



Egon Becker

KEINE GESELLSCHAFT OHNE NATUR

Beiträge zur Entwicklung einer Sozialen Ökologie

campus

Keine Gesellschaft ohne Natur

Egon Becker, Physiker und Sozialwissenschaftler, war von 1972 bis 2000 Professor für Wissenschafts- und Hochschulforschung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er ist Mitbegründer des ISOE – Institut für sozial-ökologische Forschung, Frankfurt am Main.

Egon Becker

Keine Gesellschaft ohne Natur

Beiträge zur Entwicklung einer Sozialen Ökologie

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-50555-8 Print

ISBN 978-3-593-43377-6 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz: Edith Steuerwald, Frankfurt am Main

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung von Thomas Kluge	7
Ökologie und Politik	13
Probleme – ein linker Gemeinplatz?	17
Natur als Politik?	20
Pädagogischer Universalismus in den neuen sozialen Bewegungen	34
Jenseits der Utopie	48
Politische Ökologie als revolutionäre Utopie?	55
Krise und Kritik der Wissenschaft	75
Max Born – Naturwissenschaft und Politik	80
Albert Einstein – Die Unmöglichkeit des göttlichen Beobachters	85
Transformationskern und kulturelle Hülle (mit Thomas Jahn und Peter Wehling)	98
Grenzüberschreitungen – Konzepttransfers und Wissenschaftsdynamik	118
Wissenschaft als ökologisches Risiko	137
Die postindustrielle Wissensgesellschaft – ein moderner Mythos?	158
Politik an der Universität oder Wissenschaft und Demokratie	180

Nachhaltigkeit und Transdisziplinarität	191
Bildung und Überlebenskrise – Die Soziale Ökologie im Diskurs über Umwelt und Entwicklung	194
Risiko Gesellschaft – Ökologische Wachstumsbegrenzung oder gesellschaftliche Entwicklung?	217
Problemtransformationen in der transdisziplinären Forschung	234
Nachhaltige Wissensprozesse – Bleibt die Universität ein privilegierter Ort der Wissenschaft?	269
Systemdenken	289
Systemdenken in der wissenschaftlichen Ökologie und in der politischen Ökologiebewegung	293
Talcott Parsons soziologische Energie (mit Bernhard Schmincke)	311
Die Ökologie im Banne des Systemdenkens (mit Broder Breckling)	328
Sozial-ökologische Systeme als epistemische Objekte	354
Die Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen	385
Soziale Ökologie – Konturen und Konzepte einer neuen Wissenschaft	389
Umriss einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse (mit Thomas Jahn)	418
Gegen das Verwischen der Differenz zwischen Gesellschaft und Natur	443
Globalisierte Naturverhältnisse	454
Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept (mit Diana Hummel und Thomas Jahn)	466
Bibliographie Egon Becker	493

Einleitung

Die Beziehungen zwischen Wissenschaft, Gesellschaft und Natur sind das gemeinsame Thema der hier versammelten Aufsätze. Gefragt wird, was diese Beziehungen auszeichnet, wie sie sich verändert haben und wie sie sich vermutlich weiter verändern werden. Menschliche Aktivitäten beeinflussen biologische, atmosphärische, hydrologische und geologische Prozesse so stark, dass sie als eine treibende Kraft physischer Erdveränderungen angesehen werden können. Es wird inzwischen sogar von einer neuen geologischen Epoche gesprochen, dem *Anthropozän*. Natur ist nicht mehr ohne Gesellschaft denkbar. Zugleich sind die komplexen Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur – die gesellschaftlichen Naturverhältnisse – krisenhaft geworden. Gesellschaft ist nicht mehr ohne Natur denkbar. Es geht also um krisenhafte Beziehungen und Verhältnisse. In den ausgewählten Texten werden miteinander verschlungene gesellschaftliche und natürliche Veränderungsprozesse empirisch beschrieben, theoretisch reflektiert und kritisch bewertet. Herausgefunden werden soll, wie sich deren Ausmaß und Richtung zielorientiert beeinflussen lassen. Im Zentrum der theoretischen und politischen Aufmerksamkeit des Autors steht die Wissenschaft: Wie kann sie ihre Erkenntnisblockaden überwinden, um die *Krise der gesellschaftlichen Naturverhältnisse* angemessen zu begreifen? Wo diese Frage ernsthaft gestellt wird, da rücken die Grenzen zwischen Natur- und Sozialwissenschaften ins Blickfeld. Im Grenzgebiet wird ein neues wissenschaftliches Terrain sichtbar, dem inzwischen viele Namen gegeben wurden: Politische Ökologie, Humanökologie, integrative Umweltforschung, ... Aktiv an gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Veränderungsprozessen teilnehmend, skizziert der Autor verschiedene Wege in dieses Terrain und arbeitet daran mit, eine *Soziale Ökologie* als transdisziplinäre Wissenschaft zu begründen und praktisch werden zu lassen.

Fast alle ausgewählten Texte sind zwischen 1980 und 2012 entstanden. In diesen drei Jahrzehnten hat sich viel verändert. Die Texte entstammen nicht nur ver-

Die Einleitung und die einführenden Texte zu den einzelnen Kapiteln und Aufsätzen gründen auf einer Vielzahl von Gesprächen mit Egon Becker im Jahr 2015. Aus diesen Dialogen haben sich wichtige Stationen einer Wissenschaftler-Biographie, aber auch Wegmarkierungen eines politischen Intellektuellen herauskristallisiert. Die Reflexionen zu Beginn der fünf Kapitel und die Hinführung zu den ausgewählten Texten von Egon Becker versammeln nicht nur Kontextwissen, sie lenken auch den Blick auf das Dekontextualisierte, auf das Bleibende, auf Stationen nicht abgeschlossener Auseinandersetzungen.

schiedenen Phasen der wissenschaftlichen und politischen Arbeit ihres Autors, in vielen Fällen beziehen sie sich auch auf Situationen und Umstände, die unwiderruflich vergangen sind. Wer von den Jüngeren erinnert sich noch an die theoretischen und politischen Kontroversen in der Frühphase der Ökologiebewegung oder an den Streit über eine ökologische Gegenwissenschaft? Die vorliegenden Aufsätze sind in einem doppelten Sinne zeitgebunden: In ihnen reflektieren sich sowohl Entwicklungen im Denken des Autors als auch deren Entstehungskontexte. Sie beleuchten den wissenschaftlichen Diskussionsstand und das politisch-intellektuelle Klima zu ihrer Entstehungszeit. Vergegenwärtigt man sich den jeweiligen Entstehungskontext, historisiert also die Texte radikal, dann tritt deren Zeitbindung deutlich hervor, und sie können als Dokumente subjektiver und objektiver intellektueller Entwicklungen gelesen werden. Doch damit wären sie unterbestimmt, denn die Texte sind zwar zeitgebunden, aber keineswegs veraltet. Ihre Aktualität zeigt sich, wenn man von den Situationen und Umständen ihrer Entstehung absieht und die darin formulierten Probleme, Ideen, Gedanken, Thesen und Argumente kontextunabhängig liest, überprüft und produktiv weiterzudenken versucht. Dann tritt Unabgeholtes und immer noch Gültiges hervor.

Auf das neue Terrain blickt der Autor nicht aus einem Flug über den Wolken. Viele seiner Texte spiegeln Interventionen, es sind Stellungnahmen und Positionsbestimmungen in jeweils aktuellen Kontroversen, Eingriffe in unabgeschlossene gesellschaftliche und wissenschaftliche Prozesse. Dazu sind Spürsinn und Neugier für Veränderungen, Umbrüche und Neu-Konstellierungen nötig, und es müssen kritisches Unterscheidungsvermögen und ein Gespür für zukünftige Möglichkeiten inmitten unklarer Situationen ausgebildet werden, ohne zeitgeistigen Strömungen und intellektuellen Moden zu akklamieren.

Ist so etwas überhaupt möglich, ohne sich in der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der Phänomene und Stellungnahmen zu verirren und die Orientierung zu verlieren? Wie Umbrüche, Phasenübergänge und neue Ordnungsmuster in der unbelebten *Natur* begrifflich zu fassen, theoretisch zu erklären und methodisch zu erschließen sind, das war bereits in den physikalischen Veröffentlichungen des Autors in den 1960er Jahren ein zentrales Thema – und es bildet bis heute das Gravitationszentrum auch seiner sozialwissenschaftlichen und sozial-ökologischen Publikationen: Immer wieder werden diskontinuierliche Prozesse und emergente Ordnungsmuster in den Blick genommen. Für physikalische und chemische Prozesse gibt es dafür inzwischen weitgehend anerkannte Theorien und Modelle – von der Thermodynamik irreversibler Prozesse bis zur neueren Komplexitätstheorie. Doch es ist hochgradig umstritten, mit welchen philosophischen Vorstellungen, theoretischen Begriffen und normativen Orientierungen in der organischen Natur und in der menschlichen *Gesellschaft* krisenhafte Veränderungs- und Stagnationsprozesse verstanden werden können und welche Handlungsoptionen daraus folgen. Und noch weniger ist klar, wie die komplexen Beziehungen zwischen Mensch, Gesell-

schaft und Natur theoretisch zu fassen sind. Wer als Wissenschaftler und politischer Intellektueller in derartige Kontroversen einzugreifen versucht, der trägt fast zwangsläufig gesellschaftliche Auseinandersetzungen in das Terrain der Wissenschaften hinein, was dort heftige Abwehrreaktionen auslösen kann. In den Sozialwissenschaften steht für eine derartige Abwehr das Postulat der Wertfreiheit und der wissenschaftlichen Objektivität, in den Naturwissenschaften die institutionelle und habituelle Ausgrenzung jeglicher Form politisierter Wissenschaft. Spätestens seit dem großen Methodenstreit über erklärende und verstehende Wissenschaften Anfang des 20. Jahrhunderts war man sich über die Grenzen der wissenschaftlichen Großkulturen hinweg darüber einig, dass Natur und Gesellschaft kategorial strikt zu trennen seien, und dass zwischen Naturwissenschaft und Technik einerseits, Sozial- und Kulturwissenschaften andererseits eine epistemologische und methodische Grenze verläuft: diesseits der Grenze werde kausalanalytisch erklärt, jenseits sinn- deutend verstanden. Aber wie soll und kann im Grenzgebiet geforscht werden?

Egon Becker hat zwischen 1960 und 1968 zunächst versucht, Wissenschaft und Politik fein säuberlich auseinanderzuhalten und die Grenze zwischen Natur- und Sozialwissenschaften nur in der Freizeit heimlich zu überschreiten. Er studiert in Darmstadt Elektrotechnik, Physik und Mathematik und arbeitet nach seiner Promotion an der Technischen Hochschule Darmstadt, der Yale Universität in New Haven (USA) und der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Er forscht, lehrt und publiziert im Bereich der Festkörperphysik, der Quantentheorie des Magnetismus und nicht-linearer physikalischer Prozesse. Gewissermaßen nebenberuflich studiert er in den Darmstädter Jahren bei dem Philosophen Karl Schlechta, dem Politikwissenschaftler Eugen Kogon, dem Zeithistoriker Karl Otmar von Aretin und dem Pädagogen Martin Wagenschein – und ab und zu auch in Frankfurt bei Theodor W. Adorno und anderen Vertretern der Kritischen Theorie. Er beteiligt sich an Arbeitskreisen in der Evangelischen Studentengemeinde und im Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) und betreibt ein intensives Selbststudium der Philosophie.

Daneben ist er seit Anfang der 1960er Jahre in der Naturfreundejugend, im SDS, bei den Kriegsdienstverweigerern, in der Ostermarschbewegung und in der Kampagne gegen die Notstandsgesetze politisch ziemlich aktiv; er arbeitet auf Lehrgängen und Seminaren mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen zusammen, schreibt Artikel und Flugblätter, spricht in öffentlichen Diskussionen und auf Kundgebungen als radikaler Demokrat und undogmatischer Sozialist. Es gelingt ihm zwar lange Zeit, seine wissenschaftliche Arbeit und seine politischen Aktivitäten äußerlich auseinanderzuhalten sowie neben Physik und Mathematik auch noch Philosophie und Soziologie zu studieren. Doch in seinem Kopf funktioniert diese Trennung nicht so recht, und die Beziehungen zwischen den getrennten Bereichen werden für ihn mehr und mehr zu einem existenziellen Problem und zu einer intellektuellen Herausforderung.

Dass die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Politik sowie die zwischen Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft schließlich immer mehr ins Zentrum auch seiner wissenschaftlichen Arbeit rücken, das hängt eng mit Erfahrungen zusammen, die er nach seiner Darmstädter Promotion während eines Forschungsaufenthalts von 1967 bis 1968 an der Yale University in den USA macht. Im dortigen Physics Department trifft er auf die späteren Nobelpreisträger Murray Gell-Mann und Lars Onsager; er besucht Seminare bei dem Wissenschaftshistoriker Th. S. Kuhn und dem Systemtheoretiker Karl W. Deutsch; und er forscht zusammen mit dem Physiker Werner P. Wolf und dem Chemiker Stanley Mroczkowski, beides jüdische Wissenschaftler, geflohen vor dem Nazi-Regime – Wolf aus dem austro-faschistischen Wien, Mroczkowski aus dem Warschauer Ghetto. Die Erfahrungen in Yale sind tiefgreifend und prägend – nicht nur, dass er als junger Deutscher von Emigranten akzeptiert und geschätzt wird, sondern auch, dass ihn seine Kollegen als eine politisch aktive Person achten, die in der Opposition gegen den Vietnamkrieg mitarbeitet. Die andere prägende Erfahrung ist der kollegiale Umgang, unabhängig von Status und Hierarchie. Er arbeitet in dieser Zeit an Theorien magnetischer Phasenübergänge und Ordnungsprozessen (s. Veröffentlichungsliste). Yale war schon damals eine auf wissenschaftliche Exzellenz und demokratische Elitebildung ausgerichtete Universität, die ihre jungen Wissenschaftler besonders fördert. Gleich, ob es darum geht ein mathematisches Problem zu lösen, neue Literatur zu beschaffen oder eine Wohnung zu finden – auch junge Wissenschaftler bekommen von den Älteren jede ihnen mögliche Unterstützung. In der Universität herrscht ein intellektuelles Klima der Kooperation und sachlichen Auseinandersetzung. Man ist als Postdoc Gleicher unter Gleichen: Wichtig ist, was man zu sagen hat und wie man das Gesagte als Person verkörpert. Aus diesem auf Gegenseitigkeit beruhenden Respekt und der Haltung, Wissen nicht zu privatisieren, sondern an Andere weiterzugeben, um die zu erzielenden Erkenntnisse kritisch zu prüfen und dadurch zu verbessern, geht ein eigenes anspornendes Klima der Anerkennung hervor. Diese Erfahrungen bilden einen biographischen Hintergrund für Beckers akademische Orientierung und seinen wissenschaftlichen Habitus.

Im Herbst 1968 kehrt er nach Deutschland zurück und nimmt an der Frankfurter Universität im Institut für Theoretische Physik die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten an. Ganz anders als in Yale ist das Klima in diesem universitären Institut von einem statusgebundenen Hierarchie-Denken geprägt, Amtsautorität zählt hier mehr als sachliche Argumente. Die damals noch recht jungen Ordinarien versuchen mit allen Mitteln, das Institut gegen die Einflüsse und Wirren der Studentenbewegung abzuschirmen. Nach den prägenden Erfahrungen in den USA sind für Becker die in Frankfurt erfahrenen institutionellen und personellen Abhängigkeiten nicht mehr zu ertragen. Zusammen mit wissenschaftlichen Mitarbeitern aus allen Fakultäten organisiert er einen Assistentenrat, der sich stark in die Frankfurter Hochschul- und Gremienpolitik einmischt. Als aktives Mitglied der Bundesassistenten-

konferenz (BAK) arbeitet er an Konzepten für eine demokratische Verfassung der Universität mit. Angestoßen wurde diese bundesweite Politisierung junger Wissenschaftler sicherlich von der Studentenbewegung, auffällig ist aber, welche besondere Rolle dabei eine Reihe von USA-Rückkehrern spielten, aber auch Stipendiaten des evangelischen Studienwerks Villigst, weil in dessen Umfeld für viele der kollegiale, gleichberechtigte Austausch und das freie Denken prägend waren.

In dieser Interventions- und Umbruchssituation hat sich für Beckers Biographie und Laufbahn etwas Entscheidendes ereignet: Er versucht jetzt, seine wissenschaftliche Arbeit und seine politischen Aktivitäten nicht mehr äußerlich auseinanderzuhalten. Vielmehr machte er neben der Physik auch das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft zum Thema seiner universitären Tätigkeit; und er beginnt gleichzeitig mit dem Versuch, Physik und andere Naturwissenschaften aus einer philosophischen und soziologischen Perspektive zu betrachten. Was bisher lediglich als sein persönliches Problem erschien, wird jetzt zu einer mit Anderen geteilten politischen und intellektuellen Herausforderung. Auf diese Weise hat sich ein wichtiger Kristallisationskern für zahlreiche neue Aktivitäten herausgebildet. Er verlässt die Physik, nimmt zunächst eine Stelle für Hochschuldidaktik und Wissenschaftstheorie in dem neu gegründeten Didaktischen Zentrum an der Goethe-Universität an und wird 1972 auf eine Professur für Wissenschafts- und Hochschulforschung im Fachbereich Erziehungswissenschaften berufen. Das ist für ihn fast so etwas wie eine Auswanderung in eine andere Kultur.

In dieser Kultur kommt es zu einer sehr fruchtbaren und lange andauernden interdisziplinären Zusammenarbeit mit dem Soziologen Jürgen Ritsert, die stark wissenschafts- und gesellschaftstheoretisch geprägt ist. Es entstehen mehrere gemeinsame Vorhaben, beispielsweise ein fachbereichsübergreifender Grundkurs über Theorien und Methoden der Sozialwissenschaften, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderte große Projekt »Sozialgeschichte der Sozialwissenschaften und Sozialphilosophie«, oder das kleine Projekt »Natur und Naturwissenschaften in der Kritischen Theorie«. Dabei erweist es sich als vorteilhaft, dass Becker neben Physik und Mathematik auch Philosophie und Soziologie studiert hat, die Texte der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse) gut kennt und auch in der Marx'schen Kritik der Politischen Ökonomie bewandert ist. Zwischen 1970 und 1980 entwickeln sich in Seminaren, Arbeitsgruppen und Vorlesungen – oft in Auseinandersetzung mit damals kursierenden studentischen Vorstellungen und politisch-ideologischen Strömungen – viele der Ideen und programmatischen Überlegungen, die später in das große Projekt einer »Sozialen Ökologie« eingehen werden.

Mitte der 80er Jahre war eine Zeit der Umbrüche; die neuen sozialen Bewegungen, die Anti-AKW-Bewegung, die Friedensbewegung waren virulent, und in dieser historisch offenen Situation kam es zu der »Gelegenheit«, über eine andere Wissenschaft nicht nur nachzudenken, sondern dieses Ansinnen auch in die Hand zu nehmen. 1986 bekommt Egon Becker von der hessischen Landesregierung den Auftrag,

eine Forschungsgruppe einzurichten, um ein Gutachten zur »Sozialen Ökologie« auszuarbeiten – eine Wissenschaft, die es damals in Deutschland überhaupt noch nicht gab. Er bringt eine Gruppe von »competent rebels« zusammen, die aus der kritischen Soziologie und den Politikwissenschaften, aus der Frauen- und Genderforschung, aus der ökologischen Technik- und Naturwissenschaftskritik kommen. Aus dieser Gruppe geht schließlich die außeruniversitäre Gründung des Instituts für sozial-ökologische Forschung (ISOE) in Frankfurt hervor. In der Gründungsphase dieses Instituts wird zunächst ein Anschluss an das frühe interdisziplinäre Forschungsprogramm von Horkheimer gesucht und dessen Vorstellungen von einer »dynamischen Konstellation von Individuum, Gesellschaft und Natur« eigenständig theoretisch weiterentwickelt. Zeitgleich entstanden damals andere außeruniversitäre Institute, wie das Öko-Institut Freiburg-Darmstadt, das Katalyse-Institut in Köln, das Institut für ökologische Wirtschaftsforschung in Berlin. Für die Gründung des Frankfurter Instituts für sozial-ökologische Forschung war der Impetus einer alternativen Wissenschaft leitend – und nicht so sehr die von politischen Aktivisten geforderten Gegengutachten (z.B. zur Sicherheit von Kernkraftwerken).

Egon Becker stand mehr als 30 Jahre als eine Art Spiritus Rektor für die Entwicklung der Frankfurter Sozialen Ökologie und hat seine wissenschaftlichen und politischen Interessen in die inhaltliche und organisatorische Entwicklung des ISOE eingebracht und besonders die Theoriearbeit vorangetrieben. Die hier veröffentlichten Aufsätze – seit Anfang der 1980er Jahre – spiegeln diese intellektuelle Entwicklung. Sie markieren reflexive Interventionen, die auf ein vertieftes Verständnis der Beziehungen von Individuum, Gesellschaft und Natur zielen. Sie haben darüber hinaus viele der empirischen Arbeiten des ISOE befruchtet; umgekehrt wurde Becker aber auch durch die im ISOE entstandenen Überlegungen und Forschungsansätze, empirischen Studien und Gutachten inspiriert, und viele der aus Politik und Bürgergesellschaft herangetragene Anfragen waren für ihn Anlässe für neue konzeptionelle Überlegungen.

*Thomas Kluge
ISOE – Institut für sozial-ökologische Forschung
Frankfurt am Main, Januar 2016*

Ökologie und Politik

Das Ende der 1970er Jahre markiert eine Zeit starker ökonomischer, politischer und kultureller Veränderungen. Darauf reagieren neu entstandene soziale Bewegungen mit vielfältigen Aktivitäten. Die Umweltbewegung protestiert lokal und regional gegen die Verschmutzung von Flüssen und Wäldern, die Zerstörung einzelner Biotope und die fortschreitende Zersiedelung von Landschaften. Die Friedensbewegung organisiert die größten Demonstrationen der Nachkriegsgeschichte der BRD. Zeitgleich zerfallen die meisten der aus der Studentenbewegung hervorgegangenen linksradikalen Gruppen und Sekten. Die Anti-AKW-Bewegung wächst rasch an und organisiert Großdemonstrationen gegen den Bau von Kernkraftwerken und Wiederaufbereitungsanlagen. Große Infrastrukturprojekte werden infrage gestellt, meist verbunden mit räumlich begrenzten Konflikten über Standorte von Mülldeponien, Flugplatz-Erweiterungen oder Wasserentnahmen im Umland großer Städte etc. Aus der neuen Frauenbewegung geht ein breites Spektrum selbstorganisierter Projekte und politischer Initiativen hervor – aber auch neue gesellschaftstheoretische und wissenschaftskritische Überlegungen; das Verhältnis von privatem und öffentlichem Leben wird thematisiert und über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus, patriarchalischen Herrschaftsformen und Naturzerstörung nachgedacht und gestritten.

Im Rhein-Main-Gebiet eskaliert Anfang der 1980er Jahre die Debatte über den Ausbau des Frankfurter Flughafens (Startbahn West) zu einem regionalen Großkonflikt. Auch hier geht es um konkrete raumverknüpfte Lebensbedingungen. Viele Betroffene fühlen sich von der Politik der Parteien und des Parlaments übergangen, nicht angehört und aus dem Entscheidungsprozess ausgegrenzt. Mit Blick auf die mit dem Bau der Startbahn West verbundenen Probleme und Konflikte wird aus der Frankfurter Universität heraus die sog. Wald-Uni gegründet, an der sich Becker aktiv beteiligt. Der Umweltpfarrer Kurt Oeser eröffnet sie am 6. März 1982 in Mörfelden-Walldorf mitten in dem für die neue Startbahn vorgesehenen Waldgebiet. Dort wird intensiv darüber diskutiert, wie sich die parlamentarische Politik gegenüber Einsprüchen von Bürgerinitiativen verhält, welche Rolle der Wissenschaft in diesen Prozessen zukommt, wie mit wissenschaftlichen Gutachten Politik betrieben wird und welche Bedeutung dem Laien-Wissen zukommt. Diese Diskussionen wirken auf den Hochschulbetrieb zurück: In Vorlesungen und Seminaren einer kleinen Professorengruppe aus mehreren Fachbereichen werden Themen behandelt, die in einer osmotischen Verbindung zu diesen politischen Prozessen stehen: Bei Becker geht es um das Verhältnis Mensch/Natur/Gesellschaft in verschiedenen Wissenschaften, den neuzeitlichen Naturbegriff, die Naturfrage bei Marx, den Sozio-Biologismus, ... Heute ist es nur noch schwer verständlich, wie derartige scheinbar bloß akademische Themen untergründig mit dem Startbahn-Konflikt verbunden waren – aber sie waren es.

Die neuen sozialen Bewegungen veränderten damals den Raum des Politischen, neue Orientierungen wurden gesucht und über das politische Selbstverständnis der Akteure gestritten. Es veränderte sich damit aber auch der Raum des theoretischen Denkens. Die Ordnung des linken Diskurses und die ihn fundierenden Kategorien werden in Zweifel gezogen. Nach und nach kristallisiert sich so etwas wie eine *theoretische Problematik* in praktischer Gestalt heraus, deren Bedeutung und Gewicht Egon Becker schon früh erkennt: Wie lassen sich die in politischen Konflikten manifestierenden krisenhaften Beziehungen zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur denken, wissenschaftlich erfassen und praktisch bewältigen? Den Kern dieser Problematik bildet eine *Paradoxie*: In der ökologischen Krise kann nicht mehr klar zwischen Natur und Gesellschaft unterschieden werden; deren Wechselbeziehungen lassen sich aber nur erkennen, wenn zwischen Natur und Gesellschaft klar unterschieden wird. Diese ›*Naturfrage*‹ dringt aus den politischen Debatten in die Wissenschaft ein. In der Umweltforschung, der Geographie und in der traditionellen Humanökologie trifft sie auf eingespielte Diskurse über Mensch-Umwelt-Beziehungen, in denen das Neue der theoretischen Problematik kaum wahrgenommen wird. Die Naturfrage wird aber auch im neo-marxistischen Diskurs sowie innerhalb einer ethisch orientierten Naturphilosophie aufgegriffen. Beide Versuche unterschätzen allerdings das Gewicht der neuen theoretischen Problematik: Die Naturfrage ist nicht nur Ausdruck einer kapitalistischen Reproduktionskrise. Marx muss mit einer ökologischen Brille neu gelesen werden. Dadurch werden die Umrissse eines ›ökologischen Marxismus‹ erkennbar. Die Naturfrage ist auch nicht bloße Folge einer anthropozentrischen Ethik oder eines nur schwach entwickelten Umweltbewusstseins. Aus der Kritik an Verabsolutierungen ethisch-philosophischer Argumentationen entsteht eine neue, gesellschaftstheoretisch und naturwissenschaftlich aufgeklärte ›ökologische Ethik‹. In dieser schwierigen Konstellation müssen sich linke Intellektuelle und kritische Wissenschaftler in einem verwirrenden politisch-theoretischen Streit verorten, in dem Standpunkte und Bekenntnisse eingefordert werden. Becker lehnt es ab, vorschnell für die eine oder andere Extremposition Partei zu ergreifen. Nur so ist es für ihn möglich, die neue theoretische Problematik aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten und genauer auszubuchstabieren. Neue Gegenstände werden so sichtbar und neue Fragen können gestellt werden.

Probleme – ein linker Gemeinplatz? (1983)

Wissenschaft kann auf verschiedenen Wegen voranschreiten. Der traditionelle Weg beginnt bei dem vorhandenen, zumeist disziplinär geordneten wissenschaftlichen Wissen und den darin zu findenden Lücken, die durch methodisch geregelte Forschung geschlossen werden sollen. Auf diesem Weg lässt sich das vorhandene Wissen Schritt um Schritt verbessern und erneuern. Wenn alles gut geht, endet dieser Weg bei einer neuen Theorie als Form des geprüften, gesicherten und begrifflich geordneten Wissens. Man kann hier von einer *theorieorientierten Wissenschaft* sprechen. Die modernen Naturwissenschaften – allen voran die moderne Physik – sind auf diesem Weg erfolgreich vorangeschritten. Ein anderer Weg beginnt bei gesellschaftlich gestellten Problemen und es wird darin nach bearbeitbaren und noch unbearbeitbaren Bestandteilen gesucht. Auf diesem Weg wird den realisierten und auch den noch nicht realisierten Lösungsoptionen gefolgt und so das Ausgangsproblem schrittweise verändert. Dabei bleiben das vorhandene Wissen und die verfügbaren Methoden mit dem Ausgangsproblem verbunden, das sich zwar verändert, aber niemals ganz verschwindet. Man kann hier von einer *problemorientierten Wissenschaft* sprechen. Becker favorisiert den zweiten Weg, da er überzeugt ist, dass nur so die mit der Naturfrage aufgeworfene theoretische Problematik in praktischer Gestalt wissenschaftlich befriedigend bearbeitet werden kann.

Seit Anfang der 1970er Jahre beschäftigt er sich daher auch immer wieder mit der Kategorie *Problem* und damit zusammenhängenden philosophischen und wissenschaftstheoretischen Fragen. Resultate dieser Überlegungen werden in mehreren Aufsätzen genutzt, insbesondere dann, wenn es um das Verhältnis von alltäglichen und wissenschaftlichen Problemen oder um Transdisziplinarität geht. Bisher sind allerdings seine problemtheoretischen Studien in keiner zusammenfassenden Darstellung veröffentlicht worden. In der hier abgedruckten kleinen Glosse über einen linken Gemeinplatz wird angesprochen, was Gegenstand einer Problemtheorie sein könnte.

* * *

Die Welt ist voller Probleme. Bei den frühen Griechen hießen »problemata« zum Beispiel die Bollwerke, Hürden und Schilder, auf welche die Krieger stießen. Wer heute von »Problemen« redet, der meint Schwierigkeiten, offene Fragen, Aufgaben, Rätsel, unangenehme Lagen usw. Und wer problembewußt die ihn umstellenden Probleme erkennt, anpackt, zerlegt, umformt, verschiebt, umgeht oder sich an ihnen die Zähne ausbeißt, der ist auf der Höhe der Zeit. In unserer Alltagssprache behandeln wir Probleme wie Dinge und sprechen ihnen eine eigentümliche *Objektivität* zu: Den Problemen kann man eine Größe, einen Umfang oder ein Gewicht zuschreiben und sie in Raum und Zeit lokalisieren. Sie sind widerständig, hartnäckig, können einen Menschen erdrücken, und wir können vor unüberwindbaren Problembergen stehen bleiben. »Problem« ist zum Schlüsselwort der Epoche avanciert; keine kleine Lebenswelt und kein großes gesellschaftliches System ohne seine Probleme: Beziehungsprobleme, psychische Probleme, Geldprobleme, Wohnungsprobleme, Bildungsprobleme, Arbeitsmarktprobleme, Finanzprobleme, ökonomische Probleme ... Sie stellen sich uns in den Weg, wir stolpern darüber, sind Hindernisse auf dem Weg zu Glück, Erfolg, Macht und politischem Einfluß. Noch gewichtiger und philosophisch bedeutend werden Probleme, wenn sie die Form einer Problematik angenommen haben.

Wie ein Chamäleon kann sich das Problem von einem Quasi-Gegenstand in eine schöpferische Quasi-Tätigkeit verwandeln: Das beginnt ganz lautlos, indem etwas bislang Harmloses über Nacht problematisch wird. Aber wir können auch lautstark Initiativen entwickeln und Selbstverständliches problematisieren; es wird dann problematisch, und ein neues Problem hat seine Existenz gefunden.

In der Welt der Probleme finden Kopfarbeiter und Politiker das Material für ihre Tätigkeiten. Sie vermessen diese Welt mit einer besonderen Topologie: Auf Ebenen, in Kreisen, Dimensionen und Horizonten, vor Hintergründen und hinter Vordergründigem lokalisieren und erspüren Experten ihre Probleme. Die breiten sich aus wie Müll vor den Städten, Gift im Wasser und Gestank in der Luft. Problemberge verlagern sich und wachsen uns über den Kopf. Doch keine Bange: Wissenschaftler und Politiker, Linke und Rechte haben sich längst an die Arbeit gemacht, tragen die Problemberge ab und zeigen uns Wege in das Jenseits der Problemwelt: die Welt der *Lösungen*. Doch in dieser Welt stoßen wir dann auf Computer, Autobahnen, Raketensysteme, psychiatrische Kliniken, ABM-Maßnahmen, Volkszählungen ... und auf Folgeprobleme der rationalen Problemlösungen. Wenn Experten ihre Probleme lösen, dann werden sie wieder menschlich und können sich präsentieren, als hätten sie aus Sand, Steinen, Holz oder Metall etwas produziert; als hätten sie Wege durch unbekanntes Gelände gebahnt und die Welt von Elend, Gift, Schmutz und Gestank befreit. Merkwürdigerweise vermehren sich durch solche Tätigkeiten unsere Probleme. Wir sollten die Welt also genauer betrachten. Denn trotz ihrer Quasi-Objektivität

besitzen die Probleme eine unausrottbare *Subjektivität*. Es sind deine und meine Probleme, sie können verschwinden, wenn wir uns umorientieren und unsere Handlungsziele verändern. Angesichts von Problemen müssen wir etwas *tun*, auch wenn uns die unauflösbaren zur Verzweiflung treiben und die besonders hartnäckigen unsere Handlungsmöglichkeiten auf Null einschränken. Wir gehen mit Problemen erfolgreich oder erfolglos um; wir stellen uns ihnen, weichen ihnen aus oder werden von ihnen überwältigt. Kurz gesagt: Probleme bestehen nur zusammen mit menschlichem Leiden, Dulden, Handeln und Kämpfen. »In der Natur gibt es keine Probleme; dort existieren nur Lösungen«, sagte einmal ein kluger Philosoph.

Bezogen auf ein vorgegebenes Muster von Bedürfnissen, Situationsdeutungen, Zwecken und Absichten, stellen sich Probleme den wollenden und wissenden Menschen wie materielle Gegenstände in den Weg. Die »Welt der Probleme«, das sind die Schwierigkeiten, die wir uns machen und die uns gemacht werden, das Leid, das wir nicht mehr ertragen wollen, und die gesellschaftlichen Krisen, die unsere Lebenswelt erreicht haben. Der Zusammenhang von Schwierigkeiten, Leid und Unterdrückung wird zerrissen, wenn wir aus ihm »Probleme« herauslösen und mit einer Hoffnung auf »Lösungen« versehen; wir produzieren so jene abstrakte Problemwelt, in der dann entschlossen gehandelt werden kann. Politiker und Wissenschaftler, Therapeuten und Pädagogen, Ärzte und Informatiker brauchen diese Welt. Denn was wären sie ohne unsere Probleme?

Drucknachweis

Egon Becker (1983): Problem. In: Johannes Beck/Heiner Boehncke/Wolfgang Müller/Gerhard Vinnai (Hg.): Klasse, Körper, Kopfarbeit. Lexikon linker Gemeinplätze. Bearbeitet von Heiner Boehncke und Herbert Stubenrauch. Reinbek: Rowohlt, 104–106

Copyright © 1983 Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg

Natur als Politik? (1984)

Unmittelbarer Motivationshintergrund für diesen Text ist eine Diskussion der Frankfurter Wählerinitiative der »Spontis für die Grünen« im September 1983 im Volksbildungsheim in Frankfurt. Auf dem Podium diskutierten Manon Maren-Grisebach, Thomas Schmid, Egon Becker und andere über die politischen Vorstellungen der verschiedenen Flügel und Strömungen innerhalb der neu entstandenen Partei *Die Grünen*. Es geht um Realpolitik, Öko-Fundamentalismus, öko-libertäre Positionen etc. Diskutiert wird auch darüber, wie sich außerparlamentarische Opposition zur parlamentarischen Arbeit vermittelt und ob sich hier nicht irreversible Brüche in der demokratischen Kultur anbahnen. Eher am Rande wird auch über eine naturphilosophische und ethische Fundierung grüner Politik gestritten, wie sie damals insbesondere Maren-Grisebach und Carl Amery vehement einforderten.

Sie glaubten, eine sichere Begründungsbasis in der biologischen Ökologie gefunden zu haben, die sie in den Rang einer »neuen Leitwissenschaft« erheben, um so den »Platz des Menschen in der Welt« korrekt zu bestimmen und die wissenschaftliche Grundlage für eine »radikale Kritik des Industriesystems« zu finden. Becker analysiert die Doppelgestalt dieser Begründungsversuche als eine »technizistische Romantik«, die den grünen Diskurs zu ordnen versucht: einerseits ein lebensphilosophisch eingefärbtes ganzheitliches Denken; andererseits ein Bild der Natur als biokybernetische Weltmaschine. In dem Aufsatz ist eine Denkbewegung vorgezeichnet, die sich durch die gesamte Geschichte der Sozialen Ökologie ziehen wird: Kritik an vorschnellen naturalistischen oder kulturalistischen Lösungen der ›Naturfrage‹ und Konzentration auf die inzwischen erkennbar gewordene neue theoretische Problematik. Mit der Konzentration der theoretischen Aufmerksamkeit auf *Beziehungen* statt auf Dinge und pauschale Großentitäten wie ›Gesellschaft‹ oder ›Natur‹ bekommt die Naturfrage eine Fassung, die sich unter den ontologischen und epistemologischen Voraussetzungen des modernen dualistischen Denkens nicht mehr beantworten lässt. Die Zeit war reif für neues Denken und eine starke wissenschaftspolitische Intervention.

* * *

1 Lebensgefühl und ökologische Vernunft

»Wir haben inzwischen verinnerlicht, was noch Marx zur rationalen Erkenntnis machte.«

Manon Maren-Grisebach

Die zahlreichen Debatten über das Politikverständnis und die politische Praxis der *Grünen* sind sicherlich wichtig, und von ihrem Verlauf und Ausgang hängt vieles ab.

Bei einer Partei, die einerseits eng mit der »neuen sozialen Bewegung« verbunden bleiben will und andererseits sich im politisch-parlamentarischen Getriebe bewegt, muß es zu inneren Schwierigkeiten kommen. Im Widerspruch zwischen »Realpolitik« und »Fundamentalopposition« zeigt sich eine Krise der parlamentarischen Repräsentation von Interessen und der parlamentarischen Demokratie: Was sich in den letzten Jahren als Alternativ-, Ökologie-, Frauen- oder Friedensbewegung entwickelt hat, was Jugendliche, Minderheiten und Bürgerinitiativen versucht haben, das war zunächst nur als außerparlamentarische soziale Bewegung politisch bedeutsam.

»Die *Grünen* dürfen ... keine übliche Partei werden, sondern müssen zu einer historisch neuen Form finden, die ganz wesentlich dadurch bestimmt ist, parlamentarischer Teil der Bewegung zu sein und auch zu bleiben.«¹

Das ist gut gesagt, formuliert aber bestenfalls das Problem. Unbezweifelbar scheint mir auch, daß allein durch die Existenz einer Partei, die mehr als fünf Prozent der Wähler anspricht, Bewegung in die politische Landschaft gekommen ist: *Umweltprobleme* sind inzwischen zu einem festen Thema im parlamentarisch-politischen Diskurs geworden, und innerhalb der SPD finden zögernde *ideologische Umorientierungen* statt. Die Partei der *Grünen* hat ohne Zweifel bereits jetzt politisch etwas bewirkt. Es wird demnächst ernsthaft zu diskutieren sein, ob sie mit dem Erreichten auch bereits ihre historische Funktion erfüllt hat.

Nach vorherrschendem Selbstverständnis handelt es sich bei den *Grünen* nicht um eine Partei, die begrenzte Interessen bestimmter Bevölkerungsgruppen und ausgrenzbare Probleme im politisch-parlamentarischen Feld vertritt, an der Macht partizipiert und für ihr Klientel so viel wie möglich herausholt. Ihr Selbstverständnis wird geprägt von Einsichten in die globale Krisensituation, die Zerstörung von Lebensgrundlagen und der wachsenden Gefahr eines atomaren Holocaust. Es geht ihnen um viel mehr:

»Wir sind nicht einfach mit unserem Wirtschaftssystem am Ende, sondern wir sind mit unserer ganzen industriellen Zivilisation in eine Krise geraten, die sich als endgültig erweisen wird, wenn wir nicht bereit sind, den Gesamtkurs zu ändern.«

1 W. Kraushaar (Hrsg.), Was sollen die *Grünen* im Parlament? Frankfurt 1983, S. 12

Derartige Ansprüche formuliert nicht nur Rudolf Bahro, sondern sie gehören zum ideologischen Handgepäck der *Grünen*. Wer so viel erreichen will, der braucht festen Boden unter den Füßen.

»Uns *Grüne* sollten diesmal alle diejenigen wählen, die schon zu dem Schluß gekommen sind, wir müssen unser Leben grundlegend ändern, wir müssen die Zivilisation neu entwerfen, wenn wir in Zukunft überhaupt noch menschenwürdig leben, ja auch überleben wollen.«

Endzeitstimmung und apokalyptische Szenarios auf der einen Seite, Aufbruchsstimmung und ein fast messianisches Ertröten der totalen Wende auf der anderen. Wenn eine derart widerspruchsvolle Stimmungslage mit einer rationalen Konzeption von Politik zusammengebracht werden soll, dann müssen die »gedanklichen Fundamente« sicher sein, und die Widersprüche im »Lebensgefühl« der *Grünen* sollten nicht zur Quelle eines neuen Irrationalismus werden. In den letzten Jahren haben eine Reihe von Autoren sich der gewiß nicht einfachen Aufgabe gestellt, sowohl ein Lebensgefühl zu artikulieren als auch ein rationales politisches Konzept zu begründen. Manon Maren-Grisebach, deren »Philosophie der *Grünen*« Anlaß zu mancherlei Polemik wurde, hat den Mut zu einer Synthese. Sie greift das Bedürfnis nach theoretischer Selbstverständigung auf und liefert eine Gesamtdeutung, welche dem »neuen Lebensgefühl« und der »neuen ökologischen Vernunft« angemessen sein soll.² Jenseits aller Polemik lohnt sich eine Auseinandersetzung mit ihrer synthetischen Philosophie.

In den immer zahlreicher werdenden theoretischen Selbstverständigungstexten der politischen Ökologiebewegung nimmt das sogenannte *ökologische Denken* eine Schlüsselstellung ein. Traditionelle Denkfiguren erfahren darin eine Umdeutung, werden kritisiert, aufgelöst und in eine neue Weltanschauung eingebunden. Es hat sich ein politisch-ökologischer Diskurs herausgebildet, in dem über das Verhältnis von Ökologie und Ökonomie, ganzheitliche Lebenswelten und zerstörerische Systeme, über das neue Verhältnis von Natur und Politik nachgedacht, gesprochen und geschrieben wird.³

Das Verhältnis von Natur und Politik bildet dabei die Hauptachse, um die sich das ganze Denken dreht. Carl Amery hat mit der Formel »*Natur als Politik*« programmatisch formuliert, wie dieses Verhältnis zu bestimmen sei: »Nur ein Materialismus, der den politischen Menschen als Wesen der Natur begreift, kann den Menschen ihre ökologische Chance geben.«

Sehen wir einmal davon ab, daß Amery für einen neuen Materialismus plädiert und sich damit aus dem Hauptstrom des ökologischen Denkens hinausde-

² Manon Maren-Grisebach, *Philosophie der Grünen*. München/Wien 1982

³ In einer Textmontage hat Tilman Spengler »Grüne Weltbilder« Revue passieren lassen. Gregory Bateson, Fritjof Capra und Marilyn Ferguson treten dabei zusammen mit Dieter Duhm, Manon Maren-Grisebach und Rudolf Bahro auf. (Vgl. Kursbuch Nr. 74, Dezember 1983, S. 39ff.)

finiert, dann dürfte sein Programm auf breite Zustimmung innerhalb der *Grünen* stoßen. Auch bei ihm geht es um die totale Wende:

»Jahrhundertlang haben die Humanwissenschaften (...) vor dem Hintergrund der naiven Annahme operiert, daß die Natur eines, die Welt des Menschen ein anderes sei; daß die Abläufe, die Bewegungen, die Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Kosmos vor einer gänzlich abgetrennten Kulisse von »Natur« sich ereignen ... «⁴

In dem neuen ökologischen Denken will man diese Zwei-Reiche-Lehre überwinden; sei es als »ökologischer Materialismus« (Amery), »ökologischer Humanismus« (Hasenclever), »soziale Ökologie« (Maren-Grisebach) – »Natur« soll nicht länger Gegenstand von Ausbeutung und auch nicht bloß zu schützende Umwelt sein, sondern deren innere Ordnung, die »Gesetze des Seins«, von denen Maren-Grisebach spricht, sollen auch im Innern der menschlichen Gesellschaft Anerkennung finden. Undeutlich bleibt dabei allerdings, ob gefordert wird, sie in der Gesellschaft zu beachten, oder ob man das gesellschaftliche Leben nach diesen »Gesetzen des Seins« völlig neu entwerfen will.

Die wirklich tiefgreifenden Differenzen innerhalb der *Grünen* lassen sich an diesem Punkt festmachen. Wieder und wieder bekommen wir versichert, daß es darum geht, eine verhängnisvolle Traditionslinie zu unterbrechen. Gleichzeitig wird mit plausiblen Argumenten für eine Renaissance älterer, historisch unterdrückter Denkweisen und Lebensformen plädiert. So richtet sich der ökologisch geschärfte Blick nicht nur in die Zukunft und auf die heranschleichende Apokalypse, sondern auch auf vergangene Welten, in denen das Verhältnis von Natur und Gesellschaft angeblich noch nicht krisenhaft gestört war. Zwischen Apokalypse und heiler Vergangenheit vermittelt das neue ökologische Denken, verspricht Handlungsorientierung und weltanschauliche Sicherheit. Dabei wird kaum überprüft, welcher Preis zu zahlen ist, wenn die »naive Annahme« aufgegeben wird, nach der die *Natur* eines und die *Politik* etwas anderes sei. Denn auf seltsame Weise hat sich diese Annahme über einen historisch sehr langen Zeitraum durchgehalten. Im akademischen Bereich hat sie weiterhin ihre festen institutionellen Grundlagen: Die Naturwissenschaften erkennen das eine Reich, die Geistes- und Sozialwissenschaften das andere. Wer also die Grenze zwischen den beiden Reichen niederreißt, der braucht dazu auch eine Vorstellung von einer möglichen *Einheit des Wissens und der Wissenschaften*.

4 Carl Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*. Reinbek 1978, S. 50f.

2 Naturgrenzen des Gesellschaftlichen

Daß sich die Vorstellungen von Politik im Verlaufe der Geschichte immer wieder verändert haben, ist eine Binsenwahrheit. Ebensovienig dürfte umstritten sein, daß »Politik« eine genuin menschliche Handlungsweise ist, ein Ordnen menschlicher Verhältnisse in einem Feld von Gewalt-, Herrschafts- und Machtbeziehungen. Weder Bienen noch Termiten, noch Graugänse betreiben Politik. Wer natürliche Lebenszusammenhänge bei allen Formen menschlichen Handelns berücksichtigen will, der bekommt Schwierigkeiten im Felde der Politik.

»Politik ist ein von Macht durchfurchtes Gebiet. Wer sich dahin begibt, muß mit einer mehr oder weniger deutlichen Form von Macht umgehen. *Grüne* aber wollen keine Macht.«⁵

Manon Maren-Grisebach spricht hier auf sympathische Weise ein Gefühl aus, das andere in der Utopie herrschaftsfreier Diskurse theoretisch zu fassen versuchen: Menschliche Beziehungen nicht über Macht und Herrschaft zu regeln, sondern durch gegenseitige Anerkennung, kommunikative Verständigung und in brüderlicher und schwesterlicher Liebe – das ist ein Hoffungsstrom, der untergründig durch die gesamte europäische Herrschaftsgeschichte zieht und aus dem Revolten und soziale Bewegungen immer wieder Kraft geschöpft haben. Es spricht nicht gegen diese Hoffnungen, daß sie auf dem Felde der Realpolitik zumeist rasch wieder austrocknen und sich dort in machbare Banalitäten verwandeln.⁶

Aber auch die Vorstellungen von Natur sind keine historisch unveränderliche Größen. Soweit wir überhaupt von solchen Vorstellungen wissen können, war das menschliche *Naturverständnis* immer Moment einer umfassenderen Weltauffassung und Selbstdeutung der Menschen. Welches Naturverständnis die vergesellschafteten Menschen entwickelten, hing ab von ihrem *Naturverhältnis*, also von der Art und Weise, die eigene Existenz zu sichern, das Leben der Gattung zu garantieren und Bestandteile der nicht-menschlichen Natur in den Bereich menschlicher Praxis hineinzuziehen – sei es in der Produktion von Lebensmitteln und Gebrauchsgegenständen, sei es in den symbolischen Produktionen des Kultes, der Kunst oder später der Wissenschaft. In diesem Sinne war und ist Natur immer eine Kategorie menschlich-gesellschaftlicher Praxis. Naturverständnis und *Naturbegriff* bleiben fest in eine Konstellation mit anderen Kategorien der Weltauffassung und Selbstdeutung eingebunden. Daß für das

⁵ Maren-Grisebach, a.a.O., S. 80

⁶ Wenn den *Grünen* immer wieder vorgeworfen wird, sie seien unfähig zur Politik, dann könnte sich dahinter die Angst vor einem Eingeständnis verschanzten: Politik sei nur als Kampf um Macht denkbar; sich im Felde der Politik zu bewegen und keine Macht zu wollen, das wäre dann zumindest symbolisch das Ende der Politik. Von den Profis des Machterwerbs und der Machtausübung als »politikunfähig« qualifiziert zu werden, könnte das nicht ein Ehrentitel sein?

menschliche Selbst- und Weltverständnis die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur zentral sind, ist wahrlich keine neue Einsicht. Max Horkheimer etwa hat das wieder und wieder betont.

»Aus den wechselnden Konstellationen zwischen Gesellschaft und Natur entspringen die Verhältnisse der sozialen Gruppen zueinander, die für die geistige und seelische Beschaffenheit der Individuen bestimmend werden, und diese wirkt auf die gesellschaftliche Struktur zurück.«⁷

Geht man historisch weit zurück, dann ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur noch nicht mit Kategorien der Verschiedenheit begriffen. Im mythischen Denken wird die Natur anthropomorph oder soziomorph gedacht und die menschliche Gesellschaft in Naturkategorien begriffen. Zwischen den Phänomenen der physischen Natur und denen der soziokulturellen Lebenswelt ist kategorial noch nicht eindeutig unterschieden. Diese Unterscheidung vorgenommen zu haben, gilt dem modernen Denken als wichtige kognitive Voraussetzung für eine »Entmythologisierung der Weltsicht«, bei der es gleichzeitig zu einer »Desozialisierung der Natur und einer Denaturalisierung der Gesellschaft« kommt.⁸ Die Griechen haben erst dann »die Natur« entdeckt, als der Mythos seine Bedeutung für Welt- und Selbstinterpretation verloren hatte. Der Ausgangspunkt ihres Redens über die Natur liegt in der Erfahrung eines Zusammenhanges zwischen Naturgefühl und Naturverständnis mit politisch-moralischem Handeln. Im mythischen Denken war dieser Zusammenhang noch als Einheit verstanden worden. Spätestens in der Sophistik (470 v. Chr. bis 370 v. Chr.) wurde daraus die kategoriale Trennung von physis (Natur) und nomos (Konvention). Lehrreich ist der Streit unter den verschiedenen Gruppen der Sophisten über die Begründung von Normen des guten und richtigen Lebens. Demokratisch-fortschrittliche und oligarchisch-reaktionäre Gruppen gingen gemeinsam von jener kategorialen Trennung aus, sahen einen unaufhebbaren Gegensatz zwischen »Natur« und konventionellem »Gesetz«. Ihr Diskurs spaltete sich dann allerdings in einen naturrechtlichen und in einen vertragstheoretischen Zweig.

Die *naturrechtliche* Argumentation ging davon aus, daß die politische und moralische Ordnung des menschlichen Zusammenlebens von den Notwendigkeiten der Natur und nicht bloß durch Sitten und Gebräuche oder durch Konventionen festzulegen sei. Allerdings leitete die eine Gruppe aus Naturnotwendigkeiten die natürlichen Vorrechte der Stärkeren, Klügeren und Mächtigeren ab; während die andere Gruppe mit naturrechtlichen Argumenten für die Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen plädierte. Im *vertragstheoretischen* Zweig versuchte man eine rationale Begründung und Rechtfertigung der Ge-

⁷ Max Horkheimer, Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. In: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. I, S. 201

⁸ Vgl. etwa: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt 1981, S. 72ff.

setze und Handlungsnormen mittels Übereinkunft, Konsensbildung und vertraglicher Absicherung. Umstritten blieb aber auch hier, ob individueller Nutzen, das »Wohl der Vielen« oder ein Interessenausgleich im politischen Konsens zur Vertragsbasis zu machen sei. Die Natur, gedacht als das Andere der menschlich-gesellschaftlichen Ordnung, umfaßt also sowohl im naturrechtlichen als auch im vertragsrechtlichen Denken der Sophistik nicht die Totalität der Phänomene. Die Entdeckung der Natur durch die frühen Griechen fällt geradezu zusammen mit einer Aufspaltung jener Totalität in Natürliches und Nicht-Natürliches.⁹ Der als Natur gekennzeichnete Phänomenbereich bleibt hier vorausgesetzte Norm des guten und richtigen Lebens, selbst dann, wenn diese Norm erst vertragstheoretisch begründet wird.

Wenn es stimmt, daß derzeit jene klassische Trennung von Natur und Politik im ökologischen Denken überwunden wird, dann bedarf es dazu zumindest einer Klärung des *Naturbegriffs*. Die von der frühen griechischen Philosophie ausgearbeiteten Vorstellungen einer *physis* decken sich nämlich nicht mit dem neuzeitlichen Naturbegriff. Bei den frühen Griechen ist *physis* die Antithese zu *nomos*, wobei Natur nicht als gesetzesförmig gedacht ist. In der beginnenden Neuzeit wird dem eine Vorstellung von »Natur« entgegengesetzt, welche Erfahrungen der frühen empirischen Naturforschung verallgemeinert und den Fortschritt der Naturerkenntnis zugleich kognitiv ermöglicht.

Bei Descartes schon läßt sich nachlesen, wie wir durch methodisch geregelte wissenschaftliche Forschung »zu Herren und Eigentümern der Natur« werden können.¹⁰ Zugleich steht hier das denkende und seiner selbst gewisse Subjekt einer Natur gegenüber, die als reines und rechtloses Objekt aufgefaßt ist. Bei Kant schließlich wird unter Natur das »*Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist*«, verstanden, ein »*Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne mithin auch der Erfahrung sein können*«. Das durch allgemeine Gesetze geregelte Naturreich überschneidet sich im Menschen mit dem Reich des sittlichen Handelns, in dem Freiheit konstitutiv sein soll. Entscheidend für den modernen Naturbegriff, wie er in der cartesianischen Traditionslinie ausgebildet wurde, ist seine Bindung an den Begriff des *Naturgesetzes*: Bei der Erforschung von Naturgesetzen sind theoretische Neugier und Wille zur Macht unauflösbar verknüpft; aus der Kenntnis von Naturgesetzen ergeben sich immer neue Möglichkeiten, Naturvorgänge technisch zu beherrschen und in Geräten und Maschinen die Natur »arbeiten« zu lassen. Wer also Gesetze der Natur reklamiert, um eine Kritik an der »modernen Industriegesellschaft« zu formulieren, der verbleibt innerhalb der cartesianischen Traditionslinie.

⁹ Vgl. dazu: Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt 1971, S. 84

¹⁰ René Descartes, *Discours de la Méthode* (Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs in der wissenschaftlichen Forschung), 1637

In der politisch-ökologischen Diskussion wird dieser Traditionszusammenhang wenig reflektiert. Die Grenze zwischen Natur und Kultur, zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit erweist sich als eine historische Setzung, in der aber Erfahrungen realer »Entzweigungen« und die Doppelstellung des Menschen als »Geist« und »Materie« artikulierbar wurden. Wenn jetzt entschlossene Denker diese Grenze niederreißen, dann versprechen sie sich und uns, jene das europäische Denken so quälenden Entzweigungen loszuwerden. Die erscheinen als Ausgeburt eines verkopften Denkens, als »Smog im Gehirn«, wie es einer unserer radikalen Wissenschaftskritiker einmal auszudrücken beliebte. Bei Maren-Grisebach können wir hierzu lesen:

»Das Kopfdenken ist aus besonderen Interessen (der Herrschenden, der Patriarchen, der Ratiofanatiker) im Lauf der Geschichte vom Fühlen, auch vom Anschauen entfernt worden. Philosophie soll wieder als Ort angesehen werden, an dem keinerlei Trennungen, keine Abspaltungen vor sich gehen dürfen. Die Entzweigung, die wir erfahren, in neutrale, unschuldige Wissenschaft und Gefühl, in abstraktes Denken und konkretes Handeln, in rationale Erkenntnisse und nicht beweisbare Moral, in Technik und Natur, und so weiter, diese Entzweigungen sind Quell des Bedürfnisses nach ganzheitlicher Philosophie. Wir schieben ihr jetzt die Aufgabe zu, das desintegrierte Leben, die Zerfallenheiten wieder einzubinden in das Lebensbewußtsein einer möglichen Ganzheit.«¹¹

Diese Ganzheit wird aber nur dadurch denkbar, daß die in der Natur herrschenden und wirkenden Gesetze auch für den menschlich-gesellschaftlichen Bereich als gültig unterstellt werden. Auf den ersten Blick erscheint das höchst plausibel: Als Naturwesen sind die Menschen selbstverständlich den Naturgesetzen unterworfen. Erst beim zweiten Blick taucht ein Problem auf: Wenn »Naturgesetze« nur innerhalb des Projekts menschlicher Naturbeherrschung gültig sind, was bedeutet es dann, wenn Gesellschaft und Politik naturalisiert werden? Das neue Denken begibt sich freiwillig in eine neue Abhängigkeit, wenn es die ökologische Wissenschaft zur Grundlage für das gesellschaftliche Denken macht. Auch hierzu noch ein Zitat:

»Ökologie als Grundlage fürs Handeln, für die Politik. Und da es eine wissenschaftliche Grundlage ist, exakt beweisbar, nachprüfbar, also genau den Ansprüchen der abendländischen, rationalen Wissenschaftlichkeit genügend, dürfte sich niemand drumherumdücken. (...) Aber Ökologie ist zwingend. Ihren Einsichten können wir uns bei Strafe des Untergangs nicht entziehen, hierin sind wir unfrei, denn es handelt sich um über uns hinausgreifende, mit uns selber schaltende Gesetze des Seins. Daher hat die Partei der *Grünen* mit ihrem Grundsatz ökologisch ein so sicheres Fundament. Das ist nicht Glauben, Überzeugung, Gesellschaftsentwurf, sondern Wissen.«¹²

Die Gesetze der Ökologie als »über uns hinausgreifende, mit uns selber schaltende Gesetze des Seins« schränken nach dieser Philosophie die menschliche

11 Maren-Grisebach, a.a.O., S. 11

12 Maren-Grisebach, a.a.O., S. 32

Handlungsfreiheit ein. Das mag philosophisch etwas Harmloses bedeuten: Bei politisch-gesellschaftlichem Handeln die »ökologischen Gesetzmäßigkeiten« zu berücksichtigen; keine industriellen Anlagen oder Verkehrssysteme mehr zu bauen, welche zum Zusammenbruch ökologischer Gefüge führen können. Es könnte aber auch viel weitergehend gemeint sein: Die Gesellschaft so zu gestalten wie ein ökologisches Gefüge; mit Kreisläufen, Nahrungsketten, Macht-hierarchien, natürlicher Auslese, Überlebensstrategien.

Wie dem auch sei: Ein unreflektiert übernommener neuzeitlicher Naturbegriff, bei dem unterstellt ist, die Natur folge bestimmten Gesetzen, treibt den politisch-ökologischen Diskurs wieder zurück in die cartesianische Traditionslinie, welche zuvor mit lebensphilosophischen Argumenten verlassen worden war. Der Naturbegriff der Ökologie wird so zum Schlüssel für das Verständnis grüner Philosophie.¹³

3 Die biokybernetische Weltmaschine

Die Formel »Natur als Politik« erweist sich bei der harmlosen und bei der weitergehenden Auffassung als eine besondere Variante des modernen *Sozialbiologismus*. Ich vermag nicht zu sehen, wie dabei der ideologischen Falle entgangen werden soll, Gesellschaftliches auf Natürliches zurückzuführen und aus den Notwendigkeiten im Reiche der Natur auf nötigen Zwang innerhalb der Gesellschaft zu schließen. Wer heute noch von einer »*Naturalisierung der Politik*« und von einer »*Politisierung der Natur*« spricht, der propagiert entweder den Rückfall in das mythische Denken oder die Vollendung des Projekts wissenschaftlicher Naturbeherrschung. Historisch ist das längstens von der konservativen Kultur- und Zivilisationskritik durchgespielt, die mehr oder weniger mühelos durch den Faschismus aufgesogen wurde: Sozialdarwinismus ging in aggressiven Rassismus über, genetischer Nativismus in reaktionäre Elitenvorstellungen und Sozial-Behaviorismus in die Reiz-Reaktions-Muster militärischer Planungsstäbe. In den vergangenen Jahren wurden die älteren sozialbiologischen Ideologien (Darwinismus, Nativismus, Ethologie) abgelöst und durch neuere biologische Vorstellungen ersetzt: Besonders die genetische Evolutionstheorie und die biologische Ökologie rückten zum Range neuer »Leitwissenschaften« (Amery) auf: Es beginnen Konzepte einer »kulturellen und sozialen Evolution« und einer »sozialen Ökologie« die traditionellen Begriffe von Geschichte und Gesellschaft in die Rumpelkammer alteuropäischen Denkens zu verbannen. Damit verschärft sich aber die Frage nach den Vorstellungen von Natur, die einem solchen Denken

13 Vgl. dazu: Ludwig Treppl, Ökologie – eine grüne Leitwissenschaft? Über Grenzen und Perspektiven einer modischen Disziplin. In: Kursbuch 74, Dezember 1983, S. 6–27

zugrunde liegen. Hat sich gegenüber der Kultur- und Zivilisationskritik der Spengler, Jünger, Heidegger qualitativ etwas verändert? Am *Naturbegriff* müßte das ablesbar sein. Bei Maren-Grisebach, die so vehement eine ökologische Fundierung der Politik propagiert, können wir auch dazu vergleichsweise Harmloses lesen:

»Wir sprechen vom Naturgefühl und vom Umweltbewußtsein. Wenn da exakte Definitionen, d.h. Abgrenzungen möglich sind, dann in der Richtung, daß Natur das Gewachsene, von lebendigen Kräften ohne Menschen Gewordene meint, die Tiere und Pflanzen, die Meere und Berge, und »Umwelt« dasjenige, wozu die Menschen beigetragen haben, das Hergestellte und Eigenproduzierte; die Dörfer und Bauernhöfe, die Städte, die Kirchen, die Kunstwerke, die Parks und Gärten, und schon gehen in diesen wieder Natur und Umwelt ineinander.«¹⁴

Gegenüber der alteuropäischen Tradition bringen diese Definitionen nichts Neues. Ähnliches kann man in vielen philosophischen Wörterbüchern lesen. Viel deutlicher wird das alles bei Autoren, die *Ökologie als eine Wissenschaft der vernetzten Systeme* begreifen. Ich denke dabei an Frederic Vester¹⁵ oder Joël de Rosnay¹⁶ und an eine lange Liste ähnlich denkender und spekulierender Naturwissenschaftler. In ihren Weltauffassungen wird das traditionsreiche Bild der *machina mundi*, der Weltmaschine, modernisiert: Die Natur ist nicht länger mehr eine von den Gesetzen der Newtonschen Mechanik bestimmte Maschine, sie ist auch nicht lediglich eine energieumsetzende »arbeitende Maschine«, Fortschritte in der Biologie, der Informationstechnologie und der Chemie machen ein neues Maschinenmodell möglich: Die Stoffe, Energie und Information umwälzende, sich selbst erzeugende und selbst regulierende *biokybernetische Weltmaschine*. Mit dieser Grundvorstellung ist in der Tat ein neuer Naturbegriff kreiert. Jetzt lassen sich zahlreiche einzelwissenschaftliche Fakten, Einsichten in Funktionszusammenhänge und Prozeßverläufe integrieren und auf globale »Überlebensprobleme der Menschheit« beziehen. Die apokalyptischen Krisenszenarios erscheinen vor diesem Bild in einem neuen Lichte: Sie beschreiben Funktionsstörungen der biokybernetischen Maschine »Natur«. Es läßt sich jetzt auch ein »Standpunkt der Gesamtnatur« (Maren-Grisebach) angeben und von ihm aus eine neue *ökologische Ethik* entwerfen.

Ich kann allerdings jenen »Standpunkt der Gesamtnatur« nur noch theologisch begreifen: Die erweckten Menschen bringen Gottes Werk wieder in Ordnung, nachdem sich Gott aus seiner Schöpfung zurückgezogen hat.

14 Maren-Grisebach, a.a.O., S. 47

15 Frederic Vester, Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter. Stuttgart 1980

16 Joël de Rosnay, Das Makroskop. Systemdenken als Werkzeug der Ökogesellschaft. Reinbek 1979

Das Denkmuster der biokybernetischen Weltmaschine besitzt eine starke Faszination für Rationalisten und Naturwissenschaftler. In ihren Kreisen wird daran auch weitergestrickt. Zugleich besitzt es aber eine zu hohe Selektivität gegenüber besonderen Erfahrungen, persönlichen Ängsten und Hoffnungen. Wie alle Maschinenmodelle befriedigt es nur bestimmte Wünsche und weckt wenig gute Gefühle. Doch es ist auch offen für eine neue Mystik, für religiöse Ideen und spirituelle Weltinterpretationen. In der Doppelgestalt der biokybernetischen Weltmaschine und des psychologisch modernisierten Mystizismus kann jetzt der »kosmische Reigen« (Capra) getanzet werden. Die technokratischen Eliten des globalen Krisenmanagements und die Szene der Ökofreaks bekommen eine gemeinsame Philosophie und die krisengeschüttelten Gesellschaften des Westens eine neue klassenübergreifende kulturelle Erneuerungsbewegung.

4 Grüne Philosophie als technizistische Romantik

Die seltsame *Mischung von Wissenschaftsgläubigkeit und Wissenschaftsfeindlichkeit*, wie wir sie innerhalb der grünen Philosophie entdecken können, läßt sich mit der Doppelgestalt einer technizistischen Romantik gut erklären: Wenn es darum geht, die globale Industrie- und Zivilisationskritik zu differenzieren, erscheinen Wissenschaft und Rationalität als Momente des Zerstörungspotentials, das die Menschheit entwickelt hat. Dabei datieren die verschiedenen Autoren den Sündenfall unterschiedlich: Bei Bahro liegt er inzwischen in präadamitischen Zeiten, lange vor den frühen Kulturen des Mittelmeerraumes; andere verweisen auf Galilei oder Descartes; wieder andere datieren mit Hiroshima die Erbsünde der Wissenschaft. Geradezu wissenschaftsgläubig werden die gleichen Leute, wenn es darum geht, mit naturwissenschaftlichen Daten die Notwendigkeit der Umkehr zu begründen oder eine eigene »rationale Konzeption« von Politik vorzulegen. Die abenteuerlichen Hochrechnungen der Meadows-Gruppe für den Club of Rome und die Daten der diversen Forschungsinstitute erscheinen dann als Tatsachen. Sie sind es auch: Wenn sie als Indikatoren für Störungen der Weltmaschine interpretiert werden.

In der Philosophie der *Grünen* – und das nicht nur bei Maren-Grisebach – hat sich inzwischen eine Argumentationsstruktur herausgebildet, die jener Doppelgestalt der technizistischen Romantik angepaßt ist.¹⁷ Sie geht aus von einer widersprüchlichen *Gefühlslage*, die auf der einen Seite durch apokalyptische Szenarios und auf der anderen Seite von messianischen Erlösungshoffnungen geprägt ist. Dieser Gefühlslage entsprechen die Erfahrung von Zerrissenheit,

¹⁷ Die folgenden Zitate sind, wenn nicht besonders nachgewiesen, sämtlich bei Maren-Grisebach zu finden.

Entzweiungen und Entfremdungen in der modernen Welt, woraus ein starkes »Bedürfnis nach ganzheitlicher Philosophie« hergeleitet wird. Die »Zerfallenheiten« sollen wieder eingebunden werden »in das Lebensbewußtsein einer möglichen Ganzheit«. Integrationskategorie ist dabei das Leben, mit seinen Momenten Geburt und Tod. Eine dem »Leben im Ganzen zugewandte Philosophie« verspricht die Tilgung der dualistischen Erbsünde des europäischen Denkens.

Das neue Ganzheitsdenken greift unbekümmert auf lebensphilosophische Denkfiguren und auf die Tradition konservativer Kultur- und Zivilisationskritik zurück, versucht einen »neuen Lebenssinn« zu gewinnen, einen »harmonischen Grund in unserem Leben«. Diese *Lebensphilosophie* schöpft ihre Kraft aus den Kreisläufen der Natur, in die auch das menschliche Leben wieder eingeordnet werden soll. »Der Kreislauf des Lebens und der des Todes fließen ineinander in einen größeren, die erdhaften Erscheinungen alle miteinschließenden Kreis. Unbegrenzt.« Durch solche Vorstellungen bekommt die *Natur* eine zentrale Stellung in der Philosophie der *Grünen*, wird gewissermaßen zum Bezugspunkt sämtlicher Argumente, erzeugt so etwas wie eine naturalisierte Totalität. Und anknüpfend an die widersprüchliche Gefühlslage und das Bedürfnis nach ganzheitlichem und synthetisierendem Denken bekommen »Naturgefühle« und die konstatierte »Verkrüppelung des Naturerlebens« einen philosophischen Rang. Bei Maren-Grisebach, für die »*Natur das Ganze des Lebendigen*« ausmacht, liefert Schopenhauer die Stichworte, um die menschlichen *Gattungsinteressen* gegen die Ich-Zentrierung und die zerstörerischen Kräfte der Zivilisation zu stellen. Das »*Ich, dieses großsüchtige Zentrum jedes einzelnen*«, soll in einem *Wir* aufgehen, das sich selbst wieder in eine neue Beziehung zu allem Lebendigen setzt. Die im *Wir* aufgegangenen Einzelnen müssen »*hin zum Anerkennen eines Abhängigseins von außermenschlichen Naturkräften, zur Koexistenz mit dem Ganzen, zum Kollektiv des Lebendigen überhaupt*«. Und der so gewonnene »Standpunkt der Gesamtnatur« setzt das Interesse der Gattung über das des Einzelnen, denn »*die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt ...*« (Schopenhauer). Und von diesem Standpunkt aus bleibt das Leben des Einzelnen nur eine Episode.

Der auf lebensphilosophisch interpretierte Gattungsinteressen reflektierende Philosoph kann auf Gefühle bauen: Nicht das Leben gegen den Tod, sondern das Leben gegen die Zerstörung der Gattung wird hier gesetzt¹⁸ und damit läßt sich Angst in Hoffnung verwandeln. Denn »*wo keine Angst ist, wird auch keine Aufgabe gesehen, einzugreifen ins Untergangsgetriebe*«. Eine konstruktive Aufbruchs-

18 Das ist eine Differenz zu Spengler und auch zu anderen ökologischen Denkern, bei denen mit der Leben-Tod-Figur gearbeitet wird; Rationalität, Technologie und Wissenschaft erscheinen dort auf der Seite des Todes. (Vgl. dazu: Thomas Kluge, Noch ein Untergang des Abendlandes? Leben und Tod – Die unbewußte Renaissance der Lebensphilosophie in der Ökologiebewegung. In: Politische Vierteljahrszeitschrift 24. Jg. [1983], S. 428–444)

stimmung, das Gefühl, an einer historischen Wendezeit sich zu befinden, und Hoffnungen auf kollektive Umkehr werden so lebensphilosophisch artikuliert.

Doch zugleich bleibt offensichtlich ein Bedürfnis nach einer »rationalen Gesamtkonzeption«, einer auch argumentativ fundierten und vertretbaren Vorstellung von Politik, die wohl kaum auf Gefühlen allein aufgebaut werden kann. »Gefühle sind sicher im eigenen Innern, mitgeteilt an den Anderen sind sie schon zerfallen ...« Hier greifen die Philosophen der *Grünen* durchweg auf eine Vorstellung von *Wissenschaft* zurück, wie sie seit einigen Jahren innerhalb des systemwissenschaftlichen Diskurses artikuliert wird. Für Carl Amery steigt *Ökologie* zur »neuen Leitwissenschaft« auf, welche es ermöglicht, »den Platz des Menschen in der Welt« korrekt zu bestimmen und die wissenschaftliche Basis für eine radikale »Kritik des Industriesystems überhaupt« zu liefern. Plötzlich

überschreiten die Mäusezähler eine Grenze, die Grenze zu den Humanwissenschaften. Plötzlich sind sie mitten in der Soziologie, in der Wirtschaftswissenschaft, in der Politologie – kurz, sie sind mitten in der Kontroverse.«¹⁹

Die alten Humandisziplinen werden durch die neuen Leitwissenschaften »auf Daten- und Problemzulieferung« reduziert.

Die andere Seite der Doppelgestalt wird sichtbar: Die biokybernetische Weltmaschine,

»die große Vernetzung. Sie wird seit neuestem beschrieben, beschworen, bewiesen von Biologen, Anthropologen, Philosophen, Physikern, Verhaltensforschern: alle gewinnen plötzlich Einblick in die weltweiten Verkettungen.«

Carl Amery, für den der Gedanke ökologischer Kreisläufe zentral ist, beschreibt drastisch die Störungen der Weltmaschine durch das von den Menschen aufgebaute Industriesystem.

Ist einmal der »Platz des Menschen in der Welt« korrekt bestimmt und die »Vernetzungen« der menschlichen Gesellschaft mit den natürlichen Kreisläufen analysiert, dann wird in der Tat »Ökologie zwingend. Ihren Einsichten können wir uns bei Strafe des Untergangs nicht entziehen.« Die systemwissenschaftlich aufgebaute Ökologie liefert gewissermaßen Randbedingungen für menschlich-gesellschaftliches Handeln. Selbst dann, wenn die vollständige Naturalisierung der Politik abgelehnt wird, verspricht das ökologische Denken einen festen Bezugspunkt für die grüne Politik. »So reicht der Grundbegriff Ökologie als Ganzheitsbeschwörung bis in die Auflösung der Macht und bis in unsere parlamentarische Arbeit hinein«, können wir bei Maren-Grisebach lesen. Doch ganz im dunkeln bleibt, wie *Gesellschaftstheorie als Sozialökologie* möglich sein soll. Zunächst geht der Weg dahin wohl über eine neue Ethik, jenen »ökologischen Humanismus«, der aus »naturbezogener Ökologie« und »menschenbezogener Ethik« zu synthetisieren sei. Dabei wird von

¹⁹ Carl Amery, a.a.O., S. 43

der »Natur als Ökosystem mit dem Telos der Erhaltung« (Amery) ausgegangen, und ein »humaner und humanistischer Weg der Zusammenarbeit mit dem ökologischen System« gesucht. Die naturwissenschaftliche Ökologie soll Begrenzungen für konsensuell gewonnene oder vertraglich gesicherte ethische Prinzipien und Handlungsnormen liefern. Ziemlich offen bleibt allerdings, wie diese Begrenzungen des Machbaren gesellschaftliche Anerkennung finden sollen, ohne auf überindividuelle, d.h. staatliche Zwangsmittel zu verzichten. Die Vorstellung einer Öko-Diktatur, wie sie etwa von Wolfgang Harich einmal vertreten wurde, ist für die meisten *Grünen* kein Ausweg aus dem Dilemma. Carl Amery plädiert für eine Umkehr im Denken und für eine »raschestmögliche Zerstörung des Industriesystems, und zwar fast um jeden Preis«.

Maren-Grisebach hält sich eher an die Konsensformeln der grünen Partei: basisdemokratisch, ökologisch, gewaltfrei und sozial soll das alltägliche Verhalten und die Politik sein. Die Ökologie liefert dabei den »Grundlagenpunkt«.

In den beschwörenden Aussagen fungiert »Ökologie« als Chiffre: Sie steht einerseits für ein ganzheitliches, lebensphilosophisches und manchmal auch existenzialistisch eingefärbtes Denken; andererseits erschließt sie die Vernetzungswissenschaft und das Bild der selbstregulierten biokybernetischen Weltmaschine. Die Chiffre überdeckt die Doppelgestalt der technizistischen Romantik, welche den grünen Diskurs ordnet. Es ist zu vermuten, daß auf dem Felde der Politik die romantische Seite nach und nach verblaßt und eine naturwissenschaftlich elaborierte *Öko-Systemtheorie* und ein ökologischer Instrumentalismus übrigbleibt. Der politisch-ökologische Diskurs wäre dann bruchlos angeschlossen an jene Form des modernen Denkens, mit dem die technokratischen Eliten die Krisenphänomene zu begreifen und zu bearbeiten versuchen.

Drucknachweis

Egon Becker (1984): Natur als Politik? In: Thomas Kluge (Hg.): Grüne Politik. Der Stand einer Auseinandersetzung. Frankfurt am Main: Fischer alternativ, 109–122

Pädagogischer Universalismus in den neuen sozialen Bewegungen (1986)

Nachdem 1983 die ersten grünen Abgeordneten in den Bundestag eingezogen waren, konzentrierte sich die öffentliche und auch die sozialwissenschaftliche Diskussion auf die *politische* Bedeutung der neuen sozialen Bewegungen. Es wurde darüber gestritten, ob die ökologische Frage die Klassenfrage abgelöst habe, welche Bedeutung der traditionellen Arbeiterbewegung noch zukommt, ob eine neue postfordistische Phase des Kapitalismus begonnen habe und wie ein ökologischer Umbau der Industriegesellschaft möglich sei. Die mit der ›Naturfrage‹ von den neuen sozialen Bewegungen aufgeworfene *theoretische* Problematik rückte dabei mehr und mehr an den Rand des grünen Diskurses oder verlagerte sich in andere Bereiche – nicht zuletzt in die kritische Pädagogik.

Ende der 1970er Jahre entflammte in Frankfurt ein sehr grundsätzlicher Diskurs über den *Bildungsbegriff*. Theodor W. Adorno hatte diesen Diskurs schon früh angestoßen. Er sah die Bildungsprozesse eingezwängt in die Kulturindustrie und argumentierte resignativ, dass universelle Bildung nur noch als verallgemeinerte Halbbildung existieren könne. Ganz anders und politisch radikaler argumentierten linke Pädagogen wie Heinz Joachim Heydorn und Ernest Jouhy. Heydorns kritische Bildungstheorie war nicht nur gegen das dreigliedrige Schulsystem gerichtet – das für ihn die Separierung in Bildungsklassen spiegelte; für ihn war in Bildung persönlich-individuelle Befreiung angelegt und mit universalen Bildungsinhalten verknüpft. Ganz ähnlich war Ernest Jouhys Bildungsauffassung an den französischen Aufklärungsbegriff gebunden, der seine Stärke nach Jouhy darin entfaltet, dass er in der Vielheit der Kulturen Einheit durch Bildung zu stiften vermag. Beide Theoretiker, Heydorn und Jouhy, verbindet – bei aller Unterschiedlichkeit –, dass sie die theoretische Problematik, wie sie durch die neuen sozialen Bewegungen aufgeworfen wurde, antizipierten, sie jedoch auf den (marxistischen) Fortschrittsbegriff zurückübersetzen. In diesem Fortschrittsbegriff seien Selbstbefreiung, ja letztlich die revolutionäre Perspektive eines wahren Humanismus angelegt.

Der vorliegende Aufsatz konfrontiert diese bildungstheoretischen Positionen mit der ›Naturfrage‹ und der in der politischen Ökologiebewegung geübten Kritik an einem auf technischer Naturbeherrschung beruhenden Fortschrittskonzept. Dabei geht es auch darum, die beiden Frankfurter Erziehungswissenschaftler in die damals vor allem von Jüngeren geführte pädagogische Grundlagendebatte mit

einzubezieh – auch gerade in Anerkennung derer unglaublich mutigen und Respekt zollenden Biographien: Heydorn war als Mitglied der bekennenden Kirche im Widerstand gegen das NS-Regime in Deutschland und wurde in Abwesenheit zum Tode verurteilt; Jouhy leistete als Jude und Kommunist in der französischen Résistance Widerstand gegen die Nazi-Besetzer in Frankreich.

Es wird die These herausgestellt, dass in den neuen sozialen Bewegungen nicht nur die Frage nach der Herrschaft über die ›äußere Natur‹ eine Rolle spielt und dass es nicht nur die globalen Krisenerscheinungen sind, welche die Überlebensfrage der Menschheit evozieren. Es gehe immer auch um das Verhältnis zur ›inneren Natur‹ der Menschen, zum eigenen Körper, zu Träumen, Gefühlen, Befürchtungen, Ängsten.

»Die globale Krise wird gewissermaßen in der kleinen Alltagswelt und an der zugänglichen inneren und äußeren Natur abgelesen.« (Becker 1986: 252 f.; hier im Abdruck: 36)

Festgehalten wird an der für die pädagogische Linke zentralen klassischen Idee der Aufklärung, zurückgewiesen wird dagegen deren Verquickung mit technischem Fortschritt und der Rationalität kapitalistischer Modernisierung. Damit stellt sich aber verschärft die Frage, wie die sich historisch verändernden Beziehungen zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur neu zu denken sind und wie sie sich weiterentwickeln sollen. Was kann an die Stelle der bisherigen Vorstellungen von Fortschritt, Modernisierung und Entwicklung treten? Diese Frage wird einige Jahre später im Zentrum des Diskurses über Nachhaltigkeit stehen, der sich allerdings stark auf die äußere Natur bezieht und die Radikalität und den utopischen Gehalt des linken pädagogischen Denkens zumeist stark unterbietet.

* * *

I

»Die Gesellschaft sucht den Menschen für bestimmte, klar definierbare Zwecke zu begaben, die sich aus ihrem Interesse, einer gegebenen Marktlage, dem Entwicklungsstand ihrer Produktivkräfte ergeben. Sie begabt ihn nicht als Menschen, sondern immer nur partiell, sie bedarf seiner als Bruchstück.«

Heinz J. Heydorn (1970)

Aus der unbestreitbaren Vielfalt kultureller und sozialer Erscheinungen, der Unübersichtlichkeit des ideologischen Terrains und der fortschreitenden Fragmentierung des gesellschaftlichen Wissens wird inzwischen von einer starken Fraktion sozialwissenschaftlicher Theoretiker eine radikale Konsequenz gezogen. Die Gesellschaft habe sich in ein Konglomerat regionaler Sinnprovinzen

verwandelt, erkennbar sei bestenfalls noch ein Netzwerk sozialer Systeme oder eine Mannigfaltigkeit miteinander verflochtener politischer Kulturen. Die Kategorie *Gesellschaft* und die mit ihr gesetzten Universalisierungen seien aufgebraucht. Statt eines einheitlichen, die Einzelercheinungen zur Einheit zusammenschließenden Vergesellschaftungsprinzips (wie es beispielsweise Marx im Wertgesetz ausmachte), könne heute nur noch von einer Pluralität von Machtbeziehungen, Rationalitätskriterien und lebensweltlichen Sinnzusammenhängen gesprochen werden. Jenes Denken, das sich selbst als postmodern etikettiert, macht das Fragment zur bestimmenden Figur, den Plural zur einzigen sinnvollen Aussageform: von der Geschichte hin zu den Geschichten, von der Gesellschaft zu den Gesellschaften. Radikaler Partikularismus scheint das Prinzip der postmodernen Welt zu sein, in der für den penetranten pädagogischen Universalismus nur noch Platz in den Archiven ist.

Der Intellektuellendiskurs über die Postmoderne ist nur eine Form der Artikulation von Krisenbewußtsein. Bedeutsamer ist die bunte Vielfalt von Initiativen, Gruppen und Bewegungen, die sich gegen die zunehmende Zersiedelung und Industrialisierung der Landschaft, gegen eine funktionalistische Stadtplanung, gegen industrielle Großprojekte und Überwachungstechnologien richten, die Bürokratisierung von Alltagsleben und die Technisierung menschlicher Beziehungen beklagen und aus einem solchen Bewußtsein heraus neue Lebens- und Arbeitsformen ausprobieren. Heterogenität und radikal partikularistische Vorstellungen kennzeichnen auf den ersten Blick diese »neuen sozialen Bewegungen«. Sie setzen fast immer lokal oder regional an, kämpfen um einzelne Biotope, Häuser, Plätze oder Lebensweisen.¹

Bei uns bildet die politische Ökologiebewegung so etwas wie einen Fokus für die Frauen-, Jugend-, Friedens- und Umweltbewegung, die trotz ihrer Heterogenität einen gemeinsamen Problembestand besitzen: In welchem Verhältnis stehen psychische, soziale und natürliche Lebensbedingungen konkreter Menschen zu gesellschaftlichen Strukturen und Entwicklungen und wie kann dieses Verhältnis begriffen und grundlegend verändert werden? Es ist bemerkenswert, wie dabei einerseits Wiesen und Wälder, Luft und Wasser, Vögel und Fische, Lebensmittel und Rohstoffe zu Themen eines politischen Diskurses gemacht wurden. Andererseits grenzt sich die Vorstellungswelt der politischen Ökologiebewegung gegenüber einem etatistischen ökologischen Krisenmanagement (dessen Konturen am Bonner Horizont erscheinen) gerade dadurch ab, daß sie nicht nur das Verhältnis zur »äußeren Natur« zum Thema macht; für sie ist das Verhältnis der Menschen zum eigenen Körper, zu Träumen und Gefühlen, zu alltäg-

¹ Inzwischen sind die neuen sozialen Bewegungen zum beliebten Untersuchungsgegenstand der Sozialwissenschaften geworden. Vgl. etwa *K.W. Brand*, *Neue Soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Protestpotentiale*, Opladen 1982; *J. Raschke*, *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*, Frankfurt 1985.

lichem Verhalten und zu psychischen Problemen, zur gesamten »inneren Natur« also, von gleicher Bedeutung. Die globale Krise wird gewissermaßen in der kleinen Alltagswelt und an der zugänglichen inneren und äußeren Natur abgelesen. Gewiß liegt in einem solchen Subjektivismus die Gefahr des Abgleitens in romantische Zivilisations- und Technikkritik, der Flucht in das kleine private Leben oder in die Innerlichkeit. Doch erst jenes sture Festhalten an subjektiver Betroffenheit, Ignoranz gegenüber den Problemvorgaben der offiziellen Politik und eine prinzipielle Offenheit gegenüber ganzheitlichen Vorstellungen verschafft der Bewegung ihre Radikalität. Nur so kann sie die Einzelthemen und Einzelinteressen und das in ihnen steckende Besondere mit der historischen Situation in Verbindung bringen. Die politische Ökologiebewegung schlägt dabei einen großen Bogen: sie versucht ziemlich direkt lokale und regionale Probleme auf die »Überlebensfragen der Gattung Mensch« zu beziehen und verortet sich damit auf paradoxe Weise in einem Spannungsfeld zwischen Partikularismus und Universalismus. Für sie scheint es ausgemacht, daß sich das Partikulare insofern universalisieren läßt, als in ihm die allgemeine Bedrohung durchscheint. Neu ist dabei gegenüber den Protestbewegungen der sechziger Jahre, daß die historische Situation nicht mehr als Krise des Kapitalismus interpretiert wird, sondern als globale Überlebenskrise. Anders auch als damals, wird nicht mehr nach dem revolutionären Subjekt gesucht, sondern durch ein Vernetzen vielfältiger und heterogener Einzelinitiativen ein Ausweg aus der Krise noch für möglich gehalten.²

Eigentümlich zwischen einem radikalen Partikularismus und einem ebenso radikalen Universalismus operierend, stören die neuen sozialen Bewegungen eingefahrene wissenschaftliche Diskursformationen, wenn dort versucht wird, die Themen und Probleme dieser Bewegungen aufzunehmen. Sei es dadurch, daß das Naturproblem zentral gestellt wird und damit zugleich eine zentrale Voraussetzung des modernen Denkens aufgegeben wird: die kategoriale Trennung von Natur und Kultur und das neuzeitliche Projekt wissenschaftlicher Weltbeherrschung. Sei es, daß die Verbindung zwischen Fortschrittsmodell und Überlebensfrage aufgelöst wird und nach einer Wissensform gesucht wird, welche es ermöglicht, das Überlebensproblem unmittelbar zu bearbeiten, das gesamte Wissen über Natur und Gesellschaft auf dieses Problem zu beziehen – was auch bedeutet, dieses Wissen den Experten zu entziehen und allgemein verfügbar zu machen. Schließlich werden Umdenk- und Umlernprozesse gefordert und in Gang gesetzt, in denen die Einsichten in konsequenten Handlungen praktisch werden sollen. Damit erzeugen die neuen sozialen Bewegungen aus

² Diese Vernetzungsvorstellung ist zugleich die Einbruchsstelle für eine Fülle ideologischer Figuren – bis hin zum blanken Obskurantismus. Vgl. dazu die Kritiken in *W. Hamann/Tb. Kluge* (Hrsg.), *In Zukunft. Berichte über den Wandel des Fortschritts*, Reinbek 1985.

sich heraus eine Problematik, wie sie auch das aufsteigende Bürgertum kannte und die es in seiner Bildungsphilosophie aufzulösen versuchte.

II

Im pädagogischen Diskurs tauchen in letzter Zeit immer wieder Vorstellungen auf, die in der von den Theoretikern der Postmoderne skizzierten Welt wie Relikte aus einer fernen Vergangenheit wirken und für die auch in der Vorstellungswelt der neuen sozialen Bewegungen kein rechter Platz zu finden ist. Wenn etwa von der Allgemeinheit von Spezialbildungen, vom individuell Allgemeinen im pädagogischen Handeln gesprochen wird, dann kann das sowohl Ausdruck eines Anachronismus sein – oder selbst wiederum postmodernes Denken, für das jede Zeit und jede Kultur gleich unmittelbar ist. Alles wird zitierbar, jedes Zitat kann mit jedem anderen montiert werden, der reiche Fundus pädagogischer Denkformen ist zur Plünderung freigegeben. Warum also nicht von Allgemeinbildung sprechen? Die rhetorische Figur kann im Diskurs verbraucht werden, andere werden bereitgehalten. Diesen Teil des pädagogischen Diskurses sollten wir sich selbst überlassen.

Auf die »Krise der Moderne«, wie sie sowohl von den neuen sozialen Bewegungen als auch von den diversen Richtungen postmodernen Denkens artikuliert wird, reagiert unsere Gesellschaft kaum einheitlich. Der politischen Wende korrespondiert ein regeneriertes Fortschritts- und Wachstumskonzept,³ bei dem auf neue Technologien und auf eine gelingende Anpassung des Produktionsapparates und der Reproduktionsbereiche an ökologische Notwendigkeiten und Bedingungen des Weltmarktes gesetzt wird. Eine reformkapitalistische Variante ist hier ebenso denkbar wie technokratisch-autoritäre Modernisierungsstrategien. Auch in diesem Spektrum wird die Bildungsfrage neu gestellt und mit der Frage nach der Zukunft unserer Gesellschaft verknüpft. Technologische Innovationen und eine Erziehung, welche die gesellschaftliche Modernisierung stützt, werden hier propagiert. Für diese Richtung fällt Allgemeinbildung zusammen mit einer durchgängigen Wissenschaftsorientierung des Lernens und einer besonderen Werte-Erziehung. Ihr Universalismus ist durch die Allgegenwart der wissenschaftlich-technischen Zivilisation begründet, universalisierter Partikularismus also.

Aber auch die pädagogische Linke nimmt das Thema auf und verortet es zwischen den Fortschrittskonzepten der marxistischen Tradition und deren Kritik durch die neuen sozialen Bewegungen. *Heydorn* wird wiederentdeckt und

³ Vgl. dazu die ausufernden Debatten im Feuilleton und in den Kulturzeitschriften, besonders aber die Ideen, wie sie von L. Späth oder P. Glotz propagiert werden.

von seinem kritischen Bildungsbegriff ein Leitfaden durch das Labyrinth pädagogischer Probleme hin zu verschütteten Widerstandspotentialen erhofft.⁴ Den zergliedernden Zugriffen heterogener Unterrichts-, Lern-, Sozialisations- und Qualifikationskonzepten hält ein nicht unerheblicher Teil der Linken trotzigen einen »Universalismus der gesellschaftlichen Arbeit« entgegen, dem die Allseitigkeit und Allgemeinheit der Bildung entsprechen soll. Zugleich wird aber konstatiert, daß *Arbeit* nicht mehr der kategoriale Bezugspunkt sein kann, von dem aus der Zusammenhang von Subjektivität und Gesellschaft zu konstruieren ist. So produziert der linke Diskurs eine Flut von Widersprüchen und Paradoxien und darin taucht jene Figur auf, die längst verschollen schien: die universelle Bildung. Es ist eine recht deutsche Figur. Sie ist zusammen mit dem deutschen Bürgertum zur Welt gekommen, das sich, anders als in England oder Frankreich, zunächst als Bildungsbürgertum konstituierte und sich darüber gegenüber dem Adel und den niedrigen Ständen abgrenzte.⁵ Die Vorstellungen von Allgemeinbildung, wie sie sich im deutschen Bürgertum seit dem 17. Jahrhundert entwickelten und die vom Bildungshumanismus des frühen 19. Jahrhunderts kanonisiert wurden, waren eng verbunden mit den Ideen der Aufklärung. Die Selbsterhaltung der Gattung schien garantiert durch deren »Fortschreiten nach vernünftigen Zwecksetzungen«. Allgemeinbildung sollte den Menschen die *Zukunft* offen halten und ihnen Entfaltungsmöglichkeiten in der Gesellschaft garantieren. Sie bedeutete die subjektive Möglichkeit, sich Wissen und Fähigkeiten für ein Leben in Freiheit anzueignen: Befreiung von Naturzwängen und illegitimen Konventionen, Umgestaltung der Natur gemäß vernünftigen menschlichen Zwecken und stetige Verbesserung der Reproduktionsbedingungen der Menschheit, so daß sie »als Gattung ihre Freiheit in jedem Individuum gewinnt« (Koneffke 1981, S. 175).

Die universelle Bildung hatte ihr soziales Substrat im gebildeten Bürgertum, bei den Beamten, Professoren, Pfarrern und Hofmeistern. Sie war verkörpert im Dichter und im Philosophen. Eng verbunden mit den Ideen der Aufklärung, entstand die Vorstellung, das aufsteigende Bürgertum spreche für die Menschheit, es vertrete Gattungsinteressen. Universell sollte die Bildung des Bürgers sein, weil sich in ihr die universelle Vernunft zeigt. Die Vernunftfähigkeit des Menschengeschlechts mache die Befreiung aller möglich, und das Bürgertum versprach sich und allen Befreiung aufgrund einer unwidersprochenen Einheit der Vernunft. »Im Ausgang war bestimmend, daß das Individuum nur mit allen

4 In »Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich« findet man in der Nr. 15 (1985) zahlreiche instruktive Beiträge zu dem Schwerpunktthema »Mut zur Bildung. Der Aufklärung verpflichtet.«

5 Vgl. dazu die materialreiche Studie von P. Schmid, *Zeit des Lesens – Zeit des Fühlens. Anfänge des deutschen Bildungsbürgertums*, Berlin 1985.

oder überhaupt nicht mündig werden kann.«⁶ Es ist oft genug analysiert worden, wie mit dem Aufstieg des Bürgertums und der Durchsetzung kapitalistischer Macht- und Eigentumsverhältnisse die Bürgerklasse selber ihren Bildungsbegriff paralyisierte. Die bürgerliche Allgemeinbildung, im Neuhumanismus der nützlichen Fachbildung entgegengesetzt, wurde sozial-exklusiv. Sie war die Bildung des Bürgers – vornehmlich der Männer – und verkörperte sich in dessen Habitus. Den niedrigen Klassen blieb die humanistische Allgemeinbildung vorenthalten, sie wurden für spezifische Aufgaben erzogen.

»Bürgerliche Vernunft ließ in ihrer Borniertheit die Universalität, welche die Klasse doch fordern mußte, nur als Universalität ihres Herrschaftsanspruchs, mithin als Universalität eines Partikularen zu. Die geschichtliche Verwirklichung dieser Vernunft objektiviert das Wertprinzip als das anfänglich in ihr verborgene Besondere, brachte Vernunft als Wertgesetz zur Geltung.«⁷

Die universelle Bildung des Bürgertums, einmal als partikular erwiesen, stellt zukünftig *jedes* Konzept von Allgemeinbildung unter Ideologieverdacht. Ist damit das letzte Wort zur Allgemeinbildung gesprochen?

Für die pädagogische Linke der sechziger und frühen siebziger Jahre war die These von der Partikularität der universellen Bildung zumeist das letzte Wort. Sie hat mit *Althusser* die »allgemeinbildende Schule« als Teil des ideologischen Staatsapparates analysiert oder sie bildungsökonomisch als Produktionsstätte verwertbarer Qualifikationen angesehen. »Allgemeinbildung ist die berufliche Bildung für die Herrschenden; berufliche Bildung ist die Allgemeinbildung für die Beherrschten.« Innerhalb der Kritischen Theorie hat *Adorno* allem Bestehenden so grundsätzlich mißtraut, daß für ihn jede immanente Bewegung nur das Wiederholen dessen sein konnte, was schon ist. Er hat den Ideologieverdacht zum radikalen Zweifel an der Möglichkeit eines positiv bestimmten Bildungsbegriffs verdichtet. Bildung ist für ihn nichts anderes »als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung«.⁸ Kultur aber, als reine Geisteshaltung oder als Produkt einer Kulturindustrie, läßt Bildung dann nur noch als Halbbildung wirklich werden, als Allgegenwart des entfremdeten Geistes. Halbbildung als subjektives Korrelat der Kulturindustrie kann wie eine Ware produziert werden. So konnte sich die Vorstellung durchsetzen, Bildungsprozesse ließen sich in Analogie zur industriellen Produktion planen und steuern. Konsequenterweise war es denn auch, die Kategorie Bildung durch die der Qualifikation zu ersetzen.

6 *H.J. Heydorn*, Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs, Frankfurt 1972, S. 18.

7 *G. Koneffke*, Überleben und Bildung. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs bei *H.J. Heydorn*. In: Auernheimer u.a., Die Wertfrage in der Erziehung (Argument-Sonderbd. 58), Berlin 1981, S. 182.

8 *Th.W. Adorno*, Theorie der Halbbildung. In: M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt 1962, S. 169.

Heydorn hat dagegen darauf beharrt, daß in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit einer universellen Bildung ebenso angelegt sei wie die Möglichkeit einer Befreiung von kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen.

»Die technologische Gesellschaft akkumuliert unaufhörlich Rationalität, die sich als Mittel menschlicher Befreiung anbietet. Dem umfassenden Charakter, den die Bildung angesichts des Standes der technischen Entwicklung genommen hat, entspricht eine umfassende Paralisierung, um ihre revolutionäre Potenz auszuschalten.«⁹

Heydorn glaubte an die Möglichkeit, die bürgerlich paralysierten Bildungsprozesse durch Aufklärung über sich hinauszutreiben, deren revolutionäre Potenzen freizusetzen. Allgemeinbildung als polytechnische Bildung ist für ihn als Möglichkeit im hochentwickelten Kapitalismus bereits angelegt. Für *Adorno*, der keine realistische Möglichkeit einer Umwälzung kapitalistischer Strukturen mehr sehen konnte, ist der Verblendungszusammenhang nahezu geschlossen, die Halbbildung allgemein geworden. Was Pädagogen sämtlicher Couleur als Allgemeinbildung ausgeben, konnte für ihn immer nur die verallgemeinerte Halbbildung sein. Haben die neuen sozialen Bewegungen eine Universalisierung ermöglicht, die dem Pessimismus *Adornos* standhalten kann, aber nicht auf den Revolutionsoptimismus *Heydorns* zurückgreifen muß?

III

Um nicht in den Naturzustand zurückzufallen, hat jede Gesellschaft ein *Reproduktionsproblem* zu lösen: Sie muß sich in der Produktion von Gütern und Dienstleistungen in ein spezifisches Verhältnis zur Natur setzen; und sie muß dafür sorgen, daß das einmal erreichte technische, kulturelle und soziale Entwicklungsniveau unabhängig von der Generationenabfolge reproduziert wird. Das bedeutet aber auch, das Generationenverhältnis so zu beherrschen, daß Reproduktion dauerhaft gelingt. Im Kern jeglicher pädagogischer Reflexion hat daher schon immer gestanden, das Generationenverhältnis zu regeln.

Moderne Gesellschaften haben das Reproduktionsproblem dadurch zu lösen versucht, daß sie es an die systematische Steigerung des Entwicklungsniveaus gebunden haben, wodurch Erziehung der jüngeren Generation zugleich als Bedingung gesellschaftlichen Fortschritts angesehen wurde. Die Pädagogik der Moderne wird dadurch zu einer *Pädagogik des Fortschritts*. Zu ihren Glaubensgrundlagen gehörte auch immer, Fehlentwicklungen der Vergangenheit ließen sich im Prozeß der Modernisierung korrigieren. Die Überlebensprobleme der

⁹ *H.J. Heydorn*, Überleben durch Bildung. In: H. Hoffmann (Hrsg.), Perspektiven der kommunalen Kulturpolitik, Frankfurt 1974, S. 24.

Menschengattung schienen dadurch gelöst, daß sich Gesellschaft auf immer höherer Stufenleiter reproduziert.

Gerade dieses Entwicklungsmodell wird aber von den neuen sozialen Bewegungen abgelehnt. Anders noch als die Protestbewegungen der sechziger Jahre, die eher eine Radikalisierung des bürgerlichen Fortschrittdenkens bezweckten und einen demokratischen Universalismus vorantreiben wollten, stellen sie das gesamte »industrielle Entwicklungsparadigma« in Frage – und damit aber auch dessen theoretische Konzeptualisierungen (etwa in Modernisierungstheorien in der Tradition Max Webers oder in marxistischen Revolutionstheorien). So entsteht eine theoretische Problematik, die sich in dem Maße verschärft, wie sich die Bewegungen politisieren und ihre aus lokalen und regionalen Erfahrungen entstandenen Vorstellungen zu Aussagen über »Gesellschaft«, »Wissenschaft« oder »Zukunft« verallgemeinern müssen. Nun besteht aber gerade innerhalb der neuen sozialen Bewegungen eine starke Sperre gegen theoretische Verallgemeinerungen von Erfahrungen. Besonders die Allgemeinbegriffe der traditionellen Linken und der marxistischen Tradition scheinen nicht mehr tauglich, um die Hoffnungen und Gefühle, die neuen sozialen Erfahrungen, die zerbrochenen Mythen, unerfüllten Wünsche und gescheiterten Experimente »auf den Begriff« zu bringen. Diese Sperren gegen die Diktatur der theoretischen Allgemeinbegriffe über die konkrete Erfahrung muß aber nicht anti-theoretisch sein. Es geht wohl eher darum, die »gelebte Erfahrung« aufzubewahren, in theoretischen Verallgemeinerungen aufzuheben – also eine Form der Theoriebildung zu finden, die sich nahe am »sozialen Lebensprozeß« vollzieht. In einem solchen Theoriebildungsprozeß können auch neue Universalien entstehen.

Als Rückseite des Fortschrittsmodells haben die neuen sozialen Bewegungen die *Naturbeherrschung* erkannt. Die Steigerungsbedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung liegen in der systematischen Beherrschung äußerer und innerer Natur, gewissermaßen in der Transformation der gesamten Welt zur Maschine. »Erst die völlig beherrschte Natur ermöglicht die völlige menschliche Freiheit«, war die geheime Maxime des Fortschrittdenkens. Aber gerade die Vorstellung einer Selbstbefreiung durch Naturbeherrschung ist fragwürdig geworden. Und spätestens seit Horkheimers und Adornos »Dialektik der Aufklärung« verstehen wir auch theoretisch, wie rationale Naturbeherrschung in irrationale Selbstzerstörung umschlagen kann.

So wird dann auch mit der Kritik am bürgerlichen Fortschrittsmodell und an dessen marxistischer Radikalisierung das in methodisch arrangierten Experimentalsituationen gewonnene naturwissenschaftliche Wissen einer fundamentalen Kritik unterzogen, und auch in diesem Kritikprozeß verallgemeinern sich Erfahrungen. Ein Wissen, das die Natur in einer Serie von Maschinenkonzepten

selbst immer mehr zur Maschine transformiert¹⁰ und sie dabei zunehmend der Fähigkeit beraubt, sich natürlich zu reproduzieren, bedeutet eine Bedrohung: Gesellschaftliche Reproduktion setzt gerade jene Selbstreproduktion der Natur voraus; mit zunehmender Naturbeherrschung und Naturausbeutung verschlechtern sich die Reproduktionsbedingungen der Menschheit. Die gesellschaftliche Reproduktion scheint an eine Naturschranke gestoßen zu sein.

IV

Das Gattungsproblem ist von den neuen sozialen Bewegungen in eine historisch veränderte Fassung gebracht worden. Konsequenter wird die Menschengattung als Teil der Natur angesehen, Naturbeherrschung mit Selbst-Unterdrückung gleichgesetzt und das bürgerliche Fortschrittsmodell abgelehnt. Damit sind neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet, allerdings zugleich auch unter einschränkende Bedingungen gestellt. Den Platz, den in der neuhumanistischen Bildungsphilosophie einmal die eine und unteilbare Vernunft besetzte, ist leer und dahinter lauert die Katastrophe. Für die Universalisierungsprozesse, wie sie innerhalb sozialer Bewegungen ablaufen, bleibt lediglich ein negativer Fluchtpunkt, durch den es möglich scheint, den Vorschein der Katastrophe im Alltäglichen zu erkennen. Bildungsprozesse, gebunden an eine offene Zukunft mit noch nicht realisierten Möglichkeiten, lassen sich dann aber nur noch negativ bestimmen: Wir haben uns so zu verändern, daß die Katastrophe ausbleibt.

In einer solchen Konstellation läßt sich kein positiver Begriff von Bildung mehr gewinnen. Katastrophenpädagogik ist unmöglich. Bei *Adorno* können wir nachlesen, was dem Denken noch zuzumuten ist, wenn es als konsequente Negation des Bestehenden sich versteht. Doch ein Bildungskonzept ist aus der »Negativen Dialektik« kaum herauszulesen. So wenig wie *Günther Anders* kann *Adorno* zum Lieblingsautor einer sich zunehmend pädagogisierenden und institutionalisierenden sozialen Bewegung werden. Die Einsicht, daß die Menschheit vom Untergang bedroht ist und wir radikal umdenken und umlernen müssen, mag philosophische Reflexion in Gang bringen, kaum aber pädagogisches Handeln.

Parolen wie »global denken, lokal handeln« setzen eine gelungene Vermittlung zwischen dem Partikularen des unmittelbaren Erfahrungs- und Lebensbereiches und dem Universellen der Katastrophe voraus. So wie diese Vermittlung in den neuen sozialen Bewegungen gedacht wird, ist sie nur noch als Bildungs-

10 Vgl. dazu: *E. Becker/B. Schmincke, L'homme machine 1985. Anmerkungen zur Mensch-Maschine-Schnittstelle und zum Berliner Modernismus. In: Hamann/Kluge, a.a.O., S. 300 ff.*

prozeß möglich. In diesem Sinne sind die neuen sozialen Bewegungen im Kern pädagogische Bewegungen, für die aber eine lebenswerte Zukunft der Menschheit als Möglichkeit vorstellbar bleiben muß. In dem Maße, wie sich solche Bewegungen pädagogisieren, müssen sie ihren apokalyptischen Bezugspunkt durch positive Zielvorstellungen verdecken – etwa durch die regulative Idee eines ökologischen Gleichgewichts. Die ungestörte *Natur* nimmt dann den leeren Platz der Vernunft ein, das Natürliche muß zum Vernünftigen erklärt werden. In dem Maße, wie sich die neuen sozialen Bewegungen politisieren, erzeugen sie aus sich heraus die Notwendigkeit von Universalisierungen. Das Szenario einer neuen Ideologiebildung ist damit entworfen.¹¹

Wie schon so oft, werden in diesem Szenario gesellschaftliche Probleme in pädagogische Herausforderungen undefiniert, Entwicklungsschranken als Lernhemmnisse verniedlicht. In der politischen Ökologiebewegung spricht man zwar etwas radikaler von einer notwendigen *Bewußtseinsrevolution*, bringt aber auch damit die Pädagogik ins Spiel. Am direktesten geschieht das wohl in der Öko-Pädagogik, wo generalisierte Prinzipien einer Gleichgewichtsökologie an die Stelle tradierter pädagogischer Universalien rücken. Weniger direkt ist die Verbindung dort, wo sich die Pädagogik als Disziplin auf die neuen sozialen Bewegungen zu beziehen beginnt, die dort artikulierten Probleme und Einsichten in ihren Diskurs überträgt, bearbeitet und fortentwickelt. Damit wird zunächst eine erziehungswissenschaftliche Selbstreflexion in Gang gesetzt, in der »die Folgen des Modernisierungsprozesses, an dessen Zustandekommen sie selbst beteiligt war«, den Ausgangspunkt liefern.¹² In den Diskurs der sozialen Bewegungen greift das pädagogische Denken hier so ein, daß es Möglichkeiten einer offenen Zukunft untersucht, also entschieden gegen apokalyptische Vorstellungen angeht. Möglich wäre aber auch, daß sich ein Teil der Pädagogen im Sinne *Gramscis* als »organische Intellektuelle« begreift und ein neues Verhältnis zwischen Theoriebildung und politischer Erfahrung herausbildet. Vorausgesetzt muß dabei allerdings werden, daß die verallgemeinerten Interessen an einem lebenswerten Leben und die wissenschaftlichen Verallgemeinerungen der Theoriearbeit konvergieren. Die Arbeit der Intellektuellen könnte so als Moment eines »sozialen Verallgemeinerungsvorgangs« begriffen werden, in dem die politische Allgemeinheit sozialer Erfahrungen und Interessen mit der theoretischen Allgemeinheit wissenschaftlicher Diskurse und Weltbilder zusammenkommen. Wie ein solcher Prozeß ohne eine Neufassung der klassischen Konzepte von Gesellschaft, Natur, Wissen und Bildung möglich sein soll, vermag ich nicht zu sehen.

11 Vgl. dazu: E. Becker, *Natur als Politik?* In: Th. Kluge (Hrsg.), *Grüne Politik*, Frankfurt 1984.

12 W. Hornstein, *Neue soziale Bewegungen und Pädagogik. Zur Ortsbestimmung der Erziehungs- und Bildungsproblematik in der Gegenwart.* In: *Z. f. Päd.* 30 (1980), S. 164.

Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß der intellektuelle Flügel der neuen Bewegungen sich entweder der Ideologie einer Postmoderne zuwendet, oder sich der neuesten Supertheorien bedient, die eine solche Neufassung versprechen und die Welt wieder verstehbar machen wollen. Ob das die Theorie des kommunikativen Handelns von *Habermas* ist oder *Luhmanns* Theorie sozialer Systeme, der Problemkontext klassischer Bewußtseinsphilosophie wird ausgewechselt und der Fortschrittsglaube durch differenzierte Konzepte sozialer Evolution ersetzt. In beiden Supertheorien bekommt *Bildung* eine veränderte Bedeutung, wenn sie nicht mehr einfach als die subjektive Seite von Kultur verstanden wird, sondern als ein Mechanismus zur Lösung von Systemproblemen, oder ein Prozeß an der Grenze von System und Lebenswelt. In den sozialen Bewegungen hat man die Erfahrung gemacht, daß sich das gesellschaftliche Lernpotential nicht beliebig durch eine Addition individueller Kompetenzen und Einsichten steigern läßt, daß also so etwas wie eine soziale Schranke des ökologischen Bildungsoptimismus besteht. Die neuen Supertheorien können solche Schranken beschreiben und wollen angeben, wie sie zu überwinden sind. In dem Maße, wie sich die neuen sozialen Bewegungen an den system- oder kommunikationstheoretischen Diskurs anschließen, verschwindet für sie auch der negative Bezugspunkt der »Überlebenskrise« und damit auch die Radikalität ihrer Fortschrittskritik. Ihr intellektueller Flügel wird wieder politikfähig und ihre politischen Vertreter können in das regierungsamtliche Krisenmanagement einziehen.

Einmal das Konzept des organischen Intellektuellen ausgenommen, nimmt die Pädagogik Vorstellungen der neuen sozialen Bewegungen vorwiegend in ideologischer Gestalt auf, besonders dann, wenn sie von einer gelingenden Vermittlung zwischen Partikularem und Universalem ausgeht. Dann bestehen keine theoretischen Schranken mehr, um einen modernisierten Sozialbiologismus als neues ökologisches Denken auszugeben; oder es kann behauptet werden, die Negation des klassisch-mechanistischen Weltbildes habe bereits die alternative Wissenschaft der »Wendezeit« (*Capra*) oder eine universelle und disziplinübergreifende Systemökologie (*Vester*) hervorgebracht. Im pädagogischen Diskurs erscheinen dann solche Vorstellungen als gesicherte Denkvoraussetzungen.¹³ Die wissenschaftliche Phrase kann das Volk erreichen. Klassische Dichotomien wie die von Hand und Kopf, Leib und Seele, Gefühl und Verstand, Anschauung und Begriff brauchen jetzt nicht mehr ernst genommen zu werden. Wo eine neue Einheit des Wissens als bereits hergestellt behauptet wird, erscheinen sie als antiquierter Ausdruck falscher Aufspaltungen. Es muß nicht mehr die Utopie formuliert werden, daß die Entzweiungen aufzuheben seien; wer etwa die Vorstellungen des kybernetischen Spiritualismus eines *Capra* ernst nimmt,

13 Vgl. dazu R. *Huschke-Rhein*, Über die Zukunft der Allgemeinen Pädagogik. Systematische und systemökologische Überlegungen. In: *Z. f. Päd.* 30 (1984), S. 31 ff.

für den existiert die Einheit bereits und breitet sich durch ihre synthetisierende Kraft immer weiter aus. Die Welt ist gerettet.

V

Betrachtet man die Szenarios des neuen Denkens mit ideologiekritischem Blick, dann erscheinen Adornos Zweifel heute noch berechtigter als vor 20 Jahren. Präsentiert wird uns im pseudowissenschaftlichen Gewand eine neue Form des universellen Partikularismus, der scheinbar seine bürgerlichen Bornierungen abgestreift hat. Ökologie-, Friedens- und Frauenbewegung erzeugen ihre pädagogischen Ableger und thematisieren die Krise auf ihre Weise. Wo die Auswege auf rein pädagogischen Wegen gesucht werden, landet man mitten im Feld des Ideologischen; eine zum Problem verniedlichte Krise stößt dann die Diskurse an.

Nimmt man die ökologischen Krisendiagnosen ernst – und ich denke, wir müssen sie ernst nehmen – dann bleiben nur wenige Möglichkeiten. Entweder ist die historische Situation – so ausweglos, wie es *Günther Anders* vermutet, dann bleibt nur ein trotziges *Dennoch*, ein Philosophieren gegen die Verzweiflung oder ein zynisches Ästhetisieren der Katastrophenzeichen. Oder die Katastrophe ist noch vermeidbar, dann müssen aber unsere gesamten Lebensbedingungen so grundlegend verändert werden, daß das einer Revolution gleichkommt. Aber welcher Revolution? Sicher keine, die bloß eine Radikalisierung bürgerlicher Fortschrittsvorstellungen darstellt, denn jene Vorstellungen sollen ja gerade revolutioniert werden. Für den größten Teil der neuen sozialen Bewegungen bedeutet das zunächst einmal eine Abkehr von marxistischen Revolutionsvorstellungen, die von einer revolutionären Anpassung der Produktions- und Machtverhältnisse an den Stand der gesellschaftlichen Produktivkräfte ausgehen. Für sie ist *Revolution* als Inbegriff der radikalen Erneuerung zutiefst mit dem Geist der Moderne verbunden und hat die Faszinationskraft eingebüßt. Sie ist entweder in der erhofften Form ausgeblieben oder hat dem Industrialisierungsprozeß zum Durchbruch verholfen. Zu eng verknüpft mit R rigorismus, Lustfeindlichkeit und politischer Unterdrückung hat sich für die westlich-kapitalistischen Gesellschaften die Revolutionssemantik verbraucht. Nehmen wir aber die Krisenanalysen ernst, dann besteht weiterhin die Notwendigkeit einer Revolutionierung.

Wir müssen also nochmals zu *Heydorn* zurückkommen, denn seine Bildungstheorie ist im Kern Revolutionstheorie, könnte also der historischen Situation angemessen sein.

»Das menschliche Überleben wendet sich gegen sich selbst; neue Vernichtungsprozesse entstehen, die an die Stelle der alten treten. (...) Soviel bleibt festzuhalten, daß bares

Überleben, dem keine Erfüllung abgewonnen wird, sich selbst widerruft; es enthält die Konsequenz einer fortschreitenden Selbstzerstörung des Menschen. Dennoch bildet das physische Überleben des Geschlechts eine unabdingbare Voraussetzung, die heute keineswegs gewiß ist. Die Frage, die sich herauszuschälen beginnt, richtet sich auf die Möglichkeit menschlicher Befreiung unter Wahrung der Überlebensaussicht.¹⁴

Vielleicht müssen wir *Heydorns* Frage heute noch zuspitzen: Die Möglichkeitsbedingungen von Überleben, Befreiung und universeller Bildung fallen zusammen.

Es mag sein, daß im historischen Prozeß einmal sich so etwas herausbildet wie existierende Allgemeinheiten, Universalien also, die weder ideologische Gespinste noch Abkömmlinge von Geld und Kapital sind. Dann wäre es auch wieder sinnvoll, vom Allgemeinen der Bildung zu sprechen, ohne deren bürgerliche Bornierung. Einstweilen ist das aber nicht mehr als eine Hoffnung, die von den neuen sozialen Bewegungen am Leben gehalten wird.

Drucknachweis

Egon Becker (1986): Pädagogischer Universalismus in den neuen sozialen Bewegungen. In: Heinz-Elmar Tenorth (Hg.): Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft. Weinheim/München: Juventus, 251–266

14 H.J. *Heydorn*, Überleben durch Bildung, a.a.O., S. 17 f.

Jenseits der Utopie (1992)

Im Jahr 1991 hatte Tom Koenigs von den *Grünen* (zwischen 1989 und 1999 Stadtkämmerer und Umweltdezernent der Stadt Frankfurt am Main) zu einem kleinen Gesprächskreis eingeladen, um darüber zu diskutieren, ob und wie Frankfurt eine Modellstadt für nachhaltige Entwicklung werden könne. Der Kreis bestand aus einigen linken Intellektuellen, konservativ-liberalen Bürgern, Journalisten, verschiedenen Wissenschaftlern, Vertretern der Industrie und der Regionalwirtschaft. Ungeschriebenes Gesetz war, intern eine ungeschminkt offene Diskussion zu führen, aber zunächst keine Diskussionsinhalte nach außen zu kommunizieren. Nach einiger Zeit und Diskussionsreife wurde der Kreis in ein offenes »Umweltforum« verwandelt, das schließlich im Mai 1992 mit dem Kolloquium »Zukunft Frankfurt 2010« im Zoo-Gesellschaftshaus einen großen Bürgerdialog initiierte. Als Material lagen 17 Texte bekannter Frankfurter Bürgerinnen und Bürger über ihre Vision von Frankfurt im Jahr 2010 vor.

In dem hier dokumentierten einleitenden Beitrag werden einige grundsätzliche Fragen der Prognose gesellschaftlicher Entwicklung angesprochen und die 1990er Jahre als Zeit der Umbrüche und Übergänge charakterisiert. Der Text ist von erstaunlicher Hellsichtigkeit und liest sich aus der Rückschau des Jahres 2015 wie die Zusammenfassung aktueller Nachrichten. Nur einige Stichpunkte mögen das bebildern: Finanz- und Bankenkrise, Flüchtlingsströme, Destabilisierung des Ostblocks mit erweiterten Konflikten, die Veränderung der Hochschul- und Bildungslandschaft, das Auflösen der politischen Lager zu Gunsten wechselnder Mehrheiten, das Aushandeln und Entwickeln einer internationalen Stadtkultur. Der Autor argumentiert, dass konsensuelles Handeln in den zentralen gesellschaftlichen Krisenbereichen erst durch eine aktive Kultur des Dissenses und der Differenz möglich werde. Aber auch das Auftauchen neuer religiöser Bewegungen und die Notwendigkeit, sozial-ökologische Allianzen zu bilden, werden skizziert. In dem Beitrag wird der damals beginnende politische Diskurs über Nachhaltigkeit mit den theoretischen und methodischen Schwierigkeiten einer Prognose gesellschaftlicher Entwicklungen verknüpft. Neueren Ideen über Komplexität, Bifurkation und Emergenz wird dabei eine besondere Bedeutung für ein vertieftes Verständnis nicht-linearer und diskontinuierlicher gesellschaftlicher Veränderungen zugesprochen.

* * *

Vorbemerkung

In einer Diskussionsbemerkung hat Max Horkheimer 1933 darauf hingewiesen, daß es zwei Zustände der Gesellschaft gibt, die sichere sozialwissenschaftliche Prognosen ermöglichen: den Zustand vollkommener Determiniertheit einerseits und den vollkommener Freiheit andererseits. Im ersten Fall würde der Gesellschaftsprozeß wie ein Naturvorgang verlaufen, im zweiten Fall könne er als Ergebnis planvollen Handelns hergestellt werden. Beide Bedingungen sind unreal und in der Stadt Frankfurt noch nicht einmal annäherungsweise erfüllt. Eine sich ständig verändernde Mischung aus Sachzwängen und Planung, aus Ordnung und Chaos kennzeichnet diese Stadt. Wissenschaftliche Prognosen sind hier nur höchst eingeschränkt möglich, bleiben gebunden an ganze Kataloge von höchst prekären Bedingungen. Doch lassen sich vielleicht unter Rückgriff auf wissenschaftliches Wissen reale Entwicklungsmöglichkeiten erkennen, die schon im Horizont der Politik oder in den Zukunftsvorstellungen der Bürger als Ängste und Hoffnungen eine eigentümliche Existenzform besitzen.

Das wissenschaftliche Denken ist methodisch viel besser ausgerüstet, bereits abgelaufene Entwicklungen nachträglich zu beschreiben und deren Dynamik theoretisch zu erklären. Erst in jüngster Zeit ist das »deterministische Chaos« zu einem ernsthaft untersuchten Gegenstand der Wissenschaften geworden. Die Forschungen über derartige Systeme haben aber bereits eindeutig ergeben, daß auch bei völliger Determiniertheit sämtlicher Einzelvorgänge das Systemverhalten nur unter sehr spezifischen Bedingungen prognostizierbar ist. Die Wissenschaftler müssen also bescheidener werden – und sie müssen den Politikern widerstehen, die von ihnen möglichst sichere Prognosen erwarten. Ich möchte mich damit bescheiden, einen möglichen Zustand der Stadt Frankfurt im Jahre 2010 zu skizzieren, und zu erklären versuchen, wie er hätte zustande kommen können. Um die Konjunktive zu vermeiden, spreche ich vom fiktiven Jahr 2010 aus in der Retrospektive.

Frankfurt im Jahr 2010

Im Jahr 2010 hat die UNESCO Frankfurt zur Modellstadt erklärt: als Stadt des interkulturellen und internationalen Zusammenlebens und als Stadt der Wissenschaften und des ökologischen Wissens. In dieser Stadt leben noch knapp fünfzig Prozent Deutsche, hier studieren inzwischen fast sechzigtausend Menschen aus den unterschiedlichsten Ländern der Welt, und hier arbeiten über fünfzehn Prozent der Bevölkerung in einem gegenüber den neunziger Jahren völlig veränderten Wissenschaftssektor. Die Menschen in dieser Stadt haben bereits wäh-

rend der Krisen und Konflikte gegen Ende des Jahrhunderts gelernt, tiefgreifende Veränderungen in Gang zu setzen, die völlig zu Recht inzwischen auch international als vorbildlich gelten. Wie war das möglich?

Die neunziger Jahre – eine Zeit des Übergangs

Zu Beginn der neunziger Jahre existierten in der Frankfurter Bevölkerung nur wenige realistische Visionen. Und auch die Vorstellungen der prominenten Bürgerinnen und Bürger, der politischen, ökonomischen, kulturellen und wissenschaftlichen Führungskräfte hatten nur wenig visionäre Anflüge, blieben weitgehend im Horizont des bereits Bekannten. Aus der sicheren Perspektive des Jahres 2010 erweist sich dieser Frankfurter Realismus als unrealistisch. Vorsichtig wurden damals erkennbare Trends aus der Vergangenheit in die Zukunft verlängert, schrittweise Veränderungen geplant und in mühsamer politischer Kleinarbeit zu realisieren versucht: Senkung von Energie-, Wasser-, Rohstoff- und Flächenverbrauch; Absenken der Schadstoffemissionen und des Müllaufkommens; stufenweiser Ausbau von Radwegnetzen, Nahverkehrssystemen und Grünzonen; Bau bezahlbarer Wohnungen und Einrichtung neuer Arbeitsplätze, ... In den programmatischen Erklärungen sämtlicher Parteien findet sich schon damals das Fernziel einer »ökologischen Erneuerung der Industriegesellschaft« und das Modell einer »nachhaltigen Entwicklung« sowohl der reichen Industriestaaten des Nordens als auch der Armutsregionen der südlichen Hemisphäre. Derartige Ideen fanden auch in der Bevölkerung Resonanz. Diese neue Vorstellungswelt überlagerte sich der weitgehend ungebrochen fortbestehenden alten: Wirtschaftswachstum als Entwicklungsmotor, Vollbeschäftigung und Geldwertstabilität als Sicherheitsgarantien; hohes Konsumniveau und fast unbeschränkte Mobilität als individuelle Lebensform. Nach und nach und vorsichtig abwägend wurden die marktwirtschaftlichen Instrumente (Preise, Steuern und Abgaben), die politisch-ökonomischen Rahmenvorgaben (Gesetze und Haushaltspläne) und besonders die politische Rhetorik an die neue Vorstellungswelt angepaßt. Doch gleichzeitig verschärfte sich in den neunziger Jahren die internationalen Konflikte. Die zu Beginn des Jahrzehnts erstellten Prognosen der Ökologen, Systemanalytiker, Klimaforscher und Verkehrsexperten bekamen nach und nach den Charakter harmloser Realitätsbeschreibungen. Wenige Stichworte mögen genügen: Dürrekatastrophen und Überschwemmungen, ökologischer Zusammenbruch und finanzieller Bankrott zahlreicher Staaten, anschwellende Flüchtlingsströme und internationale Verteilungskämpfe, freier Zugriff auf die Waffenarsenale des zerfallenen Ostblocks. Heute ist uns das aus der Erinnerung bekannt – damals konnte man das als alarmierende aber unsichere Zukunftsaus-