

BRAUCHEN WIR ÖKOLOGIE — WELCHE ÖKOLOGIE BRAUCHEN WIR?

ÖKOLOGISCHE WISSENSCHAFT UND GESELLSCHAFTLICHES NATURVERHÄLTNIS¹

ULRICH EISEL

Die Basis des politischen Gewichts des ökologischen Weltbildes ist das simple Faktum, daß auf dem Mutterhorn keine Tomaten wachsen. Das beweist, daß alles menschliche Tun natürliche Grenzen hat, daß die Natur quasi etwas „will“ — zumindest aber, daß die Menschen nicht einfach beliebig alles wollen können, wenn sie sich nach dem richten, was die Natur tut.

Das gleiche Argument mit leicht veränderter Stoffrichtung: dort, wo keine Kohlen und Erze in der Erde liegen, konnten keine Hochöfen entstehen. Das heißt, daß die Kultur durch natürliche Vorgaben determiniert ist. In dieser Wendung folgt aus bestimmten klimatischen, morphologischen, geologischen usw. Voraussetzungen positiv eine jeweilige Kultur. Beides kombiniert setzt Natur als einen Rahmen von Möglichkeiten der Vergesellschaftung. Beide Thesen sind als Natur- oder Geodeterminismus in die Diskussion über das Entstehen von Gesellschaften eingegangen und stammen aus dem letzten oder vorletzten Jahrhundert. (Die politische Herkunft und Geschichte dieser Ideologie ist bekannt; das heißt, man muß etwas vorsichtig damit sein. Aber mit einer solchen Verdächtigung alleine ist sie als Theorie noch nicht vom Tisch.)

Mein Einwand ist, daß beide Argumente nichts beweisen — zumindest nicht das, was sie beweisen sollen. Sie gelten heute als Basis eines konkreten Materialismus, der den Omnipotenzphantasien der Fortschrittsideologen entgegenstellt wird. Sie sollen zeigen, daß die Menschen und ihre Kultur letztlich auch nichts anderes als „Natur“ seien und daß, wenn sie das vergessen, die Rache der Natur gewiß ist.

Ich behaupte dagegen, daß die Menschen etwas ganz anderes sind als Natur und daß die Rede, sie seien letztlich Natur, eines der Grundübel ist, die zur Naturzerstörung führen. (Vgl. auch Narr, W.-D., 1981.) Ich behaupte, daß die Menschen „gesellschaftlich“ sind. Das klingt trivial, keiner wird es bestreiten. Trotzdem wird dem in der ökologischen Diskussion wenig Raum gegeben. Es wird eher jenes „Letztlich“ und „Eigentlich“ betont, mit dem die Natürlichkeit des Menschen zur Geltung gebracht werden soll. Man gesteht beides zu und macht strategisch und diffus dann doch eine der beiden Determinationen des Menschen als die Wesentliche geltend: Sein Leib ist Natur; wenn er das Säugetier in sich nicht pflegt, füttert und schlafen läßt, stirbt es. Dem ist nichts hinzuzufügen; nur verfehlt es die geforderte Problemwahrnehmung. Es ist leicht erkennbar, daß es sich um eine politische Weichenstellung handelt, nicht um ein Argument. Denn wenn es ein Argument wäre, müßte es in bezug auf das parallel laufende Argument — der Mensch ist ein „gesellschaftliches Wesen“, also nicht nur ein natürliches —, als ein Widerspruch diskutiert werden. Der aber soll gerade vermieden werden.²

Nun gibt es aber eine Theorie — oder eher einen Denksatz — der das Problem auf seine Weise löst; er läßt den Widerspruch gar nicht erst aufkommen, indem er Handlungen teleologisch denkt. Das ist das funktionalistische Denken. Ich will jetzt andeuten, wieso der Funktionalismus, wenn er auch auf die Mensch-Natur-Beziehung angewendet wird, eine Art Pseudo-Materialismus ist, daß dieser funktionalistische Pseudo-Materialismus „ökologisches“ Denken ist, und was die Alternative ist.

Die grundlegende These des gesellschaftstheoretischen Funktionalismus ist, daß Handlungen funktionale Anpass-

¹ Der Text ist die geringfügig ergänzte Fassung eines am 15. Dezember 1988 im Oberstufenkolleg an der Universität Bielefeld gehaltenen Vortrags.

² Die Situation ist ähnlich wie zum Zeitpunkt der Kritik am Deutschen Idealismus. Marx und Engels haben damals allerdings viel Wert darauf gelegt, keinen *abstrakten* Materialismus zu entwickeln, sondern sich *gleichermassen* auf Hegel und Feuerbach beziehungsweise die „mechanischen Materialisten“ bezogen und jene „tätigen Materialisten“ aus den Feuerbachthesen positioniert.

sungsleistungen an das gesellschaftliche Ganze, seinen Sinnhorizont, seine Werte, seine Institutionen, Normen, an „Positionen“ eines Systems, jedenfalls an vorgegebene Bestandselemente eines Systems übergeordneten Ganzen sind. Es ist uns schwer erkennbar, daß es sich um die Vorstellung eines funktionierenden Planes handelt, der dem Empirischen transzendent ist.

Aus diesem Bereich kommt das Weltbild. Es war ursprünglich eine Konzeption, die weniger das soziale Handeln von Individuen thematisierte, als vielmehr das Handeln des „Gattungsobjekts“, das heißt die Idee war Bestandteil einer entstehenden Geschichtsphilosophie, die die ganze Gesellschaft als das Subjektive, Geistige, Kulturelle in seinem paradoxen Zusammenhang mit der Natur so zu beschreiben versuchte, daß die faktische Geschichte, die zur europaischen Zivilisation geführt hatte, als die beste aller möglichen Geschichten geschrieben werden konnte.

Das umgebende Ganze war die Erde mit ihren jeweiligen charakteristischen Landschaften, in denen Kulturen „erblichen“ — wenn sie ihre Erdheimat „verstandean“. ³ Die Gesellschaft wurde demnach genau nach den Eigenschaften des menschlichen Geistes gedacht: als ein Bestandteil des „Lebendigen“, der *sich*, seine Funktion, verstehen kann, und die Bestandssicherung seiner selbst durch Bestandssicherung seiner Umgebung einrichten kann. So, wie der menschliche Geist als eine spezielle, höhere

Lebensraum (*Abb.3*) wird die Anpassung der Gesellschaftsmitglieder in die Staats- und Volksgemeinschaft zur Bedingung einer gelingenden Lebensraum Anpassung, das ist als Autarkiepolitik und so weiter praktiziert worden und allgemein geläufig.

Am wenigsten verächtlich ist die säkularisierte und rationale Öko-materialistisch neutralisierte Variante der Figur (*Abb.4*), die meist noch in einer vereinfachten Form auftritt. Sie lautet: die Menschen passen sich einem Lebensraum an, indem sie seine Vorgaben achten und entwickeln. Hier schumpft das doppelte Anpassungsmodell in ein einfaches zusammen; die Gesellschaft als eine Art „Zwischenganzheit“ fliegt raus. „Der Mensch“ (oder eine „Kultur“) paßt sich an die Natur an. Er *entwickelt* dabei das, was sie ihm bietet, und das bedeutet, was sie *sich* als Gesamtplan bietet. Gegen diese Vorstellung scheint nichts zu sprechen außer dem Argument: in den Appalachen liegen jede Menge Kohlen und auch einige Erze, und trotzdem haben die Indianer keine Hochöfen gebaut und hätten es sehr wahrscheinlich auch nicht getan, wenn sie in Ruhe gelassen worden wären und noch mehr Zeit für ihre Geschichte gehabt hätten. Zugleich könnte man jederzeit auf dem Matterhorn Gewächshäuser bauen und Tomaten züchten. Das Modell doppelter Anpassung genauso wie das Modell einfacher Anpassung kann

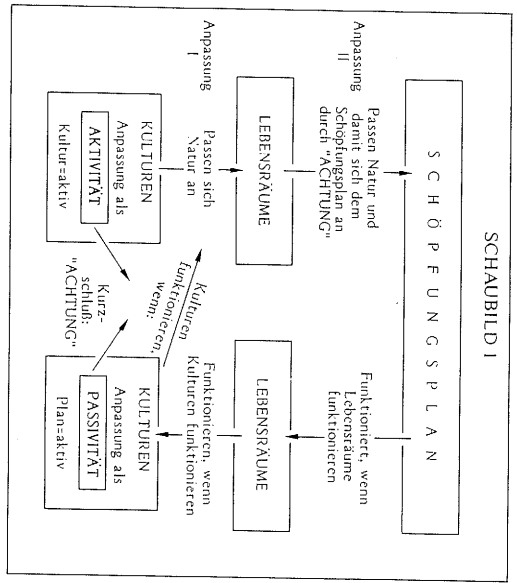
nicht die Differenzen von Vergesellschaftung (und Geschichte) bei sonst gleichen Naturbedingungen erklären.

Ich rekapituliere: Ich hatte gesagt, daß die Tendenz im ökologischen Diskurs, den Widerspruch zwischen der natürlichen und der gesellschaftlichen Existenz der Subjekte einfach per Definition zu lösen und auf „Natur“ hinzuorientieren, als eine unläutere Vereinfachung mittels des funktionalistischen Naturanpassungsdenkens überspielt wird. Es beschreibt Gesellschaft in einem doppelten (oder in einem

doppeltten) Anpassungsmodell, in dem die nicht-natürlichen Aspekte von Subjektivität oder Gesellschaft nur nach „sinnvoll für Anpassung“ / „nicht sinnvoll für Anpassung“ bewertet werden können.

Geschichte wird hierbei ein ge- oder mißlingendes Programm der Erfüllung von Naturvorgaben. In dieser Form hat ein ganzes Wissenschaftsprogramm die Struktur seiner Erklärungen organisiert: die Geographie und die Ökologie, die im „landschaftskundlichen“ Aspekt ihre Gemeinsamkeit haben. ⁴ Den sollen wir nun wieder als Heil der Welt übernehmen, ohne uns darum zu kümmern, was dabei mitgeschleppt wird. Entsprechend der Voraussetzungen kann diese Theorie nicht erklären, warum bei gleichen Naturvorgaben unterschiedliche Gesellschaften entstanden. Hierbei ist zu unterscheiden: das Modell kann sowohl nicht die Besonderheit *irgendeiner* der fraglichen Fälle erklären, als auch nicht die spezielle Besonderheit der abendländischen Entwicklung, die Anpassung systematisch zu Desintegration umgedreht hat und sich nun durch Nicht-Anpassung anpaßt, denn daß sie sich irgendwie *anpaßt*, ist wohl unstrittig, sonst müßten wir alle längst verhungert sein, daß dabei auch etwas *nicht* angepaßt wird, ist aber auch klar. Also: Der funktionalistische Materialismus erstreckt irgendwie an seinen eigenen Voraussetzungen, die offenbar viel zu einfach sind.

Am wenigsten verächtlich ist die säkularisierte und rationale öko-materialistische Variante, die meist noch in vereinfachter Form auftritt. Sie lautet: Die Menschen passen sich einem Lebensraum an, indem sie seine vorgaben achten und entwickeln. Die gesellschaft als eine Art „Zwischenganzheit“ fliegt raus.



Am wenigsten verächtlich ist die säkularisierte und rationale öko-materialistische Variante, die meist noch in vereinfachter Form auftritt. Sie lautet: Die Menschen passen sich einem Lebensraum an, indem sie seine vorgaben achten und entwickeln. Die gesellschaft als eine Art „Zwischenganzheit“ fliegt raus.

Sowohl die säkularisierte, materialistische, sondern als Geschicht-sphilsophie gedacht. Sowohl die säkularisierte, materialistische, also die spätere ökologische, als auch die theologische Interpretation ist funktionalistisch. Beide werden zur Zeit als Varianten ökologischer Weltanschauung vertreten (*Abb. 1*). Es zeigt sich eine Figur: Eine umgebende Ganzheit gibt den Funktionsplan vor und auf der Gegenseite existiert eine verständige, aktive Instanz, die ihre eigenen materiellen Funktionen auf den vorgegebenen Funktionsplan ausrichtet, und selbst das ist noch vorgesehen in diesem Plan. Damit kann Handlung „Abweichung“ werden und im Hinblick auf die Metarebene des Planes *bestraft* werden. Wenn keine Abweichung vorliegt, überleben alle Beteiligten. Es sind zwei Anpassungsbeziehungen ineinandergeschachtelt: Wenn die körperliche Ganzheit (des Menscheneibes oder der Lebensräume) als eine Umwelt (I) für Vernunft beziehungsweise Kulturen funktionieren soll, dann muß sie an *ihre* Umwelt (II), den Plan, angepaßt werden; und wenn sie daran angepaßt werden soll, dann muß die Instanz, die das überblickt und leitet (Bewußtsein im Körper; Kultur im Lebensraum), *sich* an die materiellen Existenzbedingungen *ihrer* ganzheitlichen Umgebung anpassen (*Abb. 1; Abb. 2*).

Auf der Ebene der Staatstheorie ist bekannt, was das bedeuteter: Im Schema (und das ist eine weitere Möglichkeit, die Figur zu füllen): Volk/Mensch — Staat/Gesellschaft —

³ Zur Entstehung des geographisch-ökologischen Paradigmas in der „idiographischen“ Geschichtsphilosophie Herders vgl. Eisel, U., 1980, S. 274-292 und 542-588 sowie 1982; vgl. auch Eisel, U., 1987.

⁴ Vgl. dazu Eisel, U., 1980 und 1982a sowie Hard, G., 1973.

In diesem Modell hat alles, was in der Gesellschaft passiert, „letztendlich“ nur „Sinn“, insofern es „der Gesellschaft“ zur geschickten Auseinandersetzung mit der Natur *nützt*. Das kann Umwege enthalten, aber die innergesellschaftlichen Möglichkeiten sind quasi materialfestgelegt. Dieses Modell ist am konsequentesten im Vulgärmarxismus ausgeartet. Denn wenn dort auch mit „das Sein bestimmt das Bewußtsein“ das „gesellschaftliche Sein“ gemeint ist, so gibt es auch hier die Theorie der „Letztendlichkeit“ des Menschen als arbeitenden *Leib*: Der Mensch ist Naturwesen im allgemeinen, und er ist „lebendige Arbeit“ als Besonderheit des Allgemeinen, und die lebendige Arbeit ist Voraussetzung von Muskelaktivität, also letztendlich leiblich.⁵

In der Ökologiebewegung (aber nicht nur dort) wird nun die funktionalistische Vorstellung analytisch und normativ benutzt: Daran, daß die *Anpassung* mißlingt, kann man sehen, daß Gesellschaft und Geschichte *Anpassungsvorgänge sind*; und daraus, daß die Anpassung *mißlingt*, kann man nur ableiten, daß die *Anpassung* als „Naturverhältnis“ prinzipiell anders organisiert werden muß. In der Theorie der Weltbild-Ökologie wird etwa der lästige marxistische Umweg über das Verhältnis von Mensch-Natur-Beziehung und *innersgesellschaftlichen* Widersprüchen sowie über die Befreiung der Arbeit vom entfremdenden Privateigentum schon gar nicht mehr erwogen. Daß die Gesellschaft zur Natur im Widerspruch steht, hat im ökologischen Denken mit innergesellschaftlichen Widersprüchen nichts mehr zu tun, weil ja „Gesellschaft“ als eine eigenständige Realität gar nicht auftaucht. Sie kommt im funktionalistischen Anpassungsmodell strenggenommen nicht vor, außer zum Zwecke des Anpassens; das ist dort ihr „Sinn“. *Da* versagt sie aber unterschiedslos als ganze „Kultur“, außer wenn sie lebensräumlich bestimmt ist, und das ist sie nicht, wenn sie „rational“ ist. Das heißt, wenn sie *doch* noch auftaucht, dann ergibt sich sehr leicht der „völkische“, organzistische Staatsgedanke: wenn im ökologischen Denken die Gesellschaft explizit als wesentlich im Funktionsmodell einbezogen wird, ist die Idee vom organischen, naturbezogenen Staat nur schwer zu vermeiden, auch wenn er semantisch nicht explizit chauvinistisch konzipiert werden muß.

Tatsächlich ist aber die Vorstellung von Gesellschaft als einer Anpassungsleistung von Subjekten an die Naturumgebung ohne jede empirische Basis. Denn Gesellschaften funktionieren gar nicht so, auch wenn unbestreitbar ist, daß solche Anpassung stattfindet und zugleich einige wesentliche Anpassungen an die Natur mißlingen.

Also wohlgemerkt: Ich behaupte *nicht*, daß Vergesselschätzung kein Anpassungs- (oder auch Nicht-Anpassungs-) prozeß an die Natur wäre, sondern, daß damit gerade das wesentlich Gesellschaftliche nicht beschrieben wird, so daß politische Utopien auf dieser Basis schlicht gegenstandslos im Wortsinne sind. Relevant ist dieses Denken nur für planerisch-technischen Umweltschutz.

Einen Schritt näher am Gesellschaftlichen ist man schon, wenn man davon ausgeht, daß Naturanpassung als Naturausbeutung real wird, und daß Naturausbeutung *nur* in der Gestalt *innergesellschaftlicher* Ausbeutungsprozesse wirksam werden kann, so daß die simpelste Form der Ausgangsfragestellung bereits mit Naturanpassung als einem doppelten Ausbeutungsgeschehen rechnen muß. Gesellschaft ist

dann nicht etwas, was der Natur gegenübersteht und sich an sie anpaßt, sondern etwas, was sich der Natur anpaßt, indem es sich an sich selbst anpaßt, und beides geschieht nicht als Anpassung, sondern als Ausbeutung.

Ein Hinweis in diese Richtung waren schon meine Andeutungen zum Marxismus. Marx bemerkt ganz lakonisch: „Essen, Trinken, Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch“ (Marx 1977, 515). Wenn Marx recht hat, entwickelt die Ökologiebewegung der Zeit mit ihren Ideen des Unterordnens unter den Eigenwert der Natur in einer Rechenschaftsgemeinschaft, die primär auf die Gesundheit der Menschengattung abgestellt ist (sofern den Menschen überhaupt noch eine gewisse Lebensberechtigung zubilligt wird), eine Konzeption von einer Art Zoo, in dem ein Gremium aus Menschentieren, anderen Tieren und Pflanzen Direktor ist.

Marx hat dagegen auf mindestens zwei Anpassungen Rücksicht genommen: auf die der Subjekte an das gesellschaftliche Ganze und die der Gesellschaft an die Natur.

So — als geschachteltes Modell zweier ineinandergeschobener Anpassungen — war das ökologische Denken ja auch aus der christlichen Geschichtsphilosophie herausgekommen: Individuum ordnet sich Gesellschaft und Staat unter, Gesellschaft und Staat gestaltet seinen Lebensraum optimal und pflegt als Heimat aus.

Allerdings hat Marx die Anpassung der Subjekte an die Gesellschaft — und das ist der entscheidende Unterschied — als ein leidetiges Zwangsverhältnis, das aber zugleich die Individuation der Gattung vorantreibt, beschrieben (nicht als eine organische Notwendigkeit). Das folgt daraus, daß die gesellschaftliche Fähigkeit, planvoll zu arbeiten, ausgebeutet wird, und das wiederum folgt nicht unbedingt aus irgendeiner „Natur“. So kann er die Tatsache der Anpassung, also der Stabilität von Gesellschaften, ernst nehmen und

beschreiben und zugleich anders als in der reaktionären Staatslehre des Nationalismus begründen: Sie folgt aus dem Ausbeutungscharakter gesellschaftlicher Arbeit, nicht aus der natürlichen Unterordnungsnotwendigkeit unter das Gemeinwesen.

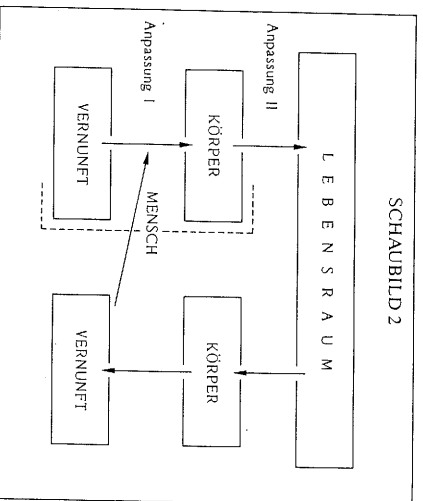
Daraus ergibt sich ein intelligentes Modell:

1. Ausbeutung in Verbindung mit selbstbewußter Arbeit ist als gesellschaftliches Phänomen, das in der Natur überhaupt nicht vorkommt, bestimmt. Somit kann eine Ausbeutungstheorie der Arbeit im Prinzip als eine Theorie reiner „Gesellschaftlichkeit“ konzipiert werden.

2. Arbeitskraft ist als leibliche, natürliche Fähigkeit bestimmt, die den „Stoffwechsel“ mit der Natur vollzieht. Somit kann eine Ausbeutungstheorie der Natur als Theorie der Arbeit konzipiert werden.

Daraus folgt: Es gibt eine mehrdimensionale Theorie der Arbeit, in der ein *rein innergesellschaftlicher* Mechanismus von Ausbeutung (das ist die Selbstverwertung des Kapitals) *zugleich* als ein nach außen gerichteter aktiver Anpassungsmechanismus an die Natur beschrieben wird.

Insofern aber dieser nach außen gerichtete Anteil der Ausbeutung von Arbeit *nur immanent* auftaucht (also in der Mehrwerttheorie), klafft hier eine Lücke. Wir sind zwar einen Schritt weitergekommen, insoweit wir von der Idee harmonischer Unterordnung unter den Staat abgekommen sind, der die Anpassung an den Lebensraum durch einschlägige



⁵ Das Verhältnis dieses Postulats als einem notwendigen (marxistischen) zu demselben Postulat als einem hinreichenden (gesellschaftstheoretischen) wird hier nicht diskutiert. Hierin liegt die Differenz zwischen Vulgärmarxismus und Marxismus.

