



Peter Cornelius Mayer-Tasch

Armin Adam

Hans-Martin Schönherr-Mann *Hrsg.*

Natur denken

Eine Genealogie der ökologischen Idee.
Texte und Kommentare

2. Auflage



Springer VS

Natur denken

Peter Cornelius Mayer-Tasch · Armin Adam ·
Hans-Martin Schönherr-Mann
(Hrsg.)

Natur denken

Eine Genealogie der ökologischen Idee.
Texte und Kommentare

2. Auflage

 Springer VS

Hrsg.

Peter Cornelius Mayer-Tasch
LMU München und Hochschule für
Politik München
München, Deutschland

Armin Adam
München, Deutschland

Hans-Martin Schönherr-Mann
Ludwig-Maximilians-Universität
München
München, Deutschland

ISBN 978-3-658-24634-1 ISBN 978-3-658-24635-8 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-24635-8>

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

Springer VS

1. Aufl.: © Fischer Taschenbuch Verlag 1991

2. Aufl.: © Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe	IX
Vorwort zur ersten Auflage	XI

Das Ganze und die Glieder	1
I Das »Fundament der Wahrheit« oder: Die Antwort der Dinge	1
II Ganzheitswahrnehmung als »Beruf unserer Zeit«	4
III Konstruktive Schizophrenie oder: Schicksalsergebenheit und Verknüpfungstat	8

1. TEIL: ANTIKE NATURVORSTELLUNGEN

Überblick	15
------------------------	----

Vorsokratiker	19
Anaximander (610–547 v. Chr.)	19
Heraklit (535–475 v. Chr.)	20
Parmenides (540–470 v. Chr.)	22
Empedokles (490–430 v. Chr.)	25
Anaxagoras (500–428 v. Chr.)	28
Diogenes von Apollonia (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts)	31
Philolaos (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts)	33

Sophisten	37
Protagoras (485–415 v. Chr.)	37
Gorgias (483–375 v. Chr.)	40

Antiphon (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts)	42
Alkidamas aus Eläa (1. Hälfte des 4. Jahrhunderts)	44
Griechische Klassiker	47
Hippokrates (ca. 460–370 v. Chr.)	47
Platon (428/27–347 v. Chr.)	50
Aristoteles (384–323 v. Chr.)	60
Epikur (341–270 v. Chr.)	67
Stoa	71
Zenon (354–262 v. Chr.) und Chrysippos (281–205 v. Chr.)	71
Poseidonios (135–51 v. Chr.)	74
Neuplatoniker	81
Plotin (204–270)	81
Anicius Manlius Severinus Boethius (480–525)	88
Cassiodor (490–583)	95
 2. TEIL: CHRISTLICHE UND MITTELALTERLICHE NATURVORSTELLUNGEN	
Überblick	103
Vorläufer christlicher Naturvorstellungen	107
Die Essener	107
Kirchenväter	113
Athanasius (ca. 295–373)	113
Ambrosius von Mailand (339–397)	117
Augustinus (354–430)	120
Pseudo-Dionysius Areopagita (um 500)	124
Isidor von Sevilla (ca. 560–633)	127
Scholastik	131
Johannes Scotus Eriugena (810–877)	131
Hildegard von Bingen (1098–1179)	139
Richard von Ely (ca. 1158–1198)	144
Franz von Assisi (1181–1226)	146
Albertus Magnus (1193–1280)	150

Thomas von Aquin (1225/26–1274)	159
Wilhelm von Ockham (1285–1349/50)	168
Meister Eckhart (1260–1327)	172

3. TEIL: NATURVORSTELLUNGEN IN DER RENAISSANCE

Überblick	181
Nikolaus von Cues (1401–1464)	185
Marsilio Ficino (1433–1499)	192
Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)	195
Agrippa von Nettesheim (1486–1535)	197
Paracelsus (Theophrast von Hohenheim) (1493–1541)	202
Giordano Bruno von Nola (1548–1600)	208
Jakob Böhme (1575–1624)	213
Galileo Galilei (1564–1642)	222

4. TEIL: NEUZEITLICHE NATURVORSTELLUNGEN

Überblick	229
Baruch Spinoza (1632–1677)	233
Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)	237
Charles de Montesquieu (1689–1755)	243
Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)	245
Denis Diderot (1713–1784)	250
Immanuel Kant (1724–1804)	253
Adam Ferguson (1723–1816)	260
Franz von Baader (1765–1841)	267
Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831)	272
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)	277
Karl Marx (1818–1883)	282
John Ruskin (1819–1900)	291

5. TEIL: DENKER DES ÜBERGANGS

Überblick	297
Arthur Schopenhauer (1788–1860)	301
Friedrich Nietzsche (1844–1900)	304
Henri Bergson (1859–1941)	311
Edmund Husserl (1859–1938)	317
Oswald Spengler (1880–1936)	322
Walter Benjamin (1889–1940)	326
Max Horkheimer (1895–1973)	331
Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1970)	337
Martin Heidegger (1889–1976)	343
Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)	351
Bibliographischer Nachweis	355

Vorwort zur Neuauflage

Die Erstauflage dieses Werkes erschien im Jahre 1990 unter dem Titel »Natur denken« in einer zweibändigen Taschenbuchausgabe – zu einem Zeitpunkt also, zu dem in Deutschland die Hauptkampfzeit der sich in zahlreichen Bürgerinitiativen, Widerstandszirkeln und Selbsthilfegruppen artikulierenden Ökologiebewegung ihren Zenit bereits überschritten hatte und der »grüne Protest« sich längst in einer Vielzahl sozialer und politischer Neugründungen einschließlich der Formierung politischer Parteien mit umweltpolitischer Zielrichtung und der Begründung von Umweltschutz-Ministerien gefestigt hatte. Zu einer Zeit also, zu der – zumindest in den westlichen Pionierstaaten – das Nötigste zur Vermeidung von Umweltkatastrophen auf den Weg gebracht und eine neue Nachdenklichkeit angesagt schien. Auch für die Herausgeber von »Natur denken«, die im Jahre 1984 am Geschwister Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München die »Forschungsstelle für Politische Ökologie« gegründet hatten, war die Komposition dieses Werks ein Akt der reflektiven Selbstvergewisserung im Blick auf ihre Forschungs- und Lehraufgaben im Rahmen einer normativ akzentuierten Politikwissenschaft.

»Natur denken« war schon bald vergriffen, weil es an mehreren Universitäten als eine Art von Lesebuch und Arbeitsgrundlage in sozialwissenschaftlichen und philosophischen Seminaren genutzt wurde. Inzwischen ist nun ein Vierteljahrhundert übers Land gezogen, ohne die zeitlose Aktualität der in diesem Buch vereinigten Texte zu mindern. Die umweltpolitischen Bemühungen um eine Stabilisierung des durch unseren Lebens- und Wirtschaftsstil zunehmend gefährdeten ökologischen Gleichgewichts sind zwar längst weithin akzeptierte Komponenten unseres nationalen wie internationalen politischen Alltags, werden jedoch keineswegs überall mit demselben Engagement und Nachdruck betrieben. Während es in Deutschland und einigen wenigen anderen Ländern (sogar) gelang, die ökologischen Risiken der Kernspaltungsenergie wenigstens im eigenen Land mittelfristig zu bannen und mit der Privilegierung erneuerbarer Energien dem Klimawandel zu begegnen, werden die Uhren in anderen Teilen der Welt noch immer anders gestellt. Paukenschläge

wie der Rückzug der durch ihren Handel und Wandel die »Weltnatur« (Malunat) nach China am stärksten bedrängenden U.S.A. aus dem globalen Klimaabkommen von Paris werden zwar an der Unumgänglichkeit und Unumkehrbarkeit der Bemühungen um einen »Frieden mit der Natur« (Meyer-Abich) wenig ändern, erhellen aber doch auch schlaglichtartig die Notwendigkeit, unser Verhältnis zu »*Deus sive natura*« (Spinoza) stets aufs Neue zu überdenken. Dies in Begleitung nobler Geister tun zu können, betrachten wir als Privileg. Und von den Lesern dieses Buches erhoffen wir dasselbe.

München, im Herbst 2018

Die Herausgeber

Vorwort zur ersten Auflage

Wie jung der Begriff der »Ökologie« auch sein mag – ein Nachdenken über den Aspekt des Lebens, für den er steht, hat es schon immer gegeben. Erst gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends aber und vor dem düsteren Horizont einer globalen (Über-)Lebenskrise erhebt sich die ins Politische und Meta-Politische ausgreifende Ökologie – nunmehr ein ganzes Netzwerk von Gedanken und Reden über den *einen* Haushalt der Natur – zur normativen Leitwissenschaft.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung wird auch ein Problem erkennbar, das sich den Herausgebern der hier vorgestellten Genealogie der ökologischen Idee gestellt hat: Sie suchten nach Zeugnissen ökologischen Denkens, wo von Ökologie nicht die Rede ist.

Aus der Bemühung, diese Not in eine Tugend zu verwandeln, erwuchs eine erhebliche Erweiterung des ökologischen Blickfeldes – eines Feldes, das vor allem durch die naturwissenschaftliche Markierung des Begriffs in der Nachfolge Ernst Haeckels (1834–1919), der die Ökologie als universitäre Disziplin begründet hat, vergleichsweise eng umgrenzt schien. Durch die mehr und mehr in die Rolle einer normativen Leitwissenschaft hineinwachsende Politische Ökologie – der auch die hier vorgelegte Genealogie der ökologischen Idee zuzurechnen ist – erfährt die überkommene Begriffsbildung eine doppelte Erweiterung: Durch die Einfügung des (vergesellschafteten) Menschen in seine natürliche Um- und Mitwelt erschließt sie die Erkenntnis von Einbindungen und Abhängigkeiten, die die Selbstherrlichkeit des *homo faber* eng umgrenzen und so die politische Reflexion verschieben. Zugleich verschiebt die Politische Ökologie aber auch den Begriff der Ökologie selbst, indem sie ihn als wissenschaftliche Disziplin aus den überkommenen Einbindungen löst. So nimmt die (Politische) Ökologie geistes- und sozialwissenschaftliche Themen und Methoden auf und öffnet sich damit einem – und sei es auch negativen – hermeneutischen Horizont, wird zur verstehenden Wissenschaft. Natur denken heißt daher auch nicht zuletzt Natur verstehen.

Für eine so verstandene Ökologie haben wir nach historischen Zeugnissen gesucht. Diese Suche war in besonderem Maße ein interpretatorisches Unternehmen auf dem Felde der Philosophie und der Theologie. Dort, wo von Natur bzw. von der Natur und dem Menschen die Rede ist, forschten wir nach Motiven, die unseren – zwangsläufig in eine neue Dimension hineingewachsenen – Begriff von Ökologie stützen oder gar spiegeln. Gegenüber einem zum bloßen Objekt menschlicher Aneignung und Ausbeutung degradierten Naturbegriff haben wir nach den Spuren eines Denkens geforscht, dessen Niederlage auf den soziokulturellen, sozioökonomischen und soziopolitischen Turnierplätzen (oder muß man sagen: Schlachtfeldern?) der geschichtlichen Entwicklung die Menschheit heute an die Grenzen ihrer Überlebensfähigkeit drängt.

Daß wir bei dieser Spurensuche zuweilen ungewöhnliche Wege gegangen sind, gestehen wir gerne ein. Wenn etwa – um ein Beispiel zu nennen – der Neuplatonismus eines Plotin in dieser Genealogie der ökologischen Idee auftaucht, wird der fiktive Charakter dieser Legitimationskette deutlich, die wir ganz bewußt nicht eine »Geschichte« genannt haben, um nicht ohne Not mit der Verwendung dieses Begriffs vielfach verbundene, hier jedoch kaum erfüllbare Kohärenz- und Konsistenzerwartungen entstehen zu lassen. Mit Einreihungen und Zuordnungen der erwähnten Art sollten bislang unberücksichtigt gebliebene Dimensionen so manch »klassischen« Textes der abendländischen Kultur ins Blickfeld gerückt werden. Die interpretatorische Gewalt, die wir so manchen Texten – scheinbar – zugefügt haben, mag den verstellenden und verschleiern den Bann sprengen, den die für die zivilisatorische Entwicklung schicksalhaft gewordene Lesart unserer Geistesgeschichte um diese Texte gelegt hat.

In demselben Maße, in dem wir auf diese Weise bedeutsame Zeugnisse der abendländischen Geistesgeschichte entstellt und entschleiert zu haben glauben, haben wir auch den Begriff des Ökologischen erweitert – und dies in erster Linie in eine geistige, vielleicht auch spirituelle Richtung. Bei der Durchforstung von Texten aus drei Jahrtausenden fanden wir zwar genügend ökologische Motive; zumeist waren sie jedoch in einen nicht-materialistischen Zusammenhang eingebunden. Dies gilt nicht zuletzt für die »christlichen« Zeugnisse. So ist etwa der Gedanke der *einen Schöpfung* in seiner Ganzheitsdynamik ein eminent »ökologischer« Gedanke – ein Gedanke freilich, der zu einer Vernachlässigung der durch die Sinne erschließbaren Natur zugunsten ihrer ästhetischen oder heilsgeschichtlichen Wirklichkeit führen kann, wobei dann nicht selten wegen irreführender Abkürzungen auch die unabdingbare Einbeziehung dieser Wirklichkeit ins Hier und Jetzt verfehlt wird.

Der anti-technizistische Charakter der Politischen Ökologie eignet auch manchen Aspekten der naturwissenschaftlichen Ökologie. Wissenschaftskritik und damit auch die Frage nach der Erkennbarkeit der Natur sind daher Leitmotive, für die wir

Vorläufer gesucht haben. Insoweit wird die Ernte für jene pragmatisch gesinnten Zeitgenossen schwierig, die in erster Linie nach dem »Was-nützt-mir-das« und nach dem »Was-können-wir-ändern« fragen. Nicht wenige der in dieser Genealogie versammelten Autoren deuten in ihren Texten zumindest indirekt auf die Sperre hin, die zwischen uns als sprachliche Wesen und die zuallererst nicht-sprachliche Natur gesetzt ist. Diese Sperre darf nicht vergessen werden. Zwar hoffen auch wir mit Ernst Bloch, daß die Steine einst zu reden beginnen mögen; mehr noch aber hoffen wir, daß die allzu schwatzhaft und dreist gewordene Menschheit begreifen wird, daß der Mensch wieder lernen muß, zu schweigen, um die Natur wieder zu Wort kommen zu lassen – und dann auch zu vernehmen. An diesem Punkte begegnen sich die Entwürfe modernen ökologischen Denkens – diejenigen, die sich aus der Tradition der einen oder anderen Spielart des Pantheismus speisen, wie diejenigen, die versuchen, nach der Erfahrung der Dialektik der Aufklärung am Begriff einer – wenn auch geschwächten – Vernunft festzuhalten. Soviel jedenfalls steht für die Archivare dieser Genealogie der ökologischen Idee fest: Wird ohne Rücksicht auf die Quintessenz ihrer »Botschaft« an der Oberfläche weiterhin so geredet – und gehandelt – wie bisher, so wird uns die Natur in absehbarer Zeit eine Antwort erteilen, an der es nichts mehr zu verstehen oder zu mißverstehen gibt.

Zum Schluß dieser Vorbemerkungen noch eine praktische Anmerkung. Jeder Leser wird natürlich selbst entscheiden, wie er dieses Buch nutzen will; insbesondere wird er entscheiden, ob er bei der Lektüre unserer Systematik folgen oder ob er das Buch nur sporadisch als »Fundgrube« in Anspruch nehmen will. Gemeint ist die Systematik jedenfalls so, daß der einführende Essay mit der Thematisierung von Ganzheit und Gliedhaftigkeit *das* Grundmotiv ökologischen Denkens aufzuzeigen versucht, während die Texte selbst dem bewährten Muster einer chronologischen Akzentuierung folgen. Die Abschnitts- und Autorenkommentare mögen dem Leser den jeweiligen geistesgeschichtlichen Hintergrund erhellen und so zu einem besseren Verständnis des jeweiligen Textes verhelfen. Wenn der Leser bei der Lektüre der Texte noch Entdeckungen machen wird, auf die wir ihn noch nicht hingewiesen haben, so wäre auch eine – pädagogisch eingefärbte – Zusatzhoffnung der Herausgeber erfüllt.

Daß die »Genealogie der ökologischen Idee« uns von der Konzeption über die Auswahl der Texte und die Kommentierung bis zur Herstellung des Manuskriptes mancherlei Kopfzerbrechen und mancherlei Mühen beschert hat, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Wohl aber, daß uns dabei Dipl.Ing. Jolanda Englbrecht, Ilse März, Georgette Neu, M. A. und Andrea Koepler, M. A. mit Elan und Kompetenz zur Seite standen. Dafür sagen wir ihnen aufrichtigen Dank.

München, im Herbst 1990

Peter Cornelius Mayer-Tasch, Armin Adam und Hans-Martin Schönherr-Mann



Das Ganze und die Glieder

Zur Genealogie der ökologischen Idee

Peter Cornelius Mayer-Tasch

Natur denken heißt nicht zuletzt, Ganzheit und Gliedhaftigkeit zu denken, organisch zu denken. So vielfältig sich die Genealogie der ökologischen Idee daher auch präsentieren mag – in einem Grundmuster begegnen und spiegeln sich all' ihre Entwicklungslinien, Facetten und Perspektiven: im Muster der Verknüpfung nämlich, der Verknüpfung des Ganzen mit den Gliedern und der Glieder mit dem Ganzen. Geometrisch darstellbar wären diese Muster der Verknüpfung etwa als im Kreis stehender Sechsstern oder Achts Stern – in der ikonographischen Tradition eine der Symbolvarianten des Sonnenrades¹ –, als magische Mitte also, von der alle Lebensströme ausgehen und auf die alle Lebensimpulse zurückverweisen.

I **Das »Fundament der Wahrheit« oder: Die Antwort der Dinge**

»Das Fundament der Wahrheit liegt in der Verknüpfung«², erklärt Gottfried Wilhelm Leibniz, ein früher Kritiker der Naturwissenschaft neuzeitlicher Prägung. Und in seiner Lehre von den Monaden – in jedem Lebewesen wirkenden, das Absolute mit dem Relativen verbindenden Kräften – bietet er zugleich auch ein Deutungs- und Begründungsmuster für die Art dieser Verknüpfung.

Zu erklären, daß in der Verknüpfung das Fundament der Wahrheit liege, heißt mit der Möglichkeit der Erfüllung auch die Möglichkeit der Versagung und des Versagens ins Auge zu fassen, heißt die Unfähigkeit zur Verknüpfung, Verflechtung, Ver-(oder Ineinander-)fügung als eine Modalität des Seins anzunehmen, dabei jedoch deren Implikationen und Konsequenzen als Un-fug, un-nütz (d. h. unver-fugt) oder gar un-heil-voll zu erleben. Die Menschen – so der Pythagoreer Alkmaion von Kroton – gehen zugrunde, wenn und weil sie nicht in der Lage sind, »den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen«.³

Unfug, unnütz und unheilvoll bedeutet aus diesem Blickwinkel: Nicht zu erkennen, was von allen Stammvätern des ökologischen Denkens erkannt und ausgesprochen wurde – daß nämlich »das All eine Einheit« ist (Antiphon⁴) bzw. »das Universum Eines« (Bruno⁵), daß der Kosmos ein wohlgeordnetes Knüpf- und Maßwerk ist, in dessen kunstvoller Fügung »die Dinge« einander antworten, in der sie einander nicht zuletzt auch – um mit dem Vorsokratiker Anaximander zu sprechen – »Buße und Vergeltung (leisten) für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit«. ⁶

Das wohl bewirkte Kunst- und Wunderwerk der Schöpfung, in der »die Dinge« einander belohnen und bestrafen, verweist auf den wirkenden Schöpfer. Natur zu denken heißt daher auch von den Anfängen des philosophischen Denkens an, eine – bald transzendent, bald immanent verstandene – »natura naturans« (Spinoza⁷) zu denken. Im »Timaios« hat Platon den Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer, von der Ordnung auf den Ordner ausdrücklich vollzogen⁸ und damit einen Akkord angeschlagen, der fortan durch die ganze Philosophiegeschichte hindurchklingen sollte.

Vor allem in der christlichen Philosophie des hohen Mittelalters kamen die von Stoa, Hermetik⁹ und Patristik übermittelten, aber auch schon vom Verfasser des Johannes-Evangeliums und von Paulus kraftvoll verstärkten Impulse der griechischen Klassik auch insoweit voll zum Tragen. Während sein Schüler Thomas von Aquin noch viel Sorgfalt auf die Darlegung von (fünf) Gottesbeweisen verwendet,¹⁰ schöpft Albert Magnus unverkennbar aus den – nur im Medium inniger Gläubigkeit erschließbaren – Tiefen der Seins- und Schöpfungsgewißheit, wenn er lapidar erklärt, daß »für jedermann ... klar« sei, daß die Vielzahl der Kosmischen Sphären »aus der Einheit des Ersten Bewegens« herzuleiten sei, »nach der alle niedrigen Dinge in ihren Vollzügen ... natürlich verlangen«. ¹¹ Immer wieder ist es die »bewunderungswürdige Ordnung« der »nach Zahl, Gewicht und Maß« in ihm gründenden Elemente, die den »in unzugänglichem Lichte« (Cusanus¹²) Wohnenden als den alle Vielheit in seiner Einheit umfassenden Einen erkennen läßt. Er ist das alles Elementare transzendierende Meta-Elementare, ist »coincidentia oppositorum«¹³ und damit zugleich auch pulsierender Kern jener »quinta essentia«, nach der die Elementenlehre von ihren vorsokratischen Anfängen bis hin zu ihrer Auflösung in der analytischen Naturwissenschaft der Neuzeit stets geforscht hatte. Bruno bannte sie schließlich in den Begriff der in allen Einzelungen des Lebens vorfindbaren Weltseele und Leibniz in das Bild der sich als Spiegel des Universums erweisenden Monade – Begriffe und Bilder also, die die so viele Gemüter so lange so leidenschaftlich bewegende Frage, ob die Deus-sive-natura-Formel Spinozas¹⁴ Frevel sei, letztlich gegenstandslos oder doch zur quantité négligeable werden ließen.

Quintessenz, Weltseele und Monade(n) verschmelzen zu einer allgegenwärtigen Einheit in der Vielheit. Wie der menschliche Atem den menschlichen Körper durch-

gliedert und durchströmt, so durchgliedert und durchströmt aus solcher Sicht der Weltatem – das *Prana* der indischen und das *Pneuma* der stoischen Philosophie¹⁵ – den Weltkörper. Als der All-Eine ist er inmitten von Allem und wird daher auch von Agrippa von Nettesheim (wie zuvor schon von Paracelsus) die »mittlere Natur« genannt.¹⁶ Diese »mittlere Natur«, in der sich Spinozas *natura naturans* und *natura naturata* begegnen, ist der allgegenwärtige Nabel der Welt. Im mediatisierenden Blick auf diesen imaginären Nabel der Welt kann Cusanus (in seiner Schrift vom »Nicht-Anderen«) sagen: »Die Welt ist im Monde Mond, in der Sonne Sonne«.¹⁷ Und der Romantiker J.W. Ritter fügt im selben Sinne hinzu: »Nur die ganze Natur ist die Gattung; bey jeder Begattung zeugt die ganze Natur.«¹⁸

Die Reihe solcher Ganzheits-Wahrnehmungen zu verlängern würde nicht schwerfallen. Die im Rahmen dieser Genealogie des ökologischen Denkens vorgelegten Texte liefern hierfür – und damit zugleich auch dafür, daß (natur-)philosophisches Denken von allen Anfängen an im Kern auch ökologisches Denken war – überreichen Beleg. Und doch hat der Hauptstrom des abendländischen Denkens seit dem Ausgang des Mittelalters eine andere Richtung genommen. Um dieselbe Zeit, in der das Ganzheitsdenken – mit Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart – einen Höhepunkt erlebte, erfolgte in der – durch Robert Roscelin, Pierre Abaelard und Wilhelm Ockham vollzogenen – nominalistischen Wende¹⁹ ein mehr oder minder deutlicher Umschwung, der die geistigen Bemühungen der nachmittelalterlichen Welt in wachsendem Maße aus der Ganzheits- in die Einzel- und Vielheitswahrnehmung hineinführen sollte. Die neuzeitliche Zivilisationsgeschichte braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. Soviel aber bleibt festzuhalten: Je erfolgreicher sich Wissenschaft und Technik dem Geschäft der Zergliederung, der Demontage und der Remontage zuwandten, desto mehr geriet über der Effektivität des Detailgeschehens die Integrität des Ganzheitsprozesses in Gefahr. Und dies um so unausweichlicher, als selbst diejenigen soziopolitischen Kräfte, die eigentlich das Geschäft der Ganzheitshegung zu besorgen gehabt hätten – die kirchlichen und die politischen Eliten nämlich – dem zivilisatorischen Trend nur noch halbherzig Widerstand leisteten oder gar im Gros, wenn nicht in der Vorhut des ganzheitsvergessenen Fortschrittsheeres mitmarschierten.

Wenn dennoch ein bestimmtes Maß an Ganzheitswissen und an Ganzheitsorientierung fortlebte – und es lebte natürlich auch jenseits des Bewußtseins einiger weniger Gralshüter im soziopolitischen Untergrund (nicht zuletzt von Geheimbünden) fort –, so doch eher als mehr oder minder vage Idee oder auch als bis zur Farblosigkeit abgeblätterte Konvention, der keine gesellschaftliche Gestaltungskraft mehr zuwachsen konnte. Von der – zumindest potentiell – normativen Kraft der Erkenntnis Anaximanders, daß die Dinge einander nach Gebühr antworten, war in den Jahrhunderten immer gründlicherer Eroberung der Weite, Tiefe und Höhe

des Raumes nicht mehr viel zu spüren. Der behutsame bis liebevolle Umgang des Heiligen von Assisi mit aller Natur und Kreatur einschließlich der Felsen, die sein Fuß nur sacht beschritt,²⁰ blieb jedenfalls ein einsames, wenn auch nie ganz vergessenes Fanal. Daß bei Verkehrung dieser Behutsamkeit zu Brutalität »die Dinge einander Sühne und Buße« zu leisten haben »nach ihrer Ungerechtigkeit« müssen wir nachgeborenen Erben und Vollender dieser Geschichte der Eroberungen nun allerdings umso schmerzlicher erfahren. Die nach der Terminologie der überkommenen Wirtschaftslehre »freien« Güter der Natur, die wir zu rechtlosen Objekten unserer – in den letzten Jahrhunderten mit so viel Intellekt, Blut und Pathos erkämpften – »bürgerlichen Freiheit« gemacht haben, sind nun ihrerseits so frei, uns *ihre* Rechnung zu servieren – eine Rechnung, die in unaufhörlich wachsendem Maße nicht nur unsere Freiheit, sondern auch unser Leben bedroht.

Die unser zivilisatorisches Karma – unser Eingebundensein also in die Gesetzlichkeit von Aktion und Reaktion – vollstreckende Revanche der Natur birgt freilich auch eine vielleicht letzte Chance, die verstopften Poren unserer Wahrnehmungsfähigkeit wieder zu öffnen. Gerade und einzig dies aber ist es, was unsere ökologische Not wenden könnte und daher auch not tut – eine nachdrückliche und nachhaltige Renaissance der Ganzheitswahrnehmung nämlich, und die nicht minder nachdrückliche und nachhaltige Bereitschaft zu der aus dieser Ganzheitswahrnehmung kraftvoll schöpfenden Verknüpfungs- und Versöhnungstat.

II Ganzheitswahrnehmung als »Beruf unserer Zeit«

»Wenn es das Einzige gibt«, schreibt Botho Strauss in seinen »Fragmente(n) der Undeutlichkeit«, »dann muß es auch zu finden sein.«²¹ Für die Urväter des Ganzheitsdenkens stand dies noch außer Frage, stand noch außer Frage, daß »aus Allem ... Eines und aus Einem Alles« (Heraklit²²) wird und wurde und daß das All-Eine daher auch in Allem zu erkennen ist, daß die Geschöpfe einen Weg zu Gott weisen (Meister Eckhart²³). »Es gibt eine Stimme der stummen Erde«, heißt es bei Augustinus, »das ist das schöne Antlitz der Erde ... Und was du in ihr gefunden hast, das ist die Stimme ihres Lobpreises, mit der sie den Schöpfer rühmt.«²⁴ Selbst Holz und Stein, so Augustinus, loben dann »Gott als Ganzes«.

Wie kein anderer seit dem ägyptischen Pharao Amenophis IV (Echen-Aton²⁵) und vergleichbar allenfalls noch mit essenischen Hymnikern der Zeitenwende²⁶ (unter deren Eindruck und Einfluß er unverkennbar stand) hat dann Franz von Assisi das Preislied der Schöpfung und des Schöpfers in und aus der Natur heraus gesungen.²⁷ Der Schlüssel zur Gotteserkenntnis, die für ihn mit der Erkenntnis des Schönen,

Wahren, Guten und Ganzen zusammenfällt, lag ihm zu Füßen. Unverkennbar ist jedenfalls, daß Franziskus ein Großfürst war jener eigentlichen, spirituellen Kirche, die Meister Eckhart tief sinnig im Auge hat, wenn er – Vordergrund und Hintergründe geschickt vertauschend – schreibt: »Nicht umsonst hat Gott Sankt Peter den Schlüssel übergeben; denn Peter bedeutet soviel wie Erkenntnis, und Erkenntnis hat den Schlüssel und schließt auf und dringt ein und bricht durch, findet Gott unverhüllt ...«²⁸ Gotteserkenntnis und die Erkenntnis der Einheit in der Vielheit sind mithin dasselbe. »Und diese Einheit zu erkennen, ist der Zweck und das Ziel aller Philosophie und Betrachtung der Natur.«²⁹

Der diesen monumentalen Satz in ungebrochenem Selbst- und Einheitsbewußtsein aussprach, Giordano Bruno nämlich, sollte die Unumkehrbarkeit und Unerbittlichkeit dieser Gottes- und Ganzheitssuche nicht nur im Vexierbild seines eigenen »Ketzers«schicksals erfahren, sondern auch im Spiegel jenes Ahnungsvermögens, das ihn an der Schwelle zur Neuzeit in der Aufnahme des Aktaion-Mythos sowohl deren zivilisatorische Anabase als auch deren potentielle Transformationschance vorwegnehmen ließ. Für jeden, der Augen hat zu sehen, und Ohren hat zu hören, ist die exoterische Dimension des Mythos längst blutige Gegenwart geworden: Die gejagte Göttin (Natur) macht den (fortschrittstrunkenen) Jäger zum Gejagten, läßt den zum (überstolzen) Hirsch Verwandelten von den eigenen (Habsuchts- und Spaltungs-)Hunden zerfleischen. Die esoterische Dimension des Mythos jedoch, die auf die in der Selbstüberschreitung liegende Heilungs- und Heiligungs- (d. h. also: Verganzheitlichungs-)chance baut,³⁰ ist bislang kaum mehr als eine mehr oder minder vage Vision. Eine Vision freilich, ohne deren Inspirations- und Motivationskraft das auch in unserer Zivilisationsdämmerung noch unverkennbar vorhandene Transformationspotential niemals verwirklicht werden könnte.

An- und Einsatzbereich der Politischen Ökologie allerdings ist in erster Linie die exoterische Dimension der im Aktaion-Mythos Sinnbild gewordenen Problematik. Ihr wächst die Aufgabe zu, durch die Verhinderung der Jagd oder doch zumindest durch die gezielte Bemühung um die Veränderung des Jagdstils der drohenden Umkehrung von Jäger und Gejagtem zuvorzukommen. Die Annäherung an die »Göttin« hat ganz offenkundig in einer anderen Gefühls- und Geisteshaltung zu erfolgen; sie hat behutsam, achtungs- und ahnungsvoll zu sein. Behutsam, achtungs- und ahnungsvoll kann die Annäherung aber nur sein, wenn der darum Bemühte die ihm in der Natur begegnenden »Stücke in der Hand« mit dem – schon in Goethes »Faust« beschworenen – »geist'gen Band«³¹ der Ganzheitswahrnehmung zu verbinden sucht, indem er auf jene Antwort der »Dinge« achtet, auf die uns Anaximander in so eindrucksvoller Weise aufmerksam gemacht hat.

Wenn auch unverkennbar ist, daß wir einerseits Teil der Natur sind und andererseits nicht genügend Anteil an der »mittleren Natur« haben, so ist eine Annäherung

der erwähnten Art wohl dennoch möglich. Albrecht Dürer sprach davon, daß man die Kunst aus der Natur reißen müsse.³² Die Gotteskunst der Ganzheitserkenntnis, der Verknüpfung also, läßt sich aber wohl auch auf weniger martialische Weise üben. Der liebevolle Umgang des Ganzheit lebenden – und nichts anderes als dieses heißt: *heiligen* – Mannes von Assisi mag dem einen oder anderen noch immer lediglich als fromme Idylle erscheinen. In Wirklichkeit aber erwuchs diese Haltung aus dem Wissen um das Geheimnis und um die Kunst der Verknüpfung, gründet also auf dem »Fundament der Wahrheit« von dem bei Leibniz die Rede ist. Wenn Franziskus selbst Felsen brüderlich begegnete, wenn er mit Pflanzen sprach und Vögeln predigte – wenn er das, was wir heute besser *Mit-* denn *Umwelt* nennen, in echter Brüderlichkeit erfuhr, so lag darin ein tiefes, vielleicht antizipatorisches Wissen um die rechte Medizin für unser zivilisatorisches Leiden. Heute, in der Abenddämmerung der Epoche des bloßen Wägens, Zählens und Messens, wissen wir weltweit mehr über Lohn und Buße der Dinge; heute reicht unser Umgang mit der Schöpfung nicht nur bis in die Tiefen des Meeres und bis zu den Gipfeln der Berge, überschreitet vielmehr die Schwelle der Atmosphäre und der Stratosphäre. Und so beginnt nun auch der erfahrbare Bereich des Himmels, uns seine Antwort zu erteilen. Phänomene wie das Zerfallen der Ozonschicht und das Schmelzen der Pole in diesem Zusammenhang zu sehen ist unsere Aufgabe. Erkenntnis ist daher auch insoweit tatsächlich ein Schlüssel zum Himmelreich – ein Schlüssel, der von den vorgeblich Schlüsselgewaltigen in der ständigen Fehlinterpretation des alttestamentarischen »Macht Euch die Erde Untertan« (Gen 1,28) nur allzu oft unzulänglich geführt wurde. Noch Papst Leo XI glaubte sich unter Berufung auf die angeblich fehlende biblische Anleitung gegen eine Tierschutzkonvention wenden zu müssen ...

Je länger sie dauert, je virulenter sie wird, desto deutlicher wird auch, daß die sozioökologische Krise unserer Zeit in erster Linie eine Wahrnehmungs- und Erkenntniskrise ist. Noch immer wird vieles von vielen und manches von manchen entweder überhaupt nicht oder doch nur in vagen Umrissen wahrgenommen, was anderen längst klar vor Augen steht. Die – allenfalls ethisch-normativ umdeutbare – Ungleichheit der Menschen nach spiritueller, genetisch-biologischer und sozialer Konstitution äußert sich nicht zuletzt in dem Ausmaß ihrer subjektiven Betroffenheit durch das sich mehr und mehr zur Agonie steigende Leiden unserer Um- und Mitwelt. Vor allem aber äußert es sich in dem Ausmaß ihrer Fähigkeit, das Ganze im Glied und im Glied das Ganze wahrzunehmen und auf diesem (Verknüpfungs-) »Fundament der Wahrheit« ihr Lebenshaus zu erbauen.

Solche Zusammenhänge bilden auch den Hintergrund für das triste Phänomen, das Klaus Michael Meyer-Abich³³ in den – die heutige Situation durchaus treffenden – Dreisatz faßt:

- »(1) So wie bisher darf es nicht weitergehen.
- (2) Was statt dessen geschehen müßte, ist längst bekannt.
- (3) Trotzdem geschieht nichts.«

Es geschieht eben deshalb nichts, weil Berührbarkeit und Betroffenheit, weil Ganzheitsempfinden und Ganzheitswissen der Menschen unterschiedlich entwickelt sind und es deshalb auch nicht genügt, daß (vielen, manchen, einigen, wenigen) »längst bekannt« ist, was geschehen müßte. Wer noch kein Gefühl dafür entwickelt hat, noch nicht weiß, daß die »Dinge« *tatsächlich* »einander Buße und Vergeltung« leisten und daß *tatsächlich* »aus Allem ... Eines« wird »und aus Einem Alles«, hat auch noch nicht die Ausgangslage für die innere Entwicklung und äußere Umsetzung einer sozioökologischen Verantwortungsethik erreicht. Wer noch nicht wirklich erfühlt und erfahren hat, daß wir – um mit Albert Schweitzer zu sprechen – »Leben inmitten von Leben sind, das leben will«,³⁴ wird sich auch schwerlich auf die anstehenden Aktualisierungen des Kant'schen Kategorischen Imperatives einlassen können.

Hinzu kommt, daß es in einer von ökologischen Gewittern umstellten Gesellschaft auch keineswegs gleichgültig sein kann, *wer* diese Ausgangslage erreicht hat. Wenn insoweit ein »governmental lag« besteht, wenn sich also gerade die Regierenden nicht als die Wahrnehmungsstärksten erweisen, so ist dies – an dem physischen Überlebenswillen der meisten Menschen gemessen – tragisch bis fatal. Selbst in dieser politischen Dimension kommt aber noch die Dialektik von Ganzheit und Gliedhaftigkeit zum Ausdruck. Das alte Wort, daß jedes Volk die Regierung erhalte, die es verdient, verweist auf diese Dialektik. Fürstenspiegel zu verfassen und den Regierenden fortwährend auf die Finger zu sehen und – soweit erforderlich – zu klopfen, ist daher zwar unumgänglich, andererseits aber auch nur bedingt aussichtsreich und sinnvoll. Und dies selbst dann (nicht), wenn die »admonitio generalis« et specialis von solchen Zeitgenossen ausgeht, die sich selbst zu dem Erkenntnis- und Verhaltensniveau durchgerungen haben, das der Krise die Stirn bieten kann. Trifft diese Mahner – vielleicht sogar im Blick auf ihren ganzen Entwicklungsweg – keine unmittelbare Mitverantwortung (mehr) für das zu Gemeinwohlschäden führende Fehlverhalten einer – unter ihrem eigenen Erkenntnis- und Verhaltensniveau agierenden oder stagnierenden – Regierung, so sind doch auch sie in die mehrdimensional aspektierte Geschlechterkette einer (zumindest) durch Raum und Geschichte definierte (Über-)Lebensgemeinschaft verflochten, haben auch sie das Geschick dieser Schicksalsgemeinschaft mit einem gerüttelt Maß an Schicksalsergebenheit zu tragen. Ganzheitswahrnehmung als »Beruf unserer Zeit« zu empfinden (wie es der Rechtshistoriker Carl Friedrich von Savigny Anfang des letzten Jahrhunderts für die Gesetzgebung postuliert hat)³⁵

heißt, neben allen anderen Formen der Verknüpfung nicht zuletzt auch diese Schicksalsgemeinschaft anzunehmen.

III Konstruktive Schizophrenie oder: Schicksalsergebenheit und Verknüpfungstat

Schicksalsergebenheit in dem hier angesprochenen Sinn bedeutet alles andere als Lethargie; es heißt lediglich, daß man in dem Bewußtsein handelt oder auch nicht handelt, sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft eines kollektiven Schicksals auf den eigenen Schultern mitzutragen, Glied einer sozialen Ganzheit zu sein. Schicksalsergebenheit schließt also keineswegs aus, daß man auch oder gerade dann, wenn die eigene Zivilisation moribunde Züge anzunehmen droht, als »ein froher, verantwortlicher Teilnehmer an einem großartigen Unternehmen ... im und vom Universum« leben darf und soll, wie es Scott Nearing, der 1983 im Alter von 100 Jahren in Neuseeland verstorbene Aussteiger und Philosoph des »guten Lebens«, einmal formuliert hat.³⁶

Ganz unabhängig davon, welche individuellen oder kollektiven Formen diese verantwortliche Teilnahme annimmt, ob sie sich nun als mutiges Vorpreschen, als besonnenes Innehalten oder als geordneter Rückzug präsentiert – stets bedeutet sie die Teilnahme an dem Unternehmen Evolution, das nach allen bisherigen Menschheitserfahrungen ohne die sich fortzeugende Dialektik von Aufstieg und Niedergang, Tod und Wiedergeburt nicht denkbar ist. Für die Fühlsamen und die Bewußten mag sich daher so etwas wie eine Haltung konstruktiver Schizophrenie anbieten, die den sich zu ihr Bekennenden als Verhaltensmaxime auferlegt, so zu handeln, als ob dem (gegenwärtigen sozioökologischen) Niedergang noch Einhalt zu gebieten wäre, die aber doch stets auch damit rechnet, daß das eigene verantwortliche Handeln oder Nicht-Handeln nur noch ein Beitrag zur Vorbereitung des Lebens nach einer – möglicherweise in einer unübersehbaren Kette von Katastrophen erfolgenden – »Wiederherstellung aller Dinge« (Carl Amery³⁷) sein kann. Auch in einer solchen Bewußtseinshaltung zu leben heißt, in der Bedingtheit bloßer Partialität und Potentialität Totalität zu erfahren. Es heißt, fest auf dem Leibniz'schen (Verknüpfungs-) »Fundament der Wahrheit« zu stehen und mit dem Dritten Auge der Ganzheitswahrnehmung jene »goldenen Fäden«, von denen Jesus im sog. Essener Evangelium spricht,³⁸ nicht nur zu sehen, sondern auch dann noch dankbar als Geschenk anzunehmen, wenn sie uns über den Umweg des Leidens und Sterbens »mit dem Leben überall verbinden«.³⁹ Und der Gedanke, daß die sich mit atemberaubender Schnelligkeit beschleunigende ökologische Dekadenz eine

kathartische Krankheit oder gar ein Tod zum Leben sein könnte, liegt heute auch solchen Menschen nahe, die mit den überkommenen metaphysischen Vorstellungen unseres Kulturkreises nicht mehr viel anzufangen wissen.

Als Grundpostulat einer am (Über-)Leben und guten Leben orientierten pragmatischen Ethik mag die alte Hoffnungsregel »Dum spiro, spero« (Solange ich atme, hoffe ich) gelten. Und dies umso mehr, als schon lange ehe in Leonardo da Vinci die Vision der zu Boden sinkenden und durch die Luft fliegenden Wälder Europas aufstieg,⁴⁰ Hildegard von Bingen sah, daß die Menschen eines Tages nicht mehr wagen würden, zu atmen.⁴¹ Dafür zu kämpfen, daß uns der – hier als Teil für das Ganze beschworene – Lebensatem wieder unverfälscht und unbehindert durchströmen kann, ist daher auch unsere »heilige« (d. h. also: ganzheitliche) Pflicht. Gerade dies aber scheint unendlich schwer zu sein. Solange nicht ein jeder, der auch nur Zigaretten raucht, begreift, daß er auf seine Weise genausoviel zur Erstickung unseres Lebensatems beiträgt wie der ein Automobil fahrende Privatmann, der mit einer antiquierten Kohlen- oder Ölheizung feuernde Haushalt, der ungenügend gefilterte Abgase durch den Schornstein jagende Industriebetrieb, der lasche Immissionsschutznormen erlassende Gesetzgeber oder die diese Normen lasch handhabenden Verwaltungsbehörden – solange wird dieser Lebensatem von den Wurzeln her weiterfaulen.

Die »goldenen Fäden« haben nun einmal einen alles andere als goldenen Schatten – jenen Schatten, den Anaximander schon am Beginn des natur-philosophischen Denkens auf eine so eindrucksvolle Formel gebracht hat. Erkennt man die von ihr umschlossene Symmetrielogik, so weiß man auch, daß sie im Kern alles enthält, was man über das Wechselverhältnis von Ganzheit und Gliedhaftigkeit zu lernen hat. Und diese Erkenntnis dann auch noch zu leben hieße die geistige Brücke zur Lösung aller ökologischen Probleme zu beschreiten, für die der *point of no return* noch nicht überschritten ist. Sollte er schon an der ganzen menschlichen Lebensfront überschritten sein (was wir nicht wissen, sondern höchstens vermuten oder befürchten können), so gilt, was Martin Heidegger in seinem »Spiegel«-Interview aus dem Jahre 1966 bereits als Faktum und Fatum markiert hat – »dann kann nur ... ein Gott ... uns (noch) retten«.⁴² Dann kann uns nur noch retten, wer die »goldenen Fäden« ge- und verknüpft hat und die gerissenen daher auch auf diese oder jene Weise – und sei es durch einen völligen Neubeginn – wieder zu verbinden, wieder ganz zu machen, in der Lage ist.

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu u. a. Adrian Frutiger, *Der Mensch und seine Zeichen*, Wiesbaden 1989, S. 280ff., sowie Karl-Theodor Weigel, *Germanisches Glaubensgut in Runen und Sinnbildern*, München 1939, und J. C. Cooper, *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*. Aus dem Englischen von Gudrun und Mathias Middi, Wiesbaden o. J. (1987/88), S. 147f.
- 2 Zitiert nach Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2. Aufl. Freiburg 1981, Bd. II, S. 305.
- 3 Nach Pseudoaristoteles, *Probleme* 17, 3, 916a 33ff. = fr. 2 (Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1968, S. 112).
- 4 Vgl. unten, S. 57, Auszug 1 (Band 1).
- 5 Vgl. unten, S. 58, Auszug 1 (Band 2).
- 6 Vgl. unten, S. 32, Auszug 1 (Band 1).
- 7 Vgl. Johannes Scotus Eriugena, *Auszug I*.
- 8 Vgl. Timaios, 27 c ff., (Sämtliche Werke, Bd. 5, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller mit der Stephanus-Numerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Reinbek 1959ff., S. 153ff.).
- 9 »Das ist das Gute Gottes, das ist seine Tugend, daß er sich durch alles offenbart« – denn: »alle Dinge sind in Gott« (Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos. Neuausgabe nach der ersten deutschen Fassung von 1706, Icking 1964, S. 17.)
- 10 Vgl. des näheren: Thomas von Aquin, *Die Gottesbeweise in der »Summe gegen die Heiden« und der »Summe der Theologie«*. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 1982, passim.
- 11 Vgl. unten, S. 177, Auszug 3b (Band 1).
- 12 Vgl. unten, S. 35ff., Auszug 4, passim (Band 2).
- 13 Nikolaus von Cues, *Die belehrte Unwissenheit*, übers. u. mit einem Vorwort versehen von Paul Wilpert, Hamburg 1967, Bd. II, S. 17 u. S. 31.
- 14 Im Wortlaut heißt es bei Spinoza »aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus«, Baruch Spinoza, *Ethica*, in: *Opera-Werke*, hrsg. v. Konrad Blumenstock, Darmstadt 1967, Bd. 2, S. 382 (Eth. IV, praef).
- 15 Zur indischen Prana-Lehre vgl. etwa Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, aus dem Amerikanischen übertragen von Lucy Heyer-Grote, 6. Aufl., Frankfurt 1988, S. 287ff. und passim; Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihr Leben*, 4. Aufl., Stuttgart 1985, S. 33, S. 291, S. 393. Zur stoischen Pneuma-Lehre vgl. Max Pohlenz, *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, S. 73ff., und passim.
- 16 Vgl. unten, S. 47, Auszug 2 (Band 2).
- 17 Nikolaus von Cues, *Vom Nichtanderen*, übers. u. mit einer Einführung von Paul Wilpert, Hamburg 1957, S. 28.
- 18 Vgl. Johann W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlaß eines Physikers (1810)*, Heidelberg 1969, Fr. 659.
- 19 Vgl. hierzu statt anderer Wolfgang Stegmüller, *Das Universalien-Problem*, Darmstadt 1978.
- 20 Wie uns sein Biograph Thomas von Celano überliefert hat. Vgl. unten, S. 170, Auszug 1.

- 21 Botho Strauss, *Fragmente der Undeutlichkeit*.
- 22 Vgl. unten, S. 34, Auszug 16 (Band 1).
- 23 Vgl. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Schriften*, Ausgewählt und übersetzt aus dem Mittelhochdeutschen von G. Durstewitz, Paderborn 1936, S. 9.
- 24 Vgl. unten, S. 143, Auszug 4 (Band 1).
- 25 Vgl. *Der Sonnenaufgang des Ech-en-Aton* (nach den Übersetzungen von Her-man Ranke, Kurt Sethe, Ludwig Goldscheider und Alexander Scharff), 2. Aufl., Heilbronn.
- 26 Vgl. unten, S. 128–131 (Band 1).
- 27 Vgl. unten, S. 172f., Auszug 4. Vgl. auch die – im Rex Verlag Luzern/Stuttgart erschienene – zweisprachige Ausgabe des »Sonnengesangs«, die den italienischen Urtext enthält.
- 28 Vgl. unten, S. 204, Auszug 5 (Band 1).
- 29 Vgl. unten, S. 58 ff. (Band 2).
- 30 Vgl. hierzu die von mir betreute Arbeit von Jochen Winter, *Im Angesicht des Unbekannten. Giordano Bruno und kosmisches Denken* (München, Mag. Diss. 1989/90) S. 126ff.
- 31 Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*, in: Ders., *Werke*, hrsg. von Ernst Trunz, 13. Aufl., München 1906, Bd. III, S. 63.
- 32 Vgl. Henry Makowski/Bernhardt Buderath, *Die Natur dem Menschen Untertan. Ökologie im Spiegel der Landschaftsmalerei*. München 1983, S. 53.
- 33 *Von der Umwelt zur Mitwelt. Unterwegs zu einem neuen Selbstverständnis des Menschen im Ganzen der Natur*. In: *Scheidewege*, Jg. 18 (1988/89), S. 147.
- 34 Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, Berlin/Zürich 1974, S. 377.
- 35 Friedrich Carl Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814); abgedruckt in: Thibaut und Savigny, *Ihre programmatischen Schriften*, mit einer Einführung von Hans Hattenauer, München 1973, S. 95ff.
- 36 *Die Suche nach dem guten Leben*. Aus dem Amerikanischen von Cecil Sprenger und Ronald Steinmeyer, Reinbek 1986 (1954/74), S. 147.
- 37 *Der Untergang der Stadt Passau*, München 1975, S. 29.
- 38 *Das geheime Evangelium der Essener. Der Originaltext aus dem Hebräischen und Aramäischen*, übersetzt und herausgegeben von Edmond Bordeaux Szekely, 3. Aufl., Südergellersen 1984, S. 9ff. (15). Zu den Essenern vgl. M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905, S. 114ff.
- 39 a. a. O.
- 40 Vgl. die bei Herbert Gruhl (*Glücklich werden die sein ... Zeugnisse ökologischer Weisheit aus vier Jahrtausenden*, Düsseldorf 1984, S. 145f., 226f.) abgedruckten Auszüge aus Leonardos Prophezeiungen.
- 41 Vgl. unten, S. 161 (Band 1).
- 42 Vgl. *Der Spiegel* Nr. 23 (1976), S. 193ff. (209). Das Interview selbst fand schon am 23.9.1966 statt, durfte aber nach dem Willen Heideggers erst nach seinem Tode veröffentlicht werden.



1. Teil

Antike Naturvorstellungen

Überblick

Mit den Anfängen der Philosophie beginnt nicht nur ein Fragen nach Zusammenhängen zwischen Mensch und Natur. Die Vorsokratiker als Anfänger des philosophischen Denkens betrachten in erster Linie die Ursprünge und Urgründe der Natur, so daß man – wenn auch mit einer gewissen Vorsicht – behaupten kann, daß am Anfang der abendländischen Wissenschaften neben der schon bei Hesiod und Homer angelegten Rechtsphilosophie die Naturphilosophie steht. Es ist daher auch nicht erstaunlich, daß bereits bei den Vorsokratikern wesentliche Topoi des erst zweieinhalbtausend Jahre später entstehenden ökologischen Denkens zu finden sind. Schon Anaximander vertritt die These, daß auch die Naturdinge in einer Rechtsordnung zueinander stehen, d. h. daß sie sich gegenseitig unvermeidlich beeinflussen und voneinander abhängen. Das gilt vor allem hinsichtlich negativer Entwicklungen, die weitere negative Konsequenzen nach sich ziehen. Heraklit spricht von einer unsichtbaren Harmonie des Kosmos, Parmenides von seiner Einigkeit. Empedokles entwickelt den Kreislaufgedanken. Nach Philolaos entspringt die Einheit der Welt ihrer Mitte, auf die hin sie zentriert ist.

Gesellschaftlich relevante Aspekte des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, die gerade für eine Politische Ökologie heute von Belang sind oder auf die ein polit-ökologisches Denken zurückgreifen kann, finden sich dann bei den Sophisten, deren Denken um den Menschen zu kreisen beginnt und damit jenen Anthropozentrismus bestärkt, der auch in der heutigen ökologischen Debatte umstritten ist: Muß ökologisches Denken im Anthropozentrismus verbleiben, weil wir von uns selbst nicht absehen können, oder müssen wir ökologisch in der Lage sein, gerade von diesem Anthropozentrismus zu abstrahieren? Wer den ersten Teil der Frage bejaht, für den bieten die Sophisten interessante anthropozentrische Ansätze, die zugleich ihrer Naturverbundenheit eingedenk bleiben. Sogar bei Protagoras, dem Urheber der Homo-mensura-Maxime, wird deutlich, daß die menschlichen Gesetze nicht der Naturordnung widersprechen dürfen. Sind sie ungerecht, was nur allzu häufig der Fall ist, so widersprechen sie der Natur. Nicht verwunderlich ist es da-

her auch, daß mit den Sophisten die Kulturkritik beginnt, die für das ökologische Denken heute eine der theoretischen Voraussetzungen darstellt.

Hatte schon Hippokrates den praktischen Zusammenhang von Umwelt und Gesundheit erkannt, so befaßt sich auch die griechische Klassik mit den konkreten Problemen, wie die Polis – der griechische Stadtstaat – eingerichtet werden muß, damit die Menschen in ihr gesund leben können. Vor allem aber finden hier zusammen mit dem philosophischen Denken auch die beiden Grundmodelle des ökologischen Denkens ihren Ausgangspunkt – natürlich nicht als Ökologie, sondern als Teil der Philosophie, von der erstere ihre theoretischen Konzepte übernimmt. Mit Platons Ideenlehre, in deren Licht wir die Welt verstehen lernen und mit der die harmonische Vernunftordnung der Natur wie die Einheit des Kosmos erkennbar wird, entspringt die Hauptstrebung des ganzheitlichen Denkens, das sich durch alle Epochen des abendländischen Denkens hindurchziehen wird. Aristoteles betont nicht nur ökologisch so einschlägige Ideen wie die der Mitte und die des rechten Maßes. Mit seiner Hinwendung zur konkreten Erfahrungswelt und der Einsicht in die Vielfalt der Natur begründet er ein plurales Denken, das für die Ökologie heute jenseits des ganzheitlichen Denkens Relevanz besitzt. Aristoteles integriert die Natur dabei auch in eine umfassende Teleologie und begreift sie als Organismus, dessen Prinzipien der Bewegung eine einheitliche Grundstruktur besitzen, so daß er auch als Pate einer ökologischen Metaphysik betrachtet werden kann.

Auch die weitere Entwicklung des antiken Denkens zeigt noch viele Aspekte, auf die ein heutiges ökologisches Denken zurückgreifen muß, bzw. auf die es seine Tradition zu gründen hat. Dabei treten auch überraschende Ansätze zutage. Beispielsweise verbindet Epikur seine Vorstellungen von Glück und Lust mit Selbstgenügsamkeit. Wenn wir gut leben wollen, meint Epikur, dürfen wir die Grenzen der Natur nicht überschreiten – eine Einsicht, die ökologisch gerade dort besonders bedeutsam ist, wo immer behauptet wird, Glück und Lust seien untrennbar mit dem Wachstum der Industriegesellschaft verbunden.

Die Stoa, mit der sich die Philosophie von einer griechischen zu einer römischen wandelt, entwickelt im Logos-Gedanken, einer Idee umfassender Vernunft und allbeseelenden Geistes, Vorformen ganzheitlichen Denkens. Die Natur wird als lückenloser harmonischer Zusammenhang betrachtet, in den auch der Mensch verflochten ist.

Spätestens mit den Neuplatonikern und ihrem Hauptvertreter Plotin wird dann das ganzheitliche Denken auf den Begriff gebracht. Im Anschluß an Platons Ideenlehre und teilweise schon beeinflusst durch das Christentum begreifen die Neuplatoniker den Kosmos als umfassenden harmonischen Organismus, in dem Geist, Natur und Schönheit miteinander verschmelzen. Boethius verschärft in seinem kosmischen Mythos die sophistische Einsicht noch, daß das Schlechte

naturwidrig ist, während das Gute die Ordnung der Natur bewahrt – Einsichten, die das ökologische Denken der Gegenwart antizipieren.

Wenn ökologisches Denken folglich darangehen will, seine Vorläufer wie sein Sinnesfundament zu eruieren, so muß es einsehen, daß bereits mit dem Beginn des europäischen Denkens fast alle wesentlichen Aspekte des naturphilosophischen Denkens vorliegen, auch wenn sie häufig entweder gegenüber anderen Themen in den Hintergrund treten oder wenn sie in späteren Epochen wieder vernachlässigt werden. Insofern ist Ökologie in Zusammenhang mit der Naturphilosophie allerdings keine neue Denkweise, sondern der heutige Name für Überlegungen, deren Wesen schon lange auf dem Grund des okzidentalen Denkens verborgen lag, und die die Philosophie durchaus auch schon seit ihren Anfängen mitbedachte.

Vorsokratiker

Anaximander (610–547 v. Chr.)

Von Anaximander stammt nicht nur das früheste Dokument dieses Bandes; er legt auch das Fundament (archè) dessen, was wir eine Genealogie der Politischen Ökologie nennen. Anaximandros ist der Schüler des Thales. Die Spekulation über die Entstehung des Kosmos geht bei Anaximander auf die Annahme einer unendlichen Substanz. Nicht aus dem Wasser oder dem Feuer haben die Dinge ihre Entstehung, sondern aus einem Grenzenlosen. Wohl niemand hat bislang den Kern des folgenden Fragments einfühlsamer interpretiert als Werner Jaeger: »Nicht das Dasein ist eine Schuld, das ist eine ungriechische Auffassung, sondern Anaximander stellt sich leibhaftig vor, daß die Dinge unter sich im Streit leben wie die Menschen vor Gericht. Wir sehen eine ionische Polis vor uns. Wir sehen den Markt, wo das Recht gesprochen wird, und den Richter, der auf dem Stuhle sitzt und die Buße festsetzt. Er heißt Zeit. Wir kennen ihn aus Solons politischer Gedankenwelt, sein Arm ist unentfliehbar. Was einer der Streitenden zu viel vom anderen genommen hat, wird ihm unweigerlich wieder entzogen und dem gegeben, der zu wenig erhielt. Solons Gedanke war der: Die Dike ist Ausgleich, der auf jeden Fall kommt, und eben diese Unentrinnbarkeit ist die »Strafe des Zeus«. Anaximander geht viel weiter. Er sieht diesen ewigen Ausgleich nicht nur im Menschenleben, sondern in der ganzen Welt, an allen Wesen sich verwirklichen. Die in der menschlichen Sphäre sich zeigende Immanenz seines Vollzuges drängt ihm den Gedanken auf, daß die Dinge der Natur, ihre Kräfte und Gegensätze gleichfalls einer immanenten Rechtsordnung unterworfen sind ... Die Welt erweist sich ... als ein »Kosmos« im großen, zu deutsch: als eine Rechtsgemeinschaft der Dinge.« (Paideia I, 218f.)

Wenn es je ein Zeugnis gegeben hat, daß die Kombination von Politik und Ökologie zur Politischen Ökologie rechtfertigt, dann ist es das nun folgende Fragment.

- 1.* Der Ursprung der Dinge ist das Grenzenlose. Woraus sie entstehen, darein vergehen sie auch mit Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Buße und Vergeltung für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit.

Heraklit (535–475 v. Chr.)

Heraklit sieht sich als Teil der göttlichen Weltvernunft, die er durch Einkehr zu sich selbst zu erkennen trachtet. Es geht ihm weniger um Wissen, denn um innere Einsicht. Er kritisiert die religiösen Riten seiner Zeit, ist aber von tiefer Religiosität beseelt. So sucht er weniger sinnliche Wahrnehmung als tiefe Einsicht. Seine drei Grundideen, die der Geist einzusehen habe, sind: die Einheit der Welt, das ewige Werden und die unabänderliche Gesetzmäßigkeit allen Geschehens. Daraus folgt die Idee der umfassenden Einheit und Geschlossenheit. Sie hat ihren tiefsten Grund in der Substanz des Feuers – Heraklit kannte wohl den indisch-persischen Lichtkultus. In diesem Feuer, das er als vernunftbegabt begreift, kommen Materie und Geist zu einer Einheit. In ihm kehren die Weltperioden mit innerer Gesetzmäßigkeit wieder. Aber nichts ist starr und unbeweglich. Alles befindet sich vielmehr im Prozeß des Werdens und Vergehens. So ist die Gegensätzlichkeit und der Krieg zwar der Beweger allen Werdens. Doch dieses Werden ist in eine große göttliche Gesetzmäßigkeit und Harmonie der Natur eingebunden. Das Feuer als die göttliche Weltseele garantiert diese Einheit. In ihr geht die Welt auf, wobei Heraklit das Göttliche mit dem Spielerischen des Kindes vergleicht, so daß wir von einer auf der Intuition beruhenden künstlerisch ästhetischen Weltanschauung sprechen können.

Der Mensch steht bei Heraklit deutlich im Hintergrund, wenn er ihn auch vom Tier unterscheidet. Sein Schicksal ist in den allgemeinen Weltlauf verstrickt, dem er nicht zu entgehen vermag. Er kann nur versuchen, davon etwas einzusehen, indem er sich darum bemüht, in die Natur hineinzuhören. So versucht Heraklit wohl als einer der ersten, die Welt und ihre Geschichte in umfassender Einheit zu denken. Dadurch gelangt er zu einer ersten Theodizee, die eher als Kosmodizee verstanden werden sollte. Um die ökologisch wesentlichen Gedanken darzustellen, geben wir die folgenden Fragmente wieder, in denen Heraklit von der Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Kosmos und der Bewegung, vom Streit und vom Feuer spricht:

* Die Numerierung entspricht der Reihenfolge der von den Herausgebern jeweils ausgewählten Texte.