

Teil B: Die erste Hochphase des ökologischen politischen Denkens in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren

Nachdem die allgemeinen Grundlagen dieser Arbeit in Teil A dargelegt wurden, widmen sich die beiden folgenden Teile der Arbeit der Aufarbeitung der Denklandschaft in den beiden Hochphasen des ökologischen politischen Denkens. In Kapitel 2 wurde unter dem Stichwort des ökologischen Impulses herausgearbeitet, wie die Ökologie zum Gegenstand des politischen Denkens wurde. An diesen ökologischen Impuls schließt sich die erste Hochphase des ökologischen politischen Denkens an, die zwischen den frühen 1970er-Jahren und Mitte der 1980er-Jahre angesetzt wird (Kap. 3). Diese Phase zeichnet sich durch einen starken Aufschwung öko-politischer Literatur aus (Erler 1975; Hermand 2020, 26; Fenske 2009, 3; d'Idler 2020, 53; Stein 2016). Teil B dieser Arbeit widmet sich der Aufarbeitung des ökologischen politischen Denkens dieser ersten Zeitphase. Dazu wurde gemäß der in Kapitel 3 vorgestellten Methode eine kriteriengeleitete Auswahl des Untersuchungsmaterials vorgenommen, die im Zusatzkapitel II detailliert nachvollzogen werden kann. Dort wird auch ausführlicher auf die ausgewählten Denker und die Bedeutung ihrer Werke eingegangen. Hier im Buch finden sich kurze biografische Informationen zu den einzelnen Autoren zu Beginn der Kapitel, in denen die jeweiligen Positionen aufgearbeitet werden.

Im Ergebnis führt der Auswahlprozess zu dem in Tabelle 1 dargestellten Untersuchungskorpus.

Tab. 1: Ausgewählter Untersuchungskorpus für das ökologische politische Denken der 1970er- und frühen 80er-Jahre

Autor	Werk/Beitrag ²⁸
Carl Amery	<i>Das Ende der Vorsehung</i> (1972) <i>Natur als Politik</i> (1976)
Rudolf Bahro	<i>Elemente einer neuen Politik</i> (1980) <i>Logik der Rettung</i> (1987)
Erhard Eppler	<i>Ende oder Wende</i> (1975) <i>Wege aus der Gefahr</i> (1981)
Erich Fromm	<i>Haben oder Sein</i> (1976)
Herbert Gruhl	<i>Ein Planet wird geplündert</i> (1975)
Wolfgang Harich	<i>Kommunismus ohne Wachstum</i> (1975)
Hans Jonas	<i>Das Prinzip Verantwortung</i> (1979)
Johano Strasser	<i>Die Zukunft der Demokratie</i> (1977) <i>Die Zukunft des Fortschritts</i> (1981, zus. mit Klaus Traube)

Dieser Teil der Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel. In Kapitel 4 gilt es zunächst zu verstehen, was das ökologische politische Denken der ersten Zeitphase verbindet und in welchen Dimensionen es sich ausdifferenziert. Während sich die Denker in der Wahrnehmung der ökologischen Krise als existenzielle Bedrohung weitgehend einig sind, unterscheiden sich die Antworten auf diese geteilte Herausforderung fundamental. Bevor in den Kapiteln 6 bis 8 die konkurrierenden Grundpositionen aufgearbeitet werden, fokussiert das vorgelagerte Kapitel 5 auf die Wachstumskontroverse, die für das Verständnis dieser Grundpositionen von zentraler Bedeutung ist. Kapitel 9 vertieft ein Spezifikum der Beiträge der ersten Zeitphase: Viele Denker verschiedener Positionen sehen Religion als potenziell wichtige Ressource für den angestrebten ökologischen Wandel. In Kapitel 10 wird ein Zwischenfazit gezogen.

4 Geteilte Herausforderung – unterschiedliche Antworten

Die Untersuchung der ausgewählten öko-politischen Literatur der ersten Zeitphase offenbart, dass das Denken der Autoren durch wichtige gemeinsame Grundzüge geprägt und motiviert ist, gleichzeitig aber fundamentale

28 Jenseits dieser monografischen Beiträge, auf die sich die Untersuchung in erster Linie bezieht, wurden für einzelne Autoren weitere nicht-monografische Beiträge hinzugezogen, insofern diese in den Monografien vertretene Positionen vertiefen oder erläutern.

Unterscheidungslinien aufweist. Die gemeinsamen Grundzüge beziehen sich maßgeblich auf die Wahrnehmung der ökologischen Krise als existenzielle Herausforderung. Dabei reagiert das ökologische politische Denken einer bestimmten Zeit stets auf die zeitspezifische Wahrnehmung dieser Herausforderung. Für das Verständnis der zu untersuchenden Beiträge ist es daher ausschlaggebend, diese zeitspezifische Wahrnehmung nachzuvollziehen. Dafür wird die Krisenwahrnehmung in der untersuchten Literatur herausgearbeitet und in Verbindung zur generellen Diskurslage zur ökologischen Krise gestellt (Kap. 4.1). Ausgehend von der geteilten Herausforderung formulieren die untersuchten Denker stark divergierende Antworten auf die ökologische Krise. In Kapitel 4.2. wird die Ausdifferenzierung dieses Feldes sowie die Einteilung in verschiedene Grundpositionen beleuchtet.

4.1 Geteilte Herausforderung: die ökologische Krise als totale Bedrohung

Zentraler gemeinsamer Grundzug der untersuchten Literatur ist die für das ökologische politische Denken konstitutive Diagnose der ökologischen Krise, die bei allen Autoren maßgeblicher Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist (Stein 2016, 207). In allen Werken findet sich die Beschreibung einer ökologischen Krise bzw. eines ökologischen Bedrohungsszenarios als Ausgangspunkt.²⁹ Dabei spiegelt sich in der untersuchten Literatur die für den Umweltdiskurs dieser Zeitphase charakteristische drastische Kriseneinschätzung wider. Insbesondere bestätigt sich die Erkenntnis, dass die Krisenwahrnehmung dieser Zeit stark durch seinerzeit bahnbrechende Globalstudien geprägt wurde (Steurer 2002, 129; Hacke 2008, 189f; Carter 2001, 41f; Nies 2020, 9f). Vor allem gilt dies für den bereits angesprochenen ersten Bericht an den Club of Rome *Die Grenzen des Wachstums* aus dem Jahr 1972. Auf diesen Bericht finden sich in der untersuchten Literatur, die überwiegend in den 1970er-Jahren veröffentlicht wurde, fast ausnahmslos prominente Bezugnahmen.³⁰ Dementsprechend hat Carter mit Blick auf den angelsächsischen Diskurs darauf verwiesen, dass die positive Rezeption

29 Um den Lesefluss bestmöglich zu gewähren, werden in den Teilen B und C, in denen aufgrund der umfangreichen Textrekonstruktionen sehr viele Referenzen erforderlich sind, Verweise auf über fünf der untersuchten Autoren in Fußnoten verschoben. Entsprechend an dieser Stelle: Jonas 2015, 7f; Eppler 1975, 9-15; Gruhl 1975, 11-14; Amery 1991, 7ff; Harich 1975, 7-11, 33; 2015, 178f; Bahro 1987, 10; Strasser 1977, 9f; Fromm 2007, 14f, 22.

30 Amery 1991, 7ff, 117; Eppler 1975, 9-14; 1981, 35; Gruhl 1975, 62f; Harich 1975, 15, 48ff, 71f, 84; Strasser 1977, 9; Fromm 2007, 22, 199f.

der Grundthese der *Grenzen des Wachstums* ein zentrales einendes Element des frühen ökologischen politischen Denkens darstellt (2001, 41f). Bereits 1974 erschien der zweite Bericht an den Club of Rome unter dem Titel *Menschheit am Wendepunkt*, auf den sich ebenfalls mehrere Referenzen finden (Eppler 1975, 10; 1981, 35; Harich 1975, 71, 144; Gruhl 1975, 374; Fromm 2007, 199f, 241). Dabei werden die Ergebnisse dieser Studien weitgehend unhinterfragt angenommen und als wissenschaftliche Wahrheit aufgefasst. Lediglich bei Eppler wird eine kritische Reflexion angedeutet (1975, 9ff; 1981, 35).

Im Folgenden wird zunächst die Krisenbeschreibung in den einschlägigen Globalstudien sowie des dadurch geprägten Umweltdiskurses nachgezeichnet, bevor aufgezeigt wird, wie sich dies in der untersuchten Literatur niederschlägt. In den diskursprägenden Globalstudien wird die ökologische Krise als extremes Bedrohungsszenario beschrieben. Es werden katastrophale Zusammenbrüche antizipiert, die nur noch durch ein radikales Umsteuern innerhalb knapper Frist abgewendet werden können. In den *Grenzen des Wachstums* wird bei Fortführung wirtschaftlichen Wachstums vor einem globalen ökologischen Kollaps gewarnt, der zu einem Zusammenbruch der Industrieproduktion und der Nahrungsmittelversorgung führt.

Die relevanten Szenarien der Studie kommen zu folgenden Ergebnissen:

- Bei Extrapolation der vergangenen Entwicklung in die Zukunft brechen bereits kurz nach der Jahrtausendwende, also lediglich 30 Jahre nach Veröffentlichung des Berichts, die Industrieproduktion und die Nahrungsmittelproduktion aufgrund schwindender Rohstoffvorräte zusammen.
- Selbst wenn sich die Rohstoffvorräte verdoppeln würden oder durch Recycling und Substitution gar unbegrenzt zur Verfügung stünden, würde das System aufgrund der mit dem Wachstum exponentiell steigenden Umweltverschmutzung zusammenbrechen.
- Bei unbegrenzten Rohstoffvorräten und Absenken des Schadstoffausstoßes um 75% innerhalb kurzer Zeit kollabiert das System zumindest insofern, als dass aufgrund des Bevölkerungswachstums in Verbindung mit der begrenzten Bodenfläche die Ernährungsbasis erodiert, was zu einem Bevölkerungsrückgang und verzögert zu negativen Folgen für das Wirtschaftswachstum führt.

Diesen Zusammenbruchsszenarien könne nur durch den schnellstmöglichen Übergang zu einer Gleichgewichtswirtschaft entgangen werden, was den Ausstieg aus der globalen Wachstumsdynamik ebenso wie den Stopp

des Bevölkerungswachstums voraussetzt. (Meadows et al. 1972, 17, 111-127, 147ff; sowie dazu Grunwald/Kopfmüller 2012, 21; Steurer 2002, 155-158)

Der zweite Bericht an den Club of Rome sollte die Unzulänglichkeiten des ersten Berichtes überwinden und statt grobschlächtigen globalen Vorhersagen regionalisierte Prognosen ermöglichen (Steurer 2002, 160ff). Dennoch kommt der Bericht zu ähnlich drastischen Ergebnissen wie der erste Bericht. Statt einem globalen Zusammenbruch werden nun regionale Zusammenbrüche prognostiziert, insofern nicht radikal umgesteuert wird: „Anstelle eines allgemeinen Weltkollapses werden sich in den verschiedenen Regionen zu verschiedenen Zeiten, teils lange vor Mitte des nächsten Jahrhunderts, Zusammenbrüche unterschiedlicher Natur und aus unterschiedlichen Gründen einstellen“ (Mesarovic/Pestel 1974, 56). Auch hier werden Katastrophenszenarien innerhalb weniger Dekaden vorausgesagt. Dies wurde von den ökologisch-politischen Denkern auch entsprechend wahrgenommen. Beispielsweise bemerkt Eppler, dass die Berechnungen des zweiten Berichts keineswegs optimistischer seien als die des Ersten. Zumindest für Teile der Welt beschreibe der Bericht eine absehbar apokalyptische Zukunft (Eppler 1975, 10). Wie bereits im ersten wird auch im zweiten Bericht ein raschestmögliches Umsteuern gefordert, insofern „die Menschen von heute und morgen nicht ihr Ende einläuten“ wollen (Mesarovic/Pestel 1974, 17). In den reichen Industrienationen erfordere dies den Stopp wirtschaftlichen Wachstums (ebd., 16f, 127, 132).

An welchen ökologischen Krisensymptomen wird die Beschreibung der ökologischen Krise als totale Bedrohung festgemacht? In beiden Berichten werden zwei Dimensionen der ökologischen Bedrohungslage ausgemacht. Erstens die Verknappung wichtiger Rohstoffe. Dies bezieht sich auf fossile Energieträger ebenso wie wichtige mineralische Rohstoffe für die Industrie- und Lebensmittelproduktion (z.B. Kali, Phosphate). Zweitens die zunehmende Umweltverschmutzung, die parallel zum Wirtschaftswachstum exponentiell zuzunehmen drohe. Diesbezüglich wird nicht nur auf klassische Verschmutzungsproblematiken wie Luft- oder Gewässerverschmutzung verwiesen. Vielmehr wird bereits im Bericht von 1972 z.B. vor der zunehmenden Konzentration von CO₂ in der Atmosphäre, dem Verlust fruchtbarer Böden durch Schadstoffeintrag und Übernutzung, der Entropieproblematik sowie der ungelösten Frage der Endlagerung nuklearer Reststoffe gewarnt. (Meadows et al. 1972b, v.a. 45-87; Mesarovic/Pestel 1974, v.a. 75-79, 90-94, 130f)

Der damalige Stand der Forschung zeichnete also das Bild einer drastischen und unmittelbaren Bedrohungslage, die nur durch schnelle und radikale Veränderungen entschärft werden kann. Diese Krisenstimmung wurde durch realgeschichtliche Ereignisse verstärkt. Die Ölkrise 1973 wurde vielfach als Beweis der These der Grenzen des Wachstums aufgefasst und verschärfte so die Krisenwahrnehmung (Eckersley 1992, 12; Steurer 2002, 224; Mende 2011, 294; Hacke 2008, 189f; Eppler/Paech 2016, 25).³¹ Die sich anschließenden Wirtschaftskrise mit steigender Arbeitslosigkeit bestärkte zusätzlich die Endzeitstimmung (Mende 211, 295, 384). „Das Wirtschaftswunder war vorbei, was spätestens die Ölkrise von 1973 nachdrücklich unterstrich. Diese wurde als tiefer Schock, als das Ende des ‚Goldenen Zeitalters‘ empfunden“ (Brüggemeier 1999, 181, entspr. Schneidewind 2019, 121f; Mende 2011, 295). Die Ad-hoc Maßnahmen der Bundesregierung schienen zudem die Überforderung der Politik mit dieser Krisensituation zu offenbaren (Mende 2011, 294f). Im Jahr 1976 ereignete sich dann im italienischen Seveso ein Chemieunfall, bei dem große Mengen Dioxin in die Umwelt gelangten, diese weiträumig vergiftete und u.a. zu langfristigen Gesundheitsfolgen bei der lokalen Bevölkerung führten. Das Seveso-Unglück wurde auch in Deutschland stark rezipiert und vielfach als Bestätigung der düsteren Voraussagen der frühen 1970er-Jahre interpretiert (Radkau 2011, 252; Mende 2011, 298; Uekötter 2011, 116).³² Beispielsweise deutete Carl Amery den Unfall als Ausdruck der Unverantwortlichkeit des expansiven Industriesystems (Amery 1976c, 2f; zitiert bei Mende 2014, 375f). Vor allem ab der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre wurde zudem der Streit um die Nutzung der Atomkraft immer mehr zum bestimmenden Thema (Uekötter 2011, 112). Neben die Angst vor dem ökologischen Kollaps trat die vielbeschworene Gefahr durch einen Reaktorunfall in einem der vielzähligen Atomkraftwerke (Nies 2020, 13f; Stein 2016, 199f; Mende 2011, 376ff). Tatsächlich ereignete sich 1979 im US-amerikanischen Harrisburg beinahe ein solcher Super-GAU, der vielfach als Bestätigung der beschworenen Gefahr verstanden wurde (Mende 2011, 298). Hinzu kam die atomare Bedrohungs-

31 Tatsächlich war der stark ansteigende Ölpreis nicht die Folge sich erschöpfender Ressourcen, sondern einer gezielten Herabsetzung der Fördermenge durch eine Koalition arabischer Staaten, die damit wiederum auf den vierten Israelisch-Arabischen Krieg, den sogenannten „Jom-Kippur-Krieg“, reagierten (Steurer 2002, 224f).

32 Noch Jahre später titelte der *Spiegel* 1983 in Anspielung auf den vermeintlich sorglosen Umgang mit Industriechemikalien in Deutschland „Seveso ist überall“ (Radkau 2011, 252).

lage durch die Konfrontation der beiden führenden Nuklearmächte im Kalten Krieg (Stein 2016, 199f, 207; Mende 2011, 376ff).³³

Auch in den frühen 1980er-Jahren, in denen einige der untersuchten Werke veröffentlicht wurden, setzt sich die drastische Wahrnehmung der ökologischen Krise nicht nur fort, sondern erfährt einen neuerlichen Schub (Steurer 2002, 295; Uekötter 2011, 112; Stein 2016, 199). 1981 erschien mit der Übersetzung des sogenannten *Global 2000 Berichts* aus den USA eine weitere, auch im deutschen Sprachraum sehr einflussreiche Globalstudie zur ökologischen Krise, die innerhalb weniger Monate eine Auflage von über 300 000 Exemplaren erreichte (Hermand 1991, 174ff, Nies 2020, 9ff, Eckersley 1992, 13). Wie die beiden Berichte an den Club of Rome zeichnet auch dieser Report ein düsteres Bild der Situation. Zwar werden keine konkreten Zusammenbruchsszenarien antizipiert. Die Ergebnisse würden aber, so der Report, „für die Zeit bis zum Jahr 2000 auf ein Potential globaler Probleme von alarmierendem Ausmaß“ hindeuten (Council on Environmental Quality 1981, 19). Sowohl die Welt als auch die USA hätten bereits in den unmittelbar bevorstehenden Jahrzehnten mit ungeheuer dringlichen und sehr komplexen Problemen zu kämpfen. Mit Blick auf die konkreten Krisensymptome wird zwar die in den Club of Rome-Berichten prominent behandelte Problematik der Rohstoffverknappung insofern eingeschränkt, als dass sich mit Ausnahme der fossilen Energieträger keine unmittelbaren Knappheiten abzeichnen würden. Für die fossilen Energieträger, die neben der Energieversorgung auch für die Landwirtschaft von zentraler Bedeutung seien, wird aber bereits für die 1990er-Jahre das globale Fördermaximum vorausgesagt. Noch stärker als in den Club of Rome-Berichten wird zudem vor neueren Umweltgefahren wie Klimawandel, Artenverlust, Bodendegradation und dem global-kumulativen Verlust von Waldflächen gewarnt. Davon ausgehend wird konstatiert, dass die bisher vorgenommenen Anstrengungen der Dringlichkeit, Reichweite und Komplexität der Herausforderung bei weitem nicht gerecht würden. Vielmehr seien sofortige, mutige und weitreichende Eingriffe erforderlich, was aber nicht präzisiert wird (ebd., 21f, 26ff, 30f).

Die Veröffentlichung des Berichts fiel zeitlich mit dem Aufkommen der in Deutschland sehr emotional und apokalyptisch geführten Waldsterbensdebatte zusammen. Das „Waldsterben“ entwickelte sich innerhalb kurzer

33 Dieser multiplen Krisenlage entsprechend hat Graf nachgezeichnet, wie der Krisenbegriff in den 1970er-Jahren eine starke Konjunktur erlebte und auf ein ganzes Bündel damaliger Entwicklungen angewendet wurde (2017, 168ff).

Zeit zum Leitmotiv des Umweltdiskurses, wobei dies ein deutsches Spezifikum darstellt. Im November 1981 titelte der Spiegel „Der Wald stirbt – Saurer Regen über Deutschland“ und sprach von einem „ökologischen Hiroshima“. Die Alarmstimmung in den deutschen Medien erreichte 1983 den Höhepunkt. Die GRÜNEN, die nicht zuletzt aufgrund der Waldsterbend-Debatte 1983 erstmals in den Bundestag einzogen, erklärten noch im selben Jahr in einem Bundestagsantrag, dass das Waldsterben das Warnzeichen für eine sich anbahnende, noch größere ökologische Katastrophe darstelle (zum ges. Absatz bis hierher Radkau 2011, 235-238; Uekötter 2011, 112ff; von Weizsäcker 1989, 27). Im Verlauf der 80er-Jahre rückten dann weitere als neuartig empfundene Umweltprobleme, die in Expertenkreisen und den angesprochenen Berichten schon länger diskutiert wurden, ins breite öffentliche Bewusstsein (Steurer 2002, 88f, 294; Stein 2016, 199f; von Weizsäcker 1989, 12; Radkau 2011, 116). Dies gilt insbesondere für den anthropogenen Klimawandel, die Zerstörung der Ozonschicht und das Artensterben (ebd.).

In der Summe ist zu konstatieren, dass der Umweltdiskurs der 1970er- und frühen 1980er-Jahre durch eine apokalyptische Krisenwahrnehmung und Endzeitstimmung geprägt ist (Stein 2016, 200, 206f; Carter 2001, 41f; Mende 2011, 372ff, 389-392, 405f; Bühler 2018, 182f; Brand 1993, 18f; Kupper 2003, 344f). Dies spiegelt sich entsprechend in der ausgewählten öko-politischen Literatur wider. Zwar nimmt einerseits die Beschreibung des Bedrohungsszenarios unterschiedlichen Raum innerhalb der Werke ein und ist die apokalyptische Rhetorik andererseits verschieden stark ausgeprägt, doch die als drastisch wahrgenommene Bedrohungslage kommt in allen Werken sehr deutlich zum Ausdruck. Die untersuchten Denker sehen den Fortbestand der Menschheit an sich bedroht und warnen vor einem katastrophalen Zusammenbruchsszenario, wenn nicht zeitnah umgesteuert wird.³⁴ Beispielsweise antizipiert Gruhl eine „Endzeitdrohung“, deren Realität „alles übertreffen [wird], was sich früher die Völker in ihren apokalyptischen Visionen ausgemalt hatten“ (1985, 11). Die ökologische Krise markiere eine „totale Bedrohung der eigenen Gattung“ (ebd., 58). Auch Jonas sieht die Menschheit in einer „apokalyptischen Situation [...], das heißt im Bevorstand einer universalen Katastrophe, wenn wir den jetzigen Dingen ihren Lauf lassen“ (2015, 251). Bei Beibehaltung des Kurses

34 Gruhl 1975, 177f, 186, 225; 1985, 9, 58, 68; Bahro 1980, 47, 66, 108f; 1987, 27f, 181, 276, 300; Jonas 2015, 251f; Harich 1975, 75, 90, 118; Amery 1972, 248; 1991, 7, 200f; Strasser 1977, 9; Eppler 1975, 10; 1981, 25, 35; Fromm 2007, 14f, 23.

drohe „eine verarmende Menschheit“, die „um des nackten Überlebens willen [...] zur immer rücksichtsloseren Plünderung des Planeten“ gezwungen wird, „bis dieser sein Machtwort spricht und sich der Überforderung versagt. Welches Massensterben und Massenmorden eine solche Situation des ‚rette sich, wer kann‘ begleiten kann, spottet der Vorstellung“ (ebd., 252).³⁵ Wie Stein richtig feststellt, lässt sich an den Beiträgen ablesen, „wie die Verbindung zwischen der prognostizierten Endlichkeit der natürlichen Lebensgrundlagen und der befürchteten Endlichkeit der Menschheit als Kollektiv hergestellt wird“ (2016, 200).

Zur apokalyptischen Krisenwahrnehmung des frühen ökologischen politischen Denkens gehört auch, dass die Autoren das antizipierte Zusammenbruchsszenario zeitlich in greifbarer Nähe verorten. Besonders eindringlich geben einige Denker in Anlehnung an die zitierten Studien verbleibende Zeitfenster von wenigen Dekaden aus, bis der ökologische Kollaps eintritt (Gruhl 1975, 62f, 95, 176f; Bahro 1980, 66, 109; 1987, 466; Harich

35 Auch für die weiteren Autoren sei diese drastische Situationsbeschreibung kurz rekapituliert. Amery beginnt *Das Ende der Vorsehung* mit einem Zitat von Aurelio Peccei, wonach Tod und Entbehrung auch bei uns Millionen Menschen erfassen werden, wenn nicht sofort gehandelt wird (1991, 7). Auch für ihn birgt die Versklavung der Materie durch den Menschen letztlich die Gefahr einer „kollektive[n] indirekte[n] Form von Selbstmord“ (ebd., 200f). An anderer Stelle droht für ihn das „Massengrab der Menschheit“ (Amery 1972, 248). Für Harich droht der Menschheit die „Selbstvernichtung“ (1975, 85) bzw. der „allgemeine Untergang“ (ebd., 90, dazu auch 118). „[A]lle Menschen werden bald tot sein, wenn es so weiter geht“ (ebd., 85). In ähnlich apokalyptischer Rhetorik überträgt Bahro den Begriff des „Exterminismus“, der die massenhafte Vernichtung von Leben anzeigt und von Edward Thompson als letztes Stadium der Zivilisation ausgegeben wurde, auf die ökologische Krise (1987, 27f). Es sei erforderlich apokalyptisch zu denken (ebd., 28), denn „Selbstmord oder geistige Neugeburt“ seien die einzigen verbleibenden Alternativen (ebd., 300). Den gegenwärtigen Wachstumskurs beschreibt Bahro als Todesspirale (ebd., 465). Der Menschheit drohe das gleiche Schicksal „wie jenen Heuschrecken, die sich vermehren, über ein Territorium herfallen, es kahlfressen und dann nachher alle zusammen zugrunde gehen“ (1980, 109). Strasser bezeichnet den derzeitigen Fortschritt als „gigantische[n] Marsch der Lemminge“ (1977, 9). Fromm betont, dass die ökologischen Gefahren jeglicher Zivilisation und vielleicht sogar jedem Leben ein Ende bereiten könnten (2007, 14f). Für ihn geht es um „Leben und Tod“ (ebd., 240) bzw. um „das nackte Überleben der Menschheit“ (ebd., 23). Zuletzt steht auch beim diesbezüglich zurückhaltenderen Eppler, der explizit darauf hinweist, dass mit Warnungen vor dem großen Zusammenbruch politisch wenig zu bewirken sei (1975, 10), zumindest das „menschliche“ Überleben auf dem Spiel, das wiederum nur bei Einhaltung der ökologischen Grenzen zu gewährleisten ist (1981, 25). Seit den frühen 1970er-Jahren werde deutlich, dass die waltenden Gesetze unserer Zivilisation in „eine Serie von Katastrophen, schlimmstenfalls in eine große Katastrophe“ führten (ebd., 35).

1975, 85, 144, 160; Strasser/Traube 1981, 291). Beispielsweise hat für Harich der Club of Rome „hieb- und stichfeste Beweisgründe“ geliefert (1975, 160), dass, wie er an anderer Stelle bemerkt, die Menschheit bei Fortführung des gegenwärtigen Kurses „spätestens Mitte des 21. Jahrhunderts [...] ihren letzten Schnaufer getan“ hat (ebd., 144). Strasser/Traube warnen zwar vor apokalyptischen Voraussagen als Einfallstor für „Lösungen von oben“, sind aber selbst überzeugt, dass die Fortsetzung der laufenden Entwicklungstrends mit hoher Wahrscheinlichkeit innerhalb weniger Jahrzehnte in eine umfassende ökologische und/oder militärische Katastrophe führen würde (1981, 291). Aus Bahros Sicht wird der weltweite Zusammenbruch des Ökosystems noch zu Lebzeiten der seinerzeit jüngeren und mittleren Generationen einsetzen (1987, 466). Andere Autoren geben keine festen Zeitfenster aus, betonen aber dennoch die Notwendigkeit schnellstmöglichen Handelns (Amery 1991, 8, 193; Eppler 1975, 10; Jonas 2015, 251).

Die Antizipation einer potenziellen Endzeit hat auch zur Folge, wie Mende für das politische Denken im Umfeld der GRÜNEN herausstellt, dass die erlebte Gegenwart bzw. nahe Zukunft als potenzieller historischer Wendepunkt bzw. historische Übergangszeit wahrgenommen wird (2011, 372). Dies lässt sich in der untersuchten Literatur anhand der verwendeten Begrifflichkeiten belegen. Beispielsweise spricht Gruhl vom Übergang in eine neue Epoche (1975, 305). Eppler sieht die erste Hälfte der 70er-Jahre als „historische Zäsur“ (1975, 9). An anderer Stelle verortet er die Menschheit an einem „historischen Wendepunkt“ vom „Zeitalter der Grenzüberwindung zu einem Zeitalter der Grenzbestimmung“ (ebd., 18). Amery spricht von der letzten Chance, die es zu ergreifen gilt (1991, Klappentext). Damit einhergehend wird die Grundsätzlichkeit der anstehenden Veränderungen betont. Beispielsweise sieht Jonas die „größte Herausforderung [...], die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist“ (2015, 7). Für Eppler geht es darum, den „Übergang von einer Epoche in die andere“ zu schaffen (1975, 18). Gruhl und Amery fordern eine „planetarischen Wende“ (1975, 225) respektive eine „planetarische Revolution“ (1991, 9). Die untersuchten Denker sehen also einen enormen zeitlichen Handlungsdruck für einen fundamentalen Veränderungsprozess.³⁶

36 Einen Ausweg aus der Krise halten alle Autoren, auch wenn sie sich in unterschiedlichem Maße skeptisch zeigen, für *noch* möglich. Entsprechend hat Mende für das politische Denken im Umfeld der Gründungsgrünen herausgearbeitet, dass der konstitutive Begriff der Krise einerseits mit dem Moment des Untergangs, andererseits

Zuletzt zeigen sich auch bezüglich der konkreten Krisensymptome weitreichende Überschneidungen zu den diskursprägenden Studien. So wird eine Vielzahl von ökologischen Bedrohungen sowohl mit Blick auf die Verknappung von Input-Faktoren als auch auf Emissions- und Verschmutzungsproblematiken angeführt: die Verknappung von Rohstoffen und Energieträgern, Biodiversitätsverlust bzw. Artensterben, Verlust fruchtbarer Böden durch Bodenversalzung und Bodenerosion, Treibhauseffekt und Klimawandel, Entropieproblematik (Abwärme), Luft- und Gewässerverschmutzung und erschwerte Wasserversorgung, Überfischung der Weltmeere, Strahlungsgefahr durch radioaktive Stoffe, Lärmbelästigung, Flächenverbrauch, Vermüllung von Land und Gewässern, Atommüllproblematik, Sauerstoffmangel sowie Waldschäden³⁷ und Waldrodungen, insbesondere die Abholzung tropischer Wälder.³⁸ Auch die Verknüpfung der ökologischen Krisen mit den weiteren Bedrohungslagen dieser Zeit, insbesondere der atomaren Bedrohung, spiegelt sich in den untersuchten Werken wider.³⁹

aber auch mit dem der Erneuerung verbunden wurde (Mende 2011, 385ff). Das lässt sich auf die hier untersuchte Literatur übertragen.

- 37 Die Waldsterbensdebatte kommt in den untersuchten Werken aus zeitchronologischen Gründen kaum vor. Diese stammen mit Ausnahme des erst 1987 erschienenen Spätwerks von Bahro aus der Zeit vor der Hochphase der Waldsterbens-Debatte.
- 38 Zum ges. Absatz bis hierher Eppler 1975, 12ff; 1981, 66; 1981b, 172; Fromm 2007, 240; Gruhl 1975, 73-90, 95, 124; 1985, 54-58; Harich 1975, 34f, 66, 118-121; Jonas 2015, 329-337; Amery 1991, 8, 211, 289; Bahro 1980, 50; Strasser 1977, 72.
- 39 Bahro 1980, 50; 1987, 27f; Eppler 1981, 166f; Fromm 2007, 14f, 240; Amery 1991, 341; Harich 1975, 122f.

4.2 Unterschiedliche Antworten: Ausdifferenzierung und Strukturierung der Denklandschaft

Die untersuchten Denker teilen also die Wahrnehmung der ökologischen Krise als fundamentale und dringliche Herausforderung. Davon ausgehend formulieren sie sehr unterschiedliche Positionen, wie dieser Herausforderung zu begegnen ist. Dies bezieht sich sowohl auf die Alternativentwürfe einer ökologisch nachhaltigen Gesellschaft als auch die Vorstellungen vom Prozess des Wandels hin zu diesen alternativen Gesellschaftsentwürfen. Diese unterschiedlichen Positionen ergeben sich wiederum maßgeblich aus divergierenden kausalen Begründungen der ökologischen Krise.

Aus dem institutionell orientierten Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit folgt, dass für die Strukturierung bzw. Sortierung der untersuchten Denklandschaft die institutionelle Dimension der Alternativentwürfe ausschlaggebend ist. In institutioneller Hinsicht werden in der untersuchten Literatur zwei Transformationsgegenstände⁴⁰ prioritär thematisiert: die Wirtschaftsordnung und das politische System. Diese werden bei allen untersuchten Denkern als zentrale Handlungsfelder für das Ziel ökologischer Nachhaltigkeit behandelt. Die für diese beiden Bereiche jeweils intendierten Veränderungsrichtungen unterscheiden sich zum Teil diametral. Übergeordnet kann dabei zwischen einer autoritär-zentralistischen und einer freiheitlich-demokratischen Perspektive unterschieden werden.

Die Denker der autoritär-zentralistischen Perspektive setzen auf die Institutionalisierung zustimmungsunabhängiger Führung, welche in einer Zentralverwaltungswirtschaft die erforderlichen Einschnitte gegen die Einsicht der Bevölkerung durchsetzen kann. Sie verbindet somit die Idee einer Öko-Diktatur mit planwirtschaftlichen Implikationen. Dieser Grundposition, die offensichtlich einen Systemwechsel⁴¹ anstrebt, können die Autoren Herbert Gruhl, Wolfgang Harich und Hans Jonas zugeordnet werden.

40 Der Begriff des Transformationsgegenstandes wird von Jacob et al. übernommen und bezieht sich auf die Frage, was bzw. welche gesellschaftlichen Bereiche sich auf dem Weg in eine nachhaltige Gesellschaft verändern müssen. Differenziert werden kann dabei z.B. zwischen der Rohstoffbasis von Ökonomien, dem Wirtschafts- und Finanzsystem, dem politischen System oder Kultur und Lebensstilen (2015, 12f).

41 Nach Merkel bezeichnet der Begriff des Systemwechsels den "Übergang von einem Ordnungssystem zu einem grundsätzlich anderen System" (Merkel 1999, 15). Gängig ist dabei eine Anwendung des Begriffs auf Übergänge zwischen demokratischen und autoritären politischen Systemen sowie zwischen kapitalistisch-marktwirtschaft-

Die freiheitlich-demokratische Perspektive geht hingegen davon aus, dass die ökologische Krise im Rahmen der demokratischen Grundordnung adressiert werden kann. Innerhalb der demokratischen Perspektive kann wiederum zwischen einer Perspektive des Systemwechsels und einer Perspektive der Modernisierung im System unterschieden werden. Erstere weist über den Kapitalismus⁴² und zum Teil über die nationalstaatlich verfasste Repräsentativdemokratie hinaus und setzt, je nach konkreter Stoßrichtung, mit unterschiedlicher Gewichtung auf Dezentralisierung, Demokratisierung und demokratisierte Planwirtschaft. Diese demokratische Systemwechselferspektive findet sich bei Johano Strasser, dem frühen Rudolf Bahro⁴³, Erich Fromm und Carl Amery. Dem hingegen hält die Position ökologischer Modernisierung einen Ausweg aus der ökologischen Krise im Rahmen der bestehenden marktwirtschaftlichen und repräsentativ-demo-

lich und nicht-kapitalistischen, insbesondere sozialistisch-planwirtschaftlichen Wirtschaftssystemen. Dementsprechend unterscheiden Adler/Schachtschneider mit Blick auf verschiedene Positionen des ökologisch-politischen Denkens zwischen zwei Perspektiven. Die erste Perspektive leitet aus der ökologischen Krise eine fundamentale *Systemkritik* ab. Die ökologische Krise und die strukturelle Unfähigkeit sie zu lösen sind demnach auf grundlegende, für die moderne Industriegesellschaft konstitutiven Strukturen und damit korrespondierenden Subjektformen zurückzuführen. Erst mit deren Überwindung, und somit einem *Systemwechsel*, wird ökologische Nachhaltigkeit möglich. Demgegenüber steht die Perspektive der *Modernisierungsdefizite*, wonach die von der Systemwechsel-Position für nicht zukunftsfähig erachteten Strukturen gestaltungsfähig und somit ökologisch zu modernisieren sind. Die ökologische Krise ist also mit einer Strategie der *Modernisierung im System* lösbar (2010, 16f, 21, 113). Diese Differenzierung wird für die weitere Untersuchung übernommen.

42 Im Rahmen dieser Arbeit wird der Kapitalismus im Rückgriff auf Schüller, Leipold und Loske als Wirtschaftsordnung verstanden, die sich durch drei wesentliche Merkmale auszeichnet (Schüller 2005, 85; Leipold 2005, 11; Loske 2011, 30f):

- Bezüglich der Eigentums- und Unternehmensordnung basiert der Kapitalismus auf Privateigentum und freiem Unternehmertum.
- Märkte stellen den zentralen Allokationsmechanismus dar.
- Durch die marktwirtschaftlichen Konkurrenzbedingungen zwischen privatwirtschaftlichen Unternehmen ist das unternehmerische Handeln im Regelfall durch Gewinnstreben geprägt.

43 Bahros Position verschiebt sich im Zeitverlauf deutlich. Während er in seinem frühen ökologisch-politischen Denken, in der vorliegenden Untersuchung abgebildet durch die *Elemente* (1980), die Perspektive eines demokratischen Öko-Sozialismus vertritt und somit der hier behandelten Gruppe zuzuordnen ist, wendet er sich in der *Logik* (1987) von der Demokratie ab und sucht den Ausweg in einer spirituell-autoritären Alternative (Kap. 8). Diese Differenz wird im Folgenden mit den Bezeichnungen „früher“ und „später“ Bahro“ abgebildet.

kratischen Grundordnung für möglich. Ihr prominentester Vertreter in der ersten Zeitphase ist Erhard Eppler.

Zwischen der autoritär-zentralistischen und der freiheitlich-demokratischen Perspektive lässt sich eine weitere Grundposition identifizieren, die vom späten Bahro eingenommen wird. Sein Ansatz verbindet autoritäre und emanzipatorische Elemente. Er sieht die Notwendigkeit eines spirituell-autoritären Übergangs mit zentral gelenkter Planwirtschaft. Dieses Übergangsmodell soll Zeit und Raum schaffen für den Aufbau einer freiheitlichen und herrschaftsfreien ökologischen Gesellschaft.

Damit lassen sich für die erste Hochphase vier Grundpositionen differenzieren, wobei die demokratischen Antworten als zwei Ausprägungen der demokratischen Perspektive gefasst werden, da ihr Festhalten an der Demokratie ähnlich begründet ist:

1. Autoritäre Antworten: Öko-Diktatur und zentralisierte Planwirtschaft
2. Demokratische Antworten
 - a. Demokratischer Systemwechsel: Demokratisierung, Dezentralisierung und Überwindung des Kapitalismus
 - b. Ökologische Modernisierung im System
3. Zwischen spiritueller Autorität und Öko-Anarchismus: Bahro als „Sonderstimme“

In den Kapiteln 6 bis 8 werden diese Grundpositionen aufgearbeitet. Die Darstellung der jeweiligen Positionen erfolgt dabei entlang der definierten Untersuchungskategorien: kausale Begründung der ökologischen Krise, Alternativentwurf, Vorstellungen vom Prozess des Wandels sowie die Hintergrundannahmen, auf welche die verschiedenen Positionen zurückzuführen sind (Kap. 3). Zum Zwecke der begrifflichen Klarheit sei an dieser Stelle bereits eine Differenzierung verschiedener Ursachendimensionen vorweggenommen, die im Laufe der Textuntersuchungen erarbeitet wurde. Demnach kann analytisch zwischen folgenden Ursachendimensionen unterschieden werden:

- *Strukturelle Ursachen*: z.B. Kapitalismus, wachstumsabhängiger Staat, repräsentative Demokratie, industrielle Produktionsweise, falsche Rahmung der Marktwirtschaft, Lobbyismus, Herrschaftsstrukturen;
- *Technologie- und ressourcenbezogene Ursachen*: z.B. geringe Ressourceneffizienz, Verwendung nicht-erneuerbarer Ressourcen, mangelnde Kreislaufführung von Rohstoffen;

• *Geistige Ursachen:*

- *Kulturelle Ursachen:* z.B. materialistische Wohlstands- und Fortschrittsverständnisse, (kompensatorischer) Konsumismus, instrumentelles bzw. mechanistisches Naturverständnis, problematische Menschenbilder;
- *Anthropologische Ursachen:* z.B. der Mensch als expansives, eigennutzorientiertes oder kurzfristorientiertes Wesen, der Mensch als Verdrängungskünstler, Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln;
- *Sozio-ökonomische Ursachen:* z.B. Bevölkerungswachstum, soziale Ungleichheit, soziale Entfremdung, Atomisierung;

Vorgelagert betrachtet wird im Folgenden die Kontroverse um die Zukunft des Wachstums (Kap. 5). Die unterschiedlichen Haltungen in der Wachstumsfrage wirken stark präformierend auf die jeweiligen Positionen, da die Radikalität der Alternativentwürfe maßgeblich davon bestimmt wird. Dies zeigt sich in der untersuchten Literatur z.B. daran, dass die wachstumspessimistischen Denker einen Systemwechsel einfordern, während aus wachstumsoptimistischerer Perspektive die Position der Modernisierung im System vertreten wird. Die Vorlagerung der Wachstumskontroverse ist sinnvoll, da sich diese in der ersten Zeitphase maßgeblich auf zwei konkurrierende Perspektiven beschränkt: einen bei fast allen Denkern vorherrschenden, starken Wachstumspessimismus sowie eine optimistischere Positionierung bei Eppler.

5 Schnittmengen und Differenzen in der Wachstumsfrage

Grundsätzlich ist zu konstatieren, dass sich neben der apokalyptischen Krisenwahrnehmung und dem daraus abgeleiteten Handlungsdruck eine weitere Entwicklung der Ökologiediskussion dieser Zeit in den Werken der Autoren deutlich widerspiegelt. Demnach wird im Laufe der frühen 70er-Jahre, insbesondere nach der Veröffentlichung der *Grenzen des Wachstums* 1972, die Wachstumsfrage zur Schlüsselfrage des Umweltdiskurses (Kupper 2003, 345; Mende 2011, 292f, 320f; Eckersley 1992, 8; Steuerer 2002, 333; Dryzek 1997, 21f). Das verwundert wenig, da die Studie in allen, auch den optimistischen Szenarien, zu dem Ergebnis kam, dass der Zusammenbruch unvermeidlich ist, wenn am Wirtschaftswachstum festgehalten wird (Steurer 2002, 155-158, 333). Die Möglichkeit eines ökologisch nachhaltigen Wachstums auf Grundlage technischer Innovationen sahen die Autoren der Studie nicht (ebd.). Als einzigen Ausweg beschrieben sie einen Wachstumsstopp gepaart mit der Stabilisierung der Weltbevölkerung und technologischen Verbesserungen (ebd.). Auch der zweite Bericht an den Club of Rome hielt für die reichen Industrienationen den Ausstieg aus der Wachstumsdynamik für erforderlich (Mesarovic/Pestel 1974, 16f, 127, 132). Entsprechend sind auch die untersuchten Werke der ersten Phase durch eine starke ökologische Wachstumskritik geprägt.⁴⁴

Dabei zeigen sich wichtige geteilte Grundzüge, aber auch Differenzen in der untersuchten Literatur. Im Folgenden werden zunächst die geteilten Grundzüge beleuchtet, bevor auf die Unterschiede eingegangen wird. Ein erster geteilter Grundzug ist, dass die ökologische Krise in Anlehnung an die Grundthese der *Grenzen des Wachstums* als materielle Folge eines ökologisch blinden Wachstumsprozesses verstanden wird.⁴⁵ Beispielsweise spricht Bahro vom „zerstörerischen Wachstum“ (1987, 96) und beruft sich auf die „Wachstumskurven, die seit 1750 nicht mehr wie zuvor unmerklich ansteigen, sondern plötzlich senkrecht in die Höhe weisen“ (ebd., 15f). Durch Expansion und Eroberung habe sich der Mensch von der natürlichen Ordnung losgerissen (ebd., 20). Während es einige Autoren bei dem allgemeinen Hinweis auf die ökologisch folgenreiche Expansionsdynamik belassen, spezifizieren andere, dass es insbesondere die Steige-

44 Die nachfolgend dargestellten Positionen in der Wachstumsfrage beziehen sich auf den Kontext der reichen Industrienationen.

45 Strasser 1977, 67, 69, 72f; Strasser/Traube 1981, 16, 30f; Jonas 2015, 251f; Bahro 1987, 32f; Eppler 1975, 9f, 40; 1981, 25ff, 35; Gruhl 1975, 60-68; Harich 1975, 93ff; Amery 1991, 7ff.

rungsdynamik nach dem 2. Weltkrieg war, die zur gegenwärtigen Bedrohungslage geführt hat (Gruhl 1975, 190ff; Strasser/Traube 1981, 78f; Eppler 1981, 45ff). Auch der Hinweis, dass diese Steigerungsdynamik maßgeblich in bestimmten Weltregionen erfolgte, findet sich bei einigen Denkern (Strasser/Traube 1981, 78f; Bahro 1987, 10f; Eppler 1981, 65f).

Von der Rückführung der ökologischen Krise auf die Wachstumsdynamik ausgehend, eint die Denker als zweiter geteilter Grundzug die Kritik am diagnostizierten Wachstumsparadigma. Aus ihrer Sicht ist Wachstum das übergeordnete gesellschaftliche Entwicklungsziel und stellt somit auch die zentrale politische Priorität dar.⁴⁶ Besonders eindringlich bemerkt Gruhl aus konservativer Perspektive:

„Ein Rausch ist über die Menschheit gekommen, dem Goldgräberfieber der amerikanischen Kolonialzeit vergleichbar. Und dieser Rausch wird immer wieder genährt durch Erfolge, die in der Tat grenzenlos erscheinen. Haben es nicht die letzten hundert Jahre erwiesen? Alles wird immer größer, besser, sicherer und bequemer! Darauf wird heute jedes Kind fixiert und jeder Erwachsene programmiert. Die Wirtschaftler und Politiker bekräftigen fortwährend, in welchem Aufstiege man sich befinde – und man hört es ja so gerne! Dagegen kann sich nur jeder unbeliebt machen, der am ‚Götzen des Wachstums‘ auch nur rührt.“ (1975, 192)

Aus linker Perspektive kritisiert Strasser einen „platte[n] Ökonomismus, der die Jagd nach Steigerung von Produktion und Konsum zum eigentlichen Lebensinhalt gemacht hat“ und nun das Überleben der Menschheit infrage stellt (1977, 122). Die zeitgenössische Gesellschaft wird auch als „Wachstumsgesellschaft“ deklariert (Strasser/Traube 1981, 16; Eppler 1981, 54). Dieser einseitigen Fokussierung auf das Wachstumsziel entspricht aus Sicht der Autoren ein materialistisches Wohlstandsverständnis, nach dem die Mehrung des materiellen Reichtums ein Mehr an Wohlstand bzw. Lebensqualität zeitigt.⁴⁷ Die Autoren eint also die Kritik an einem auf materielles Wachstum fokussierten Zeitgeist.⁴⁸

46 Gruhl 1975, 12, 192f, 215; Strasser/Traube 1981, 32f, 60, 316f; Eppler 1981, 21, 24, 42; Amery 1991, 117; Bahro 1980, 51; Jonas 2015, 273; Fromm 2007, 212; Harich 1975, 99.

47 Bahro 1980, 97f; Eppler 1981, 104f; Gruhl 1975, 197; 1985, 29, 85-89, 159ff, 259; Strasser 1977, 123f; Amery 1978, 8f; Fromm 2007, 14f, 241f.

48 Steuerer weist darauf hin, dass die starke Wachstumskritik der 1970er-Jahre auch vor dem zeithistorischen Hintergrund der 1950er- und 60er-Jahre verstanden werden muss, die durch einen Zeitgeist des „Wachstumsfetischismus“ gekennzeichnet waren,

Ein Spezifikum der ersten Zeitphase und zugleich ein dritter geteilter Grundzug ist, dass die beschriebene Wachstumskritik begrifflich häufig auch als Fortschrittskritik vorgetragen wird. Neben der materialistischen Fokussierung des Fortschrittsverständnisses wird dabei ein blinder Glaube an die Segnungen des technischen Fortschritts kritisiert.⁴⁹ Beispielsweise bemerkt Gruhl: „Die Stoßrichtung ist immer die gleiche: ‚Mehr Wachstum – materielles Wachstum! Wohlstand für alle!‘ Unter Fortschritt versteht man heute fast nur den materiellen – und den der Wissenschaft natürlich; aber diesen nur, soweit man von ihm weiteren materiellen Fortschritt erhofft“ (1975, 215). Bahro fordert stellvertretend für die Autorenschaft, dass die „Idee des Fortschritts [...] radikal anders interpretiert werden“ muss (1980, 93).

Diese Zentralität des Fortschrittsbegriffs in der Debatte der 70er-Jahre muss vor dem Hintergrund des starken Fortschrittsoptimismus der Nachkriegszeit und insbesondere der 60er-Jahre gelesen werden (Mende 2011, 406). In diesem Optimismus drückte sich ein Verständnis von Fortschritt aus, welches diesen als materielles Wachstum v.a. auf der Basis technischer Innovationen begreift (Abele 2001, 9ff; Metzler 2005, 80; Mende 2011, 390, 399). Diesem materialistisch-technoiden Fortschrittsverständnis stand ein Steuerungsoptimismus zur Seite, „Fortschritt nicht nur kontrollieren, sondern ihn selbst machen zu können, ihm nicht machtlos gegenüberzustehen, sondern seine Richtung und sein Ziel zu bestimmen“ (Metzler 2005, 80). Gegen eben dieses Fortschrittsverständnis und den damit verbundenen Optimismus richtet sich die Kritik der Autoren bzw., wie Mende herausstellt, die Kritik der Ökologiebewegung im Allgemeinen (Mende 2011, 399).⁵⁰ Damit wird die Kategorie des Fortschritts sowie das Motiv

wonach „wirtschaftliches Wachstum in undifferenzierter Weise als Lösung für nahezu alle sozio-ökonomischen und politischen Probleme“ gepriesen wurde (2002, 122). Dieser Wachstumsfetischismus war ein „idealer Nährboden für jegliche Art von Fortschritts-, Wachstums- und Wohlstandskritik“ (ebd.).

49 Strasser/Traube 1981, 16f; Eppler 1975, 39; 1981, 36, 107, 123f; 1981b, 171f; Bahro 1980, 93, 198; Amery 1991, 340ff; Gruhl 1975, 215; Jonas 2015, 275ff, 296; Fromm 2007, 13ff.

50 Wie Mende hervorhebt, kam bereits in den 50er-Jahren in der Anti-Atom-Bewegung im Angesicht der wahrgenommenen Bedrohungslage der militärischen und zivilen Nutzung der Atomkraft ein Fortschrittspessimismus zum Ausdruck. Nach den fortschrittsoptimistischen 60er-Jahren sei diese Skepsis in Anbetracht von atomarer Bedrohung, ökologischer und wirtschaftlicher Krise in den 70er-Jahren dann ungleich stärker ins breite gesellschaftliche Bewusstsein getreten. Nicht zuletzt würden demoskopische Untersuchungen aus dieser Zeit anzeigen, wie sich die Fortschrittsskepsis in dieser Zeit ausbreitete (2011, 389ff, 397f).

des Endes des Fortschritts im Angesicht der Bedrohungslage(n) der 70er-Jahre zum zentralen Gegenstand der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen (ebd., 389, 397). Die untersuchten Autoren reihen sich mit ihrer Fortschrittskritik in diese Auseinandersetzung ein. Die Kritik am technisch-ökonomisch verengten Fortschrittsverständnis eint, wie auch Mende feststellt, ökologische Denker aus verschiedenen ideologischen Lagern (ebd., 406, 431f).⁵¹

Ein vierter geteilter Grundzug der untersuchten Literatur ist, dass die beschriebene ökologische Wachstumskritik in unterschiedlicher Radikalität mit sozialer Wachstumskritik verbunden wird.⁵² Dabei lassen sich grundsätzlich zwei Argumentationslinien unterscheiden. Erstens weisen die Autoren darauf hin, dass die fortschreitende Expansion des materiellen Wohlstandes in den reichen Weltregionen auf der ökologischen und sozialen Ausbeutung ärmerer Weltregionen beruhe. Diese von Schmelzer/Vetter als „Nord-Süd-Kritik“ (2019, 18-21) bezeichnete Kritiklinie findet sich in fast allen untersuchten Werken.⁵³

Die zweite Kritiklinie konstatiert, dass der Wachstumsprozess auch innerhalb der reichen Industrienationen die Lebensbedingungen nicht mehr verbessert. Auf dieses gemeinsame Motiv im öko-politischen Denken der 1970er-Jahre hat bereits Stein hingewiesen (2016, 207f). Zentrales Argument ist zunächst, dass neben den ökologischen mittlerweile auch die sozialen Kosten des Wachstums überwiegen, weswegen diese Kritiklinie mit Steurer auf die „sozialen Grenzen des Wachstums“ zielt (2002, 124). Hinter dieser Kritik steht die Annahme, dass spätestens ab einem bestimmten materiellen Wohlstandsniveau die Zielharmonie zwischen materiellem Wachstum und höherer Lebensqualität nicht mehr gilt und stattdessen mindestens partielle Zielkonflikte entstehen (Steurer 2002, 130; Stein 2016,

51 In der konkreten Stoßrichtung unterscheidet sich die Fortschrittskritik freilich substanziell. Dies wird im weiteren Verlauf noch deutlich, wenn z.B. die Differenz zwischen konservativer und emanzipatorischer Gesellschaftskritik zutage tritt.

52 Siehe zur Unterscheidung zwischen ökologischer und sozialer Wachstumskritik z.B. Steurer 2002, 326f, Lorenz 2016 und Schmelzer/Passadakis 2011, 59. Während sich ökologische Wachstumskritik auf den Zusammenhang zwischen ökonomischem Wachstum und Umweltqualität richtet, fokussiert soziale Wachstumskritik auf den Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und individuellem und gesellschaftlichem Wohlergehen. Eine solche soziale Wachstumskritik findet sich in verschiedenem Ausmaß bei allen Autoren mit Ausnahme von Hans Jonas.

53 Bahro 1980, 55f, 63f, 73, 78ff, 92, 192f; 1987, 27f, 73, 90ff, 115; Eppler 1981, 65f; Harich 1975, 30; Gruhl 1975, 336f; Strasser 1977, 72f; Strasser/Traube 1981, 55; Amery 1991, 256; Fromm 2007, 230.

207f). Dies findet sich entsprechend bei den untersuchten Autoren. Aus ihrer Sicht kommen bereits deutlich die negativen Folgen des Fortschritts- und Wachstumsprozesses, wie die Zunahme psychischer und physischer Krankheiten, steigende Kriminalität, emotionale Verarmung, Einsamkeit, Stress, Unzufriedenheit, Langeweile oder Angst zum Tragen.⁵⁴ Besonders weitgehend sieht z.B. Bahro die unglücklichste Epoche überhaupt: „Soviel Unglück wie jetzt – Gehetztsein, Unbefriedigtsein, Einsamkeit mit und ohne andere Menschen, Versagung und Entfremdung aller Art -, soviel Unglück wie jetzt in den reichen Ländern hat es nie zuvor gegeben, in den finstersten, elendsten Zeiten nicht“ (1980, 46). Entsprechend beschreibt Fromm „eine Gesellschaft notorisch unglücklicher Menschen: einsam, von Ängsten gequält, deprimiert, destruktiv, abhängig [...]“ (2007, 18). Nicht nur aus ökologischer, auch aus sozialer Perspektive, gilt die Gleichung, nach der Wachstum Fortschritt bedeutet, aus Sicht der Autoren nicht mehr.

Divergente Schlussfolgerungen: zwischen ökonomischer Schrumpfung und Wachstumsunabhängigkeit

Jenseits dieser geteilten Grundzüge nehmen die Autoren unterschiedliche Positionen zur Frage ein, was diese Wachstumskritik für zukünftige Wachstumsmöglichkeiten impliziert. Anders formuliert leiten sie aus der ökologischen Krise unterschiedliche wachstumspolitische Imperative ab. Dabei zeigt sich für die Beiträge der ersten Zeitphase eine starke Dominanz wachstumspessimistischer Positionen, was, wie angedeutet, auf entsprechende Schlussfolgerungen in den zitierten Globalstudien zurückzuführen ist. Mit Ausnahme von Eppler sehen alle Autoren einen prinzipiellen Zielkonflikt zwischen weiterem wirtschaftlichem Wachstum und ökologischer Nachhaltigkeit.⁵⁵ Lediglich Eppler schließt sich den Forderungen nach der zwingenden Notwendigkeit eines Wachstumsstopps bzw. ökonomischer Schrumpfung nicht an. Im Folgenden wird zunächst die wachstumspessimistische Perspektive beleuchtet, bevor auf Epplers Position eingegangen wird.

54 Bahro 1980, 89f; Gruhl 1975, 123f; 1985, 29, 85-89, 159ff, 163f; Eppler 1975, 14f, 37-40, 90f, 92f, 97; 1981, 42f, 106; 1981b, 174; Harich 1976, 122; Strasser 1977, 122, 124f; Strasser/Traube 1981, 39, 223, 316; Amery 1991, 228f, 326; Fromm 2007, 18f, 205, 215, 241f (vgl. spezifisch zu Fromm auch Johach 2010, 5f).

55 Bei Fromm findet sich diesbezüglich keine eindeutige Positionierung. Er bemerkt lediglich, dass das Ziel des unbegrenzten Wachstums aufgegeben werden muss (2007, 212).

Für Erstere ist der Ausstieg aus der wirtschaftlichen Wachstumsdynamik unvermeidlich. Beispielsweise fasst Gruhl seine Erkenntnisse aus *Ein Planet wird geplündert* so zusammen, „daß die materielle Katastrophe um so größer sein wird und um so früher eintreten wird, je erfolgreicher das sogenannte ‚wirtschaftliche Wachstum‘ noch vorangetrieben wird [...]“ (1985, 249). Amery hält die Katastrophe für unvermeidlich, „wenn nicht das Lieblingskind, der verhätschelte Zentralgedanke der aktiven Menschheit aufgegeben wird: das ständige Wachstum, das immer optimistischere Ausschreiten zu immer rosigeren Horizonten“ (1991, 117). Für Bahro ist „[j]edes Prozent Mehrproduktion [...] zuviel, weil jedes Prozent Mehrverbrauch endlicher und unwiederherstellbarer Naturgüter eine Schädigung der übrigen Menschheit wie unserer eigenen Kinder und Kindeskinde ist“ (1980, 63). Insbesondere auch aufgrund legitimer Steigerungsbedürfnisse in bisher armen Weltregionen wird von den Autoren mindestens ein Wachstumsstopp (Strasser 1977, 67f, 72f, 84; Strasser/Traube 1981, 30f; Bahro 1980, 57f, 63; Harich 1975, 58f, 62, 70ff; Amery 1991, 117), darüber hinaus aber bei den meisten Denkern eine deutliche Senkung des materiellen Lebensstandards bzw. wirtschaftliche Schrumpfung in den reichen Weltregionen eingefordert (Amery 1972, 246; Gruhl 1975, 62f, 167, 298; Harich 1975, 30, 93f; 1977, 14; Jonas 2015, 274, 287f, 322; Bahro 1980, 193ff; 1987, 31f, 18, 119, 466f).⁵⁶ Damit gehe auch die Notwendigkeit einer Begrenzung bzw. Reduktion der Weltbevölkerung einher.⁵⁷

Die wachstumspessimistische Position folgt aus der Einschätzung, dass die ökologischen Wachstumsgrenzen eng und unflexibel sind. Die wahrgenommene Enge der Grenzen zeigt sich besonders deutlich in den Annahmen einiger Autoren darüber, welches Wohlstandsniveau und welche Bevölkerungsgröße innerhalb der ökologischen Belastungsgrenzen noch

56 Dies ist insbesondere für die in marxistischer Tradition stehenden Autoren wie Harich oder Bahro bemerkenswert, da die Wachstumskritik ein zentrales Paradigma des Marxismus infrage stellt (Kupper 2003, 348). Mit der Wachstumskritik gerät der Kernbestand des traditionellen Marxismus, der Fortschritt der Produktivkräfte als Garant der Emanzipation, ins Wanken (Sozialistisches Zentrum Tübingen 1979, 24f). Entsprechend stellen Amery und Harich heraus, wie schwer sich weite Teile des linken Spektrums mit der Wachstumskritik und der Überwindung dieses zentralen marxistischen Paradigmas taten (Harich 1975, 52-60, 70-74; Amery 1991, 311f). Vielmehr dominiere eine pauschale Ablehnung des Club of Romes als „Agentur des Klassegegners“ (Harich 1975, 52, dazu auch 72f) bzw. „Handlanger einer faschistischen [...] Unterdrückungsideologie“ (Amery 1991, 311).

57 Amery 1991, 184, 297f; Strasser 1977, 122f; Bahro 1987, 33; Gruhl 1975, 168f; Jonas 1992, 103; Harich 1975, 30, 38, 43f.

vertretbar ist. So geht z.B. Gruhl aus globaler Perspektive davon aus, dass die Erde langfristig 1,5 Milliarden Menschen auf einem Lebensstandard, der in Europa vor 1850 herrschte, beherbergen kann (1975, 167). Für die BRD gibt er eine optimale Bevölkerungsgröße, mit der die bevorstehenden „Krisenzeiten gerade noch, wenn auch unter großen Strapazen“ durchgestanden werden können, mit 40 Millionen Einwohnern an (ebd., 311). Dabei müsse der Lebensstandard in den Industrienationen auf das in Mitteleuropa herrschende Niveau zwischen den beiden Weltkriegen zurückgeführt werden (ebd., 298). Bahro ist überzeugt, dass die BRD auf dem gegenwärtigen Verbrauchsstandard langfristig nur sechs Millionen Menschen beherbergen könnte, weshalb sowohl eine Bevölkerungsreduktion als auch eine Senkung des materiellen Wohlstands um den Faktor zehn angezeigt sind (1987, 32f, 466ff). Hier werden massive Absenkungen des materiellen Wohlstandsniveaus und damit auch des wirtschaftlichen Produktionsvolumens eingefordert. Auch weitere Autoren fordern „drastische“ Einschränkungen des materiellen Lebensstandards in den reichen Weltregionen (Amery 1972, 246; Harich 1975, 30).

Diese Perspektive enger ökologischer Wachstumsgrenzen basiert auf der Annahme, dass diese Grenzen weitgehend unverrückbar sind. Das zeigt sich zunächst an obigen Äußerungen, wo aus ökologischen Kapazitäten unmittelbar bestimmte Wohlstands- und Bevölkerungsgrößen abgeleitet werden. Technischem Fortschritt als vermittelndem Faktor zwischen Ressourcenverbrauch und Emissionen einerseits sowie ökonomischer Wertschöpfung andererseits stehen die Autoren skeptisch gegenüber. Sie kritisieren den technikoptimistischen Zeitgeist und betonen, dass der ökologischen Krise durch technologische Innovationen nicht beizukommen ist.⁵⁸ Während es bei einigen Autoren bei dieser Festlegung bleibt, setzen sich andere explizit mit den Potenzialen von technischen Effizienz-, Recycling- und Substituierungsmöglichkeiten auseinander und kommen zu dem Schluss, dass diese an der Erforderlichkeit des Wachstumsstopps nichts ändern können (Strasser 1977, 72; Harich 1975, 139; Gruhl 1975, 257).⁵⁹ Entsprechend

58 Amery 1991, 302, 349f, 346; Jonas 2015, 275ff, 336f; Strasser 1977, 67f; Strasser/Traube 1981, 30f; Harich 1975, 44f, 107; Bahro 1980, 93; 1987, 31f; Gruhl 1975, 257.

59 Am ausführlichsten findet diese Auseinandersetzung bei Gruhl statt. Trotz einiger Potenziale im Bereich Recycling müsse beachtet werden, dass Recycling wiederum auf Energiezufuhr beruht und bei vielen Stoffen, insbesondere Metallen, oft nur ein unter 50% liegender Anteil der Wiederverwendung zugeführt werden könne. Auch bezüglich der Möglichkeit der Substituierung von knapper werdenden Rohstoffen ist Gruhl sehr zurückhaltend. Für viele zentrale Rohstoffe verneint Gruhl die generelle

wird eine auf das Hinausschieben ökologischer Wachstumsgrenzen durch technische Innovationen fokussierte Strategie abgelehnt (explizit v.a. bei Bahro 1987, 119f; Harich 1975, 154; Gruhl 1975, 131f; Strasser 1977, 72, 93f; Strasser/Traube 1981, 30f).⁶⁰

Einzig Erhard Eppler weicht von dem breit geteilten Wachstumspessimismus ab und nimmt eine optimistischere Position ein. Bereits in *Ende oder Wende* (1975) will er sich der Forderung nach Null- oder Negativwachstum nicht anschließen (1975, 45f; entspr. 1981, 235). Auch ist er deutlich optimistischer bezüglich des Lebensstandards, der innerhalb der ökologischen Belastungsgrenzen möglich ist. Zwar könne, anders als in der bisherigen Entwicklung, der gehobene Konsum von heute nicht mehr der Massenkonsum von morgen sein (1975, 20f). Als realistisches Ziel für Deutschland sieht Eppler aber, dass alle den Konsumstandard eines Facharbeiters haben (ebd.). Entsprechend sieht er auch in den reichen Industriegesellschaften noch Schichten, „die einen starken Nachholbedarf an Konsum haben“ (1975, 65). Für Eppler gibt es somit durchaus noch Spielraum für materielles Wachstum. Dennoch ist auch Eppler überzeugt, dass wirtschaftliches Wachstum zukünftig in erster Linie der nachholenden

Möglichkeit einer Substitution. Zudem würden mögliche Substitute ebenfalls auf Energiezufuhr und Grundstoffen basieren, die wiederum nicht steigerbar seien. Auch der Vorstellung dynamischer Reserven steht Gruhl sehr skeptisch gegenüber. Zwar stimme es, dass neue Vorräte entdeckt und durch technischen Fortschritt zukünftig genutzt werden könnten. Gruhl geht aber davon aus, dass die Kenntnis über die letzten Vorräte in den nächsten Jahrzehnten vollständig sein wird. Zuletzt werden sich aus seiner Sicht auch die Emissionen und die Umweltverschmutzung nicht durch technische Innovationen vom Wachstum entkoppeln lassen (zum ges. Absatz bis hierher 1975, 103-138). Trotz ihrer skeptischen Grundhaltung halten die Autoren technische Innovationen im Sinne einer effizienteren und angepassteren Technik für ein wichtiges Handlungsfeld (vgl. Jonas 2015, 323; Gruhl 1975, 115f; Amery 1991, 184, 292; Bahro 1987, 468; Strasser 1977, 82; Harich 1975, 43, 46, 69f; Fromm 2007, 212).

60 Bei Amery deutet sich neben der Technologieskepsis eine weitere Erklärung für seinen starken Wachstumspessimismus an. Auf diesen Zusammenhang hat bereits Eckersley hingewiesen. Sie betont richtigerweise den Unterschied zwischen öko- und anthropozentrischen Perspektiven: Während die anthropozentrische Perspektive auf den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen fokussiert, schließt die öko-zentrische Perspektive die Lebensbedingungen nicht-menschlicher Wesen mit ein. Dadurch engt die öko-zentrische Perspektive die Möglichkeiten menschlicher wirtschaftlicher Entwicklung weiter ein (1992, 28f). Bei Amery zeigt sich das z.B. daran, dass er für die BRD einen Branchenanteil von 30% einfordert, um den Erhalt der Artenvielfalt, der an dieser Stelle nicht anthropozentrisch begründet wird, sicherzustellen (1991, 294).

Entwicklung in den bisher ärmeren Weltregionen vorbehalten sein sollte (1975, 40f).

In *Wege aus der Gefahr* (1981) kommt eine noch optimistischere Einschätzung zum Ausdruck. Zwar kritisiert Eppler auch in diesem Buch den naiven Glauben an technischen Fortschritt und den „Gigantismus der sechziger Jahre“ (101, 107, 127). Zudem bemerkt er, dass die gegenwärtige Technik, insbesondere die modernen Großtechnologien, vielfach gegen die Natur operiere (ebd., 101, 107, 124-127). Gleichzeitig sieht er jedoch massive ökologische Einsparpotenziale durch technologische Innovationen, insbesondere Effizienzmaßnahmen (ebd., 161ff, 235f). Er zitiert Studien, die eine deutliche absolute Entkopplung zwischen Wirtschaftswachstum und Energieverbrauch für möglich halten (ebd., 163). Eppler schätzt die technologische Lösungskapazität also deutlich optimistischer ein als die weiteren Denker. Davon ausgehend wehrt er sich gegen Ansätze, die auf materiellen Verzicht fokussieren und setzt stattdessen primär auf Effizienzstrategien (ebd., 161ff).

Trotz dieses Optimismus ist für Eppler die Abkehr von quantitativen Wachstumszielen angezeigt (1981, 47f). Solche quantitativen Wachstumsziele schaffen aus seiner Sicht ungerichtetes, unqualifiziertes und letztlich ökologisch zerstörerisches Wachstum (ebd., 174ff; 1981b, 172; 1975, 46). Für Eppler stellt die ökologische Krise also in erster Linie Richtung und Qualität des Wachstumsprozesses infrage (1981b, 172; 1981, 27). Daher müsse zukünftig im Sinne einer selektiven Wachstumspolitik entschieden werden, in welchen Bereichen Wachstum erwünscht ist und welche Bereiche schrumpfen müssen (1981, 47f, 148, 154; 1975, 45f). Dabei sind nicht nur ökologische, sondern auch soziale Erwägungen einzubeziehen: Aus der sozialen Wachstumskritik folgend sei zukünftiges Wachstum nur noch in Bereichen wünschenswert, die der Lebensqualität der Menschen zuträglich sind (1981, 151; 1981b, 175; 1975, 37-46). Eppler ist zwar optimistisch, dass eine so orientierte Wirtschaftsentwicklung weiterhin BIP-Wachstum zeitigt, sicher vorhersagen lasse sich dies aber nicht (1977b, 27; 1981, 154; 1975, 45f). Ein Zielfokus auf bestimmte Wachstumszahlen hält Eppler daher für verfehlt. Quantitatives Wirtschaftswachstum dürfe zukünftig nur noch potenzielle Resultante einer sozial-ökologischen Wirtschaftsentwicklung, aber nicht mehr selbst Politikziel sein (1975, 45f; 1981, 154). Diese Absage an quantitative Zielvorgaben bezieht Eppler umgekehrt auch auf die Forderungen nach Null- oder Negativwachstum, da diese ebenfalls nichts über die entscheidende Dimension, die ökologische Qualität der Produktionsprozesse, aussagten (1975, 45f).

Daraus folgt für Eppler die zentrale Aufgabe, die Gesellschaft wachstumsunabhängig zu gestalten. Dafür entwirft er verschiedene politische Maßnahmen, auf die bei der Rekonstruktion seines Alternativentwurfs eingegangen wird (Kap. 7.4). Angesichts dessen ist Hubers Zuordnung von Eppler zum Paradigma des qualitativen Wachstums nicht ganz zutreffend (1993, 56). Eppler geht es nicht darum, die Ziele von ökologischer Nachhaltigkeit und Wirtschaftswachstum gleichrangig zu verbinden. Er ist zwar optimistisch, aber keineswegs sicher, dass sich wirtschaftliches Wachstum und ökologische Nachhaltigkeit dauerhaft verbinden lassen (vgl. vertiefend zum Paradigma qualitativen Wachstums Steuerer 2002, 245-257). Da dies nicht vorherzusagen ist, bedarf es der Wachstumsunabhängigkeit. Diese Position kann in Abgrenzung zu den Forderungen nach Wachstumsstopp („steady state“), wirtschaftlicher Schrumpfung („degrowth“) und qualitativem Wachstum („green growth“) als „a-growth“-Position bezeichnet werden, da sie eine Fokussierung auf das BIP in jeglicher Richtung für verfehlt hält (Petschow et al. 2018, 42ff; Schmelzer 2014, 16f).

Insgesamt decken sich die Positionierungen in der Wachstumsfrage in der untersuchten Literatur weitgehend mit dem generellen Verlauf der Wachstumsdebatte dieser Zeit. Huber und Steuerer haben herausgearbeitet, dass die Ökologie-Debatte insbesondere in den 1970er-Jahren durch die Dominanz wachstumspessimistischer Positionen gekennzeichnet ist (Steuerer 2002, 144; Huber 1993, 51ff). Auch die von Huber beschriebene Zerteilung der wachstumspessimistischen Positionen in eine radikalere Position der wirtschaftlichen Schrumpfung und eine moderatere Position des Wachstumsstopps lässt sich in der Autorenschaft nachzeichnen (1993, 53). Die unterschiedlichen Einschätzungen basieren, wie gezeigt, maßgeblich auf verschiedenen Annahmen bezüglich der Enge und Flexibilität der ökologischen Wachstumsgrenzen und somit der Einschätzung technologischer Innovationspotenziale. Eine offensive Position des grünen Wachstums, wie sie in der zweiten Zeitphase z.B. von Ralf Fücks vertreten wird, findet sich nicht. Huber hat entsprechend darauf hingewiesen, dass diese Position erst im Laufe der 1980er-Jahre stärker an Bedeutung gewinnt (1993, 51).

6 Autoritäre Antworten: Öko-Diktatur und zentralisierte Planwirtschaft

Vor diesem Hintergrund können nun die konkurrierenden Grundpositionen zur Beantwortung der ökologischen Krise aufgearbeitet werden. Im ersten Schritt werden die öko-autoritären Positionen behandelt. Ausgehend von einer stark wachstumspessimistischen Position sind wichtige öko-politische Denker der ersten Zeitphase überzeugt, dass der Ausweg aus der ökologischen Krise nur durch die Zentralisierung von Entscheidungskompetenzen und die Institutionalisierung autoritärer Führung möglich ist. Dieser Position können die untersuchten Werke von Herbert Gruhl, Wolfgang Harich und Hans Jonas zugeordnet werden. Im Folgenden wird im ersten Schritt deren kausale Begründung der ökologischen Krise rekonstruiert (Kap. 6.1). Im zweiten Schritt stehen die Antworten auf die ökologische Krise im Fokus, was sowohl die Alternativentwürfe als auch die Vorstellungen vom Prozess des Wandels umfasst (Kap. 6.2). Sodann werden drittens die Hintergrundannahmen herausgearbeitet, welche die Denker zu ihrer Positionierung führen (Kap. 6.3). Abschließend werden die Ergebnisse dieses Kapitels kurz zusammengefasst (Kap. 6.4).

Herbert Gruhl (*1921, †1993), promovierter Geisteswissenschaftler, war von 1969 bis 1978 Bundestagsabgeordneter der Union und kam dadurch zur Ökologie als politischem Thema. Von 1972 bis 1976 fungierte er als Vorsitzender des Umweltausschusses der Unionsfraktion. In dieser Zeit verfasste er das sehr einflussreiche Werk *Ein Planet wird geplündert*. 1978 trat er nach vielen vergeblichen Versuchen, das Umweltthema innerhalb der Partei zu platzieren, aus der CDU aus. 1980 war er prominentes Gründungsmitglied der GRÜNEN, verließ diese im Jahr darauf aber im Disput über die Rolle und die Antworten der Partei auf die ökologische Krise. Er gründete 1982 die Ökologische Demokratische Partei (ÖDP), der er bis 1990 als prominentestes Mitglied angehörte (zum ges. Absatz bis hierher Kathke 2016, 1f, 9ff; Fenske 2009, 2f; Nishida 2005, 35-38; Mende 2011, 447). Beiträge aus der Parteienforschung heben Gruhls Rolle als zentraler ökologischer Vor- und Querdenker innerhalb der CDU (Knauf 2019) sowie als maßgeblicher Vertreter des öko-konservativen Denkens in der Frühphase der GRÜNEN hervor (Mende 2011, 72f, 302; Raschke 1993, 66f).

Wolfgang Harich (*1923, †1995) übernahm in den 1950er-Jahren eine Professur für Philosophie an der Berliner Humboldt-Universität. Mitte der 1950er-Jahre setzte sich Harich mit dem sogenannten „Kreis der Gleichgesinnten“, einer Gruppe marxistischer Intellektueller, zu denen u.a. auch Ernst Bloch, Paul Merker und Georg Lukács gehörten, für eine Demokratisierung der DDR ein und wurde dafür 1956 in einem Schauprozess zu einer zehnjährigen Haftstrafe verurteilt. 1975 veröffentlichte er mit *Kommunismus ohne Wachstum* sein öko-politisches Hauptwerk, das in der DDR

offiziell abgelehnt wurde. Harich gilt neben Bahro und Havemann als maßgeblicher ökologischer Vordenker in der DDR, wobei er versuchte Ökologie und Marxismus zusammenzuführen (Heyer 2015, 17; Hermand 1991, 144f; Hermand 2020, 27ff). 1979 übersiedelte er zunächst nach Wien, dann in die BRD, wo er sich in der Umweltbewegung engagierte und u.a. als Gastredner beim Gründungskongress der westdeutschen GRÜNEN auftrat (Becker-Schaum/Vechtel 2016). (Zum ges. Absatz Amberger 2010; 2014, 61-70, 2020; Heyer 2015, 36f, Marten 1983, 18f)

Hans Jonas (*1903, †1993) studierte Philosophie u.a. bei Heidegger, Husserl und Bultmann, und schloss das Studium mit seiner bekannten Dissertation zur Gnosis ab. Er emigrierte nach der Machtergreifung Hitlers zunächst nach England, dann nach Palästina. Von 1955 bis zu seiner Emeritierung 1976 war Jonas Professor an der New Yorker School of Social Research. Das hier untersuchte *Prinzip Verantwortung* entstand nach seiner Emeritierung und gilt als sein bedeutendstes Werk (zum ges. Absatz bis hierher Scheller 2007, 23f). 1987 erhielt Jonas, maßgeblich für das *Prinzip Verantwortung*, den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels o.J.).

6.1 Die Ursachen der ökologischen Krise

In Kapitel 5 wurde herausgearbeitet, dass Gruhl, Jonas und Harich eine wachstumspessimistische Perspektive vertreten. Alle drei sehen die Notwendigkeit der Überwindung der Wachstumsdynamik und gezielter ökonomischer Schrumpfung in den reichen Industrienationen. Dementsprechend werden in ihren Werken die aus ihrer Sicht maßgeblichen Wurzeln der Wachstumsdynamik beschrieben.⁶¹ Im Rückgriff auf die bereits eingeführte begriffliche Differenzierung (Kap. 4.2) kann dabei zwischen strukturell-institutionellen, kulturellen und sozio-ökonomischen Wachstums- und Krisentreibern differenziert werden.

Auf struktureller Ebene sehen die Autoren das kapitalistische Wirtschaftssystem als zentralen Wachstumstreiber.⁶² Ausschlaggebendes Argu-

61 Die Krisenanalysen der Autoren unterscheiden sich deutlich mit Blick auf Umfang und Tiefgang. Bei Jonas findet sich eine Begründung der ökologischen Krise nur andeutungsweise, während Harich und Gruhl diesbezüglich ausführlicher sind.

62 Mit Petschow et al. kann zwischen Wachstumstreibern und Wachstumsabhängigkeiten unterschieden werden. Als Wachstumstreiber werden diejenigen Mechanismen, Faktoren, Akteure und Prozesse bezeichnet, die ursächlich für das beobachtete Wirtschaftswachstum sind, dieses also vorantreiben (2018, 49). Der Begriff der Wachstumsabhängigkeiten bezieht sich hingegen auf Bereiche, Strukturen und Institutionen, die eine gesellschaftlich erwünschte Funktion erfüllen, deren Funktionsfähigkeit unter derzeitigen Rahmenbedingungen aber von einem kontinuierlichen Wirtschaftswachstum abhängt (ebd., 100). Wachstumsabhängigkeiten können wieder-

ment ist, dass dem Kapitalismus ein inhärenter Wachstumszwang inneohnt, der aus dem Profitstreben unter Konkurrenzbedingungen folgt (Harich 1975, 42f, 57f, 62, 86, 104, 111, 137, 152f; Gruhl 1975, 198-201; Jonas 2015, 260f). Jenseits des Wachstumszwangs werden weitere Argumente gegen den Kapitalismus vorgebracht:

- Strukturelle Kurzsichtigkeit des Marktes: Märkte können zukünftige Knappheiten sowie die Bedürfnisse zukünftiger Generationen nicht abbilden, sind also strukturell kurzfristorientiert (Gruhl 1975, 237, 289f).
- Die im Privatbesitz befindlichen Produktionsmittel im Allgemeinen bzw. das Kapital werden nach (kurzsichtigem) privatem Verwertungsinteresse, nicht nach Allgemeininteresse eingesetzt (Harich 43, 80f, 152, 146; Gruhl 1975, 45, 289f; Jonas 2015, 260f). Daraus folgt unter marktwirtschaftlichen Bedingungen, dass sich die Produktion am Tauschwert, nicht am Gebrauchswert orientiert (Harich 1975, 102, 165; Gruhl 1975, 296).
- Wirtschaftsfreiheit: Die Produktionsentscheidungen liegen im Entscheidungsfreiraum des einzelnen Wirtschaftsakteurs, es fehlt eine übergeordnete Instanz, welche die Zielrichtung der Wirtschaft im Sinne des Allgemeinwohls festlegt (Harich 1975, 39, 62, 99; Gruhl 1975, 240, 289f, 218f, 237, 287-290; Jonas 2015, 260).

Neben dem Kapitalismus wird der demokratische Staat als struktureller Wachstumstreiber identifiziert. Dabei lassen sich drei Argumentationslinien unterscheiden. Erstens wird ein massiver Einfluss v.a. wirtschaftlicher Lobbyinteressen auf die staatlichen Entscheidungsträger konstatiert, durch den diese zu einer wachstumsfördernden Politik angehalten würden (Gruhl 1975, 205-210, 261f; Harich 1975, 39). Zweitens hat der Staat nach Gruhl ein starkes Eigeninteresse an fortwährendem Wirtschaftswachstum, da er selbst finanziell vom Wachstum abhängig ist, z.B. zur Finanzierung des Sozialstaats oder zur Stabilisierung des Arbeitsmarktes (1975, 205-208, 215, 276f; 1985, 104f). Schon deshalb seien alle Parteien Wachstumsparteien (ebd.). Drittens und für die autoritären Schlussfolgerungen entscheidend, wird die Zustimmungsabhängigkeit der politischen Entscheidungsträger vom Bürgerwillen in einem demokratischen Staat problematisiert. Der Bürgerwille, so die noch zu vertiefende Annahme, ist aus Sicht der Autoren auf fortwährenden materiellen Zuwachs gerichtet und legt die politischen

rum dazu führen, dass bestimmte Akteure (z.B. der Staat) als Wachstumstreiber auftreten.

Entscheidungsträger entsprechend auf dieses Ziel fest (Gruhl 1975, 233f, 307f; Jonas 2015, 262f, 269; Harich 1975, 206).⁶³

Neben der strukturellen Dimension werden kulturelle Wachstumstreiber adressiert. Diese sind aus Sicht der drei Denker zunächst wiederum Folge der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur. So werden immerzu steigende materielle Bedürfnisse der Konsumenten als Gegenpart zum kapitalistischen Wachstumsdrang beschrieben, der sich durch Marketing und Werbung in entsprechende Wohlstandsverständnisse und Begehren übersetzt (Harich 1975, 60, 147, 176f; Gruhl 1975, 192ff, 198f, 215; Jonas 2015, 260f). Jonas spricht von einem „anerzogenen Hedonismus“ in den kapitalistischen Gesellschaften (2015, 264). Begrifflich kommt dies durch den Rekurs auf „künstliche“ bzw. „synthetische“ Bedürfnisse zum Ausdruck (Gruhl 1975, 189f; Harich 1975, 147; Jonas 2015, 260f). Damit wird das konsumistische Individuum selbst zum Wachstumstreiber. In der Summe treiben dann, wie Gruhl es ausdrückt, „die Wünsche der Verbraucher und die Interessen der Produzenten [...] die Entwicklung gemeinsam voran“ (1975, 198f).

Beim Marxisten Harich bleibt es in der kulturellen Ursachendimension bei der Problematisierung der durch den Kapitalismus geprägten Konsumkultur. Gruhl und Jonas hingegen identifizieren tiefere kulturelle Wurzeln, die überhaupt erst die Grundlage für das in Kapitalismus und Industrialismus zum Ausdruck kommende Fortschrittsstreben gelegt hätten. Bei Jonas findet sich die Interpretation der ökologischen Krise als Siegeszug des Baconischen Ideals und damit eines instrumentellen Naturverhältnisses zugunsten der Förderung menschlicher Lebensverhältnisse (2015, 250). Eben dieser Siegeszug werde nun zur „Unheilsdrohung“ (ebd.).⁶⁴

Ausführlicher ist die Analyse bei Gruhl. Anders als Harich fokussiert Gruhl nicht auf die kapitalistische Ausprägung des Industrialismus, sondern sieht diesen an sich als Ausdruck menschlicher Hybris. Mit der industriellen Revolution, so Gruhl, sei der Mensch angetreten, sich über die Natur zu erheben, was jedoch zum Scheitern verurteilt sei (1975, 41, 291). Die industrielle Revolution ist für ihn dabei materieller Ausdruck vorgelagerter ideeller Entwicklungen, die den geistigen Nährboden für das

63 Eine weitere Ursache für den Wachstumsfokus des Staates ist für Gruhl und Jonas die Systemkonkurrenz zwischen Kapitalismus und Sozialismus, die auf beiden Seiten zur politischen Wachstumsfokussierung anhalte (Gruhl 1975, 215ff; Jonas 2015, 264f, 272f).

64 Siehe vertiefend zur Diskussion um den Zusammenhang zwischen dem Denken und Wirken von Francis Bacon und der ökologischen Krise sowie der Verortung von Hans Jonas in dieser Diskussion Schäfer 1999.

„Zeitalter der technischen Realisation“ (1975, 98f) bildeten. Demnach hat sich auf der Basis von Aufklärung, Rationalismus, Säkularisierung und der damit verbundenen Diesseitswendung des biblischen Heilsversprechens sowie der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften eine naturvergessene, materialistische Fortschrittsideologie herausgebildet, die den „Babylonischen Turm“ (1975, 14) Industrialismus als Unterwerfungsprojekt der Natur hervorgebracht hat.⁶⁵ Gruhl richtet sich also prinzipiell gegen das Vorwärtsstreben und liberale Fortschrittsdenken der Moderne, das er als Ausdruck menschlicher Hybris begreift (Mende 2011, 75, 392, 400). Dieses müsse zwangsläufig in die Katastrophe führen, da der aufgeklärte, vorgeblich rationale Mensch seine Vernunft maßlos überschätze und letztlich der „Selbstvergötzung“ seiner angeblich unendlichen Wissens- und Handlungsfähigkeit zum Opfer falle.⁶⁶ In dieser „Selbstvergötzung“ habe der Mensch zudem vergessen, dass er Teil der Natur ist und unvermeidlich von dieser abhängt (zum ges. Absatz bis hierher Gruhl 1975, 12, 15ff, 31ff, 41, 46, 98f, 188, 284, 291; 1985, 14f, 51, 58, 92-95, 117ff, 130ff, 146, 159, 294, 307; siehe dazu auch Mende 2011, 375, 392; 2014, 347). Die ökologische Krise ist bei Gruhl also eine „geistig-religiöse Krise“ (1985, 18f) bzw. Folge einer „metaphysischen Erkrankung“ (1975, 164) der westlich-modernen Kultur, die in jedem modernen Individuum ihren Ausdruck findet (1985, 18f, 146). Mittlerweile habe sich die „Ersatzreligion“ des materiellen Fortschritts weltweit durchgesetzt (1975, 12, 19f, 190, 216ff; 1985, 28f, 105f, 119).⁶⁷ Mit dieser

65 Die industrielle Revolution hatte nach Gruhl auch wichtige materielle Voraussetzungen, insbesondere die technologischen Innovationen, welche die Voraussetzung für die industrielle Produktionsweise darstellen (1975, 98), sowie das Vorhandensein von Investitionskapital, das mit den technischen Möglichkeiten der Industrialisierung vervielfachte Anlage- und Vermehrungsmöglichkeiten erhielt (ebd., 199). Beide materiellen Voraussetzungen waren aus Gruhls Sicht jedoch bereits in vorherigen Epochen vorhanden. Erst das materielle Fortschrittsstreben und die ökonomische Verwertungslogik hätten dann die ideologischen Bedingungen für den Industrialismus gelegt (ebd., 98f, 199f).

66 Entsprechend hat Mende darauf hingewiesen, dass Gruhl das Menschenbild der Aufklärung, „die Vorstellung vom Menschen als vernunftbegabtem Wesen, das die Geschichte gestalte[t]“ grundsätzlich ablehnt (2011, 400). Wie Gruhl an anderer Stelle bemerkt, könne letztlich nur Gott wissen, was gut für den Menschen ist, während jede vom Menschen selbst vorgenommene Formulierung scheitern muss (1985, 117ff, 260). Diese kritische Haltung gegenüber dem vermeintlich rationalen Individuum ist charakteristisch für konservatives Denken (Carter 2001, 63f).

67 Auch Sozialismus und Marxismus sieht Gruhl als Ausdruck der materialistisch-technoiden Fortschrittsideologie (1975, 214f, siehe dazu auch Mende 2011, 75f). Der Wettstreit beider Systeme drehe sich deshalb in erster Linie darum, das Ziel des

Argumentationslinie beschreibt Gruhl eine typische Analyse der ökologischen Krise im öko-konservativen Denken. Demnach ist die Krise v.a. eine geistige Krise der Moderne mit ihrem auf quantitative und materielle Wertmaßstäbe fokussierten Wachstums- und Fortschrittsdenken (Graf 2008, 215ff; 2017, 170). Die ökologische Krise erfordert aus dieser Perspektive letztlich einen „Ausstieg aus dem Zukunfts- und Fortschrittshorizont der Moderne“ (Graf 2017, 170).⁶⁸

Neben der Problematisierung kultureller und strukturell-institutioneller Wachstumstreiber fällt bei den öko-autoritären Denkern eine starke Betonung des Bevölkerungswachstums als Krisenursache auf (Harich 1975, 24-47; Gruhl 1975, 162ff, 167-186; Jonas 2015, 251f), worauf auch andere Arbeiten mit Blick auf das englischsprachige öko-autoritäre Denken hingewiesen haben (Dryzek 1997, 23-34; Eckersley 1992, 13f; Carter 2001, 42). Beispielsweise beschreibt Jonas die ökologische Krise als Folge des ökonomischen *und* biologischen Erfolgs der Menschheit. Der wirtschaftliche Erfolg zeitige einen enorm gesteigerten Stoffwechsel, der allein schon ein Bedrohungsszenario begründe. Dieses werde aber potenziert und beschleunigt durch den biologischen Erfolg, also die exponentielle Vermehrung der Bevölkerung (2015, 251f). Am deutlichsten und weitreichendsten erfolgt die Problematisierung des Bevölkerungswachstums bei Gruhl, der diesem Thema das Kapitel „Selbstaussrottung durch Geburten“ widmet (1975, 170-186). Darin kommt eine neo-malthusianische Perspektive⁶⁹ zum Tragen, die in folgende Schlussfolgerung mündet:

allgemeinen Überflusses schneller zu realisieren (1975, 215). Harich und Jonas stimmen dem insoweit zu, dass auch der Marxismus und die durch diesen geprägten Staaten ideologisch stark auf Wachstum und Produktivkraftentwicklung fokussiert seien (Harich 1975, 1975, 62, 72ff, 99, 135; Jonas 2015, 260f, 273, 275-279). Anders als in den kapitalistischen Staaten sei Wachstum aber kein Systemzwang und deshalb, so zumindest Harichs Hoffnung, leichter zu überwinden (ebd.).

68 Jenseits dieser kulturellen Begründungslinie klingt an zwei anderen Textstellen bei Gruhl auch eine anthropologische Erklärung der ökologischen Krise dergestalt an, dass das materialistische Expansionsstreben eine anthropologische Konstante darstellt (1975, 151f, 286). Dies wird an dieser Stelle nicht vertieft, da dies mit Blick auf Umfang und Platzierung in den untersuchten Werken im Vergleich zu der kulturell orientierten Krisenerklärung deutlich zurücksteht. Dennoch wird diese Dimension in Gruhls Denken an anderer Stelle noch wichtig, wenn es um die Möglichkeiten zur Überwindung der expansiven Konsumkultur geht (Kap. 6.2.1).

69 Der britische Nationalökonom Thomas Robert Malthus hat in seinem *Essay on the Principle of Population* (1798) das Bevölkerungswachstum und die daraus hervorgehende Überbevölkerung als zentrale Überforderung insbesondere für die Kapazität der Lebensmittelproduktion gebrandmarkt. Prominent ist bei ihm auch das bei

„Die Menschheit hätte mit der plötzlichen ‚Sonderzuwendung‘, dem Import aus dem metaökonomischen Bereich [die nicht erneuerbaren Ressourcen, v.a. fossile Energieträger, AR], alles mögliche anstellen können – nur zu einem hätte sie sich nicht verleiten lassen dürfen: menschliches Leben zu vermehren. Sie hat es getan. Sie hat bereits 4 Milliarden Menschen auf einen Planeten gesetzt, der auf Dauer höchstens 1,5 Milliarden Menschen tragen kann. [...] Die Menschheit hat die Naturgesetze durchbrochen und geglaubt, dass sie für den Menschen nicht mehr gültig seien. [...] Diesen Leichtsinns werden die Menschen nach den strengen Gesetzen der Natur büßen müssen. Sie werden ihre Schulden [...] bezahlen müssen. Die einzige Währung aber die hier gilt, ist der Tod. Der Tod bringt den Ausgleich, er schneidet alles Leben, das auf diesem Planeten auswuchert, wieder zurück, damit der Planet wieder ins Gleichgewicht kommt.“ (1975, 167f)⁷⁰

Die Problematisierung des Bevölkerungswachstums bezieht sich somit nicht nur auf den zukünftig zu erwartenden Zuwachs, sondern v.a. auch auf die Bestandsgröße. Letzteres gilt aus Sicht der Autoren auch für die reichen Industrienationen, in denen der Zuwachs in den 1970er-Jahren bereits zurückging bzw. stagnierte. Weitgehend unterbelichtet bleibt in dieser Perspektive der stark ungleiche Ressourcenverbrauch zwischen reichen und ärmeren Weltregionen (vgl. entspr. Dryzek 1997, 32). Lediglich Harich schränkt die Bedeutung des Bevölkerungswachstums im Vergleich zum enorm ressourcenintensiven Lebensstil in den reichen Industrienationen ein (1975, 30).⁷¹

Gruhl zum Ausdruck kommende Motiv, dass der Planet in einem Selbstreinigungsprozess das überschießende Leben auslöscht, um so wieder ins Gleichgewicht zu kommen.

- 70 Ausgehend von diesem Widerspruch zwischen dem „Zuwachs an Masse Mensch“ und der „zunehmenden Erschöpfung der Rohstoffe“, antizipiert Gruhl eine Bevölkerungskatastrophe v.a. in den Entwicklungsländern (1975, 177f, 186). Entsprechend geißelt er humanitäre Aktionen wie „Brot für die Welt“ als kurzsichtiges und irrationales Verhalten, die sich in einigen Jahren im Endergebnis als vervielfachter „Tod für die Welt“ erweisen wird (ebd., 176f).
- 71 Neben dem Bevölkerungswachstum klingt bei Harich und Jonas soziale Ungleichheit als weitere sozio-ökonomische Krisenursache an. Demnach befördere materielle Ungleichheit das Bestreben nach dem materiellen Status der Oberen und stehe einer materiellen Verzichtsbereitschaft im Wege (Harich 1975, 65, 267ff; Jonas 2015, 267ff).

6.2 *Autoritäre Führung und zentralisierte Planwirtschaft als Alternative*

Ausgehend von diesen Krisenbegründungen entwickeln die Denker ihre Gegenentwürfe. Das zentrale verbindende Element ist dabei, dass sie nicht an die Möglichkeit glauben, die Wachstumsdynamik im Rahmen demokratischer Strukturen aufzuhalten. Im Folgenden geht es im ersten Schritt darum, die Begründung der Autoren für die Notwendigkeit zustimmungs-unabhängiger Führung nachzuvollziehen (Kap. 6.2.1). Im zweiten Schritt werden die institutionellen Umsetzungsvorschläge für eine autoritäre Krisenlösung sowie die Vorstellungen vom Prozess des Wandels beleuchtet (Kap. 6.2.2). Sodann wird die Perspektive der Autoren auf die Transformation der Ökonomie dargestellt (Kap. 6.2.3). Die vorgefundenen autoritären Gegenentwürfe lassen sich im letzten Schritt als Ausdruck einer breiteren Denkströmung der 70er- und frühen 80er-Jahre qualifizieren, die in der angelsächsischen Literatur als „Survivalism“ bezeichnet wird (Kap. 6.2.4).

6.2.1 Die Notwendigkeit autoritärer Führung in der ökologischen Krise

Aus Sicht der Autoren ist die Demokratie prinzipiell unfähig, die im Angesicht der ökologischen Krise notwendigen Begrenzungsmaßnahmen durchzusetzen. Zentraler Kritikpunkt ist die Dominanz von Gegenwartsinteressen: Regierungen und Parlamente seien von der Zustimmung der Wählerschaft abhängig, die aber kurzfristorientiert sei. Folglich blieben Zukunftsinteressen im parlamentarischen Staat unberücksichtigt (Gruhl 1975, 233f, 307f; Jonas 2015, 262f, 269; Harich 1975, 206). Entsprechend Harich:

„Im Rahmen des pluralistischen Systems bleibt den Parteien nichts anderes übrig, als von einer freien, geheimen Wahl zur nächsten den kurz-sichtigsten Sonderinteressen hinterherzurennen, die es gar nicht zulassen, daß die politische Macht sich effektiv mit Weitblick und Kontinuität auf die globalen Zukunftsprobleme der Menschheit konzentriert.“ (1975, 206)

Aus dieser Warte ist die zustimmungsabhängige Demokratie strukturell gegenwartsfixiert und damit nicht in der Lage, den Weg aus der ökologischen Krise zu finden (Jonas 2015, 262f, 269, siehe spezifisch zu Jonas auch Stein 2016, 212; Gruhl 1975, 261f, 306ff, 287; Harich 1975, 206f; 2015c, 152). Hinter dieser Demokratiekritik steht ein skeptisches Bürger- und Menschenbild: Die Unfähigkeit der Demokratie ergibt sich aus der Unfähigkeit der Bür-

ger, die Ein- bzw. Weitsicht für die erforderlichen Begrenzungen aufzubringen.⁷² Im Einzelnen finden sich in den Werken der öko-autoritären Denker folgende Vorbehalte:

- Der Mensch und damit die Bürgerschaft werden als vorwiegend kurz-sichtig in dem Sinne dargestellt, dass sich ihr, wie Gruhl darlegt, Interessenhorizont auf den zeitlichen und räumlichen Nahbereich konzentriert (Gruhl 1975, 231ff, 307; Harich 1975, 206; 2015b, 152; Jonas 2015, 263, 269).
- Die Autoren beschreiben den Menschen bzw. die Bürgerschaft als primär an partikularen Sonder- bzw. Eigeninteressen orientiert, welche im Widerstreit zu den (ökologischen) Allgemeininteressen stehen (Harich 1975, 206; Gruhl 1975, 261f; Jonas 2015, 262).
- Damit zusammenhängend, und im vorliegenden Kontext besonders relevant, gehen die Autoren davon aus, dass die Bürgerschaft materialistisch ausgerichtet ist. Ein demokratischer Weg aus der ökologischen Krise würde voraussetzen, dass die Bürgerschaft eine materielle Verzichtshaltung entwickelt. Eben dies trauen die öko-autoritären Denker der breiten Bürgerschaft nicht zu.⁷³ (Jonas 2015, 264-267; Gruhl 1975, 119, 151, 281-284, 286f, 291)
- Darüber hinaus kommt die Annahme zum Tragen, dass die Menschen die Komplexität der (ökologischen) politischen Problemlagen nicht durchdringen (Gruhl 1975, 261f; Jonas 2015, 263).⁷⁴ Der einzelne Bürger und damit die Demokratie scheitern also auch in epistemischer Hinsicht an der Komplexität der ökologischen Herausforderungen.

72 Diesen Zusammenhang zwischen der Skepsis gegenüber der Bürgerschaft und den autoritären Schlussfolgerungen heben auch Eppler und Strasser/Traube in ihren Auseinandersetzungen mit Gruhl und Harich hervor (Eppler 1992, 92f; Strasser/Traube 1981, 230ff).

73 Bei Harich wird dies lediglich implizit deutlich, wenn er eine autoritäre Instanz fordert, welche die Bürgerschaft durch Umerziehungsmaßnahmen von unökologischen materiellen Bedürfnissen abbringt (1975, 179, 206; siehe dazu auch Heyer 2015, 21ff). Aus der Grundannahme einer strukturell auf materielle Wohlstandssteigerung fokussierten Demokratie ergibt sich ein weiterer Kritikpunkt: Diese Fokussierung zeitige eine massive Abhängigkeit von der Wirtschaft und deren Interessen, woraus wiederum eine starke Anfälligkeit der Demokratie für ökonomische Lobbyinteressen folge (Gruhl 1975, 205-210, 261f; Harich 1975, 39).

74 Beispielsweise legt Gruhl in expliziter Widerrede zu den Forderungen nach mehr demokratischer Beteiligung dar, dass die „Mitwirkung des Bürgers an den Entscheidungsprozessen [...] darum nicht weiterführen [wird], weil dieser sich erst recht nicht den umfassenden Überblick verschaffen kann“ (1975, 261).

Entscheidend ist, dass zu diesen Grundannahmen eine grundlegende Skepsis bezüglich deren Veränderbarkeit tritt. Dies lässt sich für alle drei Denker zeigen. Bei Jonas kommt zunächst eine generelle Skepsis bezüglich der Veränderung des Menschen zum Besseren zum Ausdruck. Er bemerkt:

„Daß [...] die Menschen überhaupt in einem bisher ungekannten Grad gutartig, neidlos, fair, brüderlich, ja liebevoll zueinander werden, daß sie insgesamt die institutionell verkörperte, sozusagen ‚objektive‘ Ethik auch verinnerlichen und dann autonom praktizieren werden, so daß der Staat nur noch aus Tugendhaften besteht – das kann kein Wissender im Ernste glauben [...].[...] solange Versuchung da ist [...] wird die Tatsache sich zur Geltung bringen, daß die Menschen eben Menschen und nicht Engel sind. Man schämt sich fast, dies auszusprechen.“ (2015, 285)⁷⁵

An anderer Stelle setzt sich Jonas spezifischer mit der Möglichkeit der Verbreitung der eigentlich erforderlichen, materiellen Verzichtsethik zugunsten zukünftiger Generationen auseinander. Vor allem in den kapitalistischen Ländern mit ihrem anerzogenen Hedonismus sei eine solche Haltung „höchst unwahrscheinlich“ (2015, 264) und könne wohl nur auf einem neuen religiösen Fundament wirksam werden, das aber nicht in Sicht ist (ebd., 263-267). Es bestehe wenig Anlass zur Hoffnung, weswegen nicht verantwortlich auf eine freiwillige Umkehr gesetzt werden könne (ebd.).⁷⁶ Letztlich, so Jonas' Schlussfolgerung, kann „nur eine Elite ethisch und intellektuell die [...] angezeigte Zukunftsverantwortung übernehmen“, weswegen die Frage nach der Ermächtigung einer solchen Elite zu stellen ist

75 Selbst in einer klassenlosen und gerechten Gesellschaft, so Jonas gegen die marxische Utopie gerichtet, würde der Mensch genügend Antriebe für untugendhaftes Verhalten finden (2015, 284).

76 In den realsozialistischen Staaten, so Jonas, bestünden theoretisch bessere Chancen für einen solchen Wandel. So hätte der Marxismus eher das Potenzial, die Menschen auf ein gemeinsames Ziel hin zu verpflichten und dafür Entbehrungen abzuverlangen (Jonas 2015, 263ff). Im Kapitalismus hingegen gebe es kein übergeordnetes gesellschaftliches Ziel, dem sich die Bevölkerung verpflichtet fühlt (ebd.). Jonas gibt zudem zu bedenken, dass nährungsweise materielle Gerechtigkeit die Voraussetzung für Verzicht darstelle, sodass dieser nicht als Ausbeutung von oben angesehen wird (2015, 267f). Auch dies sei in den sozialistischen Systemen eher gegeben (ebd.). Diesen theoretischen Vorteilen gegenüber stehe jedoch der technoide Wachstumsfokus der marxistischen Ideologie, die von der Utopie der Befreiung des Menschen auf der Basis allseitiger materieller Fülle getragen wird und folglich wie der Kapitalismus auf ständige Expansion gerichtet ist (2015, 271ff, 275-279, entspr. auch Gruhl 1975, 215). Jonas verweist damit auf den Widerspruch zwischen der säkularen Eschatologie des Marxismus und den ökologischen Begrenzungserfordernissen (Stein 2016, 212).

(ebd., 263). An dieser Stelle werden bereits die etatistischen Schlüsse aus der Skepsis gegenüber der Bürgerschaft deutlich: Wenn die Menschen nicht von sich aus die erforderliche ethische Umorientierung leisten können, bedarf es starker Instanzen, welche die erforderliche Ethik verkörpern und gegenüber den mitunter untugendhaften Individuen durchsetzen.⁷⁷

Auch bei Harich findet sich zunächst eine allgemeine Abgrenzung gegenüber dem Marx'schen Ideal des besseren Menschen, auf dem eine klassen- und herrschaftsfreie Gesellschaft aufbauen kann. Generell, spätestens aber unter den Bedingungen materieller Begrenztheit, sei eine Gesellschaft ohne starken Staat nicht denkbar (1975, 133, 161). An dieser Stelle lässt sich Harichs Skepsis gegenüber einer freiwilligen und vorausschauenden Verzichtshaltung in der Bürgerschaft bereits erahnen. An anderer Stelle finden sich bei Harich explizite Verweise auf Arnold Gehlen und dessen Anthropologie, die Harich für bedeutsam hielt und die sich der Marxismus aus seiner Sicht zu eigen machen sollte (1975, 176f; siehe vertiefend zu dieser Verbindung Heyer 2015, 59 und Amberger 2020). Demnach ist die unstete und von außen manipulierbare Antriebs- und Bedürfnisstruktur des Menschen in erster Linie Folge der äußeren Bedingungen, woraus folgt, dass der Mensch sich nicht von sich aus von seiner geprägten Bedürfnisstruktur lösen kann (ebd., 176f). Daraus folgt, ganz im Sinne Gehlens, die Angewiesenheit auf starke Institutionen. Auch bei Harich folgen die etatistischen Schlussfolgerungen somit aus der Skepsis gegenüber der freiwilligen Veränderungsbereitschaft der Bürgerschaft. Bei ihm kommt jedoch ein weiterer Aspekt hinzu. Ausgehend von der Annahme der manipulierbaren Bedürfnisstruktur des Menschen zeigt er sich durchaus optimistisch, dass sich diese im erforderlichen Sinne verändern lässt. Da dies das Individuum aber nicht von sich aus vollbringt, bedarf es der gezielten Umerziehung durch den Staat (1975, 179f, 206; dazu vertiefend Heyer 2015, 21ff). Der autoritäre Staat ist bei Harich also auch notwendig, um die Veränderung der Präferenzstrukturen vorzunehmen (vgl. ausführlicher Kap. 6.2.3).

77 Stein hat richtigerweise darauf hingewiesen, dass Jonas' Ethik nicht bloß Individualethik ist, sondern das Gebot der Zukunftsverantwortung auch an Kollektive und die politische Organisation von Gesellschaften gerichtet ist (2016, 212). Dies kann an dieser Stelle spezifiziert werden: Offensichtlich ist Jonas' *Prinzip Verantwortung* auch Individualethik. Aber der entscheidende Adressat ist weniger das Individuum als vielmehr der Staat. Dass die Mehrheit der Bürgerschaft die erforderliche objektive Ethik verinnerlicht und danach handelt, darauf kann, so Jonas an anderer Stelle, nicht verantwortlich gesetzt werden (2015, 267, entspr. auch 263). Entscheidend ist deshalb, dass die staatlichen Institutionen die neue objektive Ethik verkörpern und diese auch gegen die potenziell untugendhafte Bürgerschaft durchsetzen.

Zuletzt ist für Gruhl ein vertiefter Blick auf den Zusammenhang zwischen skeptischem Menschen- und Bürgerbild und autoritären Schlussfolgerungen aufschlussreich. Gruhl versteht die ökologische Krise, wie gezeigt, in erster Linie als geistig-kulturelle Krise und verortet deren Wurzeln im materialistischen und naturvergessenen Fortschrittsstreben der Moderne. Dies würde nahelegen, dass das Ziel ökologischer Nachhaltigkeit in erster Linie einen tiefgreifenden geistig-kulturellen Wandel voraussetzt. In der Tat beschreibt Gruhl, in welche Richtung sich aus seiner Sicht ein neues Ethos herausbilden müsste. Er betont vor allem die Notwendigkeit der Abkehr vom expansiven Materialismus zugunsten eines immateriellen Wohlstandsverständnisses und damit den Übergang von der „Konsumgesellschaft“ zur „Kulturgesellschaft“: Der Wert des Verzichts müsste an oberster Stelle stehen; Wohlstand müsste in erster Linie als Naturgenuss, Familienleben, Kontemplation, Spiel, Sport, Musik oder Literatur verstanden werden; sozialer Status dürfte sich nicht mehr über „Konsumprotz“, sondern über immaterielle Güter definieren (1975, 281f, 291f). Darüber hinaus betont er auch die Notwendigkeit einer ökozentrischen Ethik, die allen, auch den nicht-menschlichen Lebewesen den gleichen moralischen Stellenwert zurechnet (ebd., 274). Der Mensch sei auf der Erde nur zu retten, wenn er „alles Lebendige zum Gegenstand höchster Ehrfurcht erhebt“ (ebd., 274, entspr. auch 38f).⁷⁸ Seine autoritären Schlussfolgerungen ergeben sich, wie bei Harich und Jonas, daraus, dass er nicht an das Umsichgreifen dieses neuen Ethos glaubt, weswegen die erforderliche ökologische Politik eben nicht auf die Einsicht der Bürgerschaft bauen kann. Aufgrund inkonsistenter Aussagen in *Ein Planet wird geplündert* sind diesbezüglich zwei Interpretationen möglich:

1) Die erste Interpretation legt nahe, dass Gruhl grundsätzlich nicht an die Möglichkeit des erforderlichen Kulturwandels glaubt. So hat beispielsweise Gruhls Zeitgenosse Bahro dessen Denken interpretiert (1980, 158). Diese Lesart unterstützen mehrere Textstellen, die implizieren, dass das materielle Expansionsstreben des Menschen für Gruhl eine anthropologische Konstante darstellt. Er bemerkt, dass die Wünsche der Menschen prinzipiell keine Grenzen kennen, da die Erfüllung eines Wunsches beim

78 Als Vorbild nennt Gruhl den Buddhismus, der den materiellen Verzicht an die Spitze der Wertelehre stellt (1975, 282f) und ein mitfühlendes Weltverständnis im Sinne einer ökologischen Ethik lebt (ebd., 40). Auch bei Jonas findet sich das Motiv, dass eine zukunftsverantwortliche Ethik womöglich ein sittliches Eigenrecht der Natur inkorporieren müsste (2015, 26-30).

Menschen immerzu Neue wecke (1975, 151f). Gruhl spricht von einer „grenzenlosen Begehrlichkeit des Menschen“ (ebd., 151), der wie alle anderen Gattungen einen expansiven Charakter habe, weshalb eine materielle Verzichtshaltung wohl schon mit den Naturgesetzen nicht zu vereinbaren sei (ebd., 286).⁷⁹ Auch die egoistische Fokussierung auf die persönliche Nutzensteigerung beschreibt Gruhl in Anlehnung an Garret Hardin als anthropologische Konstante (ebd., 42f). In dieser Lesart ist die erforderliche Verzichtshaltung zugunsten von Mitmenschen und zukünftigen Generationen generell unvereinbar mit den Wesenszügen des Menschen.

2) In der zweiten Lesart sieht Gruhl den geistig-kulturellen Wandel als unabdingbare Voraussetzung für einen langfristigen Ausweg aus der ökologischen Krise und hält diesen in der Fernperspektive auch für möglich (1975, 341). Damit übereinstimmend legte Gruhl an anderer Stelle dar, dass letztlich Philosophie und Religion den Weg aus der ökologischen Krise weisen müssten (1977, 8). Der entsprechende Werte- und davon ausgehende Kulturwandel kann nach Gruhl aber erst über Jahrzehnte oder Generationen Allgemeingut werden, worauf in Anbetracht der Bedrohungslage nicht gewartet werden kann (1975, 274f, 306). Eben deshalb bedürfe es kurzfristig einer autoritären Rettungs- und Notstandspolitik, die Zeit für diesen tiefgreifenderen Wandel erkaufte (ebd., 274f, 306). Gruhls Vorstellung ökologischen Wandels kann in dieser Lesart in zwei Phasen geteilt werden. Die erste Phase besteht in einer Notstandspolitik, die Zeit für die zweite Phase, den tiefgreifenden Kulturwandel, schafft.⁸⁰

Am naheliegendsten ist die Interpretation, dass Gruhl in dieser Frage zu dieser Zeit selbst nicht entschieden war. Entsprechend bemerkt er an einer Stelle im Buch, dass er momentan nicht an die „allgemeine Umkehr der Menschen“ glaube, aber man nicht wisse, „welche Tendenzen die Not noch

79 Die Spannung zwischen den verschiedenen angeführten Erklärungen für den aus seiner Sicht vorherrschenden expansiven Materialismus (Konsumentenmanipulation im Kapitalismus, die Fortschrittsideologie der Moderne, Expansion als anthropologische Konstante) wird von Gruhl nicht reflektiert bzw. aufgelöst.

80 Zu dieser Lesart passt auch Gruhls bildhafte Beschreibung eines möglichen Auswegs aus der ökologischen Bedrohung, die er mit Blick auf den Turmbau zu Babel ausführt: „Man versucht die höchsten Türme und Stockwerke vorsichtig abzutragen, damit zunächst die Belastung geringer wird. Vielleicht kann man dann an den Fundamenten was tun“ (1975, 343). Das Fundament sind dabei die Weltanschauungen und Werte. Das Abtragen der höchsten Türme und Stockwerke bezieht sich auf die angesprochene Rettungspolitik.

gebiert“ (1975, 286).⁸¹ Entscheidend ist aber Gruhls Überzeugung, dass sich der Kulturwandel in Anbetracht der knappen verbleibenden Frist nicht rechtzeitig einstellen wird. Wenn überhaupt, so Gruhl in Übereinstimmung mit Jonas, könne die erforderliche geistige Umkehr zu einer materiellen Verzichtshaltung auf religiösem Fundament wirksam werden, das aber absehbar nicht gegeben ist (ebd., 283f, 286). Auch für Gruhl steht nicht zu erwarten, dass das (moderne) Individuum in der erforderlichen Zeit den erforderlichen Wertewandel vollzieht.⁸²

In der Summe trauen die öko-autoritären Autoren, ausgehend von ihrem skeptischen Menschenbild, der Bürgerschaft nicht zu, eine der ökologischen Krise angemessene Haltung zu entwickeln. Stattdessen bedarf die mangelbehaftete Bürgerschaft, wie Amberger und Heyer für Harich herausgestellt haben, starker staatlicher Führung (Heyer 2015, 59; Amberger 2020). Der Staat muss die Zukunftsethik verkörpern, die dem Individuum nicht zuzutrauen ist, und diese auch gegen das uneinsichtige Individuum durchsetzen. Deshalb gelte es in den bisher demokratischen Staaten mindestens zeitweise eine zustimmungsunabhängige Regierungsform zu implementieren (Jonas 2015, 269; Harich 1975, 172; Gruhl 1975, 306-309).

Dementsprechend betonen die Autoren die Vorzüge der autoritären Regierungsform. Demnach hängen autoritäre politische Entscheidungsträger nicht vom Wohlwollen der Bevölkerung ab, können folglich auch gegen deren Willen Entscheidungen treffen und durchsetzen (Gruhl 1975, 308; Jonas 2015, 262, 292f; Harich 1975, 135). Jonas beschreibt dies paradigmatisch als „Vorteil totaler Regierungsgewalt“: „Die Entscheidungen an der Spitze, die ohne vorherige Zustimmung von unten getroffen werden können, stoßen auf keinen Widerstand im Sozialkörper (außer vielleicht passiven) und können

81 Gruhls Unsicherheit in der Frage nach der Umkehrbereitschaft der Menschen verdeutlicht ein generelles Dilemma, in dem sich viele öko-konservative Denker dieser Zeit befanden. Wie Gruhl macht z.B. auch das *Bussauer Manifest*, wichtiges Dokument öko-konservativen Denkens dieser Zeit, tiefe ideelle Wurzeln der ökologischen Krise in den quantitativen, rationalistischen und materialistischen Wertmaßstäben der Moderne aus und zeigt davon ausgehend zwei mögliche Lösungswege auf: eine autoritäre (Welt-)Regierung, die drakonische Maßnahmen gegen die uneinsichtige Bürgerschaft durchsetzen muss oder ein gelingender Prozess geistig-moralischer Umkehr (Bussauer Manifest 1975, sowie dazu Graf 2008, 216f). Dies findet sich entsprechend auch in weiteren öko-konservativen Texten dieser Zeit (vgl. z.B. Furger 1976). Anders als Gruhl neigen die Autoren des Bussauer Manifests und Furger jedoch eher zur Hoffnung auf die geistige Umkehr.

82 Dementsprechend haben auch andere Untersuchungen herausgearbeitet, dass Gruhls autoritäre Position aus seinem Bild des Menschen als Mängelwesen folgt (Raschke 1993, 71; Stein 1998, 204).

bei einiger Zuverlässigkeit des Apparats der Ausführung sicher sein“ (2015, 262). Zudem, so Harich, kennen autoritäre Systeme keine institutionalisierte, um Wählerstimmen buhlende Opposition (1975, 39, 135). Darüber hinaus implizieren die Autoren, dass die Anfälligkeit für Lobby-, v.a. Wirtschaftsinteressen weniger ausgeprägt ist (Harich 1975, 39; Gruhl 1975, 261). Als weiterer Vorteil wird konstatiert, dass die Bevölkerung in autoritären Systemen stärker an Disziplin, Folgsamkeit und Unterordnung gewöhnt ist (Gruhl 1975, 270; Jonas 2015, 262f). Das öko-autoritäre Denken setzt also auf die Effektivität autoritärer Führung, welche die egoistischen, kurzsichtigen und uneinsichtigen Individuen auch gegen deren Willen aus der ökologischen Krise führen kann (vgl. Eckersley 1992, 16).⁸³

Eine Hobb'sche Perspektive

In der Sekundärliteratur wird zurecht darauf hingewiesen, dass die dem öko-autoritären Denken zugrundeliegende Herleitung der Notwendigkeit autoritärer Führung deutlich an die Hobbes'sche Staatsbegründung erinnert (Mende 2011, 75; Heyer 2015, 21ff, 47; Eckersley 1992, 15f). Wie bei Gruhl, Jonas und Harich ist es bei Hobbes der starke Staat, der den Konflikt zwischen kurzsichtigen und egoistischen Privatinteressen und dem Gemeininteresse auflöst, wofür er zustimmungsunabhängige Macht braucht. Die Machtausstattung des Staates wird so zur zentralen Voraussetzung für die Aufrechterhaltung von Stabilität und Ordnung. Der einzelne Mensch ist egoistisch auf das eigene Wohl ausgerichtet. Ihm ist darüber hinaus nicht zuzutrauen, die erforderlichen Einsichten für die langfristigen Erfordernisse einer gemeinwohlorientierten Politik aufzubringen. Von der Bürgerschaft wird in erster Linie erwartet, sich den Regeln des Leviathans folgsam unterzuordnen. In der Summe ist es zustimmungsunabhängiger Führung (bei Hobbes der Monarchie) eher zuzutrauen, gemeinwohlorientiert zu handeln als der wankelmütigen und kurzsichtigen Demokratie. (Zum ges. Absatz Hobbes 1985, Kapitel 19 und 29, insb. 146-149, 246ff, 255; Hobbes 1959, Kapitel 7 und 10; als Übersicht: Schmidt 2010, 51-57)

83 Die fundamentale Abhängigkeit dieses Ansatzes vom guten bzw. ökologischen Willen der autoritären Führung (vgl. dazu Carter 2001, 51f; Buchstein 2012, 54f), wird lediglich von Jonas reflektiert. Er legt dar, dass der Vorteil totaler Regierungsgewalt aus ökologischer Sicht nur dann gilt, wenn die machthabende Elite eine ökologisch ausgerichtete Elite ist, für was es keinerlei Gewähr gebe (2015, 262, 266, 269). Zu einer weiterführenden Auseinandersetzung mit den Prämissen und Schwachstellen öko-autoritären Denkens siehe Buchstein 2012 und Ball 2006, 145ff.

Weniger tragfähig ist die Analogie mit Blick auf die Legitimation autoritärer Staatsführung. Bei Hobbes baut autoritäre Herrschaft im Sinne der Vertragstheorie auf den Willen der Beherrschten, welche die Notwendigkeit des starken Staates erkennen und sich ihm deshalb unterordnen (Schaal/Heidenreich 2017, 95ff). Dahingegen legitimiert sich die autoritäre Staatsmacht bei den öko-autoritären Denkern nicht über den Willen der Beherrschten, sondern über die nur ihr mögliche kollektive Überlebenssicherung und somit über den Policy-Output (vgl. entspr. Harich 2015b, 152 sowie dazu Heyer 2015, 24). Die kurzfristige Bürgerschaft erkennt die Notwendigkeit der erforderlichen Einschnitte nicht und kann daher auch nicht die Notwendigkeit einer Instanz erkennen, welche diese Einschnitte durchsetzt. Dies würde im Umkehrschluss bedeuten, dass sich in bisherigen Demokratien die von den Autoren anvisierten Eliten ihre zustimmungsunabhängige Macht gegen den Willen der ökologisch uneinsichtigen Mehrheitsbevölkerung nehmen müssen. Dies wird jedoch lediglich von Harich reflektiert und explizit gefordert (2015c, 152f). Bei Jonas und Gruhl bleibt, wie im Folgenden zu zeigen ist, offen, wie der Übergang von der Demokratie hin zu einer autoritären Staatsform gelingen soll.

6.2.2 Ökologische Eliten und Institutionalisierungsansätze

Der Skepsis bezüglich der Bürgerschaft und der daraus folgenden Demokratiekritik steht ein grundsätzliches Zutrauen in (spezifische) Eliten gegenüber, welche die angedachte zustimmungsunabhängige Führungsrolle übernehmen sollen. Daraus ergibt sich die Frage, welchen Eliten diese Rolle zugetraut wird und wie ihre zustimmungsunabhängige Macht zu institutionalisieren ist. Jonas und Gruhl bleiben diesbezüglich unspezifisch, wohingegen sich Harich klar zur Staatsstruktur der realsozialistischen Länder bekennt.

Gruhl und Jonas: ein autoritärer Nationalstaat

Bei Jonas und Gruhl wird nur ansatzweise deutlich, welche autoritäre Staatsstruktur ihnen institutionell vorschwebt. Beide setzen sich zunächst mit der Idee einer autoritären Weltregierung auseinander, wie sie sie im Angesicht der ökologischen Krise für eigentlich erforderlich halten (Gruhl 1975, 298f, 301f; Jonas 2015, 273). Diese globale Diktatur, so Gruhl, müsste eine rigorose Rationierung von Rohstoff- und Energiequellen, Nahrungsmitteln sowie der erlaubten Kinderzahl auch gegen den Willen einzelner

Nationalstaaten durchsetzen können (1975, 298f, 301). Beide Autoren verwerfen diese Idee jedoch als realpolitisch nicht umsetzbar, da die primär auf Eigeninteressen fokussierten Nationalstaaten sich keiner Weltregierung unterordnen würden (Jonas 2015, 273f; Gruhl 1975, 300ff, 304, 339f).⁸⁴ Gruhl und Jonas streben also nach möglichst zentralisierten Strukturen, die sich aus ihrer Sicht aber oberhalb des Nationalstaats nicht realisieren lassen. Daraus folgt, dass der Nationalstaat die maßgebliche Steuerungsebene zur Bearbeitung der ökologischen Krise sein muss (Gruhl 1975, 233f, 305f, 319; Jonas 2015, 274). Der Nationalstaat muss, wie Stein für Gruhl feststellt, der tatsächliche Souverän gegenüber der Bürgerschaft und den widerstrebenden Partikularinteressen sein und dafür mit der entsprechenden Entscheidungs- und Durchsetzungsmacht ausgestattet werden (1998, 203).⁸⁵ Wie eine Institutionalisierung größerer Zustimmungsunabhängigkeit auf

84 Bei Gruhl kommt eine stark sozialdarwinistische Perspektive auf die internationalen Beziehungen zum Ausdruck (siehe dazu auch Stein 1998, 204 und Lorenz/Trepl 1993, 20ff). Für ihn sind Nationalstaaten naturgesetzlich auf die egoistische und aggressive Verfolgung der eigenen Interessen ausgerichtet (1975, 300ff, 304, 339f). Daraus zieht Gruhl die Schlussfolgerung, dass es im weiteren Verlauf der ökologischen Krise zu einem weltweiten „Kampf ums Überleben“ kommt, in dem sich die Nationalstaaten behaupten müssen (ebd., 311ff). In diesem Kampf wird sich die Konkurrenz der Staaten bei der Ausbeutung der Erde und die Fokussierung auf die nationalen Interessen weiter verschärfen (ebd., 302, 312). Diese Haltung führt ihn nicht nur zu der Absage an die Idee einer Weltregierung, sondern begründet eine weitere Notwendigkeit für den autoritären Nationalstaat. Im aufziehenden Kampf ums Überleben werden aus seiner Sicht nur die starken Staaten die Krise überdauern, während die schwachen „Zusammenbrüche“ erleben. Stärke bezieht sich dabei nach außen maßgeblich auf militärische Macht und Bündnisfähigkeit, nach innen auf den möglichst sparsamen Umgang mit den territorialen ökologischen Ressourcen und die dafür erforderliche Disziplinierung und Begrenzung der Bevölkerung. Der autoritär durchgreifende Staat wird somit zur Voraussetzung, um im globalen Überlebenskampf bestehen können (zum ges. Absatz bis hierher 1975, 309ff, 323-340). Mit dieser sozialdarwinistischen Perspektive erinnert Gruhl stark an Garret Hardin, dessen *Tragedy of the Commons* (1968) als Urschrift des angelsächsischen öko-autoritären Denkens rezipiert wird (Carter 2001, 42). Hardin hatte ganz im Sinne des „Survival of the fittests“ eine „lifeboat ethic“ beschrieben, wonach sich die Staaten auf das Überleben der eigenen Bevölkerung zu fokussieren haben (Hardin 1977, dazu auch Carter 2001, 42f).

85 Dieser Fokus auf den Nationalstaat muss auch vor dem Hintergrund der für vorrangig gehaltenen Krisensymptome dieser Zeit gelesen werden. In den 1970er-Jahren, in denen alle drei untersuchten öko-autoritären Werke veröffentlicht wurden, standen v.a. Ressourcenknappheiten und lokale Verschmutzungsprobleme im Vordergrund (Grunwald/Kopfmüller 2012, 21f). Umweltprobleme dieser Art lassen sich eher auf nationaler Ebene durch staatliches Durchgreifen regulieren, während dies bei Senkenproblematiken globalen Ausmaßes nicht möglich ist.

nationaler Ebene aussehen kann, bleibt jedoch offen. Beide Autoren kokettieren mit dem Regierungssystem der realsozialistischen Staaten und betonen dessen funktionale Überlegenheit (Gruhl 1975, 308; Jonas 2015, 263). Weitergehende Spezifikationen finden sich jedoch nicht.⁸⁶

Neben dieser institutionellen Unklarheit bleibt offen, welche Kräfte die angedachte Führungsposition einnehmen und wie sie in diese Machtposition gelangen sollen. Jonas verweist gänzlich unspezifisch auf „eine Elite“ (2015, 263). Bei Gruhl finden sich zumindest Andeutungen. Sein Verweis auf die Verantwortung des „Nationalstaats“ für die Interessen zukünftiger Generationen (1975, 233f, 306) konkretisiert er dahingehend, dass er allgemein an die politischen Eliten, an die Regierung und die Parteien appelliert (ebd., 233). An anderer Stelle sind es „die Politiker“, die „nun einmal die Verantwortung für ‚das Ganze‘“ tragen (ebd., 255). Gruhl setzt also unspezifisch auf die Vernunft und Einsichtsfähigkeit der politischen Eliten.⁸⁷ Bezüglich der Frage nach dem Übergang zu einer zustimmungsunabhängigen Regierungsform sind bei Gruhl zwei Lesarten denkbar. Konsistent mit seinem allgemeinen Appell an die politischen Eliten wäre eine Lesart, wonach sich diese konsensual über den kurzfristigen Bürgerwillen hinwegsetzen und eine zustimmungsunabhängige Regierungsform etablieren bzw. die Regierung mit umfassenden Vollmachten auszustatten. Doch enthält diese Lesart eine Widersprüchlichkeit: Wenn sich die Mehrheit der gewählten Repräsentanten vom Willen der Bürgerschaft lösen würde und die Weitsichtigkeit aufbringt, die Regierung mit diktatorischen Vollmachten auszustatten, warum setzt sie dann die erforderlichen ökologischen Maßnahmen nicht per Mehrheitsentscheidung durch? Zudem stellen sich Verfahrensfragen, z.B. wie in diesem Szenario die Verfassungsgerichtsbarkeit zu umgehen wäre. Es finden sich jedoch auch Hinweise auf eine zweite Lesart, die aber wiederum im Spannungsverhältnis zu Gruhls kategorischer Kritik an der Uneinsichtigkeit der Bürgerschaft steht. Demnach werden die Menschen in der sich vergrößernenden ökologische Not letztlich bereit sein, dem

86 Dass Gruhl und Jonas, wie auch Harich, mit dem realsozialistischen Staatssystem kokettieren, legt nahe, dass neben den unten noch zu behandelnden erklärenden Hintergrundannahmen auch der zeithistorische Kontext wichtigen Einfluss auf das Denken der Autoren hatte. Es gab eine virulente Systemdebatte und eine real existierende Alternative, die man in Vergleich zum westlichen demokratisch-kapitalistische System stellen konnte. Eben dies tun alle drei Autoren in ihren Werken.

87 Diese Leerstelle hat Gruhls Zeitgenosse Harich diesem in einer Rezension zu *Ein Planet wird geplündert* dergestalt vorgeworfen, dass Gruhl die Kräfte nicht benennen würde, die einen Ausweg aus der ökologischen Krise vorantreiben könnten (Harich 2015, 125).

Staat ihre Freiheiten zu Füßen zu legen (1975, 290, ähnlich auch 234). In dieser Lesart kann der Übergang zu einer autoritäreren Staatsstruktur mit Zuspitzung der ökologischen Krise letztlich doch auf die Zustimmung der Bürgerschaft bauen. Hier wäre zu fragen, warum dann noch eine autoritäre Staatsstruktur vonnöten wäre. In der Summe bleibt festzuhalten, dass die Frage, wie der Übergang zu einer autoritäreren Staatsform erfolgen kann, auch bei Gruhl unbeantwortet bleibt.

Harich: proletarische (Welt-)Revolution und autoritärer (Welt-)Kommunismus

Im Gegensatz zu Gruhl und Jonas entwickelt Harich detaillierte Vorstellungen davon, welche Elite die Führungsrolle zu übernehmen hat und wie der Übergang zu einer autoritären Staatsstruktur gelingen soll. Spätestens mit Blick auf diese Fragen kommt der Harichs gesamten ökologischem Denken zugrundeliegende Versuch, Marxismus und Ökologie zu vermitteln, deutlich zum Ausdruck (Heyer 2015, 19). Bezüglich der Frage nach den ökologischen Eliten ist Harich überzeugt, dass nur eine kommunistische Elite, welche die „Diktatur des Proletariats“ verwirklicht, die entsprechende Führungsposition besetzen kann. Dies folgt zunächst aus Harichs Krisenbegründung und der daraus hervorgehenden Stoßrichtung ökologischer Politik: Die ökologische Krise ist zwangsläufige Folge des immanent wachstumsgetriebenen Kapitalismus (Kap. 6.1). Ökologische Politik setzt daher in erster Instanz die Überwindung des Kapitalismus und der diesen tragenden Machtverhältnisse zugunsten einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel voraus (1975, 43, 109, 113). Hinzu kommt Harichs starker Egalitarismus: Für ihn muss eine ökologische Gesellschaft notwendigerweise egalitär sein (ebd., 39, 169f). Dies hat zwei Gründe, einen normativen und einen funktionalen: In normativer Hinsicht ist materielle Gleichheit für Harich der höchste Grundwert und somit übergeordneter Selbstzweck, den es auch in einer ökologischen Gesellschaft zu verwirklichen gilt (ebd., 162). In der funktionalen Dimension sieht er materielle Gleichheit als Voraussetzung für die Bereitschaft zu materiellem Verzicht (ebd., 65, 110f, 144, 162, 170).

Überwindung des Kapitalismus, Vergesellschaftung der Produktionsmittel, materielle Gleichheit – alle diese Punkte entsprechen für Harich dem aus seiner Sicht homogenen Klasseninteresse des Proletariats, das somit deckungsgleich mit den öko-politischen Erfordernissen ist (ebd., 64, 109f, 129, 135, 206). Demgegenüber stehen die genannten Punkte allesamt im Widerspruch zum Klasseninteresse der Bourgeoisie, die daher notwendigerweise zu stürzen ist (ebd., 62, 109, 206). Nur eine an den Interessen

des Proletariats ausgerichtete Politik kann ökologisch verantwortliche Politik sein. Folglich muss es das proletarische Klasseninteresse sein, das die zustimmungsunabhängige Führungsposition übernimmt, woraus die Notwendigkeit einer kommunistischen Diktatur des Proletariats folgt (ebd., 109, 113; dazu auch Heyer 2015, 21ff, 47). Diktatur des Proletariats impliziert dabei für Harich die Machtübernahme kommunistischer Partei(en) (1975, 135, 144, 207).

In dieser Positionierung kommt das marxistisch geprägte binäre Klaskendenken deutlich zum Tragen. Für Harich herrscht in den kapitalistischen Ländern die Bourgeoisie, im Realsozialismus das Proletariat (1975, 62, 135). Dies impliziert auch ein spezifisches Herrschafts- und Demokratieverständnis: Herrschaft wird in erster Linie über die ökonomischen Verhältnisse determiniert. Demokratie ist eben nicht Herrschaft des Volkes, sondern bleibt unter kapitalistischen Bedingungen Herrschaft der Bourgeoisie. Deutlich wird hier das marxische Primat der ökonomischen Verhältnisse: (Demokratische) Politik ist bloßer Überbau der ökonomisch determinierten Machtverhältnisse. Eine andere bzw. ökologische Politik wird erst möglich, wenn das ökonomische Machtverhältnis zwischen Bourgeoisie und Proletariat gebrochen wird. Der „Sturz der Bourgeoisie“ und die „Errichtung der Diktatur des Proletariats“ sind für ihn unabdingbare Voraussetzungen für einen Weg aus der ökologischen Krise (ebd., 109).⁸⁸

Welche institutionelle Form soll die angestrebte Diktatur des Proletariates annehmen? Harich schlägt für die bisher demokratisch-kapitalistischen Länder die Staatsstruktur der realsozialistischen Länder vor, mit der alle Voraussetzungen für eine angemessene Bearbeitung der ökologischen Krise gegeben seien (1975, 135, 204). Bereits angedeutet wurde, dass Harich mittelfristig die Etablierung einer „kommunistischen Weltregierung“ anstrebt, die, wiederum mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet, die weltweite

88 Mit Blick auf die Zusammensetzung der kommunistischen Führungselite hat Harich in späteren Beiträgen (öko-) feministische Ideen integriert (vgl. dazu auch Heyer 2015, 50). Demnach entspricht das weibliche Wesen den ökologischen Notwendigkeiten viel eher als die „Wesensmerkmale der Maskulinität“, die er v.a. im Aggressiven, Ausgreifenden, Rastlosen und Hybrischen erblickt. Das Patriarchat sei also eine gegenüber dem Kapitalismus vorgelagerte Krisenursache, womit Harich auch ein zentrales Element der Bahro'schen Krisenanalyse vorwegnimmt (vgl. Kap. 8). Folglich liege eine Feminisierung der Gesellschaft genuin im ökologischen Interesse. Insbesondere, und dies knüpft an den hier behandelten Punkt an, müssten die erforderlichen autoritären Instanzen matriarchalisch ausgerichtet und somit Ausdruck einer feminin-kommunistischen Ordnung sein (vgl. v.a. Harich 1979 sowie auch Harich 1991).

Produktion und Konsumtion plant und kontingentiert (ebd., 42, 167f).⁸⁹ In einem zentralen Punkt weichen Harichs Ordnungsvorstellungen vom tradierten Marxismus ab. Im Angesicht der ökologischen Begrenzungen kann der angestrebte Kommunismus entgegen der Marx'schen Utopie keine Überflussgesellschaft sein, weswegen jeder Gedanke an das Absterben des Staates illusorisch sei (ebd., 161). Folglich gilt es sich für Harich von der Vorstellung eines Anarcho-Kommunismus ohne staatliche Autorität und bewaffnete Machtorgane zu lösen (ebd., 133; dazu auch Heyer 2015, 23). Mit diesem Abschied vom Ideal der herrschaftsfreien Gesellschaft bricht bei Harich auch eine anthropologische Annahme durch, die oben bereits angedeutet wurde: An den höheren Menschen, der keiner Staatlichkeit mehr bedarf und auf den Marx sein kommunistisches Ideal aufbaut, glaubt Harich spätestens vor dem Hintergrund der ökologischen Begrenzungserfordernisse nicht mehr.⁹⁰ Trotzdem möchte Harich die kommende Begrenzungsgesellschaft als kommunistisch bezeichnen. Nicht, weil sie grenzenlose Freiheit gewährt, sondern weil sie durch absolute Gleichverteilung der verbleibenden Güter das Ideal der Gleichheit aller Menschen verwirklicht (1975, 133, 161).⁹¹

89 Wie Heyer darlegt, kann für Harich nur ein autoritärer Weltstaat das kommunistische Ideal der Gleichheit unter den gegebenen materiellen Knappheitsbedingungen durchsetzen (2015, 20ff). Heyer verfolgt die Weltstaats-Idee in das frühere Harich'sche Denken. Demnach hat sich Harich intensiv mit der Debatte um den Ewigen Frieden um 1800 auseinandergesetzt, in der ein Weltstaat oder ein verflochtener Staatenbund als Voraussetzung für globale Friedenssicherung angesehen wurde (ebd., 24).

90 Ausgehend davon und in Bezugnahme auf weitere Schriften Harichs hat Heyer für Harich ein Bild des Menschen als Mängelwesen herausgearbeitet (2015, 58f). Diese skeptische Anthropologie, so Heyer, steht nicht nur hinter Kommunismus ohne Wachstum, sondern durchzieht seine gesamte Kritik anarchistischer Utopie (ebd., 13f, 59). Hier zeigt sich, wie unten noch deutlich wird, ein Unterschied zum ebenfalls marxistisch geprägten Bahro. Dieser geht davon aus, dass der Mensch durch einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel die ökologischen Grenzen mittelfristig „internalisieren“ kann und eine herrschaftsfreie Gesellschaft auch innerhalb der planetaren Grenzen möglich wird (Kap. 8).

91 Harich bricht in *Kommunismus ohne Wachstum* zudem mit weiteren marxistischen Axiomen: So geht er davon aus, dass die kapitalistischen Länder direkt, ohne eine sozialistische Übergangsphase, zum Kommunismus übergehen können (1975, 63; dazu auch Heyer 2015, 23f). Später modifiziert er seine Position dergestalt, dass der Durchbruch zum Kommunismus sogar zuerst in den kapitalistischen Metropolen erfolgen muss, da dort die ökologischen Widersprüche am deutlichsten zutage treten (Harich 2015d, 119).

Den Prozess der Machtübernahme der kommunistischen Parteien denkt Harich orthodox-marxistisch als, unter Umständen auch gewaltsame, proletarische Revolution, welche sich im Verlauf zu einer Weltrevolution ausweitete (1975, 42, 88, 154, 168, 207; 2015b, 153).⁹² Das revolutionäre Subjekt ist die Arbeiterklasse, deren revolutionärer Antrieb (Überwindung des Kapitalismus) mit den ökologischen Erfordernissen übereinstimmt (1975, 65, 110f). Zudem sind die Arbeiter nach Harich am stärksten von den kapitalistischen Krisenerscheinungen betroffen und haben darüber hinaus ein hohes Bewusstsein für die Umweltproblematik (ebd., 129).⁹³ Auf den revolutionären Weg geführt wird die Arbeiterschaft von den kommunistischen (und sofern diese das erforderliche Einsehen haben, den sozialdemokratischen) Parteien (ebd., 109f). Deren „pausenlos einhämmernde[] Agitation“ (ebd., 116) verbindet als „Zangengriff“ die soziale und die ökologische Kritik am Kapitalismus und muss gleichzeitig eine Gegenvision im Sinne von Harichs autoritär-egalitärer Variante des Kommunismus aufzeigen (ebd., 113, 116f, 150, 154).⁹⁴

92 An einer Textstelle deutet Harich auch die Möglichkeit der Machtübernahme mittels der bestehenden demokratischen Institutionen an (1975, 207). Sobald dies aber gelingen sollte, gelte es die plurale Demokratie zu zerschlagen (ebd., 207). Deutlich wird hier ein instrumentelles Verhältnis zur Demokratie, wie es auch *einen* Strang von Marx' Demokratietheorie darstellt (Schmidt 2010, 148-151): Demnach macht es die Demokratie mit dem freien und gleichen Wahlrecht grundsätzlich möglich, dass das Proletariat über diesen Weg zur Macht kommt. Sollte dies gelingen, soll die Demokratie jedoch überwunden werden.

93 Eckersley legt dar, dass das Festhalten an der Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt typisch für orthodoxes öko-marxistisches Denken ist (1992, 86). Hier zeigt sich eine Differenz zu weiteren marxistischen geschulten Autoren, die sich von der Arbeiterklasse als Subjekt des Wandels (zumindest partiell) verabschieden (vgl. Kap. 7). Bei Harich zeigt sich eine entsprechende Abkehr später. So sieht er das revolutionäre Subjekt in einem Beitrag von 1991 nicht mehr in der Arbeiterklasse. Vielmehr könnten Menschen aller Bevölkerungsschichten, die begreifen, dass die Existenz aller auf dem Spiel steht, Teil davon sein (Harich 1991).

94 Damit lässt sich bezüglich der Akteure des Wandels ein deutlicher Unterschied zu Jonas und Gruhl aufzeigen. Diese hatten nur spezifischen Eliten die Einsichtigkeit in die ökologischen Notwendigkeiten zugetraut. Harich hingegen setzt auf die Einsichtigkeit der Arbeiterklasse und weiterer gesellschaftlicher Teilgruppen, die, angeführt von linken Parteien, durch einen Prozess „von unten“ eine neue Machtstruktur etablieren. Entsprechend wird unten näher ausgeführt, dass Harich mit Blick auf seine Vorstellungen vom Prozess des Wandels eher einer Bottom-Up-Perspektive zuzuordnen ist (Kap. 10). Doch geht Harichs Zutrauen nicht so weit, dass eine Mehrheit der Bürgerschaft die erforderliche Einsichtigkeit aufbringt. Ansonsten bedürfte es keines diktatorischen Staates, der die ökologischen Einschnitte gegen das Mehrheitsinteresse durchsetzt (1975, 206).

Doch sieht Harich die Arbeiterbewegung als revolutionäres Subjekt nicht gänzlich auf sich allein gestellt. Vielmehr beschreibt er mit der „alten Bewegung der Naturfreunde“, den Bürgerinitiativen sowie der Neuen Linken der 60er- und 70er-Jahre weitere Strömungen innerhalb der kapitalistischen Staaten, die ein gegen den Kapitalismus gerichtetes revolutionäres Potenzial besitzen (1975, 124). Die Aufklärungsarbeit kann also an ein bereits bestehendes, aber noch ungerichtetes kritisches Bewusstsein anknüpfen, das auf die Überwindung des Kapitalismus auszurichten ist (ebd., 128f). Im „dem Überfluß abschwörende[n] Kommunismus“ sieht Harich den Ansatz, auf den sich die heterogeneren Bewegungen verständigen könnten (ebd., 129).

6.2.3 Zentralisierte Plan- und Zuteilungswirtschaft

Im Vorangegangenen wurde herausgearbeitet, dass in den Ansätzen von Gruhl, Jonas und Harich zustimmungsunabhängige staatliche Autoritäten die politische Führung übernehmen sollen. Dies zeigt sich entsprechend im Hinblick auf den Transformationsgegenstand Wirtschaft.⁹⁵ Aus der Diagnose des inhärent wachstumsgetriebenen Kapitalismus folgt, dass die erforderliche Schrumpfung unter kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Bedingungen nicht umsetzbar ist. Als Alternative wird für eine staatlich gelenkte Planwirtschaft plädiert, die im Gegensatz zur Marktwirtschaft für eine „rigorose Einteilung durch Rationierung“ (Gruhl 1975, 240) geeignet ist

95 Die folgende Darstellung bezieht sich maßgeblich auf Gruhl und Harich. Bei Jonas findet sich lediglich ein abstrakter Vergleich zwischen sozialistischer Planwirtschaft und Kapitalismus, der, wie bei Harich und Gruhl, zugunsten der Planwirtschaft ausfällt. Die zentralen Vorzüge der sozialistischen Planwirtschaft sind aus Jonas' Sicht erstens, dass eine zentrale Planung der Produktion anders als im Kapitalismus möglich ist. Zudem könne sich die Produktion im Sozialismus am Kollektivinteresse ausrichten. Im Kapitalismus hingegen unterliege die Produktion den privaten Profitinteressen, weshalb der Kapitalismus immer neue Konsumbedürfnisse erschaffen müsse und dadurch einen ökologisch unverträglichen Verschwendungsdrang aufweise. Darüber hinaus erleichtere die im Sozialismus größere materielle Gleichheit die Bereitschaft für materiellen Verzicht. Jonas sieht durchaus auch Vorteile beim Kapitalismus: Die kapitalistischen Konkurrenzbedingungen würden den einzelnen Produzenten einen ökologisch wünschenswerten Sparzwang auferlegen. Zudem fördere der Kapitalismus, vielmehr als der Sozialismus, Kreativität an der Basis. Auch sei der Kapitalismus weniger anfällig für Fehlentscheidungen an der Spitze. Diese Vorteile können aber für Jonas die Nachteile des Kapitalismus nicht aufwiegen. Jenseits dieser abstrakten Abwägung entwickelt Jonas keine konkreten Vorstellungen einer ökologischen Wirtschaftsordnung. (2015, 260f, 267ff)

(ebd., 240, Harich 1975, 39).⁹⁶ Dabei muss sich die staatliche Plan- und Kontrollfunktion sowohl auf die Produktions- als auch die Konsumseite beziehen.

Produktion

Auf der Seite der Produktion soll der Staat die Rolle der zentralen Planungsinstanz einnehmen (Gruhl 1975, 237, 289f; Harich 1975, 62f, 131f, 165). Harich denkt dabei an eine detaillierte, güterspezifische Zuweisung von Produktionskapazitäten (1975, 167f). Unklarer bleibt bei Gruhl, was genau Gegenstand der zentralstaatlichen Wirtschaftsplanung ist. An zwei Stellen klingt an, dass sich die entsprechende Zuweisung auf den Verbrauch von Rohstoffen und Umweltgütern sowie den Einsatz von Kapital beziehen soll (1975, 296, 301f). Unabhängig davon gilt bei beiden, dass statt des Markts der Staat die Rolle des zentralen wirtschaftlichen Allokationsmechanismus übernehmen soll. Das von ihnen angedachte Wirtschaftssystem lässt sich folglich im Rückgriff auf Leipold (2005b, 180) als Zentralverwaltungswirtschaft beschreiben.

Die Produktionsplanung und -zuteilung orientiert sich dabei an zwei maßgeblichen Gesichtspunkten. Übergeordnet legen erstens die wissenschaftlich zu bestimmenden ökologischen Belastungsgrenzen fest, welches verbleibende Gütervolumen noch vertretbar ist (Harich 1975, 145, 178f; Gruhl 1975, 226).⁹⁷ Diese Grenzen implizieren für beide Autoren eine drastische Senkung des materiellen Wohlstandsniveaus und somit auch der Güterproduktion in den reicheren Weltregionen (Gruhl 1975, 233; Harich 1975, 125; 1977, 14). Zweitens und damit einhergehend kann sich die Produktion nicht mehr unhinterfragt an den Wünschen und Bedürfnissen der Konsumenten orientieren (Gruhl 1975, 226; Harich 1975, 178f).

96 Anders als Harich setzt sich Gruhl mit der Möglichkeit einer ökologischen Marktwirtschaft auseinander, ist aber überzeugt, dass strukturelle Kurzsichtigkeit und Expansionsdynamik der Marktwirtschaft nicht final überwunden werden können (1975, 236-241).

97 Freimut Duve hat im Gespräch mit Harich dessen Glaube an die Allmacht der Wissenschaft kritisiert (in Harich 1975, 145). In der Tat spielt diese, vor allem die Ökologie als neue Leitwissenschaft, bei Harich eine übergeordnete Rolle. Sie soll festlegen, welche Gütermenge innerhalb vorgeblich klar identifizierbarer planetarer Grenzen noch möglich ist (Harich 1975, 145, 78). Entsprechend haben Strasser/Traube Harichs Ansatz als „Diktatur der wissenschaftlichen Einsicht“ interpretiert (1981, 231). Dies lässt sich insofern auf Gruhl übertragen, als dass auch er davon ausgeht, dass aus den ökologischen Gegebenheiten ein verbleibendes Maß an materiellem Wohlstand errechnet werden kann (Kap. 5).

Vielmehr muss zwischen befriedigungswürdigen und nicht befriedigungswürdigen Bedürfnissen unterschieden werden. Für beide Autoren soll sich die Produktion zunächst auf die materiellen Grundbedürfnisse konzentrieren, die Gruhl mit den Stichworten Nahrung, Kleidung, Heizwärme sowie einem erforderlichen Maß an Mobilität umreißt (1975, 290-293, Harich 1975, 63). Grundsätzlich gehen beide davon aus, dass viele der darüberhinausgehenden Bedürfnisse überflüssig bzw. nicht befriedigungswürdig sind. Gruhl zitiert Heinz Vetter, wonach ein Drittel der Industrieprodukte überflüssig und ein weiteres Drittel untauglich seien (1975, 297). Für überflüssig hält er insbesondere die „Luxusgüterindustrie“, worunter er vor allem „Mode-, Kitsch- und Plunderindustrie“ fasst (ebd., 297). Auch der Massentourismus sowie die Mobilität im Allgemeinen müssten schrumpfen (ebd., 297). Noch weitergehend hält Harich 70% aller Industriegüter für überflüssig und Ausdruck einer dekadenten Lebensweise, der er als „Todfeind“ gegenüberstehe (2015c, 156f).

Doch wie ist konkret zwischen befriedigungswürdigen und nicht befriedigungswürdigen Bedürfnissen zu unterscheiden? Gruhl unterscheidet zwischen natürlichen und künstlichen Bedürfnissen, wobei erstere befriedigungswürdig sind, letztere nicht (1975, 198). Er führt diese Differenzierung aber nicht weiter aus. Etwas ausführlicher setzt sich Harich mit der Bedürfnisfrage auseinander. Er bemerkt, dass der Marxismus eine umfassende Bedürfnistheorie entwickeln muss, mit der es „selektiv zu unterscheiden gilt zwischen solchen Bedürfnissen, die beizubehalten, als Kulturerbe zu pflegen, ja gegebenenfalls erst zu erwecken bzw. noch zu steigern sind, und anderen, die den Menschen abzugewöhnen sein werden [...]“ (1975, 179). Dabei lehnt er die von Gruhl angedeutete Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Bedürfnissen als nicht anwendbar ab (ebd., 182).⁹⁸ Vielmehr differenziert er zwischen kommunistischen und antikommunistischen Konsumbedürfnissen: Kommunistische Bedürfnisse sind global verallgemeinerbar, antikommunistische Bedürfnisse nicht (1975, 155f, 180f). Als Beispiel für ein antikommunistisches Konsumbedürfnis nennt Harich den privaten Pkw (ebd.). Befriedigungswürdig sind für ihn in Zukunft nur noch kommunistische Konsumbedürfnisse (ebd.). Unabhängig vom konkreten Gehalt wird bei beiden Autoren deutlich, dass die staatliche

98 Harich nennt zur Verdeutlichung der Untauglichkeit dieser Unterscheidung das Beispiel des Fliegens. Dieses Bedürfnis sei, wie die Beispiele von Ikarus und Dädalus zeigten, uralte. Ob es sich deswegen aber um ein natürliches oder ein künstliches Bedürfnis handele, lasse sich nicht entscheiden. (1975, 182)

Produktionsplanung im Angesicht ökologischer Grenzen eine restriktive Bedürfnisdifferenzierung vornehmen muss.⁹⁹ Diese Ablehnung einer liberalen Grundhaltung gegenüber individuellen Präferenzstrukturen, wonach diese in den Bereich der individuellen Selbstbestimmung fallen, findet sich, wie im weiteren Verlauf noch deutlich wird, (implizit) auch bei vielen anderen wachstumskritischen Denkern.

Abgesehen von der Produktionsplanung und -zuteilung ist für beide Autoren eine strenge Technikfolgenabschätzung Teil der staatlichen Steuerung. Demnach darf die technische Entwicklung nicht mehr sich selbst überlassen werden, sondern muss vom Staat kontrolliert werden. Nur technologische Neuerungen, die keinen Schaden für das ökologische Gleichgewicht bedeuten, dürften den „Umweltfilter“ (Gruhl 1975, 295) künftig passieren. Nach Harich könnte diese Technikfolgenabschätzung an ein Gerichtsverfahren angelehnt sein, in dem Ökonomen die Verteidigung und Ökologen die Anklage übernehmen, wobei die politische Führung letztlich den Richterspruch fällt. (Zum ges. Absatz Gruhl 1975, 295f; Harich 1975, 148f)

Unterschiede ergeben sich mit Blick auf die Steuerungsebene für die erforderliche Wirtschaftsplanung. Wie bereits für die staatsstrukturellen Ordnungsvorstellungen dargelegt, glaubt Gruhl nicht an vertiefte internationale Kooperation und hält die nationalstaatliche Ebene für maßgeblich. Bei Harich hingegen muss und kann die Planung und Rationierung mittelfristig global erfolgen (1975, 168f). Umgesetzt werden soll dies durch einen „Weltwirtschaftsrat“, der in seinem „Weltwirtschaftsplan“ Kontingierungsaufgaben für alle Industrieprodukte festsetzt (ebd., 167). Diese Globalplanung umfasst auch eine global optimierte Standortverteilung der Produktion (ebd., 166f).

Neben der Etablierung einer zentralisierten Wirtschaftsplanung pocht in erster Linie Harich auf die Verstaatlichung der Unternehmen. Dies soll die Konkurrenzbedingungen zwischen den Unternehmen aufheben und das Profitmotiv als ökonomische Handlungsrationalität überwinden (1975, 43f, 80f, 131, 133, 146, 152). Langfristig müsse jede Fabrik Eigentum

99 Für Harich impliziert dies eine weitere Abweichung vom orthodoxen Marxismus. Es könne dem Kommunismus nicht mehr darum gehen, alle Bedürfnisse unhinterfragt befriedigen zu wollen (1975, 178f). Diese müssten vielmehr einer „kritischen Revision“ unterzogen werden (ebd.). Dass Harich dies auch als Schutzfunktion des Staates begreift, wird an anderer Stelle deutlich: Demnach müsse der Staat die Menschen davor schützen, den wechselnden Moden hinterherzurrennen und sich nutzlose, überflüssige und schädliche Dinge zu kaufen (ebd., 147).

der Weltbevölkerung sein, sodass eine global koordinierte, an rein sachlichen Gesichtspunkten der Bedarfsdeckung ausgerichtete Wirtschaftsplanung möglich wird (ebd., 166f). Damit vertritt Harich eine staatssozialistische Zentralverwaltungswirtschaft (Leipold 2005b, 180). Bei Gruhl findet sich zwar eine Kritik am Privatbesitz an Kapital, da privates Kapital stets nach Vermehrung strebe (1975, 44ff). Daraus leitet er aber keine Alternativvorschläge ab. Explizit ausgenommen von der Kritik am Privateigentum ist bei Gruhl der Privatbesitz an Grund und Boden, den er in Abgrenzung zu Marx als Voraussetzung für eine verantwortungsvolle Bewirtschaftung begreift (ebd.).¹⁰⁰

Bezüglich der Produktionsweise finden sich bei den Autoren lediglich Andeutungen. Einig sind sich beide, dass die verbleibende Produktion auf umweltverträglichen Technologien basieren muss, die eine weitgehende Kreislaufführung der eingesetzten Stoffe ermöglichen (Harich 1975, 43f, 46; Gruhl 1975, 293ff). Bei Gruhl findet sich zudem eine deutliche Kritik an der arbeitsteiligen industriellen Produktionsweise, da diese den Sinn für die Abhängigkeit der Produktion und damit der Gesellschaft von den natürlichen Lebensgrundlagen unterminiere (1975, 46). Daraus leitet er aber keine Veränderungsvorschläge ab. Er legt lediglich dar, dass die autarke Selbstversorgung zukünftig wieder mehr Raum einnehmen muss (ebd., 13f, 334).¹⁰¹ Harich befürwortet eine Kombination aus dezentraler Kleinproduktion und hoch-technologisierter, zentralisierter Produktion, ohne dies jedoch zu vertiefen (1975, 168).

Zuletzt ist auf die Frage einzugehen, wie aus Sicht der Autoren mit der durch die wirtschaftliche Schrumpfung freigesetzten Arbeitskraft umzugehen ist. Nach Gruhl werde der Abschied vom Wirtschaftswachstum sowie die Drosselung von Produktion und Konsum eine „riesige Anzahl“ von Arbeitskräften freisetzen (1975, 276f). Er benennt vier Gegenmaßnahmen: Erstens müsse Nichtarbeit möglichst attraktiv gemacht werden, indem Mehrarbeit nicht mehr über ein höheres Gehalt honoriert wird (ebd., 279ff). Zweitens gehe es um eine gezielte Senkung der Arbeitsproduktivität, was nicht spezifiziert wird (ebd.). Drittens würden neue arbeitsinten-

100 Da Gruhl also letztlich nicht vom privaten Unternehmertum abrückt, lässt sich sein Entwurf mit Rückgriff auf Leipold (2005, 11) als zentral gelenkte Privatwirtschaft beschreiben.

101 Deshalb sieht Gruhl deutlich bessere Zukunftsaussichten für Naturvölker, Entwicklungsländer und kommunistische Länder, wo weite Teile der Bevölkerung noch die Fertigkeiten besitzen, viele ihrer Bedürfnisse selbst zu befriedigen (1975, 13f, 265-270, 334).

sive Aufgabenfelder entstehen wie Reparatur und Wiederinstandsetzung, Umweltschutz und Landschaftspflege sowie die für das Recycling erforderlichen Arbeitsvorgänge wie Einsammeln, Sortieren und Aufbereiten (ebd.). Viertens wird sich das Arbeitsplatzproblem dergestalt entschärfen, dass durch die ohnehin erforderliche Geburtenkontrolle (s.u.) die Bevölkerungszahl zurückgehen wird (ebd.). Harich legt hingegen dar, dass es im sozialistischen System keine Sorge um die Arbeitsplätze geben müsste (1975, 80). Dies ist im Rahmen seiner Argumentation insoweit nachvollziehbar, als dass bei absoluter Gleichverteilung des ökologisch vertretbaren Gütervolumens der Lebensunterhalt nicht aus der Erwerbsarbeit bestritten wird. Unklar bleibt, ob die verbleibende Arbeit staatlich zugeteilt werden soll oder ob Harich diesbezüglich auf Freiwilligkeit setzt.

Konsum

Neben der Produktion soll auch der Konsum staatlich gelenkt und kontrolliert werden. Dabei können drei Dimensionen staatlicher Nachfragesteuerung differenziert werden. Erstens gilt dies für die unmittelbare Konsumkontrolle. Oben wurde bereits deutlich: Aus den planetaren Grenzen folgt für Harich und Gruhl, dass das Konsumniveau deutlich sinken muss (Gruhl 1975, 228, 233; Harich 1975, 58f, 125; 1977, 14). Bei beiden Denkern ist der Staat dafür verantwortlich, die entsprechende Konsumbeschränkungen vorzunehmen und zu kontrollieren. Bei Gruhl wird dies nur angedeutet, wenn er bemerkt, dass der Staat die verantwortliche Instanz ist, welche die Rücknahme des heutigen Lebensstandards zugunsten künftiger Generationen durchsetzen muss (1975, 234f). Dazu an anderer Stelle:

„Jetzt kann er [der Staat] nichts mehr verteilen [...], jetzt muß er wegnehmen, entziehen, rationieren – und das nicht nur einer Gruppe, sondern allen! Er müßte eine Überlebensstrategie nicht nur konzipieren, sondern auch rücksichtslos durchsetzen.“ (ebd., 307).

Es bleibt jedoch offen, wie der Staat diese Rationierung und Zuteilung vornimmt. Im Zuge dessen bleibt auch die Frage, ob Märkte zukünftig noch eine (untergeordnete) Rolle als Allokationsmechanismus zur Nachfragebefriedigung spielen sollen, ungeklärt.¹⁰²

Konkreter und vor allem weitgehender als Gruhl ist Harich. Demnach muss der Staat „über die Machtmittel verfügen, auch den Konsum der Individuen zu kontrollieren, und zwar nach Kriterien, die ihm die Ökologie an die Hand gibt“ (1975, 179). Dazu dient Harichs System des zunächst nationalen, mittelfristig dann „globalen Zuteilungskommunismus“, der jedem Individuum zuteilt, „was es für ein menschenwürdiges Leben an Gebrauchswerten benötigt [...]“ (ebd., 169f). Umgesetzt werden soll dieser Zuteilungskommunismus über Rationierungsscheine und Bezugskarten (ebd., 167).¹⁰³ Bei Harich ist die Abkehr vom Markt somit absolut, weswegen Geld als Zahlungsmittel abgeschafft werden kann (ebd., 62f, 102f, 131, 165f).

Die zweite Dimension der Nachfragesteuerung findet sich primär bei Harich und bezieht sich auf die gezielte Beeinflussung der vorherrschenden Bedürfnisstrukturen. So gelte es, den Menschen die antikommunistischen Bedürfnisse durch Umerziehung und Aufklärung, notfalls auch durch rigorose Unterdrückungsmaßnahmen und gesetzlich verfügte Massenerziehungskuren, abzugewöhnen (1975, 179, 206). Gleichzeitig müssen den Menschen „[u]mweltgerechtes Verhalten, sparsamer Umgang mit Rohstoffen und Energie, ökologisch verantwortungsbewußter Konsum, Schutz der Natur, moralische Ächtung aller Verschwendung usw.“ als erste Lebensbedürfnisse angewöhnt werden (ebd., 180). Der autoritäre Staat hat bei Harich somit auch die Aufgabe einer gezielten Umerziehung der Menschen zu einer ökologisch verträglichen Bedürfnisstruktur (Heyer 2015, 21ff).¹⁰⁴ In dieser Tragweite findet sich dies bei Gruhl nicht. Er plädiert lediglich für eine veränderte Ausrichtung des staatlichen Bildungssystems, das auf die Abkehr vom „geistlosen Materialismus“ hinwirken (1975, 341) und eine ökozentrische Ethik vermitteln soll (ebd., 274f).

102 Auch mit Blick auf die erforderliche Rücknahme des materiellen Lebensstandards sieht Gruhl deutliche Vorteile bei ärmeren Staaten sowie den kommunistischen Staaten. Deren Bevölkerung kenne noch das „einfache Leben“ und sei materiell anspruchsloser (1975, 269f, 334).

103 Dabei könne es bei der Zuteilung durchaus lokale Differenzierungen je nach traditionellen Lebensgewohnheiten geben (Harich 1975, 169f).

104 Dies beruht auf der Annahme, dass die Bedürfnisstruktur des Menschen nicht einfach gegeben ist, sondern maßgeblich durch äußere Einflüsse geprägt wird und somit gezielt zu formen ist (1975, 177f).

Als dritte Dimension ist der Nachfragesteuerung die von beiden Denkern für unerlässlich gehaltene Bevölkerungskontrolle zuzuordnen. Beide sehen die Notwendigkeit eines Stopps des globalen Bevölkerungswachstums und einer Verminderung der Menschenzahl durch Geburtenkontrolle (Gruhl 1975, 168f; Harich 1975, 28-30, 38f, 43f, 46). Die Notwendigkeit einer restriktiven Bevölkerungspolitik sehen beide sowohl in den reicheren Industrienationen als auch in den ärmeren Weltregionen, wobei Harich in Anbetracht des ungleich höheren Konsumniveaus die Vordringlichkeit der Bevölkerungskontrolle in den reichen Weltregionen betont (Gruhl 1975, 184ff; Harich 1975, 30, 38). Dazu gelte es das Recht auf die freie Wahl der Kinderzahl aufzuheben (Gruhl 1975, 178f; Harich 1975, 47). Für Harich muss die anzustrebende kommunistische Weltregierung zudem „Umsiedlungsaktionen im globalen Maßstab“ durchführen, die eine gleichmäßigere Verteilung der Erdbevölkerung sicherstellen (1975, 41).

Mit der Zentralisierung der Wirtschaftsplanung und -kontrolle auf Seiten von Produktion und Konsum geht in der Summe eine deutliche Ausweitung staatlicher Aufgaben und Kompetenzen einher. Staatliches Handeln muss und darf eine ungleich größere Eingriffstiefe gegenüber Unternehmen und Bürgern bzw. Konsumenten haben als zuvor. Die Freiheiten lassen sich aus Sicht der Autoren im Angesicht der ökologischen Krise nicht aufrechterhalten und sind daher aufzuheben. Damit weisen die Positionen einen starken normativen Kollektivismus (vgl. zum Begriff Horn 2012, 17ff) auf: Weitgehende Eingriffe in individuelle Interessen und Freiheiten zugunsten des kollektiven Ziels der Überlebenssicherung sind legitim. Dies gilt für Wirtschafts- und Konsumfreiheiten ebenso wie für politische Freiheiten der demokratischen Mitbestimmung.

Zuletzt ist auf zwei von den Autoren benannte Voraussetzungen für das Gelingen der geforderten Wirtschaftssteuerung einzugehen. Zentrale Voraussetzung ist zunächst die oben beschriebene Institutionalisierung zustimmungsunabhängiger Führung. Diese könne aber nur dann eine an die erforderliche Langfristperspektive einnehmen, wenn sich der Staat aus den engen Verflechtungen zur Wirtschaft löse (Gruhl 1975, 208ff). Wie dies konkret umzusetzen ist, wird von Gruhl nicht spezifiziert. Als weitere Voraussetzung betont Harich, wie erwähnt, die Schaffung materieller Gleichheit. Nur dann könne sich Verzichtsbereitschaft in der Bevölkerung einstellen (1975, 65, 110ff, 144, 162, 170). Gleichverteilung innerhalb der Länder, aber auch zwischen den Ländern, ist demnach die Bedingung für einen „homöostatischen Zustand“ (1975, 162, 170) der Menschheit (ebd.). Die so begründete Forderung nach stärkerer materieller Gleichheit findet

sich auch bei Jonas (2015, 267ff). Auch für die restriktive Bevölkerungspolitik sei materielle Gleichheit die Voraussetzung, da nur so das Einkommen auch ohne eine entsprechende Kinderzahl gesichert sei (Harich 1975, 31f).

6.2.4 „Survivalism“ als Phänomen der 1970er-Jahre

Die drei untersuchten Bücher von Harich, Gruhl und Jonas stammen allesamt aus den 1970er-Jahren. Für das englischsprachige ökologisch-politische Denken wird für diese Zeit ebenfalls eine Hochphase öko-autoritärer Beiträge verzeichnet, die in der Sekundärliteratur mit dem Begriff des „Survivalism“ gefasst werden (Carter 2001, 65, 42f; Dryzek 1997, 23-44; Eckersley 1992, 11f; Bühler 2018, 181). Das „Survivalist Thinking“ entsteht demnach im Anschluss an die drastischen Krisenanalysen in einflussreichen Studien wie *Die Grenzen des Wachstums* (1972) oder *Blueprint of Survival* (1972) (Eckersley 1992, 11f). Im angelsächsischen Sprachraum werden als maßgebliche Vertreter dieser Richtung Robert Heilbroner, William Ophuls und Garrett Hardin behandelt (Dryzek 1997, 31ff; Carter 2001, 42f, 65; Eckersley 1992, 13ff; Bühler 2018, 181). Gemeinsam ist ihnen, dass sie den Ausweg aus der ökologischen Krise nur über Zentralisierung und Autorität für möglich halten (Dryzek 1997, 31; Eckersley 1992, 13f; Bühler 2018, 181f). Systeme, die Entscheidungsmacht dezentralisieren, wie Marktwirtschaft oder liberale Demokratie, müssen aus dieser Perspektive durch zentralisierte und autoritäre Entscheidungsstrukturen ersetzt werden (Dryzek 1997, 32). Der Staat agiert interventionistisch durch weitreichende Einschränkung individueller Freiheiten, insbesondere erfolgt z.B. eine strenge Bevölkerungskontrolle sowie eine Zuteilung und Rationierung von Ressourcen (Eckersley 1992, 13).¹⁰⁵

Damit sind die grundlegenden Ordnungsvorstellungen sowie deren Begründung kongruent zu den hier untersuchten Denkern.¹⁰⁶ Vor allem Gruhl und Harich, die zum Zwecke der Überlebenssicherung enorme Eingriffe in politische, wirtschaftliche und persönliche Freiheitsrechte befürworten,

105 Bei Ophuls setzt sich die neue Autorität maßgeblich aus ökologischen Bürokraten zusammen. Bei Heilbroner verbindet eine monastische Führung religiöse Orientierung mit militärischer Disziplin (Carter 2001, 42; Dryzek 1997, 32f). Ausführlichere Diskussionen des „Survivalism“ finden sich bei Dryzek 1997, 23-44 und Eckersley 1992, 11-17.

106 Entsprechend behandelt Stein Ophuls, Heilbroner, Harich und Gruhl zusammen als maßgebliche Exponenten der Idee einer ökologisch motivierten Diktatur (Stein 1998, 201f).

lassen sich als deutsche Exponenten des „Survivalism“ kennzeichnen. Die untersuchten Beiträge zeigen zudem, dass die Idee einer ökologisch motivierten Diktatur in den siebziger Jahren auch im deutschen Sprachraum Konjunktur hatte (Stein 1998, 201). Nach dieser Hochphase verschwindet das öko-diktatorische Denken weitgehend bzw. findet sich nur noch in stark abgemilderter Form (ebd., 202; Dryzek 1997, 33).

Dieser Entwicklung entsprechend haben sich Gruhl, Jonas und Harich, anders als ihre angelsächsischen Mitstreiter (Dryzek 1997, 33), später von ihren Empfehlungen für zustimmungsunabhängige Regierungsformen distanziert. Jonas tat dies z.B. in einem Spiegel-Interview 1992, in dem er die Vorstellung einer wohlmeinenden Öko-Diktatur als reine Utopie, die nicht zu realisieren sei, verwirft (1992, 99f). Zudem hätte sich gezeigt, dass die zustimmungsunabhängigere Regierungsform der realsozialistischen Staaten nicht besser in der Lage ist, auf die ökologische Krise zu antworten (ebd., 107). Bei Harich klang bereits 1979 eine partielle Abkehr von seinem rein autoritären Top-Down-Konzept an. In einem Interview legt er dar, dass er vor allem durch die Lektüre der Werke von Carl Amery und Yona Friedmann nunmehr Anhänger einer möglichst weitgehenden lokalen Autarkie sei, was basisdemokratische Lösungen voraussetze. Nach wie vor bräuchte es aber ein mit diktatorischen Vollmachten ausgestattetes globales Machtzentrum, insbesondere um globale Umweltprobleme wirksam zu adressieren (2015c, 158). Später distanzierte er sich, wie Amberger herausstellt, generell von seinem autoritären Ansatz und wollte diesen als Warnung umgedeutet wissen (2010). Explizit findet sich diese Distanzierung in einem Zeitschriftenbeitrag aus dem Jahr 1991, in dem Harich darlegt, dass sein ursprüngliches Konzept „mit dem Gedanken an eine Öko-Diktatur kontaminiert war“, er sich nun aber als Gegner „jedwede[m] Diktaturtheorems undemokratischer Art“ begreife (1991). Stattdessen fordert er in Übereinstimmung mit den im Folgenden noch zu behandelnden Dezentralisierungsansätzen eine Verlagerung von Entscheidungskompetenzen weg vom Nationalstaat nach unten zur lokalen Basis sowie nach oben zu einer neu zu ordnenden UN, die er aber nicht mehr als diktatorische Instanz denkt (ebd.). Zuletzt wird Gruhls Abkehr von seinem autoritären Ansatz in seinem dem *Planeten* nachfolgende Buch, dem 1982 erschienenen *Irdischen Gleichgewicht* deutlich. Dort wendet er sich von den staatlichen Eliten als Transformationsakteur ab und setzt auf die Umkehrbereitschaft der Individuen. Gruhl muss seine Abkehr von autoritären Ansätzen aber

bereits früher kommuniziert haben, da Strasser/Traube dies in ihrem 1981 erschienenen Buch entsprechend ausführen (1981, 232f).¹⁰⁷

6.3 Erklärende Hintergrundannahmen

Bei Gruhl, Harich und Jonas zeigen sich weitgehende Überschneidungen in Bezug auf die Hintergrundannahmen, die ihre Position präformieren. Diese geteilten Hintergrundannahmen können erklären, warum die Ordnungsvorstellungen von Autoren mit so unterschiedlichen ideologischen Hintergründen wie dem konservativen Gruhl und dem Marxisten Harich so auffallend konvergieren. Zwei dieser Hintergrundannahmen wurden im Vorstehenden bereits eingehend betrachtet, weswegen sie an dieser Stelle nur noch kurz zu rekapitulieren sind: die für die 1970er-Jahre charakteristische apokalyptische Wahrnehmung der ökologischen Krise sowie das skeptische Menschen- und Bürgerbild, aus dem der starke Etatismus folgt. Darüber hinaus gilt es zwei Aspekte näher zu beleuchten, die bisher nur gestreift wurden. Erstens zeigt sich insbesondere bei Harich und Gruhl ein Grundwertekanon, der sich, aus unterschiedlicher Perspektive, durch eine Distanz zu den Grundwerten der individuellen Freiheit und Selbstbestimmung auszeichnet. Zweitens lässt sich ein starker Fokus auf die physische

107 Generell lassen sich Gruhls Monografien zur ökologischen Krise als Suchbewegung interpretieren. Zunächst setzt er im *Planet* aus seiner konservativen Grundhaltung heraus auf den Staat und dessen Funktionseliten, die er in der Verantwortung sieht. Nachdem diese Hoffnung enttäuscht wird, wendet er sich im *Irdischen Gleichgewicht* (1982) vom Staat ab und hofft stattdessen auf die Umkehrbereitschaft des Individuums (Marten nivelliert diesen Wandel in Gruhls Denken, wenn er aus dem *Planeten* und dem *Irdischen Gleichgewicht* eine kohärente Position rekonstruiert (1983, 115-134)). Demnach braucht es eine Verzichtsbewegung, im Rahmen derer geistig-seelisch reife Konsumenten die Produzenten zur Umstellung zwingen (1985, 271). Er setzt darauf, dass sich die Menschen „aus freien Stücken aus den Fesseln der ‚Konsumzwänge‘ lösen (ebd.)“. Als sich auch diese Hoffnung zerschlägt, verliert Gruhl in *Himmelfahrt ins Nichts* (1992) den Glauben an einen Ausweg aus der ökologischen Zerstörung des Planeten und sieht die ökologische Katastrophe als quasi ausweglos (Gruhl 1992; dazu auch Kathke 2016, 20f). Der vorliegenden Interpretation entsprechend legen auch Loske und Fenske dar, dass diese resignative Position in der Verbitterung über die vielen Vergeblichkeitserfahrungen wurzelt, die Gruhl letztlich in die Hoffnungslosigkeit geführt hätten (Loske 2020; Fenske 2009, 10).

Überlebenssicherung identifizieren, welcher die Frage nach dem guten Leben weitgehend ausklammert.¹⁰⁸

Apokalyptische Krisenwahrnehmung und Wachstumspessimismus

Wie im Vorherigen herausgearbeitet wurde und wie auch Dryzek, Eckersley und Carter für den angelsächsischen „Survivalism“ betonen, wird das öko-autoritäre Denken maßgeblich durch die apokalyptischen Krisenszenarien des Club of Rome und weiterer Studien sowie die dadurch erzeugte Endzeitstimmung der 1970er-Jahre hervorgebracht (Dryzek 1997, 34; Eckersley 1992, 13, 15; Carter 2001, 42, 65; Bühler 2018, 182ff). Die öko-autoritären Denker antizipieren eine krasse Bedrohungslage, die drastische materielle Einschnitte innerhalb kurzer Frist erfordert, was sich nur durch autoritäre Eingriffe umsetzen lässt (Bühler 2018, 182ff). Erst das ökologische Bedrohungsszenario in Verbindung mit ihrem starken Wachstumspessimismus führt sie zu ihren autoritären Schlussfolgerungen. Dies gilt zumindest für Jonas und Gruhl, die erst im Angesicht der ökologischen Krise eine autoritäre Grundposition entwickeln. Bei ihnen sind die Hinwendung zu einer autoritären Regierungsform sowie die krassen Einschnitte in persönliche Freiheiten rein funktional begründet: Sie ergeben sich als Notwendigkeit der Überlebenssicherung, sind aber nicht an sich, d.h. aus nicht-ökologischen Gründen, wünschenswert. Jonas erörtert gar explizit die „sittliche“ Vorzugswürdigkeit freiheitlicher gegenüber nicht-freiheitlicher Regierungssysteme (2015, 304f). Entsprechend bezeichnet er die notwendige Abkehr von der Demokratie als „widerstrebend“ (ebd., 269). Bei Gruhl findet sich dies zwar nicht explizit, auch bei ihm wird die autoritäre Antwort auf die Krise aber rein funktional begründet. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er sich, wie Jonas, mit den Möglichkeiten eines gesellschaftlichen Bewusstseinswandels als Basis für einen demokratischen Weg aus der Krise auseinandersetzt, diesen aber absehbar für unwahrscheinlich hält.¹⁰⁹

108 Mit Blick auf das englischsprachige ökologische politische Denken finden sich v.a. bei Dryzek und Eckersley Erkenntnisse bezüglich der hinter dem „Survivalism“ stehenden Hintergrundannahmen. Dabei zeigen sich weitreichende Parallelen zum deutschsprachigen Öko-Autoritarismus. Entsprechend wird im Folgenden immer wieder auf die einschlägigen Erkenntnisse verwiesen.

109 Dementsprechend legt Eckersley dar, dass Heilbronner und Ophuls eigentlich eine dezentralisierte Direktdemokratie präferierten, aber vor dem Hintergrund ihres skeptischen Menschenbildes nicht an deren ökologische Zukunftsfähigkeit glaubten (1992, 15). Für Harich muss an dieser Stelle offenbleiben, ob sein autoritärer Ansatz ausschließlich ökologisch begründet ist oder ob er auch aus nicht-ökologischen

Skeptisches Menschenbild und Etatismus

Die Einschätzung sehr enger ökologischer Belastungsgrenzen und die davon ausgehende apokalyptische Krisenwahrnehmung stellen jedoch keine hinreichende Plausibilisierung des öko-autoritären Denkens dar. Andere untersuchte Denker teilen die dramatische Krisenwahrnehmung und die Notwendigkeit drastischer materieller Beschränkungen und kommen dennoch zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen. Hinzu tritt bei den öko-autoritären Denkern, wie gezeigt, ein skeptisches Menschenbild und daraus hervorgehend eine pessimistische Haltung gegenüber der Bürgerschaft (Kap. 6.2.1).¹¹⁰ Dies ist von fundamentaler Bedeutung, da diese Skepsis letztlich das Erfordernis autoritärer Strukturen begründet. Was Amberger für Harich festhält, gilt für alle drei Autoren: Die Rettung der Welt kann nur von oben kommen, da das Individuum dazu zu schwach ist (Amberger 2020). Demokratie und ökologische Rettung schließen sich daraus hervorgehend wechselseitig aus (Amberger 2016, 44). Entsprechend haben Eckersley und Dryzek ein skeptisches Menschenbild als zentrale Prämisse des englischsprachigen „Survivalism“ herausgearbeitet. Dabei zeigen sich dieselben Zuschreibungen wie in der ausgewerteten deutschsprachigen Literatur: Der Mensch wird als egoistischer Hedonist gesehen, weswegen er die erforderliche Vernunft und Tugendhaftigkeit, um aus sich heraus eine der ökologischen Bedrohung angemessene Haltung und Handlungsweise

Gründen von der Vorzugswürdigkeit eines autoritären Staates ausgeht. Aber auch für ihn gilt, dass die massiven Einschränkungen von Freiheiten aus der drastischen Wahrnehmung der ökologischen Krise und den daraus abgeleiteten Schrumpfungserfordernissen folgen.

- 110 Das bei den drei Autoren zum Ausdruck kommende Bild des Menschen als Mängelwesen kann im Rückgriff auf Schmitz und Müller durchaus als ein konservatives Menschenbild gekennzeichnet werden (Schmitz 2009, 161f; Müller 1997, 10). Auch die Annahme einer relativ konstanten Menschennatur lässt sich als Teil einer konservativen Anthropologie verstehen (Carter 2001, 64; Schmitz 2009, 161). Bei Gruhl ist dies mit Blick auf seine konservative Grundhaltung nicht weiter klärungsbedürftig. Weniger naheliegend ist die Diagnose eines konservativen Menschenbildes für den orthodoxen Marxisten Harich, insbesondere da der Marxismus über keine Anthropologie im eigentlichen Sinne verfügt. Dabei macht Harich, wie gezeigt, auf eben diese Lücke im marxistischen Theoriegerüst aufmerksam und schlägt vor, die Anthropologie Gehlens in den Marxismus zu integrieren (Harich 1975, 176f). Da Gehlen zentraler Bezugspunkt für konservatives Denken ist, zeigt sich hier eine deutliche Schnittmenge. Auch das aus der skeptischen Anthropologie folgende Angewiesensein auf haltgebende Institutionen und Autoritäten, und damit den Staat, übrigens auch zentrale Schlussfolgerung Gehlens (siehe z.B. Gehlen 1986, 8 sowie dazu vertiefend Hacke 2009), lässt sich als Wesensmerkmal konservativen Denkens qualifizieren (Schmitz 2009, 161f; Stein 2019; Carter 2001, 64).

zu entwickeln, nicht aufbringen kann. Gleichzeitig wird dieser Wesenszug als weitgehend unveränderbar begriffen. Eben aus dieser Skepsis folgt der dargestellte Etatismus, der wiederum auf einem grundsätzlichen Zutrauen in spezifische Eliten beruht, welche die Verantwortung für das Schicksal der Menschheit zu tragen haben (Dryzek 1997, 34f, Eckersley 1992, 15, 171).

Grundwerte: Distanz zu freiheitlichen Normen und Harichs Egalitarismus

Als dritte wichtige Hintergrundannahme lassen sich die öko-autoritären Schlussfolgerungen auf die Grundwertekanons der Denker zurückführen. Dies bezieht sich in erster Linie auf die dabei zutage tretende Distanz zu den Grundwerten der Emanzipation und Freiheit.¹¹¹ Jenseits dessen stellt Harichs materiell fokussierter Egalitarismus eine weitere Erklärung für seine autoritären Schlussfolgerungen dar.

Die Distanz zu freiheitlichen Grundwerten lässt sich anhand der untersuchten Texte vor allem für Harich und Gruhl zeigen: In ihrem Grundwertekanon spielen individuelle Freiheit und Selbstbestimmung eine untergeordnete Rolle. Wie noch zu zeigen ist, sind für die Denker, die an der Demokratie festhalten, Emanzipation und Selbstbestimmung prioritäre Grundwerte (Kap. 7.2.1). Demokratie dient der Verwirklichung dieser Normen, weshalb ihr ein hoher Eigenwert zukommt. Dies gestaltet sich für Gruhl und Harich, aus unterschiedlicher Perspektive, anders.¹¹²

Für Gruhl lässt sich seine Distanz zu den Grundwerten der Freiheit und Selbstbestimmung besonders deutlich belegen, wenn das *Irdische Gleichgewicht* (1982) und die darin zum Ausdruck kommende Kulturkritik an der Moderne zurate gezogen werden.¹¹³ Diese Kritik am „Zeitalter der Eu-

111 Dieser Zusammenhang wird von Carter für die angelsächsischen „Survivalists“ zumindest angedeutet (2001, 65).

112 Für Jonas lässt sich zumindest zeigen, dass freiheitliche Erwägungen hinter das Ziel der physischen Überlebenseicherung zurücktreten müssen. Im *Prinzip Verantwortung* leitet er eine moralische Pflicht der Menschheit zum Fortbestand her (2015, v.a. Kapitel 5.1). Seine institutionellen Ansätze können als Vorschlag gelesen werden, dieser Pflicht gerecht zu werden. Wenn er dazu die Einrichtung einer autoritären und damit, wie er auch selbst bemerkt, unfreiheitlichen Regierungsform impliziert (2015, 304f), kommt eine Überordnung der physischen Überlebenseicherung gegenüber freiheitlichen Erwägungen zum Ausdruck.

113 Die Betrachtung des *Irdischen Gleichgewichts* ist an dieser Stelle sinnvoll, da Gruhl nach eigener Aussage im *Planeten* noch von der Betrachtung der „geistigen“ Absurdität der modernen Zivilisation abgesehen und sich auf die „Auslegung der Naturgesetze“ und somit die ökologischen Folgen fokussiert hat (1975, 17). Diese Betrachtung holt Gruhl dann im *Irdischen Gleichgewicht* nach, wo Gruhl eine fundamentale Kulturkritik entfaltet.

phorie“ zielt in erster Linie auf die Zerstörung traditioneller Institutionen wie Religion, Kirche, Familie, Traditionen und Kultur sowie den damit einhergehenden Werteverfall, der zur Tugend gemacht habe, was zuvor Todsünde war: Gier, Habsucht, Neid, Luxus und Stolz (siehe v.a. 1985, 17ff, 38, 102, 157f, 256ff, 259f, 272, 280). Mit diesen Kritikpunkten ist Gruhl deutlicher Exponent einer konservativen Kulturkritik (vgl. dazu Steurer 2002, 115-124; Kathke 2016, 11). Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Gruhl den emanzipativen Impuls der Aufklärung als maßgebliche Wurzel dieser Fehlentwicklungen versteht. Das übergeordnete Ideal der Aufklärung ist die Emanzipation des Menschen und somit die Autonomie des Subjekts (Reinalter 2018, 135). Diesen Impuls beschreibt Gruhl als Ursprung der fehlgeleiteten Moderne:

„Das, was sich Aufklärung nannte, entrollte die Fahne der Freiheit und Autonomie des Menschen, hinter der alle hoffnungsvoll in die Zwänge des mechanistischen Zeitalters hineinmarschierten. Inzwischen hat es sich als überlebensnotwendig herausgestellt, Aufklärung über die Aufklärung zu betreiben.“ (1985, 157)

Wie Mende darlegt, steht für Gruhl die Aufklärung am Anfang des geistigen Irrwegs des Industrialismus (2011, 75; 2014, 374f). Gruhl beschreibt die von diesen Idealen ausgehende Entwicklung der Industriegesellschaft als zunehmenden Werteverfall und als Zerstörung menschlicher Gemeinschaften (1985, 17, 256). Entsprechend bemerkt Mende, dass Gruhl dem emanzipatorischen Impuls und dem damit verbundenen Fortschrittsdenken als Ganzem kritisch gegenübersteht (2011, 405, 431f).¹¹⁴ Gruhls Denken zeichnet sich durch eine grundlegende Skepsis gegenüber Werten wie individuelle Freiheit und Individualisierung aus (Hildebrand 2013, 330). Diese skeptische Haltung gegenüber den aufklärerischen Idealen der Emanzipation und Selbstentfaltung sowie die Kritik am auf individuelle Freiheit fokussierten Freiheitsverständnis sind wiederum typisch für konservatives politisches Denken (Schmitz 2009, 162; Muller 1997, 10; Carter 2001, 63f).¹¹⁵

114 Dies lässt sich, wie Mende darstellt, auch an Gruhls ablehnender Haltung gegenüber der gesellschaftlichen und kulturellen Emanzipationsbewegung seit den späten 1950er-Jahren zeigen, was eine deutliche Differenz zu weiteren Mitstreitern bei den frühen GRÜNEN wie z.B. Amery oder dem frühen Bahro darstellt (2011, 431).

115 Es wäre falsch, Gruhls öko-politisches Denken als exemplarisch konservativ zu pauschalisieren. Wie Graf herausgearbeitet hat, gab es im konservativen Spektrum auch unter denjenigen, die die ökologische Krise als existenzielle Herausforderung ernst nahmen, divergierende Reaktionen auf die *Grenzen des Wachstums* (Graf 2008).

Dieser Gesellschaftskritik gegenüber preist Gruhl eine „Rückbesinnung“ auf die „echten Werte des Daseins“, nach denen die Völker vor dem „Zeitalter der Euphorie“ gelebt haben: Familie, Glaube, Traditionen, Barmherzigkeit, Einfachheit (1985, 11f, 246-283, insb. 253f, 277). Gruhl gehe es, so hält Mende fest, um die Rückkehr zu geistig-religiösen Werten mit einer Rückbesinnung auf traditionelle Moralvorstellungen, zwischenmenschliche Bindungen, Ehrgefühl sowie den Sinn für Kultur und Religion (2011, 88). Entsprechend konstatiert Hildebrand, dass sich Gruhls allgemeine Fortschrittsskepsis mit einer Verherrlichung frühindustrieller Zeiten verbindet (2013, 329). Emanzipation und Freiheit kommen in dieser Gesellschaftsvorstellung als Leitwerte nicht vor.

Auch für Harich lässt sich die Distanz zu freiheitlichen Normen zeigen. Er legt selbst dar, dass er mit „dem Ruf nach mehr Freiheit [...] nichts im Sinn“ hat (1975, 172). Die individuelle Freiheit des Einzelnen, so Harich, ist den langfristigen Erfordernissen der Gesellschaft, zu der auch zukünftige Generationen gehören, unterzuordnen (ebd., 47). Vielmehr kann Freiheit im Angesicht der ökologischen Begrenzungen in marxistischer Tradition nur noch Einsicht in die Notwendigkeit bedeuten (ebd.). Entsprechend hat Heyer für Harich richtig dargestellt, dass das Individuum vollständig im Kollektiv aufgeht (2015, 21). Heyer an anderer Stelle: „Bürgerliche Freiheiten – also die Demokratie westlichen Typs, Presse-, Rede-, Versammlungsfreiheit, Pluralismus, Diskussion etc. – waren für Harich keine Werte an sich“ (2015, 61). Entsprechend stand Harich, wie Gruhl, den antiautoritären Bestrebungen der 68er-Bewegung kritisch gegenüber (Amberger 2020).

Aus dieser Distanz der Autoren zu freiheitlichen Grundwerten folgt zweierlei. Erstens generell, dass freiheitliche Erwägungen eher als bei anderen Autoren hinter ökologische Erfordernisse zurücktreten können. Wenn individuelle Freiheit kein zentraler Grundwert ist, liegt die Aufgabe von

Insbesondere viele der konservativen Autoren rund um die Zeitschrift *Scheidewege* und das *Bussauer Manifest* kamen nicht zu den autoritären Schlussfolgerungen Gruhls, da sie mehr Hoffnung in die ethische Neuorientierung der Bürgerschaft setzten (ebd., 215-220; Bussauer Manifest 1975). Gruhl teilt mit diesen, wie auch Mende betont (2011, 302f), zwar die zentralen Grundzüge der Krisenbegründung und daraus hervorgehend die Forderungen nach geistiger Erneuerung zugunsten materiellen Verzichts und einer ökozentrischen Ethik. Seine autoritären politischen Ordnungsvorstellungen können aber nicht stellvertretend für dieses Spektrum stehen. Was aber an dieser Stelle gezeigt werden kann, ist, dass Gruhls Ansatz aus einem als konservativ zu kennzeichnenden Menschenbild, einem konservativen Grundwertekanon und einer typisch konservativen Interpretation der ökologischen Krise als geistig-kulturelle Krise folgt.

Freiheiten näher, was in den Gegenentwürfen deutlich zum Ausdruck kommt. Daraus hervorgehend folgt zweitens eine spezifische Perspektive auf Demokratie: Wenn Autonomie und Selbstbestimmung keine prioritären Normen sind, stellt Demokratie weit weniger einen Eigenwert dar als für Denker, für die Emanzipation und Selbstbestimmung zentrale Grundwerte darstellen (vgl. Kap. 7.2.1). Eine Abkehr von der Demokratie ist vor diesem Hintergrund naheliegender. In Abgrenzung zum normativ aufgeladenen Demokratieverhältnis der demokratisch orientierten Autoren könnte das Verhältnis der autoritären Autoren zur Demokratie als instrumentell bezeichnet werden: Wenn diese den erforderlichen (ökologischen) Policy-Output nicht erbringt, muss sie zugunsten einer effektiveren Regierungsform aufgegeben werden.¹¹⁶

Für Harich lässt sich mit dessen materiell fokussiertem Egalitarismus ein weiterer Aspekt seines Grundwertekanons als Erklärung für seine autoritären Schlussfolgerungen anführen. Anders als Gruhl und Jonas (siehe unten) verbindet Harich die Lösung der ökologischen Krise mit einer gesellschaftlichen Positivvision. Diese Positivvision besteht für ihn im Kommunismus, der für ihn die beste denkbare Gesellschaftsordnung darstellt (1975, 159). Mit der ökologischen Krise muss die marxistische Utopie des Überfluss-Kommunismus zwar verworfen werden, Kommunismus bleibt aber möglich und stellt, wie gezeigt, für Harich sogar die Voraussetzung für einen Weg aus der ökologischen Krise dar. An dieser Stelle ist zentral, was Kommunismus für Harich bedeutet. Kommunismus ist für ihn zunächst die Verwirklichung von Gleichheit:

„Der Sinn der Weltgeschichte liegt, falls sie überhaupt einen hat, in der fortschreitenden Verwirklichung des Prinzips der Gleichheit aller Menschen. Dieses Prinzip konstituiert alle übrigen sittlichen Werte, die einer vernünftigen Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen zugrunde liegen müssen.“ (ebd., 162)

Entscheidend ist nun, dass Gleichheit für Harich im Sinne Babeufs¹¹⁷ materielle Gleichverteilung bedeutet (ebd., 59, 103, 202). Harichs Egalitaris-

116 Kathke hat entsprechend darauf hingewiesen, dass Gruhl auch in der parteipolitischen Praxis eher Freund klarer Hierarchien und Führungspersönlichkeiten war und den basisdemokratischen Zügen bei den GRÜNEN sehr skeptisch gegenüberstand (2016, 10).

117 Auch dem Frühsozialisten Gracchus Babeuf, auf den sich Harich bereits im Buchtitel beruft, ging es um die Verwirklichung umfassender materieller Gleichheit bei gleichzeitiger Abschaffung des Privateigentums (Sassmannshausen 2018, 183f).

mus liegt also ein materiell fokussiertes Gleichheitsverständnis zugrunde. Andere Gerechtigkeitsaspekte, wie die gleichberechtigte Beteiligung an Entscheidungsprozessen, die einen Eigenwert der Demokratie begründen könnten, spielen bei ihm keine Rolle. Auch sein spezifisches Gleichheits- bzw. Gerechtigkeitsverständnis steht einer autoritären Antwort auf die ökologische Krise folglich nicht im Wege. Vielmehr liefert es eine weitere Begründung für seine autoritären Schlussfolgerungen. Wie lässt sich materielle Gleichheit unter ökologischen Knappheitsbedingungen verwirklichen? Die dazu erforderliche „Angleichung nach unten“ kann (gegen die Einsicht der Mehrheitsbevölkerung) nur durch ein System rationierter Verteilung erreicht werden, das von einem autoritären Staat gegen alle Widerstände durchgesetzt werden kann (ebd., 202; 1977, 14).¹¹⁸ Harich braucht den autoritären Staat nicht nur zur Überlebenssicherung, sondern auch zur Verwirklichung seiner Gesellschaftsvision des materiell egalitären Kommunismus unter ökologischen Knappheitsbedingungen. Dies gilt auch für die kommunistische Weltdiktatur, denn den höchsten Grundwert der materiellen Gleichheit gilt es global zu verwirklichen (1975, 162, 41f; dazu auch Heyer 2015, 20). Bei Harich trifft also der materiell ausgedeutete Egalitarismus auf die Distanz zu den Normen von Freiheit und Selbstbestimmung.

Fokus auf physische Überlebenssicherung

Damit lässt sich abschließend eine Erkenntnis der Arbeiten zum angelsächsischen „Survivalism“ diskutieren und konkretisieren. Dort wird dargelegt, dass das öko-autoritäre Denken einen starken Fokus auf die physische Überlebenssicherung aufweist und deshalb zu autoritären Schlussfolgerungen kommt (Carter 2001, 42, 65; Dryzek 1997, 32ff; Eckersley 1992, 13ff). Dies trifft in der Tat zu. Bei allen drei untersuchten Denkern steht die physische Überlebenssicherung als Ziel im Vordergrund, während die Frage nach dem guten Leben weitgehend ausgeklammert wird. Dieser Fokus stellt eine wichtige Erklärung für die autoritären Schlussfolgerungen dar.¹¹⁹ Was

118 Der Zusammenhang zwischen Harichs spezifischem Gleichheits- und Kommunismusverständnis und seinem autoritären Gegenentwurf wurde auch von Strasser/Traube und Amery erkannt, die sich intensiv mit Harich auseinandersetzten (Strasser/Traube 1981, 232; Amery 1978d, 46).

119 Dieser Zusammenhang wurde auch von anderen öko-politischen Denkern beobachtet. So kritisieren Strasser/Traube Gruhl und Harich für ihre naturwissenschaftlich-biologisch verengte Sicht der Probleme, die sich auf die bloße „Sicherung der biologischen Existenz des Menschen“ reduziere und davon ausgehend „nahezu zwangsläufig zu demokratisch fragwürdigen Lösungen“ kommt (1981, 230f). Bei

jedoch nicht zutrifft, ist, dass im öko-autoritären Denken, wie Dryzek impliziert, keine Abwägung zwischen dem Ziel der physischen Überlebenssicherung und anderen Normen wie insbesondere freiheitlichen Erwägungen vorgenommen wird (1997, 32f). Verdeutlicht wurde dies bereits bei Jonas, der die eigentliche Vorzugswürdigkeit einer freiheitlichen Ordnung explizit herausstellt, sich aber gezwungen fühlt, diese zugunsten der physischen Überlebenssicherung aufzugeben (2015, 269, 304f). Dies ist der entscheidende Punkt: Da der breiten Masse kein tugendhafter Umgang mit den gegebenen Freiheiten (Wirtschaftsfreiheit, Konsumfreiheit, demokratische Mitbestimmung, freie Wahl der Kinderzahl) zugetraut wird, schließen sich die Aufrechterhaltung dieser Freiheiten und die physische Überlebenssicherung wechselseitig aus. Die notwendige Abwägung fällt dann bei allen drei Denkern zugunsten der physischen Überlebenssicherung aus, wobei hier wiederum die aufgezeigte Distanz zu freiheitlichen Grundwerten ins Gewicht fällt.

6.4 Zusammenfassung

Im Vorherigen wurden zunächst die Krisenbegründungen der öko-autoritären Denker rekonstruiert. Ausgehend von ihrer stark wachstumspessimistischen Grundhaltung richtet sich diese auf strukturelle (Kapitalismus, demokratischer Staat), kulturelle (Konsumkultur, Fortschrittsideologie der Moderne) und sozio-ökonomische Wachstumstreiber (v.a. Bevölkerungswachstum), die es aus ihrer Sicht zu adressieren gilt. Sodann wurde mit Blick auf die Gegenentwürfe eingangs herausgearbeitet, warum sich für die Autoren die Notwendigkeit der Abkehr von der Demokratie zugunsten einer zustimmungsunabhängigen Regierungsform ergibt. Sie gehen davon aus, dass in Anbetracht der ökologischen Krise weitreichende, v.a. materielle Einschnitte erforderlich sind, deren Umsetzung nicht auf die Einsicht der Bürgerschaft bauen kann. Hinter dieser Position steht ein skeptisches Menschen- und Bürgerbild. Daraus hervorgehend ist die Demokratie, welche die politischen Entscheidungsträger strukturell auf den Bürgerwillen festlegt, unfähig, die erforderlichen politischen Maßnahmen durchzusetzen. Dieser Demokratiekritik werden die Vorzüge einer autoritären Regierungsform gegenübergestellt, in der die politische Führung unabhängig vom Bürgerwillen, von spezifischen Sonderinteressen und der um Wählerstimmen

Bahro findet sich die gleiche Kritik, ohne dass jedoch konkrete Namen genannt werden (1987, 431).

buhlenen Opposition agieren und die erforderlichen Maßnahmen auch gegen den Mehrheitswillen durchsetzen kann. Die Autoren setzen also maßgeblich auf die für ungleich höher befundene Durchsetzungskraft autoritärer Systeme. Diese Begründung autoritärer Führung kann als Ausdruck einer Hobbes'schen Perspektive gelesen werden: Wie bei Hobbes ist es der starke Staat, der den Konflikt zwischen kurzfristigen und egoistischen Privatinteressen und dem Gemeininteresse löst, wofür er mit zustimmungsunabhängiger Macht auszustatten ist.

Hinsichtlich der Institutionalisierung zustimmungsunabhängiger Macht und den konkreten Akteuren, die diese übernehmen sollen, bleiben Gruhl und Jonas sehr unspezifisch. Eine eigentlich für erforderlich gehaltene Weltregierung verwerfen sie mit Blick auf die primär auf Eigeninteressen gerichteten Nationalstaaten. Bezüglich der institutionellen Ausgestaltung auf nationalstaatlicher Ebene kokettieren beide mit der Staatsstruktur der realsozialistischen Staaten, ohne dies zu konkretisieren. Welche spezifischen Kräfte die angedachte Führungsposition übernehmen sollen und wie der Übergang zu einer autoritären Staatsstruktur gelingen kann, bleibt unklar. Konkreter ist Wolfgang Harich. Er empfiehlt die Staatsstruktur des Realsozialismus auch für die bisher demokratisch-kapitalistischen Staaten. Mittelfristig zielt er auf eine diktatorische Weltregierung, welche die ökologischen Erfordernisse global durchsetzen kann. Die Führungsposition muss notwendigerweise durch eine kommunistische Elite besetzt werden. Nur ihr ist zuzutrauen, die ökologisch erforderliche Politik (v.a. Zerschlagung des Kapitalismus, Vergesellschaftung der Produktionsmittel, radikale Gleichverteilung des verbleibenden Wohlstandes) umzusetzen. An die Macht kommt die kommunistische Elite durch einen revolutionären Umsturz. Revolutionäres Subjekt ist in orthodox-marxistischer Tradition die Arbeiterklasse, deren zentrales Klasseninteresse deckungsgleich zu den ökologischen Erfordernissen ist. Potenzielle Unterstützer sieht Harich in der Ökologiebewegung und der Neuen Linken.

Mit Blick auf die Ökonomie plädieren die Autoren für eine zentralstaatlich geführte Plan- und Zuteilungswirtschaft. Unternehmens- und Konsumfreiheit werden weitgehend bis vollständig zugunsten staatlicher Kontingentierung und Rationierung aufgehoben. Dabei muss der Staat für seine Wirtschaftsplanung zwischen befriedigungswürdigen und nicht befriedigungswürdigen Bedürfnissen unterscheiden, wobei im Zentrum die Deckung der materiellen Grundbedürfnisse steht. Bei Harich wirkt der Staat zudem, u.a. durch drastische Umerziehungsmaßnahmen, gezielt auf die Bedürfnisstrukturen der Menschen ein, um diese vom ökologisch

nicht weiter vertretbaren Konsumismus abzubringen. Die Autoren halten zudem eine deutliche Reduzierung der Bevölkerung und somit der Konsumnachfrage für notwendig, wozu u.a. das Recht auf freie Wahl der Kinderzahl aufzuheben ist. Jenseits der direkten staatlichen Produktions- und Konsumkontrolle steht beim Marxisten Harich die Verstaatlichung der Produktionsmittel im Vordergrund, was die Konkurrenzsituation zwischen den Unternehmen aufheben und das Profitmotiv als ökonomische Handlungsrationalität überwinden soll.

Mit Blick auf die erklärenden Hintergrundannahmen sind die öko-autoritären Positionen einerseits Ausdruck der apokalyptischen Krisenwahrnehmung und des starken Wachstumspessimismus der 1970er-Jahre. Andererseits fußen die Ansätze auf dem pessimistischen Bild eines kurzsichtigen, eigennutzorientierten und materialistischen Menschen und Bürgers. Darüber hinaus lässt sich im Grundwertekanon der Autoren eine Distanz zu den Grundwerten der individuellen Freiheit und Selbstbestimmung nachweisen, woraus eine schwache normative Bindung an freiheitliche Strukturen wie Demokratie und Marktwirtschaft folgt. Schließlich lässt sich für die Autoren ein starker Fokus auf die physische Überlebenseicherung bei gleichzeitiger Ausklammerung der Frage nach dem guten Leben konstatieren.

Insgesamt lassen sich die untersuchten Werke als Ausdruck einer Hochphase öko-autoritären Denkens in den 1970er-Jahren qualifizieren. Dabei zeigen sich bezüglich der politischen und ökonomischen Ordnungsvorstellungen, deren Begründung sowie den dahinterstehenden Prämissen weitgehende Überschneidungen zu den englischsprachigen Exponenten öko-autoritären Denkens. Folglich können Gruhl, Harich und Jonas mit Blick auf die untersuchten Werke als deutschsprachige Vertreter des „Survivalism“ bezeichnet werden.

7 Demokratische Antworten: zwischen Systemwechsel und ökologischer Modernisierung

Dem öko-autoritären Denken von Gruhl, Harich und Jonas tritt eine Gruppe von Denkern gegenüber, die ökologischen Wandel als demokratischen Prozess und eine nachhaltige Gesellschaft als freiheitlich-demokratische Gesellschaft denken. Dieser Perspektive sind die Autoren Eppler, Strasser, Fromm, Amery sowie der frühe Bahro zuzuordnen. Bereits erwähnt wurde, dass sich diese demokratische Perspektive wiederum in eine Modernisierungs-Position (Eppler) und eine Systemwechsel-Position (Strasser, Amery, Fromm, Bahro) unterteilen lässt. Noch deutlicher als bei den autoritären Ansätzen handelt es sich um eine heterogene Gruppe.

Vorwegzunehmen ist eine Bemerkung zur Zusammensetzung dieser Autorengruppe. Auffällig ist, dass alle hier behandelten Autoren mit Blick auf ihren ideologischen Hintergrund einem sozialdemokratischen bis sozialistischen und damit linken politischen Denkraum zuzuordnen sind und diese Zuordnung auch selbst vornehmen.¹²⁰ Dieses Übergewicht zugunsten linker Perspektiven wird auch in anderen Arbeiten deutlich (vgl. Eckersley 1992). An dieser Stelle kann keine Erklärung für dieses Ungleichgewicht gegeben werden. Zumindest eine Teilerklärung liefert Eckersley: Sie hat für den angelsächsischen Sprachraum darauf hingewiesen, dass das „survivalist thinking“ Antworten herausgefordert hat, welche den partizipatorischen und emanzipatorischen Impuls der 1960er-Jahre mit ökologischer Transformation zu verbinden suchten (1992, 17, 28f; ähnlich Carter 2001, 65). Dies

120 Der frühe Bahro und Strasser bezeichneten sich selbst explizit als Sozialisten (z.B. Strasser 1977, 13; Strasser/Traube 1981, 10; Bahro 1980, 24f, 53) und werden auch entsprechend rezipiert (siehe zu Bahro z.B. Eckersley 1992, 164, 231; Weber 2015 sowie zu Strasser z.B. Stein 1998, 204-209; Marten 1993, 37-64). Auch Eppler verschrieb sich einem demokratischen Sozialismus (1979b). Strasser und Eppler waren zu dieser Zeit aktive Mitglieder der Sozialdemokratie und dort dem linken Flügel zuzuordnen, während sich Bahro nach seinem Übertritt aus der DDR den GRÜNEN anschloss. Auch Amery, der vielfach eine kritische Distanz gegenüber orthodox-marxistischem und sozialistischem Denken an den Tag legte, war überzeugt, dass ein Ausweg aus der ökologischen Krise nur sozialistisch gedacht werden kann (Amery 1978c; dazu auch Mende 2014, 375ff). Amery wurde und wird zudem als Begründer des Begriffs des Öko-Sozialismus gesehen (Strasser/Traube 1981, 10; Kern 2019, 12f). Zuletzt knüpfte Fromm explizit an den emanzipatorischen Impuls des Marxismus an (Fromm 2015; 2007, 214), engagierte sich selbst für die sozialistische und die demokratische Partei in den USA (Johach 2010, 3) und wird auch als sozialistischer Vordenker rezipiert (vgl. z.B. Kern 2019, 124).

lässt sich mit Blick auf die vorliegende Autorengruppe zumindest insoweit bestätigen, als dass sich viele der Denker in ihren Werken explizit auf die autoritären Ansätze, in erster Linie von Gruhl und Harich, beziehen und ihre eigenen Perspektiven von diesen abgrenzen (Amery 1991, 314-318; Strasser/Traube 1981, 230ff; Strasser 1977, 62f; Bahro 1980, 67, 157f). Der autoritären Perspektive entgegengesetzt versuchen sie in ihren Werken, wie noch zu zeigen ist, ökologische und emanzipatorische Ziele zu verbinden.¹²¹

Zwei Fehlschlüsse dürfen aus diesem Ungleichgewicht nicht gezogen werden. Erstens bedeutet dies nicht, dass nicht auch aus anderen ideologischen Richtungen demokratische Wege aus der ökologischen Krise gesucht wurden. Bereits hingewiesen wurde beispielsweise auf die öko-konservativen Denker im Umfeld der *Scheidewege*, die in ihrem *Bussauer Manifest* von 1975, in der generellen Stoßrichtung durchaus in Überschneidung mit den hier behandelten Autoren, eine Überwindung der Entfremdung zwischen Mensch und Natur durch die Dezentralisierung von Wirtschaft und Gesellschaft zugunsten eines naturnahen Landlebens sowie eine umfassende ethische Erneuerung forderten (Bussauer Manifest 1975 sowie dazu Graf 2008, 215ff; Mende 2011, 299ff). Auch im von Gerd-Klaus Kaltenbrunner herausgegebenen Band *Überleben und Ethik* (1976) begeben sich konservative Denker auf die Suche nach Antworten auf die ökologische Krise, ohne zu autoritären Schlussfolgerungen zu kommen. Doch trat keiner dieser öko-konservativen Denker durch einen umfassenderen Ansatz im Sinne einer einschlägigen monografischen Ausarbeitung zur ökologischen Krise hervor. Zudem verbleiben die Beiträge meist auf der Ebene individuellethischer Appelle. Institutionelle Vorstellungen werden, wenn überhaupt, nur angedeutet.

Zweitens dürfen die vielen öko-politischen Beiträge aus dem linken Spektrum nicht über das ambivalente Verhältnis zur Ökologiefrage innerhalb des linken Denkens hinwegtäuschen. Dort steht in der ersten Hochphase der Ökologiediskussion dem Versuch, linke Antworten auf die ökologische Krise zu geben, eine weitgehende Ablehnung bzw. Ignoranz der

121 Wie stark die Infragestellung einer freiheitlichen Ordnung durch das öko-autoritäre Denken empfunden wurde, zeigt sich besonders bei Strasser. *Zukunft der Demokratie* ist schon im Untertitel („Grenzen des Wachstums – Grenzen der Freiheit?“) sowie dann im gesamten Aufbau als Gegenposition zu autoritären Antworten auf die ökologische Krise verfasst. In *Zukunft des Fortschritts* bezeichnet er im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Harich und Gruhl die Frage, ob die ökologische Krise einen Bruch mit dem emanzipatorischen Impuls erfordere, als die „Grundsatzfrage“, an der „sich die Geister der Ökologiebewegung scheiden“ (1981, 231ff).

Ökologiefrage als Angriff auf die prioritären sozialen Ziele gegenüber (Eckersley 1992, 10; Mende 2011, 299, 305ff; d'Idler 2020,54f; Kern 2019, 205). Entsprechend legt Mende für die Gründungsgrünen dar, dass die Resonanz auf *Die Grenzen des Wachstums* in konservativen und mittleren Strömungen deutlich stärker ausfiel als in sozialistischen und kommunistischen Gruppen, die darin in erster Linie einen Angriff auf ihre sozialen Kernanliegen sahen (2011, 299).¹²²

Im Folgenden stehen zunächst die Krisenanalysen der Autoren im Vordergrund, wobei hier der Unterschied zwischen fundamentaler Systemkritik und der Rückführung der Krise auf Modernisierungsdefizite bei Eppler deutlich wird (Kap. 7.1). Mit Blick auf die Antworten der Autoren auf die Krise lassen sich dann zunächst wichtige gemeinsame Grundzüge identifizieren, welche die demokratischen Autoren en bloc von der autoritären Perspektive unterscheiden (Kap. 7.2). Dies ist erstens die Überzeugung, dass die Demokratie gegenüber autoritären Systemen normativ und funktional überlegen ist sowie, damit zusammenhängend, zweitens der Glaube an die Möglichkeit eines ethischen Wandels in der Bürgerschaft. Nach der Darstellung der gemeinsamen Grundzüge werden die Systemwechselposition (Kap. 7.3) sowie die Position von Eppler (Kap. 7.4) separat behandelt, wobei sich erstere in eine öko-sozialistische und eine öko-kommunistische Stoßrichtung differenzieren lässt. Diese separaten Darstellungen umfassen jeweils die Alternativentwürfe, die Vorstellungen vom Prozess des Wandels sowie die hinter den Ansätzen stehenden Prämissen.

122 Für eine Übersicht über die Reaktionen auf *Die Grenzen des Wachstums* innerhalb der Linken aus Sicht eines beteiligten Akteurs siehe Amery 1991, 310-318. Entsprechend nimmt Harich eine Aufstellung der Reaktionen im kommunistischen Denken der realsozialistischen Staaten vor (1975, 70-74). Zur schwierigen Annäherung des linken Denkens an die Ökologieproblematik generell siehe z.B. Mende 2011, 304-310.

Carl Amery (*1922, †2005) studierte Literaturwissenschaften und trat ab Mitte der 1950er-Jahre mit erfolgreichen Romanveröffentlichungen hervor, wodurch er sich ein bundesweites Renommee als Schriftsteller erwarb. Gleichzeitig engagierte sich Amery politisch, insbesondere für die Themen Frieden und Umwelt. Parteipolitisch war er zunächst in der Sozialdemokratie aktiv und versuchte dort das Ökologie-Thema zu platzieren. 1974 verließ er die SPD und engagierte sich ab 1977 im Formierungs- und Gründungsprozess der GRÜNEN (zum ges. Absatz bis hierher Mende 2014, 368-371; 2011, 264-269; Janssen 2015, 2). Trotz seines parteipolitischen Engagements wurde Amery öffentlich in erster Linie als „public intellectual“ wahrgenommen und verstand seine Rolle auch selbst so (Mende 2014, 366; Fenske 2009, 3, 8).

Rudolf Bahro (*1935, †1997), promovierter und habilitierter Philosoph, setzte sich früh systematisch und kritisch mit den Verhältnissen in der DDR auseinander, was 1977 in die breit rezipierte Veröffentlichung seines Werks *Die Alternative* in Westdeutschland gipfelte. Nach Festnahme und Verhaftung übersiedelte er 1979 nach Westdeutschland, wo er 1980 zu den Gründungsmitgliedern der GRÜNEN gehörte. Bahro verließ die Partei 1984, weil diese aus seiner Sicht verkürzte Antworten auf die ökologische Krise gab. Ab 1990 wurde Bahro eine Professur sowie ein eigenes Institut für Sozialökologie an der Berliner Humboldt-Universität zuteil (zum ges. Absatz bis hierher Weber 2015, 231-245; Mende 2011, 250-258). Bahro gilt als maßgeblicher ökologischer Vordenker in der DDR (Heyer 2015, 17; Hermand 2020, 26ff; 1991, 144f) sowie als zentraler Referenzpunkt der frühen Ökologie-Bewegung und der frühen GRÜNEN (Raschke 1993, 66f; Mende 2011, 250-258, 308ff; Radkau 2011, 266; Loske 2013; Markovits/Gorski 1997, 191-216).

Erhard Eppler (*1926, †2019), ausgebildeter und promovierter Gymnasiallehrer, war von 1961 bis 1976 Mitglied des Bundestags für die SPD und von 1968 bis 1974 Bundesentwicklungsminister. Anschließend fungierte er bis 1980 als SPD-Fraktionsvorsitzender im Baden-Württembergischen Landtag. Er hatte verschiedene Ämter in der SPD inne, darunter Mitglied des Gesamtvorstandes, Mitglied des Parteipräsidiums, Landesvorsitzender der SPD Baden-Württemberg sowie langjähriger Vorsitzender der SPD-Grundwertekommission. Innerparteilich galt er als der Wortführer des ökologischen Flügels der Partei (zum ges. Absatz bis hierher Marten 1983, 87). Erhard Eppler wird als maßgeblicher ökologischer Vordenker der SPD in den 1970er- und 80er-Jahren beschrieben (Linse 1986, 9f; Kathke 2016, 2; Mende 2014, 370).

Erich Fromm (*1900, †1980) befasste sich zunächst ab 1930 am Frankfurter Institut für Sozialforschung mit der analytischen Sozialpsychologie und arbeitete an einer Verbindung der Psychoanalyse und der ökonomischen Theorie des Marxismus. Im US-amerikanischen Exil wirkte Fromm v.a. als Psychoanalytiker sowie als Gastprofessor in New York und an der Yale University in New Haven. Von 1950 bis 1973 lebte Fromm in Mexiko, wo er als Professor ein psychoanalytisches Institut aufbaute und sich der sozialpsychoanalytischen Feldforschung widmete. 1973 übersiedelte Fromm in die Schweiz, wo er das hier untersuchte Spätwerk *Haben oder Sein* verfasste (zum ges. Absatz bis hierher Johach 2010, 2f). Es entwickelte sich zu einer der prägendsten Schriften für die Ökologie- und Alternativbewegung (Fücks 2013, 149; Ahnert 2020,

13:45; Johach 2010, 2). Bis heute wird Fromm explizit auch als ökologischer Vordenker rezipiert (vgl. Ferst/Funk 2002; Johach 2010).

Johano Strasser (*1939), Philosoph und habilitierter Politikwissenschaftler, war von 1971 bis 1975 stellvertretender Bundesvorsitzender der Jungsozialisten und wurde als „Chefideologe“ radikallinker Strömungen (O.V. 1973; O.V. 1973b) bzw. maßgeblicher Theoretiker antikapitalistischer und reformsozialistischer Strukturreformen (Mauersberger 1973; Scherer 2019) in der Partei wahrgenommen. Strasser war zudem seit Mitte der 1970er-Jahre Mitglied der SPD-Grundwertekommission. Von 1980 bis 1988 war Strasser Redakteur und u.a. zusammen mit Heinrich Böll und Günter Grass Mitherausgeber der politisch-literarischen Zeitschrift „L'80“.

7.1 Krisenanalysen zwischen Modernisierungsdefiziten und fundamentaler Systemkritik

Die Krisenbegründungen der demokratisch ausgerichteten Denker unterscheiden sich in der Radikalität, in der sie die gegebenen Strukturen und gesellschaftlichen Verhältnisse infrage stellen. Während der frühe Bahro, Fromm, Strasser und Amery die ökologische Krise als grundlegende Systemkrise interpretieren, ist dies bei Eppler nicht der Fall. Diese Differenz ist maßgeblich auf die unterschiedliche Positionierung in der Wachstumsfrage zurückzuführen.

7.1.1 Modernisierungsdefizite: die ökologische Krise als Markt- und Politikversagen

Anders als für die Systemwechsel-Denker impliziert die Krisenanalyse von Eppler keine fundamentale Systemkritik. Dies folgt maßgeblich daraus, dass für ihn die ökologische Krise in erster Linie Richtung und Qualität des Wachstumsprozesses infrage stellt (1981b, 172; 1981, 27). Aus seiner Perspektive ist die ökologische Krise primär Resultat des in ökologischer Hinsicht unterregulierten Wirtschaftsprozesses. Für Eppler sind Märkte von sich aus nur insofern zukunftsgerichtet, wie sich dies in der absehbaren Nachfrageentwicklung niederschlägt (1975, 74). Erst politisch veränderte Rahmenbedingungen können Märkte so ausrichten, dass sie die ökologischen Gegebenheiten umfassender in Betracht ziehen (ebd., 74f; 1981, 149f, 187f). Fehlen solche Regulierungen, ergibt sich ein ökologisch unqualifizierter Innovations- und Wachstumsprozess (1981, 174ff; 1981b, 172). Eben dieser ökologisch unqualifizierte Wachstumsprozess, weniger das Wachstum an sich, stößt nun an Grenzen (1981b, 172; 1981, 27).

Woher kommt dieser ungerichtete Wachstumsprozess? Er ist aus Eppers Sicht Folge einer falschen „Sachzwangideologie“, nach der möglichst hohes Wachstum die unabdingbare Voraussetzung für die Aufrechterhaltung und die Steigerung des gesellschaftlichen Wohlergehens darstellt (1981, 33-36, 42). Der vermeintliche Sachzwang Wachstum folge wiederum aus der Überzeugung, dass zentrale gesellschaftliche Funktionsbereiche wie ein stabiler Arbeitsmarkt, die Aufrechterhaltung der sozialen Sicherung oder die Befriedung innergesellschaftlicher Verteilungskämpfe zwingend auf Wirtschaftswachstum angewiesen sind (ebd.). Darüber hinaus komme im Dogma des Sachzwangs Wachstum die Überzeugung zum Tragen, dass weder das gegenwärtige Wirtschaftssystem noch die Loyalität der Bürgerschaft zum Staat ohne Wachstum aufrechterhalten werden können (ebd., 17, 42). Eppler hingegen ist überzeugt, dass diese vermeintlichen Wachstumszwänge entweder durch politische Reformen aufzuheben oder faktisch gar nicht gegeben sind (Kap. 7.4.1).

Entscheidend ist, dass für Eppler aus dieser „Sachzwangideologie“ ein verkürztes Politikverständnis folgt. Demnach glauben sich die politischen Führungseliten maßgeblich über das Erreichen bestimmter Wachstumsziele zu legitimieren (1981, 42, 22ff). Wenn aber bestimmte Wachstumsraten zum politischen Ziel werden, ergebe sich ein reduktionistisches Verständnis von Politik, nach dem sich staatliches Handeln auf die Funktion der Bereitstellung möglichst guter Rahmenbedingungen für den technisch-wissenschaftlichen Wachstumsprozess beschränkt. Der Staat übernimmt keine Steuerungs- und Lenkungsfunktion dergestalt, dass er entscheidet, was wachsen und was schrumpfen soll bzw. welche technologischen Innovationen wünschenswert sind und welche nicht. Vielmehr würden diese Entscheidungen den privatwirtschaftlichen Verwertungsinteressen überlassen.¹²³ Politik zieht sich auf eine reine Begleitfunktion für den wirtschaftlich-technischen Wachstumsprozess zurück (1981, 22ff, 42, 49ff, 170ff, 174f). Damit entstehe auch eine starke Abhängigkeit der Politik von den Wirtschaftsakteuren, die dadurch eine extreme Machtposition einnehmen (1975, 78f). Im Zuge dessen problematisiert Eppler insbesondere die aus seiner Sicht enorme

123 Eppler im Wortlaut: „Wo bestimmte Wachstumsraten zum Ziel von Politik werden, schafft Politik sich selbst Sachzwänge, denen sie dann [...] zu folgen hat. Es geschieht nur noch, was der Konjunktur dient. Politik schrumpft zur Konjunkturpolitik. Wer nur – und dies mit aller Kraft – erreichen will, daß etwas wächst, nimmt in Kauf, daß über die Frage, was wachsen soll, in den Chefetagen transnationaler Konzerne entschieden wird. Staatliches Handeln gerät in den Zwang, hinter den Folgen dieser Entscheidungen herzukeuchen“ (1981, 49f).

Machtballung bei multinationalen Konzernen, welche eng mit der Politik verflochten sind, Gesetze beeinflussen und ignorieren, Regierungen fördern oder stürzen können (ebd.). Es seien maßgeblich die großen Konzerne, die über die weitere technologische und wirtschaftliche Entwicklung bestimmen (ebd.).¹²⁴

In der Summe wird deutlich, dass Eppler die ökologische Krise in erster Linie als Versagen der politischen Eliten begreift, die aus falschen Annahmen den vermeintlichen Sachzwang Wachstum ableiten, der sie wiederum in starke Abhängigkeit von Wirtschaftsinteressen stellt. Die Frage, wo der Wachstumszwang seinen Ausgangspunkt hat, führt Eppler somit nicht, wie die weiteren Autoren, zum kapitalistischen Wirtschaftssystem¹²⁵, sondern zum Wachstumszwang „in den Köpfen“ der politischen Funktionselementen (1981, 76). Denn, so Eppler, selbst wenn die Annahme einer systematischen Wachstumsorientierung der Wirtschaftsinteressen im Kapitalismus getroffen würde, erkläre dies nicht, warum sich Politiker, insbesondere linker Provenienz, diesen Interessen hingeben sollten (1981, 76ff). Vielmehr seien diese selbst von der Notwendigkeit und Machbarkeit ständigen Wachstums überzeugt (ebd.).

Doch lässt sich das Politikversagen aus Epplers Sicht nicht nur auf die „Sachzwangsideologie“ der politischen Eliten zurückführen. Vielmehr findet sich bei Eppler auch eine grundlegende Kritik am bestehenden demokratischen Institutionensystem. Während die ökologische Krise eine global ausgerichtete und weitsichtige Politik erfordere, müssten sich in der gegebenen demokratischen Ordnung die konkurrierenden politischen Akteure innerhalb kurzer Wahlzyklen vor der nationalen Wählerschaft legitimieren. Sie würden deshalb keine einschneidenden Maßnahmen vorschlagen bzw.

124 Neben der Skepsis gegenüber den politischen Eliten klingt bei Eppler auch eine Kritik am starken Einfluss von (vermeintlichen) Experten auf die politische Entscheidungsfindung an. Diese seien oft selbst dem von Eppler kritisierten Sachzwangdenken verhaftet. Zudem sei das Blickfeld von Experten häufig auf das eigene Fachgebiet begrenzt, was zu einer Blindheit für übergreifende Zusammenhänge führe. Zudem seien Experten häufig mit spezifischen Interessen verflochten. Eppler proklamiert stattdessen in Anlehnung an Klaus Müller das „Expertentum aller Laien“ und fordert alternatives Expertenwissen. (1981, 36-40; 1975, 120)

125 Während sich Eppler in den untersuchten Werken nicht klar positioniert bezüglich eines systemimmanenten Wachstumszwanges des Kapitalismus (1975, 9; 1981, 76ff), hat er dies später konkretisiert. Demnach versuche im Kapitalismus zwar jedes Unternehmen zu wachsen, daraus könne aber kein makroökonomischer Zwang zum Wachstum gefolgert werden. Dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass es immer wieder kapitalistische Länder gebe, die über längere Zeitphasen kein Wirtschaftswachstum generieren. (2016, 82)

vornehmen, da sie davon ausgehen, dass ihnen dies politisch zum Nachteil gereicht. Gleichzeitig schrumpfe „der politische Zeithorizont bei uns auf wenige Monate zusammen“ (1975, 60). In der Folge würden „im unvermeidlichen taktischen Spiel um die Macht die entscheidenden Probleme so lange umgangen und kaschiert [...] bis sie uns endgültig über den Kopf gewachsen sind“ (1975, 121). Es besteht aus seiner Sicht also ein struktureller Anreiz zum Aufschub schwieriger politischer Probleme. Vor diesem Hintergrund konstatiert Eppler, dass es die „Parteien, Parlamente oder Regierungen, die aus eigener Intuition Gesellschaft formen [...] wohl nur im staatsbürgerkundlichen Bilderbuch“ gebe (1975, 121). Die nationalstaatlich verfasste Konkurrenzdemokratie institutionalisiert aus Epplers Sicht also einerseits den Fokus auf die Interessen des nationalen Wahlvolkes, weshalb zukünftige Interessen und die Interessen anderer Weltregionen systematisch unterrepräsentiert sind. Andererseits setzen die kurzen Wahlzyklen die Parteien unter Druck, ihr Handeln am kurzfristigen Wählerwillen auszurichten. (Zum ges. Absatz 1975, 58ff, 121; 1977, 4)

Als weitere Ursache der ökologischen Krise problematisiert Eppler auch die aus seiner Sicht vorherrschende expansive Konsumkultur. Er diagnostiziert eine Ethik des Habens, die es im Angesicht der ökologischen Krise zu hinterfragen gelte (1981, 130). Diese liegt für ihn aber nicht im Menschen selbst begründet, sondern ist Sekundärphänomen der bestehenden strukturellen Ordnung. Demnach sind die Menschen so, „wie ein Gesellschafts- und Wirtschaftssystem sie macht, das von Konkurrenzkampf lebt, von der Jagd nach wirtschaftlichem Erfolg, vom unaufhörlichen Anstacheln des persönlichen Egoismus durch immer raffiniertere Werbung“ (ebd., 104, dazu vertiefend 104ff). Konsumismus folgt bei Eppler strukturell aus der „kapitalistischen Konkurrenz- und Wachstumsgesellschaft“ (ebd., 130), die einerseits zum fortwährenden Konsum anregt und andererseits durch die Frustration zentraler menschlicher Bedürfnisse zu kompensatorischem Konsumverhalten führt (ebd., 128f). An diesen Stellen klingt durchaus eine fundamentale Systemkritik an.¹²⁶ Dieser Fundamentalkritik stehen aber kei-

126 Vor diesem Hintergrund ist auch Epplers breit rezipierte Unterscheidung zwischen Struktur- und Wertkonservatismus zu verstehen: Eppler kritisiert den Strukturkonservatismus dafür, einen Werteverfall anzuprangern, aber das diesen hervorbringende Gesellschafts- und Wirtschaftssystem des entfesselten Industriekapitalismus nicht in den Blick zu nehmen. Der Strukturkonservatismus stoße also gar nicht zu den tatsächlichen Ursachen der von ihm angeprangerten Entwicklung vor. Dagegen müsse ein richtig verstandener Konservatismus, den Eppler als Wertkonservatismus bezeichnet, auf eben diese Strukturen fokussieren. Erst deren Veränderung würde in

ne entsprechenden Veränderungsvorschläge gegenüber, was eine Leerstelle bei Eppler ist. Aus der Rückführung des „Modus des Habens“ auf die Strukturen der kapitalistischen Konkurrenz- und Wachstumsgesellschaft würde logisch folgen, dass grundlegende Veränderungen, insbesondere mit Blick auf das Wirtschaftssystem, erforderlich sind, um einen Kulturwandel zu ermöglichen. Eben solche grundlegenderen Veränderungen beschreibt Eppler aber nicht. Stattdessen fokussieren seine Vorschläge in erster Linie auf reformerische Maßnahmen zur ökologischen Rahmung der Marktwirtschaft sowie zum Abbau von Wachstumsabhängigkeiten (Kap. 7.4).

Unabhängig von dieser Leerstelle ist zu konstatieren, dass es für Eppler keiner Überwindung von Kapitalismus und Marktwirtschaft bedarf, wohl aber einer ambitionierten ökologischen Rahmensetzung. Dazu muss sich Politik von ihrem Fokus auf quantitative Wachstumsziele lösen, wofür sie wiederum, wie noch deutlich wird, ethische Impulse aus der Zivilgesellschaft braucht. Zugleich plädiert Eppler für einen Kulturwandel weg von der expansiven Konsumkultur.

7.1.2 Systemkritik: die ökologische Krise als Folge von Kapitalismus, Industrialismus und des durch sie geprägten Menschen

Anders als für Eppler ist für die Autoren Strasser, den frühen Bahro, Amery und Fromm im Angesicht der ökologischen Krise eine fundamentale Systemkritik erforderlich. Dies folgt maßgeblich aus ihrer Positionierung in der Wachstumsfrage: Da sie einen Ausstieg aus der Wachstumsdynamik für erforderlich halten, gilt es die Wachstumstreiber, insbesondere den Kapitalismus, zu überwinden. Aber auch weitere Grundstrukturen der Gegenwartsgesellschaft wie die arbeitsteilige und zentralisierte industrielle Produktionsweise sowie die repräsentativ-nationalstaatlich verfasste Demokratie werden infrage gestellt. Auch in der geistig-kulturellen Dimension werden vielfältige Krisenursachen ausgemacht. Des Weiteren werden soziale Ungleichheit und Bevölkerungswachstum als sozio-ökonomische Krisenursachen angeführt.

der Breite einen Kulturwandel ermöglichen. (1981, 104ff; siehe vertiefend zu dieser Unterscheidung Lenk 1989, 26)

Strukturelle Ursachen: Kapitalismus, Industriesystem und der Staat

In den Krisenanalysen der Autoren wird deutlich, dass sie auf systemisch-struktureller Ebene in erster Linie Kapitalismus und Industriesystem als zentrale Krisenursachen ausmachen. Die Kritik am Kapitalismus weist weitgehende Überschneidungen zu den Argumenten der öko-autoritären Denker auf. Äquivalent zu diesen sehen die Autoren einen dem Kapitalismus inhärenten Wachstumszwang (Bahro 1980, 51, 57f, 65, 76, 87f, 110, 191f; Amery 1991, 269, 309; 1978c, 119ff; Strasser/Traube 1981, 33; 1977, 71, 83ff; Fromm 2007, 214). Entsprechend z.B. Strasser: Das „strukturelle Problem des Kapitalismus [...] [liegt] darin, daß [er] aus systematischen Zwängen heraus blindwütiges Wachstum auch dann noch fördert, wenn dies absehbar in eine weltweite Katastrophe führen muß“ (1977, 71). Begründet wird dieser Wachstumszwang wiederum darüber, dass das für den Kapitalismus konstitutive Profitmotiv unter Konkurrenzbedingungen zum Profit- und damit Wachstumszwang wird (Bahro 1980, 51, 57f, 76, 124; Strasser 1977, 85; Strasser/Traube 1981, 33). Folglich gelte es das Profitmotiv als Triebkraft der Wirtschaftsentwicklung sowie die Konkurrenzbedingungen auszuschalten bzw. einzuhegen (Strasser/Traube 1981, 253, 259f, 263; Bahro 1980, 57f, 124; Fromm 2007, 218; Amery 1991, 184). Dazu müssen die Grundstrukturen des gegenwärtigen Wirtschaftssystems infrage gestellt werden: die Marktwirtschaft als Allokationsmechanismus (Strasser 1977, 105, 114; Strasser/Traube 1981, 262; Bahro 1980, 101f; Fromm 2007, 211) sowie der Privatbesitz an Unternehmen (Strasser 1977, 85, 103f, 111ff; Strasser/Traube 1981, 253, 259f, 163; Fromm 2007, 107; Bahro 1980, 179, 201; Amery 1991, 334; 1978c, 119ff).

Neben dem Kapitalismus wird auch das „Industriesystem“ bzw. der „Industrialismus“ als Krisenursache problematisiert.¹²⁷ Zu diesen Begrifflichkeiten finden sich jedoch keine tiefergehenden Reflexionen. Dies trifft sich mit der Erkenntnis von Mende, wonach der Begriff der Industriegesellschaft bzw. des Industriesystems in der Ökologiedebatte der 70er- und 80er-Jahre vielmals als allgemeine Kritikfolie verwendet wurde, vor welcher der

127 Strasser/Traube und Amery grenzen sich, wie übrigens auch der späte Bahro, explizit von einer aus ihrer Sicht im sozialistischen Denkraum vorherrschenden, aber verkürzten Krisenerklärung ab, nach der die ökologische Krise ausschließlich dem Kapitalismus zuzuschreiben ist (Amery 1991, 313; Strasser/Traube 1981, 39, 234). Entsprechend hat Eckersley darauf hingewiesen, dass im öko-sozialistischen Denken die Krisenverursachung zwischen Kapitalismus und Industrialismus umstritten ist (1992, 121, 123f). Dass diese Kontroverse auch heute noch ausgetragen wird, zeigt sich z.B. in AK Postwachstum 2016 (vgl. v.a. die Beiträge von Lorenz und Barth/Reitz).

Gesamtentwurf der modernen Gesellschaft verhandelt wurde, ohne damit ein klares analytisches Konzept zu verbinden (2011, 369f). Was sich in den untersuchten Werken zeigt, ist, dass sich die Industrialismuskritik v.a. auf die spezialisierte, technisierte, zentralisierte und fremdbestimmte industrielle Arbeitsorganisation und Produktionsweise sowie die davon ausgehende atomisierte, entwurzelte Gesellschaftsstruktur richtet (siehe v.a. Bahro 1980, 46, 87f, 191f; Strasser/Traube 1981, 223; Amery 1991, 267f, 335).¹²⁸

Konkret wird deutlich, dass die Autoren ökologische und soziale Kritik am Industrialismus verbinden. So bemerken z.B. Strasser/Traube: „Der Industrialismus gefährdet nicht nur die Existenz der Gattung im biologischen Sinne, er gefährdet vor allem die Substanz der Menschlichkeit, die Identität der Menschen [...]“ (1981, 217). Amery konstatiert, dass die Industriegesellschaft „nicht nur materiellen, sondern gesellschaftlichen, psychischen, menschlichen Abraum“ schafft (1991, 228). Die soziale Kritik an der Gegenwartsgesellschaft wird später adressiert, an dieser Stelle interessiert zunächst die ökologische Dimension. Diesbezüglich lassen sich zwei Argumentationsstränge rekonstruieren. Der erste Strang sieht den Industrialismus als maßgebliche Wurzel sozialer Entfremdung, die sich dann wiederum in kompensatorischem Konsum niederschlägt. Der zweite Strang, vor allem bei Amery und angedeutet bei Strasser, fokussiert auf die verantwortungsunterminierende Wirkung der industriellen Produktionsweise.

Ausgangspunkt des ersten Argumentationsstranges ist, dass die Industriegesellschaft entfremdete Individuen hervorbringt. Dabei werden verschiedene Dimensionen der Entfremdung beschrieben, die hier nicht im Detail nachgezeichnet werden. Insbesondere problematisieren sie die Entfremdung in einer fremdbestimmten, zentralisierten, technisierten und stupiden Arbeitswelt (Bahro 1980, 57f, 97f, 179; Amery 1991, 267, 335; Strasser/Traube 1981, 222f, 310) sowie die soziale Entfremdung der Menschen voneinander durch die Atomisierung und soziale Entwurzelung der Individuen (Bahro 1980, 46f, 100; Strasser/Traube 1981, 223, 274f, Amery 1991, 326).¹²⁹ Prägnant zusammengefasst wird die Position bei Strasser/Traube:

128 Dabei wird von den Autoren bemerkt, dass es das ökonomische Verwertungsinteresse des Kapitals und somit dessen Profitmotiv war, dass die stark arbeitsteilige, hierarchisch-zentralisierte industrielle Produktionsweise hervorbrachte (Strasser/Traube 1981, 45-49, 67, 217; Bahro 1980, 87f; Amery 1991, 267f).

129 Während diese Kritiklinie bei Bahro und Amery nur anklingt, setzen sich Strasser/Traube sehr ausführlich damit auseinander. Der gesamte erste Teil von *Zukunft des Fortschritts* arbeitet heraus, wie der Industrialismus aus ihrer Sicht die Menschen von ihren eigentlichen Bedürfnissen und den Mitmenschen entfremdet (1981,

„Der Industrialismus selbst, und nicht nur seine kapitalistische Ausprägung, ist der tiefste Grund für die Entfremdung des Menschen. Die zentralistischen und hierarchischen Strukturen des Industrialismus produzieren die Rollenschizophrenie und die existenzielle Zerrissenheit des Menschen. [...] [W]er die Menschen aus unwürdiger Abhängigkeit befreien will, darf darum die ökonomisch-technischen Strukturen des Industrialismus mit ihrer exzessiven Arbeitsteilung, ihrer Hierarchisierung und Parzellierung des sozialen Lebens und ihrer Verneinung der schöpferischen Selbsttätigkeit der Mehrheit der Menschen nicht als Sachzwang hinnehmen.“ (1981, 223)

Ökologisch folgenreich wird diese Diagnose, weil die Individuen die mit ihrer „entfremdeten Bedürfnisstruktur“ (Bahro 1980, 57) einhergehende Frustration elementarer Grundbedürfnisse durch expansiven Konsumismus zu kompensieren suchen (Strasser/Traube 1981, 224, 258, 269, 310; Strasser 1977, 122f; Bahro 1980, 94f, 97f; Amery 1976, 202).¹³⁰ So werden die Menschen nach Bahro letztlich von den entfremdenden Verhältnissen dazu gezwungen, „im Verbrauch von Dingen, in passiver Unterhaltung, in prestige- und machtorientierten Attitüden Entschädigung zu suchen“ (1980, 98; siehe diesen Aspekt zu Bahro vertiefend auch Adler/Schachtschneider 2010, 96ff).

Die zweite, der Industrialismuskritik zuzurechnende Argumentationslinie beschreibt die industrielle Produktionsweise als System struktureller Verantwortungslosigkeit. Nach der Kritik an der sozialen Entfremdung kann dies auch als Diagnose der ökologischen Entfremdung im Industrialismus gelesen werden. Prominent ausgeführt ist diese Argumentationslinie v.a. bei Amery. Er argumentiert, dass in der zentralisierten, stark arbeitsteiligen und überregional vernetzten industriellen Produktionsweise und der darauf basierenden Konsumform der Stoffwechsel mit der Natur, anders als bei früheren Produktionsweisen, für den Einzelnen nicht mehr

57-227). Sie sehen die Trennung von Produktion und Konsum als elementares Prinzip des Industrialismus, aus dem der „ganze entfremdende Rattenschwanz“ von ungehemmter Arbeitsteilung, ständiger Erhöhung der Produktivität, Umformung aller Produkte und der Arbeitskraft in Waren, sowie die Verselbstständigung der Technik, folgt (1981, 67; vgl. dazu auch Behrend/Döge 2001, 18).

130 Wichtiger Stichwortgeber und Vordenker für die Diagnose des kompensatorischen Konsums, also die Funktion des Konsums als Kompensation für unbefriedigte Grundbedürfnisse, war Herbert Marcuse (Münkler/Straßenberger 2016, 307). Inwiefern auch die hier behandelten Denker von ihm inspiriert waren, lässt sich an dieser Stelle nicht bestimmen. Direkte Verweise finden sich nicht.

erfahrbar ist (1991, 266). So minimiere jede Form der Großproduktion das Bewusstsein für die ökologischen Folgelasten, sowohl bei Produzenten als auch den Konsumenten, die die Auswirkungen ihres Tuns nicht mehr überblicken (ebd., 336f). Die industrielle Massenproduktion führe somit sowohl auf Seiten der Produzenten als auch bei den Konsumenten zu ökologischer Verantwortungslosigkeit (ebd.).¹³¹ Daraus folgt Amerys drastischer Schluss, wonach gilt: „[E]ntweder das Industriesystem bricht vor dem Ökosystem – oder das Ökosystem bricht vor dem Industriesystem zusammen [Herv. i.O.]“ (ebd., 345). Bei Strasser/Traube findet sich diese Kritiklinie implizit, wenn sie ausführlich für eine Re-Regionalisierung der Wirtschaftskreisläufe plädieren, um dadurch mehr Überschaubarkeit und damit Verantwortung bei Produzenten und Konsumenten zu stiften (1981, 242f, 252f).

Jenseits von Kapitalismus und Industriesystem wird auch der Staat in seiner gegebenen Form als wichtiger Krisentreiber adressiert. Demnach ist der Staat bzw. sind die darin handelnden Eliten selbst wachstumsorientiert, was aus Sicht der Autoren maßgeblich aus der Nähe dieser Eliten zu den expansiven kapitalistischen Verwertungsinteressen folgt (Bahro 1980, 22, 58, 114f, 128, 161, 190f; Amery 1991, 268ff, 279; Strasser/Traube 1981, 32f, 205). Besonders weitgehend ist diese Argumentation bei Bahro und Amery. Bahro beschreibt den Staat als Instrument in den Händen kapitalistischer Interessen (1980, 58, 128, 161) und sieht die etablierte Parteienlandschaft en gros als mit den Kapitalinteressen verwobenes „Parteienkartell“ (ebd., 128). Amery konstatiert in ähnlicher Stoßrichtung eine starke Interessenskongruenz und daraus hervorgehende Machtkonglomerate zwischen politischen Eliten und Kapitalinteressen, die das ökologisch zerstörerische Wachstum vorantreiben (1976, 189-194, 1991, 193f, 270, 333, 341f). Bei beiden Denkern klingt implizit die v.a. auf Lenin zurückgehende und in den 1970er-Jahren in linken Kreisen gängige These des staatsmonopolistischen Kapitalismus an (vgl. z.B. Boccara 1973).¹³²

131 In ähnlicher Weise beschrieb später Ulrich Beck die Produktions- und Konsumstrukturen der Industriegesellschaft als „organisierte Verantwortungslosigkeit“ (Beck 1988).

132 Etwas abgemildert identifizieren auch Strasser/Traube bürokratisch-industrielle Komplexe als Interessensallianzen zwischen Staatsapparat und einzelnen Industrien. Sie widersprechen aber explizit der These des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Grundsätzlich könne der Staat nicht als einheitlicher Akteur begriffen werden, sondern müsse immer als Konglomerat widerstreitender Interessen verstanden werden. Entsprechend greife auch die Aussage zu kurz, dass sich staatliches Handeln

Die Frage, warum staatliche Akteure eine wachstumsfokussierte Allianz mit Wirtschaftsinteressen bilden, wird nur von zwei Autoren und von diesen wiederum unzusammenhängend beantwortet. Bei Amery steht das Streben nach Machterhalt im Vordergrund. Demnach könnten die politischen Zentralmächte die Abhängigkeit der Subalternen nur aufrechterhalten, wenn sie ein fortwährendes Wachstum erzielen (1991, 330f, 193; 1978c, 119ff). Implizit greift hier die Annahme, dass die „Subalternen“ selbst auf materielles Wachstum gerichtet sind. Strasser/Traube sind an dieser Stelle differenzierter. Auch bei ihnen spielt der Aspekt des Machterhalts eine wichtige Rolle. Dies äußere sich einerseits gegenüber der Bürgerschaft, wenn die politischen Eliten zur Sicherung der Wählergunst auf materielles Wachstum setzen (1981, 33f). Gegenüber den Kapitalinteressen müssten die politischen Verantwortungsträger jederzeit fürchten, deren Unterstützung zu verlieren, wenn sie sich deren Wachstumsinteressen nicht zu eigen machen (ebd., 32). Jenseits dieser direkt auf den eigenen Machterhalt gerichteten Punkte stelle Wachstum aber auch eine zentrale Voraussetzung für die gesellschaftliche Stabilität dar. So sei Wachstum im gegenwärtigen System notwendig für die Entschärfung von Verteilungskonflikten, für die Aufrechterhaltung des Sozialstaats und zur Verhinderung von Arbeitslosigkeit (ebd., 32f, 204, 301). Ein dritter Aspekt neben dem Machterhalt und den benannten Wachstumsabhängigkeiten ist die Ausweitung der eigenen Handlungsmöglichkeiten. Demnach erweitern sich die Handlungsmöglichkeiten der Regierung durch wirtschaftliches Wachstum und steigende Steuereinnahmen (ebd., 33). Beispielsweise sei der Staat auf steigende Einnahmen angewiesen, um die Voraussetzungen für weiteres Wachstum (z.B. Bildungsausgaben, Infrastrukturmaßnahmen) zu schaffen oder die zunehmenden Folgen des Wachstumsprozesses (z.B. Umweltschäden, steigende Ungleichheit) zu bearbeiten (ebd., 204). In der Summe ist der Staat für Strasser/Traube finanziell und legitimatorisch auf fortwährendes Wachstum angewiesen, was ihn in Abhängigkeit von der Wirtschaft stellt (ebd., 32f).

Im Zuge der Staatskritik wird auch eine Fundamentalkritik an der nationalstaatlich verfassten Repräsentativdemokratie vorgetragen. Dies bezieht sich einerseits auf das Hervorbringen bürgerferner und damit unverantwortlicher Eliten. Dieses Argument wird v.a. bei Strasser/Traube und Amery deutlich. Sie beschreiben die gegenwärtige demokratische

nur an kapitalistischen Monopolinteressen ausrichte. Sehr wohl gebe es aber einen überproportionalen Einfluss mächtiger Wirtschaftsinteressen zu beklagen. (1981, 202-205)

Ordnung als System struktureller Verantwortungslosigkeit, das durch seine zentralisierten und damit bürgerfernen, unüberschaubaren Strukturen systematisch die Herrschaft unverantwortlicher Elitenzirkel hervorbringt (Strasser/Traube 1981, 240ff; Amery 1976, 189; 1978d, 49, 52). Aus dieser Perspektive befördert das gegenwärtige politische System eine nicht am Gemeinwohlinteresse ausgerichtete Elitenherrschaft. Dies steht wiederum im Zusammenhang mit der oben dargestellten Kritik an der Nähe zwischen politischen und ökonomischen Eliten. Andererseits wird bemängelt, dass das gegenwärtige politische System eine passive, desinteressierte und atomisierte Bürgerschaft hervorbringt, die wenig Verantwortung für Gemeinwohlbelange übernimmt (Fromm 2007, 225; Amery 1978d, 49). Die gegenwärtige demokratische Institutionenlandschaft ist aus Sicht der Autoren somit ebenfalls nicht zukunftsfähig.

Geistig-kulturelle Ursachen

In engem Zusammenhang mit den strukturellen Krisen- und Wachstumstreibern werden geistig-kulturelle Ursachen der ökologischen Krise thematisiert. Dabei ist, wie bereits bei Gruhl und Jonas, zwischen zwei Dimensionen zu unterscheiden. In der ersten Dimension prägen Kapitalismus und Industrialismus die Kultur und damit die Individuen, die in ihrer expansiv-materialistischen Ausrichtung selbst zu maßgeblichen Wachstumstreibern werden. In der zweiten Dimension werden von Amery tiefe kulturelle Wurzeln identifiziert, die selbst wiederum Erklärung für die historische Genese von Kapitalismus und Industrialismus sind.

In der ersten Dimension greift die bereits von den öko-autoritären Denkern vorgetragene Diagnose, dass sich der expansive Kapitalismus in eine expansiv-materialistische Bedürfnisstruktur auf Seiten der Konsumenten übersetzt. Demnach ist der exzessive Konsumismus der Gegenwartsgesellschaft der systemisch erforderliche Gegenpart zum wachstumsgetriebenen Kapitalismus (Fromm 2007, 92, 214ff, 242; Bahro 1980, 57f, 83, 90, 94f, 97ff; Strasser/Traube 1981, 16, 39, 70f, 266, 309f, 317; Amery 1991, 336; 1978b, 102). Entsprechend sieht z.B. Bahro in der „entfremdete[n] Bedürfnisstruktur der Massen“ die „Kehrseite“ des kapitalistischen Wachstumszwanges (1980, 57f). In der vorherrschenden Ökonomie komme es zu einer „permanenten ‚Revolution der Erwartungen‘, die von den jeweils neuesten Luxusbedürfnissen angetrieben wird“ (1980, 94). Fromm bemerkt, dass die Menschen durch die „der kapitalistischen Wirtschaft innewohnenden Gesetze [...] zu einer Existenz als *Homo consumens* verurteilt werden [Herv. i.O.]“ (2007, 214). Begrifflich übersetzt sich dies in die Diagnose

„künstlicher“ bzw. „synthetischer“ Bedürfnisse, die nicht authentisch dem Individuum entspringen, sondern diesem von außen oktroyiert werden (Amery 1991, 336; 1978b, 102; Strasser/Traube 1981, 70; Fromm 2007, 216). Dabei erfolge die entsprechende Prägung bzw. die Erzeugung neuer Bedürfnisse einerseits fortlaufend durch Werbung und Marketing (Amery 1991, 336; Strasser/Traube 1981, 269; Fromm 2007, 14, 217, 229). Andererseits hätten die Menschen ein Wohlstandsverständnis verinnerlicht, das diesen maßgeblich über einen möglichst hohen und immerzu anwachsenden materiellen Standard definiert (Bahro 1980, 97f; Strasser 1977, 123f; Amery 1978, 8f; Fromm 2007, 241f). Dem entspricht aus ihrer Sicht auch das kulturprägende Menschenbild des homo oeconomicus (Amery 1991, 328; Fromm 2007, 15, 19ff; Strasser/Traube 1981, 70, 217f, 276, 286ff).

Neben dem Kapitalismus wird, wie oben gezeigt, auch der Industrialismus als Wurzel sozialer Entfremdung und dadurch als wichtiges kulturprägendes Element identifiziert. Dies wird hier nicht erneut wiederholt. In der Summe bringen aus Sicht der Denker Kapitalismus und Industrialismus den „homo consumens“ gemeinsam hervor. Daraus folgt ein wichtiger Schluss für die Antworten der Autoren auf die ökologische Krise. Diese wurzelt nicht nur in den beschriebenen Strukturen, sondern auch in der inneren Konstitution des homo consumens. Eine ökologisch nachhaltige Gesellschaft setzt damit nicht nur tiefgreifende strukturelle Veränderungen, sondern auch einen veränderten Menschen voraus. Entsprechend fordert z.B. Bahro, an dieser Stelle mit spezifischem Blick auf den Kapitalismus, eine „Kombination von zwei Richtungen des Kampfes: gegen den Antriebs- und Regulierungsmechanismus der Monopolkonkurrenz um Höchstprofite *und* gegen die Kehrseite dieses Mechanismus – die von dem Zwang zur Realisierung der kapitalistischen Massenproduktion auf dem Markt geprägte Bedürfnisstruktur der Menschen [Herv. i.O.]“ (1980, 124).¹³³

133 Insbesondere Strasser/Traube und Fromm versuchen nachzuvollziehen, wie sich die ideologischen Grundlagen des Industriekapitalismus historisch etabliert haben. Sie fokussieren dabei auf die Entwicklung des Wirtschaftsliberalismus und des Utilitarismus am Vorabend der industriellen Revolution. Mit diesen habe sich das Bild des Menschen als egoistischer Nutzenmaximierer, dessen Glück in erster Linie von der Mehrung des materiellen Wohlstands abhängt, durchgesetzt. Zudem habe sich eine möglichst effiziente Entfaltung der Produktivkräfte als Synonym für Fortschritt etabliert, während die soziale und moralische Entfaltung des Menschen in den Hintergrund rückte. Auch die Haltung zur Natur habe sich in dem Sinne verändert, dass diese zunehmend instrumentell als Ausbeutungsobjekt für menschliche Zwecke gesehen wurde (Fromm 2007, 15-21; Strasser/Traube 1981, 44ff, 63-66, 79, 217, 365; siehe zu Fromm entsprechend Johach 2010, 4ff). Insbesondere Strasser/Traube,

In der zweiten Dimension kultureller Krisenursachen werden von Amery tiefe kulturelle Wurzeln identifiziert, die Kapitalismus und Industriesystem überhaupt erst ermöglicht haben. Aus seiner Sicht hat sich aus der christlich-jüdischen Tradition eine anthropozentrische und auf diesseitige Heilserzwingung gerichtete Weltanschauung entwickelt, welche hinter dem expansiven Industriekapitalismus steht.¹³⁴ Die christlich-jüdische Denktradition habe zwei zentrale biblische Leitsätze spezifisch interpretiert und verinnerlicht: „erstens den Auftrag absoluter, um nicht zu sagen tyrannischer Weltbeherrschung an den Menschen als die einzige herrscherliche Art des Planeten – und zweitens die Deutung des Weltzustandes als eines Skandals, der durch ‚Heils-Geschichte‘ eines Tages [...] aufgehoben werden wird“ (1991, 190, vgl. zu den beiden Leitsätzen auch 1991, 27, 186). Diese beiden Leitsätze – der Herrschaftsauftrag sowie das Inaussichtstellen einer Heilsgeschichte – haben nach Amery ihren Ursprung in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments (ebd., 13-20). Die beiden Prämissen legen den Grundstein für einen „dualistischen Imperialismus“, der nur den Schöpfer und den Menschen sieht, die nicht-menschliche Materie aber als „reines Werkzeug, Heilsinstrument, Heilsrohstoff“ begreift (ebd., 208f). Die Welt „wird zur Kulisse, vor der das einzig entscheidende Drama,

aber auch Fromm, legen dar, dass diese ideologische Neuausrichtung dem Verwertungsinteresse des Bürgertums entsprach und von diesem gezielt befördert wurde (Strasser/Traube 1981, 217ff; Fromm 2007, 19ff). Dass sich das entsprechende Paradigma verfestigen konnte, erklären Strasser/Traube damit, dass der industrielle Fortschritt zunächst tatsächlich viele offene Bedürfnisse der Menschen befriedigen konnte (1981, 66f). Spätestens mit der Übernahme der zentralen ideologischen Prämissen des kapitalistisch geprägten Fortschrittsverständnisses durch den Sozialismus im Anschluss an Marx sei das „utilitaristisch-szientistische Paradigma“ des kapitalistischen Industrialismus mit seinem verengten Fortschrittsverständnis zum „herrschenden Paradigma“ geworden (ebd., 65f, 49f). Damit klingt vor allem in der Krisenanalyse von Strasser/Traube deutlich das Marx'sche Motiv der Herrschafts-ideologie an, wie es später z.B. von Gramsci mit seinem Hegemonie-Theorem weitergeführt wurde (Schaal/Heidenreich 2017, 211f). Demnach hat das zur Herrschaft gekommene Bürgertum zur Rechtfertigung der eigenen Herrschaft eine Ideologie durchgesetzt, die von den Subalternen nicht mehr reflektiert, sondern als Wahrheit naturalisiert wird. Damit folgen die ideellen Ursachen der Krise maßgeblich aus den materiellen Besitz- und Herrschaftsverhältnissen.

134 Amerys Erklärungsfokus auf die christlich-jüdisch geprägte Weltanschauung erinnert stark an Lynn White, die diese These im angelsächsischen Sprachraum prominent vertreten hat (vgl. White 1967, siehe dazu vertiefend Dryzek 1997, 161).

das Drama zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer abläuft“ (ebd., 209).¹³⁵

Inwiefern wirken diese Leitsätze in der modernen Welt fort? In *Ende der Vorsehung* widmet sich Amery in einer ausführlichen historischen Rückschau dem Weg und den Wandlungen dieser Leitsätze innerhalb und außerhalb des Christentums und behandelt die Frage, wie diese in den verschiedenen Epochen und Regionen wirksam wurden (ebd., 27-108). Dem wird hier nicht näher nachgegangen. Es klingen aber vor allem drei entscheidende Veränderungen am Vorabend der Neuzeit an. Erstens habe sich der Kampf um das jenseitige Reich säkularisiert (ebd., 66, 185f). Der Mensch versucht demnach diesseits das Paradies zu errichten, der expansive Industriekapitalismus ist der Ausdruck dieses Bestrebens (ebd., 144, 190f, 346f).¹³⁶ Zweitens seien, v.a. auch mit Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, die sich über die Zeit gehaltenen Reste fortschrittshemmender Naturverständnisse verschwunden, die in der Natur mehr als ein bloßes Ausbeutungssubjekt erkannten (ebd., 196f, 208; 1988, 10).¹³⁷ Drittens stünden mit der Neuzeit das Wissen und die Technik bereit, um aus der „Herrschaftsideologie“ über die Natur auch eine tatsächliche „Herrschaftspraxis“ (1991, 190) zu machen bzw. diese voll zur Geltung zu bringen (ebd., 66, 73, 196, 208).

Auf dieser Basis hat sich aus Amerys Sicht das ständig expandierende Industriesystem entwickelt, das die Herrschaft des Menschen über die na-

135 Folglich kann es für Amery kein Zufall sein, dass sich das Industriesystem später auf dem geografischen und historischen Boden des Christentums entfaltet hat (1991, 9ff). Doch habe sich diese Weltsicht mittlerweile global verbreitet und prägt das Selbstverständnis der gesamten aktivierten Menschheit, was nun an die Grenzen der ökologischen Belastbarkeit führe (ebd., 9, 12f, 107f).

136 Als paradigmatischen Ausdruck dieses diesseitigen Strebens nach der Heilsgeschichte bespricht Amery den Marxismus (1991, 87-96, siehe entsprechend auch Löwith 1953).

137 „Während von den Primitiven über die Antike bis ins Mittelalter hinein die Dichte, Würde und Komplexität der Materie (also dessen, was man einmal ‚Schöpfung‘ nannte) noch mehr oder weniger anerkannt war, während damals das Nicht-menschliche eher noch als Gegenstand der Meditation als der Aktion begriffen wurde, wird die Materie in den letzten dreihundert Jahren zusehends stärker *instrumental* empfunden. Sie ist heute nur mehr Depot und Werkzeugkammer, ihre Zweckbindung ist klar und ausschließliche. Auch der zweifelsfreie Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis wurde und wird zunächst nur als ein Instrument gesehen und gewürdigt: als ein Instrument der ständig erweiterten und ständig brutaleren Herrschaft des Menschen über die nicht-menschliche Materie“ (1991, 197).

türliche Materie verkörpert und nicht mehr länger haltbar ist (ebd., 200f, 209, 344). In seiner Kausalkette sind somit Wachstumsstreben und expansiver Industrialismus, welche die ökologische Krise materiell bedingen, Instrumente einer auf Naturbeherrschung und säkularisierte Heilserzwingung fokussierten Weltansicht, die aus der Übernahme zentraler Leitsätze aus der jüdisch-christlichen Tradition entstand (ebd., 190).

Sozio-ökonomische Ursachen

Zuletzt lassen sich bei den Autoren die Problemstellungen des Bevölkerungswachstums und der sozialen Ungleichheit als sozio-ökonomische Krisenursachen rekonstruieren. Dabei ist die Problematisierung des Bevölkerungswachstums deutlich zurückhaltender als bei den öko-autoritären Denkern. Lediglich Amery und Strasser verweisen auf diesen Aspekt, schränken dessen Bedeutung gegenüber anderen Ursachen wie dem enormen Konsumniveau in den reichen Weltregionen aber ein (Amery 1991, 115, 294-297) bzw. distanzieren sich später gänzlich davon (Strasser 1977, 121f; Strasser/Traube 1981, 78). Mit Blick auf die soziale Ungleichheit steht, wie bei Harich und Jonas, das Argument im Mittelpunkt, dass diese die Orientierung am materiellen Wohlstand der Bessergestellten verstärke und dadurch einen Wertewandel hin zu einer postmateriellen „Ethik des Seins“ (Fromm) verhindere (Strasser/Traube 1981, 270-273; Strasser 1977, 80f, 95, 101f; Fromm 2007, 107; Bahro 1980, 63f, 94f).

7.2 Geteilte Grundzüge in der Beantwortung der ökologischen Krise

Bevor auf die konkreten Alternativentwürfe als Antwort auf die dargestellten Krisenanalysen eingegangen wird, gilt es die gemeinsamen Grundzüge, welche die demokratischen Ansätze en bloc von den weiteren Grundpositionen abgrenzen, zu beleuchten.

7.2.1 Die Überlegenheit der Demokratie

Konträr zu den autoritären Ansätzen setzen die hier behandelten Autoren im Angesicht der ökologischen Krise auf Demokratie. Dies basiert auf der, dem autoritären Denken entgegengesetzten Annahme, dass die Bürgerschaft in der Mehrheit Einsicht für den erforderlichen ökologischen Wandel aufbringen kann. Sie glauben aber nicht nur an die Möglichkeit, die Krise unter Beibehaltung der Demokratie zu lösen, sie halten die Demo-

kratie darüber hinaus für die überlegene Regierungsform und plädieren für eine weitergehende Demokratisierung. Dabei kann analytisch zwischen der Annahme *funktionaler* und *normativer* Überlegenheit der Demokratie unterschieden werden:

- Funktionale Überlegenheit meint, dass die Demokratie ökologisch leistungsfähiger ist als autoritäre bzw. zustimmungsunabhängige Regierungsformen.
- Normative Überlegenheit meint, dass der Demokratie unabhängig von funktionalen Erwägungen ein starker Eigenwert insbesondere deshalb zukommt, weil sie der Verwirklichung wichtiger Normen und Grundwerte wie Freiheit, Emanzipation oder Selbstbestimmung dient.¹³⁸

7.2.1.1 Funktionale Überlegenheit der Demokratie

Im Gegensatz zu den autoritären Ansätzen vermuten die demokratisch orientierten Denker eine höhere ökologische Leistungsfähigkeit bei der Demokratie, wofür sich aus ihren Beiträgen zwei maßgebliche Begründungslinien rekonstruieren lassen. Erstens gehen sie davon aus, dass Impulse für ökologischen Wandel in erster Linie in der Zivilgesellschaft ihren Ausgang nehmen, was für Demokratie und gegen zustimmungsunabhängige Führung spricht. Zweitens weisen sie auf spezifische Dysfunktionalitäten (öko-)autoritärer Regierungsformen hin.

Ökologisches Bewusstsein wächst von unten oder die Bürgerschaft als Träger des Wandels

Die autoritären Ansätze trauen, wenn überhaupt, spezifischen Eliten, nicht aber der breiten Bürgerschaft ökologische Einsicht und Verantwortungsfähigkeit zu. Daraus folgt ein Plädoyer für die Institutionalisierung zustimmungsunabhängiger Führung. Bei den Autoren, die eine funktionale Überlegenheit der Demokratie annehmen, ist dies umgekehrt: Sie gehen davon aus, dass ökologisches Bewusstsein seinen Ausgang in erster Linie in der Zivilgesellschaft nimmt (Amery 1976, 189f; Eppler 1981, III, 114, 170; 1975, 121; Strasser 1977, 151; Bahro 1980, 51f, 114). Stellvertretend bemerkt Eppler „daß der Bewußtseinswandel nicht oben, nicht in den Ministerien und

138 Bei Fromm findet sich ausschließlich die normative Dimension. Inwiefern er die Demokratie als funktional überlegen sieht oder vornehmlich aufgrund seiner starken normativen Bindung an dieser festhalten will, lässt sich anhand der untersuchten Texte nicht final beantworten.

Parteizentralen beginnt, sondern unten, wo Menschen ihre alltäglichen Erfahrungen machen und von daher ihre Fragen stellen“ (1981, 170). Wenn heute Rettendes wachse, dann nicht an der Spitze der Institutionen, sondern an der Basis (ebd., 111). Aus dieser Perspektive ist die Zivilgesellschaft maßgeblicher Impulsgeber für ökologischen Wandel. Diesem Zutrauen in die Zivilgesellschaft gegenüber steht die Skepsis gegenüber einer elitären Krisenlösung: Von den institutionellen Eliten werden keine maßgeblichen Impulse für ökologischen Wandel erwartet (Strasser 1977, 11, 151; Strasser/Traube 1981, 240f; Eppler 1975, 121; Amery 1976, 189f; 1991, 193; Bahro 1980, 51f, 58).

Aus dieser Verortung ökologischer Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft folgt, dass ökologischer Wandel am ehesten in demokratischen Strukturen zu erwarten ist. Während Strasser, Amery und Bahro diesen Schritt implizit annehmen, wird er bei Eppler explizit vollzogen: Im Angesicht der ökologischen Krise gelte es der politischen Basis nicht weniger, sondern mehr Einflussmöglichkeiten auf die politischen Entscheidungsprozesse zu gewähren (1975, 121; 1981, 235; 1981b, 176). Dazu in *Ende oder Wende*:

„Es bleibt uns nichts anders übrig, als mehr Demokratie zu wagen. So richtig es sein mag, daß nicht alles, was aus der Initiative von Bürgern entsteht, notwendig vernünftiger sein muss als die Planung von Technokraten, so wenig sich ausschließen läßt, daß auch massive Einzelinteressen sich moderner Formen demokratischer Willensbildung bedienen, so gibt es doch keine Alternative zur Mobilisierung des Allgemeininteresses“ (1975, 119f).

Eppler geht also davon aus, dass eine am (ökologischen) Allgemeinwohl orientierte Politik am ehesten in Folge einer verstärkten Beteiligung der Bürgerschaft zu erwarten ist (1975, 119f; 1977, 3f). Dies lässt sich auf die weiteren Denker übertragen: Ökologischer Policy-Output wird für sie umso wahrscheinlicher, je mehr die Bürgerschaft Einfluss auf die politische Entscheidungsfindung hat. Sie plädieren für eine Vertiefung der Demokratie, um die ökologische Leistungsfähigkeit der Demokratie zu steigern. Damit lassen sich die hier behandelten Autoren einem beteiligungsorientierten Demokratieverständnis (vgl. dazu Schmidt 2010, 236-253) zuordnen.¹³⁹ Eben dies gestaltet sich für die öko-autoritäre Position gegenteilig:

139 Dieses Demokratisierungdenken muss vor dem zeithistorischen Hintergrund der Phase ab den späten 1960er-Jahren gelesen werden, als sich eine intensive Politi-

Diese erwartet eine ökologisch verantwortliche Politik am ehesten von zustimmungsunabhängiger Führung bei möglichst geringer Beteiligung der kurzichtigen Bürgerschaft.

Damit wird auch deutlich, dass die von den autoritären Autoren letztlich als Gründe gegen die Demokratie angeführten Eigenschaften der Bürgerschaft als materialistisch, kurzichtig, eigennutzorientiert etc. für die demokratischen Autoren in dieser Pauschalität nicht gelten. Sie trauen gerade der Bürgerschaft zu, sich von diesen Attributen zu lösen und ökologische Verantwortung zu übernehmen. Eben durch diesen Prozess des Bewusstseins- und Wertewandels in der Bürgerschaft wird der angestrebte Politikwandel angestoßen. Dabei zeigen sich die Denker optimistisch, dass sich dieser Prozess der bürgerschaftlichen Selbstaufklärung so weit ausbreitet, dass die erforderlichen Veränderungen letztlich mehrheitsfähig werden (Bahro 1980, 57, 114, 125, 160; Strasser 1977, 138; Strasser/Traube 1981, 292, 299; Amery 1972, 245ff; Eppler 1975, 119f; 1981, 134f, 238; Fromm 2007, 218). Bürgerschaftlicher Bewusstseinswandel stellt in den demokratischen Ansätzen somit die Voraussetzung sowohl für den Anstoß als auch die Umsetzbarkeit ökologischer Politik dar. Er muss deshalb, wie Strasser/Traube bemerken, die „Grundströmung“ im Prozess politischen Wandels darstellen: „[I]m Gegensatz zu allen autoritär-technokratischen Vorstellungen sozialen Wandels, [bildet] der dialektische Prozeß von Aufklärung und Selbstaufklärung die tragende Grundströmung“ (1981, 298). Ein kontinuierlicher gesellschaftlicher Lernprozess, der zu einer tiefgreifenden Änderung im Bewusstsein der Menschen führt, bildet die Basis für den intendierten Wandel (1981, 34, 292).¹⁴⁰

sierung der Zivilgesellschaft ereignete und entsprechende Beteiligungsforderungen erhoben wurden. Insbesondere ökologische Forderungen wurden zunächst in erster Linie aus der Zivilgesellschaft gegen die institutionellen Eliten vorgetragen. Dies nehmen die untersuchten Autoren auch so wahr, wenn z.B. Strasser/Traube und Eppler ein wachsendes demokratisches Selbstvertrauen und einen zunehmenden Beteiligungswillen in der Bürgerschaft erkennen, aus dem sich die Forderung der Autoren nach einer stärkeren Rückbindung politischer Entscheidungen an die Zivilgesellschaft ergeben (Strasser/Traube 1981, 240f; Eppler 1981, 170). Entsprechend wirft Eppler Gruhl in einem späteren Beitrag vor, trotz dieser klaren Anzeichen nicht erkannt zu haben, dass das ökologische Bewusstsein vor allem an der politischen Basis seinen Ausgang nimmt (1992, 93).

140 Damit wird bereits an dieser Stelle deutlich, dass die Autoren eine revolutionäre Strategie wie bei Harich, bei dem eine Bewusstseinselite durch einen revolutionären Prozess die Staatsmacht ergreift, um die erforderlichen Maßnahmen gegen die Mehrheitsbevölkerung durchzusetzen, ablehnen. Strasser setzt sich ausführlicher mit

Damit wird ersichtlich, dass die untersuchten Beiträge hohe Anforderungen an die Bürgerschaft implizieren. „Green Citizenship“ wird im ökologischen Demokratisierungsdiskurs zur zentralen Voraussetzung für den Weg aus der ökologischen Krise (Carter 2001, 62; Eckersley 1992, 178). Dies verdeutlichend bemerkt z.B. Strasser, dass die moralischen Anforderungen an den Einzelnen objektiv gewachsen sind, müsse er doch nun im Sinne einer „universalen Humanität“ Verantwortung für Menschen in anderen Weltregionen und für zukünftige Generationen übernehmen (1977, 128). Fromm fordert, dass die Gemeinwohlinteressen von jedem als sein ureigenstes Anliegen angesehen werden (2007, 222). Der Bürger muss also eben die von den autoritären Denkern als unüberwindbar angesehene Fokussierung auf den räumlichen und zeitlichen Nahbereich überwinden.

Dabei haben die Autoren ein grundsätzliches Zutrauen, dass die Bürgerschaft dieser Anforderung gerecht werden kann. Was allgemein für beteiligungszentrierte und republikanische Demokratievorstellungen gilt (vgl. dazu Schmidt 2010, 240f; Habermas 2014, 327ff; Carter 2001, 62), greift auch mit Blick auf die untersuchten Autoren: Sie bauen auf ein optimistisches Bürgerbild, das diesem die grundlegende Fähigkeit zur gemeinwohlorientierten Verantwortungsübernahme zutraut. Dies unterstellt gleichzeitig, dass der Mensch und dessen Präferenzen als demokratischer Input-Faktor wandelbar und nicht per se eigennutzorientiert sind (Carter 2001, 54, 62). Doch nicht nur soll die Bürgerschaft eine Haltung der Zukunftsverantwortung entwickeln, sie soll sich auch verstärkt in die demokratischen Aushandlungsprozesse einbringen. Entsprechend wird in den untersuchten Beiträgen die Entwicklung bzw. Rückbesinnung auf eine stärkere bürgerschaftlich-demokratische Verantwortlichkeit und ein daraus erwachsendes Selbstbewusstsein zur Teilhabe gefordert (Eppler 1975, 98ff; 1981, 39, 132f; Amery 1991, 342; Strasser/Traube 1981, 240f, 247f; Fromm 2007, 221f). Damit lässt sich ein republikanisches Moment (vgl. dazu Habermas 2014, 325-329; Schaal/Heidenreich 2017, 62f; Münkler/Straßen-

einer solchen revolutionären Strategie auseinander. Demnach hat der reformerische Weg den entscheidenden Vorteil, dass sich der Reformprozess parallel zur Bewusstseinsentwicklung in der Gesellschaft vollzieht und das erforderliche Bewusstsein eben nicht, wie bei einem revolutionären Umsturz, über Zwang hergestellt werden muss. Sollte der Sozialismus nicht wieder in einer Diktatur enden, führe kein Weg an der mühsamen Beschaffung einer Mehrheit, an einem kontinuierlichen gesellschaftlichen Lernprozess, vorbei. Nur der reformerische Weg bietet für ihn eine emanzipatorische Perspektive, weil die Menschen dabei bewusst, in zielbewusster Selbsttätigkeit, am Veränderungsprozess teilhaben. (Strasser 1977, 138f; Strasser/Traube 1981, 292)

berger 2016, 155, 173, 179) im Denken der Autoren ausmachen, insofern ökologische Weitsicht, gemeinwohlorientierte Zukunftsverantwortung und Beteiligungswille als Bürgertugenden begriffen werden. Dieser Aspekt wird in Teil D vertieft, da er auch für viele Autoren der zweiten Zeitphase zu- trifft (Kap. 16.5). Nachstehend wird der entscheidenden Frage nachgegan- gen, wie die geforderte ökologisch verantwortliche und am Gemeinwohl orientierte Bürgerschaft entstehen soll (Kap. 7.2.2). Zuvor gilt es jedoch die weiteren Begründungslinien für die angenommene Überlegenheit der Demokratie nachzuvollziehen.

Dysfunktionalitäten autoritärer Führung

In der zweiten Begründungslinie für die funktionale Überlegenheit der Demokratie werden in einigen Beiträgen Schwächen einer autoritären Re- gierungsform beschrieben. Bei Strasser und Eppler steht, jeweils in expli- ziter Abgrenzung zu Gruhl bzw. Harich, das Argument im Mittelpunkt, dass von zustimmungsunabhängiger Führung keine Orientierung an den langfristigen ökologischen Interessen der Gesamtgesellschaft zu erwarten ist. Strasser argumentiert gegen Harich gerichtet, dass sich eine vernünftige Politik eher in einem öffentlichen Wettbewerb der Meinungen, wie sie in der pluralistischen Demokratie institutionalisiert ist, durchsetzt, als in dem von Harich angestrebten Einparteiensystem (1977, 83). Zudem geben er und Eppler zu bedenken, dass zustimmungsunabhängige Führung deutlich mehr an Sonderinteressen orientiert sei als demokratisch gewählte Vertre- ter (ebd., 3f; Eppler 1975, 119; 1992, 93). Ihre Entscheidungen, so Eppler, würden zwischen Managern, Wirtschaft, Verwaltung und Politik ausgehan- delt ohne freie Diskussion mit den Bürgern, welche die eigentlichen Träger des ökologischen Bewusstseins seien (1992, 93). Entsprechend zieht Eppler den Schluss, es sei fehlgeleitet, ökologische Vernunft von autoritärer Füh- rung zu erwarten (1977, 3f; 1992, 93).

Auch Amery widerspricht der Möglichkeit einer ökologisch ausgerichte- ten Diktatur, begründet dies aber in erster Linie mit mangelnder Stabilität. Er setzt sich mit der Möglichkeit einer globalen ökologischen Diktatur auseinander. So gebe es historisch durchaus Beispiele, in denen der Über- gang zu einer zentralisierten und autoritären Machtstruktur Krisenlösun- gen begünstigt habe. Dies sei jedoch nur dann der Fall gewesen, wenn die Bevölkerung direkter Betroffenheit ausgesetzt war. Eben dies sei in der ökologischen Krise, vor allem in den verursachenden Weltregionen, noch nicht gegeben. Wenn aber direkte Betroffenheit nicht gegeben ist, fehle die Einsicht in die Notwendigkeit der Unterordnung unter eine solche Füh-

rung. Dies gelte vor allem deshalb, da eine ökologische Diktatur Freiheiten massiv einschränken und den Lebensstandard in den reichen Weltregionen drastisch senken müsste. Darüber hinaus, so Amery, sind Diktaturen immer auf eine Schicht von Profiteuren angewiesen, die diese stützt. Eine ökologische Welt-diktatur hätte jedoch nur Feinde, da niemand davon unmittelbar profitiert. In der Summe wäre ein permanenter Aufstand gegen die Diktatur die Folge, sodass, wie Amery schließt, das „Ende solcher Diktatur schlimmer als ihr Anfang“ wäre (1972, 247). (Zum ges. Absatz 1972, 245ff)

7.2.1.2 Normative Überlegenheit der Demokratie

Neben der unterschiedlichen Einschätzung der ökologischen Leistungsfähigkeit der Demokratie lässt sich die Differenz zu den autoritären Denkern auch über eine engere normative Bindung an die Demokratie erklären. Diese Bindung ergibt sich aus bestimmten Grundwerten und Grundwertverständnissen, die für die hier behandelten Autoren leitend sind. Insbesondere in Abgrenzung zu Harich und Gruhl wird deutlich, dass Selbstbestimmung und Emanzipation für die demokratischen Denker zentrale Grundwerte und damit maßgebliche Ziele politischen Handelns darstellen (Strasser/Traube 1981, 10, 69, 248; Bahro 1980, 46, 59, 65, 98, 125, 139; Amery 1978b, 91). Beispielhaft bemerken Fromm und Eppler, der sich diesbezüglich auf Fromm beruft, dass die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens sei (Eppler 1981, 131; Fromm 2007, 208; siehe zu Fromm vertiefend Johach 2010, v.a. 3, 8). In expliziter Abgrenzung zu Gruhl konstatiert Eppler an anderer Stelle, dass der Erhalt von Freiheit für ihn die Voraussetzung für eine lebenswerte Zukunft sei (1977, 3f).

Aus dieser normativen Grundlegung folgt eine spezifische Perspektive auf Demokratie: Ihr kommt ein starker Eigenwert zu, da sie der Verwirklichung dieses Grundwertekanons dient. In den meisten Beiträgen findet sich dieses Motiv explizit (Strasser 1977, 87; Strasser/Traube 1981, 233; Bahro 1980, 54f; Fromm 2007, 221-225; Eppler 1975, 50ff). Beispielsweise legt Eppler dar, dass Demokratisierung der Verwirklichung von Freiheit dient, indem sie die Wahl zwischen Alternativen institutionalisiert (1975, 50f). Mitbestimmungsrechte seien die Voraussetzung für Freiheit, da erst durch diese Selbstbestimmung möglich werde (ebd.). Hier wird die engere normative Bindung der Autoren an die Demokratie sichtbar. Demokratie ist aus dieser Perspektive nicht nur eine bestimmte Regierungsform, son-

dern „Leitidee gesellschaftlicher Organisation“ (Schmidt 2010, 228). Ein Abschied von der Demokratie im Angesicht der ökologischen Krise liegt vor diesem normativen Hintergrund deutlich ferner als für die autoritären Denker.

Für Strasser und Eppler lässt sich zudem ein weiterer Aspekt ihres Grundwertekanons beschreiben, der die enge normative Bindung an die Demokratie bedingt. Sie betonen in ihren Werken in sozialistischer bzw. sozialdemokratischer Tradition den Grundwert der Gerechtigkeit. Während, wie gezeigt, Harichs materiell fokussiertes Gerechtigkeitsverständnis autoritäre Schlussfolgerungen begünstigt, inkorporiert ihr Gerechtigkeitsbegriff die für jeden gleiche Chance auf Selbstentfaltung und Selbstbestimmung als elementaren Bestandteil (Eppler 1975, 48ff; Strasser/Traube 1981, 273; Strasser 1977, 98f). Entsprechend kritisieren Strasser/Traube Harich, dass Gleichheit eben nicht nur Gleichheit der Einkommen, sondern auch gleiche Mitwirkungsmöglichkeiten im politischen Prozess und Abbau von Hierarchien zwischen Staat und Gesellschaft bedeute (Strasser 1981, 232). Ganz im Sinne sozialdemokratischer Demokratietheorie dient hier Demokratie bzw. Demokratisierung nicht nur der Verwirklichung von Selbstbestimmung und Emanzipation, sondern vor allem auch von Gerechtigkeit als gleichberechtigter Teilhabe (Schmidt 2010, 228).¹⁴¹

7.2.2 Ein neues Ethos als Voraussetzung für eine nachhaltige Gesellschaft

Im Zusammenhang mit dem Festhalten an der Demokratie lässt sich ein weiteres Moment aufzeigen, das alle demokratischen Autoren verbindet: Die Entstehung einer ökologisch nachhaltigen Gesellschaft setzt die Entstehung eines neuen Ethos voraus. Dies beinhaltet die bereits zuvor beschriebene Übernahme von Zukunftsverantwortung, weist aber darüber hinaus. Bei allen Autoren wird Kultur, und damit die vorherrschenden Wertüberzeugungen und Wohlstandsverständnisse, als wichtiger Transformationsgegenstand adressiert. Besonders weitgehend bemerkt z.B. Fromm, „daß eine neue Gesellschaft *nur dann* [Herv. i.O.] entstehen kann, wenn sich parallel zu deren Entwicklungsprozeß ein neuer Mensch entwickelt oder,

141 Das impliziert freilich nicht, dass bei Fromm, Amery und dem frühen Bahro die normative Bindung an die Demokratie nicht auch auf dem Grundwert der Gerechtigkeit basiert. In ihren Werken steht aber die freiheitlich-emanzipatorische Dimension im Vordergrund.

bescheidener ausgedrückt, wenn sich die heute vorherrschende Charakterstruktur des Menschen grundlegend wandelt“ (2007, 22). Eine „radikale menschliche Veränderung“, so Fromm weiter, ist „Voraussetzung für das nackte Überleben der Menschheit. Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das *physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab* [Herv. i.O.]“ (ebd., 23). Amery spricht von der Notwendigkeit einer neuen Aufklärung, die zu einer neuen ethischen Basis führt (1972, 250; 1991, 167). Struktureller Wandel werde nur möglich, wenn die Menschen ihre Weltsicht grundlegend verändern (1991, 190, 193f).¹⁴² Im Folgenden wird zunächst konkretisiert, welche Stoßrichtung der geforderte Kulturwandel haben muss. Sodann stellt sich die Frage, wie sich der Prozess dieses Wandels, insbesondere im Verhältnis zum angedachten Strukturwandel, aus Sicht der Autoren gestalten soll.

Ein neues Ethos

Durch was zeichnet sich der intendierte Wertewandel und damit der grundlegend gewandelte Mensch und Bürger aus? Als ein wichtiges Moment wurde bereits die Übernahme von Zukunftsverantwortung und die verstärkte politische Teilhabe besprochen. Darüber hinaus wird deutlich, dass der Wertewandel zur Überwindung derjenigen mentalen Infrastrukturen¹⁴³ führen soll, welche die nicht-nachhaltige (Wachstums-)Gesellschaft stützen bzw. mit hervorbringen.¹⁴⁴ Bei Unterschieden im Detail lassen sich v.a. drei zentrale und geteilte Stoßrichtungen identifizieren:

- ein stärkeres Bewusstsein für und ein verändertes Verhältnis zur natürlichen Umwelt und den menschlichen Lebensgrundlagen,
- die Überwindung des materialistischen, konsumorientierten Wohlstands- und Fortschrittsverständnisses,

142 Auch bei den weiteren Autoren tritt die Notwendigkeit eines Ethoswandels rhetorisch deutlich hervor. Nach Bahro bedarf es einer „psychologischen Revolution“ (1980, 58, 113). Der anstehende Wandel müsse zuvorderst „ideologisch-psychologischer Natur“ sein (ebd., 181). Eppler ist in seiner Rhetorik zurückhaltender und sieht die Notwendigkeit einer „neuen alten Ethik“ (1981, 128-134). Strasser/Traube fordern die „Verankerung neuer Werte und Prinzipien im Bewußtsein und im Verhalten der Menschen“ (1981, 248).

143 Siehe zum Begriff mentaler Infrastrukturen Welzer 2011.

144 Dies gilt unabhängig davon, ob die materialistische, egoistische und anthropozentrische Ausrichtung der Menschen in erster Linie als Folge der Prägung durch die kapitalistische Industriegesellschaft begriffen wird (Strasser, Bahro, Fromm, Eppler) oder, wie bei Amery, tiefere kulturelle Wurzeln hat (Kap. 7.1).

- die Einübung neuer gesellschaftlicher Solidarität und die Abkehr von Konkurrenz- und Leistungsorientierung.¹⁴⁵

Erstens wird in den untersuchten Beiträgen die Notwendigkeit eines anderen Naturverhältnisses hervorgehoben. Am prominentesten findet sich dies bei Amery, dessen Hauptintention in seinen Werken die Begründung einer ökozentrischen Ethik als Antwort auf die von ihm identifizierten, kulturhistorischen Wurzeln der ökologischen Krise war (Fenske 2009, 2). Umfassend hat er die aus der christlich-jüdischen Tradition folgende anthropozentrische Weltsicht und die darauf aufbauende Kultur als maßgebliche Krisenursache herausgearbeitet und sieht, davon ausgehend, in der Hinwendung zu einer ökozentrischen Ethik die zentrale Voraussetzung für ökologische Nachhaltigkeit (1991, 11f, 185f, 212; 1972, 249). Entgegen der heute vorherrschenden anthropozentrischen Weltsicht nehme der Mensch keinen privilegierten Platz innerhalb der natürlichen Ordnung ein, vielmehr müsse allen natürlichen Entitäten die gleiche Achtung und Schutzbedürftigkeit zuteilwerden wie den Mitmenschen (1991, 221f, 343). Ziel seien „innere Kontrollen“, also eine internalisierte ökozentrische Ethik, die den Menschen organisch daran hindert, unverantwortlich mit natürlichen Entitäten umzugehen (ebd., 343).¹⁴⁶ Auch bei den weiteren Autoren klingt, wenn auch weniger weitgehend, die Notwendigkeit eines veränderten Verhältnisses gegenüber der Natur an. Die Natur dürfe nicht mehr als bloßes Materiallager und Ausbeutungsobjekt gesehen werden. Vielmehr müsse sich der Mensch als verantwortlicher Partner in die komplexen Naturkreisläufe einfügen. Eppler und Fromm betonen darüberhinausgehend explizit den intrinsischen Wert der Natur. (Zum ges. Absatz Eppler 1981, 118, 120f; 1981b, 173; Strasser/Traube 1981, 233; Strasser 1977, 87ff; Fromm 2007, 22, 208f, 241)

145 Die Beschreibung des erforderlichen Bewusstseinswandels nimmt bei den Autoren unterschiedlichen Raum ein. Amery und Fromm legen in ihren Werken das Hauptaugenmerk auf die Begründung einer neuen ethischen Orientierung. Bei Strasser und Eppler liegt der Fokus eher auf politischen Umsetzungsstrategien, der erforderliche Bewusstseinswandel wird aber ebenfalls beschrieben. Bahro nimmt diesbezüglich eine Zwischenposition ein.

146 An verschiedenen Stellen verweist Amery auf die Vorbildfunktion, die vergangenen nicht-anthropozentrischen Kulturen und Gesellschaften für diese neue Ethik zukomme (1991, 341f, 250; 1988, 15f; siehe dazu auch Mende 2011, 401). Zudem beschreibt Amery die Ökologie als mögliche neue Leitwissenschaft, da diese den Anthropozentrismus überwindet und den Menschen als gleichrangigen Teil des komplexen Ökosystems und damit des Netzes planetarischer Beziehungen begreife (1991, 212ff, 345).

Die zweite zentrale Stoßrichtung des erforderlichen Kulturwandels ist die Abkehr vom materialistischen Wohlstands- und Fortschrittsverständnis der Industriegesellschaften. Am ausführlichsten und weitreichendsten hat diesen Wandel Fromm beschrieben, für den die Abwendung vom „Modus des Habens“ zugunsten eines „Modus des Seins“ die Voraussetzung für den Ausweg aus der Krise darstellt (2007, 205). Dieser Wandel reicht bei ihm weit über die Abkehr vom materialistischen Wohlstandsverständnis hinaus (vgl. zusammenfassend 2007, 207ff), die Grundrichtung bleibt jedoch die Emanzipation von den Charakterstrukturen, welche den Fokus auf das Haben und somit auf die materielle Steigerung begründen. Die Wirkkraft Fromms zeigt sich auch daran, dass sich andere Autoren wie Strasser/Traube (1981, 276f) und Eppler (1981, 105f, 121, 130) explizit auf ihn beziehen und mit ihm eine Ethik des Seins einfordern. Wohlstand solle sich zukünftig nicht mehr über materiellen Besitz, sondern über die möglichst umfassende Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der der Mitmenschen definieren, wobei materieller Besitz sogar zum Hindernis werden kann. Dieser neuen Ethik gehe es nicht darum, im Sinne von Askese oder Verzicht menschliche Bedürfnisse unbefriedigt zu lassen, sondern vielmehr darum, die wirklichen Bedürfnisse zu befriedigen. Entsprechend klingt bei allen Autoren an, dass die an einem derart veränderten Wohlstandsverständnis orientierte Lebensführung weniger Verzicht als vielmehr ein Zugewinn an Lebensqualität zeitigt.¹⁴⁷ Voraussetzung für einen solchen Wandel sei die Emanzipation von der durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geprägten, konsumistischen Bedürfnisstruktur. Zudem wird die Überwindung des verkürzten Menschenbildes des homo oeconomicus angemahnt.¹⁴⁸ (Zum ges. Absatz Amery 1978, 8f; 1991, 326ff; Bahro 1980, 57ff, 83, 99, 101, 113f, 194f;

147 Mit Blick auf die zentralen Elemente eines postmateriellen Wohlstandsverständnisses zeigen sich weitgehende Überschneidungen: Gemeinschaftlichkeit und echte soziale Beziehungen, intakte Umwelt und Fähigkeit zum Naturgenuss, selbstbestimmte Selbstentfaltung, v.a. in postmateriellen Bereichen wie Musik, Kunst oder Wissenschaft, sinnstiftende und nicht-entfremdete Arbeit, Solidarität statt Konkurrenz, Abkehr von der inhumanen Leistungsgesellschaft, Gerechtigkeit, Zeitwohlstand (Strasser 1977, 123-128; Strasser/Traube 1981, 235, 273-277; Eppler 1981, 181, 130-134; 1975, 38f, 43ff; Bahro 1980, 101, 113f; Fromm 2007, 207ff).

148 Tiefergehend als bei den weiteren Autoren ist bei Amery für die Entwicklung einer genügsamen Grundhaltung wiederum eine Revision der ideellen Erblast aus der christlich-jüdischen Tradition erforderlich: Neben der anthropozentrischen Weltanschauung haben die modernen Kulturen auch die (diesseits gewendete) Heilserzwingung aus dieser übernommen (Kap. 7.1.2). Erst wenn auch diese Erblast überwunden wird, kann aus seiner Sicht eine Idee des guten Lebens entstehen,

Eppler 1975, 38f, 43ff; 1981, 44, 104f, 128-134; Fromm 2007, 15ff, 19ff, 208, 214, 242, 245; Strasser 1977, 122ff; Strasser/Traube 1981, 70f, 217f, 235, 253f, 258f, 269, 273-277, 286ff)

Drittens findet sich insbesondere bei den sozialdemokratisch geprägten Denkern Eppler und Strasser, aber auch bei weiteren Autoren, die Forderung nach der Einübung neuer gesellschaftlicher Solidarität. Sie sehen die gegenwärtige Gesellschaft als weitgehend unsolidarisch und von einem omnipräsenten Konkurrenzkampf geprägt. Sie beschreiben stärkere (auch internationale) Solidarität als unabdingbare Voraussetzung für den Wandel hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft. Voraussetzung dafür sei wiederum die Abkehr vom Bild des Menschen als egoistisches und eigennutzorientiertes Wesen. (Bahro 1980, 113; Eppler 1975, 52f, 98ff; 1981, 44, 104f, 132ff, 247; Strasser 1977, 127; Strasser/Traube 1981, 246f, 273, 288; Amery 1991, 184; Fromm 2007, 15, 19ff, 208, 241)

Kulturwandel und dessen Verhältnis zu strukturellem Wandel

Für die demokratischen Denker muss also zu den aus ihrer Sicht erforderlichen strukturellen Veränderungen ein kultureller Wandel treten, der Materialismus, Egoismus und Anthropozentrismus einhegt bzw. überwindet. Damit ist ein zentraler Topos des ökologischen politischen Denkens angesprochen, der auch in der zweiten Zeitphase zentral ist: Sobald die Wurzeln der ökologischen Krise auf struktureller und geistig-kultureller und damit der Ebene der Innenwelt der Individuen verortet werden (und eine autoritäre Lösung gegen die Einsicht der Bürgerschaft abgelehnt wird), bedarf ökologischer Wandel neben neuen Strukturen auch einer veränderten Kultur und damit eines veränderten Menschen. Wie aber wird der Prozess des angestrebten Kulturwandels gedacht?¹⁴⁹ Grundsätzlich lässt sich diesbezüglich eine, auch in der zweiten untersuchten Zeitphase des ökologischen politischen Denkens festzustellende Dissonanz zwischen Forderungen nach Ethos- und Kulturwandel einerseits und andererseits Vorstellungen davon, wie sich dieser einstellen soll, konstatieren. Beispielsweise fordert Amery einen ständigen Bewusstseinsfortschritt, der spiralförmig nach oben läuft und schließlich dazu führt, dass „wir [...] alle Animisten, [...] Zen-Jünger,

welche mit den ökologischen Rahmenbedingungen in Einklang zu bringen ist. (1972, 249; 1991, 11f, 185f, 190).

149 An dieser Stelle geht es noch nicht um die konkreten Vorstellungen der Autoren vom Prozess des Wandels, also den Akteuren des Wandels und ihren Strategien. Stattdessen steht die Frage im Mittelpunkt, wie das für erforderlich gehaltene neue Ethos entstehen soll.

franziskanische und chassidische Mystiker, [...] wirklich kritische Aufklärer und vorbehaltlose Gesellschaftskritiker werden“ (1991, 342). Demgegenüber steht aber keine kohärente Vorstellung, wie die Entwicklung hin zu dem so tiefgreifend veränderten Menschen gelingen soll. Trotz dieser Diskrepanz lassen sich in den Beiträgen einige Ansatzpunkte identifizieren.

Grundsätzlich kommt die Überzeugung zum Tragen, dass bereits ein gesellschaftlicher Werte- und Bewusstseinswandel im Gange ist, der sich insbesondere in den zeitgenössischen Protestbewegungen, allen voran den „Neuen Sozialen Bewegungen“ ausdrückt (Fromm 2007, 241f; Strasser/Traube 1981, 16f, 20-23, 25; 34ff, 240f; Strasser 1977, 123; Eppler 1981, 111-115, 170, 220ff; Bahro 1980, 198f; Amery 1976, 192f; 1991, 350ff). Sie verkörpern aus Sicht der Autoren den ethischen Impuls, der die angestrebten Veränderungen anstoßen soll. In den untersuchten Beiträgen werden v.a. drei Treiber angesprochen, von denen ein Beitrag zur weiteren Diffusion des Bewusstseins- und Wertewandels erwartet wird:

- die negativen Alltagserfahrungen der Menschen wie z.B. die stumpfsinnige Arbeit, zunehmende soziale Entfremdung oder Landschaftszerstörungen (Fromm 2007, 241f; Eppler 1981, 136; Strasser/Traube 1981, 290; Strasser 1977, 123; Bahro 1980, 198ff),
- die Verschärfung der ökologischen Krise bzw. die sachliche Aufklärung darüber (Amery 1991, 346, 353; Strasser/Traube 1981, 36f; Strasser 1977, 123; Bahro 1980, 52; Fromm 2007, 241),
- die zivilgesellschaftlichen Pioniergruppen selbst, die den entsprechenden Bewusstseins- und Wertewandel vorleben und neue Werte in die Gesellschaft tragen; bei einigen Denkern werden dabei ausstrahlende, praktische Gegenprojekte als Diffusionsvehikel hervorgehoben (Amery 1991, 353f; Strasser/Traube 1981, 36, 290, 297; Bahro 1980, 14ff, 125; Fromm 2007, 218ff).

Zugleich dringt in den Beiträgen die Annahme durch, dass ein breiter gesellschaftlicher Wertewandel erst dann durchschlagen kann, wenn strukturelle Veränderungen vorgenommen werden. Dies folgt aus der Annahme, dass die problematisierten mentalen Infrastrukturen wie Materialismus, Egoismus oder Konkurrenzdenken keine anthropologischen Konstanten, sondern Folge der gesellschaftlichen Verhältnisse sind (Eppler 1981, 104, 130f; Fromm 2007, 19f, 242; Strasser/Traube 1981, 50, 63ff, 217f, 288; Amery 1991, 337, 328; Bahro 1980, 57f, 83, 90, 95, 97ff). Paradigmatisch bemerkt z.B. Eppler mit explizitem Verweis auf Fromm, dass der Ethoswandel, insbesondere die Abkehr vom Modus des Habens, erst möglich wird, wenn

durch politische Reformen ein Strukturwandel vorgenommen wird (1981, 104ff, 130). Strukturwandel stellt aus dieser Perspektive also die zentrale Voraussetzung für die Verallgemeinerung des angestrebten Kulturwandels dar.

Die Systemwechsel-Denker ziehen daraus den Schluss, dass sich der geforderte Wertewandel erst in der Breite vollziehen kann, wenn ein Bruch mit dem gegenwärtigen System erfolgt. Paradigmatisch bemerkt Fromm, dass der erforderliche Wandel im Herzen der Menschen nur möglich sei, wenn drastische ökonomische und soziale Veränderungen ihm die Chance dazu geben (2007, 22f, 207). Insbesondere wird darauf hingewiesen, dass die Überwindung des kapitalistischen Wirtschaftssystems, das Materialismus und Konkurrenzdenken kultiviert, unabdingbare Bedingung für die Verallgemeinerung eines veränderten Ethos darstellt (Strasser 1977, 122ff, 124f; Strasser/Traube 1981, 288; Fromm 2007, 214f, 242f; Bahro 1980, 58). Entsprechend kann für Bahro die erforderliche „psychologische Revolution“ erst durchschlagen, wenn der kapitalistische Antriebsmechanismus überwunden wird (1980, 58). Neben der Überwindung des Kapitalismus sollen weitere strukturelle Veränderungen, die im Weiteren noch vertieft werden, den angestrebten Kulturwandel befördern. Dies gilt v.a. für die Demokratisierung von Staat und Wirtschaft, die Wiedereinbettung des Individuums in dezentrale Gemeinschaftlichkeit sowie die Überwindung bzw. Eingrenzung der entfremdenden industriellen Produktionsweise. Darüber hinaus werden eine veränderte Bildungs- und Informationspolitik, die den erforderlichen Wertewandel unterstützt (Strasser/Traube 1981, 246f, 295f; Strasser 1977, 124; Fromm 2007, 215ff; Bahro 1980, 101f), sowie größere materielle Gleichheit, die das mimetische Begehren nach dem materiellen Standard der Oberschichten einhegt (Strasser/Traube 1981, 270-273; Strasser 1977, 80f, 94-102; Fromm 2007, 107; Bahro 1980, 63f, 94f), angemahnt.

Für Eppler wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass er aus der Fundamentalkritik am gegebenen Wirtschaftssystem als Wurzel von Werteverfall und Haben-Orientierung nicht die Forderung nach einem Systembruch ableitet (Kap. 7.2.1). Dennoch bespricht er einige Maßnahmen, die zur Herausbildung des neuen Ethos beitragen sollen. Dies gilt für die angestrebte Regulierung von konsumtreibender Werbung sowie die Förderung einer befriedigenderen Arbeitswelt (ebd., 105f). Wie die Systemwechsel-Denker plädiert er zudem für eine Neuausrichtung des Bildungswesens (ebd., 127; 1975, 98ff) sowie die Schaffung einer deutlich gerechteren Einkommens- und Vermögensverteilung zur Eingehung des mimetischen Begehrens nach dem Status der Oberschichten (1981, 70; 1975, 64f). Voraussetzung für das

Ergreifen dieser Maßnahmen sei jedoch, dass sich Politik von quantitativen Wachstumszielen verabschiede, da sie nur dann die Überwindung der Konsumkultur überhaupt erst wollen kann (1975, 106).

Die untersuchten Positionen gehen also davon aus, dass erst staatliche Politiken einen Wertewandel in der Breite ermöglichen können. Dies wirft die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kulturwandel einerseits und politischen Reformen andererseits auf. Dabei ist grundsätzlich festzuhalten, dass dieses Wechselverhältnis in den Werken sehr unzureichend reflektiert ist. Im Sinne rationaler Rekonstruktion lässt sich den Denkern aber die Vorstellung eines Wechselverhältnisses zwischen Kultur- und Politikwandel unterstellen, was sich bei einigen Autoren auch explizit findet. Beispielsweise legt Eppler mit Verweis auf Fromm dar, dass eine neue Ethik auf veränderte Gesellschaftsstrukturen angewiesen ist, andererseits neue Gesellschaftsstrukturen nur durch ethische Impulse entstehen können (1981, 130). Etwas differenzierter sind Strasser/Traube, die als einzige explizieren, wie sich Wertewandel und politische Reformen in verschiedenen Phasen ökologischer Transformation bedingen, welche Akteure also wann aus einer veränderten Ethik heraus welche politisch-strukturelle Veränderungen durchsetzen, die dann wiederum ethischen Wandel bedingen können (1981, 293-297). Hier kommt die Vorstellung von einem sich spiralförmig verstärkenden Wechselverhältnis von Kultur- und Politikwandel zum Ausdruck. Aber auch für die weiteren Autoren lässt sich ein solches, zumindest zweistufiges Wechselverhältnis rekonstruieren. Allesamt beschreiben sie, wie mit Blick auf die Vorstellungen vom Prozess des Wandels noch zu zeigen ist, gesellschaftliche Pioniergruppen, die aus einem veränderten Ethos heraus den Impuls für politische Reformen geben. Letztere sollen dann, wie oben beschrieben, selbst wiederum wichtiges Vehikel für den breiteren Ethoswandel sein.

7.3 Systemwechsel: Demokratisierung, Dezentralisierung und Überwindung des Kapitalismus

Vor diesem Hintergrund können nun in den folgenden beiden Teilkapiteln die Grundpositionen des Systemwechsels und der Modernisierung im System dargelegt werden. Aus der Systemwechsel-Perspektive muss eine nachhaltige Gesellschaftsordnung mit zentralen Elementen der gegenwärtigen Ordnung brechen. In ihrer Krisenanalyse (Kap. 7.1.2) haben Strasser, Fromm, Bahro und Amery das kapitalistische Wirtschaftssystem, insbesondere aufgrund seines immanenten Wachstumszwanges, der sich in einen ausufernden Konsumismus auf der Nachfrageseite übersetzt, für nicht zukunftsfähig befunden. In unterschiedlichem Ausmaß haben sie zudem die entfremdende, zentralistische industrielle Produktionsweise sowie die repräsentativ-nationalstaatliche Demokratie als Krisenursachen ausgemacht. Ihre Alternativentwürfe zielen darauf, diese defizitären Strukturen zu überwinden.

Die alternativen Ordnungsentwürfe der Autoren sind dabei in sehr unterschiedlichem Maße konkretisiert. Während z.B. Strasser einen relativ detaillierten Entwurf präsentiert, finden sich beim frühen Bahro und Amery nur schemenhafte Andeutungen. Fromm hingegen präzisiert einige Punkte, bleibt aber bei anderen gänzlich unkonkret. Unabhängig von diesen unterschiedlichen Konkretisierungsniveaus lässt sich eine gemeinsame Grundrichtung ihrer alternativen Ordnungsvorstellungen herausarbeiten, die mit den Begriffen Demokratisierung und Dezentralisierung zu beschreiben ist (Kap. 7.3.1). Ausgehend von diesen gemeinsamen Grundzügen differenzieren sich die Systemwechsel-Ansätze der Autoren aus (Kap. 7.3.2), wobei zwei Stoßrichtungen zu unterscheiden sind, die sich begrifflich als Öko-Sozialismus (Kap. 7.3.3) und Öko-Kommunalismus (Kap. 7.3.4) fassen lassen. In Kapitel 7.3.5 werden die hinter der demokratischen Systemwechsel-Position stehenden Prämissen beleuchtet, wobei insbesondere der Versuch, ökologische und emanzipatorische Ziele in den Alternativentwürfen zu verbinden, ausschlaggebend ist.

7.3.1 Geteilter Ausgangspunkt: Ausweitung dezentraler Autonomie

Amery, Strasser, der frühe Bahro und Fromm teilen zentrale Grundzüge für die angedachten strukturellen Veränderungen. Sowohl im Hinblick auf die Ökonomie als auch das politische System setzen sie auf Demokratisierung und Dezentralisierung, was insbesondere in der Forderung nach einer Ausweitung dezentraler Autonomie bei deutlich stärkerer Bürgerbeteiligung zum Ausdruck kommt. Zentraler Gedanke ist dabei, dass dezentrale Selbstverantwortung sowohl in ökonomischer als auch in politischer Hinsicht zu (ökologisch) verantwortlicheren Entscheidungen führt. Entsprechend hat bereits Stein im Hinblick auf diesen Strang des ökologischen politischen Denkens darauf hingewiesen, dass dessen Ordnungsvorstellungen auf den Prinzipien der Dezentralität, der Subsidiarität und dem Vorrang direktdemokratischer Strukturen basieren (Stein 1998, 204ff).¹⁵⁰ Die konkreten und jeweils spezifischen institutionellen Vorstellungen der Autoren werden in den nachfolgenden Kapiteln aufgearbeitet. An dieser Stelle geht es zunächst um die geteilte Begründungslinie für die Ausweitung dezentraler Autonomie.

Politische Autonomie

Bezüglich der Ausweitung politischer dezentraler Autonomie klingt bei allen Denkern die Forderung an, möglichst viele Entscheidungs- und Vollzugskompetenzen in dezentrale und damit überschaubare Zusammenhänge zu überantworten (Amery 1991, 290f; 1978d, 49, 52; Fromm 2007, 225; Strasser 1977, 117, 119; Bahro 1980, 148). Die Demokratisierung und Dezentralisierung von Entscheidungsmacht dient dabei primär zwei Zielen: erstens der Sicherung eines effektiveren Durchflusses des Bürgerwillens in die institutionalisierten Entscheidungsprozesse. Dahinter steht die bereits dargestellte Annahme, dass ökologische Impulse maßgeblich in der Zivilgesellschaft ihren Ausgang nehmen (Kap. 7.2.1). Vor diesem Hintergrund lassen demokratisierte Strukturen eher einen ökologischen Policy-Output erwarten.

Das zweite Ziel ist die Transformation des Bürgerwillens in Richtung (ökologischer) Gemeinwohlorientierung. Dahinter steht die Annahme, dass Demokratisierung und Dezentralisierung beim einzelnen Bürger ein Mehr

150 Stein rekurriert dabei auf die von Strasser/Traube in *Zukunft des Fortschritts* dargelegte Position sowie die Beiträge von Gerda Zellentin, die in der vorliegenden Untersuchung nicht behandelt wird (1998, 205).

an gemeinwohlorientierter Verantwortlichkeit zeitigen (Strasser/Traube 1981, 241; Fromm 2007, 222; Amery 1991, 337; 1978d, 49).¹⁵¹ Ökologische Vernunft, so z.B. Amery, wird sich dann einstellen, wenn die Menschen für überschaubare Zusammenhänge verantwortlich gemacht werden (1991, 337). In einer „Mitbestimmungsdemokratie“, so formuliert Fromm diese Hoffnung, sind „die Belange der Gemeinschaft für den einzelnen ebenso wichtig [...] wie seine eigenen Angelegenheiten oder, noch besser, [wird] das Gemeinwohl von jedem Bürger als sein ureigenstes Anliegen angesehen“ (2007, 222). Wenn der Bürger das Gefühl hat, dass sein Mitentscheiden wirkmächtig ist und er gleichzeitig mit den Folgen seines Tuns in dezentralen, soziale Kontrolle ermöglichenden Lebens- und Entscheidungszusammenhängen konfrontiert ist, wird er sich einbringen und verantwortlich handeln (ebd., 224f, Amery 1991, 337, 290f; 1878d, 49-52; Strasser/Traube 1981, 242, 298f).¹⁵² Wenn die Bürger sich hingegen nicht beteiligt fühlen, so Fromm, werden sie zu passiven Schafen, die die Fähigkeit zum kritischen Denken verlieren (2007, 225).¹⁵³ Es ist also die ungleich stärkere Beteiligung in überschaubaren und damit verantwortungsstiftenden Zusammenhängen, welche transformierend auf den Bürgerwillen wirken soll. Damit wird auch deutlich, dass die Autoren nicht nur die Dezentralisierung von Entscheidungsstrukturen, sondern von Lebenswelten im Allgemeinen anstreben.

Strasser und Amery gehen vertiefend auf die transformierende Wirkung von Gemeinschaftlichkeit ein, wie sie aus ihrer Sicht nur in dezentralen Zusammenhängen erfahrbar ist. Demnach entsteht durch Dezentralisierung eine neue Gemeinschaftlichkeit mit gelebter Solidarität, die sich wiederum auf das Handeln und Entscheiden der Menschen auswirkt (Strasser/Traube

151 Bahro legt in den *Elementen* keine Begründung für die geforderte Dezentralisierung dar, weshalb sich die folgenden Ausführungen auf die weiteren Autoren beziehen. Dass es aber auch Bahro um mehr dezentrale Autonomie geht, wird deutlich, wenn er einen „Selbstverwaltungssozialismus“ als Zielwert ausgibt (1980, 148).

152 Fromm wählt das Positivbeispiel von Schöffen, die, sobald ihnen Verantwortung übertragen wird, verantwortlich Handeln und ein verantwortliches Urteil fällen (2007, 224).

153 Darüber hinaus sorgt die stärkere Entscheidungsbeteiligung, wie Strasser/Traube darlegen, für mehr Akzeptanz: Demnach ist die Bürgerschaft eher bereit auch schwere Entscheidungen mitzutragen, wenn sie selbst daran beteiligt ist bzw. deren Zustandekommen durchschauen kann (1981, 247). Und weiter: „Die Gesellschaft des Ökosozialismus wird die Kraft zur Bewältigung schwieriger Aufgaben nicht aus der Macht des Staatsapparates gewinnen, sondern aus der Verwurzelung ihrer Entscheidungen im bewußten demokratischen Willen ihrer Bürger“ (ebd.).

be 1981, 274-278). In der dezentralen Gemeinschaft, so lässt sich diese Annahme zugespitzt beschreiben, wird der Mensch gut.¹⁵⁴ Dabei nutzen Strasser/Traube gezielt den Begriff der Gemeinschaft, um die darin gelebten Beziehungen „existenzieller Zusammengehörigkeit“ von den abstrakten Beziehungen der bloßen Gesellschaft abzugrenzen (ebd., 274f). Die Rückkehr zu „kleinen Einheiten“ überwinde die radikale soziale Entwurzelung es Menschen, stifte Identität und Lebenssinn (ebd., 275-278). Dadurch entwickle sich eine neue gemeinschaftsbezogene Moral, die sich insbesondere durch gelebte Solidarität auszeichnet (ebd., 278). Hier zeigt sich eine rousseauistische und kommunitaristische Perspektive, wonach der tugendhafte Bürger, bei dem das Einzelinteresse deckungsgleich mit dem Gemeinwohl ist, nur in kleinen Gemeinschaften entstehen kann (vgl. dazu Stütze 2009, 12; Meyer 2008, 94ff). Entsprechend geht es für Amery darum, durch eine umfassende Dezentralisierung zugunsten historisch gewachsener Regionen wieder „Heimat“ und „Identität“ und dadurch wechselseitige Verantwortlichkeit zu schaffen (1976, 218ff). Doch schafft die neue Gemeinschaftlichkeit, wie Strasser/Traube darlegen, nicht nur Verantwortung nach innen, sondern auch nach außen. Sie gehen davon aus, dass sich aus der Einübung neuer Verantwortungsübernahme und Solidarität in der dezentralen Gemeinschaft eine Gewohnheit entwickelt, die auch im größeren Rahmen der globalen Politik wirkt (1981, 246; Strasser 1977, 128). Die dezentral eingebundene Bürgerschaft übernimmt also nicht nur Verantwortung für die dezentrale Gemeinschaft, sondern auch in globaler Perspektive. Deutlich wird in all diesen Ausführungen implizit die oben dargestellte Kritik am etablierten demokratischen Institutionensystem, das es eben nicht vermag, eine tugendhafte Bürgerschaft hervorzubringen (Kap. 7.1.2).

Die Schaffung dezentraler und überschaubarer Zusammenhänge hat aus Sicht der Autoren auch eine spezifisch ökologische Wirksamkeit mit Blick auf den Bürgerwillen: Die Dezentralisierung Sorge für „menschlich erfaßbare Kreisläufe“ (Amery 1991, 337), in denen die Folgen des eigenen Tuns erfahrbar werden. Dies schaffe Verantwortung. Sobald der Mensch jedoch den Überblick über die ökologischen Zusammenhänge verliere, werden Verantwortung systematisch unterminiert. In dieser Argumentation schaffen die stärkere Konfrontation mit den ökologischen Folgen des eigenen

154 Entsprechend gehen Strasser/Traube z.B. davon aus, dass in der dezentralen Gemeinschaft „ein Großteil der juristischen, polizeilichen und informationellen Apparaturen überflüssig [wird], die in der Gesellschaft des Industrialismus den Zusammenhalt der Individuen künstlich bewerkstelligen“ (1981, 278).

Handelns und politischen Entscheidens für ökologische Verantwortungsübernahme in der Bürgerschaft. (Zum ges. Absatz Amery 1991, 337; 1978d, 49; Strasser/Traube 1981, 242)

Ökonomische Autonomie

Neben der politischen Dezentralisierung geht es den Autoren auch im ökonomischen Sinne um Dezentralisierung und Selbstbestimmung. Dabei tritt neben das offensichtliche Argument, dass eine dezentralisierte Wirtschaftsordnung mit deutlich reduzierten Transport- und Handelsaufkommen auskommt (explizit bei Amery 1976, 201f; Strasser/Traube 1981, 242, 252f), die bereits für das politische Dezentralisierungsdenken maßgebliche Annahme, dass sowohl Produzenten als auch Konsumenten verantwortlich handeln, wenn sie in dezentralisierte und dadurch überschaubare Versorgungskreisläufe eingebunden sind. In diesen dezentralen Zusammenhängen würden sowohl die ökologischen als auch die sozialen Folgen des eigenen wirtschaftlichen Handelns erfahrbar (Amery 1991, 301, 331, 336f; Strasser/Traube 1981, 242f, 252f). Entsprechend Amery:

„Die sinnvolle Alternative zum Großprojekt ist das Kleinprojekt. Es ist nicht nur ökologisch sinnvoll, weil es menschlich erfassbare Kreisläufe und damit Verantwortung schafft, sondern es entspricht auch dem Ziel eines Abbaus, wenn schon nicht der Beseitigung, der Entfremdung. Massen sind immer entfremdet, eben weil sie Massen sind: entfremdet und verantwortungslos, weil unverantwortlich in Massenproduktion und Massenkonsumtion. Doch gibt die menschliche Geschichte und Erfahrung Grund zur Hoffnung, daß Menschen, die für Überschaubares verantwortlich gemacht werden, in der Regel besser dabei abschneiden als erwartet.“ (1991, 337)

Diese Argumentationslinie lässt sich für die beiden Dimensionen der Produktion und der Nachfrage konkreter rekonstruieren.

Auf Seiten der Produktion wird für dezentrale, von den Produzenten selbstbestimmte Strukturen plädiert (Bahro 1980, 179; Amery 1991, 301; Strasser/Traube 1981, 252; Fromm 2007, 211, 220f, 224f). Als Zielgröße nennen Strasser/Traube (1981, 276) und Amery (1991, 334; 1978c, 119ff) in Anlehnung an Marx die freie Assoziation der Produzenten. Wie unten noch deutlich wird, zielt Strasser eher auf eine Vergesellschaftung der Unternehmen, während es Amery v.a. um genossenschaftliche Strukturen geht. Wiederum greift die Annahme, dass dezentral verankerte und selbstbestimmte Wirtschaftsakteure ökologisch und sozial verantwortlich agieren

(Strasser/Traube 1981, 242; Amery 1991, 337; 1976, 202ff). Beispielsweise legt Amery dar, dass Individual- oder Kleingruppenproduzenten, die für den eigenen Bedarf oder den unmittelbaren Nahbereich produzieren, im Gegensatz zum Arbeitnehmer und Produzenten im Industriekapitalismus ein unmittelbares Interesse an Qualität und Langlebigkeit der erzeugten Produkte hätten (1976, 202ff). Als Positivbeispiel nennt er an anderer Stelle einen Subsistenzbauer, der im Gegensatz zum industriellen Tierhalter die Folgen seines Tuns auf seinem eigenen Land und Betrieb einsieht und dementsprechend verantwortlich handelt (1991, 337). Die dezentralisierte und herrschaftsfreie Produktion soll maßgeblich auf konvivialen, kleindustriellen und umweltangepassten Technologien beruhen, welche die entfremdete Wirkung der Großtechnologien überwinden (Amery 1991, 292; Bahro 1980, 179; Strasser/Traube 1981, 249ff, 272).

Auf Seiten der Nachfrage muss eine Abkehr von der expansiven Konsumorientierung erfolgen, was eine Veränderung der Bedürfnisstrukturen impliziert (Bahro 1980, 57f, 83, 124; Strasser/Traube 1981, 266; Strasser 1977, 122ff; Fromm 2007, 242f; Amery 1976, 205f). Dabei wird davon ausgegangen, dass der unverantwortliche Konsumismus in veränderten ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen überwunden werden kann (Amery 1976, 204ff; Fromm 2007, 214; Strasser 1977, 122-125; Strasser/Traube 1981, 288; Bahro 1980, 98f). Paradigmatisch bemerkt Fromm, dass die neuen Gesellschaftsstrukturen das nicht-entfremdete, am Sein statt am Haben orientierte Individuum ermöglichen müssen (2007, 214). Im Zuge dessen kommt die Überzeugung zum Tragen, dass die Dezentralisierung von Wirtschaft und Gesellschaft sowie der im Folgenden noch zu behandelnde Übergang zu einer nicht-kapitalistischen Wirtschaftsform maßgeblich zur Veränderung der Bedürfnisstruktur der Menschen beitragen können:

- Die dezentrale Gesellschaftsorganisation konfrontiert die Konsumenten mit den Folgen ihres Tuns, was zu mehr Verantwortlichkeit führt (Amery 1991, 336f, Strasser/Traube 1981, 242).
- Die dezentralisierte und selbstbestimmte Produktionsweise überwindet die Entfremdung der Arbeit in der industrie-kapitalistischen Großproduktion (extensive Arbeitsteilung, Trennung von Produktion und Konsum, Technisierung etc.), die wiederum zu kompensatorischem Konsum führt (Strasser 1977, 125; Strasser/Traube 1981, 67f, 254ff, 223; Bahro 1980, 97f; Fromm 2007, 221, 224f; Amery 1991, 335, 266ff; 1976, 202).
- Das dezentrale, und wie unter noch deutlich wird, postkapitalistische Wirtschaftssystem, überwindet den Wachstumszwang des Kapitalismus,

welcher sich u.a. durch Werbung in expansives Konsumverhalten übersetzt (Fromm 2007, 214f; Amery 1991, 336, 326; Strasser 1977, 122-125; Strasser/Traube 1981, 67f, 269; Bahro 1980, 58, 83, 90f, 95, 98f).

- Die neue dezentrale Gemeinschaftlichkeit überwindet die Frustration grundlegender sozialer menschlicher Bedürfnisse als Quelle kompensatorischen Konsums (Strasser/Traube 1981, 67, 217). Einerseits erlaubt sie wieder echte soziale Bindungen, sodass die zwischenmenschliche Entfremdung überwunden werden kann (ebd., 274-280, 224). Andererseits wird wieder eine kollektive Identitätsbildung möglich, sodass der Versuch, Identität über Konsum zu stiften, obsolet wird (ebd.).

Im Bereich der Ökonomie führen Dezentralisierung und Demokratisierung somit dazu, dass sich die Produzenten von der Fokussierung auf das Profitmotiv lösen und ihre Produktion an den sozialen und ökologischen Belangen der dezentralen Gemeinschaft ausrichten. Auch die Konsumenten, die mit den sozialen und ökologischen Folgen ihres Tuns konfrontiert werden und zugleich vom strukturellen Konsumzwang befreit sind, agieren sozial und ökologisch verantwortlich.

Ökologisches Dezentralisierungsdenken

Mit Blick auf das Vorstehende lassen sich die Autoren als Exponenten eines ökologischen Dezentralisierungsdenkens qualifizieren, wie es vor allem Arbeiten zum englischsprachigen Diskurs als maßgeblichen Strang des frühen ökologischen politischen Denkens herausgearbeitet haben (Goodin 1992, 147; Carter 2001, 55; Eckersley 1992, 160-170). Diesem Denken geht es um die Schaffung von möglichst selbstverantwortlichen dezentralen „human-scale communities“ (Eckersley 1992, 168), die durch überschaubare Zusammenhänge ein System struktureller Verantwortlichkeit ermöglichen. Im vorliegenden Kontext besonders relevant ist die Annahme einer besseren Einbettung dezentraler Gemeinschaften in den Naturzusammenhang: Die Wechselwirkungen mit der natürlichen Umwelt werden für den Einzelnen sichtbar, was zu einem respektvolleren Umgang mit dieser führen soll (Carter 2001, 56; Eckersley 1992, 168). Dryzek hat zudem darauf hingewiesen, dass es dem ökologischen Dezentralisierungsdenken um die Entwicklung eines „sense of place“, also des Aufbaus einer Verbundenheit zur Region und ihren natürlichen Entitäten geht (1997, 160).¹⁵⁵

155 Ökologisches Dezentralisierungsdenken findet sich auch in weiteren Strängen des ökologischen politischen Denkens, die in der vorliegenden Arbeit nicht näher

In demokratiethoretischer Hinsicht ist die Idee der „Human-scale political institutions“, wonach die politische Steuerungsebene zum menschlichen Fassungsvermögen und Verantwortungsraum passen muss, grundlegend für das ökologische Dezentralisierungsdenken (Carter 2001, 55f). Dieses Motiv konnte entsprechend in den Beiträgen aufgezeigt werden: In überschaubaren Lebens- und Handlungszusammenhängen übernimmt das an politischen Entscheidungen beteiligte Individuum Verantwortung für das (ökologische) Gemeinwohl. Dahinter steht die Annahme, dass sich der einzelne Bürger vor allem dann sinnvoll beteiligen kann, wenn er sich zugehörig fühlt, die Folgen seiner Entscheidungen überblicken kann und das Gefühl von (politischer) Selbstwirksamkeit hat (Carter 2001, 56). Im ökologischen Dezentralisierungsdenken wird die ökologisch verantwortliche und weitsichtige Bürgerschaft also durch eine veränderte Staatsstruktur im Sinne von mehr Deliberation, Demokratisierung und Dezentralisierung mit hervorgebracht (ebd., 62, 52ff). Dadurch erhöht die dezentral-partizipatorische Demokratie die Chancen auf den angestrebten ökologischen Policy-Output (ebd., 52ff).

Die Autoren setzen damit auf ein Moment, das auch in der republikanischen und kommunitaristischen Demokratietheorie zentral ist: die Transformation des Bürgers durch Veränderung des demokratischen Institutionengefüges im Sinne von Dezentralisierung und stärkerer Beteiligung (Schaal/Heidenreich 2017, 64; Habermas 2014, 333; Meyer 2008, 97). Dies wird in der politiktheoretischen Literatur auch als Prozess der „self-transformation“ bezeichnet (Warren 1992, 11; 1993, 209): die Transformation zum verantwortungsbewussten Staatsbürger im Prozess von Beteiligung, Aussprache und öffentlicher Willensbildung (Schmidt 2010, 241). Daraus folgt wiederum die Notwendigkeit der Stärkung kleiner Einheiten, die diesen Prozess ermöglichen (Meyer 2008, 95). Für die hier behandelten Autoren bedarf es also eines „entgegenkommenden institutionellen Kontextes“, der die Tugendhaftigkeit der Bürgerschaft fördert (Schaal/Heiden-

behandelt werden. Zum Ausdruck kommt es beispielsweise im *Bussauer Manifest* (1975), wichtiger Ausdruck öko-konservativen Denkens der 1970er-Jahre. Dessen Autoren fordern ebenfalls eine weitgehende Dezentralisierung zur Schaffung „humaner Dimensionen“ und eine stärkere Rückbindung der Menschen an die natürlichen Kreisläufe (1975, 485f). Aber auch öko-anarchistische Denker wie z.B. Rolf Cantzen (siehe z.B. *Freiheit unter saurem Regen. Überlegungen zu einem libertär-ökologischen Gesellschaftskonzept* (1984) oder *Weniger Staat – mehr Gesellschaft* (1987)) fordern in analoger Begründung eine dezentralisierte Organisation von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft (siehe z.B. 1987, 217f).

reich 2017, 229f). Dies impliziert gleichzeitig die bei den behandelten Autoren deutlich werdende Kritik an der nationalstaatlichen Repräsentativdemokratie, welche die Bürgerschaft nicht zur gemeinwohlorientierten Verantwortungsübernahme anregt (Carter 201, 52f, 55f; Schaal/Heidenreich 2017, 227). Demgegenüber kann die dezentral-partizipatorische Demokratie einen ökologischeren Policy-Output hervorbringen, weil das Individuum Verantwortung übernimmt (Carter 2001, 53f). Das ausgeprägte Dezentralisierungsdenken führt die hier untersuchten Autoren, wie im Folgenden noch deutlich wird, jedoch nicht zu öko-anarchistischen Ansätzen, wie sie Eckersley als wichtigen Strang im angelsächsischen öko-politischen Denken identifiziert hat (1992, 145f). Diese halten einen vollständigen Rückbau des zentralstaatlichen politischen Überbaus zugunsten vollständiger politischer und wirtschaftlicher Autonomie für angezeigt (ebd., 133f, 170). Die vorliegenden deutschsprachigen Autoren teilen zwar das öko-anarchistische Motiv des „community empowerment“ (ebd., 133f), sehen aber, wie noch zu zeigen ist, in verschiedenem Ausmaß die Notwendigkeit übergeordneter Koordination.¹⁵⁶

7.3.2 Ausdifferenzierung: zwischen dezentralisiertem Öko-Sozialismus und Öko-Kommunalismus

Das ökologische Dezentralisierungsdenken als geteilter Grundzug ist jedoch in verschiedene Alternativentwürfe eingebettet. In Anlehnung an Eckersleys (1992) Differenzierung im Hinblick auf das frühe angelsächsi-

156 Ein solch starker Fokus auf Dezentralisierung, wie er im dargestellten Denken hervortritt, wurde von Kommentatoren retrospektiv kritisiert, weil die vorgestellte Argumentation der Schaffung überschaubarer und erfahrbarer Kreisläufe in erster Linie im Hinblick auf Ressourcenproblematiken und lokale Verschmutzungsprobleme greift (entspr. Carter 2001, 56f; Eckersley 1992, 173ff): Diesbezüglich kann eine konsequente Dezentralisierung zu erfassbaren und erfahrbaren Kreisläufen führen und dadurch potenziell Verantwortung stiften. Weniger überzeugend ist das ökologische Dezentralisierungsdenken mit Blick auf die den heutigen Umweltdiskurs dominierenden globalen Senkenproblematiken wie Klimawandel oder Artenverlust. Diese zeichnen sich durch ein räumliches und oft auch zeitliches Auseinanderfallen von Verursachung und spürbaren Folgen aus, sodass dezentral keine erfahrbaren Kreisläufe geschaffen werden können. Bei dieser Kritik muss jedoch der zeithistorische Kontext der frühen Ökologiedebatte beachtet werden, die im Anschluss an *Die Grenzen des Wachstums* stärker auf die Ressourcenproblematik fokussierte, während die globalen Senkenproblematiken v.a. im Laufe der 1980er-Jahre stärker in den Vordergrund rückten (Grunwald/Kopfmüller 2012, 21f).

sche ökologisch-politische Denken können diese Entwürfe begrifflich auf einem Kontinuum zwischen öko-sozialistischem und öko-kommunistischem Denken verortet werden. Dabei sind Strasser, der frühe Bahro¹⁵⁷ und Fromm eher dem öko-sozialistischen Denken zuzuordnen, dessen Ordnungsvorstellungen sich mit Eckersley stichwortartig wie folgt umreißen lassen:

- Demokratisierte Planwirtschaft mit weitreichender Beteiligung auf allen Ebenen,
- Privatbesitz an Produktionsmitteln weitgehend eingeschränkt,
- Märkte spielen als Allokationsmechanismus nur noch eine untergeordnete Rolle,
- Befürwortung stärkerer dezentraler Autonomie, aber im Rahmen eines Zentralstaates als übergeordneter Koordinations- und Planungsinstanz,
- Demokratisierung des Zentralstaates.

Mit Blick auf den Prozess des Wandels begreift das öko-sozialistische Denken den Staat als maßgebliches Transformationsinstrument, über den die angestrebten Veränderungen umzusetzen sind. Dabei ist die Arbeiterbewegung nicht mehr das zentrale politische Subjekt, sondern Teil einer Allianz gegen den Kapitalismus, welche auch die Ökologiebewegung integriert (Eckersley 1992, 119-136; vgl. ähnlich Carter 2001, 66ff).

Amerys skizzenhafte Ausführungen weisen hingegen eher in die öko-kommunistische Richtung, die sich mit Eckersley v.a. durch folgende Ordnungsvorstellungen auszeichnet:

- Rückbau oder Umgehung des modernen Nationalstaats zugunsten maximaler politischer und ökonomischer Autonomie für dezentralisierte Gemeinschaften,
- Schaffung von dezentralen „human-scale communities“, die Raum für eine kulturelle, moralische, spirituelle, politische und wirtschaftliche Erneuerung schaffen und somit eine ganzheitliche Entfaltung von Individuum und Gemeinschaft ermöglichen,
- Aufbau suffizienter und subsistenter Ökonomien, die von der Gemeinschaft getragen werden.

157 In der englischsprachigen Sekundärliteratur wird Bahro zumeist als öko-anarchistischer Denker rezipiert (vgl. z.B. bei Carter 2001, 70f; Eckersley 1992, 77, 162; Dryzek 1997, 163f; Clark 1989). Diese Verortung bezieht sich jedoch auf das englischsprachige *Building the green movement* (1986). Darin entfaltete Bahro in der Tat eine komunitär fokussierte Position.

Anders als im öko-sozialistischen Denken ist der Staat nicht das maßgebliche Transformationsinstrument. Vielmehr geht es in erster Linie um den Rückzug aus für dysfunktional befundenen sozialen und staatlichen Institutionen sowie um den exemplarischen Neuaufbau zukunftsfähiger Strukturen, zunächst vorangetrieben von Minderheiten. Zentraler Transformationsakteur ist die Ökologiebewegung, die als Graswurzelbewegung in erster Linie jenseits der staatlichen Institutionen wirkt (Eckersley 1992, 145f, 160-167; vgl. ähnlich Carter 2001, 70ff).

Die maßgebliche Unterscheidungslinie zwischen öko-sozialistischem und öko-kommunistischem Denken ist, wie Eckersley und Carter darstellen, die Perspektive auf den Staat. Aus öko-sozialistischer Perspektive bleibt der Zentralstaat, trotz Dezentralisierung, maßgebender Bezugspunkt des Ordnungsentwurfs und übernimmt eine Schlüsselrolle als Transformations- und Steuerungsakteur („state control“). Öko-kommunistische Perspektiven, stärker von anarchistischen Ideen inspiriert, sind durch eine anti-staatliche Haltung geprägt und zielen auf das Zurückdrängen bzw. Absterben des Zentralstaats zugunsten umfassender dezentraler Autonomie („community control“) (Eckersley 1992, 27, 120, 132, 133f, 145; Carter 2001, 68, 75). In der Tat zeigt sich diese Differenz auch mit Blick auf die hier untersuchten Autoren. Amerys öko-kommunistisches Denken fußt auf einer fundamentalen Herrschafts- und Staatskritik, während das Denken der weiteren Autoren eine dezidiert etatistische Dimension aufweist.

7.3.3 Öko-Sozialismus: dezentrale Autonomie im Rahmen eines demokratischen Sozialismus

Bei Strasser, Fromm und dem frühen Bahro ist das beschriebene Dezentralisierungsdenken eingebettet in einen öko-sozialistischen Alternativentwurf.¹⁵⁸ Mit Blick auf das zukünftige politische System impliziert dies eine Kombination aus ausgeweiteter dezentraler Autonomie und demokratisiertem Nationalstaat (Kap. 7.3.3.1). In ökonomischer Hinsicht verbinden sie Dezentralisierung mit gesamtwirtschaftlichen Rahmenplanung und Demokratisierung der Unternehmen (Kap. 7.3.3.2). Herbeigeführt werden die entsprechenden Veränderungen über den Staat, auf den sich, als zentrales Transformationsinstrument, die Impulse der Transformationsakteure richten (Kap. 7.3.3.3).

158 Für eine kurze Begriffsgeschichte des Öko-Sozialismus im deutschen Sprachraum siehe Kern 2019, 12-21.

7.3.3.1 Zukunftsfähige Demokratie: dezentrale Autonomie im demokratisierten Nationalstaat

Dem ökologischen Dezentralisierungsdenken folgend plädieren die öko-sozialistischen Denker für die Ausweitung dezentraler politischer Autonomie (Fromm 2007, 225; Strasser 1977, 117, 119; Bahro 1980, 148). Diese Ausweitung dezentraler Autonomie erfolgt aber im Rahmen eines starken Zentralstaates als übergeordnete Entscheidungsinstanz. Beispielhaft zum Ausdruck kommt dies bei Strasser, wenn er sich mit aus seiner Sicht zu weitgehenden Dezentralisierungsforderungen, wie er sie z.B. bei Illich sieht, auseinandersetzt (1977, 74; Strasser/Traube 1981, 243f). Eine ausschließliche dezentrale, direktdemokratische Selbstorganisation hält er für nicht zielführend, da sie der Komplexität von Gesellschaft und Wirtschaft und dem damit verbundenen Koordinationsaufwand nicht gerecht wird (1977, 118; Strasser/Traube 1981, 243f).¹⁵⁹ Optimal sei stattdessen die Kombination zentraler Rahmenvorgaben und dezentraler Autonomie (1977, 82, 120f). Gerade eine konsensuale zentrale Rahmenplanung eröffne die Möglichkeit für weitgehende dezentrale Selbstorganisation (ebd., 118).¹⁶⁰ Entsprechend ist auch Bahro überzeugt, dass dezentrale Selbstbestimmung in überregionale Entscheidungsstrukturen eingebettet sein muss (1980, 58). Die Notwendigkeit zentralstaatlicher Entscheidungsmacht ergibt sich aus dieser Perspektive, wie noch zu zeigen ist, sowohl für den Prozess des Wandels als auch die langfristige Stabilität einer nachhaltigen Gesellschaftsformation. Die drei Denker sind sich jedoch einig, dass der Zentralstaat diese Aufgaben nur dann in gemeinwohlorientierter Zukunftsverantwortung wahrnehmen kann, wenn er ungleich stärker demokratisiert ist (Strasser 1977, 104f, 120f; Strasser/Traube 1981, 138, 259; Bahro 1980, 55, 101f; Fromm 2007, 222ff). Dies basiert, wie bereits gezeigt, auf den Annahmen, dass einerseits demokratische Beteiligung den Bürgerwillen transformiert und andererseits ökologisches Bewusstsein primär in der Zivilgesellschaft seinen Ausgang nimmt.

Mit Blick auf die Ausweitung dezentraler Autonomie finden sich kaum konkrete institutionelle Vorstellungen. Strasser fordert die Ausweitung „re-

159 Damit spricht Strasser Argumente an, die auch in der politiktheoretischen Reflexion gegen öko-anarchistische Ansätze vorgebracht wurden (vgl. dazu Eckersley 1992, 173ff). Für eine umfassendere Diskussion siehe Eckersley 1992, 170-178.

160 Strasser/Traube fassen dies als Aktualisierung des Subsidiaritätsprinzips auf. Die jeweils höhere Ebene soll dabei nur Rahmenvorgaben machen, um möglichst viel Freiraum für die unteren Ebenen zu schaffen. (1981, 243f)

gionaler“ und „kommunaler“ Autonomie (1977, 117). Auf diesen Ebenen gelte es neue Formen der Bürgerbeteiligung und der Selbstorganisation zu erproben und zu fördern (Strasser/Traube 1981, 245). Fromm spricht von „relativ kleinen Verwaltungsbezirken“, in denen sich die Menschen kennen und ihre eigenen Probleme lösen können (2007, 225). Bei beiden bleibt jedoch unklar, welche Kompetenzen in welchen Politikfeldern den dezentralen Entitäten zukommen. Zuletzt bleibt bei Bahro gänzlich offen, wie sein „Selbstverwaltungssozialismus“ (1980, 148) institutionell aufgebaut sein soll.

Für die Demokratisierung des Zentralstaates finden sich zumindest bei Fromm und Strasser konkretere Vorstellungen.¹⁶¹ Fromm befürwortet die Bildung von „Hunderttausenden von Nachbarschaftsgruppen (mit je ca. 500 Mitgliedern), die sich selbst als permanente Beratungs- und Entscheidungsgremien konstituieren und über Grundsatzfragen auf den Gebieten der Wirtschaft, Außenpolitik, des Gesundheits- und Bildungswesens und den Erfordernissen für das Wohl-Sein entscheiden“ (2007, 222). Die Gesamtheit dieser Gruppen würde, so Fromm, das „Unterhaus“ bilden, dessen Beschlüsse „entscheidenden Einfluß auf die Gesetzgebung“ hätten (ebd., 223). Bei Fromm erfolgt die Demokratisierung des Nationalstaats also primär über die Schaffung kleinräumiger deliberativ ausgerichteter Versammlungsinstitutionen. Wie deren Einfluss auf die Gesetzgebung konkret ausgestaltet ist, bleibt unklar. In eine ähnliche Richtung zielt der Vorschlag Strassers. Er plädiert für eine „Zweite Säule der Demokratie“, die aus räteähnlichen Institutionen auf verschiedenen Ebenen besteht, die sich aus Repräsentanten der Produzenten, der Verbraucher, der Wissenschaft, des Staates und seiner jeweiligen Ebenen (Gemeinde, Land, Bund) zusammensetzen (1977, 110f). Diese „Zweite Säule“ soll die strukturelle Kurzsichtigkeit der parlamentarischen Demokratie überwinden und eine Langfristsperspektive institutionalisieren, indem sie zwar demokratisch kontrolliert ist, aber keinem kurzfristigen parteipolitischen Erfolgswang unterliegt (ebd.). Wie genau dies durch Bestellmechanismus, Amtszeit und Kompetenzen gesichert werden soll, bleibt offen. Strasser setzt somit auf die verstärkte Einbindung nicht parteilich gebundener Interessen aus verschiedenen ge-

161 Bahro legt lediglich dar, dass eine möglichst breite Beteiligung der Massen verwirklicht werden muss, um den Staat als Herrschaftsinstrument unter gesellschaftliche Kontrolle zu bringen (1980, 22, 101f).

sellschaftlichen Bereichen, die ein Gegengewicht zur Kurzsichtigkeit des gegebenen politischen Systems schaffen sollen.¹⁶²

Als weitere Voraussetzung für einen Staat, der ökologische Zukunftsverantwortung übernimmt, betonen Strasser/Traube den Abbau von Wachstumsabhängigkeiten. Dazu beschreiben sie einerseits Ansätze für eine wachstumsunabhängige soziale Sicherung sowie andererseits Arbeitszeitverkürzungen und eine gezielte Politik zur Senkung der Arbeitsproduktivität als Maßnahmen für einen wachstumsunabhängigen Arbeitsmarkt (1981, 301-307, 366-369).

Expertokratische Stoßrichtung bei Erich Fromm

Wie gezeigt dominiert bei den drei Autoren das Motiv, dass Dezentralisierung und Demokratisierung einen gemeinwohlorientierteren und weitsichtigeren Policy-Output hervorbringen. Bei Fromm wird dieses Demokratisierungs- und Dezentralisierungsdenken jedoch durch eine expertokratische Dimension überlagert, die sich bei Strasser und Bahro nicht findet. Er schlägt als weitere institutionelle Erweiterung die Einrichtung eines „obersten Kulturrat[s]“ vor, der sich aus „Vertretern der geistigen und künstlerischen Elite des Landes [...], deren Integrität über jeden Zweifel erhaben ist“, zusammensetzt (2007, 236).¹⁶³ Fromm ist überzeugt, dass weitgehend Konsens darüber besteht, wer diese „hervorragendsten Repräsentanten des Geistes- und Kulturlebens“ sind (ebd., 236f). Dabei müssten explizit auch die Meinungen vertreten sein, die in Opposition zur herrschenden Meinung stehen (ebd.). Für das Auswahlverfahren gäbe es verschiedene Möglichkeiten, u.a. eine allgemeine Wahl oder die Ernennung durch die Regierung (ebd.).

Der Kulturrat übernimmt in erster Linie beratende Aufgaben: Er berät „die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern“ (2007, 236). Darüber hinaus übernimmt der Rat aber eine starke Rolle im politischen Agendasetting. Er stellt für das angedachte neue „Unterhaus“, also die überall zu errichtenden Nachbarschaftsversammlungen, alle notwendigen Informationen und

162 In *Zukunft des Fortschritts* verändert sich der Vorschlag dahingehend, dass aus den Räten auf verschiedenen Ebenen ein auf Bundesebene anzusiedelndes, demokratisches „Planungs- und Lenkungsgremium“ wird, das insbesondere für die wirtschaftliche Rahmenplanung zuständig ist. Dieses soll sich aus Vertretern der Arbeitnehmerschaft und der Wohnbevölkerung zusammensetzen. (Strasser/Traube 1981, 262)

163 Mittelfristig schwebt Fromm ein mit 50-100 Personen besetzter Rat vor (2007, 237).

relevante Entscheidungsalternativen als Diskussionsgrundlage bereit (ebd., 238). Hier kommt Fromms expertokratische Stoßrichtung deutlich zum Ausdruck: Die Nachbarschaftsversammlungen, welche Demokratisierung und Dezentralisierung institutionalisieren, entscheiden auf Grundlage von Informationen und Entscheidungsalternativen, die ihnen ein Expertengremium bereitstellt.¹⁶⁴ Während Strasser und Bahro also in erster Linie auf Demokratisierung setzen, erhofft sich Fromm einen weitsichtigeren Policy-Output durch eine Kombination aus verstärkter dezentraler Beteiligung sowie stärkerem Einfluss kultureller und geistiger Eliten.¹⁶⁵

7.3.3.2 Kapitalismus überwinden: Dezentral-sozialistische Wirtschaftsstruktur

Bezüglich einer zukunftsfähigen Wirtschaftsordnung sind sich die drei Denker einig, dass diese postkapitalistisch sein muss (Bahro 1980, 57f, 76, 88f, 114f, 124; Strasser 1977, 71, 84f; Strasser/Traube 1981, 40; Fromm 2007, 214f). Dies erfordert insbesondere die Überwindung des Profitmotivs als zentrale ökonomische Handlungsrationalität (Strasser/Traube 1981, 253, 259f, 263; Bahro 1980, 57f, 124; Fromm 2007, 218). Als Gegenentwurf klingt eine Struktur an, die zentralstaatliche Rahmenplanung, dezentrale Autonomie und eine Vergesellschaftung der Unternehmen verbindet und somit als typisch für öko-sozialistisches Denken bezeichnet werden kann (vgl. dazu Eckersley 1992, 132-136). Zentralstaatliche Entscheidungsmacht ist in den Entwürfen sowohl für die angedachte Veränderung der Wirtschaftsstruktur als auch die wirtschaftliche Rahmenplanung erforderlich. Hinzu kommen weitere staatliche Eingriffe auf der Nachfrageseite. Da die Vorstellungen einer alternativen Ökonomie bei Bahro und Fromm äußerst schemenhaft bleiben, bezieht sich die nachstehende Darstellung maßgeblich auf Strasser, während Bahro und Fromm lediglich ergänzend hinzugezogen werden.

164 Fromms „oberster Kulturrat“ erinnert bezüglich der Zusammensetzung entfernt an den Deutschen Rat für Nachhaltige Entwicklung. Während Letzterer jedoch ausschließlich beratende Kompetenzen hat, kommen dem Kulturrat bei Fromm mit Blick auf die wichtige Rolle im politischen Agendasetting größere Kompetenzen zu.

165 Strasser wehrt sich explizit gegen jegliche Form expertokratischer Ansätze, was eine deutliche Differenz zu Fromm zeigt (1977, 77f).

Zentralstaatliche Rahmenplanung und dezentralisierte Nah-Ökonomien

Alle drei Autoren plädieren für eine zentralstaatliche Wirtschaftsplanung, im Rahmen derer sich dezentrale Autonomie entfalten kann (Fromm 2007, 211; Bahro 1980, 101f; Strasser 1977, 105, 114; Strasser/Traube 1981, 262). Maßgebliche Intention ist dabei, dass sich die Wirtschaftsentwicklung nicht mehr am Profitmotiv und den von Seiten des Kapitals künstlich geschaffenen Bedürfnissen, sondern an den tatsächlichen Bedarfen der Menschen ausrichten kann (Bahro 1980, 194f; Strasser/Traube 1981, 267ff; Fromm 2007, 215ff). Anders als bei den autoritären Denkern soll diese Planung auf Basis möglichst weitgehender demokratischer Beteiligung erfolgen, sodass eine breite Selbstreflexion und Selbstaufklärung über die authentischen und befriedigungswürdigen Bedürfnisse möglich wird (explizit bei Bahro 1980, 101f, 194f; Strasser/Traube 1981, 262, 268ff). Auch im Bereich der Wirtschaftsplanung wird also von Demokratisierung ein Mehr an zukunftsgerichteter Verantwortlichkeit erwartet.

Wie die Wirtschaftsplanung aufgebaut sein soll, wird nur bei Strasser konkretisiert. Bei ihm wird auf nationalstaatlicher Ebene eine wirtschaftliche Rahmenplanung vorgenommen, im Rahmen derer den einzelwirtschaftlichen Einheiten weitgehende Autonomie zukommt (1977, 85, 93, 105, 114; Strasser/Traube 1981, 262). Durchgeführt wird diese Planung durch die oben beschriebenen, plural besetzten Räte (*Zukunft der Demokratie*) bzw. das auf Bundesebene anzusiedelnde Planungs- und Lenkungsgremium (*Zukunft des Fortschritts*). Mit dieser Rahmenplanung soll der Staat entscheiden, „was wo in welchem Umfang wachsen soll und was nicht [Herv. i.O.]“ (1977, 93). Diese Rahmenplanung darf sich jedoch nicht, wie es z.B. Eppler vorsieht, auf die Veränderung der marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen beschränken.¹⁶⁶ Vielmehr muss der Staat eine direktere Planung vornehmen. Dies passiert maßgeblich über das Instrument der Investitionslenkung sowie Vorgaben in der Forschungs- und Entwicklungs-

166 Strasser legt auch dar, warum er eine Lösung innerhalb des kapitalistischen Systems durch eine Veränderung der marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen und einer Ausrichtung des Profitstrebens auf ökologische Ziele für nicht zielführend hält: Übergeordneter Grund ist, dass das Profitmotiv als zentrales und gleichzeitig destruktives Wirtschaftsprinzip nicht überwunden wird. Insbesondere könne bei Beibehaltung des Profitmotivs der erforderliche Wachstumsstopp nicht umgesetzt werden. Darüber hinaus fördere eine solche Strategie einerseits die weitere Konzentration von Einkommen und Vermögen und enge andererseits durch die erforderlichen Subventionierungen die finanziellen Spielräume der öffentlichen Hand für andere Ziele ein. (1977, 104f)

politik (ebd., 106). Die Investitionslenkung wird wiederum über Investitionsprüfungen sowie Investitions- und Produktionsverbote umgesetzt (1977, 107f). Auch die Investitionstätigkeit der öffentlichen Hand sieht Strasser als Lenkungsinstrument (ebd.). Mit diesen Mitteln soll der Staat die mittel- und langfristige Grundrichtung der Wirtschaftsentwicklung bestimmen (ebd.). Anders als Gruhl und insbesondere Harich will Strasser aber keine staatliche Detailplanung (ebd., 105). Vielmehr kann der Markt durch die zentrale Rahmenplanung und die unten beschriebene Vergesellschaftung der Unternehmen von seiner destruktiven Dynamik befreit werden und seine nützliche Steuerungsfunktion zur Rückkopplung der Produktion an Verbraucherwünsche erhalten (ebd., 114; Strasser/Traube 1981, 264).¹⁶⁷

Innerhalb der zentralstaatlichen Rahmenplanung sollen sich dezentralisierte Nah-Ökonomien entfalten. Voraussetzung ist die Dezentralisierung der Wirtschaftsstruktur, die bei Strasser vom Staat vorgenommen wird. Dieser entflechtet große Konzerne und baut regionale Konzentrationen von Produktions- und Arbeitsstätten zugunsten einer gleichmäßigen Verteilung ab (Strasser/Traube 1981, 252f, 296; entspr. Fromm 2007, 211, 220f). So schafft der Staat die intendierten regionalen Kreisläufe, die Transportaufwand mindern und die beschriebene Überschaubarkeit als Voraussetzung für Verantwortung ermöglichen.¹⁶⁸ Die „Maßstabsverkleinerung“ führt dazu, dass weitestgehend mit regional verfügbaren Ressourcen für regionale Bedürfnisse produziert wird (Strasser/Traube 1981, 252). Unklar bleibt, wie sich zentralstaatliche Rahmenplanung und die angestrebte Ausweitung dezentraler Autonomie in Wirtschaftsfragen ergänzen.

Zuletzt hält Strasser auch mit Blick auf die internationale Ebene eine stärkere Rahmenplanung für erforderlich. Auf europäischer Ebene fordert er ein weitmaschiges Netz von Rahmenvereinbarungen, sodass die nationalstaatlichen Planungen besser abgestimmt werden (1977, 116f). Ihm schwebt dazu „[e]ine lockere europäische Föderation mit zentralisiertem

167 Inwiefern bei Strasser auch die technologische Entwicklung direkt kontrolliert wird, bleibt unklar. Diesbezüglich findet sich bei Fromm ein Vorschlag: Er fordert die Schaffung einer unabhängigen Kontrollkommission, die über Genehmigungen zum Inverkehrbringen technischer Innovationen entscheidet (2007, 239). Dieses Motiv einer deutlich strengeren Technikfolgenabschätzung findet sich auch bei weiteren Autoren wie Eppler, Gruhl und Harich.

168 Wie sichergestellt wird, dass sich der Warenaustausch maßgeblich auf diese Nah-Ökonomien beschränkt, bleibt unklar. Denn anders als bei Harich sieht Strassers explizit keine wirtschaftliche Detailplanung vor, die eine zielgenaue Zuweisung von Produktions- und Konsumkapazitäten ermöglichen würde.

Einigungszwang und zentraler Sanktionsgewalt“ vor, die neben der Abstimmung der Wirtschaftsplanung auch verbindliche Rahmengesetze für den Umweltschutz macht (ebd.). Die Souveränität der Nationalstaaten wird dabei durch den Einigungszwang und die europäische Sanktionsgewalt durchaus eingeschränkt. Der Nationalstaat soll also zugunsten einer vereinheitlichten Rahmensetzung Kompetenzen an die europäische Ebene abtreten.¹⁶⁹ Zur Stärkung der globalen Kooperationsfähigkeit empfiehlt Strasser eine Stärkung der Vereinten Nationen, was aber nicht konkretisiert wird (ebd., 79).

Wirtschaftsplanung und die „Rangordnung der Bedürfnisse“

Unabhängig von der konkreten Ausgestaltung der vorgesehenen wirtschaftlichen Rahmenplanung wird die bereits bei den autoritären Entwürfen aufgeworfene Frage virulent, an welchen Kriterien sich diese Planung ausrichten soll. Zunächst dient die Wirtschaftsplanung in erster Linie dem Zweck, die wirtschaftliche Produktion im Rahmen der ökologischen Belastungsgrenzen zu halten. Da dies aber nicht mehr die Befriedigung aller Bedürfnisse erlaubt, bedarf es, wie Strasser es ausdrückt, einer „wertbestimmten Rangordnung unserer Bedürfnisse“ (1977, 122). Dies impliziert, wie bei den planwirtschaftlichen Entwürfen der autoritären Denker, eine staatliche Differenzierung zwischen befriedigungswürdigen und nicht-befriedigungswürdigen Bedürfnissen. Der Staat verhält sich somit nicht neutral gegenüber individuellen Präferenzordnungen, sondern nimmt diesbezüglich eine aktive Bewertung vor, die seiner ökologischen Wirtschaftspolitik zugrunde liegt. Anders als bei den öko-autoritären Ansätzen soll diese Differenzierung in einem demokratisierten Prozess erfolgen. In den untersuchten Beiträgen wird jedoch deutlich, wie diese Differenzierung ausfallen soll. Mit verschiedenen Begrifflichkeiten fordern sie die Unterscheidung zwischen „gesunden“ und „pathologischen“ (Fromm 2007, 215) bzw. „kompensatorischen“ und „grundlegenden“ (Strasser/Traube 1981, 268f) Bedürf-

169 Strasser wehrt sich aber explizit gegen eine zu weitgehende Zentralisierung von Entscheidungsmacht: „Es wäre grundfalsch, alles Heil von einer Zentralisierung von Planungs- und Gesetzgebungskompetenzen zu erhoffen. Ein Vereinigtes Europa nach dem Muster zentralisierter Nationalstaaten wäre allenfalls als imperialistische Konkurrenz der USA ‚leistungsfähig‘; in sozialer, kultureller und ökologischer Hinsicht sowie unter dem Gesichtspunkt der Friedenssicherung wäre es eher ein Rückschritt. Was aber das Wichtigste ist: Ein zentralisiertes Europa würde die Möglichkeiten demokratischer Partizipation [...] auf ein Minimum beschränken und zwangsläufig zur basisfernen Expertokratie führen“ (1977, 117).

nissen. Bahro geht davon aus, dass es eine „anthropologisch ziemlich zuverlässig ermittelbare Bedürfnisverfassung der Gattung Mensch“ gibt (1980, 194).¹⁷⁰

Während Bahro und Strasser nur die Hoffnung bleibt, dass die Bürgerschaft diese vermeintlich objektive Bedürfnisdifferenzierung im Prozess der demokratischen Deliberation erkennt, zieht Fromm institutionelle Konsequenzen, die wiederum die expertokratische Dimension seines politischen Denkens verdeutlichen. Er fordert eine neue Wissenschaft vom Menschen und seinen Bedürfnissen, welche die Grundlage für die Rekonstruktion der Gesellschaft und somit auch für die Neuausrichtung der Wirtschaft bildet (2007, 213). Diese neue Wissenschaft, die sich mit der „Natur menschlicher Bedürfnisse befasst“ (ebd., 216), hat folgendes Erkenntnisziel:

„Wir werden differenzieren müssen, welche Bedürfnisse in unserem Organismus entspringen; welche das Ergebnis des kulturellen Fortschritts sind; welche einen Ausdruck individuellen Wachstums darstellen; welche synthetisch sind und dem Menschen von der Industrie aufgezwungen werden; welche aktivieren und welche passiv machen; welche in Krankheit und welche in psychischer Gesundheit wurzeln“ (ebd.).

Davon ausgehend plädiert er für ein „humanistisches Expertengremium“ aus Psychologen, Anthropologen, Soziologen, Philosophen, Theologen und Vertreter gesellschaftlich relevanter Gruppen, das vor wissenschaftlichem Hintergrund die oben beschriebene Bewertung der Bedürfnisse vornimmt (ebd., 216f). Zwar erlässt dieses Gremium lediglich unverbindliche Richtlinien, keine Gesetze, seine Erkenntnisse sollen aber direkt in staatliches Handeln übersetzt werden (ebd., 217). Bei Fromm ist die demokratische Wirtschaftsplanung also deutlich durch expertokratische Elemente überlagert: Welche Bedürfnisse vom Staat als (nicht-)befriedigungswürdig behandelt werden, soll maßgeblich von Wissenseleiten festgelegt werden. Gleichzeitig impliziert die Überzeugung, dass eine solche Differenzierung auf Grundlage objektiver Kriterien möglich ist, ein starkes Zutrauen in die Wissenschaft.

170 Lediglich bei Strasser/Traube werden die paternalistischen Gefahren einer „Objektivierung von Bedürfnisfragen“ reflektiert, woraus sie eben die Notwendigkeit eines möglichst breiten demokratischen Beteiligungs- und Selbstaufklärungsprozesses folgern (1981, 268f).

Staatliches Eingreifen auf der Nachfrageseite

Unterschiedlich ist die Perspektive der Autoren, inwiefern der Staat auch auf der Nachfrageseite eingreifen soll. Insgesamt sind sie diesbezüglich deutlich zurückhaltender als die öko-autoritären Denker. Dennoch finden sich zum Teil deutliche Eingriffe. Dabei kann wiederum zwischen drei Dimensionen des Eingreifens auf der Nachfrageseite unterscheiden werden: direkte Konsumkontrolle, gezieltes Einwirken auf die Präferenzstrukturen und Nachfragesteuerung durch Bevölkerungskontrolle. Eine direkte Konsumkontrolle, wie bei Harich und Gruhl vorgesehen, findet sich bei den öko-sozialistischen Denkern nicht. Strasser und Fromm legen explizit dar, dass Konsumfreiheit gewahrt bleiben soll (Strasser 1977, 114; Fromm 2007, 215).

Deutliche Eingriffe in der zweiten Dimension, der gezielten Beeinflussung der Präferenzstrukturen der Konsumenten, werden v.a. bei Fromm sichtbar. Ziel dieses Eingreifens ist, eine den tatsächlichen menschlichen Bedürfnissen angemessene Konsumweise zu fördern. Das von Fromm angestrebte humanistische Expertengremium soll Richtlinien für gesunden in Abgrenzung zu pathologischem Konsum entwickeln (2007, 216f). Die entsprechenden Erkenntnisse übersetzt der Staat nicht nur, wie oben angedeutet, in die Planungspolitik auf der Produktionsseite, sondern auch in politische Maßnahmen auf der Konsumentenseite. So veröffentlicht das Expertengremium die zutage geförderten Erkenntnisse bezüglich authentischer und synthetischer Bedürfnisse als Richtlinien ohne Gesetzescharakter, die zur öffentlichen Diskussion gestellt werden und so einen Reflexionsprozess bei den Konsumenten induzieren sollen (ebd.). Darüber hinaus transferiert der Staat die Erkenntnisse in Maßnahmen für einen „langsamen Erziehungsprozess“ (ebd., 215). Fromm schlägt vor, dass der Staat durch „groß angelegte Aufklärungskampagnen“ und das Setzen von Normen für gesunden und verantwortlichen Konsum auf die Einhegung des Konsumismus und die Entwicklung authentischer Konsumbedürfnisse hinwirkt (ebd., 215ff). Darüber hinaus verbietet der Staat jegliche Art von Werbung, die durch „Methoden der Gehirnwäsche“ dazu verleitet, „Dinge zu kaufen, die wir weder brauchen noch wollen“ (ebd., 229). „State control“ bezieht sich bei Fromm also auch und insbesondere auf die Steuerung der Nachfrage. Zwar, so legt Fromm dar, sollen die Konsumenten selbst zu der Einsicht kommen, welcher Konsum für sie „gesund“ und welcher „pathologisch“ ist (ebd., 215). Doch wird deutlich, dass der Staat diesbezüglich eine direkte Steuerungsfunktion übernimmt. Wiederum wird ersichtlich, dass

der Staat seinem Handeln eine objektive Idee menschlicher Bedürfnisse zugrunde legt.¹⁷¹

Die dritte Dimension des Eingreifens auf der Nachfrageseite wird bei Strasser adressiert. Während sich dies in *Zukunft des Fortschritts* (1981) nicht mehr findet, fordert er in *Zukunft der Demokratie* eine Bevölkerungskontrolle mit Aufhebung der freien Wahl der Kinderzahl (1977, 122f). Hier trifft sich Strasser mit Harich und Gruhl, die diese Freiheit ebenfalls für nicht zukunftstauglich befinden. Anders als diese geht er aber davon aus, dass diese Einschränkung auf die Einsicht der Bürgerschaft bauen kann und damit demokratisch umsetzbar ist (vgl. dazu v.a. 1977, 64). Entsprechende Forderungen finden sich bei Bahro und Fromm nicht.

Demokratisierung der Unternehmen und Ausweitung der Subsistenzwirtschaft

Als weiteres zentrales Element der neuen Wirtschaftsordnung tritt bei Strasser neben wirtschaftlicher Rahmenplanung und Dezentralisierung der Wirtschaftsstruktur eine umfassende Demokratisierung der Unternehmen mit dem Ziel, das Profitmotiv als handlungsleitende Größe zugunsten ökologischer und sozialer Vernunft zu überwinden (1977, 85, 103f, 111ff; Strasser/Traube 1981, 253, 259f, 263). Während also die demokratische Wirtschaftsplanung für eine gemeinwohlorientierte Rahmensetzung sorgt, werden die Unternehmen durch deren Sozialisierung am Gemeinwohl ausgerichtet (1977, 112ff). Dazu wird die Unternehmensführung von Räten übernommen, die sich je zur Hälfte aus Vertretern der Belegschaft sowie der betroffenen Regionalbevölkerung zusammensetzt (ebd., 113; Strasser/Traube 1981, 261). Letztere umfasst wiederum Vertreter der Gebietskörperschaften sowie Vertreter ökologischer Interessen, sozialer Interessen und Verbraucherinteressen (ebd.).¹⁷² Den vergesellschafteten Unternehmen soll im Rah-

171 Bei Bahro und Strasser finden sich lediglich indirektere Maßnahmen zur Veränderung von Präferenzstrukturen. Sie fordern, wie auch Fromm, eine veränderte Bildungspolitik, die den angestrebten Wertewandel unterstützt (Strasser 1977, 77f; Bahro 1980, 101f; Fromm 2007, 222). Ein weiteres Handlungsfeld ist die gerechtere Verteilung von Wohlstand in nationaler und internationaler Perspektive als Voraussetzung für die Akzeptanz ökologischer Maßhaltepolitik (Bahro 1980, 15, 63f, 94f; Strasser/Traube 1981, 270-273; Strasser 1977, 80f, 94-102).

172 Eine Vergesellschaftung hält Strasser nur für größere Betriebe für sinnvoll. Für Klein- und Kleinstbetriebe bietet sich eher eine genossenschaftliche Organisationsform oder die Einbindung in Nachbarschaftsstrukturen an (1977, 114; Strasser/Traube 1981, 262). Hier trifft er sich insbesondere mit Bahro, bei dem eine starke Gewichtung genossenschaftlicher und kommunitärer Strukturen anklingt, ohne dass

men der zentralstaatlichen Planung größtmögliche Autonomie zukommen (1977, 105, 114). Wieder greift die Annahme, dass eine möglichst starke Einbindung und Entscheidungsautonomie in dezentralen Zusammenhängen ein größtmögliches Maß an Verantwortlichkeit stiften. Anders als v.a. bei Harich wird Zukunftsverantwortung nicht von Verstaatlichungen, sondern von der umfassenden Demokratisierung der Unternehmen erwartet. Damit ergänzen sich Strassers demokratische Rahmenplanung und die Demokratisierung der Unternehmen zu einer umfassenden Vorstellung von Wirtschaftsdemokratie.¹⁷³

Zuletzt setzt Strasser als weiteres Element neben Dezentralisierung und Demokratisierung auf die Ausweitung von nicht über den Markt vermittelten Wirtschaftsformen. Dies bezieht sich insbesondere auf die Subsistenzwirtschaft und damit auf Produktionsformen wie Eigenarbeit, Nachbarschaftshilfe und selbstversorgende Genossenschaften (1981, 263ff). Diese Produktionsformen gelte es durch den Staat gezielt zu fördern (ebd.). Auch Bahro plädiert für eine ausgeweitete Subsistenzwirtschaft, denkt dabei aber in erster Linie an eine Gesellschaftsorganisation in kommunitären Zusammenschlüssen, die sich teilweise selbst versorgen (1980, 179, 201). Hier werden Bahros stärkere Anleihen beim öko-kommunalistischen Denken sichtbar, die in seinem Spätwerk, der *Logik der Rettung*, umfassend zutage treten (Kap. 8).

In der Summe kann Strassers ökonomischer Entwurf mit Rückgriff auf Leopold (2005, 10) als Kombination einer demokratisierten Zentralverwal-

dies näher ausgeführt wird (Bahro 1980, 179, 201). Bei Fromm wird die Eigentumsfrage eher am Rande adressiert. Grundsätzlich erstrebenswert sei, dass es jenseits des privaten Besitzes zum persönlichen Gebrauch kein Privateigentum mehr geben solle (2007, 107). Kurzfristig setze die Überwindung des Profitmotivs aber nicht zwingend die Vergesellschaftung der Unternehmen voraus (2007, 218). Diese könnten auch durch Gesetze auf eine andere wirtschaftliche Rationalität ausgerichtet werden (ebd.).

- 173 Mit dieser Position vertritt Strasser ein klassisches Motiv sozialdemokratischer Demokratietheorie: Die Demokratie ist auf den Bereich der Wirtschaft auszuweiten, um ökonomische Machtpositionen einzuhegen und die Wirtschaftsentwicklung gemeinwohlorientierter auszurichten (Schmidt 2010, 225-228). Oben wurde bereits ein weiteres Motiv im Zusammenhang mit der Demokratisierung der Wirtschaft angesprochen: Diese soll zu einer umfassenden Humanisierung der Arbeitswelt im Sinne selbstbestimmter, anregender und nicht-entfremdeter Arbeit führen. Beispielsweise hofft Bahro auf herrschaftsfreie Produktionsformen, die keine unterdrückten Individuen mehr hervorbringen. Die Entfremdung in der Arbeit hatten die Autoren wiederum als Quelle kompensatorischen Konsums ausgemacht. (Strasser/Traube 1981, 254ff; Bahro 1980, 179; Fromm 2007, 221f, 224f)

tungswirtschaft mit einer dezentral-selbstverwalteten sozialistischen Marktwirtschaft bezeichnet werden, wobei erstere den Rahmen für letztere absteckt. Die Ausweitung der Subsistenzwirtschaft kommt ergänzend hinzu.

7.3.3.3 Prozess des Wandels: der Staat als Transformationsinstrument

Wie und durch wen entsteht die neue Ordnung? Für die öko-sozialistischen Denker ist der Staat das zentrale Transformationsinstrument. Dies klang im Vorherigen bereits an, z.B. wenn die Dezentralisierung und Planung der Wirtschaft oder die Förderung der Subsistenzwirtschaft explizit als staatliche Aufgaben entworfen werden. Gleichzeitig wurde oben herausgearbeitet, dass die Autoren den etablierten politischen Eliten keine Impulse für den erforderlichen Wandel zutrauen. Entscheidend ist aus ihrer Sicht somit, dass der Staat zum Instrument transformativer Kräfte wird. Entsprechend bemerkt Bahro, dass der Staat dem Zugriff der kapitalistischen Verwertungs- und Sonderinteressen entzogen werden und zum Instrument „sozialer Basiskräfte“ bzw. „der Mehrheitsinteressen“ werden müsse (1980, 22, 58, 114f, 160f, 190f). Hier klingt deutlich das Motiv an, dass der Staat bisher im Sinne wirtschaftlicher Sonderinteressen und eben nicht im Sinne des Allgemeininteresses agiert hat. Erforderlich sei folglich die „friedliche Eroberung der Staatsmaschinerie“ (ebd., 160f).¹⁷⁴

Einer Transformationsstrategie am Staat vorbei erteilen die öko-sozialistischen Denker eine klare Absage. Beispielsweise legt Bahro dar, dass ökologischer Wandel gegen eine dem Status quo verhaftete Staatsmaschinerie nicht zu denken sei (1980, 190f). Bei Strasser kommt diese Position in der Kritik an breiten Teilen der Ökologiebewegung zum Ausdruck, die grundlegende Veränderung anstrebten, gleichzeitig aber skeptisch gegenüber Strategien des Machterwerbs seien (1981, 27f). Dies verkenne die zentrale Lektion aus den Kämpfen der Arbeiterbewegung: Ohne einen solchen Machterwerb auf der Basis demokratischer Mehrheiten seien grundlegende Gesellschaftsveränderungen nicht denkbar (ebd.). Hinter dieser Position steht ein spezifisches Staatsverständnis, das v.a. Strasser auch gegen das marxische Argument, nach dem der Staat bloßes Herrschaftsinstrument des Kapitals sei (vgl. dazu Meyer 2008, 35; Sassmannshausen 2018, 191), abgrenzt. Demnach sind staatliche Institutionen nicht aus ihrer Natur he-

174 Die folgenden Ausführungen beziehen sich primär auf Strasser und Bahro, da Fromm diesbezüglich nur schemenhafte Andeutungen macht.

raus für oder gegen bestimmte Veränderungen und damit auch nicht bloßes Instrument kapitalistischer Interessen. Vielmehr hängt die Zielrichtung staatlichen Handelns von den demokratischen Kräfteverhältnissen ab. Der Staat ist also ein zielneutrales Instrument, während die Ziele selbst von den machthabenden Kräften definiert werden (Bahro 1980, 190f; Strasser 1977, 133-138).¹⁷⁵

Wie aber gelingt die „friedliche Eroberung der Staatsmaschinerie“? Oben wurde bereits herausgestellt, dass die Autoren diesbezüglich primär auf Impulse aus der Zivilgesellschaft setzen (Kap. 7.2.1). Statt vergeblich auf die Initiative der Obrigkeit zu warten, müsse der Prozess von unten induziert werden (Strasser 1977, 151; Bahro 1980, 50f). Selbst wenn es bei bestimmten politischen Eliten einen Veränderungswillen gebe, so Bahro, könne der nicht durchschlagen, solange es keine entsprechende Bewegung an der Basis gibt (1980, 50f). Mit Blick auf die Zusammensetzung der impulsgebenden Bewegung setzen beide auf ein breites Bündnis gegen den Kapitalismus gerichteter Kräfte. Dieses Bündnis vereint die Neuen Sozialen Bewegungen, insbesondere die Ökologiebewegung, mit linken politischen Kräften (Strasser/Traube 1981, 25f, 282f, 285, 292, 295; Strasser 1977, 154; Bahro 1980, 58f, 65, 99, 103f, 114, 120; 148f). Beispielsweise geht es für Bahro darum, alle Kräfte, die das gegebene System „an den verschiedensten Punkten gegen sich auf den Plan ruft, ‚pluralistisch‘ zusammenzubringen und ihrer Energie die natürliche Richtung gegen die Ursache aller der Übel im Antriebsmechanismus des kapitalistischen Systems zu weisen“ (1980, 210). Im Detail zeigen sich jedoch Unterschiede, die eine generelle Kontroverse im emanzipatorischen bzw. post-marxistischen Spektrum des ökologisch-politischen Denkens dieser Zeit verdeutlichen (vgl. dazu Eckersley 1992, 86, 121, 123f; Mende 2011, 308f; Carter 2001, 67f). Während sich Teile dieses Spektrums vollständig von der Arbeiterklasse als politischem Subjekt verabschieden, zielen andere auf eine Allianz zwischen Arbeiterbewegung und Ökologiebewegung bzw. Neuen Sozialen Bewegungen. Dies verweist

175 Strasser legt vertiefend dar, dass die Demokratie historisch nicht als Instrument des Kapitals entstanden sei, sondern von der Arbeiterbewegung gegen das Kapital durchgesetzt wurde (1977, 133-138). Systemüberwindende Reformen, auch die Überwindung des Kapitalismus, seien folglich im Rahmen der Demokratie sehr wohl möglich (ebd.). Es komme folglich alles auf das Kräfteverhältnis in der demokratischen Auseinandersetzung an (ebd.). Dieses Staatsverständnis ermöglicht es Bahro und Strasser, die für die sozialistische Strömung historisch schicksalhafte Streitfrage nach Reform oder Revolution (vgl. dazu Sassmannshausen 2018, 187f; Carter 2001, 66) reformorientiert beantworten zu können.

zugleich auf die Streitfrage, inwiefern der sozialen Frage innerhalb der reichen Industrienationen noch eine, gegen den Kapitalismus gerichtete, Sprengkraft zukommt oder diese nicht mehr gegeben ist.

Bei Strasser steht das Ziel eines Zusammenschlusses von Arbeiterbewegung einerseits und Ökologie- bzw. Alternativbewegung andererseits im Zentrum (1981, 26ff, 290, 295; 1977, 154, vgl. dazu auch Stein 1998, 207). Die Arbeiterklasse sei zwar keine interessenshomogene Schicht mehr, welche als revolutionäres Subjekt auftreten kann, müsse aber zentraler Teil einer breiteren, gegen Kapitalismus und Industrialismus gerichteten Interessenskoalition sein (1977, 153f, 156, 85).¹⁷⁶ Damit ist auch angezeigt, wo für Strasser der Schnittpunkt von Ökologie- und Arbeiterbewegung liegen: Die Arbeiterschaft ist der von Kapitalismus und Industrialismus induzierten Entfremdung am stärksten ausgesetzt und hat somit ein starkes Betroffeneninteresse (1981, 282f, 285, 25f). Dieses teilt sie mit der Ökologiebewegung, die, wenn sie die ökologische Krise richtig versteht, ebenfalls gegen Kapitalismus und Industrialismus gerichtet sein muss (ebd.). Der Zusammenschluss der neuen Interessenskoalition steht aus Strassers Sicht noch aus, das neue politische Subjekt müsse erst entstehen (1977, 153).¹⁷⁷ Der Sozialdemokratie, der Strasser selbst als Mitglied angehörte, weist er die Rolle als zentrales Forum für die Aushandlungsprozesse und Formation der neuen Interessenskoalition zu (ebd., 153ff). Es ist letztlich die „sozialdemokratische Vertrauensarbeit“, welche die heterogenen Interessen zu einem politischen Subjekt formt (ebd., 157). Strasser geht es also in erster Linie um

176 Inwiefern Strasser tatsächlich auf die Arbeiterbewegung als soziale Basisbewegung setzt oder mit Arbeiterbewegung in erster Linie an die Gewerkschaften denkt, bleibt unreflektiert. An einigen Stellen klingt jedoch an, dass Strasser primär die Gewerkschaften anspricht (1977, 154; 1981, 24ff, 294ff, 300). Voraussetzung sei jedoch, dass innerhalb der Gewerkschaften ein grundlegendes Umdenken weg von einem blinden Glauben an Wachstum als Arbeitsplatzgarant hin zu einer differenzierteren Sichtweise mit Fokus auf die Humanisierung der Arbeit stattfinde (1981, 24f, 34, 388-397).

177 „Das alte Problem sozialistischer Strategie [...] der Schaffung eines bewußten Trägers des sozialen Fortschritts stellt sich heute als die Aufgabe der Bildung einer konzeptionell orientierten Koalition aus Gruppen, die zwar objektiv derselben Bedrohung und Abhängigkeit ausgesetzt sind, denen aber das sinnfällige Erlebnis der gemeinsamen Klassenlage fehlt oder deren unmittelbare und unreflektierte Interessen oft sogar hart aufeinanderprallen“ (1977, 156).

eine Vermittlung von Arbeiterinteressen und Alternativbewegungen, wobei der Sozialdemokratie Rolle als Vermittlungsforum zukommt.¹⁷⁸

Bahro hingegen verabschiedet sich explizit von der Arbeiterschaft als transformativem Subjekt. Demnach partizipiere die Arbeiterklasse in den reichen Industrienationen umfassend am materiellen Wohlstand und sei weitgehend in das kapitalistische System integriert. Das Streben der Arbeiterschaft ziele in erster Linie auf den Wohlstand der oberen Klassen. Eben dies sei in Anbetracht der ökologischen Krise nicht mehr möglich, weswegen die Bedürfnisse der Arbeiterschaft nicht mehr die treibende Kraft sein könnten (1980, 62ff, 73, 76-80, 83f, 124f, 175ff).¹⁷⁹ Stattdessen setzt Bahro auf eine breite, lagerübergreifende Ökologiebewegung. Die ökologische Krise als Herausforderung transzendiere das klassische Links-rechts-Spektrum. Er hofft auf den Zusammenschluss aller ökologischen Kräfte, was insbesondere ein Bündnis zwischen den vielfältigen Gruppen der „Unabhängigen Linken“ und den konservativen Ökologen, wobei Bahro explizit auf Gruhl verweist, impliziert.¹⁸⁰ Auch diese konservativen Kräfte würden erkennen, dass ökologischer Wandel zwingend über den Kapitalismus hinausweisen müsse. Als Ausdruck dieses Zusammenschlusses setzt Bahro auf die GRÜNEN, denen er selbst als prominentes Mitglied angehörte. Die GRÜNEN könnten sowohl das bisherige Wählerpotenzial der SPD als auch das der Union ansprechen (ebd., 11-16, 18, 58f, 88f, 99, 102ff, 148-151, 155f). Auch die

178 Voraussetzung dafür sei jedoch eine grundlegende Kursänderung der SPD und eine Öffnung für die zivilgesellschaftlichen Basisbewegungen (1977, 155, 1981, 34). Diese Forderung hat sicherlich einen realgeschichtlichen Hintergrund: Strassers Werke entstehen zu Zeiten der sozialliberalen Koalition unter Helmut Schmidt, deren Politik weit entfernt war von der von Strasser intendierten Reformpolitik.

179 Entsprechend ist Bahro überzeugt, dass die alte Klassenfrage nicht mehr die zentrale Friktion darstellt, an welcher der Kapitalismus aufbrechen wird. Den alten Klassenkampf sieht Bahro, im Gegensatz zu Harich und Strasser, als „totes Rennen“ (1980, 175ff). Vielmehr sei die ökologische Krise die tiefste Schicht der allgemeinen Krise der kapitalistischen Zivilisation und somit der zentrale Widerspruch des Kapitalismus, der die entsprechenden Gegenkräfte mobilisiert (ebd.). Auch weitere wichtige ökologische Denker mit marxistischem Hintergrund wie André Gorz verabschiedeten sich in dieser Zeit explizit von der Arbeiterschaft als maßgeblichem politischen Subjekt (siehe v.a. Gorz 1981 *Abschied vom Proletariat*).

180 Voraussetzung dafür sei zunächst eine Einigung aller Fraktionen der „Unabhängigen Linken“, also aller Kräfte links der SPD, die dann wiederum geeint bei den GRÜNEN ihren Platz finden sollen (1980, 11ff, 139, 155f). Auf diese Einigung zielten die maßgeblich von Bahro initiierten „Sozialistischen Konferenzen“, die um 1980 beispielsweise in Kassel und Marburg tagten (vgl. dazu Bahro 1980, 16, 139ff; Mende 2011, 253f).

weiteren Stränge der Neuen Sozialen Bewegungen, wie z.B. die Frauenbewegung, müssten Teil der „kulturell umwälzenden Massenbewegung“ (ebd., 60) sein (ebd., 198f, 213). Als weiterer Teil der Gegenbewegung sieht Bahro die Christen (ebd., 59, 88f, 99).¹⁸¹ Die bindende Klammer um die heterogene Bewegung ist, wie bei Strasser, die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung des Kapitalismus (ebd., 16, 23, 65, 99, 102f).

Unabhängig von dieser Differenz gehen Bahro und Strasser davon aus, dass die anvisierte Basisbewegung zu einer politischen Massenbewegung anwachsen muss (Bahro 1980, 60, 104, 125; Strasser 1977, 157). Als maßgebliche Treiber werden die Zuspitzung der ökologischen Krise sowie die zunehmenden negativen Alltagserfahrungen der Menschen beschrieben. Beide sehen bereits eine zunehmende Skepsis gegenüber dem Status quo. Immer mehr würden, wie Strasser konstatiert, grundlegende menschliche Bedürfnisse z.B. nach Naturnähe, menschlicher Begegnung, Schönheit, Ruhe oder Geborgenheit frustriert. Die entfremdenden Verhältnisse selbst schaffen das kritische Gegenbewusstsein (Strasser 1981, 16f, 20-23, 25, 34ff, 220, 240f, 290; 1977, 123; Bahro 1980, 52f, 198f, 213ff). Hinzutreten müsse gezielte Aufklärungsarbeit über die sozial-ökologischen Zusammenhänge, die an die emanzipatorischen Interessen der Menschen anknüpft (Bahro 1980, 23, 53; Strasser/Traube 1981, 290, 298; Strasser 1977, 123). Wie Strasser darlegt, geht es dabei um die „Aktivierung der Betroffenen“, was, wie oben dargestellt, alle Kräfte anspricht, die an den Folgen des kapitalistischen Industrialismus leiden (1981, 297f). Mit Blick auf diese Aktivierung weisen beide Autoren auf die wichtige Rolle alternativer Praxisprojekte hin, die nicht nur strukturelle Prototypen erproben, sondern einen ausstrahlenden Gegenentwurf vorleben (Strasser/Traube 1981, 36, 297f; Bahro 1980, 148, 200).¹⁸² Insgesamt müsse die Gegenbewegung einen anziehungskräftigen Alternativentwurf entwickeln, der den Menschen attraktiver als der Status quo erscheint (Bahro 1980, 51f, 125; Strasser/Traube 1981, 36, 297; Strasser 1977, 123f).

181 Er sieht einen zunehmenden christlichen Impuls gegen die Auswirkungen des Kapitalismus, der in ein gottfernes Zeitalter geführt habe. Dieser christliche Impuls könnte in der neuen Massenbewegung aufgehen, um so vom bloßen moralischen Appell zur politischen Kraft zu werden (1980, 59).

182 Bahro warnt jedoch gleichzeitig vor der Vorstellung, alleine durch Ausstiegsstrategien und dezentrale Alternativpraxis die Veränderung des Wirtschaftssystems erzwingen zu können (1980, 48, 149). Diese könnten den „Marsch durch die Institutionen“ nicht ersetzen (1980, 48). Wiederum wird deutlich, dass der Staat in dieser Perspektive das entscheidende Transformationsinstrument darstellt.

Angestrebtes Ziel ist letztlich, dass sich die impulsgebende Basisbewegung in demokratische Mehrheiten für die angestrebte Politik übersetzt.¹⁸³ Diesbezüglich zeigen sich wiederum Differenzen. Bei Strasser ist es, wie bereits angedeutet, die SPD, die den Basisimpuls in die institutionalisierte Politik trägt und Mehrheiten organisiert. Die Bearbeitung der ökologischen Krise bedürfe einer dezidiert linken Perspektive, wie sie nur über den „Hauptstrang der Linken“ bestehend aus Sozialdemokratie und Gewerkschaften zur Geltung gebracht werden könne (1981, 24ff). Den zum Zeitpunkt von Strassers zweitem Hauptwerk frisch gegründeten GRÜNEN, in denen er ein Konglomerat verschiedenster politischer Richtungen sieht, traut Strasser nur eine „widersprüchliche Politisierung der Ökologiefrage“ zu (1981, 25). Vielmehr vermutet er ein Aufbrechen der GRÜNEN in einen linken und einen rechten Flügel (ebd.). Welche parlamentarischen Bündnispartner Strasser konkret im Blick hat, bleibt unklar. In *Zukunft der Demokratie* kokettiert er in Anlehnung an Eppler mit einem Bündnis der Sozialdemokratie mit wertkonservativen Kräften, ohne jedoch zu konkretisieren, in welchen Parteien er diese verortet (1977, 52f).

Bei Bahro hingegen sind die GRÜNEN der zentrale parlamentarische Akteur (1980, 62-67, 154f). Doch könne der erforderliche ökologische Wandel nicht gegen die SPD und das durch sie repräsentierte Potenzial gelingen. Vielmehr hofft Bahro auf ein Bündnis mit Sozialdemokratie und Gewerkschaften. Voraussetzung sei, dass es gelingt, im Zuge der sich formierenden Massenbewegung auch ein Umdenken innerhalb von SPD und Gewerkschaften zu induzieren. Dies geschieht einerseits, indem sich die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse durch eine stärker werdende grüne Bewegung insgesamt verschieben. Andererseits setzt Bahro auf die gezielte Einflussnahme auf die SPD-Basis, die für eine über den Kapitalismus hinausweisenden Politik durchaus aufgeschlossen sei. Bei Bahro klingt also die Hoffnung auf eine parlamentarische Mehrheit aus ökologischen und sozialdemokratischen Kräften an.¹⁸⁴ (1981, 25ff, 57f, 152ff, 197, 282f, 285)

183 Nicht reflektiert wird, dass insbesondere für die angedachten staatsstrukturellen Veränderungen qualifizierte Mehrheiten erforderlich wären, was ein sehr breites parlamentarisches Bündnis voraussetzt.

184 Bei Fromm wird deutlich, dass er, anders als Bahro und Strasser, nicht auf bestimmte politische Parteien setzt. Vielmehr seien die Ideale der neuen Gesellschaft des Seins nicht parteigebunden, sondern entsprächen den Wertvorstellungen vieler Konservativer, Liberaler und Linker (2007, 245). Jenseits der Parteien gäbe es nur zwei Lager: die Engagierten und die Gleichgültigen (ebd.). Fromm setzt darauf, dass die Engagierten aller Richtungen sich „von Parteiklischees freimachen und

Transformationsstrategien jenseits der staatlichen Institutionen

Auch wenn sich für das öko-sozialistische Denken ein Fokus auf die etablierten staatlichen Institutionen als Transformationsinstrument konstatieren lässt, klingen auch weitere Transformationswege an. Bei Strasser und Bahro sollen direkte Protestaktionen gegen Infrastrukturprojekten die weitere Expansion der kapitalistischen Produktion beschränken und die dadurch drohende Schaffung von Pfadabhängigkeiten, z.B. in der Energieversorgung, verhindern (Bahro 1980, 200; Strasser/Traube 1981, 292f). Bei Bahro wirken die angesprochenen alternativen Praxisprojekte zudem nicht nur bewusstseins- und bereitchaftsfördernd mit Blick auf die Erreichung einer demokratischen Mehrheit oder als strukturelle Prototypen, die dann letztlich über staatliche Politik zu verallgemeinern sind, sondern sollen durch ihren Subsistenzcharakter dem bestehenden System gezielt Nachfrage und Arbeitskraft entziehen (1980, 200). Damit ist ein weiterer Punkt angesprochen, der bei allen drei Autoren vorkommt: Sie setzen auf ein strategisches Konsumverhalten als Transformationsvehikel (Strasser/Traube 1981, 296; Bahro 1980, 200f; Fromm 2007, 218ff). In all diesen Punkten geht es um eine unmittelbare, nicht über die etablierten staatlichen Institutionen vermittelte strukturverändernde Wirkung der impulsgebenden Transformationsakteure.

Besonders stark gewichtet werden solche unkonventionellen Transformationswege bei Fromm. Er setzt prominent auf Verbraucherbewegungen, die durch ihr Nachfrageverhalten strukturverändernd wirken. Ein besonders wirksames Instrument sieht er in Verbraucherstreiks, wobei dabei der Staat wieder ins Spiel kommt. Die Beilegung solcher Streiks denkt Fromm über Verhandlungsrunden, in denen unter Einbezug der Regierung über Reformen verhandelt wird. Der große Vorteil sei, dass nicht wie im klassischen demokratischen Verfahren eine Bevölkerungsmehrheit überzeugen werden müsse, sondern dass bereits Pioniergruppen bzw. Minderheiten (Fromm spricht von 20% der Bevölkerung) Veränderungen herbeiführen könnten. Fromm hofft also darauf, dass eine Minderheitenbewegung über das Mittel des Verbraucherstreiks staatliche Reformen anstoßen kann. Zudem könne auch die enorme Macht großer Konzerne nur gebrochen werden, wenn sich eine breite Emanzipation von den bisherigen Konsumgewohnheiten einstellt. Mit Blick auf die angestrebte Verbraucherbewegung

erkennen [...], daß sie die gleichen Ziele haben [...]" (ebd.). Bei Fromm kommt somit die Hoffnung auf einen überparteilichen Konsens progressiver Kräfte zum Tragen.

setzt Fromm nicht auf ein bestimmtes soziales bzw. politisches Milieu, sondern hofft auf „Humanisten“ aus allen Lagern, die vom Wunsch nach vernünftigem und menschenwürdigem Konsum angetrieben werden. Viel stärker als die anderen Autoren trägt bei Fromm somit ein bewusstes Nachfrageverhalten zur Transformation der Ökonomie bei. Dabei wird deutlich, dass Fromm ein solches strategisches Konsumverhalten als Ausdruck demokratischer Teilhabe begreift. In der intendierten Verbraucherbewegung erblickt er ein „Manifest echter Demokratie“ (2007, 220). „Der einzelne nimmt direkten Einfluß auf den gesellschaftlichen Prozeß und versucht, die gesellschaftliche Entwicklung in aktiver und nicht entfremdeter Weise mitzubestimmen“ (ebd.). Das aufgeschlossene Individuum nimmt bei Fromm nicht nur in der Rolle als Bürger, sondern insbesondere auch als bewusster Konsument Einfluss auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung. (Zum ges. Absatz 2007, 218ff)

7.3.4 Öko-Kommunalismus: Gesellschaftsorganisation nach „Biozönosenprinzip“

Auch Amery hat die ökologische Krise strukturell auf den Kapitalismus sowie die daraus hervorgegangene, entfremdende industriell-zentralisierte Produktionsweise zurückgeführt (Kap. 7.1.2). Anders als bei den öko-sozialistischen Denkern kann zentralstaatliche Entscheidungsmacht für ihn aber kein Instrument zu deren Einhegung bzw. Überwindung sein. Vielmehr stellt diese selbst ein maßgebliches Transformationshindernis dar. Diese Position fußt, wie nachfolgend im ersten Abschnitt dargestellt wird, auf einer fundamentalen Herrschafts- und Staatskritik, die zentralstaatliche Macht als prinzipiell unverantwortlich begreift. Dies hat zur Folge, dass die angestrebte und beschriebene Ausweitung dezentraler Autonomie bei Amery über die gegebenen staatlichen Strukturen zugunsten weitergehender dezentraler „community control“ hinausweisen muss. Eben dies deutet Amery mit seiner im zweiten Abschnitt beschriebenen Gesellschaftsorganisation nach „Biozönosenprinzip“ ohne hierarchischen Mittelpunkt an, in welcher dezentrale Verantwortlichkeit an die Stelle kapitalistischer Prinzipien wie Wachstum und Rentabilität tritt. Zudem ergibt sich aus Amerys Staatskri-

tik, wie im dritten Abschnitt aufzuzeigen ist, dass der Prozess des Wandels maßgeblich jenseits des Staates erfolgen muss.¹⁸⁵

Herrschafts- und Staatskritik

Die Differenz zwischen Amery und den öko-sozialistischen Denkern folgt aus dessen stark herrschaftskritischer Position, die sich in eine fundamentale Staatskritik übersetzt (vgl. dazu auch Nies 2020, 24f). Diese Herrschaftskritik stellt eine Dimension von Amerys Krisenbegründung dar, die, weil sie sich bei den weiteren Autoren nicht findet, an dieser Stelle behandelt wird. Demnach ist die ökologische Krise maßgeblich in den Herrschaftsverhältnissen der Industriegesellschaft angelegt. Aus Amerys Sicht ist Herrschaft ihrem Prinzip nach ökologisch ausbeuterisch, da die Zentralmächte ihre Herrschaft und ihre Lebensweise nur auf Grundlage der Ausbeutung der Peripherie stabilisieren können (1991, 244-257, v.a. 256f). Dabei werde die Beziehung umso ausbeuterischer, je größer das Gefälle zwischen Zentralmacht und Subalternen ist (ebd., 257ff).

In der modernen Industriegesellschaft sieht Amery zwei maßgebliche Zentralmächte, auf die dieses Prinzip anzuwenden ist. Die bestimmende Zentralmacht der Industriegesellschaft sei das Kapital (1991, 267). Dessen genuines Interesse ist die Aufrechterhaltung der zentralistischen, industriell-mechanistischen und auf Wachstum angelegten Großproduktion, die Amery als maßgebliche Krisenursache identifiziert hat (ebd., 267f). Sie dient dem eigenen Machterhalt und erhält die Entfremdung und Abhängigkeit der Massen aufrecht (ebd., 193f, 330-335). Entsprechend muss eine nachhaltige Gesellschaft zwingend postkapitalistisch sein, was die Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und daraus hervorgehenden Machtstrukturen voraussetzt (ebd., 184, 341f).

Die zweite Zentralmacht erblickt Amery in den politischen Machtzentren. Diese seien, wie das Kapital, ebenfalls primär auf den eigenen Machterhalt und die Aufrechterhaltung der Abhängigkeit der Untertanen ausgerichtet.¹⁸⁶ Entscheidend ist, dass sie dazu eine Interessenskoalition mit dem Kapital bilden. Denn die Machtposition der politischen Mächte beruhe

185 Die Darstellung von Amerys Alternativentwurf bezieht sich maßgeblich auf *Natur als Politik* (1976). In *Ende der Vorsehung* (1972) findet sich mit Ausnahme einiger weniger abstrakter Forderungen (vgl. v.a. 1991, 184f) kein Entwurf einer alternativen Ordnung.

186 Ursprünglich als hilfreiche Entität geschaffen, entwickle die im Staat organisierte Zentralmacht mit der Zeit eine Eigenintentionalität, ziele also primär auf das eigene Überleben. Entsprechend sieht Amery im Staat eine parasitäre ökologische Gattung

ebenfalls auf der entfremdenden und auf Wachstum angelegten industriellen Produktionsweise: Diese hält einerseits die Entfremdung und dadurch die Subalternität der Menschen aufrecht und bildet mit ihrem ständigen Wachstum zudem die finanzielle Grundlage für das Agieren des Staates, das wiederum seine Legitimation sicherstellt. Die industriell-zentralistische Produktionsweise ist somit selbst Herrschaftsinstrument der politischen (und wirtschaftlichen) Zentralmächte. Der Machterhalt und somit das Überleben des Zentralstaates, so Amery, hängt folglich von der weiteren Entfaltung der Produktivkräfte und somit von der „Fortsetzung des Wahnsinnsurses“ (1991, 193) ab (Amery 1976, 189-194; 1991, 193f, 270, 330-333, 341f; 1978c, 119ff).¹⁸⁷ Staat und Kapital werden so zu „Komplizen eines Raubrittertums“ (1991, 341), die in „traute[r] Zusammenarbeit den „Planet zur Wüste“ machen (ebd., 270). Das ökologisch zerstörerische Wachstum ist damit nichts anderes als „die blinde, biologische Tendenz der Parasiten [der politischen und wirtschaftlichen Zentralmächte, AR], zu wachsen und sich zu vermehren“ (1976, 193). Von einer dezentralen, subsistenzorientierten Produktionsweise, wie sie für Amery die einzige ökologische Alternative darstellt, fühlten sich die Zentralmächte hingegen in ihrer Existenz bedroht (1991, 331). Damit stehen sich die ökologische Notwendigkeit und der Selbsterhaltungstrieb zentralisierter (ökonomischer und politischer) Herrschaft diametral gegenüber.¹⁸⁸

höherer Ordnung, die für ihr eigenes Überleben das Überleben der Menschheit aufs Spiel setzt. (1991, 193)

- 187 Noch deutlicher im längeren Zitat: „Wir sind zum Handeln gezwungen, und zwar in diesem Jahrzehnt. Und es ist völlig klar, daß die bisherigen Mächte [...] weder gewillt noch imstande sind, das Notwendige hinreichend zu begründen und zu fördern. Der Grund ist bedrückend klar: ihr eigenes Überleben hängt von der Fortsetzung des Wahnsinnsurses ab [...]. Diese Institutionen und Ideologien sind längst so weit verselbständigt, daß sie, vor die Wahl gestellt, entweder sich oder die Menschheit zu opfern, natürlich für Letzteres votieren werden.“ (1991, 193)
- 188 Mit dieser Analyse erinnert Amery an den als „Herrschaftskritik“ bezeichneten, maßgeblich von Christoph Spehr, später von Ulrich Band und Christoph Görg ausgearbeiteten Strang der politischen Ökologie (vgl. dazu Adler/Schachtschneider 2010, 25-41). Aus dieser Perspektive ist die ökologische Krise in erster Linie eine Herrschaftskrise und somit Ausdruck einer herrschaftlich strukturierten (Welt-)Gesellschaft (ebd., 16). Zur Aufrechterhaltung von Herrschaft müssen Menschen und Natur ausgebeutet werden, weshalb ökologische Transformation in erster Linie das Aufbrechen der Herrschaftsverhältnisse erfordert (ebd., 16).

Vor diesem Hintergrund wird Amerys fundamentale Kritik an den „sogenannten Verantwortlichen“ (1976, 189) verständlich:

„Alle Verantwortlichen sind auf eine zentralistische Apparatur vereidigt; mehr, ihr ganzes Vorstellungsvermögen, die Art und Weise, Welt zu sehen und zu interpretieren, ist auf dem ‚Gemeinwohl‘ nicht der individuellen Untertanen, sondern eben der ‚Gemeinschaft‘, daß heißt aber der Zentralmächte aufgebaut. Das heißt aber: sie sind selbst Opfer eines Parasiten. [...] Es ist daher sinnlos, an die sogenannten Verantwortlichen zu appellieren, die ja nicht uns verantwortlich sind [...], sondern der jeweiligen ihre Existenz und ihr Welt- und Selbstverständnis bestimmenden Zentralmacht.“ (1976, 190, ähnlich 193)

Das ökologische Versagen der politisch Verantwortlichen könne daher nicht als individuelles Versagen interpretiert werden, sondern folgt strukturell aus deren Einbindung in einen zentralistischen Staats- und vor allem Machtapparat (1976, 190; 1978d, 49).¹⁸⁹ Amerys ökologisches Denken basiert somit auf einer stark herrschafts- und staatskritischen Grundposition. Zentralisierte Macht kann ihrem Prinzip nach keinen Weg aus der ökologischen Krise weisen. Deshalb kann es für Amery, anders als für Strasser, Bahro und Fromm, nicht um die Übernahme zentralisierter Staatsmacht gehen. Damit lässt sich eine deutliche Differenz in den Staatsverständnissen konstatieren. Bei Bahro und Strasser ist der Staat zielneutrales Herrschaftsinstrument, dessen Agieren von den an der Macht befindlichen Kräften bestimmt wird. Bei Amery ist zentralisierte Macht ihrem Prinzip nach unverantwortlich, weswegen die Überwindung dieses Herrschaftsinstruments selbst zur Voraussetzung für eine ökologische Gesellschaft wird. Einen verantwortlichen demokratischen Zentralismus, wie bei Bahro und Strasser angedacht, kann es für Amery nicht geben (1976, 219; 1978d, 49, 52).

189 Etwas unklar bleibt, wen Amery als „sogenannte Verantwortliche“ konkret anspricht. Der Kontext der Textstelle legt jedoch nahe, dass es ihm primär um die Regierungsverantwortlichen geht: Er wählt als untermauerndes Beispiel für die Unverantwortlichkeit der Verantwortlichen die aus seiner Sicht fatalen Aussagen eines SPD-Ministers, der auf die aus Amerys Sicht begründete Anfrage des Parlamentarierers Herbert Gruhl antwortet. Die prinzipielle Unverantwortlichkeit kann also für die Parlamentarier nicht gelten, da Amery mit Gruhl ein Gegenbeispiel nennt. Zudem wird diese Interpretation dadurch gestützt, dass Amery mit den „Verantwortlichen“ im obigen Zitat diejenigen anspricht, die auf die „zentralistische Apparatur vereidigt“ sind. Einen entsprechenden Amtseid leisten Minister und Bundeskanzler, nicht jedoch die Parlamentarier.

Gesellschaftsorganisation nach „Biozönoseprinzip“

Amerys Gegenentwurf muss also neben den kapitalistischen Prinzipien der Profit- und Wachstumsorientierung und der daraus hervorgegangene industriell-zentralistischen Produktionsweise auch die zentralisierten staatlichen Machtpositionen überwinden. Diesen Zielen dient Amerys, nur schemenhaft angedeuteter, gesellschaftlicher Alternativentwurf. Im Sinne des oben dargestellten ökologischen Dezentralisierungsdenkens plädiert er für eine Gesellschaftsorganisation nach „Biozönoseprinzip“ (1991, 300). Als Biozönosen werden in der Ökologie kleinräumige, sich selbst steuernde und an die jeweils vorherrschenden Umweltbedingungen angepasste Lebensgemeinschaften bezeichnet. Dementsprechend beschreibt Amery die intendierte Neuorganisation (ebd., 290ff). In Anbetracht dessen liegt Harich, der sich intensiv mit Amerys Schriften auseinandergesetzt hat, richtig, dass es diesem um die Schaffung lokaler, weitgehend autarker und basisdemokratischer Einheiten ging (2015c, 158).

An anderer Stelle begründet Amery seine Gesellschaftsvorstellungen mit Erkenntnissen aus der Biokybernetik, wonach das Leben dezentral, in Netzen von vielfältigen Beziehungen ohne hierarchischen Mittelpunkt operiere (Amery o.J., 2f). Hier zeigt sich, wie auch Mende darlegt, dass Amery stark von kybernetisch ausgerichteten Naturwissenschaftlern, insbesondere den Arbeiten von Frederic Vester, mit dem er auch im Briefkontakt stand, geprägt war (2011, 394; 2014, 370, 373). Dies verdeutlicht zugleich eine stark naturalistische Dimension in Amerys Denken, da er gesellschaftliche Ordnungsprinzipien aus ökologischen Prinzipien ableitet (vgl. zum Begriff des Naturalismus Oechsle 1988, 9; Raschke 1993, 70f). Nach Eckersley ist eine solche Ableitung einer dezentralen, basisdemokratischen Ordnung aus der Natur ein gängiges Motiv in öko-anarchistisch inspirierten Entwürfen (1992, 170).

Die intendierte Gesellschaftsorganisation nach „Biozönoseprinzip“ impliziert in staatsstruktureller Hinsicht die Überwindung von „Staaten der Größenordnung von vierzig bis sechzig Millionen“, in denen Amery die „vielleicht [...] irrationalsten Gebilde der Weltpolitik“ erblickt (1991, 300). Diese institutionalisieren aus seiner Sicht eben die strukturelle Verantwortungslosigkeit zentralstaatlicher Strukturen. Stattdessen gehe es darum, „eine möglichst große Zahl von Zukunftsproblemen in möglichst *überschaubaren* Räumen [Herv. i.O.]“ zu behandeln, da diese, anders als globale oder großregionale Zusammenhänge, den Menschen und ihrer Entscheidungsfindung zugänglich sind (ebd., 290f; 1978d, 49-52). Hier greift wieder-

rum die Grundannahme des ökologischen Dezentralisierungsdenkens, wonach Selbstbestimmung in überschaubaren Zusammenhängen soziale und ökologische Verantwortlichkeit stiftet. Zu diesem Zweck schwebt ihm der Übergang zu deutlich kleineren Staaten mit „regionalem, auch historischem Profil“ vor (1991, 300f). Als Referenzgröße nennt er Luxemburg und die Niederlande (ebd.). Sein Augenmerk auf das regionale und historische Profil weist darauf hin, dass es Amery um kulturhistorisch gewachsene Zusammenhänge geht. Entsprechend fordert er ein „Europa der Heimaträume“, in dem die Regionen wieder Identität erlangen (ebd.; 1976, 217ff; 1976b, 2f). Neben der Überschaubarkeit soll auch eine geteilte kulturhistorische Identität Verantwortung stiften.¹⁹⁰ Es bleibt jedoch unklar, ob diese kleinen Staaten bereits die autonomen dezentralen Einheiten bilden, die Amery vorschweben, oder ob sie vielmehr übergeordnete Koordinationsinstanz für kleinere Einheiten sind. Gänzlich offen bleibt in den untersuchten Werken zudem, trotz Harichs Verweis auf Amerys basisdemokratische Ausrichtung, wie dieser die Institutionalisierung demokratischer Beteiligung innerhalb der dezentralen Entitäten, insbesondere das Verhältnis repräsentativer und direktdemokratischer Elemente, denkt.

Auch die wirtschaftliche Dezentralisierung orientiert sich an den neu zu schaffenden Kleinstaaten. Dabei gilt es für Amery nicht nur die kapitalistischen Motive des Profits und der Rentabilität zu überwinden, sondern auch das Verantwortung unterminierende, stark arbeitsteilige Industriesystem „raschestmöglich“ (1991, 345) zu zerschlagen. Dies soll bei Amery, wiederum nur angedeutet, durch eine Kombination von deutlich ausgeweiteter Eigenproduktion und klein-industrieller Produktion für dezentralisierte Märkte, auf denen unabhängige Produzenten ihre Produkte anbieten, gelingen. Sowohl mit Blick auf die Ausweitung der Subsistenzwirtschaft als auch auf die kleinräumigen Austauschbeziehungen greift die Annahme, dass überschaubare ökonomische Zusammenhänge bei Produzenten und Konsumenten Verantwortung stiften. Bei den unabhängigen Produzenten kann es sich um individuelle oder kollektive Produzenten handeln. Die konkrete Organisationsform dieser Produzenten sowie die Eigentumsfrage mit Blick auf die Produktionsmittel werden bei Amery nicht näher behandelt. Mit

190 Auch wenn Amery für die dezentralen Entitäten teilweise den Begriff des „Habitats“ verwendet (z.B. 1991, 290f), scheint es ihm nicht im Sinne des Bioregionalismus um ökologisch abgrenzbare Räume, die sich z.B. über Klima, Wassereinzugsgebiete, Böden, Landformen, Flora und Fauna definieren, zu gehen (vgl. zum Bioregionalismus Hamm/Rasche 2002; Dryzek 1997, 160, 180ff). Vielmehr steht das kulturhistorische Profil der dezentralen Einheiten im Vordergrund.

seinem Hinweis auf die freie Assoziation wird aber deutlich, dass es sich um selbstbestimmte, nicht-hierarchische Strukturen handelt, in welchen die Produktionsmittel im Gemeinschaftseigentum sind. Die Produktion findet mit konvivialen Technologien statt, welche die natur-entfremdende Wirkung der Großtechnologien überwindet. Planwirtschaftliche Implikationen wie bei den öko-sozialistischen Denkern finden sich bei Amery nicht. Amery geht also davon aus, dass aus einer überschaubaren und selbstbestimmten Wirtschaftsordnung eine verantwortliche Wirtschaftsentwicklung folgt. (Zum ges. Absatz 1976, 197-200; 1978b, 96, 98f; 1991, 184, 292f, 301, 335ff, 340, 345)

Trotz Amerys starkem Dezentralisierungsfokus geht er nicht so weit wie dezidiert öko-anarchistische Ansätze, die für ausschließliche „community control“ bei völligem Rückbau übergeordneter Entscheidungsstrukturen plädieren (vgl. dazu Eckersley 1992, 145-175).¹⁹¹ Vielmehr schwebt ihm auf übergeordneter Ebene eine „europäischen Föderation“ aus „sagen wir, vierzig Bundesstaaten“ vor (1991, 300f). Die europäische Föderation soll bei Amery für Bereiche zuständig sein, für welche bereits die heutigen Nationalstaaten „zu klein“ seien: Wirtschaft und Verteidigung (ebd.). Doch wird auch an dieser Stelle nicht spezifiziert, welche Kompetenzen in diesen Bereichen vorgesehen sind. Im vorliegenden Zusammenhang wäre besonders interessant, wie sich für Amery im Bereich Wirtschaft die weitgehend selbstbestimmten dezentralen Einheiten und die europäische Föderation ergänzen. Kohärent mit seiner prinzipiellen Kritik an politischen „Zentralmächten“ wäre jedoch nur eine koordinierende Rolle der Föderation als Kooperationsinstrument.¹⁹²

191 Wie an der Darstellung von Eckersley deutlich wird, sind in den 70er- und 80er-Jahren öko-anarchistische Ansätze bzw. Theoretiker im angelsächsischen Sprachraum präsenter als im deutschen Sprachraum. Eckersley nennt diesbezüglich vor allem Murray Bookchin, Krickpatrick Sale und Theodore Roszak.

192 Unklar bleibt, wie sich Amery die Umsetzung der von ihm für erforderlich gehaltenen Bevölkerungspolitik, die zwingend einen Bevölkerungsstopp und wenn möglich eine Bevölkerungsreduktion sicherstellt, denkt (1991, 184, 298). Naheliegender wäre die Interpretation, dass die dezentralen Entitäten, die maßgeblich mit eigenen Ressourcen wirtschaften, selbst zu der Einsicht kommen, dass im Angesicht der Begrenztheit dieser Ressourcen eine Bevölkerungsreduktion angezeigt ist. Doch zeigt sich hier eine latente Spannung in Amerys Denken. Die erforderliche Bevölkerungspolitik ist bei Amery explizit ein politisches „Nahziel“ und wird als notwendige Sofortmaßnahme beschrieben. Das ist nicht anders als über Politik mittels der bestehenden zentralstaatlichen Institutionen denkbar, muss doch Amery dezentraler Neuaufbau erst in einem langwierigen Prozess entstehen. An dieser Stelle tritt

Der Übergang als zivilgesellschaftliches Projekt jenseits des Staates

Wie soll der Prozess des Wandels hin zur angestrebten Gesellschaftsform gelingen? Aus Amerys fundamentaler Herrschafts- und Staatskritik ergibt sich, dass der Staat als Transformationsinstrument ausscheidet und zugleich ein zentrales Transformationshindernis darstellt. Entsprechend kann es für die Transformationsakteure nicht um die Übernahme zentralisierter Macht, sondern nur um den Kampf gegen die politischen und wirtschaftlichen Zentralmächte gehen (1991, 341f, 193f; 1976, 190). Die impulsgebende Bewegung wirkt bei Amery also in erster Linie im außerparlamentarischen Bereich zum Zwecke einer zivilgesellschaftlichen Kraftsammlung gegen die unverantwortlichen Machtkonglomerate aus Kapital und Politik.

Wie denkt Amery diesen Kampf gegen die Zentralmächte? Entscheidend sei, den Zentralmächten ihre Geschäftsgrundlage zu entziehen, die für Amery, wie oben gezeigt, in der expansiven industriell-zentralistischen Produktionsweise liegt (1976, 192ff). Dazu gelte es einerseits örtlichen Widerstand zu leisten, wie er v.a. in Bürgerinitiativen und der Anti-AKW-Bewegung zum Ausdruck komme (ebd.). Verstärkt und koordiniert, so Amery, kann solcher Widerstand in der Summe revolutionäre Kraft entfalten (ebd.). Andererseits und vor allem müsse jedoch neben den Protest der Aufbau einer Gegenpraxis, eine „postindustriellen Produktionsweise“ treten (ebd., 205). Als Akteure einer solchen Gegenpraxis sieht Amery Individuen und Gruppen, die Produktion und Konsumtion dezentral selbst organisieren und somit der „kapitalistisch-industriellen Maschine“ (1991, 265) entziehen (1976, 195-200, 206; 1978b, 98, 102; 1978c, 119ff).¹⁹³ Entsprechend setzt Amery in Anlehnung an Marx auf die Assoziation der unabhängigen Produzenten und sieht Genossenschaften als zentrale Akteure des Wandels (1991, 334; 1978b, 93, 98, 102; 1978c, 120f).¹⁹⁴

eine etatistische Dimension, die im Spannungsverhältnis zu Amerys Anti-Etatismus steht, durch die Hintertür in Erscheinung.

193 Als wichtiges Beispiel nennt Amery Projekte der Selbstversorgung mit Energie, die er als „revolutionären Akt“ im Sinne eines direkten Angriffs auf Profit und Macht-ausübung der Zentralmächte sieht (1976, 198; 1978b, 102). Entsprechend schließt Amery einen Beitrag aus dem Jahr 1978 mit dem Aufruf, neue Energie-Genossenschaften zu gründen (1978b, 104f).

194 Amery benennt nicht explizit, auf welche gesellschaftlichen Gruppen er seine Hoffnung für eine solche Widerstandsbewegung setzt. Er selbst engagierte sich stark in der Ökologiebewegung. An eine Neuauflage der Arbeiterbewegung glaubt Amery wie Bahro nicht, da die Arbeiterschaft selbst von der derzeitigen Produktionsweise profitiere (1991, 313).

Amery geht es also darum, dass immer mehr Menschen größere oder kleinere Teile ihrer Bedarfsdeckung (wieder) in die eigene Hand nehmen (1978b, 98) und so eine neue, dem Industriesystem entgegengesetzte, dezentralisierte und dadurch verantwortungstiftende Wirtschaftsstruktur entsteht. Diese strategische Stoßrichtung Amerys lässt sich als Neuaufbau in Nischen jenseits des Staates beschreiben, wobei dabei der Aufbau von Parallelstrukturen der dezentralen Subsistenz im Zentrum steht. Während Strasser und Bahro die Transformation der Ökonomie als staatliche Reformpolitik denken, wächst die neue Wirtschaft bei Amery von unten nach oben (1978b, 98). Weitgehend unklar bleibt, wie sich Amery die Ausbreitung dieser Gegenpraxis denkt. Im Nachwort zur Wiederauflage seiner beiden Hauptwerke legt er dar, dass diese Gegenpraxis einen zusammenhängenden und lebenskräftigen kulturellen Gegenentwurf begründen muss, der einen Angriff auf die herrschende Hauptkultur ermöglicht (1991, 353f). Dies legt die Interpretation nahe, dass es Amery um das praktische Vorleben eines ausstrahlenden Alternativentwurfs geht, der den Menschen attraktiver erscheint als die vorherrschende Lebens- und Produktionsweise. Ob sich der intendierte strukturelle Wandel letztlich vollständig voluntaristisch jenseits des Staates entwickeln soll oder ob der Staat, wenn es eine „Mehrheit von unten“ gibt, letztlich doch noch zum Transformationsinstrument wird, bleibt offen. Wie Eckersley mit Blick auf den englischsprachigen Diskurs darlegt, handelt es sich dabei um eine wichtige Kontroverse innerhalb des staatskritischen und anarchistisch inspirierten öko-politischen Denkens (1992, 164f).

Um tatsächlich einen effektiven Angriff auf das von den Zentralmächten getragene Industriesystem leisten zu können, bedarf die ökologische Basisbewegung aus Amerys Sicht Verbündeter. In *Natur als Politik* spricht Amery drei Akteursgruppen an. Erstens setzt Amery auf die Kirchen (vgl. entspr. Fenske 2009, 10). Diese könnten nicht nur durch Worte wirken, sondern hätten weitreichende Möglichkeiten zum praktischen Widerstand: Sie könnten ihre beträchtlichen Ländereien der zentralmachtsgesteuerten Produktion entziehen und entweder selbst bewirtschaften oder alternativen Wirtschaftsformen zur Verfügung stellen (1976, 209f). Zweitens hofft er auf die Gewerkschaften, insofern diese ihren Fokus von der rein quantitativen Arbeitsplatzsicherung auf Arbeitszeitverkürzung und die Humanisierung

der Arbeit verschöben (1976, 213-217; 1978c, 121).¹⁹⁵ Drittens sieht er in den „Föderalisten Europas“ potenzielle Bündnispartner, die, wie er, eine „Renaissance des europäischen Regionalismus“ anstrebten (1976, 217).¹⁹⁶

Festzuhalten bleibt, dass sich der Basisimpuls bei Amery anders als bei Bahro und Strasser nicht auf die staatlichen Institutionen richtet. Vielmehr muss sich dieser einerseits gegen zentralisierte Macht richten und andererseits jenseits dieser wirksam werden.¹⁹⁷ Damit deckt sich die Trennlinie zwischen Amery und den weiteren demokratischen Systemwechsel-Denkern mit der von Eckersley beschriebenen Differenz zwischen einer öko-sozialistischen und einer öko-kommunistischen Perspektive auf den

195 Welchen Beitrag er sich von den Gewerkschaften konkret erhofft, bleibt unklar. Deutlich wird der Versuch darzustellen, dass die derzeitige Produktionsweise und die damit verbundene Arbeitsorganisation den Interessen der Arbeiterschaft widersprechen (1976, 213-217).

196 Konkret verweist er z.B. auf die baskische Unabhängigkeitsbewegung oder die Scottish National Party (1976, 217-220).

197 Die in *Natur als Politik* zum Ausdruck kommende Perspektive fundamentaler Ablehnung zentralstaatlicher Macht weicht sich bei Amery später deutlich auf. Bereits in einem Beitrag von 1978 hofft er, dass auch bei den „Machthabenden“ ein, wenn auch langsames Umdenken stattfindet und sie den erforderlichen Wandel hin zur dezentralisierten Gesellschaft durch flankierende Maßnahmen unterstützen (1978b, 103f). In einem 1985 verfassten Nachwort zur Wiederauflage seiner beiden Hauptwerke sieht er dann die GRÜNEN als maßgeblichen Transformationsakteur und hofft auf ein Bündnis mit der SPD (1991, 350, 354). Damit liegt die Interpretation nahe, dass Amery spätestens 1985 die Übernahme zentralstaatlicher Macht als mögliches Transformationsinstrument begreift. Dieser Wandel in Amerys Denken kann zeithistorisch kontextualisiert werden. Seine herrschaftskritischen Darlegungen mit der fundamentalen Absage an die „Verantwortlichen“ veröffentlichte Amery 1976. Zwei Jahre zuvor, 1974, war er nach dem vergeblichen Versuch, die ökologische Perspektive bei der damaligen Regierungspartei SPD zur Geltung zu bringen, aus der Partei ausgetreten (Mende 2011, 266). Seine Hoffnung auf die „Verantwortlichen“ war also erschüttert worden. Zudem war zu dieser Zeit eine parlamentarische Vertretung des ökologischen Anliegens, wie sie sich Ende der 70er-Jahre mit den GRÜNEN formierte, noch nicht in Aussicht. Vielmehr äußerte sich der ökologische Protest v.a. in Basisaktionen, auf die Amery in *Natur als Politik* entsprechend sein Augenmerk richtet. Mitte der 1980er-Jahre sind hingegen die GRÜNEN, mit Amery als prominentem Mitglied, im Bundestag vertreten. Die SPD ist mittlerweile in der Opposition und ist aus Amerys Sicht mehrheitlich ökologisch ausgerichtet. Für die ökologische Perspektive bietet sich somit zumindest eine potenzielle Machtperspektive. Bezeichnenderweise fehlt der Neuaufgabe von *Natur als Politik* auch der Teil, in dem die fundamentale Absage an die „Verantwortlichen“ zu finden ist (vgl. Amery 1991).

Prozess ökologischen Wandels (Eckersley 1992, 183).¹⁹⁸ Zuletzt ist auf die Frage einzugehen, wie Amery den Prozess des von ihm geforderten tiefgreifenden Kultur- und Bewusstseinswandel weg von einer anthropozentrischen und auf diesseitige Heilserzwingung fokussierten Weltanschauung denkt. Hierzu finden sich in Amery Beiträgen keine Antworten, was eine deutliche Leerstelle bedeutet. Naheliegend ist, dass sich Amery von dem autonomen Aufbau der alternativen Lebens- und Produktionspraxis dazu einen maßgeblichen Beitrag erhofft: Diese verleiht, wie er an anderer Stelle darlegt, einer neuen Weltanschauung Ausdruck, die einerseits Anthropozentrismus und Abhängigkeit von den Zentralmächten überwindet sowie andererseits selbstbestimmt und selbstverantwortlich eine verantwortliche Beziehung zur natürlichen Umwelt vorlebt (Amery 1988). Die strukturellen Veränderungen ermöglichen also den tiefgreifenden Kulturwandel. Zudem hat Mende darauf hingewiesen, dass Amery die grüne Bewegung als eine zivilgesellschaftliche Bewusstseinsavantgarde verstand, welche die Mehrheit zum erforderlichen Umdenken führen muss (2011, 387). Wie sie dies jedoch jenseits der aufzubauenden Gegenpraxis tun soll, bleibt ungeklärt.¹⁹⁹

198 Ein konkretes Beispiel, an dem sich diese Differenz verdeutlichen lässt, ist die unterschiedliche Rollenzuschreibung für praktische Alternativprojekte (vgl. entspr. Eckersley 1992, 164f). Beim Öko-Kommunalisten Amery wird der dezentrale Neuaufbau von Pionieren voluntaristisch am Staat vorbei vollzogen. Im öko-sozialistischen Denken hingegen spielen voluntaristische Projekte zwar eine wichtige Rolle als Prototyp für zukünftige Produktions- und Lebenszusammenhänge, deren Verallgemeinerung und damit der ökologische Umbau erfolgt jedoch über den Staat. Eine Zwischenposition nimmt diesbezüglich, wie noch zu zeigen ist, der späte Bahro ein. Er setzt für seinen kommunitären Neuaufbau maßgeblich auf Voluntarismus, der Staat stellt aber unterstützende Rahmenbedingungen bereit.

199 Abschließend ist eine kurze Bemerkung zur weiteren Entwicklung von Amerys öko-politischem Denken hinzuzufügen, da sich diesbezüglich eine interessante Parallelität zu Gruhl zeigt. Auch bei Amery lässt sich eine immer tiefer werdende Skepsis bis hin zu einer resignierenden Haltung bezüglich der Verwirklichung einer ökologischen nachhaltigen Gesellschaft nachzeichnen (vgl. entspr. Fenske 2009, 10). Spätestens in der *Botschaft des Jahrtausends* von 1994 kommt dies deutlich zum Tragen, wo er die Lage der Menschheit, durchaus vergleichbar zu Gruhls *Himmelfahrt in Nichts*, äußerst skeptisch bis ausweglos darstellt. Hier deutet sich ein Muster an, wonach öko-politische Denker durch stetige Vergeblichkeitserfahrungen mit Blick auf ihre Warnungen und Gegenvorschläge letztlich zu einer resignativen Haltung gelangen. Interessant wäre, dies als Arbeitshypothese durch die Aufarbeitung der zeitlichen Entwicklung des Denkens der weiteren Autoren zu prüfen. Dies konnte im vorliegenden Zusammenhang nicht geleistet werden.

7.3.5 Erklärende Hintergrundannahmen

Abschließend stellt sich die Frage, auf welche Hintergrundannahmen die Positionen der demokratischen Systemwechsel-Denker zurückzuführen sind. Dabei liegt der Fokus auf den geteilten Annahmen, welche das Denken der Autoren als Gruppe erklären können. Nicht mehr aufgegriffen werden die bereits dargestellten divergierenden Staatsverständnisse, welche die Trennlinie zwischen Amery und dem öko-sozialistischen Denken begründen (Kap. 7.3.4). Auch auf die drastische Krisenwahrnehmung in Verbindung mit dem starken Wachstumspessimismus wird an dieser Stelle nur noch kurz eingegangen (Kap. 5). Analog zum Öko-Autoritarismus müssen auch die demokratischen Systemwechsel-Ansätze vor dem Hintergrund der Wahrnehmung enger ökologischer Wachstumsgrenzen gelesen werden. Die Autoren sehen die Notwendigkeit eines Wachstumsstopps bis hin zu einer deutlichen wirtschaftlichen Schrumpfung. Hinter dieser Position steht, wie dargelegt, eine skeptische Haltung zur technologischen Lösungskapazität. Erst aus dieser wachstumspessimistischen Grundposition ergibt sich die Notwendigkeit, konstitutive Grundstrukturen der Gegenwartsgesellschaft, die mit diesem Imperativ nicht vereinbar sind, radikal infrage zu stellen.

Wachstumspessimismus und drastische Krisenwahrnehmung können aber keine abschließende Erklärung der Gegenentwürfe leisten, da sie in gleicher Weise dem Öko-Autoritarismus zugrunde liegen. Vielmehr kann diese Differenz zu den autoritären Perspektiven über zwei Annahmen erklärt werden, die bereits im Rahmen der Aufarbeitung der von den Autoren angenommenen normativen und funktionalen Überlegenheit der Demokratie angedeutet wurden (Kap. 7.2.1):

- die prominente Stellung von Emanzipation und individueller Freiheit im Grundwertekanon der Denker; daraus hervorgehend versuchen sie mit ihren Ansätzen ökologische und emanzipatorische Ziele zu verbinden, wobei diese emanzipatorische Stoßrichtung wiederum auf einem spezifischen Freiheitsverständnis basiert.
- ein gegenüber den autoritären Autoren deutlich optimistischeres Bürger- und Menschenbild, das dem Individuum Einsichtigkeit bezüglich der ökologischen Krise und die Entwicklung einer diesbezüglich angemessenen Werte- und Bedürfnisstruktur zutraut.

Diese beiden Prämissen gilt es im Folgenden zu vertiefen. Die Differenz zu Eppler lässt sich v.a. auf perspektivisch-strategische Differenzen zurückführen, was im Folgenden ebenfalls ausgeführt wird.

Ökologie, Emanzipation und das gute Leben

Bezüglich des ersten Punkts ist zunächst festzuhalten, dass die Autoren den Ausweg aus der ökologischen Krise mit der Verwirklichung bzw. der Annäherung an eine gesellschaftliche Positivvision verbinden. Dies markiert eine zentrale Differenz insbesondere zu Jonas und Gruhl, die primär auf Gefahrenabwehr im Sinne physischer Überlebenssicherung zielen. Den Alternativentwürfen der hier behandelten Denker liegt das Anliegen zugrunde, eine ökologisch nachhaltige *und* zugleich eine darüber hinaus bessere Gesellschaft zu verwirklichen. Zentrale Aspekte dieser besseren Gesellschaft wurden im Vorherigen bereits deutlich: die Abkehr vom aus ihrer Sicht sinnentleerten, von außen induzierten und kompensatorischen Konsumismus zugunsten authentischer menschlicher Bedürfnisse nach Gemeinschaft, sinnstiftender Tätigkeit, nicht-entfremdeter Arbeit, selbstbestimmter Persönlichkeitsentfaltung, Solidarität und intakter Umwelt. Den Bedingungen für die Verwirklichung eines so verstandenen guten Lebens sollen die dargestellten Alternativentwürfe Rechnung tragen. Hinter den Entwürfen steht somit eine spezifische Idee des guten Lebens, die mit den als vorherrschend wahrgenommenen, materialistisch ausgerichteten Präferenzstrukturen bricht.

An dieser Stelle wird dazu ein Aspekt vertieft, der von übergeordneter Bedeutung im Denken der hier untersuchten Autoren ist. Ausgehend von der hervorgehobenen Stellung freiheitlicher Grundwerte (vgl. Kap. 7.2.1) liegt ihren Entwürfen das Ansinnen zugrunde, ökologische und emanzipatorische Ziele zu verbinden, also eine ökologischere und freiere Gesellschaft zu ermöglichen. Diese emanzipatorische Dimension unterscheidet sie nicht nur von Gruhl und Jonas, sondern auch von Harich, dem ja durchaus eine Positivvision zu unterstellen ist, die aber auf die Verwirklichung materieller Gleichheit gerichtet ist. Ihre Gegenentwürfe sollen explizit gleichzeitig die Quellen der ökologischen Zerstörung *und* der Entfremdung überwinden (Amery 1991, 331, 337; 1976, 206;²⁰⁰ Strasser/Traube 1981, 10, 230, 233, 252; Bahro 1980, 47, 63f, 65, 98f, 113).²⁰¹ Paradigmatisch bemerkt z.B. Strasser, dass die Motivation nach einer gesellschaftlichen Alternative zu

200 Vgl. entspr. zu Amery Mende 2011, 431.

201 Bei Fromm wird dieses Anliegen nicht explizit geäußert. Es kommt aber deutlich zum Ausdruck, wenn er seine politischen Gegenvorschläge ökologisch und „humanistisch“ begründet (2007, 215-240), wobei das übergeordnete Ziel bei letzterem die volle, nur selbstbestimmt mögliche Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der der Mitmenschen sei (ebd., 208). Entsprechend weist Johach darauf hin, dass es

suchen zwar auch die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen sei, vor allem aber die zunehmende Bedrohung des Menschen „im Kern seiner Menschlichkeit, nämlich in der Freiheit [...]“ (Strasser/Traube 1981, 230). Entsprechend sind „Dezentralisierung und Erweiterung der Partizipationsmöglichkeiten [...] nicht nur Mittel zur Sicherung des Überlebens, [...] sondern auch [...] ein Beitrag [...] zur Überwindung unwürdiger Abhängigkeit und Gewinnung weitestgehender Autonomie des Menschen“ (ebd., 233). Strasser wirft den öko-autoritären Positionen, namentlich Gruhl und Harich, sogar explizit vor, diese Chance der Emanzipation und Autonomisierung des Menschen durch eine ökologische Alternative zu verkennen (ebd., 230).²⁰²

Hinter dieser emanzipatorischen Position der Autoren steht ein spezifisches Freiheitsverständnis, das dem aus ihrer Sicht in der Konsumgesellschaft verfolgten Freiheitsstreben entgegensteht. Dieses Freiheitsverständnis lässt sich zunächst an der vorgebrachten emanzipatorischen Kritik an der Gegenwartsgesellschaft zeigen, die darauf abzielt, dass das moderne Individuum in der industriell-kapitalistischen Konsumgesellschaft radikal unfrei ist. Verdeutlicht wird dies vielfach mit der Metapher der industriell-kapitalistischen „Maschine“²⁰³, in der das Individuum als Konsument und Produzent „apparatgerecht funktionieren“ (ebd., 223) muss (ebd.; Fromm 2007, 14; Amery 1991, 265). Die Unfreiheit des Menschen bezieht sich somit sowohl auf die Rolle als Produzent als auch als Konsument.²⁰⁴

Mit Blick auf die Arbeit in der kapitalistisch-industriellen Produktion sehen sie das Individuum als fremdbestimmte Arbeitskraft, die von der eigenen Arbeit und vom produzierten Gut entfremdet ist (Bahro 1980, 97, 99, 179; Amery 1991, 335; Strasser/Traube 1981, 257, 310). Insbesondere

Fromm primär um das selbstbestimmte Sein anstelle des fremdbestimmten Habewollens ging (2010, 5, 8).

202 Carter und Eckersley heben diesen Zusammenhang zwischen emanzipatorischen und ökologischen Motiven auch für das entsprechende Spektrum im englischsprachigen ökologischen politischen Denken hervor (Carter 2001, 73; Eckersley 1992, 18-31, v.a. 18f, 29).

203 Entsprechend auch bei Gruhl (1985, 2) und dem späten Bahro (1987, 121). Mende hat herausgestellt, dass der Begriff der Maschine bzw. in Anlehnung an Mumford, der „Megamaschine“, zum Zentralbegriff der Gegenwarts kritik im Umfeld der GRÜNEN wurde (2011, 369). Dies lässt sich im Hinblick auf die untersuchte Autorenschaft bestätigen.

204 Auch als Bürger erscheint das Individuum unfrei, da das gegenwärtige politische System keine tatsächliche Selbstbestimmung ermöglicht (Kap. 7.2.1).

Strasser und Amery setzten sich mit der aus ihrer Sicht entfremdeten Arbeitswelt des Industrialismus näher auseinander. Die Wurzel der Entfremdung sehen sie dabei bereits bei der im Industrialismus angelegten, immer größer werdenden Trennung von Produktion und Konsum (Amery 1991, 335; Strasser/Traube 1981, 60ff, 67f). Beispielsweise legt Amery dar, dass Arbeit „umso weniger entfremdet ist, je geringer die Distanz, der Abstand in Raum, Zahl und Zeit ist, der zwischen der Herstellung eines Produktes und dem Bedürfnis liegt, für das es erstellt wurde“ (1991, 335). Entsprechend sehen sie freie Arbeit in erster Linie in dezentraler, kleinteiliger, selbstbestimmter und schöpferischer Tätigkeit (Strasser 1977, 114f, 124f; Strasser/Traube 1981, 244, 252, 254ff, 264, 364-387; Amery 1976, 204ff; 1991, 331, 334-337; Fromm 2007, 221-225; Bahro 1980, 94, 179). Einer solchen freien Arbeit widerspreche auch die Hypertechnisierung des Industrialismus, insbesondere die Großtechnologien (Bahro 1980, 179; Strasser/Traube 1981, 47f, 66f, 223). Eine Umwälzung der Produktionsweise wird so nicht nur zur Bedingung für ökologische Nachhaltigkeit, sondern zur Voraussetzung für menschliche Freiheit (Strasser/Traube 1981, 230, 252, 310; Amery 1991, 331, 337; Bahro 1980, 99, 179).

Auch der diagnostizierte Konsumismus steht aus ihrer Sicht menschlicher Freiheit entgegen. Der von außen erzeugte Kaufzwang verurteile die Menschen zum Dasein als „Konsumtrottel“ (Amery 1991, 326) und mache sie unfrei (ebd., 326, 335f; Bahro 1980, 83, 93ff, 97f; Strasser/Traube 1981, 223; Fromm 2007, 214, 216). Paradigmatisch bemerkt Bahro, dass die materialistischen Bedürfnisstrukturen der Menschen deren Emanzipation von innen heraus blockieren (1980, 83). Demnach beschränke jeder überflüssige Besitz die Freiheit und die Möglichkeit zur persönlichen Entfaltung (ebd., 113f). Strasser/Traube sehen den modernen Konsumenten gar an die Dingwelt versklavt (1981, 223).²⁰⁵ Aus dieser Perspektive wird die Abkehr vom Konsumismus zum Akt der Befreiung, die Emanzipation von der von außen geprägten materialistischen Bedürfnisstruktur zur Voraussetzung von

205 Strasser/Traube nennen auch konkrete Produkte, welche aus ihrer Sicht menschliche Freiheit untergraben: Beispielsweise schränke ein Fertighaus oder ein Fertiggericht menschliche Freiheit ein, da sie die Möglichkeiten zur Selbsttätigkeit unterminieren und die Menschen zur Passivität verdammen (1981, 258). An anderer Stelle bemerken sie im Hinblick auf technologische Entwicklungen, dass die zunehmende Abhängigkeit von technischen Produkten individuelle Freiheit untergrabe (ebd., 310).

Freiheit (Bahro 1980, 63f, 83, 93, 99, 113f; Amery 1991, 335f; 1978b, 92f; Strasser/Traube 1981, 258; Strasser 1977, 122-125; Fromm 2007, 214f).²⁰⁶

Das Handeln der Individuen in der Gegenwartsgesellschaft ist aus Sicht der Autoren also in vielerlei Hinsicht heteronomes Handeln in dem Sinne, dass äußere (System-)Zwänge verinnerlicht werden und das Handeln bestimmen. Dieses Handeln ist somit nicht Ausdruck von Freiheit, sondern von Unfreiheit. Vor diesem Hintergrund kritisieren Fromm und Strasser das aus ihrer Sicht in der Gegenwartsgesellschaft vorherrschende Freiheitsverständnis, wonach Freiheit Willkür im Sinne zügelloser Begierden bzw. uneingeschränkten Sichauslebens bedeute (Fromm 2007, 14f, 209; Strasser 1977, 122ff; Strasser/Traube 1981, 276). Wahre Freiheit meine stattdessen, positiv definiert bei Fromm und Bahro, „die Chance, man selbst zu sein“ (Fromm 2007, 209; entspr. Bahro 1980, 46) bzw. negativ definiert bei Amery und Strasser, die Abwesenheit von Entfremdung, Herrschaft und Abhängigkeit (Strasser/Traube 1981, 69; Amery 1978b, 91f). Freiheit liegt,

206 Wie Stein richtigerweise feststellt, ergeben sich weitgehende Schnittmengen zwischen der hier vorgestellten emanzipatorischen Kritiklinie und der mit Blick auf Gruhl nur angedeuteten konservativen Kritik an der Konsumgesellschaft (2016, 208). Dies zeigt sich zunächst daran, dass Gruhl die Kritik an der radikalen Unfreiheit des modernen Individuums in der Konsumgesellschaft teilt (1985, 61, 93f, 99f, 289; 1975, 106, 288f). Darüber hinaus zeigen sich weitere geteilte Kritikpunkte, wonach die kapitalistisch-industrielle Wohlstandsgesellschaft:

- durch ein falsches Bild des Menschen als homo oeconomicus und davon ausgehend durch einen Wertekanon, in dem Egoismus, Gier und Konkurrenzdenken prioritär sind, gekennzeichnet ist, was in der Summe zu moralisch-ethischer Verwahrlosung führt (Gruhl 1985, 17f; 1975, 52; Fromm 2007, 15-21; Strasser 1977, 122ff; Strasser/Traube 1981, 217ff, 222f; Amery 1991, 326; Eppler 1981, 104ff; 1975, 14f, 52; Bahro 1980, 97).
- soziale entfremdet ist, da sie aufbauend auf diesem Wertekanon und in ihrer atomisierten Struktur, soziale Beziehungsfähigkeit, soziale Gemeinschaften und Solidarität systematisch zerstört (Gruhl 1985, 102, 256, 280; Bahro 1980, 100; Strasser/Traube 1981, 39, 275ff, 279).
- durch die Auflösung kultureller Identitäten und allgemeinen Kulturverlust geprägt ist (Gruhl 1985, 18, 38, 157f, 256f, 272; Strasser; 1977, 124; Strasser/Traube 1981, 224f, 279f; Amery 1991, 347).
- in ihrem platten Materialismus sinnentleert ist (Gruhl 1985, 19, 256ff, 259f; Strasser 1977, 103; Strasser/Traube 1981, 223; Fromm 2007, 18, 242).

Diese Überschneidung wird z.T. auch von den Autoren selbst reflektiert. Beispielsweise legt Amery in einem Kommentar zur Chemiekatastrophe 1976 in Seveso dar, dass sich „sämtliche Einwände der konservativen Kulturkritik gegen das Industriesystem [...] bewahrheitet“ hätten (Amery 1976c, 2f; zitiert bei Mende 2014, 375f; ähnlich Bahro 1980, 102).

so Bahro, gerade in der Erhebung über die fremdbestimmten Sachzwänge und die daraus folgenden heteronomen Bedürfnisse (1980, 99, 113f). Zum Ausdruck kommt hier ein Freiheitsverständnis, wonach Freiheit die größtmögliche Selbstbestimmung in Unabhängigkeit von äußeren Zwängen bedeutet. Damit lässt sich für die Denker ein auf positive Freiheit fokussiertes Freiheitsverständnis konstatieren.²⁰⁷ Eine solche positive Freiheit ist für die Autoren innerhalb der kapitalistisch-industriellen Konsumgesellschaft nicht möglich. Verwirklicht werden soll sie in den dezentralisierten und demokratisierten Alternativentwürfen, denn entgegen der Gegenwarts-gesellschaft ermöglichen diese:

- die Emanzipation vom strukturellen Konsumzwang und den damit einhergehenden „künstlichen“ bzw. „kompensatorischen“ Bedürfnissen (Fromm 2007, 214f; Strasser/Traube 1981, 268f; Bahro 1980, 194f) sowie dadurch die Freiheit, den Fokus auf die authentischen individuellen Bedürfnisse zu richten.
- Emanzipation von der entfremdeten Arbeitswelt des Industrialismus zugunsten selbstbestimmter und sinnstiftender Arbeit, wie sie insbesondere in kreativer Eigen- und Gemeinschaftsarbeit zu verwirklichen ist.
- die Emanzipation von zentralstaatlicher Fremdbestimmung durch umfassende dezentrale Beteiligung und Autonomie.

207 Die Differenzierung zwischen positiver und negativer Freiheit wird hier im Rückgriff auf Berlin und Honneth vorgenommen (Honneth 2013, 58-61; Berlin 2006, 200ff, 210f). Negative Freiheit bringt zum Ausdruck, „daß der einzelne das Recht genießen soll, ohne äußere Einschränkungen und unabhängig vom Zwang zur Prüfung seiner Motive ‚nach Belieben‘ zu handeln, solange er dabei nicht dasselbe Recht seiner Mitbürger verletzt“ (Honneth 2013, 58). In diesem Verständnis ist eine Handlung ungeachtet der inneren Motive des Individuums frei, wenn sie ohne äußeren Zwang ausgeführt werden kann und in der äußeren Welt auf keine Einschränkungen mit Ausnahme der negativen Freiheitsrechte anderer Menschen trifft. Von Zwang wird in diesem Verständnis nur gesprochen, wenn es einen willentlichen Eingriff durch andere gibt, welcher eine bestimmte Handlung erzwingt oder verhindert. Negative Freiheit fokussiert also auf äußere Freiheitshindernisse (Backhaus 2020, 46). Entsprechend wird negative Freiheit auch als „non-interference“ bezeichnet (Pettit 2003; Backhaus 2020, 45). Der Kern positiver Freiheit bildet hingegen die Unterscheidung zwischen heteronomen und autonomen Handlungen: „Als frei kann eine Handlung nicht schon gelten, wenn sie in der äußeren Welt ausgeführt wird, ohne darin auf Widerstände zu stoßen, sondern erst in dem Augenblick, in dem die Absicht zu ihrer Durchführung auf den eigenen Willen zurückgeht“ (Honneth 2013, 59f). Handlungen sind also nur dann frei, wenn sie dem authentischen und freien Willen des Individuums entspringen. Positive Freiheit fokussiert neben äußeren damit auch auf innere Freiheitshindernisse (Backhaus 2020, 46).

Insbesondere bei Strasser wird zudem das Erleben neuer Gemeinschaftlichkeit zur Voraussetzung wirklicher Individualität. Nur in gelebter und erlebter Gemeinschaft kann das Individuum sein menschliches Potenzial frei entfalten (1981, 276f). Damit fallen für die Autoren emanzipatorische und ökologische Ziele zusammen, die Überwindung der kapitalistisch-industriellen „Maschine“ wird zur Bedingung für Ökologie und Freiheit (Amery 1991, 331; 1976, 206; Strasser/Traube 1981, 69, 230 252; Bahro 1980, 95, 98; Fromm 2007, 214).

Voraussetzung für den Weg zur Freiheit ist jedoch der von den Autoren geforderte Bewusstseinsfortschritt. Nur wenn sich die Menschen einerseits von der durch die Verhältnisse geprägten materialistischen Bedürfnisstruktur emanzipieren und sich andererseits der Naturbedingtheit ihrer Existenz bewusst werden, bleibt bzw. wird in Zukunft Autonomie und Selbstbestimmung möglich. Entsprechend konstatieren sie, dass Fortschritt in Zukunft in erster Linie Bewusstseinsfortschritt sein muss, der die Grundlage für eine freie (und ökologische) Gesellschaft und damit für emanzipatorischen Fortschritt darstellt. Anders formuliert müssen die inneren Voraussetzungen für tatsächliche Freiheit geschaffen werden.²⁰⁸ (Zum ges. Absatz Strasser/Traube 1981, 233ff, 238; Strasser 1977, 82f; Bahro 1980, 93, 97, 125, 216; Amery 1972, 250; 1991, 340; 1979, 18)

Fokus auf das Notwendige und das Wünschenswerte

Im Zusammenhang mit dem Vorherigen lässt sich eine weitere wichtige Prämisse beschreiben, die v.a. die Differenz zu Eppler plausibel machen kann. Dieser Punkt wird an dieser Stelle nur angedeutet und unten bei der Besprechung von Epplers Position ausführlicher dargestellt (Kap. 7.4.3). Die unterschiedlichen Positionen zwischen Eppler und den hier behandelten Autoren ergeben sich maßgeblich aus einer perspektivischen Differenz dergestalt, dass sich für Eppler ein realpolitischer Fokus auf das Machbare, für letztere hingegen ein Fokus auf das theoretisch Notwendige und

208 Ausgehend davon ist auf die Differenz zu Gruhl hinzuweisen, die auch Mende an der Gegenüberstellung Gruhl/Amery herausstellt. Während sich Gruhl prinzipiell gegen das (aufklärerische) Fortschritts- und Emanzipationsdenken wehrt, geht es den hier behandelten Denkern um die Kritik an der materialistischen und technoiden Verengung des Fortschrittsdenkens (Mende 2014, 400f, 431f; 2011, 303). Entsprechend stellt sich Amery explizit in die Tradition der Aufklärung, um zu verdeutlichen, dass er deren emanzipatorischen Ideale teilt, Fortschritt zukünftig jedoch in erster Linie als Bewusstseinsfortschritt begriffen werden müsse (1972, 250, 1979, 18).

das Wünschenswerte konstatieren lässt. Die Dimension des Wünschenswerten kam oben in der dargestellten Intention der Verwirklichung einer gesellschaftlichen Positivvision deutlich zum Ausdruck. Der Fokus auf das theoretisch Notwendige zeigt sich daran, dass die Autoren auf die Maximalforderung einer Überwindung von Kapitalismus, Industrialismus und nationalstaatlicher Repräsentativdemokratie fokussieren, Zwischenschritte mit Ausnahme von Strasser aber weitestgehend ausgeblendet bleiben. Den Gegenentwürfen der Autoren liegt somit keine ausgeprägte Perspektive des politisch Machbaren zugrunde. Besonders deutlich wird dies im Hinblick auf die Vorstellungen vom Prozess des Wandels hin zu den radikalen Alternativenentwürfen. Zwar finden sich Andeutungen, wie sich die Autoren diesen Prozess denken. Diese sind aber mit starken, mit Blick auf ihre Realisierungschancen unreflektierten Hoffnungen wie z.B. auf die massenhafte Selbstemancipation von der kapitalistisch geprägten Werte- und Bedürfnisstruktur, auf die heterogene, aber im Ziel vereinte zivilgesellschaftliche Massenbewegung, auf die umfassende Neuausrichtung der Gewerkschaften oder die verbreitete Bereitschaft zum Verzicht auf materiellen Wohlstand und zur Subsistenzproduktion verbunden. Aus einem perspektivischen Fokus auf das realpolitisch Umsetzbare folgen, wie für Eppler gezeigt wird, andere Schlussfolgerungen.

Optimistisches Menschen- und Bürgerbild

Zuletzt ist auf das optimistischere Menschen- und Bürgerbild der Autoren einzugehen, das entscheidend für die Differenz zum öko-autoritären Denken ist (vgl. entspr. Eckersley 1992, 171f; Carter 2001, 62). Diametral entgegengesetzt zu den Exponenten des Öko-Autoritarismus glauben sie an die Möglichkeit des tiefgreifenden gesellschaftlichen Kultur- und Wertewandels. Sie trauen dem Individuum zu, einer der ökologischen Krise angemessene Wertestruktur zu entwickeln. Vor allem in veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen wird ein anderer bzw. besserer Mensch möglich. Paradigmatisch legt Fromm dar, dass es die Verhältnisse seien, die den Menschen unter Druck setzen, „ein Wolf unter Wölfen zu sein“ (2007, 242). Dabei sei eine grundsätzliche Veränderung des Menschen hin zu Altruismus, Solidarität und Seinsorientierung möglich, sobald die gesellschaftlichen Verhältnisse dafür den Nährboden bereitstellten (ebd., 243). Letztlich, und hier zeigt sich sein besonders optimistisches Menschenbild am deutlichsten, kann die „*menschliche* Utopie des Messianischen Zeitalters – eine vereinte Menschlichkeit, die frei von ökonomischen Zwängen, Krieg

und Klassenkampf in Solidarität und Frieden miteinander lebt, [...] Wirklichkeit werden [Herv. i. O]“ (2007, 213). Dieses optimistische Menschenbild wird auch bei Strasser/Traube sichtbar: „Unter der kalten Fassade [...] ist ein ganz anderer Mensch verborgen, den es nur zu wecken gilt“ (1981, 288). Sie gehen davon aus, dass sich der Mensch in anderen Verhältnissen (d.h. den skizzierten post-kapitalistisch, dezentral-gemeinschaftlichen Verhältnissen) vom kompensatorischen Konsumismus abwendet sowie Egoismus und Konkurrenzdenken zugunsten einer neuen Solidarität überwindet (ebd., 278, 288).²⁰⁹ In förderlichen Verhältnissen, so lassen sich die optimistischen Annahmen zusammenfassen, kann der Mensch post-materialistisch, genügsam, solidarisch, kooperativ, gemeinwohlorientiert und beteiligungswillig sein. Der Optimismus bezieht sich somit weniger auf das, was der Mensch der Gegenwartsgesellschaft ist, als vielmehr auf das, was er potenziell sein kann (vgl. entspr. Eckersley 1992, 171f; Carter 2001, 56, 62). Dies schließt die Annahme grundlegender Veränderbarkeit des Menschen ein (Carter 2001, 62). Auf eben diese Veränderbarkeit wollen die autoritären Autoren nicht vertrauen.

Als weitere Dimension des, dem dargelegten öko-politischen Denken zugrundeliegenden, Menschenbildes hat Eckersley auf das Bild des Menschen als Gemeinschaftswesen hingewiesen (1992, 171f). Entsprechend wurde für die behandelten Autoren die Annahme herausgearbeitet, dass dezentrale Gemeinschaftlichkeit zu sozialer und ökologischer Verantwortlichkeit und Solidarität führt (Kap. 7.3.1). Insbesondere bei Strasser wird das transformative Potenzial dezentraler Gemeinschaftlichkeit hervorgehoben, wonach diese eine neue gemeinschaftsgetragene Sittlichkeit, echte Solidarität, wahrhaftige und nicht-entfremdete zwischenmenschliche Beziehungen sowie eine Ethik des Seins ermöglicht. Nur in neuer Gemeinschaftlichkeit werden die „umfassende Entfaltung der menschlichen Anlagen“ möglich (1981, 276f).²¹⁰ Der gute Mensch gedeiht aus Sicht der hier behandelten Autoren in der Gemeinschaft, nicht in der atomisierten Gegenwartsgesellschaft.

209 Weniger explizit kommt dieser anthropologische Optimismus auch bei den weiteren Autoren zum Ausdruck (vgl. dazu Amery 1991, 328; Bahro 1980, 99).

210 Damit klingt in Strassers Dezentralisierungsdanken eine holistische Dimension an, auf die auch Eckersley für die von ihr untersuchten Autoren hinweist und die im Weiteren beim späten Bahro noch deutlicher zutage tritt. Die Schaffung von „human-scale communities“ wird zu einer Globalantwort auf die multiple Krise der modernen Gesellschaft und ermöglicht die Überwindung der defizitären inneren Konstitution der Individuen (Eckersley 1992, 164; ähnlich Adler/Schachtschneider 2010, 17). Die dezentralen Gemeinschaften schaffen Raum für eine ganzheitliche Erneuerung von Individuum und Gesellschaft (Eckersley 1992, 166).

7.3.6 Zusammenfassung

Der frühe Bahro, Fromm, Strasser und Amery sehen im Angesicht der ökologischen Krise einen grundlegenden Systemwechsel vor. Sie halten die wachstumsgetriebene kapitalistisch-marktwirtschaftliche Wirtschaftsordnung wie auch die nationalstaatlich verfasste Repräsentativdemokratie, in welcher sie ein System struktureller Verantwortungslosigkeit erblicken, für nicht zukunftstauglich. Auch die zentralisierte und stark arbeitsteilige industrielle Produktionsweise wird in unterschiedlicher Radikalität infrage gestellt. Gemeinsame Grundzüge ihrer alternativen Ordnungsideen sind Demokratisierung und Dezentralisierung im Sinne weitgehender dezentraler Selbstbestimmung in ökonomischer und politischer Hinsicht. Sie sind damit Exponenten des ökologischen Dezentralisierungsdenkens, wie es auch andere Untersuchungen als wichtige Denklinie des ökologischen politischen Denkens dieser Zeit herausgearbeitet haben. Dieses zielt auf die Schaffung von selbstbestimmten „human-scale communities“ als zentrale Antwort auf die ökologische Krise.

Staatsstrukturell setzen sie auf Dezentralisierung von Entscheidungsmacht bei ungleich stärkerer Einbindung der Bürgerschaft. Dahinter steht einerseits die Annahme, dass ökologisches Bewusstsein maßgeblich in der breiten Bürgerschaft seinen Ausgang nimmt und sich in demokratisierten Strukturen besser in einen ökologischen Policy-Output übersetzen kann. Andererseits greift die Annahme, dass verstärkte dezentrale Beteiligung zu einer Transformation des Bürgerwillens hin zu mehr (ökologischer) Gemeinwohlorientierung führt. Die maßgebliche Differenz zwischen der öko-sozialistischen Position (früher Bahro, Strasser, Fromm) und der öko-kommunistischen Stoßrichtung (Amery) bezieht sich auf die Rolle des Staates.

Im öko-sozialistischen Denken erfolgt die Ausweitung dezentraler Autonomie im Rahmen eines starken Zentralstaates, den es jedoch umfassend zu demokratisieren gilt, um ihn gemeinwohlorientiert auszurichten. Bei Fromm kommen expertokratisch orientierte institutionelle Erweiterungen hinzu. Zentralstaatliche Entscheidungsmacht halten die drei Denker insbesondere für die angestrebte wirtschaftliche Rahmenplanung für erforderlich, welche die vom Profitmotiv geleitete kapitalistische Wirtschaftsentwicklung ersetzen soll. Dabei legt der Staat seiner Wirtschaftsplanung eine Differenzierung zwischen befriedigungswürdigen und nicht-befriedigungswürdigen Bedürfnisse zugrunde. Hinzu tritt in ökonomischer Hinsicht die Demokratisierung der Unternehmen zur Überwindung des Profitstrebens

auf Unternehmensebene. Zuletzt soll eine umfassende Regionalisierung der Wirtschaftsstruktur bei Konsumenten und Produzenten Verantwortung stiften, da die Folgen des eigenen Handelns direkt erfahrbar werden. Im Rahmen dessen sind die Märkte von ihrer destruktiven Dynamik befreit und können ihre Funktion als sinnvoller Allokationsmechanismus behalten. Im Prozess des Wandels stellt der Staat das zentrale Transformationsinstrument dar. Entsprechend richtet sich der Fokus der zivilgesellschaftlichen Basisbewegungen als maßgebliche Impulsgeber auf das Ziel der Ermöglichung demokratischer Mehrheiten in den bestehenden demokratischen Institutionen.

Dahingegen weist die öko-kommunistische Stoßrichtung bei Amery in Richtung weitergehender dezentraler Autonomie bei gleichzeitiger Überwindung zentralisierter Staatsmacht. Über den dezentral selbstbestimmten Einheiten ist lediglich eine europäische Föderation als Kooperationsinstrument vorgesehen. In ökonomischer Hinsicht setzt Amery umfassend auf dezentral-selbstbestimmte Produktionsstrukturen, in denen durch Überschaubarkeit und die Erfahrbarkeit der Wechselwirkungen mit den natürlichen Produktionsgrundlagen im umfassenden Sinne Verantwortlichkeit entsteht. So wird das Profitmotiv als wirtschaftliche Handlungsrationalität obsolet. Auch den Prozess hin zur alternativen Ordnung denkt Amery staatskritisch als zivilgesellschaftlichen Neuaufbau jenseits des Staates.

Diese Differenz zwischen Öko-Sozialismus und Öko-Kommunismus lässt sich auf divergente Staatsverständnisse zurückführen. Für Amery ist zentralisierte Staatsmacht ausgehend von einer fundamentalen Herrschaftskritik ihrem Prinzip nach unverantwortlich. Die öko-sozialistischen Denker halten hingegen einen verantwortlichen und gemeinwohlorientierten Zentralstaat unter der Voraussetzung der umfassenden Demokratisierung für möglich. Darüber hinaus lassen sich die demokratischen Systemwechsel-Positionen auf vier maßgebliche Hintergrundannahmen zurückführen. Erstens ergibt sich die Notwendigkeit eines radikalen Systemwechsels aus der drastischen Krisenwahrnehmung in Verbindung mit dem starken Wachstumspessimismus. Zweitens zielen ihre Ansätze im Gegensatz zu den autoritären Antworten nicht primär auf Gefahrenabwehr im Sinne physischer Überlebenssicherung, sondern begreifen, ausgehend von einem negativen Bild der Gegenwartsgesellschaft, die ökologische Krise als Chance zur Verwirklichung einer besseren, weil v.a. freieren Gesellschaft. Hinter dieser Position steht ein auf positive Freiheit fokussierter Freiheitsbegriff. Drittens ergibt sich die Differenz zum Öko-Autoritarismus auch aus dem deutlich optimistischeren Menschen- und Bürgerbild, wonach die Indivi-

duen, unterstützt durch veränderte institutionelle und gesellschaftliche Bedingungen, defizitäre Eigenschaften wie Egoismus, Materialismus oder Konkurrenzdenken zugunsten von Gemeinwohlorientierung, Kooperation, Genügsamkeit und Beteiligungswillen überwinden können. Viertens ist die Differenz zu Eppler auf den perspektivischen Fokus auf das Wünschenswerte und das theoretisch Notwendige zu erklären.

7.4 Modernisierung im System: ökologische Marktwirtschaft und Wachstumsunabhängigkeit bei Erhard Eppler

Neben den Exponenten eines demokratischen Systemwechsels lässt sich als weitere demokratische Perspektive die Position der ökologischen Modernisierung im bestehenden wirtschaftlichen und politischen System beschreiben. Diese Position wurde in der untersuchten Zeitphase von verschiedenen Denkern vertreten.²¹¹ Während die meisten dieser Exponenten jedoch nicht über einen engeren wissenschaftlichen Rahmen hinauswirkten, erreichte Erhard Eppler mit seinen Beiträgen eine breite Öffentlichkeit und wurde als maßgeblicher Vordenker der Ökologiebewegung wahrgenommen (vgl. Zusatzkapitel II). Im Folgenden fällt der Blick zunächst auf Epplers Alternativentwurf (Kap. 7.4.1), bevor seine Perspektive auf den Prozess des Wandels (Kap. 7.4.2) sowie die seine Position prägenden Prämissen (Kap. 7.4.3) beleuchtet werden.

7.4.1 Alternativentwurf: ökologische Marktwirtschaft, Vertiefung der Demokratie und Abbau von Wachstumsabhängigkeiten

Hervorgehend aus seiner Krisenbegründung lassen sich in Epplers Beiträgen drei maßgebliche Handlungsfelder für das Ziel ökologischer Nachhaltigkeit identifizieren. Im Bereich der Ökonomie plädiert er für eine ökologische Modernisierung des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Wirtschaftssystems. Bezüglich des politischen Systems hält Eppler eine Vertiefung der Demokratie für erforderlich, um deren ökologische Leistungsfähigkeit zu steigern. Ein drittes wichtiges Handlungsfeld stellt der Abbau von Wachstumsabhängigkeiten dar.

211 Siehe neben Eppler v.a. Huber 1982, Majer 1984, Jänicke 1984, Wicke 1982. Diese Autoren werden in der Sekundärliteratur zwar vereinzelt wahrgenommen (vgl. z.B. Adler/Schachtschneider 2010, 113; Muraca 2015, 34; Jänicke 2008, 34; Huber 1993, 55ff), sind in der Reichweite aber nicht mit Eppler vergleichbar. Ein international wichtiger Pionier dieser Perspektive war Barry Commoner (vgl. dazu Steuerer 2002, 239ff) mit seinem sehr einflussreichen Werk *The Closing Circle* (1971). Zum Ende der untersuchten Zeitphase tritt zudem Ende der 80er-Jahre mit Ernst Ulrich von Weizsäcker ein weiterer einflussreicher deutschsprachiger Exponent der ökologischen Modernisierungs-Perspektive hervor. Seine erste einflussreiche Monografie *Erdpolitik* wurde jedoch erst 1989 und somit nach der hier untersuchten Zeitphase veröffentlicht. Von Weizsäcker jedoch im Rahmen der zweiten zu untersuchenden Zeitphase behandelt.

Selektive Wachstumspolitik und ökologische Marktwirtschaft

Sowohl die öko-autoritären Denker als auch die demokratischen Systemwechsel-Positionen halten im Bereich der Wirtschaftsordnung die Überwindung des Kapitalismus für dringend geboten. Demgegenüber geht es Eppler primär darum, durch eine selektive Wachstumspolitik die Rahmenbedingungen der Marktwirtschaft so zu verändern, dass sich eine ökologisch verantwortliche Wirtschaftsentwicklung einstellt. Dieses Festhalten an der kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Grundordnung folgt aus Epplers Krisenanalyse:

- Er ist im Gegensatz zu den weiteren Autoren in Folge der optimistischen Einschätzung der Flexibilität der ökologischen Wachstumsgrenzen nicht von der Notwendigkeit von Nullwachstum oder Schrumpfung überzeugt (Kap. 5). Aus dieser Perspektive ergibt sich kein zwingendes Erfordernis, das vermeintlich mit einem inhärenten Wachstumszwang versehene kapitalistische Wirtschaftssystem zu überwinden.
- Eppler erachtet eben diesen inhärenten Wachstumszwang im Kapitalismus nicht als zwingend und sieht somit keine generelle Unvereinbarkeit zwischen kapitalistischem Wirtschaftssystem und Wachstumsunabhängigkeit (Kap. 7.1.1).

Zu diesen Annahmen tritt Epplers dezidiert realpolitische Perspektive, die es im Weiteren noch zu reflektieren gilt. Eppler geht es explizit darum, Lösungen „im System“ zu suchen, sodass sich diese innerhalb weniger Jahre verwirklichen lassen (Kap. 7.4.3). Eppler kann also nicht nur aufgrund seiner Krisenanalyse und optimistischeren Einschätzung der Flexibilität der ökologischen Wachstumsgrenzen an der kapitalistischen Wirtschaftsordnung festhalten, er hält dies auch aus realpolitischen Erwägungen für angezeigt.

Grundsätzlich ist Eppler überzeugt, dass der Markt als Steuerungsinstrument für Investitionen überlegen gegenüber einer Angebotssteuerung durch den Staat ist (1975, 74). Doch, so Eppler, bewegt sich der zukunftsblinde Markt nicht von selbst in eine ökologische Richtung, weswegen er durch staatliches Eingreifen entsprechend gelenkt werden muss (ebd.). Eppler sieht also, wie die weiteren Autoren, die Notwendigkeit einer stärkeren Rolle des Staates. Der zentrale Unterschied liegt in der Reichweite der Gewichtsverschiebung zwischen Staat und Markt. Bei Eppler übernimmt der Staat keine Planungsfunktion. Vielmehr verändert dieser die Rahmenbedingungen, unter denen die vollständig bei den privaten Wirtschaftsakteuren verbleibenden Investitionsentscheidungen getroffen werden. Dieser

Veränderung der Rahmenbedingungen dient die von Eppler vorgeschlagene „selektive Wachstumspolitik“ (1981, 47ff, 51, 148).

Selektive Wachstumspolitik bedeutet für Eppler, dass der Staat aktiv die Richtung wirtschaftlicher und technologischer Entwicklung bestimmt und diese nicht dem freien Spiel der Marktkräfte überlässt. Politisches Handeln darf sich demnach nicht mehr auf eine Globalsteuerung mit dem Ziel möglichst hoher Wachstumsraten reduzieren, sondern muss selbst Wachstumsentscheidungen treffen und die technische Weichenstellung übernehmen. Die selektive Wachstumspolitik soll also eine unmittelbare Wirtschaftsstrukturpolitik sein, die entscheidet, welche Bereiche wachsen sollen und welche nicht. Eine solche selektive Wachstumspolitik wird erst möglich, so Eppler, wenn sich die Politik von quantitativen Wachstumszielen verabschiedet. Der Fokus auf quantitatives Wachstum verstelle den Blick darauf, was wachsen soll und was nicht und führe folglich zu einer ungerichteten und ökologisch blinden Wirtschaftsentwicklung. Zudem stelle dieser Fokus die Politik in starke Abhängigkeit von der Wirtschaft, welche das erforderliche Primat der Politik untergräbt. (1981, 47-51, 147-151, 154, 170-175, 180; 1975, 45f, 74f; 1981b, 172, 176)

Für die Wachstums- und Schrumpfungentscheidungen orientiert sich der Staat neben dem Ziel einer ökologischen Wirtschaftsentwicklung am Maßstab der „Lebensqualität“, den Eppler in verschiedenen Publikationen entwickelt hat: Wachstum und technische Entwicklung sind nur noch in den Bereichen zu fördern, in denen sie menschliches Leben reicher, erfüllter, lebbarer machen und menschlicher Entfaltung nicht im Wege stehen (1981, 151; 1981b, 175; 1975, 37-46).²¹² Als Grundlage für entsprechende Entscheidungen bräuchte es keine Dogmatik, wohl aber eine Wissenschaft von den menschlichen Bedürfnissen, deren Erkenntnisse in wirtschaftliches und politisches Handeln zu übersetzen sind (1981b, 175). Eppler weiter:

„Sicher muß jedes Individuum die Chance haben, sich nach seinen Bedürfnissen zu entfalten, aber das entbindet uns nicht von der Frage, ob Kabelfernsehen mehr Kommunikation oder mehr Isolierung schafft, ob Energiesysteme durch Einschränkung von Freiheit erkaufte werden müs-

212 Zentrale Zielgrößen des Lebensqualitätsansatzes sind u.a. Zeitwohlstand, intakte natürliche Umwelt, gute Arbeit, Möglichkeiten zur freien Selbstentfaltung, Gemeinschaftlichkeit, soziale Gerechtigkeit und (soziale) Sicherheit (1975, 37-46). Ausführlich dargelegt hat Eppler den Ansatz der Lebensqualität als neue Grundorientierung für Politik bereits 1974 in *Maßstäbe für eine humane Gesellschaft - Lebensstandard oder Lebensqualität?*.

sen, welche Formen von Arbeit Befriedigung schaffen, welche Mittel des Verkehrs menschlichem Reaktionsvermögen entsprechen“ (1981b, 175).

An dieser Stelle klingt bei Eppler, wie bei den weiteren bisher untersuchten Positionen, das Motiv an, dass der Staat stärkere Entscheidungsverantwortung bezüglich der Frage übernehmen muss, welche Bedürfnisse in Zukunft befriedigungswürdig sind und welche nicht. Der selektiven Wachstumspolitik muss also zumindest in Grundzügen eine objektivierbare Idee der menschlichen Bedürfnisstruktur zugrunde liegen.

Als zentrales Instrument zur Umsetzung dieser Selektionsfunktion sieht Eppler indirekte Steuern, welche die wirtschaftliche Rationalität der Unternehmen verändern (1981, 149f, 187f; 1975, 69, 75). Als konkrete Maßnahmen finden sich u.a. eine Ausdifferenzierung der Mehrwertsteuer nach ökologischen Gesichtspunkten²¹³, eine Pestizidsteuer, die Erhöhung der Mineralölsteuer bzw. eine allgemeine Energiesteuer (1981, 188; 1975, 69, 75), zusätzliche Belastungen für überdurchschnittliche Stromverbräuche (1975, 89) sowie eine Reform der Pendlerpauschale (1981, 160).²¹⁴ Neben der Einnahmenseite weist Eppler auch der Ausgabenseite des Staates eine wichtige Lenkungswirkung zu. Sowohl die Subventionspolitik als auch die öffentlichen Investitionen, vor allem im Bereich der Infrastruktur, müssten sich konsequent an ökologischen Gesichtspunkten ausrichten (1975, 71, 75f, 89; 1981, 159f).²¹⁵ Eppler geht es also primär um veränderte Preisanreize, die auf Produzenten- und Konsumentenseite zu umweltverträglicherem Verhalten anhalten. Eine solche Preissteuerung müsse durch eine gerechtere Einkommensverteilung begleitet werden, sodass sich verteuerte Güter (z.B. Fleisch) nicht zu Luxusgütern werden (1975, 85, 117).

Neben der indirekten Wirtschaftssteuerung über ein ökologisch ausgerichtetes Steuersystem sieht Eppler in Übereinstimmung mit Strasser auch eine unmittelbarere Wirtschaftssteuerung im Sinne direkterer Investitions-

213 Eppler schlägt einen doppelten Mehrwertsteuersatz auf Güter vor, deren Produktion nicht im Allgemeininteresse liegt (z.B. Pkw mit weit überdurchschnittlichem Benzinverbrauch, Elektrogeräte mit übermäßigem Stromverbrauch, schwer zu beseitigende Kunststoffe, Verpackungsmaterial, umweltschädliche Wasch- und Reinigungsmittel) (1975, 69).

214 Auch begleitende ordnungsrechtliche Maßnahmen, wie z.B. ein Tempolimit auf Autobahnen (1975, 89), eine Erhöhung der Wärmeschutzanforderungen bei Neubauten oder Höchstverbrauchswerte für KFZ und Elektrogeräte (1981, 159f), hält Eppler für erforderlich.

215 Zudem müsse sich auch die öffentliche Forschungsförderung zunehmend an ökologischen Erfordernissen orientieren (1975, 89).

lenkung vor. Als potenzielle Instrumente nennt er eine nach Branchen differenzierende Investitionssteuer (1981, 75), sowie jenseits dessen ordnungsrechtliche Instrumente wie Investitionsauflagen und -verbote für unerwünschte Produktionen sowie eine gezielte Flächenvergabe vor Ort (1975, 75, 77). Die Differenz zur öko-sozialistischen Perspektive liegt in erster Linie in der Gewichtung. Bei Eppler steht die indirekte Steuerung durch Umweltsteuern im Vordergrund, während eine unmittelbarere Investitionslenkung in spezifischen Bereichen ergänzend hinzukommt. Strasser hingegen warnt explizit vor einem Fokus auf indirekte Steuerung und legt den Schwerpunkt auf die direkte Wirtschaftssteuerung.

Die beschriebene Selektionsfunktion soll der Staat insbesondere auch im Hinblick auf technische Innovationen übernehmen. An die Stelle einer bloßen Bewährung an der Nachfrage müsse eine bewusste politische Wahl zwischen Alternativen treten (1981, 174; 1975, 39, 41ff). Während der individuelle Nachfrager seine eigenen Interessen verfolge, müsse der Staat bei der Auswahl das Allgemeininteresse inklusive dem der zukünftigen Generationen im Auge haben (1981, 175).²¹⁶ Zur Unterstützung dieser Auswahl schlägt Eppler, wie bereits Fromm, eine unabhängige, pluralistisch zusammengesetzte Kommission vor, die von ökonomischen und administrativen Interessen so gut wie möglich abzuschirmen wäre (1981, 179). Diese sollte nicht mit administrativen Rechten ausgestattet werden, wohl aber qualifizierte Berichte in die öffentliche Diskussion einbringen, die wiederum über Medien, Bürgerinitiativen, Verbände oder Parteien in den politischen Willensbildungsprozess einfließen (ebd.). Neben die Preissteuerung tritt bei Eppler somit eine strengere Technikfolgenabschätzung und Technologieselektion durch den Staat.

In der Summe wird deutlich, dass Eppler dem Staat zwar eine im Vergleich zum Status quo deutlich stärkere Selektions- und Lenkungsfunktion und somit ein stärkeres „Primat“ gegenüber der Wirtschaft zuschreibt (1981, 51), die Gewichtsverschiebung hin zum Staat aber weniger weitreichend ist als bei den öko-autoritären und öko-sozialistischen Entwürfen. Politik soll, wie Eppler selbst bemerkt, den Markt nicht ersetzen, diesem jedoch

216 Dies konkretisierend nennt Eppler Kriterien für die Prüfung technischer Innovationen, wie u.a. Sozialverträglichkeit der Rohstoffe, Umweltverträglichkeit, Energieverbrauch, Langlebigkeit, Wiederverwendbarkeit, Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt, Zwang zu weiteren Käufen, potenzielle Abhängigkeit der Nutzer, Auswirkung auf Partizipationsmöglichkeiten, auf Lebenschancen der Armen und menschliche Kommunikation (1981, 177f).

klare Rahmenbedingungen vorgeben, um die wirtschaftliche Entwicklung in eine umweltverträgliche Richtung zu lenken (1981b, 176). Während die autoritären und sozialistischen Positionen in verschiedener Reichweite in die planwirtschaftliche Richtung weisen, ist Eppers Position näher am Pol einer ordoliberalen Wirtschaftspolitik zu verorten, ohne mit dieser deckungsgleich zu sein.²¹⁷

Mehr Demokratie wagen

Neben der ökologischen Modernisierung der kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung sieht Eppler auch bezüglich des politischen Systems Veränderungsnotwendigkeiten, um dessen ökologische Leistungsfähigkeit zu stärken. Im Rahmen seiner Krisenbegründung (Kap. 7.1.1) wurde für Eppler eine durchaus grundlegende Kritik am bestehenden demokratischen Institutionensystem herausgearbeitet, wonach dieses die politischen Entscheidungsträger strukturell zur kurzfristigen Orientierung am Willen des nationalen Wahlvolks anhält. Zudem steht aus Eppers Sicht auch der starke Lobbyeinfluss von Großkonzernen sowie die Verflechtung zwischen Wirtschaftsinteressen und politischen Entscheidungsträgern der erforderlichen ökologischen Politik im Wege.

In Anbetracht dieser grundlegenden Kritik wirken Eppers Gegenvorschläge wenig ambitioniert, was wiederum vor dem Hintergrund seiner noch aufzuzeigenden, dezidiert realpolitischen Perspektive zu verstehen ist. Grundsätzlich wird bei Eppler, wie bei den demokratischen Systemwechsel-Denkern, das Motiv deutlich, dass Demokratisierung zu einem weitsichtigeren und damit ökologisch verantwortlicheren Policy-Output führt.²¹⁸ Dies folgt aus der bereits dargelegten Verortung ökologischer Vernunft in der Bürgerschaft und der gleichzeitigen Skepsis gegenüber den politischen

217 Auch die ordoliberale Tradition erfordert im Gegensatz zu Vorstellungen eines „Laissez-faire-Kapitalismus“ eine stärkere Rolle des Staates, die sich aber, so das zentrale wirtschaftspolitische Prinzip, nicht auf die Lenkung des Wirtschaftsprozesses, sondern auf die Gestaltung der Ordnungsformen der Wirtschaft bezieht (Schüller/Krüsselberg 2005, 51f, 55). Mit Blick auf die ökologische Frage würde sich eine ordoliberale Wirtschaftspolitik auf die Einpreisung externer Effekte fokussieren, die Wirtschaftsentwicklung aber den Marktkräften überlassen (ebd., 54). Eppler geht insofern darüber hinaus, als dass der Staat nicht nur externe Effekte einzupreisen sucht, sondern z.B. durch Investitionsauflagen und -verbote den Wirtschaftsprozess zumindest in Grundzügen auch unmittelbarer lenken soll.

218 Tatsächlich zeigt sich Eppler im Vergleich zu den weiteren demokratischen Autoren besonders optimistisch, dass der aus seiner Sicht erforderliche Bewusstseinswandel in der Zivilgesellschaft bereits unaufhaltbar im Gange ist (1981, 111-114, 170).

Eliten (Kap. 7.2.1). Entsprechend gelte es eine stärkere Rückbindung der politischen Entscheidungen an die Bürgerschaft sicherzustellen (1975, 120; 1981b, 176). Am ehesten könne das Allgemeininteresse durch eine weitere Demokratisierung mobilisiert werden (1975, 119f). Zudem sei nur so ein Gegengewicht gegen mächtige Interessen, die am Status quo festhalten wollen, aufzubauen (ebd.). Ziel müsse es sein, weitere „Transmissionsriemen“ zwischen Gesellschaft und formalisierter Politik zu schaffen, die einen besseren Durchfluss des Bürgerwillens in die institutionalisierte Entscheidungsfindung sicherstellen (ebd., 121). Implizit steht hier die Annahme im Hintergrund, dass das Gros der Bürgerschaft einer ambitionierten Nachhaltigkeitspolitik bereits aufgeschlossener gegenübersteht als die politischen Eliten.

In den von ihm ausgewerteten Werken macht Eppler jedoch kaum Vorschläge zur konkreten institutionellen Ausgestaltung der angestrebten Vertiefung der Demokratie. In *Wege aus der Gefahr* verweist er lediglich auf die Regierungserklärung von Willy Brandt von 1969 (1981, 235). Darin hatte Brandt unter dem Stichwort „Mehr Demokratie wagen“ eine stärkere Rückkopplung der Regierungspolitik an zivilgesellschaftliche Gruppen, mehr Transparenz, verstärkte Information der Öffentlichkeit und damit eine stärkere Mitbestimmung und Mitverantwortung von Seiten der Gesellschaft postuliert (Brandt 1969, 2f). In anderen Beiträgen plädiert Eppler darüber hinaus für eine ausgeweitete direktdemokratische Beteiligung, insbesondere über Plebiszite (1982, 27f; 1992, 100f). Eppler will also weitgehend am bestehenden Institutionensystem festhalten, votiert aber für eine stärkere Rückkopplung politischer Entscheidungen an die Zivilgesellschaft und eine Erweiterung des Institutionengefüges um direktdemokratische Elemente.²¹⁹

Neben der stärkeren Rückkopplung politischer Entscheidungen an die Bürgerschaft gilt es für Eppler den Lobbyeinfluss modernisierungsaaverser Wirtschaftsinteressen, allen voran der Großkonzerne, einzudämmen. Während Strasser und Fromm diesbezüglich auf die Entflechtung von Großunternehmen setzen, plädiert Eppler für die Stärkung der Befugnisse des Bundeskartellamts (1975, 78f). Mittelfristig werde die Einhegung der Macht multinationaler Konzerne jedoch nur supranational möglich sein (ebd.). Generell sieht Eppler, wie die weiteren demokratischen Autoren, die

219 Als Antwort auf seine Kritik, wonach gegenwärtig nur die Interessen des nationalen Wahlvolkes berücksichtigt werden, wünscht sich Eppler eine deutlich verstärkte internationale Kooperation sowie eine mit Souveränitäten ausgestattete globale Handlungsebene. Dies sei aber kurzfristig nicht zu erwarten, weswegen zunächst auf nationaler Ebene anzusetzen sei. (1975, 81)

Notwendigkeit eines international stärker abgestimmten Handelns in der ökologischen Krise. Zu diesem Zweck befürwortet er für die Aufwertung multilateraler Institutionen, insbesondere der UN (1975, 112, 115). Dabei ist Eppler jedoch insofern weitergehend, als dass er mittelfristig z.B. eine supranationale Verwaltung der Rohstoff- und Energievorräte befürwortet (1975, 81).

Abbau von Wachstumsabhängigkeiten

Das dritte wichtige Handlungsfeld bezieht sich auf den Abbau von Wachstumsabhängigkeiten. Diese Notwendigkeit ergibt sich in zweierlei Hinsicht. Einerseits werden sich die politischen Eliten aus Epplers Sicht nur dann von ihrem quantitativen Wachstumsfokus lösen, wenn gesellschaftliche Stabilität auch ohne Wachstum sichergestellt werden kann (1981, 47-51, 170-175; 1975, 46, 76). Andererseits sei nicht vorherzusehen, inwiefern eine konsequent ökologische Wirtschaftsentwicklung überhaupt weiteres Wirtschaftswachstum zeitigt (Kap. 5). Dies könne der Fall sein, müsse es aber nicht. Mit hohen bzw. exponentiellen Wachstumsraten sei zukünftig ohnehin nicht mehr zu rechnen (1977b, 27; 1981, 45ff, 154; 1975, 45f). Auch daraus folgt die Notwendigkeit, die gesellschaftliche Wachstumsabhängigkeit zu adressieren.²²⁰

Dabei trifft die Diagnose der Wachstumsabhängigkeit aus Epplers Sicht nur auf wenige der Bereiche zu, die von den Vertretern des „Sachzwangs Wachstum“ vorgebracht werden. Für diese schlägt Eppler Reformen vor. In den Fällen, in denen eine aus seiner Sicht falsche Wachstumsabhängigkeit unterstellt wird, bemüht sich Eppler um Richtigstellung:

- Der Arbeitsmarkt ließe sich aus seiner Sicht bei geringerem oder ausbleibendem Wachstum durch Arbeitszeitverkürzungen stabilisieren (1981, 59f, 189). Zudem verspricht sich Eppler von dem Umstieg auf erneuerbare Energiequellen einen positiven Beschäftigungseffekt (1981, 168f).
- Das Netz sozialer Sicherheit sieht Eppler weniger durch ausbleibende Wachstumsraten als durch die systematisch krank machende, vom per-

220 Die „Entdeckung“ der Wachstumsunabhängigkeitspolitik wurde nicht zuletzt in einer Studie des Umweltbundesamtes Irmi Seidl und Angelika Zahrnt zugeschrieben (Petschow et al. 2018, 45f, ähnlich auch Schmelzer/Vetter 2019, 152). Der Blick auf die Literatur der 70er- und 80er-Jahre zeigt deutlich, dass Autoren wie Eppler oder Strasser diese politische Herausforderung bereits zu dieser Zeit identifiziert haben. Dies bietet ein weiteres Anschauungsbeispiel für die Diagnose von Steuerer (2010), wonach die Wachstumskontroverse eher an eine Endlosschleife erinnert, als dass das Rad in letzter Zeit neu erfunden wurde.

manenten Konkurrenzkampf geprägte Arbeitswelt gefährdet. Hier müssten die sozialen Ursachen der permanent steigenden Bedarfe in den Blick genommen werden, um den Kostenzuwachs einzudämmen. (1981, 60ff)

- Das Gesundheitssystem ist aus Eplers Sicht nicht strukturell auf Wachstum angewiesen, insofern die vorherrschenden sozialen Verhältnisse als maßgebliche Ursache zunehmender Gesundheitskosten in den Blick genommen würden (1975, 90-95).
- Die öffentlichen Haushalte ließen sich bei geringerem oder ausbleibendem Wachstum stabil halten, wenn u.a. die Steuerquote insbesondere durch die Ökologisierung des Steuersystems angehoben wird, die Subventionspolitik sich auf ökologisch sinnvolle Bereiche begrenzt und Einsparungen im öffentlichen Dienst, z.B. durch den Abbau von Beamtenprivilegien, vorgenommen werden (1975, 64-71).
- Wachstum sieht Eppler nicht als Voraussetzung zur Lösung von Verteilungsproblemen; auch ohne Wachstum sieht er Spielraum für eine deutliche Umverteilung von Einkommen und Vermögen (1975, 64f).
- Das Argument, wonach Wirtschaftswachstum die Voraussetzung für die Finanzierung von Entwicklungshilfe und Umweltschutz sei, hält Eppler für empirisch unzutreffend (1981, 64ff, 182).

Insgesamt sieht Eppler keine unüberwindbaren Wachstumsabhängigkeiten, die Wirtschaftswachstum zukünftig zwingend erforderlich machen würden. Vielmehr kann sich die Gesellschaft aus seiner Sicht umfänglich von vermeintlichen und tatsächlichen Wachstumszwängen emanzipieren.

7.4.2 Ökologischer Wandel als Reformprozess: Die Sozialdemokratie öffnet sich der Zivilgesellschaft

In der Summe sieht Eplers Alternativentwurf eine ökologische Marktwirtschaft und eine vertiefte Demokratie vor, die in eine weitgehend wachstumsunabhängige Gesellschaft eingebettet sind. Wie aber denkt Eppler den Prozess des Wandels hin zu diesem Alternativentwurf? Im Vorherigen wurde deutlich, dass für Eppler der Staat das maßgebliche Transformationsinstrument darstellt. Alle beschriebenen Strukturveränderungen sollen durch staatliche Reformpolitik realisiert werden. Entsprechend wehrt sich Eppler explizit gegen ein aus seiner Sicht verkürztes Staatsverständnis im linken Spektrum, wonach dieser bloßes Instrument in den Händen des Monopolkapitals sei (1975, 118f). Vielmehr begeben sich Politik selbst in diese Abhängigkeit von Wirtschaftsakteuren, wenn sie quantitativen Wachstums-

ziele oberste politische Priorität zuweist (1981, 49ff). Der Staat kann also prinzipiell Instrument für ökologischen Wandel sein und diesen auch gegen mächtige Wirtschaftsinteressen durchsetzen. Doch welche politischen Kräfte sollen dies ermöglichen?

Wie bereits dargestellt, erwartet Eppler die maßgeblichen Impulse aus der Zivilgesellschaft bei gleichzeitiger Skepsis gegenüber den etablierten politischen Eliten. Seit der „Zäsur“ der frühen 70er-Jahre sieht er einen breiten und fundamentalen Bewusstseinswandel in der Gesellschaft im Gange, für den die zeitgenössischen sozialen Bewegungen der deutlichste Ausdruck seien (1981, 111-115, 220ff; 1978, 22). Die Neuen Sozialen Bewegungen verkörpern aus seiner Sicht eine kritische Haltung gegenüber den Gesetzmäßigkeiten des gegebenen Gesellschafts- und Fortschrittsmodells, ein neues, immaterielleres Wohlstandsverständnis, eine positive Technikkritik sowie ein neues Verhältnis zur Natur (1981, 111-134, 221f).²²¹ Eppler sieht dabei die verschiedenen Bewegungen wie Ökologiebewegung, Frauenbewegung, Friedensbewegung, Bürgerrechtsbewegung als Teil einer großen Gegenbewegung, durch die das neue Bewusstsein zum Machtfaktor und zur Gegenmacht gegen die herrschenden Interessen wird (1981, 220ff, 238; 1975, 120). Große Hoffnungen setzt Eppler insbesondere auf die Jugend, bei welcher er in besonderem Maße ein kritisches Bewusstsein wahrnimmt (1981, 114; 1975, 124). Maßgeblich vorangetrieben würde der Bewusstseinswandel durch die „tägliche Erfahrung betonierter Landschaft, stumpfsinniger Arbeit [und] vergifteten Gemüses“, also durch die negativen Alltagserfahrungen der Menschen (1981, 136, dazu auch 170).²²²

Die zentrale Hoffnung Epplers ist, dass sich die Sozialdemokratie, zurzeit von Epplers Hauptwerken Regierungspartei, diesem gesellschaftlichen Bewusstseinswandel öffnet und mit politischer Macht unterfüttert (1981, 236;

221 In der Tat zeigen Erhebungen, dass sich Mitte der 1960er-Jahre, insbesondere ab 1968, eine Werteverstärkung weg von instrumenteller Naturauffassung und Naturbeherrschung, Technikgläubigkeit, Ökonomismus sowie Gewinn- und Leistungsprinzipien hin zu Ehrfrucht vor dem Leben, Technikskepsis, Eigenwert der Natur, Naturverbundenheit und Lebensqualität vollzieht, die als Wertewandel von materialistischen hin zu verstärkt post-materialistischen Werten beschrieben wurde (Steurer 2002, 92ff). Auch ein verstärktes Umweltbewusstsein lässt sich ab Anfang der 1970er-Jahre nachweisen (ebd.).

222 Neben seiner Fokussierung auf die Zivilgesellschaft als Impulsgeberin hofft Eppler auch auf progressive Politikerpersönlichkeiten, denen es nicht primär um den eigenen Machterhalt, sondern die Ermöglichung einer anderen Politik geht. Zu diesem Zweck wirken sie gezielt auf das Bewusstsein in der Gesellschaft ein, um Raum für politische Veränderungen zu schaffen. (1975, 61)

1978, 22). Eben dies steht hinter Eplers Diktum, wonach in erster Linie die SPD mehr Demokratie wagen müsse (1981, 235; 1975, 119f). Nur indem zusätzliche „Transmissionsriemen“ zwischen Zivilgesellschaft und Partei geschaffen werden, könne das Allgemeininteresse mobilisiert und die mächtigen Interessen, die einer ökologischen Reformpolitik entgegenstehen, überwunden werden (1975, 119ff; 1981, 180, 219-225, 235f; 1981b, 174f). Die Sozialdemokratie ist bei Eppler somit der zentrale Transmissionsriemen, der den gesellschaftlichen Bewusstseinswandel in politische Reformen gießt (ebd.). Der erforderliche Reformprozess wird in Eplers Denken also von den Neuen Sozialen Bewegungen initiiert, letztlich aber von der SPD als progressiver Großpartei in entsprechende Politik übersetzt.²²³ Sein Setzen auf die SPD begründet Eppler einerseits damit, dass die Bearbeitung der ökologischen Krise eine dezidiert linke Perspektive erfordere (1981, 143). Andererseits empfindet er das Denken der Neuen Sozialen Bewegungen als basisdemokratisches, emanzipatorisches, kapitalismuskritisches, pazifistisches und progressives Denken in der Tradition der Aufklärung und somit als genuin linkes Denken (1981, 135-144; 1978, 22).²²⁴

Für die erforderliche demokratische Mehrheit sieht Eppler weitere Bündnispartner. Er hat in *Ende oder die Wende* die wirkungsvolle Unterscheidung zwischen Wert- und Strukturkonservatismus getroffen. Später machte er deutlich, dass dies mit der Intention geschah, die Möglichkeit einer Mehrheit für ökologische Reformpolitik aufzuzeigen (1992, 93f). Diese Möglichkeit liegt für Eppler in einem Bündnis zwischen Progressiven und Wertkonservativen (1975, 125; 1981, 144; 1981b, 175).²²⁵ Als konkrete Akteu-

223 An diesen Stellen wird auch Eplers grundlegendes Politikverständnis deutlich. Demnach gehen Impulse für gesellschaftliche Veränderungen maßgeblich von der Zivilgesellschaft aus (1981, 223ff; 1975, 121). Solche Basisimpulse können sich aber nur dann effektiv in politische Veränderungen übersetzen, wenn politische Großorganisationen, womit Eppler in erster Linie auf die Parteien, aber auch auf Gewerkschaften und Kirchen blickt, diese aufgreifen und in die institutionalisierte Politik tragen (ebd.).

224 Demgegenüber sieht er bei den Konservativen einen naiven Glauben an technischen Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum (1981, 101; 1981b, 174f). Den GRÜNEN traut er v.a. aufgrund ihrer Unerfahrenheit nicht zu, die zentrale Rolle im ökologischen Modernisierungsprozess zu spielen (1981, 225).

225 Nach Eppler werde es immer deutlicher, dass die Bewahrung von Werten mittlerweile die Veränderung von Strukturen voraussetzt. Das schaffe die Grundlage für ein Bündnis zwischen Wertkonservativen und Progressiven. Demgegenüber ziele der technik- und wachstumsgläubige Strukturkonservatismus auf die Erhaltung bestehender Strukturen und darauf aufbauender Machtpositionen (1981, 144; 1981b, 175). Mit seiner Differenzierung wollte er, so Eppler, einerseits den Millionen

re hofft Eppler auf die Gewerkschaften als progressive Kraft, bei denen aber zunächst ein Umdenken im Sinne der Abkehr vom strukturkonservativen Festhalten am einzelnen Arbeitsplatz zugunsten einer weitsichtigeren Perspektive auf zukunftssträchtige Arbeitsfelder sowie auf die Möglichkeiten von Arbeitszeitverkürzungen stattfinden müsse (1981, 226f; 1975, 122f). Zudem setzt er auf die Kirchen als Vertreter des Wertkonservatismus, die aber ebenfalls einen Wandlungsprozess durchlaufen müssten um anschlussfähig für den gesellschaftlichen Bewusstseinswandel zu werden (1981, 228-232; 1975, 123f).²²⁶ Damit zeigen sich deutliche Überschneidungen zu den demokratischen Systemwechsel-Denkern, die in unterschiedlicher Gewichtung ebenfalls Sozialdemokratie, Gewerkschaften und Kirchen als potenzielle Transformationsakteure ansprechen.

7.4.3 Erklärende Hintergrundannahmen

Auf welche Hintergrundannahmen lässt sich Epplers Position zurückführen? Zunächst beruht sie auf einer deutlich optimistischeren Einschätzung der Flexibilität der ökologischen Wachstumsgrenzen, was ihn sowohl von den autoritären als auch den demokratischen Systemwechsel-Positionen unterscheidet. Er sieht nicht die zwingende Notwendigkeit von Nullwachstum bzw. wirtschaftlicher Schrumpfung, was wiederum auf der optimistischeren Einschätzung des technologischen Innovationspotenzials basiert (Kap. 5). Auf dieser Grundlage sieht er keine zwingende Notwendigkeit für einen radikalen Systemwechsel.²²⁷ Hinzu tritt die bereits zitierte kritische Haltung bezüglich eines prinzipiellen Widerspruchs zwischen kapitalisti-

von Wertkonservativen klarmachen, dass ihr Bündnispartner nicht in den wirtschaftlichen und politischen Machtzentralen sitzen, sondern links von der Mitte, und andererseits den Linken verdeutlichen, dass ihnen die politische Aufgabe des Bewahrens zufällt (1992, 93f). In anderen Beiträgen kokettierte Eppler auch mit einer Koalition mit den GRÜNEN (1978, 1982).

226 Die Kirchen sieht Eppler am tiefsten von jenem Wertkonservatismus geprägt, aus welchem er seine politischen Vorschläge ableitet. Deshalb seien sie logischer Partner für den angestrebten Wandel (1975, 123). Dafür müssten sie sich aber einerseits inhaltlich auf den gesellschaftlichen Bewusstseinswandel, insbesondere ein neues Naturverhältnis im Sinne der Abkehr vom Herrschaftsauftrag und der Herrschaftsanthropologie, einlassen (1981, 230f). Andererseits müssten sie die Lücke zwischen Problembewusstsein und konkretem Handeln überwinden, um tatsächlich aktiver Teil der Gegenbewegung zu werden (1975, 123f).

227 In einem Gespräch mit dem wachstumspessimistischen Autor Nico Paech hat Eppler diese optimistischere Grundhaltung und damit die darin begründete Differenz

schem Wirtschaftssystem und Wachstumsneutralität. Diese Punkte werden an dieser Stelle nicht mehr vertieft. Nicht mehr beleuchtet werden zudem die bereits im Kapitel zur Überlegenheit der Demokratie für alle demokratischen Autoren herausgearbeiteten Annahmen, welche für die Abgrenzung zu den öko-autoritären Positionen maßgeblich sind (Kap. 7.2):

- Optimistisches Menschen- und Bürgerbild gepaart mit der Skepsis gegenüber den politischen Funktionseliten
- Stärkere normative Bindung an freiheitliche Grundwerte, vor deren Hintergrund der Demokratie ein starker Eigenwert zukommt

Im Folgenden werden bisher nur angedeutete Aspekte vertieft, welche die Differenz zu den demokratischen Systemwechsel-Denkern erklären können. Diese Differenz ergibt sich nur sekundär aus divergenten normativen Annahmen wie z.B. Menschenbildern oder Grundwerten. Primär lässt sie sich auf perspektivische Unterschiede, konkret auf Epplers dezidiert realpolitische Perspektive zurückführen. Dennoch zeigen sich auch mit Blick auf das unterlegte Menschenbild Differenzen. Zudem tritt bei Eppler eine liberalere Position in der Bedürfnisfrage zutage.

Realpolitische Perspektive

Die Differenz der Ordnungsvorstellungen zwischen Eppler und den demokratischen Systemwechsel-Denkern kann neben der unterschiedlichen Einschätzung der ökologischen Wachstumsgrenzen in erster Linie über Epplers dezidiert realpolitische Perspektive erklärt werden. Beispielsweise legt er in *Ende oder Wende* dar, dass sein Fokus auf dem Machbaren, nicht dem Wünschenswerten liege und er mit seinen Vorschlägen ein Verbindungsstück zwischen kurzfristigem Krisenmanagement und Langzeitdiskussion zu beschreiben sucht (1975, 63, 117f). Er reflektiert selbst, dass man aus einer Perspektive des eigentlich Notwendigen zu radikaleren Schlussfolgerungen kommen würde, er aber pragmatische und damit machbare Vorschläge unterbreiten möchte (1975, 117f). Bereits diese pragmatischen Vorschläge müssten mit enormem Widerstand von mächtigen Wirtschaftsinteressen rechnen (ebd.). In einem neueren Beitrag begründet Eppler seine realpolitische Perspektive weitergehend: Demnach könnten Gesellschaften nur sehr langsam lernen, während sie zu schneller Wandel überfordere und anfällig für Demagogen mache. Ein rascher, fundamenta-

zu Positionen eines fundamentalen Systemwechsels selbst reflektiert (2016, 101-134, v.a. 109ff, 118f).

ler Systemwechsel wäre eine solche Überforderung. Zudem führten derartige Überforderungen zu einer Abwehrhaltung, die selbst kleinere Schritte in Richtung Nachhaltigkeit verunmögliche. Gute Politik bzw. gute Politiker zeichneten sich deshalb dadurch aus, diejenigen Veränderungen zu erkennen, für welche die Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt bereit ist, gleichzeitig aber auch zu sehen, welche Debatten zu früh kommen (2016, 16, 150-157).²²⁸ Somit begründet Eppler die Notwendigkeit einer realpolitischen Perspektive einerseits mit der Beibehaltung gesellschaftlicher Stabilität bzw. dem mit radikalem Wandel einhergehenden Risiko gesellschaftlicher Destabilisierung sowie andererseits mit politstrategischen Erwägungen im Sinne der Anschluss- und Mehrheitsfähigkeit. Epplers realpolitische Ausrichtung muss vor dem Hintergrund seiner Prägung als politischer Verantwortungsträger und Praktiker gelesen werden.

Der realpolitische Fokus auf das Machbare führt Eppler auch dazu, den Ausweg aus der ökologischen Krise nicht mit der Verwirklichung eines Gesellschaftsideals zu verbinden. Das bedeutet keineswegs, dass Eppler ein solches Ideal nicht hat bzw. er der Gegenwartsgesellschaft grundsätzlich affirmativ gegenübersteht. Vielmehr klingt auch bei ihm die Kritik an einer hyperkonsumistischen, durch Egoismus geprägten, unsolidarischen und sozial entfremdeten Gesellschaft an, die er als maßgebliche Folge des kapitalistischen Wirtschaftssystems begreift (Kap. 7.1.1). In einem weiteren Beitrag legt er zudem dar, dass er die emanzipatorische Kritik, wonach die zentralistisch-arbeitsteilige Produktionsweise des Industriesystems zu Unfreiheit, Entfremdung und sozialer Entwurzelung führt, grundsätzlich teilt (1979, 56). Aus seiner realpolitischen Warte versucht er aber nicht, mit einem fundamentalen Gegenentwurf auf all diese Problemlagen gleichzeitig eine ganzheitliche Antwort zu geben, sondern sucht eher selektiv nach einem realpolitisch gangbaren Weg aus der vordringlichen ökologischen Krise.²²⁹

228 Eppler verdeutlicht dies am Beispiel des Automobils. Aus Sicht ökologischer Notwendigkeit wäre es womöglich erforderlich, den privaten Pkw-Besitz einzuschränken. Wenn aber die Menschen für eine entsprechende Debatte noch nicht bereit seien, würden sie mit Abwehr reagieren, was die Chance für andere Nachhaltigkeitspolitiken unterminiere (2016, 156). Während also aus einer wissenschaftlicher Notwendigkeit das Automobil infrage zu stellen ist, ist dies aus realpolitischer Perspektive kontraproduktiv.

229 Eindringlich reflektiert hat Eppler diese perspektivische Differenz auch im oben angesprochenen Streitgespräch mit Nico Paech. Demnach sei ein fundamentaler Gegenentwurf wie Paechs Postwachstumsökonomie zwar normativ wünschenswert,

Diese Differenz lässt sich auch gut an einer Buchrezension Epplers aus dem Jahre 1979 veranschaulichen. Darin bespricht Eppler affirmativ das in Dänemark 1977 veröffentlichte, dort breit rezipierte und dann ins Deutsche übersetzte Buch *Aufbruch der Mitte*, in dem die Autoren ein den Entwürfen von Bahro, Amery, Strasser und Fromm vergleichbares Modell entwickeln: weitgehende Dezentralisierung von Entscheidungskompetenzen und Wirtschaftsstruktur, Selbstverwaltung, direktdemokratische Beteiligung, Vergesellschaftung der Unternehmen, demokratisches Entscheiden über die Entwicklung der Wirtschaft, garantiertes Grundeinkommen und Einkommensgerechtigkeit (Meyer et al. 1979 sowie dazu Eppler 1979b). Eppler erkennt darin die Utopie eines demokratischen Subsidiaritätssozialismus (1979b). Er sieht in dem dänischen Modell eine wünschenswerte Utopie, die für ihn als Fluchtpunkt attraktiv und erstrebenswert ist (ebd.). Wenn Eppler also eine, aus seiner Sicht, utopische Perspektive einnimmt, kommt er zu weitgehend deckungsgleichen Ordnungsvorstellungen wie die Exponenten eines demokratischen Systemwechsels. Dadurch zeigt sich, dass die Differenz zwischen beiden Ansätzen weniger in divergenten Grundwerten oder Ideen des guten Lebens als vielmehr in der beschriebenen perspektivischen Differenz wurzelt.²³⁰ Dies wird auch bei Epplers Kritik an *Aufbruch der Mitte* augenscheinlich: Diese bezieht sich primär auf die mangelnde realpolitische Reflexion der Frage, wie dieser Alternativentwurf zu erreichen ist (ebd.).

Abschließend sei noch einmal auf den Zusammenhang zwischen realpolitischem Fokus und der optimistischeren Einschätzung der Flexibilität der ökologischen Wachstumsgrenzen verwiesen. Wie im Vorherigen gezeigt, will Eppler aus verschiedenen Erwägungen eine realpolitische Perspektive

vergesse aber gesellschaftliche Realitäten. Die Gesellschaft sei (noch) nicht bereit für einen solch radikalen Wandel, weshalb entsprechende Debatten zu früh kämen. Hinzu kommt, so Epplers Vorwurf an Paech, dass dessen starker Fokus auf potenziell notwendige und wünschenswerte Maximalforderungen den Blick für kleinere Fortschritte, wie z.B. die verbreitete Abkehr von einem blinden Wachstumsglauben zugunsten der Perspektive grünen Wachstums oder konkreter der Umstieg auf erneuerbare Energien, verstelle und diese dadurch als belanglos abgewertet werden. (2016, 16, III-134, 150-156)

230 Im Gegenteil zeigen sich z.B. bei Strasser und Eppler, die ihre Freiheits- und Gerechtigkeitsbegriffe sowie deren Zusammenhang als einzige der demokratischen Autoren explizit reflektieren, weitgehende Überschneidungen. Beide betonen in sozialdemokratischer Tradition die positive Dimension des Freiheitsbegriffs und verstehen Gerechtigkeit primär als die gleiche Chance zur freien Entfaltung der eigenen Möglichkeiten (Strasser/Traube 1981, 235f, 238f, 272; Eppler 1975, 46-53).

einnehmen. Er *kann* dies aber auch, weil eine Fundamentalalternative, wiederum in Differenz zu den Exponenten des demokratischen Systemwechsels, vor dem Hintergrund seiner optimistischeren Einschätzung der Verschiebbarkeit ökologischer Wachstumsgrenzen kurz- bis mittelfristig nicht zwingend ist. Eppler hält eine tiefgreifende gesellschaftliche Veränderung für wünschenswert, aber erstens nicht für kurzfristig machbar und zweitens aus ökologischer Sicht nicht für zwingend notwendig. Aus seiner Perspektive wäre die von ihm beschriebene ökologische Reformpolitik gegen mächtige Wirtschaftsinteressen bereits ein großer Erfolg und wichtiger Schritt auf dem Weg in eine nachhaltige Gesellschaft.

Menschen- und Bürgerbild

Bezüglich des Menschen- und Bürgerbildes kann für Eppler eine Zwischenposition zwischen den öko-autoritären und den demokratischen Systemwechsel-Denkern konstatiert werden. Herausgearbeitet wurde bereits das gegenüber den öko-autoritären Positionen optimistischere Bürger- und Menschenbild, das sich v.a. in den Annahmen der Einsichtigkeit der Bürgerschaft, deren Rolle als maßgebliche Impulsgeberin für ökologischen Wandel sowie der Möglichkeit eines tiefgreifenden Bewusstseins- und Wertewandels ausdrückt (Kap. 7.2). Demgegenüber wird zumindest an einer Stelle deutlich, dass Eppler den starken Optimismus bezüglich der Wandelbarkeit des Menschen zum Besseren, der hinter den demokratischen Systemwechsel-Positionen steht, nicht teilt. In der oben angeführten Besprechung des dezentralen, basisdemokratischen Selbstverwaltungssozialismus aus *Aufbruch der Mitte* unterstützt er diesen Entwurf zwar als Fluchtpunkt gesellschaftlicher Veränderung, macht aber auch deutlich, dass der dafür erforderliche utopische Mensch noch lange auf sich warten lassen werde (Eppler 1979b). Die Möglichkeit der Verwirklichung der menschlichen Utopie, wie sie bei Fromm explizit anklingt und den oben besprochenen Entwürfen zugrunde liegt, steht Eppler zurückhaltender gegenüber. Bei Eppler kommt also eine Skepsis bezüglich der anthropologischen Grundlagen der aus seiner Sicht utopisch anmutenden Fundamentalalternativen zum Ausdruck.

Liberalere Position in der Bedürfnisfrage

Zuletzt lässt sich für Eppler eine im Vergleich zu den weiteren Autoren liberalere Position bezüglich der Bedürfnisstrukturen der Individuen und der darauf aufbauenden Lebensstile konstatieren. Bei den demokratischen Systemwechsel-Denkern müssen die Bedürfnisstrukturen der Individuen sowohl aus ökologischer als auch aus emanzipatorischer Perspektive grundlegend hinterfragt werden. Hier ist Eppler deutlich zurückhaltender. Beispielsweise bemerkt er, dass es auch im Angesicht der ökologischen Krise möglich sein müsse, „jedem, der dies wünscht, seinen Farbfernseher oder seine Waschmaschine und eine anständige Wohnung zu verschaffen“ (1975, 21). Entsprechende Bedürfnisse werden von Eppler nicht infrage gestellt, sondern als Ausdruck individueller Selbstbestimmung begriffen. Ein weiteres Beispiel ist seine Haltung zu materiellem Verzicht. Während Denker wie Fromm, Amery oder Bahro die Emanzipation vom Materialismus als Voraussetzung für innere Freiheit beschreiben, weist Eppler darauf hin, dass Verzicht womöglich für einzelne Individuen ein Weg zu einem besseren Leben sei, daraus aber keine Generalisierung abgeleitet werden könne (1981, 161ff). Sichtbar wird hier im Vergleich zu den Exponenten des demokratischen Systemwechsels die stärkere Betonung der negativen Freiheitsdimension: Fragen des guten Lebens sind in erster Linie Fragen individueller Selbstbestimmung. Nicht aufzulösen ist, ob diese liberalere Grundhaltung tatsächlich aus Epplers genuinem Freiheitsverständnis folgt oder primär realpolitisch begründet ist. Oben wurde für das Beispiel des privaten Automobils bereits dargestellt, dass Epplers realpolitische Ausrichtung ihn diesbezüglich zu einer liberalen Haltung führt. Selbst wenn bestimmte Bedürfnisse mit Blick auf die ökologischen Belastungsgrenzen eigentlich kritisch hinterfragt werden müssten, kann dies politstrategisch kontraproduktiv sein. Unzweifelhaft ist hingegen, dass Epplers liberalere Grundhaltung durch seine optimistischere Einschätzung der Flexibilität ökologischer Wachstumsgrenzen ermöglicht wird. Erst auf Basis dessen kann er den genannten Konsumbedürfnissen offener gegenüberstehen.²³¹

231 Mit Blick auf die zweite Zeitphase sei bereits vorweggenommen, dass diese Feststellung der liberaleren Grundhaltung bei Eppler nur gegenüber den weiteren Autoren der ersten Zeitphase gilt. Auch Eppler kritisiert, wie dargestellt, einen vorherrschenden Modus des Habenwollens und legt seiner selektiven Wachstumspolitik mit dem Konzept der Lebensqualität einen objektiven Maßstab des Guten zugrunde. Beides steht im Widerspruch zu einer dezidiert liberalen Position in der ökologischen Frage, wie sie in der zweiten Zeitphase v.a. von Ralf Fücks vertreten wird (vgl. Kap. 12).

7.4.4 Zusammenfassung

Im Gegensatz zu den demokratischen und autoritären Systemwechsel-Denkern beschreibt Eppler eine Position der Modernisierung im System. In wirtschaftlicher Hinsicht geht es ihm um die Verwirklichung einer ökologischen Marktwirtschaft. Dazu dient die selektive Wachstums- und Schrumpfungspolitik, die durch die Schaffung eines ökologischen Ordnungsrahmens Investitionen in gewünschte Branchen und Produktionsweisen lenkt bzw. diese aus nicht zukunftsfähigen Produktionsbereichen abzieht. Auf der Instrumentenebene fokussiert Eppler primär auf eine umfassende ökologische Steuerreform. Auch bei Eppler nimmt der Staat somit eine stärkere Position gegenüber den Märkten ein, die Investitionsentscheidungsfunktion verbleibt aber, anders als bei den planwirtschaftlich motivierten Entwürfen, bei den privaten Wirtschaftsakteuren. Neben die selektive Wachstumspolitik tritt der reformerische Abbau von strukturellen Wachstumsabhängigkeiten mit dem Ziel größerer Wachstumsunabhängigkeit. In staatsstruktureller Hinsicht ist für Eppler eine Vertiefung der Demokratie angezeigt, um einen effektiveren Durchfluss zivilgesellschaftlicher Impulse in die politische Entscheidungsfindung sicherzustellen. Dieses Ansinnen wird aber institutionell kaum konkretisiert.

Der Prozess des Wandels wird bei Eppler mittels Reformpolitik gedacht. Der Staat ist das zentrale Transformationsinstrument. Eppler geht aber nicht davon aus, dass die politischen Eliten selbst den Anstoß für die ökologische Reformpolitik geben, was einerseits in den Anreizstrukturen der repräsentativen Konkurrenzdemokratie, andererseits in der Sachzwang- und Wachstumsideologie der politischen Funktionseliten begründet liegt. Stattdessen sieht Eppler in den Neuen Sozialen Bewegungen die maßgeblichen Impulsgeber für ökologischen Wandel. Diese sind für Eppler Ausdruck eines breiteren gesellschaftlichen Bewusstseinswandels im Sinne einer zunehmenden Skepsis gegenüber dem technisch-ökonomischen Fortschrittsparadigma sowie einer Hinwendung zu stärker postmateriellen Werten und einem nicht-instrumentellen Naturverständnis. Eppler setzt darauf, dass bestehende Großorganisationen, insbesondere die Sozialdemokratie, aber auch Kirchen und Gewerkschaften, sich diesem Basisimpuls öffnen und diesen in die institutionalisierte politische Auseinandersetzung tragen. Eine potenzielle demokratische Mehrheit für die angestrebte Reformpolitik besteht in einem Bündnis aus progressiven und wertkonservativen Kräften.

Bezüglich der erklärenden Hintergrundannahmen zeigt sich, dass Epplers Position auf einer optimistischeren Einschätzung der Flexibilität ökolo-

gischer Wachstumsgrenzen und einer Skepsis gegenüber eines prinzipiellen Wachstumszwangs des Kapitalismus beruht. Eben deshalb sieht er zumindest kurz- bis mittelfristig keinen zwingenden Widerspruch zwischen der marktwirtschaftlich-kapitalistischen Ordnung und ökologischer Nachhaltigkeit. Gegenüber den öko-autoritären Positionen sind zudem das optimistischere Menschen- und Bürgerbild sowie die stärkere normative Bindung an Grundwerte wie individuelle Freiheit und Selbstbestimmung ausschlaggebend. Die Differenz zu den demokratischen Systemwechsel-Denkern lässt sich primär auf Eplers dezidierten Fokus auf das realpolitisch Umsetzbare zurückführen. Hinzu kommen die Skepsis gegenüber dem starken anthropologischen Optimismus der demokratischen Fundamentalalternativen sowie die liberalere Grundposition gegenüber individuellen Konsumbedürfnissen.

8 Zwischen spiritueller Autorität und Öko-Anarchismus: der späte Bahro als „Sonderstimme“

Als letzte Grundposition des untersuchten frühen ökologischen politischen Denkens fällt der Blick im Folgenden auf den späten Bahro. Dessen Position hat sich im Zeitverlauf deutlich gewandelt. Seine früheren Beiträge, insbesondere die bereits behandelten *Elemente*, lassen sich einer öko-sozialistischen Perspektive zuordnen (Kap. 7.3). In Beiträgen Mitte der 1980er-Jahre kündigt sich bereits die Verschiebung hin zu einer stärker öko-kommunistisch und spirituell aufgeladenen Position an (siehe z.B. Pfeiler *am anderen Ufer*, v.a. Kapitel 3 „Kommunitäre Perspektive“). Mit *Logik der Rettung* legte Bahro dann 1987 die nach eigener Aussage geschlossene Darstellung seiner fundamentalistischen Position vor (1987, 10). Die darin dargelegte Perspektive lässt sich keiner der zuvor behandelten Grundpositionen zuordnen. Bahro steht einerseits zwischen diesen Grundpositionen, da sein Ansatz emanzipatorisch-freiheitliches Denken mit autoritären Elementen verbindet. Andererseits liegt seine Perspektive jenseits der weiteren Denker, da die stark spiritualistische Dimension seines Denkens ein Alleinstellungsmerkmal darstellt. Entsprechend hat Stein Bahro mit Blick auf die *Logik der Rettung* richtigerweise als „Sonderstimme“ im Diskurs um den Umgang mit der ökologischen Krise bezeichnet (1998, 202).

Dies heißt im Umkehrschluss nicht, dass Bahro nicht auch Exponent einer wichtigen Strömung des ökologischen politischen Denkens der 1970er- und 80er-Jahre ist. Dies gilt weniger für seine institutionellen Schlussfolgerungen als vor allem für die tiefenökologische und spirituelle Dimension seines Ansatzes. In der Ökologiebewegung der 70er- und 80er-Jahre war spiritualistisch aufgeladenes ökologisches Denken sehr populär und erreichte in Zeitschriften und Monografien große Reichweite (Mende 2011, 439; Eitler 2007, 119ff; Küenzlen 1988; Dryzek 1997, 155-166).²³² Dies gilt im deutschen Kontext auch für die frühen GRÜNEN, bei denen

232 Eitler verweist im Zuge dessen auf die enorm erfolgreichen Veröffentlichungen von Marilyn Ferguson (*Die sanfte Verschwörung*, 1982) und Fridtjof Capra (*Wendezeit – Bausteine für ein neues Weltbild*, 1983). Beispielsweise hielt sich Capras Werk über mehrere Monate auf den Spiegel-Bestsellerlisten und wurde innerhalb von zwei Jahren achtmal neu aufgelegt (Eitler 2007, 120; 2010). Zentral ist in beiden Werken, wie bei Bahro, das Ansinnen, dass Selbsttransformation die Voraussetzung für Gesellschaftstransformation darstellt (ebd.). Beispielsweise bemerkt Ferguson ganz im Sinne des späten Bahros, dass der sich selbst heilende Mensch zum Heiler der Gesellschaft wird (1982, 242).

ebenfalls prominent Positionen einer öko-spirituellen Transformation der inneren Konstitution des Menschen vertreten wurden (Blasberg 1999, 211f; Markovits/Gorski 1997, 190-193; Radkau 2011, 266-269; Hesse/Wiebe 1988, Teil 2; Spretnak 1985, 311-351; Raschke 1993, 72f). Neben Bahro traten dabei z.B. Petra Kelly, Rainer Langhans und Karin Zeitler mit öko-spiritualistischen Beiträgen hervor (siehe z.B. deren Beiträge in Hesse/Wiebe 1988, Teil 1).²³³ Stets steht dabei das Motiv der spirituellen Einordnung des Menschen in den natürlichen Gesamtzusammenhang im Vordergrund (Küenzlen 1988, 253).

Was sich bei diesen Positionen anders als bei Bahro nicht findet, sind Vorstellungen, wie sich die angestrebte spirituelle Bewusstseinsrevolution in der Breite vollziehen und letztlich in weltliche Macht zur Bearbeitung der ökologischen Krise übersetzen soll. Insbesondere werden aus der spiritualistisch-tiefenökologischen Positionierung keine institutionellen Schlussfolgerungen gezogen. Entsprechend hält Fücks Bahro im Zuge seiner kritischen Auseinandersetzung mit der *Logik der Rettung* zugute, dass dieser die Idee vom neuen Menschen im Gegensatz zu den weiteren Exponenten dieser Strömung konsequent zu Ende gedacht hätte (2013, 145). In der Summe lässt sich festhalten, dass Bahro zwar mit Blick auf seine institutionellen Konkretisierungen eine „Sonderstimme“ darstellt, die spiritualistische Fundierung und die Forderung nach einer Bewusstseinsrevolution als Grundlage für eine andere Gesellschaft hingegen Ausdruck einer wichtigen Denkströmung dieser Zeit ist.²³⁴

Im Folgenden ist vorweggestellt auf Bahros kausale Begründung der ökologischen Krise einzugehen, die er in letzter Instanz als anthropologische Krise begreift (Kap. 8.1). Bezüglich seines Alternativentwurfs ist zwischen einer kurz- bis mittelfristigen und einer langfristigen Perspektive zu unterscheiden. In der langfristigen Perspektive (Öko-Kommunalismus) leben die Menschen aus innerer Überzeugung in dezentralen, weitergehend souveränen Subsistenzgemeinschaften, wobei eine übergeordnete staatliche Zentralgewalt potenziell gänzlich obsolet wird. Diese neue Gesellschaft setzt einen tiefgreifenden geistig-kulturellen Wandel („anthropologische Revolution“) voraus, der die Menschen für diese Gesellschaftsform qualifiziert.

233 Entsprechend wird Bahro in der Sekundärliteratur als Teil und maßgeblicher Vordenker der öko-spiritualistischen Strömung bei den frühen GRÜNEN behandelt (vgl. z.B. Blasberg 1999; Markovits/Gorski 1997 190-193; Raschke 1993, 72f).

234 Siehe für eine ausführliche Aufarbeitung und Systematisierung dieses Strangs des ökologischen politischen Denkens im angelsächsischen Sprachraum Dryzek 1997, 155-166.

Kurz- bis mittelfristig bedarf es einer spirituell-autoritären „Rettungsregierung“, die einerseits durch ökologische Politik Zeit für den langwierigen geistig-kulturellen Wandel schafft, andererseits diesen durch spirituelle Wegweisung maßgeblich mit hervorbringt. In Kapitel 8.2 fällt der Blick zunächst auf die anthropologische Revolution als Voraussetzung für den Weg aus der ökologischen Krise sowie die sich daraus ergebende „Rettungsbewegung“ als maßgeblichen Transformationsakteur. Diese zielt einerseits auf die Ausbreitung der anthropologischen Revolution und andererseits auf die Etablierung der zustimmungsunabhängigen „Rettungsregierung“. In Kapitel 8.3 werden Bahros institutionelle Vorstellungen dieser Rettungsregierung und deren politisches Handeln beleuchtet. Sodann wird der Fokus auf Bahros langfristige Perspektive einer öko-kommunistischen Gesellschaft gerichtet (Kap. 8.4). Nach der Darstellung von Bahros Alternativentwurf werden die ausschlaggebenden Hintergrundannahmen in Bahros Denken aufgezeigt (Kap. 8.5). Nach der Zusammenfassung seiner Position (Kap. 8.6) wird in einem kurzen abschließenden Exkurs die zeitliche Veränderung in Bahros ökologisch-politischem Denken rekapituliert (Kap. 8.7).

8.1 Die ökologische Krise als anthropologische Krise

Der späte Bahro nimmt eine stark wachstumspessimistische Position ein, wonach nicht nur der Ausstieg aus der Wachstumsdynamik, sondern in den reichen Weltregionen eine drastische Senkung des materiellen Wohlstandes um den Faktor zehn erforderlich ist (vgl. Kap. 5). Davon ausgehend macht er sich in der *Logik* auf die Suche nach den Wurzeln der ökologisch unhaltbaren Expansionsdynamik. Bahro geht dabei in dem Sinne „geologisch“ vor, dass er verschiedene Zwischenstufen der Krisenverursachung identifiziert, die zusammen eine „Geologie der Ursachen“ (1987, 118; vgl. dazu auch Stein 1998, 209f) ergeben. Diese „Tiefenstaffelung“ (1987, 101) stellt sich für Bahro wie folgt dar (vgl. dazu 1987, 106ff):

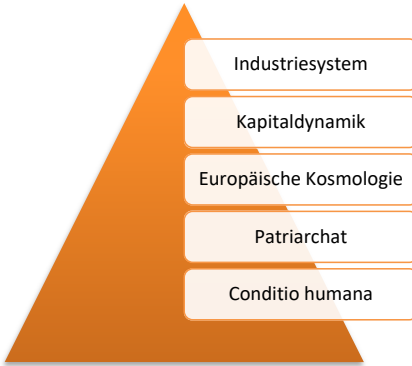


Abb.1: Grafische Darstellung von Bahros "Geologie der Ursachen"²³⁵

Die von Bahro identifizierte kausale Verursachungskette wird im Folgenden umrissen. Zuvor ist kurz Bahros generelle Perspektive auf die historische Entwicklung bzw. die Genese der ökologischen Krise zu reflektieren. Seine Grundannahme ist, dass die ökologische Krise aus der inneren Konstitution des Menschen folgt (1987, 19f, 103, 21). Dahinter steht die Annahme, dass die gesamten technischen, institutionellen oder sozialen Strukturen, welche die ökologische Krise letztlich hervorbringen, Folge der inneren Konstitution der Subjekte sind (ebd., 84ff, 35, 103, 313). Entsprechend überschreibt Bahro das einschlägige Zwischenkapitel mit „Geschichte ist Psychodynamik“ (ebd., 101), d.h. die materielle Geschichte folgt aus der Bewusstseinsgeschichte. Deshalb müsse bei allen strukturell-materiellen Ursachen der Krise (v.a. Kapitalismus, Industrialismus) gefragt werden, welchen inneren Bewusstseinsverfassungen diese entsprechen und welchen inneren menschlichen Antrieben sie Ausdruck verleihen (ebd., 104f).²³⁶ Deutlich wird also, dass Bahro die ökologische Krise als ideelle Krise begreift, worin er sich mit weiteren Autoren wie Amery und Gruhl überschneidet. Er ist

235 Bahro spricht an anderer Stelle selbst von der „Selbstausrüttungspyramide“, weswegen sich diese Darstellungsform anbietet (1987, 185).

236 „Was wir tun, was wir uns und aller Kreatur antun, kann nur darin wurzeln, was wir sind. Wenn wir jetzt sehen, daß unser Dasein als denkende Wesen vor allem Störung der Weltharmonie, der Naturgleichgewichte hervorruft, so kann das keine andere Ursache als die Verwirrung unseres eigenen Geistes und Herzens haben“ (1987, 19f). Entsprechend könne eine Lösung nur im Inneren des Menschen ihren Ausgang nehmen (ebd., 19, 21, 83f).

aber in dem Sinne radikaler, dass alle äußeren Erscheinungsformen bloßer Ausdruck innerer Haltungen und Weltanschauungen sind.²³⁷

Nun zu Bahros „Geologie der Ursachen“²³⁸. Die ökologische Krise wird aus Bahros Sicht materiell von dem auf ständige Expansion ausgerichteten Industriesystem, das er in Anlehnung an Mumford auch als „industrielle Megamaschine“ bezeichnet, hervorgebracht (ebd., 117f, 122).²³⁹ Das Industriesystem ist wiederum nur ein Instrument des Kapitals als „derzeit [...] mächtigste[s] Triebfeder der Expansion“ (ebd., 129) bzw. des im Kapitalismus verankerten Geldvermehrungstrieb (ebd., 135). Das Industriesystem ist also genuin kapitalistisches Industriesystem (ebd., 129). Dabei sei es nicht der böse oder gute Wille des Kapitalisten, sondern das Prinzip der gewinnträchtigen Kapitalanlage, das den Expansionsprozess antreibt und „uns über den Rand trägt“ (ebd., 129). Auch Bahro unterstellt somit einen systemimmanenten Wachstumszwang im Kapitalismus.

Für Bahro sind Kapitalismus und Industrialismus jedoch Sekundärphänomen und letztlich nur die Instrumente, mit denen der Mensch seinen inneren Antrieben Rechnung trägt (ebd., 15f, 104ff, 122, 129, 149).²⁴⁰ Sie folgen für Bahro aus der Bewusstseinsverfassung der „Europäischen Kos-

237 Mit diesem Fokus auf die ideelle Ebene, dass also die äußeren Erscheinungsformen bloßer Ausdruck der geistigen Haltung des Menschen sind, hat der geschulte Marxist Bahro, so Heyer, Marx von den Füßen auf den Kopf gestellt: Nicht mehr das Sein bestimmt das Bewusstsein, sondern umgekehrt (2011, 102; ähnlich Schubert 2003, 91). Dryzek hat mit Blick auf entsprechende, ideell fokussierte Begründungen der ökologischen Krise dargelegt, dass diese der philosophischen Strömung des Idealismus zuzuordnen sind, wonach maßgeblich Ideen die Welt bewegen und sich zunächst die innere Beschaffenheit des Menschen verändern muss (1997, 164). Entsprechend finden sich bei Bahro Verweise auf Vertreter des philosophischen Idealismus wie Hegel, Schelling oder Hölderlin (1987, 326, 450f).

238 Dazu zwei weitere für das Verständnis wichtige Vorbemerkungen Bahros: Erstens hängen die verschiedenen Ursachenstufen kausal zusammen. Das heißt: „Jede höhere ‚Schicht‘ in dieser Tektonik der Selbsterstörungsursachen ist ein Ausdruck, eine Modulation, eine Spezialisierung, ein Transformationsergebnis der je tieferen“ (1987, 106). Zweitens seien die verschiedenen Verursachungsformationen zwar einerseits historisch nacheinander gewachsen, nun aber alle im hier und jetzt präsent (ebd.).

239 Dabei unterscheidet Bahro zwischen Industrie, die es auch schon im Altertum in Asien und Europa gab, und Industriesystem, welches die gesamte Arbeits-, Produktions- und Gesellschaftsorganisation samt deren Verankerung in der menschlichen Psyche umfasst (1987, 118-122).

240 Eben dies nicht erkannt zu haben, hält Bahro für einen zentralen Mangel der marxistischen Analyse (1987, 149). Die gängige Kapitalismuskritik greift aus Bahros Sicht viel zu kurz. Eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel bringe nichts, solange die psychischen Wurzeln der Krise nicht adressiert würden (ebd., 126f).

mologie²⁴¹ (ebd., 149-152). Die kollektive Tiefenpsychologie des abendländischen Menschen sei die des „homo conquistador“, des egozentrischen Eroberers gegenüber der Natur und anderen Menschen (ebd.). In der Europäischen Kosmologie dominiere das expansionistische Moment und sei in besonders aggressiver und herrschaftlicher Form ausgeprägt (ebd.). Es ist für Bahro folglich kein Zufall, dass die Europäer den Kapitalismus hervorgebracht haben (ebd.). Zwar verstärkte der Kapitalismus in der Tat den asozialen und egoistischen Individualismus, dies sei aber ein Sekundärphänomen. Primär hat aus seiner Sicht das Wesen des „homo conquistador“ den Kapitalismus und das daraus folgende Industriesystem hervorgebracht (ebd., 148f, 151, 154f, 157). Der Industriekapitalismus ist Werkzeug der europäischen Kosmologie (ebd., 156) und somit letztlich nicht mehr als „das jüngste Mittel der Expansion“ des abendländischen Menschen (ebd., 15).²⁴²

Auf der Verursachungsstufe unter der europäischen Kosmologie folgt das Patriarchat. Nach Bahro weisen Mann und Frau verschiedene innere Konstitutionen auf. Dabei ist das männliche Logos eine Kriegerpsychologie, die auf Grenzüberschreitung, Eigennutz, Selbstbehauptung in Konkurrenz und Eroberung gerichtet ist. Krieg, Handel, Piraterie, Geld und Kapital, Staat und Kirche, rationalistische Wissenschaft und Technik seien alles männliche Erfindungen und Veranstaltungen. Demgegenüber sieht Bahro im Weiblichen eine eher erhaltende Anlage, die auf Versöhnung, Dauerhaftigkeit und Beständigkeit ausgerichtet ist. Hätten sich Männliches und Weibliches in der Kultur der Jäger und Sammler noch gleichgewichtig gegenübergestanden, erhielt mit zunehmender Komplexität der Kulturen das männliche Logos aufgrund seiner Ausrichtung immer mehr Machtpotenziale. Damit sei das Verhältnis aus dem Gleichgewicht geraten. Die gesamte nachfolgende kulturelle und zivilisatorische Entwicklung sei durch den Mann, sei patriarchal geprägt. Auch die Tiefenpsychologie des homo conquistador ist für Bahro Ausdruck einer männlich dominierten Kultur.

241 Mit dem Begriff „Kosmologie“ stellt Bahro auf die je vorherrschende kollektive Tiefenpsychologie, die unbewusste Grundeinstellung zur Welt ab, die sich in kulturellen Verhaltensmustern verwirklicht (1987, 149).

242 Für Bahro steckt hinter dem Profitmotiv das Machtmotiv, der Markt sei historisch als neue und umfassendere Machtkampfarena entstanden (1987, 131). Geld sieht Bahro dabei nicht als neutrales Tauschmittel, sondern ebenfalls als zum Ausdruck von Macht und Prestige geschaffenes Distinktionsmittel (ebd., 133-136, 143). Die Institutionen des Geldes und des Marktes sowie der darauf beruhende expansionistische Kapitalismus sind für Bahro also letztlich Ausdruck des menschlichen Macht- und Eroberungstrebens.

Die europäische Kosmologie konnte aus seiner Sicht also nur auf dem Nährboden des Patriarchats entstehen. Daraus folge, dass die gesamten Strukturen, welche die ökologische Krise hervorbringen (v.a. Kapitalismus und Industriesystem), sowie die Zivilisation an sich, maskulin sind. (1987, 159-166)

Unterhalb des Patriarchats identifiziert Bahro eine letzte Verursachungsebene, den Genotyp des Menschen bzw. die *conditio humana* als Basis der „Selbstaussrottungspyramide“ (1987, 185). Nach Bahro wurzelt die Krise in letzter Instanz in der menschlichen Natur, in der Funktionsweise des Menschen (ebd., 177, 83f, 86, 103f). Demnach ist es das Gattungsdilemma des Menschen, dass er „Großhirn-Tier“ ist: Seine Besonderheit, sein Großhirn, ist ihm evolutionär gegeben, um seine physische Schwäche zu kompensieren. Das Großhirn ist das Überlebensorgan des Menschen, der Verstand in der Konsequenz auf die unmittelbaren und kurzfristigen Interessen der Überlebenssicherung ausgerichtet. Eben daraus entstanden für Bahro die heute folgenschweren Gattungseigenschaften der Anthropozentrik, der Egozentrik und des Machtstrebens (ebd., 87f, 196f, 176f, 181). Gleichzeitig verdränge der Verstand alle anderen, nicht verstandesbezogenen Erkenntniswege, die ihn von diesem Pfad abbringen könnten. Denn auch nach innen, so Bahro, möchte das Großhirn stets alles unter Kontrolle haben, weswegen es in seinem dauernden Kampf um innere Souveränität alle von anderen Bewusstseinsschichten herrührende Energien zu unterdrücken versucht (ebd., 181). Davon ausgehend diagnostiziert Bahro eine „abstraktionistische Verstandeskultur“, in der sich der Verstand verselbständigt hat (ebd., 183, 185, 192). Vor dem Hintergrund dieser Dominanz des Überlebensorgans Großhirn „sind Kultur und Zivilisation zu einem Prozeß wachsender Aufrüstung gegen alle Risiken des Lebens geworden“ (ebd., 181). Die Bedrohungslage der ökologischen Krise folgt also aus dem menschlichen Drang nach Überleben, welches der übermächtige Verstand durch die Kultur, durch das Auftragen von „Schutzschicht über Schutzschicht“, sicherstellen will (ebd., 184, 181, 109f). Mit dieser Verwurzelung der Krise im Gattungscharakter des Menschen, in der *conditio humana*, wird die ökologische Krise zur anthropologischen Krise. Bahro selbst bemerkt, dass die ökologische Krise uns mit einem „anthropologischen Problem“ konfrontiert, dem es sich zu stellen gelte (ebd., 87f).²⁴³

243 Angesichts dessen ist Eckersley Feststellung, dass die ökologische Krise für Bahro vor allem kulturelle und spirituelle Krise ist, ergänzungsbedürftig (1992, 164). Dies ist mit Blick auf die über der *conditio humana* liegenden Verursachungsschichten

Weitere Ursachen: Demokratie und Bevölkerungswachstum

Die dargestellte „Geologie der Ursachen“ stellt den Hauptstrang der Bahro’schen Krisenbegründung dar. Jenseits dessen werden in der *Logik* zwei weitere Aspekte problematisiert, die es zu ergänzen gilt. Erstens ist der späte Bahro Exponent einer fundamentalen Demokratiekritik. Demnach ist das parlamentarisch-demokratische Institutionensystem prinzipiell unfähig, einen Weg aus der ökologischen Krise zu finden (vgl. entspr. Stein 1998, 210f). Aus seiner idealistischen Grundposition heraus begreift Bahro das gegenwärtige politische System als bloßen Überbau bzw. Ausdruck des gegenwärtigen Bewusstseinszustandes, weshalb es ausschließlich der Aushandlung kurzfristiger und egoistischer menschlicher Sonderinteressen diene. Politiker und Parteien erreichten ihre höchste Legitimation, indem sie „schamlos vor eben diesen unmittelbaren, kurzfristigen und besonderen Interessen scharwenzeln“ (1987, 330) (zum ges. Absatz bis hierher ebd., 84ff, 316f, 327f, 330f, 473-481). Daraus folgert Bahro eine prinzipielle Absage an Demokratie:

„Wir können fordern, welche Demokratie wir wollen: liberale, sozialistische, Basis- oder Rätedemokratie – die Subjekte, die sich damit retten und gar befreien sollen, stecken viel zu tief in den Gewohnheiten und Vorteilen, die in der Logik der Selbstausrüttung liegen“ (ebd., 465).

Bahros Demokratiekritik zeigt somit deutliche Überschneidungen zu jener der öko-autoritären Denker. Die Demokratie ist in dieser Perspektive unfähig, einen Weg aus der ökologischen Krise zu finden, weil die innere Verfasstheit der Menschen und damit der Bürgerschaft den erforderlichen Reduktionserfordernissen im Wege steht. Die politischen Entscheidungsträger sind aber vom Bürgerwillen abhängig und orientieren sich folglich

richtig. Die unterste Verursachungsschicht der *conditio humana* ist jedoch im Genotyp des Menschen eingeschrieben und somit anthropologischer Natur. Vor diesem Hintergrund wird eine Differenz zwischen Bahro und Denkern wie Gruhl und Amery, die die ökologische Krise in ihrer tiefsten Verwurzelung als kulturelle Krise begreifen, nachvollziehbar. Bahro geht davon aus, dass auch frühere Kulturen kein „ersprießliches Verhältnis“ zur Natur hatten (1987, 34, 109). Vielmehr fehlten ihnen schlicht die Macht und die Mittel, diese in einem Umfang zu zerstören, der sie selbst gefährdet (ebd.). Auch sie wurden aus Bahros Sicht schon von den gleichen anthropologischen Antrieben geleitet, die heute in die Katastrophe führen. Bei Amery und Gruhl hingegen ist die Weltanschauung der Moderne letztursächlich. Folglich gehen sie davon aus, dass es frühere vormoderne Kulturen mit einem ökologisch verträglichen Naturverhältnis gab (Gruhl 1975, 38ff; Amery 1991, 341f; ähnlich Strasser/Traube 1981, 79).

an diesem. Demokratie werde erst dann wieder möglich, wenn „sich zumindest schon sehr viele Menschen geistig auf der Königsebene bewegen [...]“ (ebd., 329), also die geistigen Wurzeln der ökologischen Krise überwunden haben. Darauf könne jedoch im Angesicht der Dringlichkeit der ökologischen Krise nicht gewartet werden, weshalb es einer zentralen, zustimmungsunabhängigen Führungsposition, die Bahro als „Rettungsregierung“ bezeichnet, bedürfe (ebd., 465f, 475-480). Aus der ökologischen Krise, so Bahro, „kann die Gesellschaft nur herausgeführt werden [Herv. i.O.]“ (ebd., 475).²⁴⁴

Zweitens thematisiert Bahro in der *Logik*, anders als in den *Elementen*, die Bevölkerungsfrage. Zwar ist das Bevölkerungswachstum aus seiner Sicht kausale Folge des Industrialismus, muss aber trotzdem problematisiert werden. Dies bezieht sich nicht nur auf den Zuwachs, sondern auch die Bestandsgröße. So konstatiert er z.B. für die BRD eine deutlich zu hohe Bevölkerungsgröße, die mit dem Ziel ökologischer Nachhaltigkeit unvereinbar sei und deutlich gesenkt werden müsse (ebd., 32f).

8.2 Anthropologische Revolution, der neue Mensch und die Unsichtbare Kirche als Rettungsbewegung

Aus der anthropologischen Erklärung der ökologischen Krise folgt als entscheidendes Moment für Bahros Alternativentwurf, dass sich der Mensch durch eine Tiefenverwandlung des Bewusstseins bzw. eine „Reise nach Innen“ (1987, 313) auf eine höhere Stufe jenseits der bisherigen *conditio humana* und ihrer Folgeformationen heben muss (ebd., 145ff, 153, 169, 181, 300f). Nur beim tiefgreifend veränderten Menschen kann die „Logik der Rettung“ ihren Ausgang nehmen (ebd., 19f, 10f, 16f, 48, 83ff). Beim späten Bahro ist somit ein neuer Mensch die Voraussetzung für eine ökologische

244 An anderen Stellen klingt die kapitalismuskritische Demokratiekritik an, wie sie für die demokratischen Systemwechsel-Denker und damit auch für den frühen Bahro aufgezeigt wurde (Kap. 7.1.2). Demnach sei der bestehende Staat Superstruktur des Kapitals (1987, 118) bzw. gehöre „zum Kernbestand der Megamaschine“ (ebd., 430). Er sei letztendlich dazu gemacht, dem Kapital „rechtlich freie Bahn für die schrankenlose Aneignung und Ausbeutung, für seine expansionistische Akkumulation zu garantieren“ (ebd., 485). Dazu passt auch Bahros Kritik am überbordenden Lobbyismus, der auf die Gesetzgebung einwirkt (ebd., 317). Hier klingt ein Staatsverständnis an, wonach der Staat Herrschaftsinstrument des Kapitals sei. Diese Argumentation wird von Bahro aber nicht weiterverfolgt und spielt für seinen weiteren Ansatz keine tragende Rolle.

Gesellschaft (Fücks 2013, 145f; Weber 2015, 293ff; Stein 1998, 209f; Markovits/Gorski 1997, 193). Entsprechend geht es Bahro, wie er selbst und auch seine Interpreten feststellen, in erster Linie um geistige Erneuerung und erst in zweiter Linie um strukturelle bzw. ökonomische Reformen (1987, 19ff, 10ff, 48, 313; Eckersley 1992, 164; Weber 2015, 292ff, 297f).²⁴⁵ Vollzögen die Menschen diesen Bewusstseinsprung, würden sich die erforderlichen institutionell-strukturellen Veränderungen von selbst einstellen (Bahro 1987, 84). Den erforderlichen inneren Wandlungsprozess beschreibt Bahro als „anthropologische Revolution“. Mit diesem „Sprung in Evolution des menschlichen Geistes“ (ebd., 84ff) muss sich, wie Ferst resümiert, der Mensch über seine bisherigen Gattungseigenschaften erheben (2005, 29). Erst auf dieser höheren Bewusstseinsstufe verkörpert der Mensch die „Subjektivität“²⁴⁶ der Rettung“ (Bahro 1987, 237), entsteht also ein wahrer Wille für die ökologische Wende und die dafür erforderlichen Instanzen (ebd., 84f, 97, 314, 464).²⁴⁷ Vor diesem Hintergrund wird Bahros Verweis auf Gramsci verständlich: Von diesem übernimmt Bahro die Position, dass das prioritäre Ziel eine neue Hegemonie im geistig-kulturellen Vorfeld politischer Entscheidungen sein muss (ebd., 428; vgl. dazu auch Weber 2015, 279). Eben darauf zielt Bahros anthropologische Revolution. Demgegenüber müssen alle „äußeren“ Ansätze ökologischer Transformation, die nicht zunächst eine anthropologische Revolution vorsehen, scheitern, da sie die tiefen geistigen Wurzeln der Krise nicht adressieren.

Grundlage für die anthropologische Revolution ist für Bahro die Emanzipation von der Angstbestimmtheit des Menschen, die, wie gezeigt, aus seiner Sicht Egoismus, Materialismus und Machtstreben sowie daraus folgend den Aufbau der gesamten Zivilisation bedingt (1987, 20, 35, 87f, 181,

245 „Daher schreibe ich dieses Buch nicht so sehr über ökologische Politik als über ihre Grundlagen, ihren geistigen Zusammenhang, die Verwurzelung der Katastrophe wie der möglichen Rettung im menschlichen Wesen. Nur von dort aus gibt es eine radikale und im genauen Sinne fundamentale Antwort. [...] Wir müssen die Logik der Selbstausrottung zurückverfolgen bis ins menschliche Herz, weil auch nur von dort die Logik der Rettung ihren Ausgang nehmen kann.“ (1987, 19f)

246 Der Begriff der „Subjektivität“ bezieht sich bei Bahro in umfassendem Sinne auf die innere Konstitution des Menschen. Er wird im weiteren Verlauf der Untersuchung von Bahro übernommen. Unter diesen Begriff lassen sich unterschiedliche Aspekte der inneren Konstitution wie bewusste Werte und Überzeugungen, unbewusste Antriebe, Normalitätsvorstellungen, Menschenbilder, Weltanschauungen und Ideen des guten Lebens subsumieren.

247 Zur Konkretisierung der Subjektivität der Rettung entwickelt Bahro das Leitbild des *homo integralis* (Bahro 1987, 268-284; 2002; vgl. dazu vertiefend Adler/Schacht-schneider 2010, 102ff).

183, 194). Dafür bedürfe es eines neuen Urvertrauens, dass der Mensch Teil einer höheren, alles auf der Welt verbindenden Ordnung ist und von dieser getragen wird (ebd., 20, 93, 89f, 181, 195f). Diese höhere Ordnung spricht Bahro mit dem Begriff der „Gottheit“ an. Die Gottheit ist für ihn kein persönlicher Vatergott, sondern der „Geist des Ganzen, an dem wir Anteil haben und mit dem wir uns so bis in den Ursprung hinein in bewußte Beziehung setzen können“ (1987, 94; vgl. zu Bahros Gottesbegriff auch Stein 1998, 211 und 2016, 214f). Bahro sieht somit eine spirituelle Erneuerung jenseits konventioneller Religionen als zentrale Ressource und Voraussetzung für ökologischen Wandel (Adler/Schachtschneider 2010, 104).

Das Urvertrauen in die Getragenheit entsteht durch eine spirituell-meditative Kommunionserfahrung mit der Gottheit (Bahro 1987, 12, 92, 96f, 192, 312). Hier kommt die tiefenökologische Dimension in Bahros Denken zum Tragen: Die maßgeblich über meditative Praxis herzustellende spirituelle Verbindung mit dem natürlichen Gesamtzusammenhang transformiert das Individuum. Basierend auf dieser Kommunionserfahrung könne der Mensch seine angstbedingte materielle Außenwelt-Kompensation, Egoismus und Machtstreben sowie das anthropozentrische, instrumentelle Naturverhältnis überwinden (ebd., 89f, 97, 195, 146f, 318-321; vgl. dazu auch Stein 2016, 214f).²⁴⁸ Wie Stein richtig darlegt, traut Bahro jedem Individuum grundsätzlich zu, diese Neuverfassung des eigenen Bewusstseins zu bewerkstelligen (1998, 210). Denn jeder Mensch habe die Gottheit in sich und könne durch spirituelle Erfahrung in Kontakt mit ihr treten (Bahro 1987, 92f, ähnlich 89). „Weise und Propheten, Erleuchtete und Heilige“ (ebd., 89) seien Vorbilder, wobei er als konkrete Beispiele u.a. Buddha, Laotse, Plato, Christus und Mohammed nennt (ebd., 84, 89, 94, 35). Doch ist dieses Zutrauen bei Bahro eingeschränkt. Zwar ist jeder Mensch zu höherer Bewusstheit fähig, den Weg dorthin wird die Mehrheit jedoch nicht selbst finden. Eben deshalb bedarf es in Bahros Denken, wie noch zu zeigen ist, spiritueller Autoritäten, die diesen Weg weisen können.²⁴⁹

248 Hier wird deutlich, dass Bahro die These des kompensatorischen Konsums radikalisiert. Bahro sieht den Materialismus an sich als rein kompensatorisch, das Streben nach Macht, Geld und materieller Fülle sind reine „Ersatzmagie“ für die fehlende Bindung zur „Gottheit“ (1987, 89f).

249 Dryzek verortet Bahro mit verschiedenen englischsprachigen Autoren in einer Denkströmung, die er als „Green Romanticism“ bezeichnet. In der Tat weist Dryzeks Beschreibung dieser Strömung mit Blick auf Autoren wie Devall/Sessions (1985), Fox (1990), Spretnak (1986) oder La Chapelle (1978) weitgehende Überschneidungen zum späten Bahro auf. Auch ihnen geht es nach Dryzek ausge-

Die Unsichtbare Kirche als Rettungsbewegung

Die impulsgebende Bewegung für ökologischen Wandel, von Bahro als „Unsichtbare Kirche“ bezeichnet, setzt sich sodann aus denjenigen zusammen, die die anthropologische Revolution vollbringen (1987, 314, 429, 225, 472f, 489, 493; vgl. dazu auch Stein 1998, 212). Bahro beschreibt diese „Gemeinschaft der Heiligen“ (1987, 327, 446) als öko-spirituelle Avantgarde-Bewegung, die das neue Bewusstsein zu einer „sanften sozialen Macht“ organisiert (ebd., 327).²⁵⁰ Weber hat darauf hingewiesen, dass die „Unsichtbare Kirche“ in der *Logik* synonym zu Bahros „Kommunistischem Bund“, wie er das politische Subjekt in seinem ersten Hauptwerk *Die Alternative* (1977) bezeichnet hat, gelesen werden kann (2015, 296f). Diesen denkt Bahro als „kollektiven Intellektuellen“, der sich durch seinen privilegierten Bewusstseinszustand auszeichnet und dadurch einen legitimen Anspruch auf die (politische) Wahrheit erheben kann (Weber 2015, 271-279). Entsprechend ist auch Bahros Analogie zwischen Kommunistischer Partei (KP) und „Unsichtbarer Kirche“ zu verstehen (1987, 327, 446). Auch die KP sei in der ursprünglichen Intention eine Kirche, ein geistliches Avantgarde-Ensemble gewesen, das durch sein höheres Bewusstsein über den widerstreitenden Sonderinteressen steht und dem Allgemeinwohl Ausdruck verleihen kann (ebd., 325ff, 453; 1988, 23f).²⁵¹

Für Bahro ist somit ausgemacht, dass es eines gänzlich neuen politischen Subjektes, einer durch einen gemeinsamen Glauben getragenen „Rettungsbewegung“ bedarf (1987, 429, 489f). Die weitgehend in das System und

hend von einer auf psychologisch-ideelle Tiefenstrukturen (Patriarchat, Rationalismus, Anthropozentrismus) fokussierten Krisenbegründung um eine tiefgreifende Veränderung des Individuums als Voraussetzung für eine andere Politik und andere Institutionen. Ziel ist eine andere Weltansicht und eine andere Wahrnehmung des Selbst im Weltzusammenhang. Auch Bahros Vorstellung von einer erfahrungsbasierten Rückbindung an den Naturzusammenhang und das Motiv einer naturfokussierten Spiritualität findet sich bei diesen Denkern wieder. (Dryzek 1997, 155-166)

250 Die „Unsichtbare Kirche“ stellt einen freien, nicht-hierarchischen Zusammenschluss dar und speist sich aus geistigen Pionieren aus allen Schichten und Bereichen der gegenwärtigen Gesellschaft und ist somit nicht an eine bestimmte Klasse, z.B. die Arbeiterklasse, gebunden (Bahro 1987, 318, 446, 474f).

251 Explizit gilt diese Analogie für Bahro nur in dem Sinne, dass die „Unsichtbare Kirche“ das in der KP eigentlich angelegte Prinzip bzw. die dahinterstehende Intention verwirklicht (1987, 327, 446). Der realgeschichtlichen KP hat er diese Rolle spätestens in seiner *Alternative* nicht mehr zugetraut (Amery 1978d, 46). Weber weist darauf hin, dass Bahro in den frühen GRÜNEN eine Art Bund der Kommunisten, eine Minderheiten-Bewusstseinsavantgarde sah, die aus diesem Bewusstsein heraus die erforderlichen Veränderungen anstoßen kann (2015, 281f).

somit die Logik der Selbstausrötung integrierte Arbeiterschaft hatte Bahro bereits in der *Alternative* als revolutionäres Subjekt verworfen (Weber 2015, 269f, 296f). Aber auch von der zeitgenössischen Ökologiebewegung und den GRÜNEN wendete sich Bahro Mitte der 80er-Jahre ab. Kurz vor seinem Parteiaustritt 1985 erhob er in seiner berühmten Hamburger Rede den Vorwurf, dass die tatsächlichen, inneren Wurzeln der ökologischen Krise nicht erkannt und somit oberflächliche Lösungsansätze der Symptomkur verfolgt würden (Bahro 2016, entspr. 1987, 35, 14f).²⁵² Hier werden deutliche Differenzen zu seiner früheren Position sowie zu den demokratischen Autoren sichtbar, bei denen die Neuen Sozialen Bewegungen die zentralen Impulsgeber für ökologischen Wandel sind. Dieser Perspektivwechsel bei Bahro ist ein gutes Beispiel dafür, wie sich die jeweilige Verortung der Ursachen der Krise darauf auswirkt, welche Transformationsakteure angesprochen werden.

Da das bestehende demokratische System prinzipiell unfähig ist, Antworten auf die ökologische Krise zu geben, kann es für die „Unsichtbare Kirche“ nicht darum gehen, Verantwortung innerhalb des bestehenden Systems zu übernehmen bzw. direkten Druck auf die Machthabenden auszuüben (1987, 477, 305f).²⁵³ Vielmehr muss das Ziel eine Neuinstitutionalisierung im Sinne der Schaffung einer ökologisch-spirituellen, autoritären Übergangsregierung sein, welche die Voraussetzungen für die Langfristvision einer öko-kommunistischen Gesellschaft schaffen kann (1987, 376, 419, 476ff; 1988, 34). Für die Transformationsstrategie der Rettungsbewegung folgt daraus, dass es in erster Linie um die Ausbreitung der anthropologischen Revolution und damit der „Unsichtbaren Kirche“ zu einer „Volksbe-

252 Hier trifft sich Bahro mit Gruhl, der seine Absage an die Ökologiebewegung als Transformationsakteur ähnlich begründete (1985, 118f). Auch bei Gruhl zeitigte diese Kritik realgeschichtliche Folgen. Wie Bahro (vgl. Bahro 2016) verließ Gruhl die GRÜNEN und begründete dies maßgeblich damit, dass diese keine der ökologischen Krise angemessene Position einnehmen (Mende 2011, 447; Nishida 2005, 35-38; Raschke 1993, 67).

253 Das bedeutet nicht, dass sich die Initiative der Transformationsbewegung nicht auch auf das bestehende Institutionensystem richten soll. Dies dient aber nicht dem Ziel der Machtübernahme im bestehenden System, sondern der Unterstützung der Bewegung für die angestrebte Neuinstitutionalisierung (1987, 477). Bahro vertritt eine Strategie der Fundamentalopposition (ebd., 422). Eine mögliche Partei im Parlament dürfe nur eine Hilfsfunktion für den gewaltfreien Aufstand übernehmen (ebd., 395f). Sie dürfe weder die Überhand über die Bewegung noch Anteil an staatlicher Macht bekommen, da sie sonst der intendierten Kulturrevolution im Wege stehe (ebd., 401).

wegung“ geht, um so sie Machtbasis für die angestrebte Neuinstitutionalisierung zu schaffen (ebd., 305f, 315, 436f, 486, 494).²⁵⁴

Die Ausbreitung der Bewusstseinsrevolution erfolgt maßgeblich durch die Strahlkraft der „Unsichtbaren Kirche“ (1987, 314, 494). Diese Strahlkraft wirkt insbesondere über zwei Vehikel. Erstens muss aus der „Unsichtbaren Kirche“ eine spirituelle Autorität hervortreten. Bahro spricht von einem „ökologischen Rat“ bzw. „Kulturrat“²⁵⁵. Dieser ermöglicht durch seine Ausstrahlung und natürliche Autorität immer mehr Menschen den Weg zum neuen Bewusstsein (1987, 326, 431, 493f; vgl. dazu auch Stein 1998, 211). An dieser Stelle klingt bereits deutlich das Top-down-Element in Bahros Denken an, das im Weiteren in seiner Perspektive auf die zu verändernde Staatsstruktur noch klarer hervortritt. Die „Rettungsbewegung“ schafft mit dem „ökologischen Rat“ aus sich selbst heraus eine neue Institution, die als spirituelle Autorität der breiten Masse den intendierten Bewusstseinsprung ermöglichen soll. Bahro reflektiert selbst, dass der „erpresserische Sog“ der bestehenden, verführerischen Zustände auf „die einsame Psyche“ zu stark sei, als dass die breite Mehrheit sich diesem aus eigener Kraft entziehen kann (1987, 97). Vielmehr hängt Rettung von denjenigen ab, die „genügend Kraft und Individualität“ besitzen, sich durch höhere Bewusstheit diesem Sog zu entziehen (ebd.). Mohls Analyse mit Blick auf Bahros *Alternative* trifft gleichsam auf die *Logik* zu: Da Bahro der Bevölkerungsmehrheit nicht zutraut, von selbst zum erforderlichen Bewusstsein vorzustoßen, bedarf es einer Avantgardeorganisation (und in der *Logik* eine daraus hervortretende Autorität), welche die Menschen zum neuen Bewusstsein führt (Mohl 1979).

Als zweites Vehikel für die Ausbreitung der anthropologischen Revolution entwickelt die „Unsichtbare Kirche“ dezentral-kommunitäre Zusammenschlüsse („Basisgemeinden“) als Kristallisationskerne der neuen Kultur, in denen die neue Subjektivität meditativ eingeübt wird (1987, 440-444, 317; vgl. dazu auch Adler/Schachtschneider 2010, 104). Solche Keimzellen, die auf den Rest der Bevölkerung ausstrahlen, sollten überall, in jeder Stadt und in jedem Kreis entstehen (1988, 44; 1987, 442). Wie Eckersley und

254 Als unterstützende Triebkraft für die Ausbreitung der Bewusstseinsrevolution sieht Bahro die zunehmende Zuspitzung der ökologischen Krise, die Verzweiflung über die diesbezügliche Handlungsunfähigkeit und den dadurch angesprochenen Selbsterhaltungstrieb des Menschen (1987, 315f, 16f).

255 In diesem vereinigen sich „Repräsentanten aller Traditionen, aller weltanschaulichen und politischen Lager“, die bereits zum neuen Bewusstsein vorgestoßen sind (1987, 493f).

Dryzek darlegen, geht es Bahro um die Schaffung von „Liberated Zones“ als Samen für eine neue biophile Kultur (Eckersley 1992, 164; Dryzek 1997, 163).²⁵⁶ Bahro beschreibt damit einen Transformationsweg, der mit Eckersley als typisch für öko-kommunistisches Denken bezeichnet werden kann und in abgewandelter Weise bereits bei Amery anklang: Rückzug aus unheilbaren sozialen und politischen Institutionen und, zunächst als Minderheitenprojekt, exemplarischer Neuaufbau, um den herum sich eine neue Kultur entwickeln kann (Eckersley 1992, 163-166, 170).

8.3 Das „House of the Lord“ als spirituell-autoritäre Rettungsregierung

Ist die Rettungsbewegung stark genug, muss sie eine neue staatliche Ordnung einsetzen, die der ökologischen Krise begegnen und Zeit für den langfristigen Kultur- und Gesellschaftswandel schaffen kann (1987, 493). Dafür brauche es nicht zwingend die Einsicht der Bevölkerungsmehrheit, die neue Ordnung könne von „vorangehenden Minderheiten, die sich durch ihr Verantwortungsbewußtsein für das Ganze qualifiziert haben“, angestoßen werden (ebd., 376, entspr. auch 329; 1988, 44f). Hier zeigt sich die revolutionäre Dimension in Bahros Denken: Eine avantgardistische Minderheit soll ohne Zustimmung der Bevölkerungsmehrheit eine neue staatliche Führungsinstanz etablieren.

In institutioneller Hinsicht zielt Bahro auf eine spirituell-politische, zustimmungsunabhängige Führungsinstanz, die über den bestehenden staatlichen Institutionen steht. Diese neue Institution bezeichnet Bahro als „Oberhaus“ bzw. „House of the Lord“ (1987, 330f, 491f). Dabei soll der oben beschriebene „Ökologische Rat“ als „Keimform“ des neuen Oberhauses von einer Institution neben dem Staat, in gewandelter Form, zur obersten Staatsinstanz werden (ebd., 326, 493f). Im Oberhaus werden die „Interessen und Rechte aller natürlicher Fakultäten, die aus sich selbst heraus keine menschliche soziale Macht bilden können“ (z.B. Erde, Wasser, Luft, Steine, Pflanzen, zukünftige Generationen) durch Anwälte vertreten, die sich

256 Bahro besuchte selbst entsprechende komunitäre Projekte, z.B. verbrachte er 1983 mehrere Wochen in der Kommune von Bhagwan Shree Rajneesh (Osho) im US-Bundesstaat Oregon (vgl. dazu Way/Way 2018). Dort trat Osho als spirituelle Autorität auf und wurde als solche anerkannt. In Selbsterfahrungsgruppen sollte eine innere Veränderung angestoßen werden, von der ausgehend sich eine neue Kultur entwickeln kann (ebd.). Später gründete Bahro selbst ein komunitäres Alternativprojekt auf Gut Pommritz bei Bautzen.

mit diesen Fakultäten identifizieren (ebd., 491f). Dahingegen gibt es „keinerlei Vertretung menschlicher, sozialer Sonderinteressen“, denen lediglich Anhörungsrecht zukommt (ebd.).²⁵⁷ Mit der Einsetzung des Oberhauses, so Bahro, sollen die allgemeinen und langfristigen Interessen prioritäre Repräsentanz gegenüber den kurzfristigen Sonderinteressen erhalten (ebd., 330f).²⁵⁸ Wie bei den öko-autoritären Autoren dient die Neuinstitutionalisierung der Überwindung der Kurzfristorientierung der Demokratie und der Ermöglichung weitsichtiger ökologischer Politik (Adler/Schachtschneider 2010, 106).

Das Verhältnis zwischen dem neu zu schaffenden Oberhaus und den bestehenden Institutionen beschreibt Bahro als „Zweiteilung des Staates“. Die bisherigen Institutionen bleiben bestehen, um auch der zukünftig erforderlichen Aushandlung zwischen menschlichen Sonderinteressen Raum zu geben. Darüber muss aber in Gestalt des Oberhauses ein „Staat über dem Staate“ treten, der die „übergreifenden Vollmachten für die Erhaltungserfordernisse bekommt“ (1987, 480). Das Oberhaus setzt Richtlinien „mit von anderen Instanzen unanfechtbarer Autorität“ (ebd., 493). Damit beschreibt Bahro eine Instanz mit uneingeschränkter und unanfechtbarer Entscheidungsmacht, womit sich Bahro vom Prinzip der Gewaltenteilung verabschiedet (Stein 1998, 213; Weber 2015, 297f). Das bisherige Parlament („Unterhaus“) und eine institutionell neu auszugestaltende Regierung²⁵⁹ können nur innerhalb der Oberhaus-Richtlinien agieren (Bahro 1987, 492f). Unklar bleibt, ob dem Oberhaus die uneingeschränkte Entscheidungsmacht nur für die ökologische Stabilisierung oder grundsätzlich in allen Politikbereichen zufällt.²⁶⁰

257 Ausnahmen gelten u.a. für Interessenvertreter von Kindern (1987, 491f).

258 Im Oberhaus soll das Konsensprinzip gelten, sodass jeder Fakultät ein Vetorecht zukommt (1987, 491f). Daraus ergibt sich ein Konsenszwang, der die Durchsetzung des allgemeinen Interesses beschleunigen soll (vgl. dazu Weber 2015, 297).

259 In der Regierung sind alle gewählten Unterhaus-Parteien vertreten, eine Opposition gibt es nicht mehr (1987, 492f). Ihr kommt die Aufgabe zu, „den Willen der Parteien und Interessengruppen, die sich im Unterhaus ausdrückt, mit den Richtlinien des Oberhauses in Einklang zu bringen“ (ebd., 493).

260 Im angelsächsischen Sprachraum vertrat Robert Heilbroner prominent die Idee einer religiös orientierten autoritären Führung (Heilbroner 1974 sowie dazu Carter 2001, 42 und Dryzek 1997, 162).

Einschneidende Rettungspolitik und ein Einweihungsweg für alle

Dem „House of the Lord“ als neuem Oberhaus kommen zwei zentrale Aufgaben zu. Erstens gilt es durch eine einschneidende Rettungspolitik den ökologischen Erhaltungserfordernissen Rechnung zu tragen, um so den Boden zu sichern, auf dem langfristig eine neue Gesellschaftsordnung entstehen kann (1987, 431, 466, 470, 480; vgl. dazu auch Stein 2016, 215). In der *Logik* findet sich keine systematische Darstellung dieser Rettungspolitik, es klingen aber an verschiedenen Stellen Konkretisierungen an. Übergeordnetes Ziel müsse es sein, die materielle Grundlast in den Industrienationen um den Faktor zehn zu verringern, was nur durch eine Kombination aus Bevölkerungsreduktion und Senkung von materiellem Wohlstand bzw. Produktionsvolumen gelingen könne (32f, 467f, 319, 31ff, 18). Vollständig bis weitestgehend rückzubauen gilt es für Bahro z.B. den privaten Autoverkehr, den Flugverkehr sowie den Tourismus allgemein, den Fernlastverkehr und die chemische Industrie (ebd.).²⁶¹ Tragbar sei zukünftig lediglich eine auf lokalen Ressourcen und konvivialen Technologien basierende Grundversorgung im Nahbereich mit einem maximalen Transportradius von 25-30 Km (ebd., 468f). Hinzutreten müsse eine weitgehende Selbstversorgung mit Nahrungsmitteln, weswegen jedem erwachsenen Menschen eine landwirtschaftliche Nutzfläche von 1000m², zuzüglich einer Versorgungsfläche für Kinder, zuzuweisen ist (ebd.). Voraussetzung für die erforderliche Reduktion sei ein absolutes Primat der Rettungsregierung gegenüber der Wirtschaft, da nur so der kapitalistische Antriebsmechanismus stillgelegt werden könne (ebd., 31ff, 475, 485f, 489).²⁶² Statt freier Marktwirtschaft bedürfe es eines „Dirigismus“, welcher „der Wirtschaft ganze Felder der Expansion rigoros verleg[t]“ und dafür sorgt, dass nur noch umweltverträgliche Produktionszweige aufrechterhalten bleiben (ebd., 486). Ohne dass

261 Begleitet werden müsse der Rückbau durch umfassende soziale Umverteilungsmaßnahmen, sodass die damit zwingend einhergehenden sozialen Härten abgedefert werden können (1987, 402). In internationaler Perspektive hofft Bahro, dass die einseitige industrielle Abrüstung von Pionierländern andere zur Nachahmung anregt (ebd., 467).

262 Einer marktwirtschaftlichen Ordnung im Sinne einer ökologischen Marktwirtschaft seien solche Reduktionserfordernisse grundsätzlich nicht zuzutrauen (1987, 31f). In einer solchen wäre Umweltschutz als zusätzliche Strategie nur ein weiterer Stimulus für Wirtschaftswachstum, sodass sie langfristig die kumulierte Umweltschädigung sogar steigert (ebd.). Hier klingt das bereits bei Strasser vorgetragene Argument an, dass eine ökologische Marktwirtschaft die Nachhaltigkeitserfordernisse nicht realisieren kann, weil sie den kapitalistischen Wachstumszwang nicht überwindet.

Bahro dies explizit benennt, übernimmt das Oberhaus die Rolle der Planungsinstanz in einer Zentralverwaltungswirtschaft.²⁶³

Als zweite Aufgabe der Rettungsregierung tritt neben die beschriebene Rettungspolitik die Beförderung des gesellschaftlichen Neuaufbaus. Dies wiederum umfasst zwei Dimensionen. Erstens geht es um das Setzen der Rahmenbedingungen für die langfristig angestrebte dezentral-kommunitäre Gesellschaftsorganisation. Demnach soll die Rettungsregierung Kredite für den Aufbau solcher Zusammenschlüsse anbieten. Der Staat stellt aber nur die Mittel für die soziale Umstrukturierung bereit, die Menschen finden sich freiwillig in „wahlverwandtschaftlichen“ Gruppen zusammen, die dann Strukturen kommunitärer Selbstversorgung aufbauen (zum ges. Absatz bis hierher 1987, 469f, 320). In der zweiten Dimension wirkt das „House of the Lord“, wie schon der „Ökologische Rat“ als sein Vorläufer, auf die weitere Ausbreitung der anthropologischen Revolution hin. Die neuen spirituellen Autoritäten schaffen einen „Einweihungsweg für alle“ (ebd., 472), führen die Menschen also höherer Bewusstheit zu. Wie konkret der Staat den „Einweihungsweg“ für alle schaffen soll, bleibt offen. Unabhängig davon ist zu konstatieren, dass in Bahros Ansatz staatliche Institutionen aktiv auf das Hervorbringen eines tiefgreifend veränderten Menschen abzielen. Ein anderer Mensch wird zum Ziel staatlichen Handelns.

Gottesstaatliches Denken und charismatische Herrschaft

Bahros institutionelle Vorstellungen einer Rettungsregierung lassen sich als Verknüpfung autoritär-gottesstaatlichen Denkens mit einem Ansatz charismatischer Herrschaft charakterisieren. Im Hinblick auf Ersteres wurde der späte Bahro vielfach mit dem Vorwurf konfrontiert, mit seinen institutionellen Vorstellungen ein autoritäres System zu beschreiben (Adler/Schachtschneider 2010, 106). Inwiefern diese Zuschreibung zutrifft und inwiefern sie sich konkretisieren lässt, wird im Folgenden mit Blick auf Bestellung und Legitimation der neuen staatlichen Führung kurz beleuchtet. Der Bestellmechanismus zum neuen Oberhaus bleibt in der *Logik* weitgehend offen. An einer Textstelle spricht Bahro von gewählten Delegierten (1987, 492) und hat dies auch in direkten Gesprächen so beschrieben (Stein 1998, 212). Dies steht aber, wie Stein richtig dargelegt, im Spannungsverhältnis zum

263 Mittelfristig müsse diese einschneidende Reduktionspolitik, sowohl bezüglich des materiellen Wohlstands als auch der Bevölkerungsgröße, auf globaler Ebene erfolgen. Entsprechend sieht Bahro mittelfristig die Notwendigkeit einer global-autoritären Führungsinstanz im Sinne einer Weltregierung. Zunächst gelte es jedoch auf nationalstaatlicher Ebene zu beginnen. (1987, 490f, 123, 317; 1988, 41)

Großteil seiner schriftlichen Äußerungen in der *Logik* (1998, 212, 224). Im Lichte der Kernaussagen der *Logik* ist Bahros Oberhaus kaum als demokratisch legitimes Organ vorstellbar. Nach Bahro muss das „House of the Lord“, wie schon seine Keimform, der „Ökologische Rat“, eine spirituell-politische Instanz sein (1987, 491-494; dazu auch 1988, 34-38). Es zieht seine Legitimation nicht aus der Vertretung der Bürgerschaft, sondern aus dem höheren Bewusstseinszustand seiner Mitglieder, der sich wiederum aus ihrem spirituellen Kontakt zur Gottheit ergibt. Nur so ist es dem „House of the Lord“ möglich, wie Bahro selbst darlegt, nicht mit der unterbewussten Stimme des Volkes, sondern mit der „Stimme der Gottheit“ zu sprechen (ebd.). Entsprechend übersetzt Bahro die Bezeichnung „House of the Lord“ selbst als „Haus der Gottheit“ (ebd.). An anderer Stelle bezieht sich Bahro auf das Modell der „Heiligen Monarchie“, in der eine geistliche begründete Staatsautorität das Verantwortungsbewusstsein für das Ganze vorlebt (1988, 34-38).

Somit wird deutlich, dass es sich bei den Mitgliedern des „Haus der Gottheit“ nur um „Auserwählte“, nicht um demokratisch legitimierte Repräsentanten handeln kann (Stein 1998, 224; Weber 2015, 297f). Für Bahro gibt es, wie Stein richtig herausstellt (1998, 214), eine übergeordnete Wahrheit (Bahro 1987, 356). Dieses übergeordnete Allgemeininteresse kann nach durchlaufenem Bewusstseinsprozess im Kontakt mit der Gottheit erkannt werden (Weber 2015, 275, 295). Eben aus der Einsicht in diese höhere Wahrheit, aus dem höheren Bewusstseinszustand, ergibt sich der Führungsanspruch der spirituell-politischen Elite (Stein 1998, 224; Adler/Schachtschneider 2010, 106). Das „House of the Lord“ wird gerade erforderlich, weil die gegenwärtigen Institutionen und ihre Vertreter der unterentwickelten Bewusstheit des Wahlvolkes Ausdruck verleihen. Eine demokratische Wahl durch die Bevölkerung, die nach Aussage Bahros mehrheitlich viel zu tief in der Logik der Selbstaussrottung feststeckt, erscheint wenig sinnvoll bzw. inhärent widersprüchlich (vgl. dazu auch Stein 1998, 224 sowie Weber 2015, 297f). Somit gründet sich bei Bahro, wie auch im für ihn prägenden Marxismus, der Herrschaftsanspruch der Führung „auf die Wahrheitsgewissheit ihrer Weltdeutung“ (Meyer 2008, 8). Konkret handelt es sich bei der übergeordneten Wahrheit, wie Münkler/Straßenberger für gottesstaatliches Denken im Allgemeinen feststellen, um religiöses Wissen, das allem weiteren Wissen vorausgeht und somit zum Leitwissen der Gesellschaft werden muss (2016, 339f). Daraus folgt, dass geistliche Macht weltlicher Macht vorausgehen muss (ebd., 399f). So wird ersichtlich, warum Bahro selbst an verschiedenen Stellen mit dem Begriff des „Gottesstaates“ koket-

tiert (v.a. 1987, 325ff, 452, 470). Die staatliche Macht begründet sich über ihre Nähe zur Gottheit.

Die Herrschaftspraxis der neuen Führung lässt sich mit dem Weber'schen Begriff der charismatischen Herrschaft fassen. Damit hat Weber eine Herrschaftsform gekennzeichnet, bei der sich die Legitimität der Herrschaft aus dem Charisma der Führung ergibt, worunter auch die Offenbarung und die besondere Macht des Geistes fällt (Weber 1988, 481; dazu Schmidt 2010, 174 und Münkler/Straßenberger 2016, 112f). Charisma bezeichnet demnach ein „personengebundenes Heil bzw. eine mit dem Anführer verknüpfte Heilserwartung der Anhänger“ (Münkler/Straßenberger 2016, 112). Dies lässt sich auf Bahro übertragen: Es ist die charismatische Wirkung der spirituellen Autoritäten, welche den Raum für die erforderlichen Veränderungen schafft. Verdeutlichen lässt sich dies am von Bahro gewählten Beispiel Michail Gorbatschow, dessen Wirkung er mit der der neuen spirituell-politischen Führung vergleicht (1987, 325; 1988, 23ff). Gorbatschow sei es, so Bahro, allein durch seine spirituell-charismatische Ausstrahlung möglich gewesen, revolutionäre Veränderungen anzustoßen (1988, 24f).

Der Ansatz charismatischer Herrschaft zeigt sich bei Bahro sowohl mit Blick auf den Übergang vom alten zum neuen institutionellen System als auch bezüglich des Handelns der neuen Führungsinstanzen. Zwar bleibt der Übergang vom alten zum neuen Staatssystem bei Bahro weitestgehend offen, es finden sich aber zwei wichtige Verweise. Erstens legt er dar, dass der Übergang in einem friedlichen, gewaltlosen Prozess stattfindet (1987, 395). An anderer Stelle klingt zweitens die Vorstellung eines evolutionären Übergangs von ökologischem Rat zum „House of the Lord“ an: Der „Ökologische Rat“ tritt bereits wie das spätere Oberhaus auf, und erlangt durch seine Strahlkraft eine wachsende öffentliche Autorität (ebd., 493f). Immer mehr Menschen erkennen seine natürliche Autorität und seine Notwendigkeit (ebd.). Sind die „auszugsbereiten Bewußtseinsanteile“ (ebd., 494) stark genug, so die weiterführende Interpretation, kann der „Ökologische Rat“ aus seiner Rolle neben dem Staat heraustreten und sich als neues Oberhaus konstituieren. Es ist also die Strahlkraft natürlicher Autorität, welche einen gewaltfreien Übergang zur neuen Ordnung möglich macht. Die neuen Instanzen, zunächst „Ökologischer Rat“, dann „House of the Lord“, werden aus der „Unsichtbaren Kirche“ heraus geschaffen, werden aber aufgrund ihrer Strahlkraft von den Bürgern als legitime Autorität erkannt und akzeptiert. Die Menschen werden aus sich selbst heraus den erforderlichen

Weg aus der Krise nicht finden, erkennen aber, so Bahros Hoffnung, die charismatische Autorität, welche diesen Weg weisen kann.

Die Perspektive charismatischer Herrschaft kommt auch in Bahros Reflexion zum vermeintlich autoritär-repressiven Charakter der von ihm beschriebenen Rettungspolitik zum Ausdruck. Bahro grenzt seine Rettungspolitik explizit von einer autoritären Notstandspolitik, wie er sie z.B. bei Gruhl erblickt, ab (1987, 473-480). Vielmehr würden die Menschen die Notwendigkeit der einschneidenden ökologischen Politik erkennen, wenn diese mit „legitimer Autorität“ vertreten wird (ebd., 476). In Bahros Denken müssen die einschneidenden Maßnahmen also nicht gegen den Mehrheitswillen der Bürgerschaft durchgesetzt werden, da diese einsichtig ist, wenn die Maßnahmen durch die charismatische Führung begründet werden. Entsprechend sei die Rettungspolitik nur für diejenigen eine repressive Notstandspolitik, die selbst dann noch kein Einsehen in deren Notwendigkeit aufbringen (ebd., 479f). An anderer Stelle beschreibt Bahro die Rettungsregierung als eine „auch in ihrem Durchgreifen populäre Regierung, eine elterlich-liebevolle Regierung, die sich aktiv die Zustimmung für die notwendigen Maßnahmen organisiert“ (ebd., 466). Mit der Organisation der Zustimmung kann hier, wie aufgezeigt, nicht die demokratische Legitimation der Maßnahmen gemeint sein, sondern das Einsehen der Bürgerschaft in die Notwendigkeit, wenn die Vorschläge von der ‚elterlich-liebevollen‘ Autorität vorgebracht werden. Stein weist zurecht darauf hin, dass diese Abgrenzung Bahros von autoritären Notstandspolitiken nicht überzeugt (1998, 214f): Wie bei den öko-autoritären Ansätzen sind die öko-politischen Maßnahmen nicht über die Zustimmung der Bürgerschaft legitimiert, sondern leiten sich unmittelbar aus den ökologischen Erfordernissen ab und müssen im Zweifel gegen die uneinsichtige Bürgerschaft durchgesetzt werden. Bahro hat zwar die Hoffnung auf eine mehrheitliche Einsichtigkeit, dies ändert aber nichts am prinzipiell autoritären Charakter der zustimmungsunabhängigen Rettungspolitik.

Zuletzt baut auch die von Bahro geforderte Bewusstseinspolitik auf das Prinzip charismatischer Herrschaft. Die neuen spirituell-politischen Autoritäten führen die Menschen zur höheren Bewusstheit. Dies soll durch ihre natürliche Autorität und Strahlkraft gelingen. Das legt die Lesart nahe, dass sich die Individuen von den neuen Autoritäten und den kommunitären Zusammenschlüssen angezogen fühlen, also kein Zwang angewendet werden muss. Zumindest an einer Stelle wird aber die implizite Zwangslogik dieses Denkens sichtbar. Da spirituelle Erfahrung die Voraussetzung für die anthropologische Revolution darstellt, darf, so Bahro, Religion in Zukunft

keine Privatsache mehr sein (1987, 96). Der Staat legt also seine weltanschauliche Neutralität ab und zielt darauf ab, eine spezifische religiöse Lehre in der Bürgerschaft durchsetzen.

8.4 *Spiritueller Öko-Kommunalismus als Langfristperspektive*

Wie Stein richtig darlegt, stellt die spirituell-autoritäre Rettungsregierung mit ihrer Rettungspolitik nur einen Zwischenschritt zu Bahros eigentlich angestrebter ökologischer Gesellschaft dar (1998, 214f). Vorstehend wurde bereits deutlich, wie Bahros Positivvision einer nachhaltigen Gesellschaft aussieht: Sie lässt sich mit Eckersley und Dryzek, die sich zur Beschreibung der entsprechenden Denkströmung explizit auf Bahro berufen, als spirituell aufgeladener Öko-Kommunalismus beschreiben (Eckersley 1992, 160ff; Dryzek 1997, 162f). Die neue Gesellschaftsordnung wird von den Basisgemeinden der „Unsichtbaren Kirche“ vorweggenommen, die in kommunitär-dezentralen Zusammenschlüssen einen auf Subsistenzwirtschaft gegründeten Lebensstil freiwilliger Einfachheit praktizieren (Bahro 1987, 317, 320f, 440-444, 464, 489; entspr. auch Adler/Schachtschneider 2010, 104f). Wie bereits angemerkt, soll es neben der Selbstversorgung nur noch kleinindustrielle Produktion mit konvivialen Technologien für einen auf den unmittelbaren Nahbereich begrenzten Warenaustausch geben (1987, 468). Ganz im Sinne des ökologischen Dezentralisierungsdenkens geht es Bahro um suffiziente, subsistente und kooperative Ökonomien, die von einer möglichst selbstbestimmten Gemeinschaft getragen werden (Eckersley 1992, 165, 168). Dabei greift auch bei ihm die Annahme, dass im Gegensatz zur „superkomplexen Massengesellschaft“, die ein „Reich organisierter Verantwortungslosigkeit“ sein muss (1987, 320), dezentrale Autonomie zu zwischenmenschlicher Verantwortung und Verantwortlichkeit gegenüber der Naturgrundlage führt (ebd., 317, 320).²⁶⁴

264 Unklar bleibt, wie sich Bahro die staatliche Ordnung oberhalb der autonomen Kommunen vorstellt. An einer Stelle vermerkt er, dass oberhalb der „neuen Lebenskreise“ „Stämme zweiter Ordnung“ entstehen sollen, ohne dass Bahro konkretisiert, was er damit meint (1987, 320). Unklar bleibt auch, ob diese Stämme zweiter Ordnung gleichzusetzen sind mit dem „Haufen ziemlich unabhängiger Ökorepubliken“, die Bahro an anderer Stelle fordert (ebd., 18, 475). Zumindest kann aber geschlussfolgert werden, dass es eine regionale Struktur oberhalb der kommunitären Zusammenschlüsse geben soll. Zur internationalen Ebene findet sich lediglich der Verweis auf ein „von der Lokalität bis zur Weltebene übereinandergebaute[m] System von Stammesräten“, was ebenfalls nicht näher ausgeführt wird (ebd., 490).

Dabei tritt bei Bahro viel deutlicher als bei den weiteren Exponenten des ökologischen Dezentralisierungsdenkens die holistische Dimension hervor, auf die auch Eckersley und Dryzek hinweisen (Eckersley 1992, 164ff; Dryzek 1997, 162f). Neben das ökologische Motiv für die „kommunitäre Utopie“ (1987, 444) tritt das Ziel einer „vollen Entfaltung des humanen Potenzials“ in der neuen Gemeinschaftlichkeit (ebd., 320f, 444). Die „soziale Synthese“ in „wahlverwandtschaftlichen“ Zusammenschlüssen ermöglicht eine Form der gegenseitigen Entwicklung bei Überwindung aller egozentrischen, ichverkrampften und machtorientierten Tendenzen des Menschen (ebd., 320, 468). Somit wird die Schaffung von „human-scale communities“ (Eckersley 1992, 168) zur Globalantwort auf die multiple Krise der modernen Gesellschaft und ihrer defizitären Subjektivitäten (Eckersley 1992, 164; Adler/Schachtschneider 2010, 17). Die dezentralen Gemeinschaften schaffen Raum für eine ganzheitliche kulturelle, moralische, spirituelle, politische und wirtschaftliche Erneuerung von Individuum und Gesellschaft (Eckersley 1992, 166; Dryzek 1997, 163).

Die kommunitäre Gesellschaftsordnung entsteht durch einen evolutionären, voluntaristischen Prozess von unten. Induziert durch die anthropologische Revolution und angezogen von den allorts entstehenden kommunitären Zusammenschlüssen werden sich immer mehr Menschen, so Bahros Hoffnung, freiwillig für diese Lebensweise entscheiden (1987, 314, 320f, 469f, 320f). Der Staat stellt, wie dargestellt, lediglich förderliche Rahmenbedingungen bereit, kann die neue Lebensweise aber nicht verordnen (ebd.). Vielmehr warnt Bahro explizit davor, eine solche Neuordnung zu etablieren, bevor die anthropologische Revolution durchgeschlagen hat, da sonst die „schönsten Öko-Dörfer [...] an den alten Ego-Strukturen“ scheitern (ebd., 48).

Fernperspektive Öko-Anarchismus

In der Fernperspektive, typisch für öko-anarchistisches Denken (Eckersley 1992, 168, 133f), kokettiert Bahro mit einer Gesellschaft ganz ohne staatliches Ordnungssystem (1987, 465, 470). Dies wird möglich, wenn sich die Menschen in der Breite von Selbstsucht und Habenmüssen emanzipiert haben und nicht mehr auf ein Stützgerüst von Riten und Sitten, Moral und Recht angewiesen sind (ebd., 470ff). In der „Kommune erleuchteter Frauen und Männer“, so Bahro, kann jeder sein eigener Hüter sein (ebd.). In dieser Gesellschaft ist für Bahro das höchste Ziel der allgemeinen Emanzipation des Menschen, die Beendigung von Herrschaft und die freie Entfaltung des Individuums, verwirklicht (ebd., 431f, 470; entspr. Adler/Schachtschneider

2010, 103). Vor diesem Hintergrund wird, wie Bahro selbst bemerkt, die ökologische Krise zur „große[n] Gelegenheit“ für die Verwirklichung der „eigentliche[n] Utopie“ (1987, 432). Die ökologische Krise ist in Bahros Denken in erster Linie die historische Möglichkeit für die Verwirklichung seiner Gesellschaftsutopie.

Zu dieser Langfristvision gehört auch Bahros Verweis auf die „mystische Demokratie“: Wenn der Heilige Geist über alle ausgegossen ist (d.h. alle die anthropologische Revolution zur höheren Bewusstseinsstufe vollzogen haben), sind individuelles Interesse und Allgemeininteresse deckungsgleich (1987, 329, 451, 478; vgl. dazu auch Stein 1998, 212). Dann würde „Volkes Stimme“ zu „Gottes Stimme“ (1987, 491). Der Konsens über das allgemeine Wohl, so Bahro, müsste nicht mehr gesucht werden, sondern wäre gegeben (ebd., 451, 478). Stein reformuliert diese Position mit Rückgriff auf Rousseau: „Wenn erst all jene die Tugendhaftigkeit besitzen, die sie in die Lage versetzt, die *volonté générale* zu erkennen, werden die Philosophenkönige überflüssig und die Identität von Herrscher und Beherrschten Realität“ (1998, 213). Die herrschaftsfreie Utopie kann auf Grundlage des allseits verwirklichten neuen Menschen Wirklichkeit werden.

Damit ist Bahros Langfristvision dem anarchistischen Strom des utopischen Denkens²⁶⁵ zuzuordnen: Die Gemeinwohlorientierung wird zum anthropologischen Merkmal und ermöglicht gesellschaftliche Selbstorganisation unter Abwesenheit staatlicher Institutionen (Heyer 2015, 17f). Das transformierte Individuum wird zum Träger der Utopie (ebd.). Die Notwendigkeit eines anarchistischen, d.h. etatistischen Übergangs ergibt sich für Bahro einerseits aus den ökologischen Begrenzungserfordernissen und andererseits aus der defizitären inneren Konstitution der Menschen. Erst der neue Mensch ist zur anarchistischen Utopie fähig. Wie Eckersley darstellt, ergibt sich dieses Dilemma für alle öko-anarchistischen inspirierten Ansätze: Sie sehen in kultureller Transformation die nachhaltige Lösung der ökologischen Krise, die aber nicht kurzfristig wirksam werden kann. Der Staat hingegen kann, wie in der ökologischen Krise erforderlich, schnell effektive Maßnahmen erlassen, weshalb der Staat als vorübergehendes Mittel wichtig werden kann (1992, 172).

265 Vgl. zu der Unterscheidung zwischen anarchistischem und anarchischem utopischen Denken Heyer 2015, 17f und Münkler/Straßenberger 2016, 297f.

8.5 Erklärende Hintergrundannahmen

Was führt Bahro zu der in der *Logik* dargestellten Position? Die ausschlaggebenden Aspekte können drei Bereichen zugeordnet werden: erstens Bahros Krisenanalyse, zweitens der Betrachtung der ökologischen Krise als Chance zur Verwirklichung seiner Gesellschaftsutopie sowie damit zusammenhängend drittens seinem perspektivischen Fokus auf die Dimensionen des Notwendigen und Wünschenswerten.

Krisenanalyse

Bahros Position wird stark von seiner Krisenanalyse als Kombination des massiven Wachstumspessimismus und der Interpretation der ökologischen Krise als anthropologisch-ideelle Krise präformiert. Dies gilt in dreierlei Hinsicht. Erstens folgt daraus die spirituelle Dimension seines Ansatzes: Aus der tiefen Krisenverwurzelung ergibt sich die Notwendigkeit der anthropologischen Revolution, die nur auf spiritueller Basis zu vollziehen ist. Spezifischer folgt zweitens auch die Notwendigkeit *spiritueller* Autoritäten aus der Krisenanalyse, da die Mehrzahl der Menschen so tief in der Logik der Selbstausrottung steckt, dass sie für deren Überwindung auf spirituelle Führung angewiesen sind. Hier tritt als weiterer Aspekt ein skeptisches deskriptives Menschenbild hinzu: Die Individuen der Gegenwartsgesellschaft schaffen es nicht aus sich selbst heraus, die der ökologischen Krise angemessene innere Haltung zu entwickeln. Drittens ergibt sich auch die Notwendigkeit *politischer* Autorität aus Bahros Krisenanalyse. Aus seiner wachstumspessimistischen Perspektive erfordert die ökologische Krise drastische materielle Einschnitte innerhalb kurzer Frist, die potenziell auch gegen die (noch) der Logik der Selbstausrottung verhaftete Bürgerschaft durchgesetzt werden müssen. Bahros spezifische Krisenanalyse ist wiederum v.a. auf die bereits dargestellte idealistische Weltansicht sowie eine besonders pessimistische Einschätzung der Verschiebbarkeit ökologischer Wachstumsgrenzen zurückzuführen.

Idee des guten Lebens, Emanzipation und Eschatologie

Neben seiner Krisenanalyse ist Bahros Ansinnen ausschlaggebend, den Ausweg aus der ökologischen Krise mit dem Ziel der Verwirklichung einer gesellschaftlichen Positivvision zu verbinden. Dieses Motiv wurde bereits für die demokratischen Systemwechsel-Denker und damit auch den frühen Bahro aufgezeigt, ist beim späten Bahro aber noch deutlich stärker ausgeprägt. Die angestrebte gesellschaftliche Positivvision wird durch

Bahros Langfristperspektive einer kommunitären, dezentral selbstbestimmten Gesellschaft beschrieben. Diese Gesellschaft ermöglicht, wie dargestellt, nicht nur ökologische Nachhaltigkeit, sondern in umfassender Hinsicht ein besseres Leben. Dahinter steht wie bei den demokratischen Systemwechsel-Denkern eine spezifische Idee des guten Lebens: Für Bahro hängt menschliches Wohlergehen in erster Linie von Begegnung mit anderen, Freundschaft, Liebe, Schönheit, Weisheit und Kultur und nur sehr bedingt vom materiellen Lebensstandard ab (1987, 318). Eben diese Aspekte und Bedürfnisse sieht Bahro in der Gegenwartsgesellschaft radikal frustriert. Der Mensch in der Industriegesellschaft, so Bahro, ist zerteilt, hört auf zu denken und zu fühlen, die Industriegesellschaft zerstört die innere Natur des Menschen (1987, 115, 121). Was Eckersley für öko-kommunistisches Denken allgemein festhält, gilt auch für Bahro: Es basiert auf der Annahme, dass sich die wahren menschlichen Bedürfnisse in dezentraler Gemeinschaftlichkeit besser verwirklichen lassen als in der Gegenwartsgesellschaft (1992, 162).

Dabei geht es ihm in seiner Positivvision, wiederum typisch für öko-kommunistisches Denken (Eckersley 1992, 162), in erster Linie um die Verwirklichung emanzipatorischer Ziele. Wie in den *Elementen* legt er auch in der *Logik* dar, dass für ihn das übergeordnete Ziel die Emanzipation des Menschen im Sinne der vollen Ausschöpfung des menschlichen Potenzials jenseits von Herrschaft sei (1987, 431f, 452, 470f). Nicht um des blanken Überlebens willen, wie Bahro die Motivation der „braunen“ Ökologen beschreibt, sondern maßgeblich das Ziel der menschlichen Emanzipation erfordere den Stopp der industriellen Megamaschine (ebd., 431f). Überwindung von Kapitalismus und Industrialismus sind also einerseits ökologische Notwendigkeit, andererseits und vor allem Voraussetzung für die Verwirklichung des emanzipatorischen Ideals.

Verbinden lassen sich Ökologie und Emanzipation für Bahro in einer Gesellschaft der dezentralen, autarken und suffizienten Gemeinschaftlichkeit, die sich der marxistischen Idee der „freien Assoziation“ annähert (Weber 2015, 288). Diese emanzipative Kraft speist sich aus verschiedenen Quellen:

- Gemeinschaftlichkeit und Gemeinschaftserfahrung sind für Bahro die Voraussetzung für eine umfassende Entfaltung des Individuums (1987, 320, 444; vgl. dazu auch Weber 2015, 288). Damit lässt sich Bahro, wie Eckersley für das öko-kommunistische Denken festhält, ein Menschenbild unterstellen, wonach dieser nur in der Gemeinschaft sein Potenzial voll und frei entfalten kann (1992, 171f).

- Der in den kommunitären Zusammenschlüssen praktizierte Lebensstil freiwilliger Einfachheit wirkt befreiend auf das Individuum, da Freiheit jenseits des zwanghaften Habenmüssens und damit der Konsumgesellschaft liegt (1987, 121, 470).
- Dezentrale Autonomie ist Ausdruck von Freiheit, da diese explizit in der Befreiung von Fremdbestimmung und Herrschaft zu suchen ist (1987, 470).
- Die maßgeblich auf selbstbestimmter (Eigen-)Arbeit beruhende Produktionsweise befreit den Menschen aus der Subalternität der industriellen Arbeitsteilung (vgl. dazu Weber 2015, 288f). Hier klingt das gleiche Motiv wie bei Amery und Strasser an, wonach Freiheit vor allem in selbstbestimmter Eigenarbeit zu finden ist.²⁶⁶

Voraussetzung für eine emanzipatorische Gesellschaft ist aber, wie bereits für die demokratischen Systemwechsel-Denker herausgestellt, dass sich die Menschen von der kapitalistisch-industriellen Lebensweise emanzipieren, was insbesondere die Überwindung der entsprechenden Bedürfnisstruktur impliziert: Allgemeine Emanzipation wird nach Bahro erst möglich, wenn sich die Menschen im Zuge der anthropologischen Revolution von ihrer Selbstsucht und dem Modus des Habenmüssens befreien (1987, 431, 470). Anders als in den *Elementen* ist Bahro in der *Logik* überzeugt, dass dieser Schritt nur über spirituelle Erfahrung gelingt, sodass die allgemeine Emanzipation nicht „ohne die Entdeckung und Erfahrung der Gottheit in uns“ gelingen kann (ebd., 452). Eine „Praxis spiritueller Befreiung“ wird zur Voraussetzung für die individuelle Emanzipation von den Zwängen der Gegenwartsgesellschaft (ebd., 470).

Letztlich verständlich wird Bahros Entwurf aber erst unter Berücksichtigung der eschatologischen Dimension seines Spätwerks. In der *Logik der Rettung* geht es Bahro nicht mehr „nur“, wie dem frühen Bahro in den *Elementen* und den weiteren emanzipatorischen Autoren, um die Befreiung des Menschen aus den Zwängen der kapitalistischen Industriegesellschaft, sondern um die umfassende Erlösung des Menschen und den Aufbau einer „heilen“ Gesellschaft (1987, 314). Wie Stein formuliert, zielt Bahro nicht nur auf „die bloße Rettung der Erde“, sondern „die Rettung der Seelen“ (1998, 214). „Die ökologische Krise ist dann in erster Linie eine Chance,

266 Damit lässt sich auch für den späten Bahro ein auf positive Freiheit im Sinne umfassender Autonomie jenseits der vielfältigen äußeren und inneren Zwänge der kapitalistischen Industriegesellschaft fokussiertes Freiheitsverständnis konstatieren (vgl. vertiefend dazu Kap. 7.3.5).

das wahre Menschsein zu entfalten“ (ebd.; entspr. auch Stein 2016, 214 und Adler/Schachtschneider 2010, 103). Entsprechend beschreibt Bahro selbst die ökologische Krise als „eine letzte, aber auch die stärkste Gelegenheit zu einer neuen menschlichen Artikulation“ (1987, 90), wie sie von Weisen, Propheten, Erleuchteten und Heiligen vorangezeigt wurde (ebd., 89f). Bahros Zeitgenosse Amery konstatiert diesbezüglich, dass Bahro daran glaube, dass der Mensch ein Heiliger sein kann und mit seinem Denken auf die Erreichung dieser letzten Erleuchtung des Menschen abziele (2007, 223ff). Auf Basis dieses neuen Menschen kann Bahros Gesellschaftsutopie der herrschaftsfreien Gesellschaft entstehen (Bahro 1987, 88; 2002, 23). Die *Logik* zielt auf die Verwirklichung einer Utopie des wahren Menschen. Hier wird eine zweite Dimension von Bahros Menschenbild deutlich. Neben die Skepsis gegenüber den gegebenen Subjekten tritt ein starker Optimismus bezüglich des zukünftig möglichen Menschen. Nicht nur geht er mit den demokratischen Systemwechsel-Denkern und gegen autoritäre Positionen wie von Gruhl und Jonas davon aus, dass der Mensch und dessen Bedürfnisstrukturen sich zum Guten wandeln können (1987, 86). Vielmehr ist ein ganz anderer Mensch auf höherer Stufe möglich (1987, 88, 484; vgl. dazu auch Stein 1998, 210). Letztlich, so Bahro, könnten alle Menschen Buddhas sein (1987, 449).

Diese eschatologische Dimension in Bahros Denken zeigt sich auch an seinen Verweisen auf Denker wie Joachim di Fiore oder Franz von Assisi (1987, 88f). Beide hatten, so Bahro, anders als Luther, der aus seinem aus der Erbsünde folgenden skeptischen Menschenbild die Notwendigkeit einer starken Obrigkeit folgert, die Idee der „eigentliche[n] Reformation“ (ebd.). Diese bestehe in der anthropologischen Revolution, in der Ausgießung des Heiligen Geistes über alle Menschen und eine auf diesem neuen Menschen aufbauende Idee des Staates (ebd.). Auch Bahros prominenter Verweis auf Thomas Müntzer in seiner berühmten Hamburger Rede wird so verständlich (vgl. Bahro 2016). Müntzer hatte, in expliziter Abgrenzung zu Luther, die Verwirklichung eines Reich Gottes auf Erden angestrebt und an die Möglichkeit des dafür erforderlichen neuen Menschen geglaubt (Münkler/Straßenberger 2016, 398).²⁶⁷ Mit Löwith kann Bahros Denken

267 Münkler/Straßenberger ordnen di Fiore und Müntzer, auf die sich Bahro prominent beruft, in ihrer Aufarbeitung der politischen Ideengeschichte dem Strang der Eschatologie zu. Für diese sei es darum gegangen, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, wozu politisches Handeln einen wichtigen Beitrag leisten sollte. (2016, 41f)

als säkularisierte Eschatologie bezeichnet werden (Löwith 1953; dazu vertiefend Münkler/Straßenberger 2016, 42f und Sternberger 1978, 309-380).

Vor diesem Hintergrund ist eine letzte Bemerkung zu Bahros institutionellen Vorstellungen erforderlich. Wenn das Ziel die Verwirklichung der Utopie des wahren Menschen ist, der Mensch aber nicht selbst in diesen Zustand findet, bedarf es Instanzen, die ihm diesen Weg weisen. So ist Bahros Positionierung zu verstehen, dass es nicht um die Gegenüberstellung der Veränderung von Institutionen oder der Veränderung von Menschen gehe – sondern neue Institutionen „einen Einweihungsweg für alle“ schaffen müssten (1987, 472). Bahros Institutionen zielen maßgeblich darauf, den besseren Menschen hervorzubringen, mit dem sich die Utopie der herrschaftsfreien Gesellschaft auch unter ökologischen Knappheitsbedingungen verwirklichen lässt.²⁶⁸ Dies markiert auch einen zentralen Unterschied zu den demokratisch-emanzipatorischen Ansätzen. Bei diesen gelingt den Menschen der Bewusstseinswandel aus sich selbst heraus. Bei Bahro hingegen müssen die Menschen von einer spirituell-autoritären Elite dazu angeleitet werden (Weber 2015, 297). Damit wird in Bahros Denken in dem Sinne eine Spannung sichtbar, dass der autoritäre Zwischenschritt letztlich die Voraussetzung für langfristige Freiheit ist.

Damit lassen sich abschließend die Unterschiede zu den öko-autoritären sowie den demokratischen Systemwechsel-Denkern erklären: Die Differenz zu den öko-autoritären Denkern ergibt sich daraus, dass Bahro zumindest mittel- bis langfristig an die Möglichkeit einer gewandelten Bürgerschaft glaubt und darauf aufbauend eine gesellschaftliche Positivvision anstrebt. Aus diesen beiden Aspekten folgt erstens, dass Autorität und Zentralisierung nur als Zwischenschritt auf dem Weg in eine gänzlich andere Gesellschaftsform angelegt sind. Ginge es Bahro hingegen nur um die Notwendigkeit der Bearbeitung der ökologischen Krise, könnte er, wie die öko-autoritären Denker, bei der autoritären Rettungsregierung stehen bleiben.

268 Entsprechend bemerkt Bahro selbst, dass man mit den Überlegungen zur staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung „nicht bei Adams und Evas Sündenfall ansetzen [soll], sondern bei dem Symbol des auferstandenen Christus, der den Heiligen Geist ausgießt über alle Menschen“ (1987, 88). Dementsprechend kritisiert Bahro das strukturkonservative Weltbild, dessen Grundstein es sei, „mit dem Menschen nur so zu rechnen, ‚wie er ist‘, und nicht wie er ‚gemeint ist‘ [...]“ (ebd., 87). Bahro geht es mit seinem Ordnungsentwurf also letztlich darum, den höheren Menschen hervorzubringen. Damit lässt sich für Bahro mit Horn eine perfektionistische Staatsbegründung konstatieren: Zentrale Aufgabe des Staates ist die Perfektionierung der menschlichen Gattungsidentität (Horn 2012, 19f).

Zweitens folgt daraus die Forderung nach einem spirituell-autoritären im Gegensatz zu einem bloß politisch-autoritären Staatskonstrukt.

Die Differenz zu den Exponenten des demokratischen Systemwechsels ergibt sich erstens aus der im Vergleich zu den *Elementen* viel tieferreichenden Interpretation der ökologischen Krise als anthropologische Krise. Daraus folgt einerseits, dass die notwendige Rettungspolitik zumindest potenziell nicht auf die Einsicht der in der Logik der Selbstausrottung verhafteten Bevölkerungsmehrheit setzen kann und autoritäre Strukturen erforderlich werden. Andererseits folgt auch die bei den demokratischen Systemwechsel-Positionen nicht vorzufindende, starke spirituelle Dimension aus dieser tiefen Krisenbegründung. Zweitens stellt auch die eschatologische Dimension einen wichtigen Unterschied dar, da, wie gezeigt, anthropologische Revolution und damit auch die spirituell-autoritären Instanzen zur Voraussetzung für die Verwirklichung der gesellschaftlichen Positivvision werden.

Perspektivischer Fokus auf das Notwendige und Wünschenswerte

In Anbetracht der beiden vorherigen Punkte ist abschließend zu konstatieren, dass die in der *Logik* dargestellte Position aus einem perspektivischen Fokus auf die Dimensionen des theoretisch Notwendigen und des Wünschenswerten folgt. Bahro leitet aus seiner Krisenanalyse unmittelbar die aus seiner Sicht erforderlichen Schritte ab, ohne diese vor dem Hintergrund der realpolitischen Umsetzbarkeit zu reflektieren. Gleichzeitig verbindet er den Ausweg aus der ökologischen Krise mit einem wünschenswerten Gesellschaftszustand, ohne wiederum dessen realpolitische Möglichkeit zu hinterfragen. Somit bleibt der Aspekt der Machbarkeit bzw. Umsetzbarkeit gänzlich außen vor.

8.6 Zusammenfassung

Ausgehend von der Diagnose der tiefen Verankerung der ökologischen Krise im Inneren des Menschen, bis hin zur *conditio humana*, ist beim späten Bahro ein tiefgreifend veränderter, neuer Mensch die Voraussetzung für eine nachhaltige Gesellschaft. Die Bewusstseinsrevolution hin zur erforderlichen „Subjektivität der Rettung“ nennt Bahro „anthropologische Revolution“. Deren zentrales Element ist die Überwindung der Angstbestimmtheit des Menschen, aus der Egoismus, Machtstreben, Materialismus, Expansionismus und Anthropozentrismus als Krisenursachen folgen. Überwunden werden kann diese Angstbestimmtheit nur auf der Basis spirituell-meditativer Kommunionserfahrungen mit dem natürlichen Gesamtzusammenhang

(„Gottheit“), der den Menschen trägt und mit allen anderen Entitäten verbindet.

Das politische Subjekt für den Anstoß ökologischen Wandels ist die Bewegung der Menschen, die diesen Erleuchtungsprozess vollziehen („Unsichtbare Kirche“). Diese ist somit ein von einem gemeinsamen Glauben getragene Rettungsbewegung. Da die meisten Menschen tief in der Logik der Expansion verhaftet sind, ist es für die „Unsichtbare Kirche“ nicht zielführend, sich strategisch auf die bestehenden demokratischen Institutionen zu richten, deren Entscheidungen vom Mehrheitswillen abhängig sind. Vielmehr muss die „Unsichtbare Kirche“ als Minderheit eine zustimmungsunabhängige staatliche Führungsinstanz etablieren. Dazu entwickelt sich der aus der „Unsichtbaren Kirche“ heraustretende „Ökologische Rat“ von einer Instanz neben dem Staat zu einer Instanz über dem Staat („Oberhaus“). Wie dieser Prozess konkret abläuft, bleibt offen. Naheliegend ist, dass Bahro im Sinne charismatischer Herrschaft darauf hofft, dass die Bürgerschaft die natürliche Autorität dieser Führungspersönlichkeiten anerkennt, sobald diese hervortreten.

Das Oberhaus bzw. „House of the Lord“ setzt sich aus Avantgardisten zusammen, die sich durch nur spirituell erfahrbare Einsichten in höhere Zusammenhänge auszeichnen. Der Herrschaftsanspruch dieser Autoritäten gründet somit, wie im Marxismus, auf der Wahrheitsgewissheit ihrer Weltdeutung. Da es sich bei diesem höheren Wissen um religiöses Wissen handelt, ist Bahros Entwurf dem gottesstaatlichen Denken zuzuordnen. Das neue Oberhaus als spirituell-politische Führungsinstanz hat einerseits die Aufgabe, durch eine einschneidende und notfalls gegen die Einsicht der Bürgerschaft durchzusetzende Schrumpfungspolitik den Boden für eine langfristig tragbare Gesellschaftsform zu sichern. Gleichzeitig fördert es den Aufbau eben dieser langfristig anzustrebenden öko-kommunistischen Gesellschaftsstruktur. Diese setzt sich ganz im Sinne des ökologischen Dezentralisierungsdenkens aus weitgehend selbstversorgenden, autonomen und in freiwilliger Einfachheit lebenden Kommunen zusammen. Zudem wirkt das Oberhaus auf die Ausbreitung der anthropologischen Revolution hin, um die Menschen für die entsprechende Lebens- und Gesellschaftsform zu gewinnen. Langfristig, so Bahros Hoffnung, wenn alle Bürger erleuchtet sind, ist eine komunitäre Gesellschaftsform ganz ohne staatliche Instanzen möglich.

Mit Blick auf die erklärenden Hintergrundannahmen wird deutlich, dass Bahros Alternativentwurf direkt aus seiner ideell-anthropologischen Krisenanalyse folgt. Eben weil die ökologische Krise in der *conditio hu-*

mana wurzelt und die anthropologische Revolution ein langsamer und voraussetzungsvoller Prozess ist, sind einerseits spirituelle Instanzen, die den erforderlichen Bewusstseinsprung möglich machen, und andererseits eine, wenn nötig autoritäre Rettungspolitik, die Zeit für diesen tiefgreifenden Wandel schafft, erforderlich. Letztlich ist Bahros Gegenentwurf aber nur vor dem Hintergrund der eschatologischen Dimension seines Denkens nachzuvollziehen. Für Bahro stellt die ökologische Krise die historische Chance für die Verwirklichung einer Gesellschaftsutopie dar, die das übergeordnete Ziel der allgemeinen Emanzipation des Menschen verwirklicht. Voraussetzung für diese Utopie ist die anthropologische Revolution, im Zuge derer sich die Menschen von Selbstbezogenheit und Materialismus lösen. Damit lässt sich Bahro dem anarchistischen Strang des utopischen Denkens zuordnen, wobei es für den Übergang eines starken Staates bedarf, der die ökologischen und anthropologischen Voraussetzungen für die neue Gesellschaft sicherstellt.

8.7 Exkurs: Veränderung in Bahros ökologisch-politischem Denken

Im Vergleich zwischen den beiden untersuchten Werken von Bahro, den *Elementen* und der *Logik*, zeigen sich deutliche Verschiebungen, die abschließend kurz zu ergründen sind. Dabei kann es an dieser Stelle nicht darum gehen, die Entwicklung des Bahro'schen Werks umfassend nachzuzeichnen.²⁶⁹ Vielmehr liegt der Fokus auf den textimmanenten Veränderungen. Grundsätzlich ist zum Verhältnis beider Bücher Folgendes vorwegzunehmen: Die *Logik der Rettung* stellt einerseits eine substanzielle Veränderung, andererseits auch eine Fortschreibung einer in den *Elementen* bereits durchscheinenden Perspektive auf die ökologische Krise dar.

Die substanziellen Veränderungen zeigen sich in der Abkehr von der öko-sozialistischen Position in den *Elementen* zugunsten der eben dargestellten Verbindung des spirituellen Autoritarismus mit der öko-kommunistischen Langfristperspektive in der *Logik* (vgl. entspr. Eckersley 1992, 133f, 164, 168, 231; Mende 2011, 308f). Diese Wandlung liegt, wie bereits angedeutet, maßgeblich in Bahros veränderter Krisendeutung begründet.²⁷⁰ In den *Elementen* fokussiert Bahro auf den wachstumsgetriebenen Kapita-

269 Siehe dazu v.a. Weber 2015; Amberger 2014, 173-183; Ferst 2004.

270 Die veränderte Krisendeutung kann keine abschließende, aber doch eine weitreichende Erklärung für die Veränderung in Bahros Denken leisten. Weitere Aspekte sind, wie bereits angedeutet, z.B. die stärker eschatologische Dimension in Bahros Spätwerk. Im Folgenden liegt der Fokus auf der sich verändernden Krisendeutung.

lismus als zentrale Krisenursache. Der Kapitalismus prägt eine kapitalistische Subjektivität, die selbst zur maßgeblichen Krisenursache wird. Doch sind die tiefsten Wurzeln der Krise systemisch, der Kapitalismus als Letztursache prägt die Menschen. In der *Logik* hingegen ist der Kapitalismus nur der äußere und effizienteste Ausdruck der inneren Antriebe des Menschen, die in letzter Instanz in seinem machtstrebenden und expansionistischen Gattungscharakter wurzeln. Die eigentliche Krisenursache ist die (bereits vorkapitalistisch gegebene) Konstitution des Menschen. Bahro wendet sich also von einer systemisch zu einer ideell-anthropologisch fokussierten Krisenanalyse. Daraus folgen die maßgeblichen Unterschiede zwischen beiden Werken.

Erstens gehen damit verschiedene Schwerpunktsetzungen in der Perspektive auf ökologische Transformation einher. In den *Elementen* behandelt Bahro zentral die Überwindung des Kapitalismus durch eine soziale Massenbewegung, in der *Logik* spielen äußere Veränderungen, z.B. die Überwindung des Kapitalismus, lediglich eine nachgeordnete Rolle. Vielmehr konzentriert sich Bahro auf das Beschreiben einer neuen Subjektivität des Menschen und wie diese zu erreichen ist.

Zweitens verändern sich die Anforderungen an eine veränderte menschliche Subjektivität als Voraussetzung für ökologische Transformation. In den *Elementen* setzt die Überwindung des Kapitalismus die Überwindung der vom Kapitalismus geprägten Subjektivität voraus. Diesbezüglich wird Bahro im Angesicht seiner veränderten Krisendiagnose in der *Logik* deutlich radikaler. Das Individuum muss durch die anthropologische Revolution eine neue Evolutionsstufe des Menschen erreichen. Daraus folgen auch unterschiedliche Perspektiven auf die Transformationsakteure. Während in den *Elementen* alle kapitalismuskritischen Kräfte angesprochen werden, bedarf es in der *Logik* einer neuartigen spirituellen Rettungsbewegung mitsamt prophetischer Bewusstseinspioniere.

Drittens können die bestehenden staatlichen Institutionen nicht mehr das maßgebliche Transformationsinstrument sein, da nur eine Minderheit den anspruchsvollen Bewusstseinsprung absehbar vollbringen wird. Vielmehr muss diese Minderheit die skizzierte Neoinstitutionalisierung vornehmen, damit eine Politik aus der Perspektive des höheren Bewusstseins möglich wird. Auch die institutionellen Verschiebungen zwischen beiden Werken ergeben sich also aus der veränderten Krisendeutung.

Viertens ergibt sich die Notwendigkeit einer Vergesellschaftung in spirituell-kommunitären Gemeinschaften, da nur in diesen die Subjektivität der Rettung stabilisiert werden kann.

Trotz dieser substanziellen Veränderungen zeigen sich in den *Elementen* bereits deutliche Hinweise, die eine Lesart der *Logik* als Fortschreibung bzw. Vollendung der entsprechenden Position nahelegen. Im Gegensatz zum häufig systemfokussierten linken Denken bemerkt Bahro schon zu diesem Zeitpunkt, dass ökologische Transformation eine veränderte Subjektivität voraussetzt, die womöglich nur auf der Basis eines neuen Glaubens, aus einer Kulturrevolution mit religiöser Durchschlagskraft erreicht werden kann (1980, 59, 158). In der Mystik sieht Bahro die Möglichkeit einer „Tiefenmobilisierung emanzipatorischer Kräfte in der menschlichen Psyche“, weswegen allen ein Zugang zur Mystik z.B. über Meditation eröffnet werden sollte (ebd., 157). Bahro verweist bereits auf spirituelle Denker wie Meister Eckardt, Joachim di Fiore, Spinoza oder Pascal (ebd.), die dann in der *Logik* als Referenzpunkte auftauchen (siehe z.B. 1987, 87f). Darüber hinaus interessiert sich Bahro in den *Elementen* bereits für die kulturrevolutionären Potenzen, die er bei Propheten wie Christus, Buddha oder Laudse sieht (1980, 157). Auch diese nehmen in der *Logik* zentrale Rollen ein (1987, 84, 89, 94). Entsprechend bespricht er bereits in den *Elementen* eine „psychologische Revolution“ als Voraussetzung für die Überwindung des Kapitalismus. Dementsprechend bemerkt er, dass politische Aktivität im herkömmlichen Sinn nur ein Mittel zur Umsetzung der eigentlichen Aufgabe sei, die wiederum ideologisch-psychologischer Natur sei (1980, 181). Der in der *Logik* zum Ausdruck kommende Fokus auf eine spirituell fundierte Bewusstseinsrevolution als unabdingbare Voraussetzung für alle äußerlichen Veränderungen ist somit bereits in den *Elementen* bzw., wie Amberger und Weber zeigen, in weiteren früheren Schriften von Bahro angelegt (Amberger 2016, 45f; Weber 2015, 294, 296f). Die vielfach diagnostizierte „spiritualistische Wende“ (vgl. dazu Heyer 2015, 17; Schölzel 1998, 72; Radkau 2011, 266-269) im Spätwerk Bahros kommt also nicht gänzlich überraschend. Insofern ist Bahros eigene Darstellung, wonach er in der *Logik* seinen Ansatz zu Ende gedacht hat (1987, 10), durchaus überzeugend.

9 Vertiefung: Religion als Ressource für ökologischen Wandel

Im Vorherigen wurde deutlich, dass die öko-politischen Denker der 70er- und 80er-Jahre in verschiedenem Tiefgang einen gesellschaftlichen Kultur- und Wertewandel als zentrale Voraussetzung für eine ökologisch nachhaltige Gesellschaft begreifen. Dies gilt auch für öko-autoritäre Denker wie Jonas und Gruhl, die jedoch an der Möglichkeit eines solchen Wandels starke Zweifel hegen. Dabei fällt als Spezifikum der ersten Zeitphase auf, dass bei vielen Denkern Religion als Ressource für diesen Ethoswandel gesehen wird. Im Folgenden wird diese Spezifität näher betrachtet. Als maßgebliche Schnittmengen lassen sich zwei Funktionszuschreibungen identifizieren, die mit Religion als Ressource für den Wandel verbunden werden. Einerseits soll sie die Abkehr vom Materialismus zugunsten einer Haltung der Genügsamkeit befördern. Andererseits soll sie durch das Erkennen einer intrinsisch werthafter, göttlichen Natur eine ökozentrische Ethik mitbegründen.

Die erste Dimension tritt besonders deutlich beim eben behandelten späten Bahro zutage. Nur auf der Basis neuer Spiritualität, die eine innere Verbindung zum natürlichen Gesamtzusammenhang als Gottheit aufbaut, wird eine Abkehr von Habenorientierung, Materialismus und Machtstreben möglich. Auch der frühe Bahro kokettiert diesbezüglich, wie gezeigt, mit dem Potenzial des Transzendenten. Neben Bahro verweisen auch viele andere Denker auf die transformative Kraft des Transzendenten. Für Gruhl und Jonas wurde die Überzeugung herausgearbeitet, dass die ökologisch gebotene Ethik des Verzichts, wenn überhaupt, nur auf Basis eines neuen Glaubens wirkmächtig werden kann. Auch für Fromm bedarf die von ihm geforderte radikale menschliche Veränderung einer „neuen nicht-theistischen, nicht-institutionellen Religiosität“, die eine Abkehr vom selbstsüchtigen Materialismus schafft, ohne zu einer institutionalisierten, dogmenbasierten Religion zu werden (2007, 246).²⁷¹ Selbst der orthodoxe Marxist Harich kokettiert in einem Interview von 1976 zumindest mit einem Dialog zwischen Buddhismus und Marxismus (2015d, 118f).

271 Wie Johach darlegt, geht es Fromm explizit nicht um eine von ihm als solche bezeichnete autoritäre Religion, die eine höhere Macht ins Zentrum stellt und die Unterwerfung unter den Willen Gottes fordert. Vielmehr strebe Fromm eine personalisierte Religiosität im Sinne einer nicht-theistischen Mystik an, durch die der Mensch, z.B. durch Meditation, zu sich selbst findet. Mögliche Vorbilder habe Fromm, wie z.B. auch Gruhl, im Zen-Buddhismus gesehen. (Johach 2010, 6f)

Doch nicht nur bezüglich der intendierten Abkehr vom Materialismus, auch für eine neue ökologische Ethik wird vielfach das Potenzial des Transzendenten betont. Gruhl bemerkt, dass ein Ausweg aus der ökologischen Krise nur durch Ehrfurcht vor der göttlichen Natur möglich sei (1975, 283, 38f). Dieser Verweis auf eine animistische Weltanschauung im Sinne einer Ehrfurcht vor der Allbeseeltheit natürlicher Entitäten verbindet ihn mit Amery. Aus dessen Sicht hat es in der Geschichte eine ökologisch vertretbare Beziehung zur Umwelt ohne religiöses Interpretationsgitter nicht gegeben (1991, 342). Ob ein neues ökozentrisches Ethos auch ohne „das Heilige“ wirkmächtig werden kann, sei folglich unklar, weswegen die Frage nach den Grundlagen eines neuen Bewusstseins ohne Vorurteile gegen das Sakrale gestellt werden müsse (ebd., 343).²⁷² Entsprechend gibt sich auch Jonas in diesem Zusammenhang offen für die Ansicht, dass „die Naturwissenschaft nicht die ganze Wahrheit über die Natur aussagt“ (2015, 30).

Aus dieser Perspektive kann bzw. muss Religion einen wichtigen Beitrag für die Gewährleistung der sittlichen Voraussetzungen einer nachhaltigen Gesellschaft leisten.²⁷³ Das ökologische Denken der Autoren wirft damit die Grundfrage der politischen Ideengeschichte auf, inwiefern eine (ökologische) Gesellschaft ein geteiltes religiöses Fundament braucht (vgl. dazu Münkler/Straßenberger 2016, 403ff). Für den späten Bahro ist diese Frage eindeutig zu bejahen. Er ist auch der einzige Autor, der eine Vorstellung davon entwickelt, wie eine solche neue Religiosität Raum greifen kann. Sein gottesstaatliches Konstrukt dient eben diesem Schaffen der inneren Voraussetzungen für die von ihm angedachte Gesellschaft. Er wendet sich vom säkularen und liberalen Staat ab, weil er die erforderlichen inneren Voraussetzungen nicht garantieren kann. Auch Jonas und Gruhl halten eine neue religiöse Basis für erforderlich, glauben aber nicht an deren Verwirklichung. Sie brauchen den autoritären Staat nicht als Instrument für die Schaffung der neuen religiösen Basis, sondern weil sie deren Möglichkeit nicht sehen. Bei den stärker anti-autoritär ausgerichteten Autoren Fromm, Amery und dem frühen Bahro bleibt gänzlich offen, wie sie sich das Anwachsen einer neuen religiösen Basis im Rahmen eines säkularen und liberalen Staates vorstellen. In Übereinstimmung mit ihren freiheitlichen Grundsätzen können sie diesen Wandel nur als evolutionären Diffusi-

272 Diese Überschneidung zwischen Gruhl und Amery hat auch Mende herausgearbeitet (2011, 401).

273 Hinzu kommt, dass viele der erwähnten Denker, wie gezeigt, auf die Kirchen als Transformationsakteur hoffen (v.a. Amery, Eppler, der frühe Bahro).

onsprozess denken. Lediglich beim frühen Bahro legt dessen Verweis auf Figuren wie Christus oder Buddha nahe, dass er diesbezüglich auf die Strahlkraft entsprechender Vorbilder setzt.

Demgegenüber finden sich bei Denkern wie Eppler und Strasser keine Verweise auf Religion als Ressource. Dass sie dies aber als virulente Frage wahrnehmen, zeigt sich daran, dass sie sich zu der Thematik verhalten. Strasser teilt zwar explizit Amerys Analyse, dass die Naturzerstörung der Moderne mit dem Rationalismus und Anthropozentrismus der Aufklärung zusammenhängen (1977, 75f). Die Antwort könne jedoch nicht in einer Abkehr vom Rationalismus, sondern nur in einer vernünftigen und planvollen Gestaltung der Beziehung zur Natur liegen (ebd.). Deshalb dürften „wir“ nicht „hinter die Aufklärung zurückgehen und den emanzipatorischen Anspruch aufgeben [...], um uns erneut in ehrfürchtiger Scheu einem unbegriffenen Gesamtzusammenhang zu unterwerfen“ (Strasser/Traube 1981, 233). Entsprechend verwehrt sich auch Eppler gegen eine Mystifizierung der Natur bzw. einen Naturkult (1981, 132; 1981b, 173). Die Frage nach der religiösen Basis der Gesellschaft bildet also einen wichtigen Topos und zugleich eine Kontroverse im frühen ökologischen politischen Denken.

Abschließend ist deutlich zu machen, dass hinter dem Kokettieren der Autoren mit dem Potenzial des Transzendenten eine, zumeist implizite Rationalismuskritik steht: Auf der Basis des Rationalen, der rein vernunftbasierten Einsicht, kann das neue Ethos (möglicherweise) nicht entstehen. Besonders deutlich und explizit findet sich eine solche Rationalismuskritik beim späten Bahro und bei Gruhl (vgl. zu Bahro auch Adler/Schachtschneider 2010, 99f). Bahro hat in seiner Krisenanalyse die Diagnose einer „abstraktionistischen Verstandeskultur“ gestellt, in der sich der Verstand verselbständigt hat. Er sieht die Dominanz des Verstandes beim Menschen gegenüber erfahrenden Erkenntnismöglichkeiten wie Körper und Seele als Grundursache der ökologischen Krise, die nun aufzuheben sei (1987, 20, 177, 181, 196f). Es sei der „mental-rationale Geist der Moderne“, der die Rückverbindungen zum Urquell kappt, weswegen es dessen Dominanz zu überwinden gelte (ebd., 92f, 96). Daraus folgt die Forderung nach der Abkehr vom Rationalismus und die Verlagerung auf die Spiritualität als zentrale Ressource des Wandels (ebd., 20). Daraus hervorgehend positioniert sich Bahro gegen die „antireligiöse Aufklärung“ (ebd., 12).²⁷⁴ Entsprechend

274 Siehe zur aufklärungskritischen Dimension in Bahros Denken auch Markovits/Gorski 1997, 211-216. Eine allgemeinere Rekonstruktion der Aufklärungskritik im frühen ökologischen Diskurs findet sich bei Hinchman/Hinchman 2001, 663-666.

kann für Gruhl im *Irdischen Gleichgewicht* die rationale Weltauffassung nur einen unzureichenden Ausschnitt der Welt begreifen. Die erforderliche organische Weltauffassung könne „nur durch die Mittel der Religion und der Kunst, nicht durch Begriffe und Beweise mitgeteilt werden“ (1985, 150). Das Organische und damit alles Lebendige hätte eine „höhere Logik“, die nicht rational erfasst, sondern nur gefühlt und innerlich erlebt werden könne (1985, 150ff). Das Rationale reicht als Erkenntnismöglichkeit für den angestrebten Ethoswandel also nicht aus. Implizit greift diese Annahme auch bei den weiteren Autoren, die auf Religion als Ressource setzen.

10 Zwischenfazit

Ab den frühen 1970er-Jahren, insbesondere im Anschluss an *Die Grenzen des Wachstums*, beginnt die erste Hochphase des ökologischen politischen Denkens, die bis weit in die 1980er-Jahre anhält. In der untersuchten Denklandschaft zeigt sich die für diese Zeit typische Wahrnehmung der ökologischen Krise als existenzielle Bedrohung, die den Fortbestand der Menschheit an sich infrage stellt. Dies übersetzt sich in eine starke Endzeitstimmung, wonach nur noch ein kurzes Zeitfenster für die Abwendung von drastischen globalen Zusammenbrüchen bleibt. Hinzu tritt ein starker Wachstumspessimismus, dem sich nur Eppler entgegenstellt. Hinter diesen divergierenden Positionen stehen v.a. optimistische und pessimistische Einschätzungen des technologischen Innovationspotenzials. Neben die ökologische Wachstumskritik tritt bei allen untersuchten Denkern der ersten Zeitphase eine soziale Wachstumskritik, deren gemeinsamer Nenner die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Wirtschaftswachstum und Lebensqualität ist. Die Positionierung in der Wachstumsfrage ist ein stark präformierender Faktor für die Alternativentwürfe der untersuchten Autoren.

Ausgehend davon spannt sich, wie auch andere Arbeiten für das deutsch- und englischsprachige ökologische politische Denken dieser Zeit herausstellen, ein breites Spektrum an Antworten auf die ökologische Krise auf (Stein 2016, 208; Ball 2003, 548; Dryzek 1997; Marten 1983, 16f; Wessolleck 1985, 62f; Eckersley 1992; Raschke 1993, 77). Die Antworten unterscheiden sich sowohl bezüglich der Alternativentwürfe als auch der Vorstellungen vom Prozess des Wandels. Mit Blick auf die institutionelle Dimension der Alternativentwürfe lässt sich die untersuchte Denklandschaft in folgende Grundpositionen differenzieren:

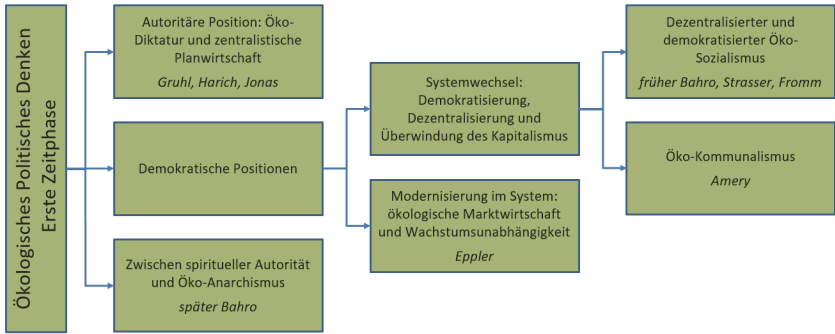


Abb. 2: Grundpositionen im ökologischen politischen Denken der 1970er- und 80er-Jahre

Die vorgenommene Einteilung weist deutliche Überschneidungen zu den wenigen anderen Arbeiten auf, die das Spektrum des frühen ökologisch-politischen Denkens bzw. Teile davon zu gliedern versuchen. Eckersley fokussiert in ihrer Untersuchung des englischsprachigen Diskurses auf das emanzipatorische Spektrum und unterscheidet dabei maßgeblich zwischen öko-marxistischen, öko-sozialistischen und öko-anarchistischen Perspektiven, wobei sie Öko-Kommunalismus wiederum als Sub-Strömung einer anarchistischen Perspektive begreift. Vom emanzipatorischen Spektrum grenzt sie den öko-autoritären „Survivalism“ ab (1992). Damit zeigt sich als maßgebliche Überschneidung zum einen die Differenzierung zwischen öko-autoritärem und emanzipativ-freiheitlichem öko-politischem Denken. Zum anderen lässt sich Eckersleys Spektrum zwischen öko-sozialistischen und öko-kommunistischen Positionen, wie gezeigt, auf den deutschsprachigen Kontext übertragen. Different ist die Zuordnung der öko-marxistischen Perspektive. Der einzige orthodox-marxistische Denker Harich wird in der vorliegenden Untersuchung der öko-autoritären Perspektive zugeordnet, weil sich in seinem Denken weitreichende Überschneidungen zu den weiteren nicht-marxistischen autoritären Denkern zeigen.

Auch gegenüber Dryzek ergeben sich weitreichende Schnittmengen. Seiner Arbeit zum englischsprachigen ökologischen politischen Denken liegt, ohne dass er dies in dieser Form expliziert, eine Differenzierung in die Perspektiven „Survivalism“, Ecological Modernization/Green Growth sowie Green Radicalism zugrunde, wobei er unter letzterem wiederum verschiedene Perspektiven wie Öko-Kommunalismus, Öko-Marxismus, Bioregionalismus sowie stärker auf die Veränderung von Subjektivitäten

und Weltanschauungen fokussierte Ansätze wie z.B. die Tiefenökologie subsumiert (Dryzek 1997). Diese übergeordnete Dreiteilung deckt sich mit der hier vorgenommenen Aufteilung, insofern die demokratischen Systemwechsel-Perspektiven dem Green Radicalism zugeordnet werden. Schwer zu verorten ist wiederum der späte Bahro, der in Dryzeks Klassifizierung zwischen öko-autoritären, tiefenökologischen und öko-kommunistischen Positionen zu verorten wäre.²⁷⁵

Zuletzt ist auf Stein einzugehen, die verschiedene, ökologisch motivierte Globalalternativen zum bestehenden politischen System differenziert. Sie unterscheidet zwischen den Modellen einer Öko-Diktatur, einer auf Demokratisierung und Dezentralisierung setzenden Öko-Polis sowie dem Entwurf *sui generis* des späten Bahros (1998, 201-216). Dies deckt sich mit der hier vorgenommenen Unterscheidung zwischen den öko-autoritären Ansätzen, der starken Demokratisierungsperspektive der demokratischen Systemwechsel-Denker sowie dem späten Bahro. Hinzu kommt im vorliegenden Zusammenhang die Position der ökologischen Modernisierung bei Eppler. Diese wird bei Stein nicht behandelt, da Eppler keine Globalalternative beschreibt, sondern weitgehend am bestehenden politischen System festhält.

Unabhängig von der konkreten Ausdifferenzierung der Grundpositionen zeichnet sich die erste Hochphase des ökologisch-politischen Denkens durch eine starke Radikalität der Alternativentwürfe aus, was auf die drastische Krisenwahrnehmung und den ausgeprägten Wachstumspessimismus dieser Zeit zurückzuführen ist (vgl. entspr. Dryzek 1997, 21). Entsprechend lassen sich alle Denker mit Ausnahme von Eppler der Systemwechsel-Perspektive zuordnen. Sie halten allesamt den Kapitalismus, das bestehende nationalstaatlich verfasste repräsentativ-demokratische System sowie einige Denker die auf Arbeitsteilung und Spezialisierung gerichtete industrielle Produktionsweise für nicht zukunftsfähig. Die Gegenvorschläge der Systemwechsel-Denker zielen, wie gezeigt, in diametral entgegengesetzte Richtungen, wobei die übergeordnete Trennlinie zwischen Zentralisierung und Autorität einerseits sowie Demokratisierung und Dezentralisierung

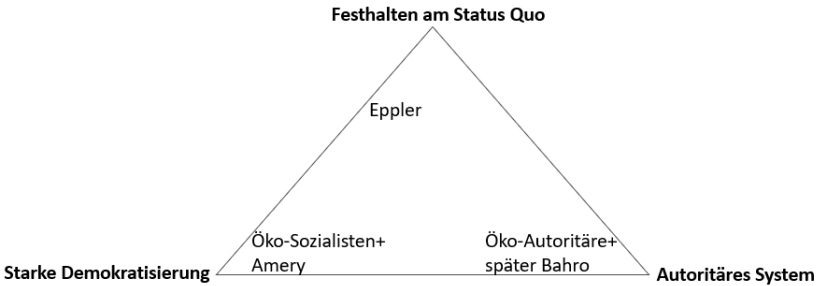
275 Die einzige spezifisch auf den deutschsprachigen Diskurs fokussierte Systematisierung von Marten wurde bereits kritisch betrachtet. Er unterscheidet zwischen Öko-Kommunismus, Öko-Sozialismus, Öko-Liberalismus, Öko-Konservatismus und Öko-Rechtsextremismus (1983, 16). Wie bereits dargelegt, sind die begrifflichen Zuschreibungen zu den jeweiligen Positionen in den meisten Fällen nicht aussagekräftig oder inhaltlich fragwürdig, weshalb sich kaum Überschneidungen zur hier vorgenommenen Differenzierung ergeben.

andererseits verläuft. Lediglich Eppler vertritt die Perspektive der Modernisierung im System.

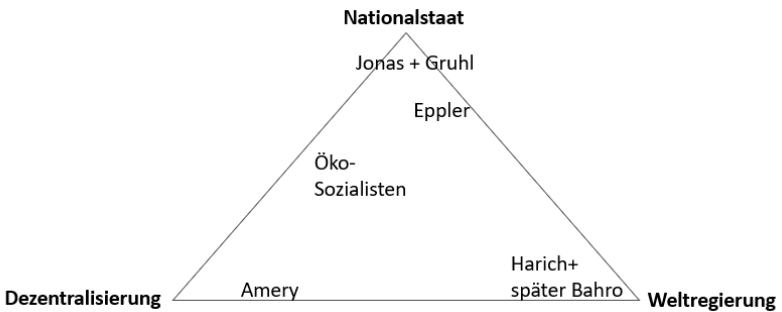
An welchen maßgeblichen inhaltlichen Trennlinien differenziert sich die Denklandschaft der ersten Zeitphase aus? Neben der Wachstumskontroverse stellt die Frage nach den Ursachen der ökologischen Krise eine wichtige Trennlinie dar. Im Hinblick auf die Alternativentwürfe können die Trennlinien anhand der prioritär behandelten Transformationsgegenstände nachvollzogen werden. Dabei lassen sich drei Transformationsgegenstände identifizieren, die in allen untersuchten Werken als zentrale Handlungsfelder auf dem Weg in eine ökologisch nachhaltige Gesellschaft adressiert werden: Wirtschaft, Politisches System/Staat, Kultur. Die Differenzen zwischen den konkurrierenden Positionen beziehen sich einerseits auf die Gewichtung dieser Gegenstände, vor allem aber, und für die Ausdifferenzierung des ökologischen politischen Denkens entscheidend, auf die jeweils intendierten Veränderungsrichtungen.

Die fundamentalste Trennlinie im frühen ökologischen politischen Denken bezieht sich auf das politische System und verweist auf die Frontstellung zwischen autoritären und demokratischen Positionen (vgl. entspr. Marten 1983, 146). Die öko-autoritären Denker Gruhl, Jonas, Harich sowie der späte Bahro halten die Demokratie zumindest übergangsweise für nicht zukunftsfähig. Der wichtigste Kritikpunkt ist die strukturelle Festlegung der politischen Entscheidungsträger auf den kurzfristigen Willen der Bürgerschaft. Demgegenüber attestieren die demokratischen Denker der Demokratie die höhere ökologische Leistungsfähigkeit. Aus ihrer Sicht sind die Impulse für die erforderlichen Veränderungen gerade aus der breiten Bürgerschaft, nicht von spezifischen Funktionseleiten zu erwarten. Aber auch innerhalb des demokratischen Spektrums zeigen sich deutliche Differenzen. Lediglich Eppler hält weitgehend am bestehenden System fest. Die weiteren demokratischen Denker sehen eine weitreichende Demokratisierung als Voraussetzung für einen ökologischeren Policy-Output. Neben der Regierungsform ist in der untersuchten Literatur auch die adäquate Steuerungsebene umstritten. Konkret lassen sich die Differenzen wie folgt veranschaulichen:

1) Zukunft der Demokratie:



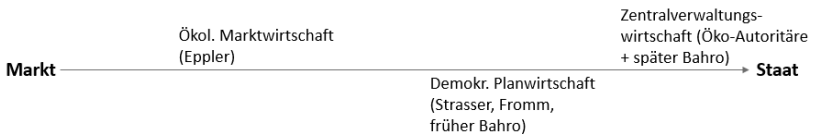
2) Steuerungsebene:



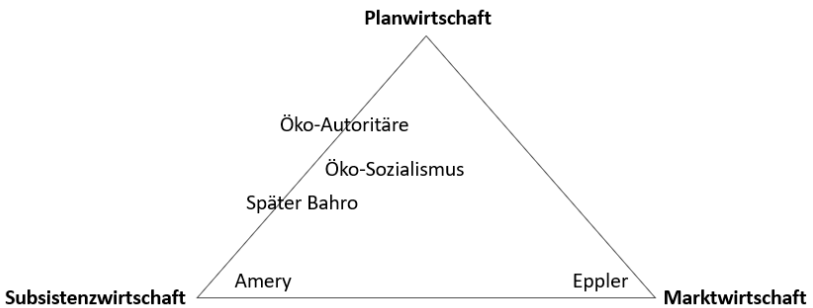
In Bezug auf den Transformationsgegenstand Wirtschaft steht die Frage nach der Zukunft des Kapitalismus im Mittelpunkt. Diesem wird von den demokratischen und autoritären Systemwechsel-Denkern ein, mit dem erforderlichen Ausstieg aus der Wachstumsdynamik unvereinbarer, systemimmanenter Wachstumszwang attestiert. Die Globalalternativen lassen sich mit Bezug auf Koordinations- und Eigentumsordnung in Anlehnung an Leopold (2005, 11) näherungsweise als staatssozialistische Zentralplanwirtschaft (Harich), zentral gelenkte Privatwirtschaft (Gruhl), demokratisierte und dezentralisierte sozialistische Planwirtschaft (Strasser) sowie dezentral-selbstverwaltete sozialistische Marktwirtschaft (Amery) bezeichnen. Lediglich Eppler hält an der bestehenden marktwirtschaftlich-kapitalistischen Grundordnung fest und hält dieses für ökologisch modernisierbar. Ein weiterer Punkt, bei dem sich starke Differenzen zeigen, ist die für erforderlichen

derlich gehaltene staatliche Eingriffstiefe auf der Nachfrageseite.²⁷⁶ Konkret lassen sich die Trennlinien wie folgt veranschaulichen:

1) Koordinationsmechanismus:

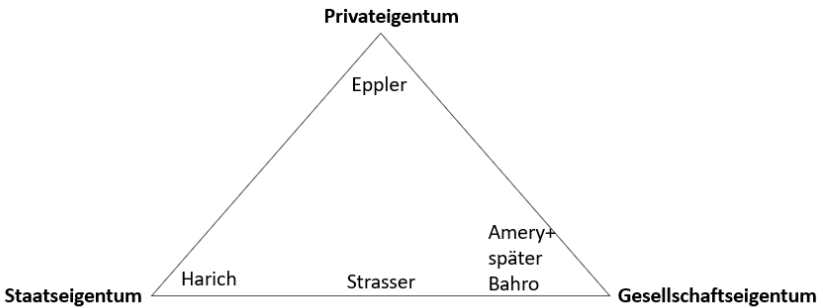


2) Wirtschaftsform allgemein:



²⁷⁶ Jenseits der genannten Aspekte lassen sich weitere Bereiche dem Transformationsgegenstand Wirtschaft zuordnen, die aber eher unkontrovers sind. Dies gilt v.a. für ressourcen- und technologiebezogene Aspekte. Diesbezüglich wird die Notwendigkeit einer veränderten, umweltangepassteren technologischen Basis, des Umstiegs von nicht-erneuerbaren auf erneuerbare Ressourcen sowie einer möglichst weitreichenden Kreislaufführung von Ressourcen breit geteilt.

3) Eigentums- und Unternehmensordnung:



4) Staatliche Eingriffstiefe auf der Nachfrageseite:

Direkte Konsumkontrolle

niedrig ————— Eppler ————— Öko-Sozialisten ————— Gruhl Harich ————— hoch

Bevölkerungskontrolle

niedrig ————— Eppler, Fromm, früher Bahro ————— Gruhl, Jonas, später Bahro, Strasser, Amery ————— Harich ————— hoch

Gezieltes Einwirken auf Bedürfnisstrukturen

niedrig ————— Eppler, Gruhl, Strasser, früher Bahro ————— Fromm ————— Harich, später Bahro ————— hoch

Zuletzt kann auch die im frühen öko-politischen Diskurs prominent adressierte Bevölkerungsfrage dem Bereich Wirtschaft zugeordnet werden, da es den Autoren dabei um die Stabilisierung bzw. Reduktion der Bevölkerung zum Zwecke der Nachfrageregulation geht. Während in der Mehrzahl der untersuchten Beiträge die Forderung nach einer restriktiven Bevölkerungspolitik aufgestellt wird, findet sie sich bei Autoren wie Fromm oder Eppler nicht.

Der Transformationsgegenstand Kultur bezieht sich auf Weltanschauungen, Werteordnungen, Wohlstandsverständnisse und darauf basierende Lebensstile. Diesbezüglich wird von allen Autoren ein kultureller Wandel gefordert, wobei die Entwicklung eines postmateriellen Wohlstandsverständ-

nisses und die Abkehr vom instrumentellen Naturverhältnis die zwei zentralen geteilten Stoßrichtungen sind. Die autoritären Autoren glauben nicht an die Möglichkeit des Kulturwandels und kommen deshalb zu autoritären Schlussfolgerungen bzw. sehen, im Falle von Harich und dem späten Bahro, den autoritären Staat als maßgebliches Vehikel für die Beförderung dieses Wandels. Unterschiedlich sind die Perspektiven, wie tiefgreifend sich die innere Verfasstheit der Individuen verändern muss, wobei das Spektrum von einer anthropologischen Revolution (später Bahro) über eine grundlegende Revision der westlichen Weltanschauung (Amery, Gruhl) bis zur Emanzipation von der, vom Industriekapitalismus geprägten Bedürfnisstruktur (früher Bahro, Strasser, Fromm, Harich) reicht. Unterschiedlich sind zudem die Positionen, inwiefern staatliches Handeln direkt auf das Hervorbringen anderer Subjektivitäten abzielt. Die Pol-Positionen werden einerseits vom späten Bahro und Harich, bei denen der (autoritäre) Staat durch gezielte Umerziehung veränderte Subjektivitäten hervorbringen soll, und andererseits von Denkern wie Eppler oder Strasser, bei denen sich die Rolle des Staates auf eine veränderte Bildungspolitik beschränkt, eingenommen. Eine spezifischere Kontroverse bezieht sich auf die Frage, inwiefern Religion eine wichtige Ressource für den angestrebten Kulturwandel darstellt.

Jenseits der Differenzen in Bezug auf die Alternativentwürfe und damit die Entwicklung der drei zentralen Transformationsgegenstände wird deutlich, dass die untersuchte Denklandschaft auch durch unterschiedliche Vorstellungen vom Prozess des Wandels gekennzeichnet ist. Dabei lässt sich die mit Blick auf die Alternativentwürfe vorgenommene Differenzierung in die genannten Grundpositionen nicht deckungsgleich auf die Vorstellungen vom Prozess des Wandels übertragen. Deutlich wird dies v.a. in der öko-autoritären Perspektive, wo Gruhl für die Etablierung zustimmungsunabhängiger Führung auf die Einsicht der gegebenen politischen Funktionsebenen hofft, während Harich auf eine proletarische Revolution von unten setzt. Stattdessen lassen sich folgende vier Perspektiven unterscheiden:

1. Gruhl (und andeutungsweise Jonas) erwarten den Impuls von etablierten (staatlichen) Eliten, die sich autoritäre Staatsmacht aneignen, wobei der Prozess der Aneignung sowie die spezifischen Eliten weitgehend offenbleiben.
2. Harich und der späte Bahro sehen ebenfalls den (autoritären) Staat als zentrales Transformationsinstrument, der aber durch einen revolutionären Umsturz von unten durch vornehmlich zivilgesellschaftliche Bewe-

gungen zum Instrument transformativer Kräfte gemacht werden muss. Die zivilgesellschaftlichen Bewegungen werden von spezifischen Eliten (Harich: kommunistische Parteien, Bahro: spirituelle Autoritäten) gezielt hervorgebracht.

3. Bei Eppler, Strasser und dem frühen Bahro kommt der Impuls ebenfalls aus der Zivilgesellschaft, entsteht aber evolutionär und richtet sich auf die Erzielung demokratischer Mehrheiten in den bestehenden Institutionen. Auch hier ist der Staat das zentrale Transformationsinstrument.
4. Auch Amery erwartet den Impuls aus der Zivilgesellschaft, dieser richtet sich aber einerseits nicht auf die bestehenden Institutionen und hat andererseits nicht zum Ziel, den Staat zum Instrument transformativer Kräfte zu machen. Vielmehr denkt er den Wandel ausgehend von einer fundamentalen Staats- und Herrschaftskritik primär als dezentralen Neuaufbau jenseits des Staates.

Grundlegend kann damit zwischen einer Top-Down-Perspektive (Gruhl, Jonas) und einer Bottom-Up-Perspektive (die weiteren Autoren) unterschieden werden. Innerhalb der Bottom-Up-Perspektive zeigen sich wiederum deutliche Differenzen, die sich v.a. auf folgende Fragen beziehen:

- Wer sind die impulsgebenden Basisbewegungen (Neue Soziale Bewegungen/Arbeiterbewegung/neuartige öko-spirituelle Bewegung)?
- Inwiefern richten sich diese Bewegungen auf die Erringung von Staatsmacht oder wirken in erster Linie jenseits des Staates?
- Wird zentralstaatliche Macht über einen revolutionären Prozess oder über demokratische Mehrheiten zum Transformationsinstrument?²⁷⁷

277 Die Untersuchungen zur ersten Hochphase des ökologischen politischen Denkens haben gezeigt, dass sich die Heterogenität der Denklandschaft auf divergente Hintergrundannahmen zurückführen lässt. Da sich diesbezüglich weitergehende Überschneidungen zur zweiten Hochphase ergeben, wird dieser Aspekt an anderer Stelle resümiert (Kap. 16, 17.1).

