

Menschenleere oder: Die Politik der Ökologie

Von Leander Scholz

Our movement is called »Earth First!« not »People First!«. David Foreman

Am 30. März 1898 hielt Wilhelm Wetekamp eine paradigmatische Rede im Preußischen Abgeordnetenhaus, die ihn zu einem Pionier des Naturschutzes in Deutschland machte. Bereits mehrfach hatte der liberale Politiker und Reformpädagoge versucht, den Parlamentariern und der Staatsregierung sein wichtiges Anliegen vorzutragen. Nun duldeten es keinen Aufschub mehr. Denn mit jedem Tag, an dem die moderne Landwirtschaft den Ertrag der Böden steigerte, verschwanden weitere Teile der heimischen Flora und Fauna auf unwiederbringliche Weise. Die erfolgreiche Trockenlegung der Moore und die umfassende Flurbereinigung nahmen vielen Pflanzen und Tieren ihren existenziellen Lebensraum. An die Stelle der natürlichen Vielfalt der Landschaften trat eine gleichförmige Bodenkultur, geeignet für den massenhaften Anbau von nur wenigen Nutzpflanzen, ausgesät für die Ernährung großer Menschenmengen und ihrer zahlreichen Nutztiere. Mit der gnadenlosen Verödung der so kultivierten Natur ging ein Artensterben einher, dessen gravierende Folgen noch kaum absehbar waren.

Aus diesem Grund forderte der engagierte Abgeordnete und frühe Naturschützer, radikaler vorzugehen, als das bei allen bisherigen Schutzgesetzen geschehen war: „Wenn etwas wirklich Gutes geschaffen werden soll, so wird nichts übrig bleiben, als gewisse Gebiete unseres Vaterlandes zu reservieren, ich möchte den Ausdruck gebrauchen: in ‚Staatsparks‘ umzuwandeln, allerdings nicht in Parks in dem Sinne, wie wir sie jetzt haben, das heißt einer künstlichen Nachahmung der Natur durch gärtnerische Anlagen, sondern um Gebiete, deren Hauptcharakteristikum ist, dass sie unantastbar sind.“¹ Im Unterschied zu den Vorschriften, die bereits zur Begrenzung der Jagd und der Fischerei galten, sollte dieser Vorschlag die Verfügungsgewalt der Menschen in einem bestimmten Bezirk vollständig außer Kraft setzen. Beabsichtigt war weder eine nachhaltige Nutzung der natürlichen Produktivität, wie das in der Forstwirtschaft schon länger gemacht wurde, noch ging es um den ästhetischen Genuss natürlicher Kunstwerke, wie im Fall der zahlreichen

1 Wilhelm Wetekamp, Rede am 30. März 1898. Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 22. Dezember 1897 einberufenen beiden Häuser des Landtags, Haus der Abgeordneten, Dritter Band, Berlin 1898, S. 1959.

Parkanlagen adeliger und bürgerlicher Provenienz. Die „Staatsparks“ sollten allein der Erhaltung von vermeintlich unrentablen Bodenformen dienen und so zu „Zufluchtsorten“ für die Pflanzen und Tiere werden, die im ausgehenden Jahrhundert des Fortschritts und der großen Industrie keine Aussicht auf eine weitere Existenz hatten: „Man sieht, dass, wenn nicht künstlicher Schutz eintritt, es nicht möglich sein wird, unsere Tierwelt zu erhalten.“² Daher müssten die neuen Parks „unantastbar“ sein und wie ein Heiligtum ihrer profanen Nutzung entzogen werden. Diese Auszeichnung beschreibt allerdings nicht nur ihre Funktion für die bedrohte Flora und Fauna, sondern macht sie zugleich zu einer Krypta der kommenden Ökologie und ihrer Politik. Mit ihnen ist der Kern einer neuen politischen Ordnung gegeben. Am 1. Oktober 1906 wurde als erste Naturschutzbehörde die Staatliche Stelle für Naturdenkmalpflege in Preußen eingerichtet.

Das ökologische Zeitalter

Das ökologische Zeitalter beginnt also mit einem eigenwilligen Gründungsakt, in dessen Zentrum ein menschenleerer Bezirk steht. Aus diesem sind die Menschen ausgeschlossen, zum Schutz der Natur vor den Menschen und zum Schutz der Menschen vor sich selbst. Der *homo sapiens*, der fast die gesamte Erde besiedelt und zahlreiche Lebewesen aus ihrer ursprünglichen Heimat verdrängt hat, ist zu einer Gefahr für das Leben insgesamt und damit auch zu einer Gefahr für sich selbst geworden. Nicht mehr aus seiner Gestaltungsmacht erwächst die Rettung, sondern aus einer Natur ohne Menschen, die von den Menschen vor ihrer Vernichtung durch die Menschen bewahrt werden muss. Das Eigenwillige dieses Gründungsaktes besteht darin, dass dabei kein Mythos und kein Held, weder ein Gott noch ein *homo magnus* eine Rolle spielt, sondern ein solches Erschrecken der Menschen über sich selbst dazu führt, dass ihnen nichts anderes mehr übrig bleibt, als sich von sich selbst zu distanzieren. Weil gerade die Anstrengung, die Welt so einzurichten, dass sich darin gut leben lässt, diese Welt ruiniert hat, hilft es nichts, sich noch mehr anzustrengen. An die Stelle des Selbstvertrauens, mit dem die Menschen zum Maßstab der Dinge geworden sind, ist ein elementares Misstrauen gegen ihr eigenes Können getreten. Sich selbst aus dem Zentrum zu nehmen, wird von nun an eine Übung sein, die den Weg des Überlebens weist.

Wie in den klassischen politischen Lehren der Neuzeit steht am Anfang des ökologischen Paradigmas und seiner Politik ein „Naturzustand“, den es allerdings nicht zu überwinden, sondern im Gegenteil zu erhalten gilt. Während der ehemalige *status naturalis*, aus dem die moderne Welt hervorgegangen ist, durch seine Unerträglichkeit gekennzeichnet war, herrscht in diesem Naturzustand eine Ordnung, die sich bereits genügt, die keiner Verbesserung bedarf und vor allem nicht des Menschen, um sie bewohnbar zu machen. Diese Natur muss nicht bezwungen und nicht kultiviert werden.

2 Ebd., S. 1959.

Der Schrecken, der mit dem *status naturalis* der Neuzeit verbunden war, geht jetzt vom *status civilis* und seinen kulturellen Errungenschaften aus, vor denen der ökologische Naturzustand bewahrt werden muss. Die Ängste und Hoffnungen, die mit dem Übergang von einem bedrohlichen Naturzustand zu einem begehrten Kulturzustand verbunden waren, haben sich vollständig verkehrt. Der *status naturalis* und der *status civilis* haben ihre Plätze getauscht. Während für die klassischen politischen Lehren der Neuzeit die Menschen von Natur aus in ein grausames Chaos hineingeboren sind, das nur durch die Vermehrung anthropogener Macht gebändigt werden kann, verkörpert der neue Naturzustand eine Ordnung, die sich von selbst einstellt und die vor allem ohne Menschen auskommt. Der Naturschutz, der sich seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts um diese ökologische Ordnung bemüht, hat daher von Anfang an nicht allein ein praktisches, sondern auch ein epistemisches Ziel. Zwar sollen die „Staatsparks“ den bedrohten Lebewesen einen „Zufluchtsort“ bieten, aber der theoretische Raum, den sie eröffnen, richtet sich als Versprechen an die Welt der Menschen. Der Erhalt der heimischen Pflanzen und Tiere, „besonders auch für die Wissenschaft“, ³ wird genau dann zu einer politischen Aufgabe, wenn die anthropologischen Gewissheiten in eine unumkehrbare Krise eingetreten sind und die Suche nach neuen Leitbildern begonnen hat.

Die Naturpolitik der Moderne

Jede Politik ist im Kern eine Naturpolitik, die maßgeblich durch die Abgrenzung der belebten von der unbelebten Natur und die Aufteilung der Lebewesen bestimmt wird. Deren Status bemisst sich nach ihrem Anteil an der Politik, der ihnen gewährt wird, oder den sie von sich aus reklamieren. Selbst dann, wenn sich die Politik ausschließlich an die Menschen richtet, setzt sie zunächst einen Naturbezug voraus, der ihr diese Ausrichtung erst ermöglicht und ihr dadurch den konkreten Raum ihrer Existenz eröffnet. In der antiken europäischen Tradition des politischen Denkens ist die Unterscheidung zwischen dem Leben auf dem Land und dem in der Stadt bereits vorausgesetzt. Das Verständnis der *pólis* als Öffentlichkeit und Quelle demokratischer Politik kann es allerdings nur geben, weil sich schon eine demografische Dichte des menschlichen Zusammenlebens herausgebildet hat, die sich von anderen existierenden Aufteilungen der Lebewesen abhebt. Nicht das verstreute Leben auf dem Land mit seinen bindenden Rhythmen, sondern die Autarkie der Stadt, umgeben von einer bewirtschafteten Natur, bildet den Raum des antiken politischen Denkens, in dem die Bürger ein gelungenes Leben in der Gemeinschaft mit anderen führen können. Nur in diesem Raum kann sich die menschliche Freiheit angemessen entfalten, eingebettet in die Ewigkeit einer Natur, die als sinnvoll erlebt wird und mit erkennbaren Zwecken ausgestattet ist, weil sie es dem Menschen erlaubt, seine wahre Bestimmung zu finden.

3 Ebd., S. 1959.

Diese Auffassung hat sich in der Neuzeit grundsätzlich gewandelt. Die moderne Wissenschaft von der Natur hat nichts mehr mit der alten *theōria* zu tun. Was einmal eine unvergängliche Ordnung war, deren Erkenntnis den Menschen ihren Platz anweist, ist zu einem Objekt geworden, das es zu explizieren und zu manipulieren gilt. In den Dingen liegt keine Wahrheit mehr verborgen, sondern die praktische Potenz einer grenzenlosen Verfügung über ihr Dasein. Die Bestimmung des Menschen besteht jetzt allein in seiner Gestaltungsmacht. An die Stelle der *pólis* ist die Gesellschaft getreten, die sich selbst produziert und für die alles andere bloß ein Mittel ihrer eigenen Produktion ist. Mit der modernen Emanzipation der Menschen hat sich daher zugleich ein Abgrund aufgetan, in dem die Menschen sich selbst ausgeliefert sind: „Wenn es keinen höheren Maßstab mehr gibt als das Ideal unserer Gesellschaft, dann sind wir vollkommen außerstande, kritischen Abstand von diesem Ideal zu gewinnen.“⁴ Aus einem Verständnis von Politik, das sich an ewigen Wahrheiten orientiert, ist eine fundamental historische Welt geworden, die das überzeitliche Naturrecht durch ein positives Recht ersetzt. Von jetzt an ist allein der menschliche Gesetzgeber die Quelle allen Rechts. Mit der Entdeckung der Geschichte erscheint nun prinzipiell alles als variabel und historisch relativ. Die Wahrheit der Welt ist zu ihrer Machbarkeit geworden, in deren Possibilität die Menschen mit sich allein und ungeschützt vor sich selbst sind.

Die moderne Ordnung ist eine Ordnung des Nullpunkts. Sie ist nicht mehr gerahmt durch eine Natur, die bis dahin das Vorbild einer menschlichen Nachahmung abgegeben hat. Im Gegenteil, wo die natürlichen Vorgaben am geringsten sind, da erweist sich die menschliche Gestaltungsmacht am größten. Der Nullpunkt ist dort gegeben, wo das „Minimum an ontologischer Disposition“ zugleich das „Maximum an konstruktiver Potentialität“⁵ freisetzt. Der Mensch wirkt jetzt wie ein selbständiger Schöpfer im großen Maßstab, der seine Werke analog zum Gott der Genesis aus dem Nichts erschafft. Um das tun zu können, muss alles, was bislang Bedeutung hatte, in Zweifel gezogen werden. Erkenntnis besteht nicht mehr in einer Übereinstimmung von Denken und Sein, bei der die menschliche Welt als Abbild einer kosmologischen Ordnung erscheint. Zum Ausgangspunkt aller Konstruktionen der modernen Gesellschaft wird eine anthropologische Sonderstellung, die die Menschen zur gleichen Herrschaft über die Lebewesen befähigt wie über die Gegenstände. Der neue Geist sieht sich in einem Gegensatz zur Natur, aus der er sich herausarbeiten muss, bis er bei sich selbst angekommen ist. Seine bevorzugten Wohnstätten sind die Metropolen des Welthandels, von denen aus er die gesamte Erde erobert und kolonisiert.

Das Projekt der Moderne verdankt sich dabei keiner Entscheidung, sondern einer Katastrophe der Wahrheit. Denn erst mit den konfessionellen Bürgerkriegen am Beginn der Neuzeit ist die Gewissheit untergegangen, dass sich das Gemeinwesen einfügt in ein Weltganzes, in dem auch die Menschen ihren berechtigten Platz haben. Die Erfahrung eines endlosen Krieges

4 Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1977, S. 5.

5 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1999, S. 251.

aller gegen alle zwingt zur Loslösung von allen kosmologischen Bindungen. Deren Verlässlichkeit ist in eine Vielzahl von widerstreitenden Überzeugungen zerfallen, auf die sich zu berufen den konfessionellen Konflikt nur weiter anheizt: „Die Gewissensinstanz, anstatt eine *causa pacis* zu sein, ist in ihrer subjektiven Pluralität eine ausgesprochene *causa belli civilis*.“⁶

Die Katastrophe der Wahrheit

Die Menschen erscheinen nun von Natur aus in den Krieg hineingeworfen, bestimmt durch eine ständige Angst und ihr Verlangen nach Macht. Diese Natur bietet ihnen keine Heimat mehr, sondern ist grausam und mangelhaft. Als Prämisse der Moderne weist sie aber zugleich den Weg ihrer Überwindung. Weil der Streit ursprünglich und unlösbar ist, können sich die Menschen nicht mehr als *animal sociale* verstehen, sondern müssen die Zuversicht in ihr Zusammenleben selbst hervorbringen. Garantiert werden kann sie nur durch eine souveräne Gewalt, die sich absolut setzt und alle anderen Quellen politischer Legitimation verschließt. Das zukünftige Wohlergehen beruht auf einer Suspendierung der Wahrheit, an deren Stelle das geschichtsphilosophische Paradigma menschlicher Selbstverwirklichung tritt. Aus diesem neuen Absolutismus erwächst die moderne Demokratie. Der historische Akt, der die Menschheit zu einem erhabenen Subjekt macht, entzieht allen anderen Lebewesen ihren Anteil an der Welt.

Ohne die neuzeitliche Naturpolitik wären die revolutionären Ereignisse der Moderne nicht möglich gewesen. Deren Radikalität liegt in dem Versuch, das Gemeinwesen wie ein Werk zu betrachten, das sich vollständig neugestalten lässt. Im Unterschied zu früheren Gründungsakten sind an den modernen keine anderen Lebewesen mehr beteiligt, weder reale noch fiktive. Ihre Konstruktionen sollen von aller alten Metaphysik gereinigt sein. Ihre Rationalität versteht sich als transparent und für alle Menschen zugänglich. Mit ihnen soll die dunkle Vergangenheit, in der auch andere als menschliche Kräfte das Schicksal bestimmt haben, zurückgelassen und ein neuer Anfang gemacht werden, bei dem die Menschen ganz bei sich sind. Ihre politischen Stiftungen ereignen sich „unter den Augen der Zeitgenossen“, für alle einsichtig und „bar aller Geheimnisse“,⁷ im Gegensatz zu den Gründungslegenden früherer Zeiten. In der Moderne kann das Schicksal in die eigene Hand genommen werden, weil es exklusiv als das eigene erscheint. Diese Planbarkeit der Gesellschaft gilt ebenso für den Naturbezug. Für den Fortschritt wird alles andere zur Ressource. Die Zerstörung der Natur setzt nicht erst mit der Industrialisierung ein, ihre Entwertung im Verhältnis zur menschlichen Freiheit ist bereits vollzogen, lange bevor zahlreiche Pflanzen und Tiere für immer von der Erde verschwunden sind. Mit diesem Verlust beginnt jedoch nicht nur das ökologische Schicksal des *homo sapiens*, son-

6 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, S. 22.

7 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1986, S. 263.

dern offenbart sich zugleich eine anthropologische Krise, die den menschlichen Maßstab prinzipiell infrage stellt.

Das ökologische Schicksal

Der Naturbezug der Moderne, der den Menschen ihre Autonomie gestattet hat, wird im 19. Jahrhundert zu ihrem Verhängnis. Aus der demografischen Dichte geht das politische Drama der Überbevölkerung hervor. In den europäischen Metropolen entstehen ganze Elendsviertel, die den Gesellschaftskörper mit einer wachsenden Unruhe heimsuchen. Erstmals erscheint es als denkbar, dass der Naturhaushalt grundsätzlich von der schieren Menge der Menschen überfordert ist. Wiederkehrende Hungersnöte und Wellen der Auswanderung kulminieren im Gefühl einer kommenden Katastrophe. Angesichts der realen und imaginierten Folgen des Pauperismus mehren sich die Zweifel, ob es mit den verfügbaren Subsistenzmitteln überhaupt noch möglich sein wird, die Menschen dauerhaft zu ernähren. Um den sozialen Fortschritt verlässlich zu sichern, bleibt nichts anderes übrig, als die technische Innovation massiv voranzutreiben. Das gleiche gilt für die Bewirtschaftung der Natur. Aus der Emanzipation von der Natur wird die Notwendigkeit, ihre Produktivität immer mehr zu forcieren. Dieses Programm setzt sich in allen politischen Lagern durch. Die Kosten des sozialen Friedens werden externalisiert. Von nun an ist der ökologische Widerspruch zwischen einer prosperierenden Ökonomie und dem Haushalt der Natur nicht mehr zu beseitigen.

Auch in theoretischer Hinsicht wird die vorausgesetzte Natur unzuverlässig. Mit den neuen Einsichten in die Evolution verschwindet die Hierarchie der Lebewesen ebenso wie die Sonderstellung der Menschen. Aus der klassischen Naturgeschichte wird eine Geschichte der Natur, in der die Lebewesen existenziell auftauchen und wieder verschwinden können. Das Wissen um die Prinzipien der Evolution vertreibt alle aufklärerischen Hoffnungen auf eine Humanisierung der Natur im großen Stil. Wenn sich die neue Naturgeschichte dem Zusammenspiel von Zufällen und Anpassungsleistungen verdankt, dann gilt das auch für die Menschen, denen ebenfalls wie allen anderen Lebewesen keine Ewigkeitsgarantie mehr gegeben ist. Auf diesen metaphysischen Schock reagieren phantasmatische Planungen im Zeichen eines Sozialdarwinismus, um die Herrschaft über das eigene Schicksal zurückzuerlangen. Aus der menschlichen Natur wird eine „Verstaatlichung des Biologischen“⁸, die das Leben der Bevölkerung zum Gegenstand umfassender politischer Maßnahmen macht. Rassenideologien sollen sicherstellen, dass die europäische Menschheit nicht im kontingenten Strudel der Evolution untergeht. Sie bilden die Vorgeschichte der grausamen Genozide des 20. Jahrhunderts und verweisen auf die gleiche Logik, mit der bereits die Auslöschung ganzer Populationen in der Tierwelt und der Pflanzenwelt

8 Michel Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2001, S. 282.

gerechtfertigt wurde. Aus der modernen Selbstbehauptung ist längst ein kollektiver Zwang geworden.

Das Naturrecht der Ökologie

Die Karriere des ökologischen Wissens im 20. Jahrhundert ist nicht nur einer Krise der Lebensgrundlagen geschuldet, in die sich die moderne Gesellschaft immer tiefer verstrickt. Nach zwei Weltkriegen und einer humanitären Katastrophe größten Ausmaßes sind zudem die anthropologischen Fundamente nicht mehr fraglos gegeben. Die Emphase, die mit der Entdeckung der Geschichte verbunden war, ist dem Gefühl ihres Endes gewichen. Unter den Bedingungen des *posthistoire* muss die Zukunft aus anderen Quellen geschöpft werden. Von den traditionellen politischen Positionen ist kein radikal Imaginäres mehr zu erwarten. Mit dem ökologischen Thema ist jedoch eine neue Größe in das Feld der Auseinandersetzungen eingetreten, die sich nur unzureichend mit der Zuständigkeit einer Umweltpolitik erfassen lässt.

Auch wenn der Umweltschutz vorrangig zum Staatsziel wird, um die etablierte Lebensweise trotz ihrer Verheerungen nicht aufgeben zu müssen, verändert sich damit die menschliche Autonomie von Grund auf. Immer mehr natürliche Faktoren werden zu politischen und zwingen die Menschen, die Existenz anderer Lebewesen in ihre Planungen einzubeziehen. Die menschlichen Anstrengungen können nicht mehr allein der Verfügbarkeit der Welt gelten, sondern müssen sich nun auch der Sorge um ihren Fortbestand widmen. Dazu muss die humane Sicht zugunsten einer posthumanen überschritten werden. Das geschieht vor allem mittels einer Kritik des modernen Subjekts: „Mit jeder Tatsache, die es findet, hat sich das findende Ich in die geurteilte Welt hinausverlegt. Die Objekte sind entfremdete Subjekte, und das Sein überhaupt ist entfremdeter Geist.“⁹ So entsteht anstelle des modernen Anthropozentrismus ein Biozentrismus als Grundlage einer ökologischen Ethik. In deren Rahmen beschreibt die nichtmenschliche Sicht auf die menschlichen Angelegenheiten den Ursprung einer neuen Wahrheit.

Nicht die Linien des Globus, die durch die weltweiten Ströme aus Menschen und Dingen gezeichnet werden, bilden daher den Horizont einer ökologischen Gesellschaft, sondern die Erde mit ihrer Biosphäre, die durch die Expansion der Menschen einer potenziellen Verwüstung ausgesetzt ist. Die kolonialen Landnahmen seit der Entdeckung der Neuen Welt am Beginn der Neuzeit waren angetrieben von der Vorstellung eines rechtsfreien Raums, den es anzueignen und aufzuteilen galt. Zur unzivilisierten Natur gehörten dabei auch ihre Bewohner, egal ob Menschen oder Tiere. Daher konnte sich die enorme Gewalt der Eroberer problemlos mit der hohen Mission der Menschenrechte vertragen. Auch die Idee einer Weltgesellschaft nach dem Ende der Kolonialordnung wurde noch vom parallelen Projekt eines Universalismus und einer Unterwerfung getragen. Aus diesem Grund versteht

9 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn 1981, S. 121.

sich die Anrufung der Erde zugleich als Kritik der Globalisierung, mit der die natürliche und kulturelle Vielfalt zunehmend verschwindet. Aus ökologischer Sicht erscheinen die Menschen stets eingebunden in einen Bioregionalismus. Ihre Existenz lässt sich nicht unabhängig von der Existenz anderer Lebewesen erfassen. Jedes Lebewesen lebt mit bestimmten anderen Lebewesen zusammen, an einem bestimmten Ort und unter bestimmten Bedingungen. Verbunden sind die Menschen nicht durch ein anthropologisch Allgemeines, sondern aufgrund ihrer ökologischen Koexistenz mit anderen Lebewesen. Deren notwendiger Lebensraum setzt der menschlichen Expansion ihre Grenzen. Weil sich die ökologische Krise nur in einer Anstrengung weltweiter Kooperation bewältigen lässt, bildet die Erde mit ihren pluralen Lebenswelten nun den Ausgangspunkt eines neuen Allgemeinen. Aus diesem Grund muss das Menschenrecht durch ein Naturrecht ersetzt werden, das dem ökologischen Komplex aus natürlichen und politischen Faktoren gerecht wird.

Die Ökologisierung der Gesellschaft

Im Zuge der neuzeitlichen Ablösung des politischen Raums von seinen kosmologischen Vorgaben ist aus dem höchsten Gut eines Weltganzen das Maximum menschlicher Begierden geworden. Mit der Entdeckung der Absolutheit der Freiheit wurde zugleich ein prinzipiell unbegrenzter Appetit freigesetzt. An die Stelle der Einbettung aller Handlungen in den Rahmen einer übergeordneten Natur trat das Konzept einer menschlichen Natur, die allein durch die Dynamik des Begehrens bestimmt ist. Damit der neue Egoismus der Einzelnen das Gemeinwesen nicht zerstört, sondern ihm möglichst zuarbeitet, wurde es nötig, eine neue politische Regulation der Leidenschaften zu finden: „Seit dem Ende des Mittelalters und vor allem im Gefolge der immer häufigeren Kriege und Bürgerkriege im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert suchte man nach einem Äquivalent für die religiösen Gebote, nach neuen Verhaltensorientierungen und nach Vorkehrungen, die den Herrschenden wie den Beherrschten die so dringlich benötigte Disziplin und Beschränkung auferlegen sollten; und die Ausbreitung von Handel und Wirtschaft schien hierfür recht verheißungsvoll.“¹⁰

Mit der Geburt des modernen Subjekts ist auch der *homo oeconomicus* zur Welt gekommen, der die Übersetzung von Feindschaft in Konkurrenz gewährleisten sollte. Seitdem ist der politische an den ökonomischen Liberalismus gebunden. Ihre Symbiose ermöglicht zwar den sozialen Frieden, aber sie blockiert die Bewältigung der ökologischen Krise. Denn angesichts des Umstands, dass die ökonomischen Imperative den Haushalt der Natur schwerwiegend schädigen, muss die erfolgreiche Ökonomisierung der Gesellschaft in eine Ökologisierung überführt werden. An die Stelle der ökonomischen Regulierung der Leidenschaften tritt dann ihre ökologische

10 Albert Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1987, S. 138.

Einhegung. Auf diese Weise wird aus der liberalen Wirtschaftsordnung eine Bioökonomie, in deren Mittelpunkt nicht mehr allein die menschliche Produktivität steht, sondern die aller Lebewesen. Entscheidend ist von jetzt an der Kreislauf der gesamten Biosphäre. Dessen ökologische Formierung des Begehrens stellt zugleich die Quelle eines neuen Liberalismus dar, bei dem die Bindung der menschlichen an die menschenleere Welt eine Entlastung der Menschen von sich selbst bedeutet.

Im Unterschied zu den zahlreichen Aufrufen, zur Natur zurückzukehren, die in wiederkehrenden Wellen die moderne Gesellschaft durchzogen haben, handelt es sich bei ihrer Ökologisierung nicht um die Wiederherstellung einer vormodernen Naturpolitik. Denn die historische Genese des ökologischen Wissens fällt zusammen mit der Verabschiedung einer natürlichen Ordnung, in der die Lebewesen ihre festen Plätze haben. Während die klassische Naturgeschichte auf einer stabilen Taxonomie basierte, geht das ökologische Wissen von einem Gleichgewicht aus, das sich unter verändernden Bedingungen stets neu finden muss. An die Stelle von fixen Entitäten treten die Abhängigkeiten der Lebewesen von ihrer Umgebung und voneinander. Das ökologische Wissen hat es daher von Anfang an mit komplexen Beziehungen und ihren zahllosen Interdependenzen zu tun. Aus diesem Grund ist das ökologische Wissen auch für die moderne Gesellschaft attraktiv und ihre Ökologisierung überhaupt möglich.

Weil Gesellschaft und Natur in ihrer Komplexität korrespondieren, lassen sich die ökologischen Prinzipien ebenfalls auf die Gesellschaft übertragen. Eine ökologische Politik umfasst nicht nur die Beziehung zur Natur, sondern auch die Gesellschaft selbst, die sich wie eine Natur aus ökologischer Perspektive betrachten und regulieren lässt: „Was für die Spezies gilt, die in einem Wald zusammenleben, gilt auch für die Gruppierungen und Arten von Menschen in einer Gesellschaft, die sich in einem ähnlich unsicheren Gleichgewicht von Abhängigkeit und Konkurrenz befinden.“¹¹ Auf diese Weise wird aus der natürlichen Biodiversität eine soziale Diversität, die ebenfalls an Modellen des Gleichgewichts orientiert ist. Auch wenn das ökologische Wissen anhand der Krise der Lebensgrundlagen gewonnen wurde, besteht seine Wirksamkeit darin, dass es sich generalisieren lässt und zur Lösung solcher politischen Probleme beitragen kann, die sich mit den klassischen Konzepten nicht mehr bewältigen lassen. Aus dem menschenleeren Bezirk zu Beginn des ökologischen Zeitalters ist längst ein neues Leitbild geworden, dessen ethisch-politische Orientierung nicht mehr dem modernen Motiv menschlicher Autonomie geschuldet ist.

Jenseits des Humanismus

Der neuzeitliche Humanismus hat über Jahrhunderte die westliche Zivilisation geprägt. Alle maßgeblichen philosophischen und politischen Pro-

¹¹ Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1985, S. 555.

gramme der Moderne beruhen auf seinen Grundannahmen. Mit der Krise der Lebensgrundlagen erscheint der Mensch zum ersten Mal nicht als Lösung, sondern als Problem. In dieser Konstellation ist das ökologische Wissen entstanden, das es mit einer eigenständigen Ordnung zu tun hat, die nicht von den Menschen erschaffen wurde und als deren Teil sie erscheinen. Da es sich nicht dem Humanismus, sondern seinen Folgeproblemen zu verdanken hat, ist es dem ökologischen Wissen möglich, ein neues Selbstverständnis der menschlichen Gesellschaft hervorzubringen: „Auch wenn wir die Gesellschaft durch und durch konstruieren, dauert sie, übersteigt sie uns, beherrscht sie uns, hat sie ihre Gesetze, ist sie ebenso transzendent wie die Natur.“¹² Im Unterschied zum klassischen Verständnis von Politik basiert der ökologische *dēmos* prinzipiell auf einer Vielzahl unterschiedlicher Lebewesen, die sich nicht versammeln lassen, um ihre Stimmen abzugeben, aber dennoch ihren zunehmenden Anteil an der Politik haben. Das Nichtmenschliche zu denken, könnte daher für die Menschen existenziell wichtig sein.

12 Bruno Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 2008, S. 52.



Blätter für
deutsche und
internationale
Politik

Blätter-Podcast

Zu jeder neuen »Blätter«-Ausgabe – Autor*innen und
Redakteur*innen in der Debatte: blaetter.de/podcast