

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Eder, Klaus

**Die Vergesellschaftung der Natur**

Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft

© Suhrkamp Verlag

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 714

978-3-518-28314-1

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 714

Mit »Natur« haben die Sozialwissenschaften nie viel anfangen können. Man überließ das Nachdenken über die Natur den Naturwissenschaften und ihre Aneignung den technischen Disziplinen. Es wird aber zunehmend deutlicher, daß diese Arbeitsteilung zwischen Natur und Sozialwissenschaften den ökologischen Verhältnissen nicht gerecht wird. Erst der Blick auf die symbolische Aneignung der Natur, auf die Kommunikation, die diese ermöglichen und durch sie ermöglicht werden, macht das gesellschaftliche Naturverhältnis sichtbar. Diese These wird – im Rückgriff auf die symbolische Anthropologie und die politische Ökonomie – an Phänomenen wie Eßtabus und Fastfood, Kannibalismus und Vegetarismus, romantischem und industriellem Naturverhältnis, Naturkostbewegung und industrieller Ausbeutung der Natur entfaltet.

Klaus Eder  
Die Vergesellschaftung  
der Natur

Studien zur sozialen Evolution  
der praktischen Vernunft

Suhrkamp

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

2. Auflage 2016

Erste Auflage 1988

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 714

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28314-1

# Inhaltsverzeichnis

|                      |    |
|----------------------|----|
| Vorwort . . . . .    | 9  |
| Einleitung . . . . . | 15 |

## I

### VERGESELLSCHAFTUNG DER NATUR UND PRAKTISCHE VERNUNFT

|   |    |
|---|----|
| Die gesellschaftliche Aneignung der Natur. Eine Kritik<br>naturalistischer Evolutionstheorien . . . . . | 27 |
| Natur und Gesellschaft . . . . .  | 27 |
| Zur Kritik des soziologischen Naturalismus . . . . .  | 30 |
| Der Marxsche Naturalismus . . . . .   | 30 |
| Der systemtheoretische Naturalismus . . . . .   | 39 |
| Jenseits des soziologischen Naturalismus . . . . .  | 43 |
| Die kognitive Konstruktion der Natur . . . . .  | 46 |
| Die natürliche Teilung der Gesellschaft . . . . .   | 46 |
| Die materielle Aneignung der Natur . . . . .  | 49 |
| Die normative Konstruktion der Natur . . . . .  | 51 |
| Der Gebrauchswert der Natur . . . . .   | 51 |
| Moralische Ökonomie . . . . .   | 55 |
| Die symbolische Konstruktion der Natur . . . . .  | 58 |
| Die Lust an der Natur . . . . .   | 58 |
| Natur als Kultur . . . . .  | 61 |
| Die symbolische Ordnung der Gesellschaft. Jenseits des<br>soziologischen Naturalismus . . . . .         | 64 |
| Von der Natur zur Kultur . . . . .  | 64 |
| Zur Funktion religiöser Symbolisierungen . . . . .  | 64 |
| Zur Kritik der Theorie religiöser Evolution . . . . .   | 66 |
| Die symbolische Ordnung der Gesellschaft . . . . .  | 69 |
| Kulturelle Evolution und religiöse Symbolisierung . . . . .   | 69 |
| Die sozialen Grundlagen der religiösen Ordnung . . . . .  | 85 |
| Symbolische Ordnung und kulturelle Evolution . . . . .  | 88 |
| Die gesellschaftliche Konstruktion des Guten . . . . .  | 88 |
| Kulturelle Definitionen des Bösen . . . . .   | 92 |
| Zur Frage der Rationalität symbolischer Ordnungen . . . . .   | 97 |

II  
VON DER NATUR ZUR KULTUR

|   |     |
|---|-----|
| Die kulinarische Moral. Eine komparative Analyse<br>von Eßtabus . . . . .   | 103 |
| Vorbemerkung . . . . .  | 103 |
| Theoretische Ansätze der Erklärung von Eßtabus . . . . .  | 105 |
| Wozu sind Tiere gut? . . . . .  | 105 |
| Von der ökonomischen zur strukturalen Analyse . . . . .   | 112 |
| Komparative Analysen . . . . .  | 116 |
| Eßverbote bei den Jivaros in Zentralbrasilien . . . . .   | 116 |
| Eßverbote im alttestamentarischen Judentum . . . . .  | 127 |
| Eßverbote in modernen Gesellschaften . . . . .  | 138 |
| Kulinarische Kultur und Moral . . . . .   | 149 |
| Normative Implikationen der strukturalen Analyse . . . . .  | 149 |
| Eine strukturale Analyse der Moral . . . . .  | 155 |
| Eine Theorie moralischer Evolution . . . . .  | 165 |
| Typen moralischer Evolution . . . . .   | 165 |
| Die evolutionäre Rationalität von Eßtabus . . . . .   | 173 |
|   |     |
| Die carnivore und die vegetarische Kultur. Zwei Modelle<br>der symbolischen Organisation der Gesellschaft . . . . . | 176 |
| Die kommunikative Struktur symbolischer Praxis . . . . .  | 176 |
| Der ethnographische Blick . . . . .   | 176 |
| Opferrituale und Vergesellschaftung . . . . .   | 180 |
| Das Ende des Kannibalismus . . . . .  | 182 |
| Der Diskurs über primitiven Kannibalismus . . . . .   | 182 |
| Die Welt der Kwakiutl . . . . .   | 187 |
| Die symbolische Ökonomie des Potlatch . . . . .   | 189 |
| Menschenopfer und kulturelle Ordnung . . . . .  | 191 |
| Die aztekischen Menschenopferrituale . . . . .  | 191 |
| Zur Logik der Menschenopferrituale . . . . .  | 193 |
| Das Ende der Menschenopfer . . . . .  | 200 |
| Die Nicht-Opferung Isaaks . . . . .   | 200 |
| Zur Logik des Tötungsverbots . . . . .  | 201 |
| Menschenopfer in der modernen Gesellschaft . . . . .  | 204 |
| Das griechische Opfermahl . . . . .   | 204 |
| Das kulturelle Trauma der Hexenverfolgungen . . . . .   | 206 |
| Die unblutige Tradition der Moderne . . . . .   | 209 |
| Zwei evolutionäre Optionen . . . . .  | 213 |
| Die carnivore Kultur . . . . .  | 213 |
| Die vegetarische Kultur . . . . .   | 216 |
| Das Opfer als Gesellschaftsvertrag . . . . .  | 219 |

III  
ZURÜCK ZUR NATUR?

|  |     |
|--|-----|
| Der moderne Diskurs über das Eßbare. Zur Soziologie der Naturkostbewegung . . . . .      | 225 |
| Zwei moderne Kulturen . . . . .  | 225 |
| Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses . . . . .                                 | 230 |
| Die Doppelstruktur moderner Naturerfahrung . . . . .                                     | 230 |
| Die gute Natur . . . . .   | 236 |
| Das Essen als Schauplatz der Kultur . . . . .  | 239 |
| Zwei Eßkulturen in der Moderne . . . . .   | 239 |
| Die carnivore Kultur der Moderne . . . . .   | 240 |
| Die anticarnivore Kultur der Moderne . . . . .   | 243 |
| Die Naturkostbewegung . . . . .  | 246 |
| Das Thema: Gesund essen . . . . .  | 246 |
| Der Gegner: industrial food . . . . .  | 249 |
| Die Formierung der Naturkostbewegung . . . . .   | 251 |
| Ein neuer Naturzustand? . . . . .  | 253 |
|  |     |
| Moderne Gegenkulturen. Einübung in eine neue Sensibilität gegenüber der Natur? . . . . . | 256 |
| Die Gesellschaft und ihr Spiegel . . . . .   | 256 |
| Zur Methodologie der Analyse sozialer Bewegungen . . . . .                               | 261 |
| Theoretische Grundlagen . . . . .  | 261 |
| Historische Analyse . . . . .  | 264 |
| Methodenprobleme . . . . .   | 266 |
| Bürgerliche Gegenkultur als Forschungsgegenstand . . . . .                               | 267 |
| Das Setting: zwei Landkommunen . . . . .   | 267 |
| Die Explikation einer kollektiven Identität . . . . .                                    | 269 |
| Drei Umdeutungsstrategien . . . . .  | 271 |
| Zur Theorie gegenkultureller Deutungsmuster . . . . .                                    | 273 |
| Stukturen alternativer Praxis . . . . .  | 273 |
| Ein neues Bild der Natur? . . . . .  | 276 |
| Gegenkultur und soziale Bewegung . . . . .   | 279 |

IV  
SOZIALE EVOLUTION UND PRAKTISCHE VERNUNFT

|   |     |
|---|-----|
| Praxis und Geschichte. Die Theorie der sozialen Evolution revisited . . . . . | 285 |
| Warum überhaupt Evolutionstheorie? . . . . .                                  | 285 |



|   |     |
|---|-----|
| Jenseits der soziologischen Evolutionstheorie? . . . . .  | 287 |
| Zum Stand der soziologischen Evolutionstheorie . . . . .  | 287 |
| Die konfigurationistische Kritik . . . . .  | 292 |
| Die lerntheoretische Kritik . . . . .   | 296 |
| Umriss einer evolutionären Gesellschaftstheorie . . . . .                                       | 300 |
| Eine synthetische Formel . . . . .  | 300 |
| Strukturmodelle gesellschaftlicher Praxis . . . . .   | 303 |
| Das Rationalitätsproblem revisited . . . . .  | 306 |
| Zur Unterscheidung von Praxis und Poiesis . . . . .   | 306 |
| Die Rationalität gesellschaftlicher Lernprozesse . . . . .                                      | 309 |
| <br>  |     |
| Praktische Rationalität. Eine Theorie der sozialen Evolution der praktischen Vernunft . . . . . | 312 |
| Eine Evolution der Vernunft? . . . . .  | 312 |
| Zur Idee gesellschaftlicher Lernprozesse . . . . .  | 312 |
| Von der Ontogenese zur Evolution der Vernunft . . . . .   | 314 |
| Die soziale Konstitution der praktischen Vernunft . . . . .                                     | 321 |
| Gesellschaftliche Lernprozesse und soziale Evolution . . . . .                                  | 327 |
| Praktische Rationalität und Natur . . . . .   | 329 |
| Formen des Wissens und kognitives Lernen . . . . .  | 329 |
| Kognitive Lernprozesse und soziale Evolution . . . . .  | 334 |
| Praktische Rationalität und ökologische Vernunft . . . . .                                      | 344 |
| Praktische Rationalität und Gesellschaft . . . . .  | 352 |
| Formen der Moral und moralisches Lernen . . . . .   | 352 |
| Moralische Lernprozesse und soziale Evolution . . . . .   | 358 |
| Praktische Rationalität und ökologische Moral . . . . .   | 369 |
| Eine Kritik der ökologischen Vernunft . . . . .   | 380 |
| <br>  |     |
| Literatur . . . . .   | 389 |
| Verzeichnis der Schaubilder . . . . .   | 420 |
| Personenregister . . . . .  | 421 |
| Sachregister . . . . .  | 426 |

## Vorwort

Seit die ökologische Krise das selbstzerstörerische Naturverhältnis fortgeschrittener Industriegesellschaften unübersehbar gemacht hat, setzen wir auf *ökologische Vernunft*. Daß es vernünftig ist, die Belastung der Natur zu verringern, ist kaum strittig. Doch gegen die Vermutung, daß diese ökologische Vernunft die herrschende Unvernunft im Umgang mit der Natur auch wirklich korrigieren kann, sollen im folgenden Zweifel angemeldet werden. Denn die *ökologische Moral*, die den praktischen Umgang mit der Natur regelt, bleibt von der ökologischen Vernunft in einer eigentümlichen Weise unbeeindruckt. Diejenigen, die eine *ökologische Vernunft* predigen, wundern sich, daß diese Vernunft nicht auf fruchtbaren Boden fällt. Sie führen das in der Regel auf handfeste ökonomische Interessen zurück. Doch dieser Hinweis greift zu kurz. Denn nicht nur die *materiellen* Interessen bestimmter Industrien, sondern auch die *ideellen* Interessen der Bevölkerung – wie etwa das häufig eingeklagte Recht auf »freie Fahrt für freie Menschen« – verweigern sich dieser Vernunft. Offensichtlich klaffen *ökologische Vernunft* und *ökologische Moral* weit auseinander. Wir wissen wohl, was wir tun sollten. Doch wir tun es nicht. Woran liegt das?

Die *ökologische Vernunft* scheint nur einen Teilaspekt unseres Umgangs mit der Natur zu korrigieren. Wenn wir von *ökologischer Vernunft* sprechen, dann meinen wir, daß die Ausbeutung der Natur zu weit gegangen ist und daß die Belastung der Natur eingeschränkt werden muß. Folgten wir nur dieser Vernunft, würde das zwar den ausbeuterischen Umgang mit der Natur »rationaler« machen; doch ein ausbeuterischer Umgang mit der Natur bliebe er weiterhin. An den industriellen *Ausbeutungsdiskurs*, der unser Naturverhältnis bislang beherrscht hat, kann der ökologische *Belastungsdiskurs*, der die Natur nach dem ihr Zuträglichen beurteilt, nahtlos anschließen. Denn beiden Diskursen über die Natur ist eine spezifische Erfahrungsweise der Natur eigen: Natur wird als ein *Objekt* menschlicher Bedürfnisse wahrgenommen und erfahren. Die aus dem Belastungsdiskurs sich ergebende ökologische Vernunft führt deshalb keineswegs zu einem »anderen« Umgang mit der Natur. Sie reproduziert vielmehr weiterhin

unsere historisch lange eingeübten und kulturell tief verankerten Einstellungen und Handlungsweisen im Umgang mit der Natur. Die ökologische Vernunft scheint die kulturell tief verankerten Voraussetzungen unseres selbstzerstörerischen Naturverhältnisses nicht aufbrechen zu können.

Damit ist die Intention dieses Buches benannt: die Ursachen der Ohnmacht der ökologischen Vernunft zu klären, die Bedingungen zu identifizieren, die ökologische Lernprozesse bislang blockieren. Es soll gezeigt werden, daß der für die Moderne charakteristische Stolz auf die Beherrschung der Natur uns hat vergessen lassen, daß wir in einer *Kultur* leben, die – uns mehr oder weniger unbewußt – zu einem selbstzerstörerischen Naturverhältnis »zwingt«. Trotz aller ökologischer Kommunikation sind wir kulturell ahnungslose »Banausen« im Umgang mit der Natur geblieben. Daraus folgt, daß wir erst dann die Ohnmacht der ökologischen Vernunft verstehen können, wenn wir die kulturellen Gewohnheiten, die unser Verhältnis zur Natur bestimmen, zum Thema machen. Wenn Lernprozesse möglich werden sollen, die dieses selbstzerstörerische Naturverhältnis überwinden könnten, dann müssen wir uns der symbolischen Grundlagen dieses Naturverhältnisses (wieder?) bewußt werden.

Die folgenden Analysen und Interpretationen haben zum Ziel, diese kulturelle Ahnungslosigkeit zu korrigieren. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist die Annahme, daß die *Kultur*, die unser Verhalten und unsere Praxis im Umgang mit der Natur bestimmt, vom »Geist des Protestantismus« geprägt ist. Die Rationalität dieses protestantischen Geistes bestimmt auch die ökologische Vernunft. Was für diesen Geist zählt, ist der *Nutzen*, den uns die Natur bringt. Die symbolischen *Bedeutungen*, die für uns mit der Natur verbunden sind, werden von diesem Geist entzaubert. Der Bildersturm des protestantischen Geistes macht auch vor den Bildern, die wir uns von der Natur machen, nicht halt. Das Wissen um die symbolischen Bedeutungen der Natur wird in die Poesie abgedrängt. Nur in einer ästhetisierenden Gegenkultur erhält sich ein Bild von der Natur, das sich nicht darauf reduziert, Mittel der Befriedigung von materiellen Bedürfnissen zu sein. In ihr erhält sich ein Bild von der Natur, das zum Ziel der Projektion von Wünschen, Hoffnungen und Ängsten werden kann. Doch die aktuelle ökologische Kommunikation setzt weiterhin auf die »protestantische Natur«. Sie macht dabei die symbolischen Vor-

aussetzungen unseres Naturverhältnisses unkenntlich. Im Belastungsdiskurs wird diese Reflexion geradezu unterbunden. In ihm bleibt die Natur nur »Gegenstand«: ein Gegenstand, der versauert, ein Gegenstand, der verkarstet, ein Gegenstand, dessen genetische Mannigfaltigkeit vernichtet wird, ein Gegenstand, dessen Gleichgewicht gestört wird.

Die kulturelle Bedeutung des »protestantischen Geistes« für das moderne Naturverhältnis wird dann besonders deutlich, wenn wir die symbolische Bedeutung zu verstehen suchen, die die Natur in anderen Gesellschaften und zu anderen Zeiten gehabt hat. Wir stellen dabei – wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden – fest, daß das moderne Naturverhältnis die symbolische Bedeutung der Natur auf ein Minimalprogramm reduziert hat. Die Natur wird symbolische Form ohne eigenen Sinn. Selbst die Kleingärten, diese Refugien symbolischer Bedeutungen der Natur, werden auf das »Pflegeleichte« reduziert. Pflanzen, wie etwa der Thuja-Baum, verlieren ihre alte symbolische Bedeutung. Sie verkommen zur Hecke, die keine Arbeit macht, Sichtschutz gegen die anderen bietet und die Illusion des Immer-Grünen erzeugt. In diesen Restbeständen symbolischer Bedeutungen der Natur artikuliert sich ein Naturverständnis, das all das, was sich nicht über den Leisten der Nützlichkeit schlagen läßt, unkenntlich zu machen sucht. Die moderne Gesellschaft hat es in dem Versuch, diese weitergehenden symbolischen Bedeutungen aus ihrem Kollektivbewußtsein zu streichen, weit gebracht.

Dieses utilitarische Verhältnis zur Natur behindert heute nicht nur notwendige Veränderungen und die damit verbundenen Lernprozesse im Umgang mit der Natur. Es breitet sich vielmehr weiter aus. Noch die elementarste und zugleich am meisten »soziale« Ebene des Umgangs mit der Natur, die *Eßkultur*, sucht sich diese utilitarische Kultur ihrer Logik zu unterwerfen. Ob diese Unterwerfung gelingt, ist allerdings zweifelhaft. Denn die Regeln der Eßkultur lassen sich noch weniger als die Regeln anderer kultureller Praktiken auf utilitarische Gesichtspunkte zurückführen. Denn das, was gegessen werden darf und was nicht, wird nach Maßgabe einer Logik festgelegt, die unter dem Gesichtspunkt einer utilitarischen Logik irrational ist. Das Essen hat moralische und ästhetische Bedeutungen, die über seine utilitarische Funktion weit hinausgehen. Mag auch das kollektive Bewußtsein dieser Bedeutungsgehalte durch den Siegeszug der utili-

tarischen Vernunft weithin neutralisiert worden sein, so erinnert doch die bloße Form immer auch wieder an das »Bezeichnende«. Das »Bezeichnete«, das Essen, läßt sich nicht endgültig von dem, was es bezeichnen soll, trennen.

Diese Idee findet sich bereits bei einem Klassiker der Soziologie. So formuliert Simmel: »Daß wir essen müssen, ist eine in der Entwicklung unserer Lebenswerte so primitiv und niedrig gelegene Tatsache, daß sie jedem Individuum fraglos mit jedem anderen gemein ist. Dies eben ermöglicht das Sichzusammenfinden zur gemeinsamen Mahlzeit, und an der so vermittelten Sozialisierung entfaltet sich die Überwindung des bloßen Naturalismus des Essens. Wäre es nicht so etwas Niederes, so hätte es also die Brücke nicht gefunden, über die es hin zur Bedeutsamkeit des Opfermahls, zu der Stilisierung und Ästhetisierung seiner schließlichen Formen aufsteigt.« (Simmel 1957, S. 250)

Das Essen ist offensichtlich eine Tätigkeit, deren Bedeutung weit über die Funktion, Natur zur Reproduktion der physischen Natur anzueignen, hinausgeht. Das Essen als eine Form der Aneignung der Natur hat nicht nur eine materielle, sondern auch eine symbolische Bedeutung. Die Aneignung der Natur wird selbst beim Essen nicht nur vom Bauch, sondern auch vom Kopf bestimmt. Das Essen ist mehr als ein bloßer Mechanismus der Befriedigung physiologischer Bedürfnisse. Das Essen repräsentiert auch eine kulturelle Form. Gerade sozial- und kulturanthropologische Analysen zeigen, daß im Medium des Essens eine gemeinsam geteilte symbolische Welt hergestellt und reproduziert wird (Kuper 1977; Goody 1982). Das Essen ist nicht nur *materielle Aneignung* von Natur, sondern auch *symbolische Aneignung* der Natur. Das Essen ist – um es in einer Kurzformel zu fassen – eine elementare Form des *Übergangs von der Natur zur Kultur*.

Schon unsere Alltagssprache weist darauf hin, daß *Essen* und *Kultur* miteinander zu tun haben. Das zeigen Formeln wie »Bücher verschlingen« oder »Romane fressen«. Das zeigen Begriffszusammensetzungen wie »erkenntnishungrig« oder »wissensdurstig«. Und wir sind oft (wie auch im folgenden) gezwungen, uns durch schwierigen Stoff »durchzubeißen« und schwierige Texte zu »verdauen« (Erdheim 1982, S. 239). Die Analyse der Eßkultur ist offensichtlich ein privilegierter Weg, die Kultur zu rekonstruieren, die wir im Umgang mit der Natur einüben und reproduzieren.

Die Tatsache, daß wir nach einer solchen Analyse wissen, wie wir in unserer alltäglichen Praxis die utilitarische Kultur der Moderne reproduzieren, ändert zwar noch nichts an dieser Kultur. Doch sie zeigt die Grenzen einer utilitarischen Vernunft im Umgang mit der Natur. Sie zeigt, daß die utilitarisch begründete *ökologische Vernunft* nicht ausreicht, um einen rationalen Umgang mit der Natur herzustellen. Das zwingt uns dazu, andere Möglichkeiten einer ökologischen Vernunft zu entwerfen und mit der Idee einer »anderen« Rationalität im Umgang mit der Natur zu experimentieren. Dabei liegt die Versuchung nahe, den protestantischen Geist in restaurativer Absicht zu korrigieren, für einen »katholischen Geist« im Umgang mit der Natur zu plädieren. Dieser Ausweg soll im folgenden systematisch versperrt werden. Damit ist auch die theoretische Intention dieses Buches angedeutet: ausgehend von einer vergleichenden Analyse des Naturverhältnisses in verschiedenen Gesellschaften die Grundlagen einer *sozialen Kritik der ökologischen Vernunft* zu skizzieren. Eine solche Kritik wäre das Gegenteil von Restauration. Sie mag Elemente der Tradition verwenden; doch sie bleibt nicht bei ihnen stehen. Sie steht jeder restaurativen Absicht im Wege.

Der Versuch, in der Rekonstruktion der kulturellen Voraussetzungen unterschiedlicher gesellschaftlicher Naturverhältnisse einen Begriff praktischer Rationalität zu entwickeln und auf diesem Weg eine Kritik der die moderne ökologische Kommunikation kennzeichnenden ökologischen Rationalität zu begründen, durchzieht die folgenden Überlegungen und Analysen wie ein roter Faden. Ob der Versuch, die impliziten kulturellen Voraussetzungen »ökologischer Kommunikation« explizit zu machen, zu einer praktischen Vernunft jenseits der ökologischen Vernunft führt, ist eine offene Frage. Vielleicht aber wissen wir dann wenigstens genauer, warum es *ökologische Rationalität* in unserer Gesellschaft so schwer hat.

München, im November 1987



## Einleitung

Die *ökologische Vernunft* ist die jüngste Variante der praktischen Vernunft in der Geschichte der Moderne. So wie der »Geist des Protestantismus« die praktische Vernunft bislang beherrscht hat, so beherrscht er auch die ökologische Vernunft. Der protestantische Geist der ökologischen Vernunft zielt auf eine *rationale* Form der Anpassung an die Natur, auf eine ökologisch verträgliche Form des Umgangs mit der Natur. Er wendet sich gegen die schrankenlose Ausbeutung der Natur. Er richtet sich gegen einen verantwortungslosen Umgang mit der Natur und plädiert für die Erhaltung der »natürlichen Umwelt« für gegenwärtige und zukünftige Generationen. Es geht ihm um das *Überleben* der Natur. Die herrschende ökologische Vernunft ist – mit einem Wort – eine Form praktischer Vernunft, die den »protestantischen Geist« reproduziert.

Der »protestantische Geist« der ökologischen Vernunft sucht seit dem Beginn der modernen Gesellschaft die praktische Vernunft auf die *utilitarische* Vernunft zu reduzieren. Er steht für eine *utilitarische Form praktischer Rationalität*. Doch mit der ökologischen Krise fortgeschrittener Industriegesellschaften wachsen die Zweifel an dieser Form der praktischen Vernunft. Es entsteht die Forderung nach einer »anderen« Form der Vergesellschaftung der Natur. Diese »andere« Bedeutung des ökologisch Vernünftigen soll über die utilitarische Form praktischer Vernunft hinausgehen. Dieses »andere« Verhältnis der Gesellschaft zur Natur wird im folgenden mit der Idee einer *kommunikativen* Form praktischer Rationalität umschrieben. Es geht in diesem »anderen« Verhältnis um die Frage eines guten bzw. besseren Lebens in und mit der Natur.

Dieses andere Verhältnis soll im folgenden als eine Kritik des herrschenden utilitarischen Naturverständnisses expliziert werden. Eine solche Kritik der ökologischen Vernunft setzt eine – zu klärende – Form *theoretischer Vernunft* voraus. Diese theoretische Vernunft versucht nicht mehr anzuleiten, zu sagen, welches das richtige und welches das falsche Verhältnis zur Natur ist. Ihre Funktion ist nur mehr negativ. Ihre Funktion besteht darin, über die Illusionen praktischer Vernunft aufzuklären. Die theoretische



Vernunft besteht nicht mehr darin, die Bedingungen der Möglichkeit von praktischer Vernunft »vorzudenken«, sondern darin, über die damit verbundenen Illusionen aufzuklären.

Eine solche Form der Kritik der ökologischen Vernunft zwingt zu einer dreifachen theoretischen Reflexion. Sie zwingt *erstens* dazu, die kulturtheoretische Ahnungslosigkeit in der Beschreibung gesellschaftlicher Naturverhältnisse zu korrigieren. Sie zwingt *zweitens* zu einer Korrektur des evolutionstheoretischen Blicks auf die Geschichte des Verhältnisses von Gesellschaft und Natur. Und sie zwingt *drittens* in dem Maße, wie die »Ökologie der ökologischen Vernunft« (!) zum Thema wird, zu einem – noch zu klärenden – Rationalitätsbegriff. Die drei Schlüsselbegriffe einer theoretischen Reflexion gesellschaftlicher Naturverhältnisse, *Kultur*, *Evolution* und *Rationalität*, sollen kurz erläutert werden.

Die soziologische Analyse, die das gesellschaftliche Naturverhältnis als ein Problem praktischer Vernunft behandelt, erfordert einmal eine *kulturtheoretische* Radikalisierung des soziologischen Blicks. Es geht darum, jenseits des kulturell normalisierten utilitarischen Verhältnisses zur Natur die symbolischen Formen, in denen die Natur repräsentiert wird, zu rekonstruieren. Diese symbolischen Formen thematisieren die »natürlichen« Grundlagen der sozialen Welt: die saisonalen Rhythmen, den Wechsel von Leben und Tod. Diese Welt ist nicht durch Normen – wie die Beziehungen zwischen Ego und Alter – steuerbar. Man kann sie nicht steuern, nicht in ihre geradezu beängstigende Regelmäßigkeit eingreifen. Diese Nichtkontrollierbarkeit zwingt dazu, diese Welt als das Geheimnisvolle, das Unbegriffene oder Nicht-Begreifbare, das »Numinose«, zu bezeichnen, das der Gesellschaft entzogen und doch zugleich in ihr ist.

Die Theorie der Kultur, die sich in einer kulturtheoretisch reflektierten soziologischen Analyse der Natur herausbildet, sensibilisiert für jene symbolischen Grundlagen von Kommunikation, die vor aller normativen Erwartungsgeneralisierung bereits jeder Kommunikation vorausgesetzt sind. Man kann das auch das in einer Gesellschaft Selbstverständliche, das *Nicht-Hinterfragte einer Lebenswelt* nennen, das, was vor aller sozialen Ordnung bereits die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen regelt. Solche *kulturellen Selbstverständlichkeiten* werden durch Kom-

munikation auch verändert; sie werden entzaubert und zugleich verzaubert; sie werden rationalisiert und zugleich mystifiziert. Damit entsteht das Paradox, daß Kommunikation kulturelle Selbstverständlichkeiten zerstört und doch zugleich – damit Kommunikation weiterlaufen kann – auf solche Selbstverständlichkeiten angewiesen ist.

Doch offensichtlich sind diese kulturellen Selbstverständlichkeiten unerschöpflich. Es scheint kein fixes Reservoir an kulturellen Selbstverständlichkeiten zu geben, das sich geschichtlich verbraucht oder erschöpft. Vielmehr füllt sich dieses Reservoir im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder mit neuen Selbstverständlichkeiten. Das, was als »Wiederverzauberung der Welt« (Moscovici 1976) bezeichnet wird, ist ein Hinweis darauf, daß auch die moderne Kultur solche Selbstverständlichkeiten immer wieder neu produziert. Die Kultur gleicht einer Hydra, der umso mehr Köpfe nachwachsen, wie sie ihr abgeschlagen werden.

Eine kulturtheoretisch aufgeklärte soziologische Analyse des gesellschaftlichen Naturverhältnisses verändert zweitens den *evolutionstheoretischen Blick*. Die Vorstellung, daß die Gesellschaft in der Natur zu überleben sucht, hat das evolutionstheoretische Denken in der Soziologie dominiert. Doch die Vergesellschaftung der Natur eröffnet zwei unterschiedliche und konkurrierende Formen sozialer Evolution in der Geschichte menschlicher Gesellschaften: eine *natürliche Evolution* und eine *kulturelle Evolution*. Mit dieser Unterscheidung sind weitreichende Veränderungen an einer Theorie der sozialen Evolution verbunden. Die *natürliche Evolution* verändert die Form des gesellschaftlichen Umgangs mit der Natur. Die Gesellschaft benutzt ihr Wissen über die Natur, um ihre »Produktivkräfte« zu steigern. Diese Steigerung zwingt zur Erhöhung der Komplexität der Gesellschaft, vor allem zu einer zunehmenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Die *kulturelle Evolution* verändert dagegen die Regeln verantwortlichen Handelns in der Gesellschaft. Sie benutzt normative Regeln, um ihren »moralischen Fortschritt« voranzutreiben. Dies führt zu einer zunehmenden Intensivierung sozialer Konflikte, die die Ausdifferenzierung von kommunikativen Formen der Konfliktlösung erzwingen.

Das Verhältnis von natürlicher und kultureller Evolution in der

Geschichte menschlicher Gesellschaften wird in den klassischen soziologischen Evolutionstheorien von Marx bis Luhmann und Habermas zugunsten eines (wenn auch unterschiedlich begründeten) Primats der *natürlichen Evolution* entschieden. Diese Theorien beschreiben soziale Evolution als eine kontinuierliche Ausdifferenzierung der Gesellschaft aus der Natur. Je weiter diese natürliche Evolution voranschreitet, umso komplexer werden die Umweltbeziehungen der Gesellschaft und umso prekärer wird es, das Gleichgewicht zwischen Natur und Gesellschaft zu bewahren. Diese Vorstellung alimentiert zu einem großen Teil auch den aktuellen ökologischen Diskurs.

Problematisch werden diese Theorien dann, wenn sie den Stufen der natürlichen Evolution Rangplätze zuordnen, die relative kulturelle (moralische, ästhetische) Höherentwicklungen der Gesellschaft bezeichnen. Die historische Erfahrung erschwert eher solche Zuordnungen. Kulturelle Evolution scheint eher ein Prozeß zu sein, der auf jeder Stufe der natürlichen Evolution in Gang kommt, blockiert wird, teilweise gelingt, wieder rückgängig gemacht wird. Kulturelle Evolution ist ein Prozeß, der immer wieder versucht wird und nur selten gelingt.

Auf jeder Stufe der natürlichen Evolution, d. h. gleichermaßen in einfachen, traditionellen und modernen Gesellschaften, finden wir Ansätze zu einer kulturellen Evolution, die im Selbstverständnis der jeweiligen Gesellschaft als kulturelle »Höherentwicklung« thematisiert wird. Die moderne Gesellschaft, die geglaubt hat, sie hätte den Schlüssel zu dieser »Höherentwicklung« entdeckt, muß dabei feststellen, daß es eine »Dialektik der Aufklärung« gibt. Sie stellt darüber hinaus fest, daß ihre kulturelle Evolution die eigenen natürlichen Voraussetzungen und damit die Bedingungen der Möglichkeit weiterer natürlicher Evolution zu zerstören droht. Und sie stellt dabei fest, daß ihre kulturelle Evolution ihr kaum die Mittel an die Hand gibt, diesen Prozeß der Selbsterstörung abubrechen. Die Zweifel an der Möglichkeit einer sozialen Evolution der Gesellschaft im Sinne einer kulturellen Höherentwicklung werden damit nur zu verständlich.

Eine *Theorie sozialer Evolution* muß also die Spannung zwischen der natürlichen und der kulturellen Evolution in der Geschichte menschlicher Gesellschaften als Theorieproblem einbauen und deren Verhältnis klären. Das bedeutet aber auch, mit jenen Traditionen soziologischer Theoriebildung zu brechen, die gesell-

schaftliche Entwicklung mit Produktivkraftentwicklung und/oder sozialer Differenzierung gleichgesetzt haben. Sie lassen sich aus einer kulturtheoretischen Perspektive als *naturalistische* Theorien sozialer Evolution verstehen. Dagegen richtet sich die Programmatik einer *kulturalistischen* Theorie sozialer Evolution. Sie stellt ins Zentrum der Theoriebildung die (empirische) Frage, wo und in welchem Maße in verschiedenen Gesellschaften welche kulturelle Evolution stattgefunden hat.

Die evolutionstheoretisch aufgeklärte soziologische Analyse des gesellschaftlichen Naturverhältnisses verändert auch – und das ist eine dritte Implikation der soziologischen Analyse gesellschaftlicher Naturverhältnisse – die Vorstellung einer *praktischen Vernunft* im Umgang mit der Natur. Die Kernfrage einer Theorie sozialer Evolution ist nicht, ob sich Gesellschaften einem Klassifikationsschema natürlicher Evolution fügen (was sie mehr oder weniger schlecht tun!). Die Kernfrage lautet vielmehr, ob die Aneignung der Natur mit Lernprozessen in der Dimension der *praktischen Vernunft* und mit welcher Vernunft im Handeln sie dann verbunden ist. Es überrascht nicht, daß die theoretische Vernunft zunehmend Irritationen ausgesetzt ist, wenn sie soziale Evolution unter dem Gesichtspunkt der *Vernünftigkeit* zu sehen sucht.

Solche Fragen stellen sich solange nicht, als das Kriterium der *Vernünftigkeit* in der »reinen Vernunft« gesucht wird. Aus der Perspektive der »reinen Vernunft« erscheint Gesellschaft als bloßes Nebenprodukt der Evolution des menschlichen Geistes. Diese Evolution bemißt sich am Maßstab der kognitiven Fähigkeit zur Anpassung und Kontrolle der jeweiligen Umwelt. Und dabei ist der Mensch, zu dessen physischer Ausstattung die *Vernunft* gehört, den anderen Gattungen überlegen. Vernunft ist, wie Kant sagt, eine Gabe der Natur, die den Menschen zum Herrn dieser Natur macht. Doch die »Menschengeschichte der Natur« zeigt, daß es keine reine Vernunft jenseits einer praktischen Vernunft gibt. Jedes gesellschaftliche Naturverhältnis, das die reine Vernunft auf unterschiedlichen Ebenen ihrer Evolution verkörpert, ist zugleich Ausdruck einer praktischen Vernunft. Die reine Vernunft erhöht nur die Fähigkeit der Menschen, sich an die Umwelt anzupassen. Sie konstituiert aber kein gesellschaftliches Naturverhältnis.

Die praktische Vernunft dagegen ermöglicht es, verantwortlich in der – durch die reine Vernunft möglich gewordenen – Welt zu handeln. Es kann damit eine Antwort auf die – gerade für die Kritik der ökologischen Vernunft zentrale – Frage gegeben werden, ob und inwiefern die gesellschaftliche Aneignung der Natur »rational« ist. Das Rationalitätsproblem besteht nicht darin, daß die Vorstellungen der Menschen über die Natur empirisch richtig sein müssen. Sie setzt nicht voraus, daß die Menschen keinen magischen Vorstellungen über die Welt mehr anhängen. Das wäre eine Frage der »reinen Vernunft«. Das Rationalitätsproblem besteht vielmehr darin, in welcher Weise die *Praxis* der Menschen – wie magisch ihre Vorstellungen auch immer sein mögen – als rational ausgezeichnet werden kann. Und das ist eine Frage der »praktischen Vernunft«. Praktische Vernunft ist weitgehend unabhängig von den Möglichkeiten, die die reine Vernunft eröffnet. Sie ist kein Privileg der Gesellschaften, die eine höhere reine Vernunft für sich reklamieren können. Die Rationalität einer Gesellschaft ist – und das ist die Quintessenz dieser Überlegungen – das Ergebnis einer *sozialen Evolution der praktischen Vernunft*.

Diese dreifache theoretische Reflexion auf den Kulturbegriff, den Evolutionsbegriff und den Rationalitätsbegriff ist die Grundlage einer Theorie der sozialen Evolution der praktischen Vernunft, die nicht Unilinearität behauptet, sondern konkurrierende Entwicklungspfade sichtbar machen kann. Sie legt es nahe, zwischen einer sozialen Evolution der praktischen Vernunft, die auf *Poiesis* (oder *Autopoiesis*!), und einer sozialen Evolution der praktischen Vernunft, die auf *Praxis* (oder kommunikative Selbsterzeugung!) setzt, zu unterscheiden. Die Differenz von *Praxis* und *Poiesis* bzw. ihr empirisches Mischungsverhältnis erklären unterschiedliche Formen praktischer Rationalität und unterschiedliche Pfade sozialer Evolution. Sie erklärt, warum es im historisch konkreten Fall eher zu natürlicher oder kultureller Evolution in der Geschichte menschlicher Gesellschaften kommt.

Diese Programmatik zwingt dazu, nicht eine »Universalgeschichte« der praktischen Vernunft fortzuschreiben, sondern damit zu beginnen, eine »Multiversalgeschichte« der praktischen Vernunft zu schreiben. Erst im Rahmen einer solchen Multiversalgeschichte kann die Frage nach der spezifischen praktischen *Rationalität* der ökologischen Vernunft angemessen gestellt wer-