker und der ganze übrige gemischte Salat der Leute, die diese Ansichten vertreten, sind meist solche, die noch nie in ihrem Leben gezwungen waren, einen mühsamen Arbeitstag etwa in einer Gießerei oder am Fließband einer Automobilfabrik hinter sich zu bringen. Ihre eigenen arbeitsintensiven Aktivitäten haben sich meistens auf ihre "Hobbies" beschränkt, die allenfalls Joggen, Sport und erholsame Wanderungen in Nationalparks und Wäldern einschließen. Ein paar Wochen heiße Sommerwochen in einem Stahlwerk würde sie schnell von der Vorliebe für arbeitsintensive Industrien und

Technologien heilen.

Zwischen einem völlig irrationalen und verschwenderischen "Hier" auf der einen Seite, mit riesigen Industrierevieren und Stadtlandschaften, einer chemieintensiven Agrarwirtschaft, zentralisierter und bürokratisierter Macht, einer schwindelerregenden Rüstungsindustrie, massiver Verschmutzung und geisttötender Schwerarbeit, und einer ökologischen Gesellschaft, wie ich sie versucht habe zu beschreiben, auf der anderen Seite, liegt eine undefinierbare Zone hochkomplexer Übergänge, die mit der Entwicklung neuer Sensibilitäten und einer neuen Politik verknüpft ist.

Wenn wir nicht bewußt handeln und uns dabei auf die Lehren der Geschichte stützen, werden wir diesen Übergang nicht bewerkstelligen können. Kein <deus ex machina> kann beschworen werden, den Sprung von "hier nach dort" zu vollziehen; es wäre auch gar nicht zu wünschen. Was Menschen nicht selbst gestalten, werden sie auch nicht handhaben können. Es kann ihnen ebenso schnell weggenommen werden, wie es ihnen überreicht wurde.

Im tiefsten Grunde ruht jedes revolutionäre Projekt auf der Hoffnung, daß die Menschen ein neues Bewußtsein entwickeln werden, wenn sie nur mit durchdachten Ideen und Vorstellungen bekannt gemacht werden, die offensichtlich ihren Bedürfnissen entgegenkommen, und wenn die objektiven Verhältnisse — Geschichte, Natur, oder beides — sie die Dringlichkeit eines grundlegenden gesellschaftlichen Wandels empfinden läßt.

197

Ohne die objektiven Umstände, die ein neues Bewußtsein fördern und die organisatorischen Möglichkeiten, es auch öffentlich zu vermitteln, wird es keine weitreichenden Veränderungen geben, nicht einmal die notwendigen maßvollen Schritte, um sie herbeizuführen.

Jedes revolutionäre Projekt ist vor allem ein Vorgang in den Köpfen. Der Rest muß aus der realen Welt kommen, in der die Menschen leben, und aus den in ihr stattfindenden Veränderungen.

Ein Lernprozeß, der nicht den engen Kontakt mit der realen Welt, ihren Traditionen und Realitäten des Alltags hält, wird nur einen Teil seiner Aufgabe erfüllen. Wie ich weiter oben schon behauptet habe, hat jedes Volk sowohl seinen eigenen libertären Hintergrund als auch seine eigenen libertären Träume, die man nicht mit der Propaganda und ihren Zerrbildern verwechseln darf.

Der heute so in Mode gekommene "amerikanische Traum" zum Beispiel besitzt

sowohl anarchistische als auch bourgeoise Komponenten und hat ganz unterschiedliche Formen angenommen. Ein Strang läßt sich zu den revolutionären Puritanern zurückverfolgen, die mit dem Ziel der Gründung eines quasi-kommunistischen "Neuen Jerusalem" den Atlantik überquerten. Man kann an ihnen manches kritisieren, aber immerhin schufen sie geschlossene, grundsätzlich egalitäre Gemeinden, die sich in direkten demokratischen Bürger-Vollversammlungen selbst regierten.

Ein anderer "American Dream" realisierte sich in der Cowboykultur des Südwestens, wo das einsame Lagerfeuer an die Stelle des heimischen Herdes der nordöstlichen Staaten trat. Seine Helden waren rabiater individualistische Revolverhelden, wie sie etwa in Sergio Leones Italo-Western "The Good, the Bad and the Ugly" verherrlicht worden sind.

Wiederum einen anderen "Amerikanischen Traum" träumten um die Jahrhundertwende die verarmten Einwanderer. Es war der Mythos von einem Amerika, dessen Straßen mit "Gold gepflastert" sind, ein Traum von unbegrenzten materiellen Möglichkeiten für ein besseres Leben und der Glaube, daß in den Vereinigten Staaten "alles möglich" sei.

Ich habe diese quasi-utopischen Visionen, die in jedem europäischen Land anders geträumt wurden, hier aufgeführt, um zu betonen, daß das revolutionäre Projekt in der einen oder anderen Art an diese verbreiteten Wunschvorstellungen anknüpfen und Wege finden muß, sie in heute gültige Freiheitsideale umzusetzen.

198

Der Anarchismus ist eben nicht das Arbeitsprodukt eines Genies, das den größten Teil seines Lebens in einem Londoner Museum verbrachte und seinerzeit der Welt eine sozialistische "Wissenschaft" bescherte. Er ist eine Frucht der ganzen Gesellschaft — sicherlich von fähigen Theoretikern ausgefeilt, aber trotz allem etwas, das aus den tiefsten, weitherzigsten und freiheitsliebendsten Hoffnungen eines Volkes erwächst — oder er ist nichts.

So war es im spanischen Anarchismus zwischen 1880 und den späten 30er Jahren unseres Jahrhunderts, oder im italienischen und russischen Anarchismus vor Mussolini und Stalin, als die Schriften von **Bakunin, Kropotkin und Malatesta** dem tief empfundenen Sehnen der unterdrückten Menschen einen theoretischen Ausdruck verliehen.

Der Anarchismus schlug überall dort Wurzeln, wo er einem nach Freiheit lechzenden Volk buchstäblich Stimme verlieh und dessen Sprache sprechen konnte — also die höchsten Ideale und glühendsten Hoffnungen der Menschen in ihnen

vertraute Worte faßte. Weil sie in erster Linie auf die Menschen schauen und im gesellschaftlichen Leben eines Volkes und seiner Gemeinschaften so tief verwurzelt sind, sind die anarchistischen Ideen ihrem Wesen nach im höchsten Grade ökologisch und die anarchistischen Theoretiker zu den authentischen radikalen Initiatoren ökologischer Ideen in unserer Zeit geworden.

Für eine freie Natur

Anarchismus und soziale Ökologie — also der Öko-Anarchismus — muß auf die Wahrscheinlichkeit bauen, daß in jedem normalen Menschen bislang noch unerschlossene Lenkkräfte schlummern, die denen der größten Menschheitsgenies in nichts nachstehen.

Der Öko-Anarchismus muß von der Annahme ausgehen, daß die Menschheit als Ganze etwas Besonderes darstellt. Sie nimmt einen ganz eigenen Platz innerhalb der Evolution ein, was natürlich nicht zu der Vorstellung berechtigt, sie solle, geschweige denn könne, die Natur "beherrschen". Was dem Menschen im Vergleich zu allen anderen Formen des Lebens seine einzigartige Stellung verleiht, ist seine außergewöhnliche Fähigkeit zum begrifflichen Denken, zum sprachlichen Einsatz eines mächtigen Begriffsapparats sowie seine ungehinderte Macht, die natürliche Umwelt zu verändern, was zu furchtbaren Zerstörungen, aber auch zu großartigen Neuschöpfungen führen kann. Können wir diese eindrucksvollen Fähigkeiten als reine Zufallsereignisse im Zuge der Evolution des Lebens, ja der gesamten Natur abtun?

199

Zwar können wir BERTRAND RUSSELS berühmte Klage nicht widerlegen, daß nämlich das menschliche Bewußtsein nur ein zufälliges Ergebnis unvorhergesehener Umstände sei, ein kurzlebiger Funke in einem dunklen, bedeutungs- und leblosen Kosmos, aus dem Nichts der Realität hervorgegangen und dazu bestimmt, am Ende wieder spurlos darin zu verschwinden.

Vielleicht ist es so — allerdings muß Jeder philosophische Ansatz, der die Frage nach dem "Sinn" der Menschheit stellt, von nicht überprüfbaren Annahmen ausgehen. Im vergangenen Jahrhundert gingen Physiker von der entscheidenden Annahme aus, daß Bewegung ein "Attribut" der Materie sei, und errichteten auf dieser nicht beweisbaren Prämisse ein ausgeklügeltes System glaubhafter Erkenntnisse. Daß diese Prämissen geeignet waren, die Realität besser zu erkennen, mag der beule "Beweis" gewesen sein, den die Physiker benötigten, um das Arbeiten mit derartigen Annahmen für zulässig zu erklären.

Die moderne Ökologie, und insbesondere die Soziale Ökologie, benötigt ebenfalls Annahmen, wenn sie eine geschlossene Sichtweise entwickeln will, um den Platz der Menschheit in der Natur zu erklären. Einige oberflächliche ökologische Theorien wurden aufgestellt, die im wesentlichen der Menschheit jede einzigartige Stellung in der Natur bestreiten; unser "innerer Wert" unterscheidet sich in nichts von, sagen wir, dem einer Schnecke. Ich sagte schon, daß diese Weltsicht einen Namen trägt: "Biozentrismus", sie behauptet, daß im Rahmen der Natur menschliche Wesen nicht mehr und nicht weniger "wert" sind als Schnecken (daher rührt der Mythos einer "biozentrischen Demokratie"). Im natürlichen Plan der Dinge sind diese beiden lediglich "anders". Daß sie "anders" sind, ist eine ziemlich platte Feststellung, die absolut nichts über die Art des Unterschieds und über die Bedeutung für die Natur aussagt.

Wir stehen also vor einer wichtigen Frage: Welchen Platz nimmt die Menschheit innerhalb der Natur ein? Fast intuitiv auf die Evolution des Universums zurückschauend, können wir — so wie dies kein anderes Tier vermag — eine allgemeine Entwicklungstendenz turbulenter Substanzen erkennen, vom Einfachen zum Komplexen, von der relativen Homogenität zur relativen Heterogenität, von der Einfachheit zur Variation und Differenzierung. Die auffallendste Eigenschaft der Substanz — ich glaube, wir benötigen diesen Begriff, um den dynamischen und kreativen Charakter einer scheinbar "toten", statischen "Materie" herauszustellen — ist der Entwicklungsprozeß. Mit Entwicklung meine ich nicht eine bloße örtliche Verlagerung; vielmehr beziehe ich mich auf ein Entfalten des latenten Potentials eines Phänomens, der Verwirklichung von Möglichkeiten und noch unentwickelter Form in der Fülle des Wesens.

200

Innerhalb der Substanz in ihrer ursprünglichsten Form spielt sich ein keimartiges Entfalten über verschiedene Entwicklungsstadien ab, wobei jedes Ganze das Potential für ein stärker differenzierteres Ganzes in sich birgt, hin zu einer immer stärker ausgeprägten Subjektivität und Flexibilität.

Ich spreche hier nicht von einer im voraus verfügbaren Teleologie oder einem vorbestimmten Ende, das den Abschluß einer unerbittlichen Entwicklung markiert. Vielmehr versuche ich, ein inhärentes Streben oder Drängen vorzustellen und eine Entwicklung hin zu größerer Differenzierung, Komplexität, Subjektivität (die, bis wir menschliche Wesen vorfinden, noch nicht Intellektualität meint) und physischer Flexibilität.

Dies sind Annahmen, und zwar grundlegende. Aber die Tendenz der anorganischen Entwicklung zur Komplexität erreicht offensichtlich von einem gewissen Punkt ab eine erkennbare und eindeutige Schwelle, an der das Leben auftritt. Die Trennlinie

zwischen den beiden Bereichen ist durch ein Phänomen gegeben, das wir mit Stoffwechsel bezeichnen und bei dem Proteine, aus Aminosäuren geformt, die Eigenschaft einer aktiven Selbsterhaltung und zugleich ein vages Moment von Selbst-Identität entwickeln. Gestein und das fließende Wasser, das es aushöhlt, sind passiv. Wasser löst und erodiert nur die Minerale im Gestein.

Im Vergleich hierzu ist schon eine einfache Amöbe immens aktiv. Sie muß ein dynamisches Gleichgewicht, zwischen dem Aufbau- und dem Zerfallsprozeß aufrechterhalten, von dem ihre Existenz abhängt, und ist somit buchstäblich damit beschäftigt, sie selbst zu sein. Die Amöbe ist in der Beziehung zu ihrer Umwelt nicht einfach passiv: sie ist ein entstehendes Selbst, ein identifizierbares Wesen, das immanent damit beschäftigt ist, seine Identität zu bewahren. Sie verkörpert bereits ein schwaches Gefühl einer Selbstgerichtetheit, einen Keim von dem, was eines Tages als Zielstrebigkeit, Willen und Intentionalität erscheinen sollte, wenn wir komplexere und in ihrer Subjektivität weiterentwickelte Formen des Lebens in einer späteren Phase der Evolution untersuchen.

Die weitere Differenzierung einzelliger Organismen wie der Amöbe in vielzellige wie die Schwämme, und allmählich in hochkomplexe wie die Säugetiere, führt zu einer fortschreitenden Spezialisierung von Organen und Organsystemen. Wir können deutlich erkennen, wo in diesem langen Evolutionsprozeß Nervenstränge, autonome Nervensysteme, Gehirnschichten und schließlich mit Bewußtsein begabte Wesen entstanden sind.

201

Dies ist ganz einfach der Nachweis eines Trends innerhalb der Natur selbst, der sich bis zu den Interaktionen von Atomen zur Bildung komplexer Moleküle, Aminosäuren und Proteine zurückverfolgen läßt. Mit den Warmblütern gewinnt das Leben eine größere Flexibilität, da sich nun bestimmte Lebensformen an unterschiedliche Klimazonen anpassen können. Mehr noch: Arten treten miteinander und mit ihrer Umwelt in Wechselwirkung und lassen immer mannigfaltigere Ökosysteme entstehen.

Viele von diesen eröffnen neue Wege für evolutionäre Entwicklungen und eine verstärkte Subjektivität, die zu elementaren Alternativen führt, um wiederum evolutionären Pfaden zu folgen oder sogar neue zu erschließen. Auf dieser Komplexitätsebene beginnt das Leben, eine aktivere Rolle in seiner eigenen Evolution zu spielen. Es ist mehr als nur das passive Objekt "natürlicher Selektion", es nimmt Anteil an seiner eigenen Evolution und zwingt uns somit, die seit Darwin gebräuchliche Terminologie abzuändern und von "partizipatorischer Evolution" zu sprechen.

Wenn wir die evolutionäre Entfaltung dieses kumulativen Prozesses überschauen — bei dem Lebensformen frühere Entwicklungen in der eigenen Entwicklung rekapitulieren, wie in den rudimentären Nervensystemen auf der Haut, den Ganglienzellen in der Wirbelsäule oder dem Reptilstadium des Gehirns — scheint es mehr als eine bloße Hypothese zu sein, daß der Natur die Tendenz zu ihrer eigenen selbst-gerichteten Evolution innewohnt, der Drang zu einer bewußteren Entwicklung, wo das undeutliche Aufdämmern von Wahlmöglichkeiten das Freiheitspotential der Evolution des Lebendigen erkennen läßt.

Von der Natur lediglich als dem "Reich der Notwendigkeit" zu sprechen heißt, ihre Fruchtbarkeit, ihren Trend zur Vielfalt, ihre schöpferische Rolle bei der Entwicklung von Subjektivität, Identität, elementarer Wahlfreiheit und bewußter Intentionalität zu übersehen, — kurz, ein Reich potentieller Freiheit, in dem das Leben aus seiner langen Evolution schließlich als Träger genuiner Selbstheit und Selbst-Gerichtetheit hervorgeht. Voll entfaltet finden wir diese Entwicklung beim Menschen, wenn auch in den Grenzen, die von der Gesellschaft und von der vernunftgemäßen Behandlung menschlicher Angelegenheiten gezogen werden. Die Menschheit wird praktisch zur potentiellen Stimme einer ihrer selbstbewußt gewordenen und sich selbstgestaltenden Natur.

Wir können deshalb von der vormenschlichen Natur als "erster Natur" in dem Sinne sprechen, daß das Selbst, das Bewußtsein und die Grundlagen der Freiheit noch zu schwach und rudimentär sind, um als selbstorientierend bezeichnet werden zu können.

202

Wir mögen sogar viele Annäherungen an ein Selbst-Bewußtsein antreffen, vornehmlich bei den Primaten, aber erst mit der Menschheit wird dieses Potential zu einer neuen gesellschaftlichen oder "zweiten Natur", um so zu seiner vollen Entfaltung zu gelangen: ein Produkt der Evolution, ausgestattet mit der Fülle des Geistes, außergewöhnlichen kommunikativen Fähigkeiten, bewußter Assoziation und der Gabe, sich selbst und die natürliche Welt wissentlich zu verändern.

Wer diese außergewöhnlichen menschlichen Eigenschaften leugnet, die wir doch täglich um uns herum erleben, und sie stattdessen durch Gebilde wie die "biozentrische Demokratie" aufsaugen will, wo Schnecken und Menschen den "gleichen inneren Wert" besitzen (was immer damit gemeint sein mag), den kann man nur als frivol bezeichnen.

Darüber hinaus — und bezeichnenderweise — will dieser "biozentrische" Ansatz den charakteristischsten Zug der Menschheit verwässern: ihre Fähigkeit zum zweckgerichteten Handeln.

Er versagt den Menschen die Macht, die Welt und zu einem großen Teil auch sich selbst zu verändern. Stattdessen erliegt diese "biozentrische" Denkweise den tödlichen Einflüsterungen einer rezeptiven Passivität und neigt zu kritikloser Anpassung. Solche quietistischen Lehrsätze dringen zu uns aus dem Taoismus, aber auch aus der Feder westlicher "Seins"-Philosophen von Parmenides bis Heidegger, dessen Position in meinen Augen ohne Schwierigkeiten mit dem Gedankengut der Nationalsozialisten in Einklang gebracht werden kann, deren Bewegung er mehr als ein Jahrzehnt lang angehörte.

Was uns die großen radikalen Denker, von Roben Owen, Charles Fourier, Michael Bakunin, Karl Marx und viele andere bis in unsere Tage lehren wollen, ist die entscheidende Betonung des Glaubens, daß die Menschheit ein aktiver Teil in dieser Welt sein müsse.

Diese Gebote bilden den Kern des revolutionären Projekts und der Freiheitsideale. Wenn nun verschiedene ökologische Schulen entstanden sind, die ein passives Verhältnis zwischen Menschheit und Natur predigen, ja eine sklavische Unterwerfung der Menschen unter die "Gesetze der Natur", denen dann wohl Hungersnöte zur "Bevölkerungskontrolle" dienen, so könnte dies der Ökologie einen noch schlechteren Ruf verschaffen als ihn die Ökonomie besitzt. Wenn die Ökonomie einst den Ruf einer "furchtbaren Wissenschaft" hatte, dann hat die Ökologie, in ihrer reaktionären Ausprägung den Spitznamen "Grausame Wissenschaft" verdient.

203

Noch immer ist — ich wiederhole es — die Menschheit nicht vollends menschlich geworden. Betrachtet man unsere konkurrierende, gespaltene und gefühllose Gesellschaft, liegt noch ein langer Weg vor ihr, bevor sie ihr Potential für Vernunft, Fürsorge und Mitgefühl realisieren kann. Aber dieses Potential drückt sich auf die unterschiedlichste Art aus und findet nichts Vergleichbares bei anderen Lebensformen; seine Umsetzung hängt von den grundlegenden sozialen Veränderungen ab, die noch vollzogen werden müssen.

Das abscheulichste Verbrechen bestimmter Ökologen im Umgang mit diesen sozialen Imperativen liegt darin, leichten Herzens die gesellschaftliche *conditio humana* sogar aus ihren Überlegungen auszuschließen. Wenn man nämlich die Menschen auf eine "Art" reduziert, macht man sie zu Komplizen, nicht nur der Naturzerstörung durch eine Wachse-oder-stirb-Gesellschaft, sondern sogar ihrer eigenen Zerstörung durch Eliten, Klassen und den Staat.

Ausgehend von dem, was Menschheit sein kann, haben wir guten Grund, von einer

Beziehung der Menschen untereinander und einer Beziehung zwischen Mensch und Natur zu sprechen, welche die ursprüngliche "erste Natur", aus der eine gesellschaftliche "zweite Natur" hervorgeht, transzendieren und das Tor zu einer radikal neuen "freien Natur" aufstoßen wird, in der eine emanzipierte Menschheit die Stimme, ja der Ausdruck einer natürlichen Evolution sein wird.

Einer Evolution indessen, die ein eigenes Bewußtsein und ein sorgendes Gewissen entwickelt hat und die die Schmerzen, das Leiden und die Wirren jener anderen, sich selbst und ihrem unberechenbaren Drang ausgelieferten Evolution wie am eigenen Leibe spürt. Von daher wird die Natur, dank rationaler menschlicher Intervention neben einer Intentionalität, auch die Macht, gewisse komplexere Formen des Lebens zu entwickeln, und somit die Fähigkeit erhalten, sich selbst zu differenzieren.

An diesem Punkt begegnen wir der weitreichenden Frage der Umwicklung einer ökologischen Ethik. Die Intervention des Menschen in die natürliche Welt ist keine krankhafte Verirrung der Evolution. Menschen können so wenig von der Natur und ihrer eigenen Animalität getrennt werden, wie Lemminge ohne ihre Haut gedeihen könnten.

Es sind nicht allein seine physischen Primateneigenschaften, die das Menschentier zum Produkt der natürlichen Evolution macht sondern ebenso die Tatsache, daß die Menschheit einen kräftigen Evolutionssprung in Richtung auf Bewußtsein des eigenen Seins und der Freiheit darstellt. Hierin liegt das Fundament einer wahrhaft objektiven Ethik, die aus einer Philosophie der Möglichkeit und der Wirklichkeit erwächst und nicht einer rein mechanischen Beziehung von Ursache und Wirkung oder dem kausalen Agnostizismus eines Hume und seiner modernen positivistischen Jünger.

204

Die Wirklichkeit ist immer gestaltend. Sie ist kein bloßes "hier" und "jetzt", das nicht über das direkt sinnlich Wahrnehmbare hinaus existierte. Als gestaltend verstanden, ist die Wirklichkeit immer ein Prozeß der Realisierung von Potentialen. Was sie sein könnte, ist nicht weniger "real" oder "objektiv" als was sie zu einem gegebenen Moment ist.

Von diesem dialektischen Begriff von Kausalität aus gesehen, ist die Menschheit mehr als das, was sie heute darstellt; sie ist ebenso das, was sie sein könnte — und vielleicht auch morgen oder Generationen nach uns sein wird. Insofern, als wir eine Strömung vorfinden, ja sogar ein Potential, das Freiheit und Eigenbewußtsein ermöglicht, sind Freiheit und Eigenbewußtsein in der Gesellschaft nicht weniger real (oder mit Hegels präziserem Begriff "wirklich") als in der Natur potentiell.

Der Mensch (als Tier) ist auch nicht nur deshalb als Geschöpf der Natur anzusehen, weil er ihr eine Stimme verliehen hat, sondern weil er gerade als Produkt der Evolution der Natur in diese eingreifen kann; mehr noch, weil ihm in Äonen organischer Entwicklung genau diese Aufgabe zugewachsen ist, wenn er denn eine Bestimmung in der Natur hat.

Das Perverse an der *conditio humana* ist nicht, daß der Mensch die Natur durch seine Eingriffe verändert, sondern daß er sie dadurch zu zerstören trachtet, weil seine gesellschaftliche Entwicklung pervertiert worden ist. Wer angesichts der unbestreitbaren Tatsache dieser Pervertierung den Kopf verliert und fordert (wie es viele besorgte Ökologen tun), unsere Eingriffe in die Natur müßten "minimiert" werden oder ganz aufhören, handelt ebenso naiv wie ein Kind, das wütend nach dem Stuhl tritt, über den es gestolpert ist.

In der Botschaft der Sozialen Ökologie ertönt nicht nur der Ruf nach einer Gesellschaft frei von Hierarchie und von hierarchischen Reflexen, sondern ebenso nach einer Ethik, die der Menschheit in der Natur die Aufgabe zuweist, der Evolution — in der Natur wie in der Gesellschaft — das volle Bewußtsein ihrer selbst und eine möglichst uneingeschränkte Fähigkeit zu vermitteln, in äußerster Rationalität die Bedürfnisse aller Lebewesen, auch des Menschen, zu erfüllen.

Ich will mich hier keinesfalls für ein "Natur-Management" aussprechen. Wie ich in früheren Schriften wiederholt unterstrichen habe, ist die natürliche Welt viel zu komplex, um von menschlicher Erfindungskraft, Wissenschaft und Technologie "gelenkt" zu werden. Meine eigenen anarchistischen Neigungen haben in meinem Denken eine Liebe zur Spontaneität, sei es im menschlichen Verhalten oder in natürlichen Entwicklungsprozessen, erwachsen lassen.

Die Phantasie steht gleichberechtigt neben der Rationalität; das Intuitive, das Ästhetische und die Faszination durch das Wunderbare gehören ebenso zum menschlichen Geist wie das Intellektuelle. Der natürlichen Evolution kann ihre eigene Spontaneität und Fruchtbarkeit so wenig abgesprochen werden wie der sozialen Evolution.

Aber wir können nicht leugnen, daß die Rationalität ihren Platz in der Lebenswelt hat und daß sie gleichermaßen ein Entwicklungsprodukt der Natur wie des Menschen ist. Zwei Wege stehen uns offen, aber wir müssen uns für einen davon entscheiden: entweder ergeben wir uns einem gedankenlosen Irrationalismus, der die soziale Evolution mit Mythen, Gottheiten und dem dumpfen Gruppenegoismus eines Geschlechts oder einer heimlichen Elite mystifiziert — der die soziale

Evolution ihrer Zielrichtung beraubt, mit furchtbaren Folgen für das menschliche und nicht-menschliche Leben — oder wir gewinnen unsere Handlungsfreiheit zurück, die heute so verpönt ist, und verwandeln die Welt in ein wachsendes und blühendes Reich der Freiheit und der Vernunft.

Dafür brauchen wir eine neue Form der Rationalität, eine neue Technik, eine neue Wissenschaft, neue Empfindungen und ein neues Selbst — **und vor allem, eine wahrhaft libertäre Gesellschaft.**

206

#

Was die Menschen zu "Fremden" der Natur gegenüber gemacht hat, sind soziale Veränderungen, die viele Menschen zu "Fremden" in ihrer eigenen sozialen Umgebung werden ließen: die Herrschaft des Alters über die Jugend, der Männer über die Frauen sowie der Männer untereinander. Heute wie vor Jahrhunderten gibt es Menschen - Unterdrückte - die buchstäblich die Gesellschaft besitzen, und andere, von denen Besitz genommen wird. Solange die Gesellschaft nicht von einer vorletzten Menschheit zurückerobert wird, die ihre gesamte kollektive Weisheit, ihre kulturellen Errungenschaften, technologischen Innovationen, wissenschaftlichen Erkenntnisse und angeborene Kreativität zu ihren eigenen Basen und zum Nutzen der natürlichen Welt einsetzt, erwachsen alle ökologischen Probleme aus sozialen Problemen.

Murray Bookchin

Bibliothek Zwischau



10128665

ISBN 3-922299-39-1

Trotzdem-Verlag

24,- DM

MURRAY BOOKCHIN

DIE NEUGESTALTUNG DER GESELLSCHAFT

