

Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses: ökologische Ethik und der neue Geist des Kapitalismus

Eder, Klaus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K. (1992). Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses: ökologische Ethik und der neue Geist des Kapitalismus. In B. Glaeser, & P. Teherani-Krönner (Hrsg.), *Humanökologie und Kulturökologie : Grundlagen – Ansätze – Praxis* (S. 89-105). Opladen: Westdt. Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-15166>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

DIE AMBIVALENZ DES MODERNEN NATURVERHÄLTNISSES.
ÖKOLOGISCHE ETHIK UND DER NEUE GEIST DES KAPITALISMUS

Klaus Eder

Inhaltsverzeichnis

Die Kritik der Industriekultur.....	2
1 Der neue Geist des Kapitalismus.....	5
1.1 Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses.....	5
1.2 Zur Rekonstruktion des Codes der europäischen Kultur.....	6
1.3 Der doppelte kulturelle Code und das Problem der Natur.....	8
2 Die Rationalität des Ökologismus	10
2.1 Zwei kulturelle Perspektiven in der europäischen Kultur	10
2.2 Gegenkulturelle Traditionen und ökologische Ethik.....	12
3 Kultureller Relativismus als Ausweg?	14

1 Die Kritik der Industriekultur

Ökologische Ethik ist eine Überleitungsformel in eine Gesellschaft, die die Grundlagen einer kapitalistisch organisierten Produktionsweise verläßt. Die Entgegensetzung von Ökonomie und Ökologie deutet bereits an, daß die Logik ökonomischer Rationalität nicht mehr ungebrochen greift.¹ Was die neue gesellschaftliche Formation von den alten unterscheidet, ist die "Wiedervergesellschaftung" des mit der Durchsetzung der modernen Gesellschaft freigesetzten Individuums. Es entsteht eine Gesellschaft, in der - im Gegensatz zur vergehenden modernen Gesellschaft - nicht mehr das freie Individuum in seinem sozialen Handeln Risiken eingeht (sei es als Unternehmer oder Politiker oder Familienvater/-mutter). Es sind vielmehr Risiken entstanden, die sich nicht mehr individualisieren lassen, die vielmehr Gruppen oder gar Gesellschaften insgesamt betreffen und die über die weiteren Entwicklungschancen moderner Gesellschaften entscheiden.

Gesellschaftliche Übergangssituationen mobilisieren Ideen und Gruppen; und zu den Ideen, die heute am meisten mobilisieren, gehören Vorstellungen, die mit - im weitesten Sinne - ökologischer Ethik und ökologischer Moral zu tun haben. In diesen Vorstellungswelten werden alte Traditionen thematisiert, umgeformt und mit neuem Sinn versehen. Soziale Gruppen eignen sich diesen Sinn an und setzen ihn in praktisches Handeln um. Die gegenwärtige Umweltbewegung ist nichts anderes als ein Aggregatbegriff für jene Myriaden sozialer Gruppen, die solches versuchen: von Ärzten gegen den Atomkrieg über Protestgruppen gegen die chemische Verschmutzung der Umwelt bis hin zu Tierschützern. Es sind Gruppen, die auf Gesinnung gegründet sind (das macht ihren quasi-religiösen Charakter aus); sie erscheinen als eigentümliche Ausdrucksform einer sozialen Bewegung, die mit dem Bild der klassischen sozialen Bewegung der Moderne, der Arbeiterbewegung, nur mehr wenig gemein hat. Diese Bewegung erinnert vielmehr eher an jene Bewegungen, die den Beginn der Moderne kennzeichnen: an religiöse Protestbewegungen und Heilsbewegungen, an Glaubensgemeinschaften und intellektuelle Heterodoxien. Und wir wissen von Max Weber, wie solche Gruppen in unterschiedlicher Weise (die Puritaner mehr als andere) - jenseits ihrer Intentionen - einen Modus der Vergesellschaftung vorangetrieben haben, der die Systemintegration traditional organisierter Gesellschaften (also ihre materielle wie die davon abhängige soziokulturelle Reproduktion) fundamental verändert hat.

¹ Es ist interessant zu sehen, daß die Soziologie in dem Augenblick anfängt, die Logik ökonomischen Handelns zur Grundlage ihrer Handlungstheorie zu machen, in dem die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Anwendung sich auflösen. Aber vermutlich sieht man im Nachhinein immer besser, wie man die vergangene bzw. vergehende Realität hätte denken können.

Daß die heute entstehende Gesellschaftsformation eine "ökologische" ist, ist zunächst nur eine mißverständliche Form der Thematisierung dieser entstehenden Gesellschaft. Sie will andeuten, daß das Verhältnis von Natur und Gesellschaft eine - die ökonomische Rationalität hinter sich lassende - Rationalität beinhaltet. Wir können ihre Konturen bereits an der Aneignungsweise der Umweltproblematik in der modernen Gesellschaft studieren: an der Anpassung von politischen Entscheidungslogiken an die mit Umweltproblemen verbundenen Entscheidungsunsicherheiten, an der Institutionalisierung von Umweltprotest, an der Assimilation von umweltbezogenen Gesichtspunkten in der Wirtschaft und schließlich an der massenmedialen Normalisierung von Umweltissues. Offensichtlich scheint der neue Geist des Kapitalismus nicht einfach eine höhere Form von Rationalität im Verhältnis Mensch-Natur und der Menschen untereinander zu sein, sondern auch die Grundlage einer neuen Form gesellschaftlicher Ordnung und Kontrolle.

Ich möchte im folgenden den Prozeß genauer zu verstehen suchen, in dem diese neue Gesellschaft produziert wird. Es handelt sich um einen Prozeß, in dem kulturelle Traditionen reinterpretiert werden, in der remoralisiert wird, was durch Institutionenbildung in den letzten Jahrhunderten entmoralisiert worden war. Das impliziert aber auch, daß es zu einfach wäre, diese Remoralisierung der Welt als bloße irrationale Gefährdung der bestehenden oder als Boten einer künftigen moralisch besseren Welt zu interpretieren. Sie sind mehr als das: sie sind Überleitungsformeln zu einer anderen Gesellschaft, ohne deren willentliche "Produzenten" zu sein.

Das systematisch kontrollierte Verständnis dieser Phänomene ist der einzige Schlüssel, den wir heute haben, um den Prozeß der ökologischen Transformation der modernen Gesellschaft beschreiben zu können. Es handelt sich nicht nur um einen Prozeß, in dem die Menschen in einer Umwelt knapper und sensibler natürlicher Ressourcen überleben können (und evtl. die Möglichkeit besitzen, auch das Überleben noch zu optimieren = ökonomisch zu handeln); es geht darum, die neuartigen kulturellen Ausgangsbedingungen zu verstehen, unter denen sich ein neues Mensch-Natur-Verhältnis als gesellschaftliches Verhältnis entwickelt, das seinerseits die spezifischen Rahmenbedingungen abgibt, unter denen moderne Gesellschaften ihre sozialen Beziehungen als ökonomische organisieren. Es geht - mit anderen Worten - darum, zu zeigen, wie sich die Naturgrundlage des modernen Kapitalismus verändert und ihm neue Reproduktionsbedingungen geschaffen werden.

Im folgenden möchte ich zeigen, aus welchen kulturellen Traditionen sich die aktuellen Formen der Moralisierung von Umweltissues speisen und wie sie in eine Kultur transformiert werden, die der Ausgangspunkt einer "(kultur)ökologischen" Transformation der modernen Gesellschaft sein könnte. So wie die durchrationalisierte Logik puritanischen Handelns eine Industriekultur hervorbrachte, die den Kapitalismus ermöglichte, so dürfte auch die Logik aktueller kultureller Bewegungen einen "Ökologismus" hervorrufen, der einen veränderten Kapitalismus, neue Kon-

flikte, neue Ungleichheiten und neue Irrationalitäten hervorbringt.² Wir wissen eines sicher: daß dieser "Ökologismus" das evolutionäre Tempo, das mit der kapitalistischen Reorganisation der traditionellen Gesellschaft verbunden war, noch weiter beschleunigen wird.

Die Wurzeln und Träger dieses entstehenden Systems einer "ökologischen" Fundierung kapitalistischer Gesellschaftssysteme zu verstehen, ist die Einleitung zu einer systematischen und vergleichenden Analyse von Umweltkulturen und Umweltmoralen, die sich in Europa zu entwickeln beginnen. Wir unterstellen zumindest die These, daß die unterschiedlichen Umweltkulturen, die sich in Europa auszubilden beginnen, auf eine gemeinsame kulturelle Tradition beziehen lassen und als eine selektive Realisierung der diese kulturelle Tradition kennzeichnenden Ambivalenzen erklären lassen. Zumindest ist diese kulturelle Heterogenität im Hinblick auf einen "anderen" Umgang mit der Natur Kennzeichen der aktuellen Entwicklung in Europa.³

² Man muß nur sehen, welche Mentalitäten, welche Formen von Gemeinschaftshandeln, welche Formen von Technikangst und Rationalitätskritik mit dem sich verbreitenden Ökologismus verbunden sind. Man muß auf der anderen Seite aber zugleich sehen, welche Modernisierungs- und Rationalisierungschancen gerade die Sensibilisierung für das Umweltthema für die Transformation kapitalistischer Institutionen (von der Organisationsform gesellschaftlicher Arbeit über die Organisationsform gesellschaftlicher Konsumtion bis hin zur rechtlichen Organisation der Reproduktion der modernen Gesellschaft) hat.

³ Das schließt nicht aus, daß die Ökonomisierung des Umweltthemas wieder zur Homogenisierung unterschiedlicher Kulturen führt.

2 Der neue Geist des Kapitalismus

2.1 *Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses*

Der neue Geist des Kapitalismus ist der Ökologismus.⁴ Er verändert die Reproduktionsbedingungen dieses Kapitalismus in dem Maße, wie er die "Naturfrage" neu stellt. Die Wurzeln dieses "Ökologismus" sind in kulturellen Gegenbewegungen zu suchen, die die europäische Geschichte von Anfang an begleitet haben. Seine Träger sind Minoritäten und gegenkulturelle Bewegungen bis in dieses Jahrhundert gewesen. Die Annahme lautet, daß deren Ethik der Schlüssel zur Erklärung des neuen Geistes des Kapitalismus in fortgeschrittenen Industriegesellschaften ist. Es ist nicht einfach Verschmutzung oder Gefährdung von Gesundheit als solche, sondern eine damit verbundene spezifische moralische und expressive Haltung, die die Entstehung der "Naturfrage" in modernen Gesellschaften erklären.

Die Wurzeln dieses neuen Geistes des Kapitalismus sind in einer tiefsitzenden Ambivalenz der modernen Kultur zur Natur zu suchen. Wir finden in den kulturellen Traditionen der europäischen Gesellschaften gleichermaßen das Phänomen einer wachsenden Instrumentalisierung wie das Phänomen einer wachsenden Sensibilisierung im Verhältnis zur Natur. Die Basis dieser Ambivalenz ist - das ist die Ausgangsthese im folgenden - in der griechischen und jüdischen Geschichte zu suchen, die beide, vermittelt über den Prozeß der Christianisierung, zum kulturellen Erbe moderner europäischer Gesellschaften gehören. Die moderne Kultur als eine einzigartige Verknüpfung von zwei Traditionen, deren interne Widersprüche zugleich komplementär sind, hat die ihr damit verfügbar gewordenen Optionen entlang dem griechischen Modell entwickelt. Die These lautet nun, daß die moderne Industriekultur als das Resultat eines Prozesses gesehen werden kann, in dem das griechische Modell über das jüdische Modell die Oberhand gewonnen hat. Das bedeutet nicht, daß diese Dominanz eine stabile Lösung bleiben wird. Diese These behauptet nur, daß der Geist des Ökologismus auf kulturellen Traditionen ruht, die in der kulturellen Entwicklung Europas bislang marginal geblieben (bzw. marginalisiert worden) sind. Das Korrelat zu dieser These lautet, daß der moderne Ökologismus die Renaissance einer marginalisierten Tradition ist.

⁴ Dies ist die deutsche Übersetzung der englischen Formel "environmentalism", die nicht übersetzbar ist. Bereits dies ein Zeichen dafür, daß bereits die nationale Sprache Beschränkungen der Thematisierungsfähigkeit dieses Phänomens aufwirft.

2.2 Zur Rekonstruktion des Codes der europäischen Kultur

Um die Differenz zwischen diesen Kulturen zu verstehen, müssen wir zuerst die spezifischen Organisationsprinzipien dieser beiden Gesellschaften verstehen, d.h. vor allem die Logik ihrer spezifischen politischen Herrschaftsform rekonstruieren. Diese Formen geben uns einen ersten Schlüssel zur Kultur und innerhalb dieser Kultur zum Naturverhältnis dieser Gesellschaften.

Die Gesellschaft des antiken Griechenlands war durch ein Modell politischer Herrschaft gekennzeichnet, das seine Legitimation im Rahmen blutiger Opferrituale bestätigte. Ein Beispiel dafür sind die delphischen Rituale, die die symbolische Repräsentation stadtstaatlicher Herrschaftsformen bestimmten. Das politische System wurde von diesem symbolischen Code zusammengehalten (und erst sekundär von einer demokratischen Ideologie, in der Tat eine intellektuelle Erfindung der späteren griechischen Geschichte!). Belege für diese Dominanz des blutigen Modells als der symbolischen Grundlage der griechischen Stadtstaaten finden sich in den kulturellen Orientierungen derjenigen Gruppen, die gegen diese Herrschaftsform opponierten. Am wichtigsten unter ihnen waren die pythagoräischen Gruppen, die sich vor allem durch ihren Vegetarismus von den anderen unterschieden, eine kulturelle Orientierung, die klarerweise den blutigen delphischen Ritualen entgegengesetzt war (Detienne 1979). Vegetarismus ist offensichtlich eine symbolische Ablehnung einer dominanten Kultur. Es ist nur konsequent, wenn die besondere Verfolgung dieser vegetarischen Gruppen ein Weg war, die dominante Ordnung wiederherzustellen.

Die jüdische Gesellschaft auf der anderen Seite war durch einen kulturellen Code charakterisiert, dem es gelang, kulturelle Restriktionen politischer Herrschaft zu institutionalisieren. Das Mittel dazu waren extensive rituelle Beschränkungen des Blutvergießens. Das war die entscheidende Differenz zwischen den Juden und ihren Nachbarn. Die Nicht-Opferung Isaaks ist einer jener Mythen, die den historischen Punkt markieren, an dem die Juden Abstand von Menschenopfern nahmen, während ihre Nachbarn weiterhin diese praktizierten. Im Verlauf ihrer Geschichte restringierten die Juden zunehmend das Vergießen von Blut. Diese Restriktion wurde rationalisiert im Mythos des **unblutigen Paradieses**. Um diese paradiesische Ordnung auch noch in der nachparadiesischen Welt präsent zu halten, und das heißt, das Vergießen von Blut zu vermeiden, wurden Reinheitsregeln und Reinheitsrituale entwickelt. Sie regulierten in strenger Weise die Praktiken des blutigen Opfers sowie von Alltagspraktiken, die das Vergießen von Blut implizierten. Diese Regeln wurden umso komplizierter, je komplexer das gesellschaftliche Leben organisiert war. Diese Regeln reproduzieren eine Kultur, die symbolische Begrenzungen für Blutvergießen setzt.⁵ Der einzigartige Kanon an Eßregeln und Eßverboten in der jüdischen Gesell-

⁵ Ein Diskussion dieser jüdischen Praktiken findet sich in Eder (1988) mit weiteren Hinweisen.

schaft ist die Folge dieser kulturellen Logik. Wir finden hier also eine kulturelle Tradition, die den Versuch unternommen hat, den instrumentellen Gebrauch des Anderen (ob Mensch, Tier oder Natur als solche) zu begrenzen.

Die jüdische Obsession mit ritueller Reinheit erklärt, warum die jüdische politische Gesellschaft niemals die Dynamik der griechischen oder römischen Gesellschaft entwickelte. Die Juden mobilisierten sich niemals in der Art und Weise, wie das die Nachbargesellschaften taten. Dennoch behielt dieser kulturelle Code seine zentrale kulturelle Geltung. Einflüsse von außen, selbst gewaltsame, konnten ihn nicht ändern. Die Römer wußten genau, warum sie die Juden zu zwingen versuchten, Schweinefleisch zu essen. Es wäre der beste Weg gewesen, die symbolischen Grundlagen dieser Gesellschaft zu zerstören. Die frühen Christen folgten ebenfalls diesem spezifischen kulturellen Code. Die Römer sahen sie als radikale jüdische Sekte. Die kulturelle Grundlage ihrer Verfolgung lag - wie die Verfolgung der Juden später in Europa - in der kulturellen Differenz, die sie von der blutigen Tradition der griechischen und römischen Kultur nicht nur unterschied, sondern auch trennte.

Insofern baut der kulturelle Code der europäischen Gesellschaft auf einem komplexen Erbe auf. Auf der einen Seite haben wir die Griechen, eine Gesellschaft, die ihre soziale, ökonomischen und politische Dynamik mobilisierte, ohne weitgehende kulturelle Kontrollen des Gebrauchs politischer Macht einzubauen. Auf der anderen Seite haben wir die Juden, eine Gesellschaft, die ihre ökonomische, politische und soziale Dynamik in eine kulturelle Welt integrierte, die dem Gebrauch von politischer Macht rigide Begrenzungen setzte. Das griechische Modell wurde das dominante Modell, das die Entwicklung der europäischen Gesellschaft prägte. Weil das jüdische Modell ihm widersprach, wurde es geächtet, in Gettos eingesperrt und verfolgt.

Die Analyse dieser doppelten Tradition erlaubt es, unsere Konzeption eines der europäischen Gesellschaft zugrundeliegenden kulturellen Codes zu erweitern. Beide, die dominante und die latente Tradition, haben zum Prozeß der Modernisierung dieser Gesellschaft beigetragen. Das Christentum als das symbolische System, das zwischen diesen Traditionen vermittelte und sie verknüpfte, hat diese eigentümliche Konstellation von zwei Codes in einer Kultur nicht nur reproduziert, sondern auch noch radikalisiert. Die zyklisch auftretenden Ereignisse von Protest und Rebellion, die Zyklen von Orthodoxie und Heterodoxie in der christlichen Kultur können als Versuche gesehen werden, die Beziehung zwischen diesen beiden Codes umzukehren. Die Bewegungen, die z.B. mit dem Heiligen Franziskus oder Johan Hus verbunden waren, sind Träger einer kulturellen Orientierung, die derjenigen entgegenstand, die als "Kirche" institutionalisiert war.

Diese Dynamik der europäischen Kultur ist mit hohen Kosten verbunden gewesen. Ihre Geschichte ist die der Unterdrückung dieser alternativen Tradition innerhalb der

europäischen Kultur. Die Verfolgung von Häretikern, Hexen, Juden - ganz zu schweigen von den Zerstörungen, die die Religionskriege nach sich zogen -, beweist dies. Die alternative Tradition ist - trotz ihrer blutigen Unterdrückung - Teil eines gesellschaftlichen Wissensvorrats geblieben. Heute, wo die dominante kulturelle Tradition zunehmend aus dem Grunde attackiert wird, daß sie unfähig sei, die Probleme zu lösen, die sie produziert, erhält diese alternative Tradition eine neue Rolle. Sie ist insbesondere diejenige, die für die Naturfrage andere kulturelle Lösungen denken kann. Dies zwingt die moderne Gesellschaft, sich mit der anderen kulturellen Tradition, die bislang außerhalb des Diskurses über Modernität und Modernisierung stand, auseinanderzusetzen. Der gesellschaftliche Wissensvorrat wird zunehmend öffentlich diskutiert und zu einem manifesten kollektiven Wissen. Die Effekte dieses Prozesses der Entdeckung und Aufdeckung einer latenten Tradition in der kulturellen Evolution der Moderne können deshalb gar nicht überschätzt werden. Im folgenden soll gezeigt werden, wie dieser doppelte kulturelle Code zwei konkurrierende Vorstellungen von **Natur** im Verlauf der frühmodernen europäischen Geschichte hervorgebracht hat. Es soll insbesondere herausgearbeitet werden, wie die bislang marginalisierte kulturelle Tradition für eine ökologische Ethik und damit für den neuen Geist des Kapitalismus von zentraler Bedeutung werden konnte.

2.3 Der doppelte kulturelle Code und das Problem der Natur

Auf dem Hintergrund einer doppelten kulturellen Tradition konnte sich im Verlauf der europäischen Geschichte ein doppeltes - und ambivalentes - Verhältnis zur Natur entwickeln. Die Zunahme an Wissen, die die Rationalisierung und letztlich Instrumentalisierung des Naturverhältnisses ermöglicht hat, geht einher mit einer zunehmenden Sensibilität gegenüber dieser objektivierten Natur. Thomas (1983) faßt im Anschluß an von ihm durchgeführte historische Untersuchungen diesen Doppelcharakter des frühmodernen Naturverhältnisses in den folgenden vier Dichotomien: **"town" und "country", "cultivation" und "wilderness", "conquest" und "conservation", "meat" und "mercy"** (Thomas 1983:242ff.). In diesen vier Begriffspaaren läßt sich die moderne Ambivalenz gegenüber der Natur systematisch rekonstruieren.

Es war nach der Erfahrung der großen städtischen Epidemien, daß das Land der Ort des besseren Lebens, eines der Natur näheren Lebens wurde. Die Wildnis war dort, wo die klassischen Tugenden des Menschen, seine natürlichen Kräfte, immer noch nützlich, ja notwendig waren. Naturschutzideen entwickelten sich beim Versuch, die natürliche Welt vor den destruktiven Effekten der modernen Zivilisation zu retten. Ein sentimentales Verhältnis zu den Tieren entwickelte sich in dem Maße, wie diese nicht als Beute oder Fleisch, sondern wie Menschen gesehen wurden. Solche Ideen lagen allen kulturellen Bewegungen zugrunde, die seit dem 18. Jahrhundert entstanden sind. Diese idealisieren das Landleben, suchen das bessere Leben in der

Wildnis, suchen den Schutz der Natur und ein Recht auf Leben für die gefährdete Tierwelt, und sie fordern, das Töten von Tieren zum Zweck des bloßen Gebrauchs für menschlichen Konsum zu beenden. Diese Analyse widerspricht der gängigen Idee einer scharfen Trennung in der europäischen Geschichte zwischen einem frühen "mittelalterlichen" Stadium und einem späten "modernen" Stadium, einer Trennung, die das frühe Stadium als eine Periode gekennzeichnet, in der Poesie und konkrete Einbildungskraft die Beziehungen zwischen den Menschen und der Natur bestimmten, und die das spätere Stadium als eine Periode kennzeichnet, in der abstraktes Verstehen und ein rational/wissenschaftlicher Umgang mit der Natur triumphierte. Es gibt dauernde Gegenbewegungen in dieser Geschichte und wir müssen die Komplexität dieser Zusammenhänge zur Kenntnis nehmen. Wir schlagen dennoch vor, diese Komplexität auf zwei idealtypische gegenläufige Bewegungen zu reduzieren: auf eine Kultur, die Natur als beherrschbar durch den Menschen sieht, und als eine Gegenkultur, die eine Art Frömmigkeit gegenüber der Natur verkörpert.

Diese doppelte Tradition europäischer Kultur ist der Ausdruck zweier kultureller Traditionen, die in ihrem Code zwei - einander entgegengesetzte - Formen des Naturverhältnisses rationalisieren. Die griechische Tradition verhielt sich - entsprechend ihrem Basiscode - zur Natur in einer Weise, die der symbolischen Selbstdarstellung dieser Kultur entsprach: Natur war (wie die Opfertiere) ein Mittel zur Legitimation politischer Herrschaft. Die Logik dieser Codierung, nämlich Blut ohne Einschränkungen zu vergießen, wurde im dominanten Naturverhältnis der modernen Gesellschaft generalisiert; ihr instrumentalistisches Naturverhältnis wird im Rahmen des griechischen Codes legitimiert. Die jüdische Tradition auf der anderen Seite beschränkte den Gebrauch blutiger Rituale, indem sie Opferhandlungen an das Modell eines paradiesischen Zustandes der Natur knüpfte. Rituelle Reinheitsregeln waren Versuche, das biblische Paradies, in dem Menschen und Tiere einem höheren Gesetz unterworfen waren und zusammen in Frieden lebten, zumindest in eingeschränkter Form wiederherzustellen. Diese Idee einer harmonischen und friedlichen Beziehung zur Natur beschränkt damit notwendig deren Gebrauch durch den Menschen. Wir können also den Basiscode der europäischen Kultur als einen beschreiben, der hin- und hergerissen ist zwischen einem blutigen Modell, das sich aus dem Code des griechischen Stadtstaates ableitet, und einem unblutigen Gegenmodell, das sich aus den jüdischen Code ritueller Reinheit ableitet. Diese zwei Wurzeln sind immer noch wirksam und bestimmen die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses. Auf dem Hintergrund dieses kulturellen Codes lassen sich einige Praktiken und Bewegungen in der europäischen Geschichte leichter verstehen, insbesondere auch die gegenwärtige ökologische Stimmung und die mit ihr verbundenen Bewegungen. Wir können eine spezifische kulturelle Bedeutung hinter der romantischen Liebe für Tiere, modernen vegetarischen Bewegungen und Tierschutzbewegungen entziffern. Diese Phänomene, die als Teil einer Gegenkultur von der dominanten Kultur provoziert und unterdrückt worden sind, sind die sozialen Träger latenter Traditionen eines alternativen Naturverhältnisses gewesen. Sie werden heute der Schlüssel zu ei-

nem neuen und sich ausdehnenden Typus des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur.

3 Die Rationalität des Ökologismus

3.1 *Zwei kulturelle Perspektiven in der europäischen Kultur*

Die zwei kulturellen Traditionen, die das Naturverhältnis in der modernen Kultur prägen, möchte ich im folgenden im Sinne von "Perspektiven der Wahrnehmung der Welt" fassen und dazu die Unterscheidung zwischen einer "**Gerechtigkeitsperspektive**" und einer "**Reinheitsperspektive**" einführen. Diese Perspektiven beziehen sich nicht nur auf zwei konkurrierende Grundlegungen des Verhältnisses einer sozialen Ordnung zur Natur als der Umwelt dieser sozialen Ordnung. Es soll gezeigt werden, daß die erste Perspektive - der Ausgangspunkt des modernen Naturverständnisses - das nicht fassen kann, was die zweite thematisiert: nämlich die Wahrnehmung und Erfahrung der Natur jenseits ihres bloßen Nutzens für die Wohlfahrt der Menschen jenseits des Bereichs privater lebensweltlicher Handlungssphären. Die Behauptung ist, daß die Reinheitsperspektive sich dadurch auszeichnet, daß sie über ein privatistisch verkürztes und emotionalisiertes Naturverhältnis hinausgeht und eine diese lebensweltlichen Begrenzungen überschreitende soziale Ordnung denkbar macht. Als solche aber gerät sie in Konflikt mit der das Denken einer modernen sozialen Ordnung dominierenden Gerechtigkeitsperspektive.

Beide Perspektiven sind im Hinblick auf das in ihnen implizierte Naturverhältnis inkomensurabel. Innerhalb der Gerechtigkeitsperspektive hat die instrumentalistische Tradition das Naturverhältnis dominiert. Die Gerechtigkeitsperspektive schließt systematisch aus, was konstitutiv für die Gegenkultur in der europäischen Tradition eines Naturverhältnisses ist. Das läßt sich gut an der Formel "Ausbeutung der Natur" zeigen. Ausbeutung ist ein Zustand, dessen moralische Bewertung mit der Gerechtigkeitsperspektive zusammenhängt. Das moralische Moment besteht darin, den Gebrauch des anderen nach Gesichtspunkten der Fairness oder anderer Gerechtigkeitskriterien zu steuern. Dies läßt sich im Umgang der Menschen miteinander denken (auch wenn die Effekte der Mobilisierung von Gerechtigkeitskriterien nicht unbedingt bessere Welten bedeuten). Das läßt sich aber nicht mehr problemlos so im Verhältnis von Mensch und Natur denken. Die Gerechtigkeit, die die Ausbeutung der Natur beenden möchte, ist ein Typus von Gerechtigkeit, die Ausbeutung minimiert, um weiter ausbeuten zu können. Es gibt nichts in der Konzeption eines "gerechten" Umgangs mit der Natur, was diese Logik unterbrechen könnte. Die gerechtigkeitsbezogene Sicht eines gesellschaftlichen Naturverständnisses reduziert letztlich die Ausbeutung der Natur auf den Schaden, den der Ausbeuter erleidet, wenn er seine Ressourcen erschöpft. Und dann bleibt die Frage: Wie können Gerechtigkeitsüberlegungen noch ein Naturverhältnis begründen, wenn es nichts mehr zum Aus-

beuten gibt? Ausbeutung ist in der Tat ein weiches Konzept, sobald wir damit ein Naturverhältnis zu beschreiben suchen. Die Projektion der Gerechtigkeitsmetapher auf das Verhältnis von Mensch und Natur wird nicht in der Lage sein, jene kulturellen Orientierungen zu absorbieren, die in gegenkulturellen Traditionen transportiert werden. Ausbeutung ist ein theoretisch zu mageres Konzept.

Das heißt nicht, daß Ungerechtigkeit gegen die Natur nicht eine Motivation sein kann, die Prämissen eines Naturverhältnisses in Frage zu stellen.⁶ Es mobilisiert Tierschützer, die die Gleichbehandlung aller Lebewesen als fundamentales moralisches Prinzip des menschlichen Handelns sehen, eine Prämisse, die charakteristisch für die utilitaristische Ethik der "animal liberation" (Singer 1976) ist. Aber "animal liberation" wird nicht das moderne Naturverhältnis in Frage stellen können. Es wird nur einige der Folgen mildern, die die auf Gerechtigkeitsprinzipien aufgebaute moralische Ordnung produziert. Es wird dazu helfen, das Leiden der Tiere, die für experimentelle Zwecke gebraucht werden, zu minimieren. Aber es wird nicht die Beziehung des Menschen zur Tierwelt ändern. Es wird nicht den Menschen von seinem besonderen Platz in der Schöpfung verdrängen. "Animal liberation" ist eine auf die Natur (genauer: die Tierwelt) projizierte paternalistische Attitüde. Und diese Projektion kann problemlos in die dominante Kultur integriert werden; die ökonomisch bestimmte Beziehung zur Natur wird im privaten Bereich auf den Kopf gestellt. Das Naturverhältnis wird zur Luxuskonsumtion, indem Tiere in Schoßtiere transformiert werden (Sahlins 1976). Der im Produktionsprozeß institutionalisierte Gebrauch der Natur kann problemlos neben dieser Schoßtierkultur koexistieren.

Die Naturfrage wird demgegenüber in den gegenkulturellen Traditionen als eine Frage jenseits der Gerechtigkeitsperspektive gesehen. Die Naturfrage hat in diesen kulturellen Traditionen auch noch mit mehr zu tun als nur mit Gefühl und Empfindung. In ihnen findet sich ein anderes Modell eines Naturverhältnisses. Dieses andere Modell kann als **Reinheitsmodell** (Douglas 1966; 1975) beschrieben werden. Die Reinheitsperspektive kodiert die Differenz zwischen Natur und Kultur in einer zur

⁶ Es gibt einen Typus moralischer Argumentation, der die Gerechtigkeitsperspektive mit einem nicht-instrumentellen Verhältnis zur Natur vermitteln will. Dies ist die utilitaristische Begründung des Verhältnisses von Mensch und Natur gewesen, eine Idee, die von Bentham bis hin zu modernen Umweltökonomien reicht und die - paradoxerweise - mit dem wachsenden Umweltbewußtsein zusammenhängt. Das utilitaristische Modell der Moral kann - wie Max Weber es tat - als Ausdruck einer materiellen oder substantiellen Rationalität gesehen werden. Das heißt, Gerechtigkeitskriterien auf ein nicht-instrumentelles Naturverhältnis anzuwenden. Aber ein solcher Utilitarismus muß auf anthropomorphe Projektionen auf die Natur, auf eine Äquivokation von Natur und Kultur, gegründet werden. Diese "konflationierende" Sicht auf Gesellschaft und Natur endet in ideologischen Naturdiskursen - die besten Beispiele sind Naturschutzbewegungen, im besonderen Tierschutzbewegungen. Vgl. etwa Singer (1976, 1979), Salt (1980) und Harwood (1928).

Gerechtigkeitsperspektive alternativen Weise. Das wird deutlich, wenn wir uns einige der moralischen Werte ansehen, die mit der Idee der "Reinheit" verbunden sind: sie beziehen sich auf **Gesundheit, körperliche Integrität und Leben**. Der Komplementärbegriff ist "Unreinheit"; seine moralischen Dimensionen sind **Krankheit, Identitätsverlust und Tod**. Diese Konzepte haben nichts mehr mit (distributiver) Gerechtigkeit zu tun; es handelt sich vielmehr um totalisierende Güter, die wir nur haben oder nicht haben können. Es gibt nichts zu verteilen, weil diese Güter unteilbar sind. Die "Reinheitsperspektive" (bzw. ihr Gegenteil: die Perspektive der "pollution", der Unreinheit) kann als ein Schlüssel zum Verständnis eines Naturverhältnisses nicht nur in prämodernen, sondern gerade auch in modernen Gesellschaften gesehen werden. Die Reinheitsperspektive zeigt, daß sie mehr und anderes thematisiert als die Gerechtigkeitsperspektive. Sicherlich findet sich in ihr auch eine starke affektive Komponente. Aber das ist nicht alles. Denn dieses Reinheitsmodell kann auch in moralischen und kognitiven Termini gefaßt werden. Diese Perspektive entfernt uns nicht notwendig vom kognitivistischen Diskurs und seiner soziologischen Beschreibung als Teil eines Rationalisierungsprozesses. Sie zwingt uns nur dazu, eine alternative Form eines Rationalisierungsprozesses zu denken, d.h. die Möglichkeit einer moralischen und kognitiven Strukturierung einer symbolisch vermittelten Beziehung zwischen Mensch und Natur.

3.2 Gegenkulturelle Traditionen und ökologische Ethik

Die Rekonstruktion kultureller Traditionen, die das Naturverhältnis bestimmen, erlaubt es uns, unterschiedliche Formen eines symbolisch vermittelten Naturverhältnisses zu identifizieren. Sie zeigt uns vor allem, daß wir Natur nicht nur instrumentell nutzen können; wir benutzen die Natur auch, um die Welt zu denken. Wir geben natürlichen Differenzen Bedeutung, um sozialen Differenzen eine Bedeutung zu geben (Douglas 1975). Die Natur gibt - in einem gewissen Sinne - Lektionen, wie man sozialen Differenzen Sinn geben kann. Zwischen Mensch und Natur findet ein Interaktionsprozeß statt, der weit komplexer ist als das, was die moderne Kultur an gesellschaftlichem Naturverhältnis institutionalisiert hat. Indem wir den Fokus von der Gerechtigkeitsperspektive auf die Reinheitsperspektive verschieben, können wir nicht nur besser verstehen, welche Bedeutungen in den gegenkulturellen Traditionen transportiert werden; wir können auch angemessener die Funktion dieser Bedeutungen in der Reproduktion sozialer Ordnungen fassen.

In einer gesellschaftlichen Situation, in der Umweltrisiken zunehmen, wird die Frage, welche Rolle die beiden modernen Kulturen in der modernen Kultur in der Reproduktion der modernen Gesellschaft spielen, zentral. Wie kann eine Gesellschaft, in der zwei inkommensurable Kulturen existieren, ihre Umweltprobleme lösen? Wie geht die moderne "Risikogesellschaft" mit diesem doppelten Code um? Wie reagiert sie auf den Naturdiskurs, auf den Aufstieg der modernen Gegenkultur? Sie versucht

zunächst, die Träger von gegenkulturellen Traditionen als Protestbewegungen gegen Modernität und Modernisierung zu definieren. Und die gegenkulturellen Bewegungen übernehmen diese Definition. Doch in diesen Auseinandersetzungen um Modernität versus Antimodernität geht es um etwas anderes: nämlich um die Frage nach dem Pfad der weiteren Modernisierung der modernen Gesellschaften. Ich behaupte, daß die zwei konkurrierenden Modelle eines Naturverhältnisses das Feld eines neuartigen Typus sozialer Auseinandersetzungen über zwei Typen von Modernität in fortgeschrittenen Industriegesellschaften geworden sind. Dies scheint nicht mehr ein Klassenkampf im Sinne des 19. Jahrhunderts zu sein. Dies scheint eher das Vorspiel zu einem neuen Typus von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu sein, nämlich historische Kämpfe im Sinne der Auseinandersetzung um die Orientierung gesellschaftlicher Entwicklung.

Ich vermute, daß der moderne Ökologismus die Elemente für diese neue Form sozialer Auseinandersetzungen in sich enthält. Er gründet sich auf eine ethische Tradition, die zur Natur ein nichtinstrumentalistisches Verhältnis denkt und die in den gegenkulturellen Gruppen (den "Ökogruppen") assimiliert wird. Das ist das, was wir in unklarer Weise mit "Umweltbewußtsein" meinen. Doch entscheidend ist, wie sich diese Kultur im Reproduktionsprozeß der modernen Gesellschaft auswirkt. Sie definiert die ökologische Transformation in kulturellen Begriffen; doch sie erzeugt damit vor allem einen neuen Typus vergesellschafteten Handelns. Was die ökologische Ethik, der Ökologismus, hervorbringt, ist die Erfahrung einer gegenseitigen Abhängigkeit, die Erfahrung des "Sitzens in einem Boote". Die gegenkulturellen Traditionen sind durch die Naturfrage mobilisiert worden; sie haben eine kulturelle Welt zur Folge, in der symbolische und rituelle Beschränkungen des individuellen Umgangs mit der Natur eingeübt werden. Das rückt den Ökologismus in die Nähe religiöser Bewegungen. Das Entscheidende aber ist, daß mit dieser Kultur zugleich eine neue Form kollektiven Handelns hervorgebracht wird, die gerade nicht mehr durch individuell zurechenbare Überlegungen, Präferenzstrukturen, durch die Autonomie des Subjekts bestimmt ist.⁷ Es handelt sich um eine Form kollektiven Handelns, die die quasireligiöse Erfahrung der kollektiven Verantwortung für die "Schöpfung" zur Grundlage eines kollektiven Zwangs macht, Nicht mehr der Puritaner, sondern der heterodoxe Ritualist dürfte das Modell sozialen Handelns zu Verfügung stellen, das den neuen Geist des Kapitalismus kennzeichnet. Dieser neue Geist besteht darin, Fakten über den Zustand der Natur, der äußeren wie der inneren, zu erzeugen, um die quälende Unsicherheit, was die Folgen unseres Tuns sind, verringern zu können. Wir werden es mit einer Gesellschaft zu tun haben, in der die Motive, sich in die permanente Suche nach kollektiver Sicherheit engagieren, eher dort zu finden sein werden, wo die kollektive Verantwortung für die eigenen Lebensbedingungen kultu-

⁷ Hier dürfte der Ansatzpunkt für eine historische und zugleich systematische Kritik rationalistischer Handlungstheorien, insbes. von rational-choice-Modellen liegen.

rell eingeübt worden sind. In diesem Sinne hat der Puritaner endgültig abgedankt. Der heterodoxe Ritualist wird zwar niemals diese Unsicherheit auflösen können; aber seine säkularisierte Version wird vermutlich die Motive (und Fähigkeiten) haben, kollektiv auch diesseits seines Eigeninteresses handeln zu können.

4 Kultureller Relativismus als Ausweg?

Der Doppelcharakter des überlieferten modernen Naturverhältnisses hat uns zur These von den **zwei Kulturen in der modernen Kultur** geführt. Die These der zwei Kulturen impliziert, daß es mehr als ein und weniger als eine beliebige Anzahl von Kulturen gibt, die das moderne Naturverhältnis bestimmen. Wir können deshalb in der modernen Kultur fortgeschrittener westlicher Gesellschaften weder einen universalistischen noch einen relativistischen Standpunkt verteidigen. Was die moderne Gesellschaft als empirisch wahr, moralisch richtig und gefühlsmäßig angemessen sieht, ist weder kontingent noch gibt es nur einen Weg, das Richtige, Wahre und Gute zu bestimmen. Die Analyse der Wurzeln des modernen Geistes des Ökologismus zeigt, daß es zumindest zwei Modi, dies zu tun, gibt. Vielleicht sind diese zwei Modi inkommensurabel - es gibt keine Möglichkeit, beide in Bezug auf implizite Geltungsansprüche zu überbrücken.⁸ Aber die Existenz von zwei kulturellen Modellen zwingt uns dazu, die sozialen Beziehungen zu betonen, die zusammenhalten, was die zwei Kulturen teilen. Der Ökologismus ist nicht der Träger einer neuen Rationalität, die gegen traditionelle Formen von Rationalität ausgespielt werden kann. Aber er hat einen wichtigen sozialen Effekt: zu zeigen, daß Rationalität nicht in harten Fakten, universalen moralischen Prinzipien oder individualisierten expressiven Gesichtspunkten, sondern in der Kommunikation solcher Geltungsansprüche besteht. Der Ökologismus ersetzt also nicht eine kulturelle Tradition durch eine andere, sondern verändert die Art und Weise, wie die Gesellschaft sich selbst sieht - jenseits von Absolutismus und Relativismus.

Die historische Rekonstruktion der Wurzeln des Ökologismus hat uns zur Idee von zwei distinkten und zugleich inkommensurablen kulturellen Traditionen im gegenwärtigen Umweltdiskurs geführt. Das ist vermutlich der theoretisch entscheidende Punkt in der kulturellen Analyse der Art und Weise, wie die Naturfrage zu einer sozialen und politischen Frage in modernen Gesellschaften gemacht wird. Mit dieser Idee ist zugleich ein - zu bestimmender - Relativismus verbunden. Wir geben damit den klassischen Typus kultureller Analyse auf, der etwa darin besteht, den "ideologischen" Charakter des Ökologismus aufzuzeigen. Uns interessiert nicht die Unwahrheit oder Unrichtigkeit von Ideen. Uns interessiert die Kommunikabilität von

⁸ Das impliziert eine Kritik und Radikalisierung von Habermas' Theorie kommunikativen Handelns, die hier nur angedeutet werden kann.

Ideen und deren Funktion für die Herstellung sozialer Handlungszusammenhänge.⁹ Es hilft wenig, wenn wir gegen den Ökologismus wettern oder uns mit ihm identifizieren. Es geht darum, seine soziale Funktion zu verstehen. Und die Funktion besteht darin, jenseits einer - nur speziellen Gruppen zugänglichen, nachvollziehbaren und geglaubten - Ethik einen kollektiv verankerten und eingeübten Habitus kollektiver Verantwortung für das eigene Handeln hervorzubringen, der die ökologische Transformation moderner Gesellschaft in Gang setzen kann. Daß es sich dabei um einen neuen Geist des Kapitalismus handelt, sollte uns nicht abschrecken. Er ist zumindest besser als der alte Geist des Kapitalismus in der Lage, die Modernisierung moderner Gesellschaften voranzubringen und die Naturfrage zu lösen.

Literatur:

- Detienne, M. (1979). *Pratique culinaires et esprit de sacrifice*. In M. Detienne & J.P. Vernant (Eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (pp. 7-35). Paris: Gallimard.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan.
- Douglas, M. (1975). *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan.
- Eder, K. (1988). *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Harwood, D. (1928). *Love of Animals, and How it Developed in Great Britain*. New York: Columbia University Library.
- Johnson, B. B., & Covello, V. T. (Eds.). (1987). *The Social and Cultural Construction of Risk. Essays on Risk Selection and Perception*. Dordrecht: Reidel.
- Rice, R. E., & Atkin, C. K. (Eds.). (1989). *Public Communication Campaigns* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salt, H. S. (1980). *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress. Revised edition with preface by Peter Singer (Original 1892)*. Clarks Summit, Pennsylvania: Society for Animal Rights.
- Singer, P. (1976). *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. London: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1979). *Practical Ethics*. London: Cambridge University Press.

⁹ Man kann dies an der jüngeren Debatte zur ökologischen Kommunikation sehen. Diese zeigt, daß nicht so sehr Fakten als kulturelle Konstruktionen von Fakten entscheidend sind. Das Problem ist dann, wie Fakten als kulturelle Konstruktionen kommuniziert werden (Johnson/Covello 1987; Rice/Atkin 1989).

Thomas, K. (1983). *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon Books.