

**Ökologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung.
Untersuchungen zur Literatur der modernen amerikanischen
Umweltbewegung:
Aldo Leopold, Rachel Carson, Gary Snyder und Edward Abbey.**

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Hannes Bergthaller

aus
Leverkusen

Bonn 2004

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online publiziert

1. Berichterstatter: Professor Dr. Lothar Hönnighausen

2. Berichterstatter: Professor Dr. Wolfram Högbe

Tag der mündlichen Prüfung:
(offizielles Rigorosumsdatum) 21. Juli 2004

Inhalt

0. Einleitung

- 0.1. Kulturgeschichtliche Wurzeln der Umweltbewegung in den USA..... 1
- 0.2. *Ecocriticism* und amerikanischer Nationalmythos..... 8
- 0.3. Übersicht. Zu Textauswahl und Methode..... 13

1. Zur Entstehung der modernen Umweltbewegung in den USA

- 1.1. "A miracle of public opinion."
Eine kurze Geschichte des Begriffes "Ökologie" von Haeckel bis Nixon..... 19
- 1.2. Vom *Conservation Movement* zum *Environmentalism*.
Aldo Leopold und Rachel Carson..... 23
- 1.3. Die Renaissance des Malthusianismus und die Grenzen des globalen Dorfes.
Paul Ehrlich, Kenneth Boulding und der erste *Earth Day*..... 32
- 1.4. Ökologie als Religion der *Counter Culture*.
Gary Snyder und Edward Abbey..... 38
- 1.5. Zur Geschichte der wissenschaftlichen Ökologie in den USA.
Frederic Clements und Henry Gleason..... 45

2. Wissenschaftliche und Populäre Ökologie

- 2.1. Populäre Ökologie als Katachrese.
Der Gebrauch wissenschaftlicher Begriffe in der populären Ökologie..... 55
- 2.2. Natur als Norm.
Zum Problem des naturalistischen Fehlschlusses..... 62
- 2.3. Kopernikanische und ökologische Wende.
Die Frage nach der Rolle des Menschen in der natürlichen Ordnung..... 69
- 2.4. Ökologische Metaphern: Gemeinschaft und Organismus..... 74
- 2.5. Zur unterschiedlichen Funktion der Metapher in populärer
und wissenschaftlicher Ökologie..... 81
- 2.6. Schädliche oder gesunde Metaphern?
Epistemischer Voluntarismus 87

3. Erzählung und Legitimation

- 3.1. Zur kulturellen Funktion der Erzählungen..... 91
- 3.2. Technik und Mythos. Die Krise der emanzipatorischen Legitimationserzählung
und die Entstehung der populären Ökologie 100
- 3.3. Technischer Fortschritt und Heilsgeschichte.
Francis Bacon und die Physikotheologie 106
- 3.4. Die Wiedergewinnung des Gartens.
Emanzipatorische Legitimationserzählung und amerikanischer Nationalmythos 113

4.	Aldo Leopolds <i>A Sand County Almanach</i>	
4.1.	Freiheit und Bedürfnisbefriedigung. Aldo Leopolds Kritik der Politischen Ökonomie der Feldmäuse.....	119
4.2.	Die Natürliche Lebensgemeinschaft als liberale Marktwirtschaft.....	126
4.3.	Biotische Rechte, Utilitarismus und ökologische Aufklärung	133
4.4.	Der ästhetische Mehrwert der Natur. Physikotheologische Motive in <i>A Sand County Almanach</i>	139
5.	Literaturgeschichtliche Wurzeln von Leopolds <i>A Sand County Almanach</i>	
5.1.	Henry David Thoreau und John Muir	147
5.2.	Ralph Waldo Emerson und Frederick Jackson Turner	153
5.3.	Die Puritanische Typologie und Emersons Korrespondenzlehre	159
5.4.	„A Mute Gospel.“ Aldo Leopolds Naturhermeneutik.....	166
5.5.	Affirmation und Kritik des Liberalismus. Die Erzählung von der Wiedergewinnung des Gartens in <i>A Sand County Almanach</i>	169
6.	Wildniskult und Technikkritik	
6.1.	Die <i>Dinosaur Battle</i> 1950-56, Wallace Stegners “Wilderness Letter” und die Revision des Frontier-Mythos.....	177
6.2.	Wildnis und absolute Freiheit in Edward Abbays <i>Desert Solitaire</i>	183
6.3.	Zivilisationsflucht und die Begegnung mit dem Realen.....	187
6.4.	Technik als totalitäres System. Lewis Mumford, Präsident Eisenhower und die Delegitimation der Ideologie des Kalten Krieges	194
7.	Rachel Carsons <i>Silent Spring</i>	
7.1.	Chemische Apokalypse. Zur Entstehung von <i>Silent Spring</i>	203
7.2.	Rachel Carson als Vorläuferin des Ökofeminismus.....	209
7.3.	Zelle, Körper und Gesellschaft. Gnomische Natur in <i>Silent Spring</i>	214
7.4.	Physikotheologische Motive und Naturhermeneutik in <i>The Edge of the Sea</i>	218
8.	Populäre Ökologie und Postmoderne	
8.1.	Parallelen und Differenzen	227
8.2.	Das Paradox des Holismus und die Aufsplitterung der populären Ökologie	231

9.	Gary Snyder und Edward Abbey	
9.1.	Gary Snyder und die "Deep Ecology".....	237
9.2.	Die Repräsentation der Natur. Schamanismus als poetologisches und politisches Programm.....	246
9.3.	Selbstironie und das Spiel mit der „dogmatischen Realität“ in <i>Desert Solitaire</i>	253
9.4.	Edward Abbeys humanistischer Inhumanismus	262
10.	Die Erzählung von der Umweltkrise	
10.1.	Zwischen Anamnese und Jeremiade. Die Legitimation der ökologischen Literaturkritik.....	269
10.2.	Erzählung als formales Problem in der Darstellung der Wirklichkeit.....	279
10.3.	„A Fable for Tomorrow“ als erzählerischer Kern von <i>Silent Spring</i>	283
10.4.	„A Fable for Tomorrow“ und die Rezeption von <i>Silent Spring</i>	288
11.	Ökologische Literaturkritik	
11.1.	Der <i>ecocriticism</i> im Spektrum der literaturwissenschaftlichen Revisionismen	299
11.2.	Ökozentrische Mimesis, wissenschaftlicher Realismus und <i>ecological literacy</i>	307
12.	Coda: <i>The Trees Have No Tongues</i>.	
12.1.	Dr. Seuss' <i>The Lorax</i> . Eine strategische Überinterpretation.....	319
12.2.	Die Unvermeidbarkeit des Anthropozentrismus.....	329
13.	Bibliographische Angaben	
13.1.	Bücher und Zeitschriften.....	335
13.2.	Internet.....	348

0. Einleitung

0.1. Kulturgeschichtliche Wurzeln der Umweltbewegung in den USA

Die Entwicklungen auf der Bühne der internationalen Politik haben während der vergangenen Jahre unter anderem auch dazu geführt, daß sich in Europa die Wahrnehmung der USA als einer Art „ökologischem Schurkenstaat“ gefestigt hat. Mit ihrer Weigerung, das Kyoto-Protokoll zu unterzeichnen, ihrer allgemeinen Blockadehaltung gegenüber den unterschiedlichen Versuchen, internationale Umweltstandards durchzusetzen, und dem weltweit höchsten Rohstoffverbrauch stellen die USA heute eine willkommene Folie bereit, vor deren dunklem Hintergrund die eigene umweltpolitische Fortschrittlichkeit umso heller zu glänzen vermag. Leicht gerät darüber in Vergessenheit, daß die gegenwärtige Rollenverteilung – die Vereinigten Staaten als verstockte Umweltsünder, Europa als das gute ökologische Gewissen der Welt – eine aus historischer Perspektive durchaus neue ist. In dem Roman *Birds of America* aus dem Jahr 1965 beschreibt Mary McCarthy eine Szene, in der ihr amerikanischer Protagonist, der Student Peter Levi, einem Pariser Kommunisten den Unterschied zwischen Seife und Waschmittel erklärt und sich erschüttert zeigt über die ökologische Ignoranz seines Gegenübers:

„You're using detergents every day to wash the dishes without even realizing it. Probably your *femme de ménage* buys them. Over here, you're not aware that detergents are fouling up the rivers and poisoning the fish. In America at least we're aware of it. This horrible sludgy foam piles up in lakes and streams, killing all the wildlife; it doesn't dissolve the way soap does. Pretty soon all the waterways and the ocean will be choked unless we can stop it.“ Arturo raised a shoulder. *‘Là, tu exagères un peu, mon ami. Quand même!’* The ocean, he felt, would last out his time. (McCarthy 1965, 194)

Peter Levi ist von McCarthy weniger als typischer Repräsentant seiner Generation denn als Vertreter eines untergehenden amerikanischen Bildungsbürgertums angelegt, und häufig dient er als ein allzu brillanter Reflektor für die essayistische Intelligenz der Autorin. Auch der Kontrast zwischen Peters moralischem Ernst und der schulterzuckenden Abgeklärtheit seines europäischen Gesprächspartners, wie er in der zitierten Passage dramatisiert wird, muß im Zusammenhang des Romans zunächst einmal als ein weiterer Aspekt von McCarthys Bemühungen um eine zeitgemäße Neubearbeitung von Henry James'

„international theme“ erscheinen. Er verweist aber auch auf ein transatlantisches Gefälle in der Wahrnehmung von Umweltproblemen, das für die politischen Verhältnisse Mitte der 1960er Jahre als durchaus repräsentativ gelten kann: während der 1960er und 70er Jahre waren es die USA, welche international die Maßstäbe dafür setzten, wie eine moderne Umweltpolitik auszusehen habe. Bereits seit Anfang der 1960er Jahre wurde eine Vielzahl von entsprechenden gesetzlichen Regelungen ausgearbeitet und in Kraft gesetzt.¹ Mit der Einrichtung der *Environmental Protection Agency* im Dezember 1970 wurden die Vereinigten Staaten zur weltweit ersten Nation mit einem machtvollen administrativen Instrument, dessen einzige Aufgabe der Schutz der Umwelt war (H.Rothman 1998, 108ff). Die amerikanische Politik reagierte damit auf massiven öffentlichen Druck: die Umweltbewegung hatte hier bereits Ende der 1960er Jahre den Charakter einer modernen Massenbewegung angenommen – einige Jahre, bevor das Thema in Europa größere Wellen zu schlagen begann. Betrachtet man die moderne Umweltbewegung als ein globales Phänomen und fragt nach ihrem Ursprungsland, so wären die USA sicherlich der aussichtsreichste Kandidat. Was sind die Gründe für diese historische Vorreiterrolle der amerikanischen Umweltbewegung? Folgt man ihren Wortführern und betrachtet sie als eine Reaktion auf die Krise der natürlichen Umwelt, so wäre es zunächst einmal naheliegend, hierin einen Reflex der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes zu sehen. Die USA standen bereits seit spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts an der Frontlinie jener Entwicklung, die der Ökonom Karl Polanyi 1944 als „The Great Transformation“ beschrieb: des Aufstiegs des selbstregulierenden Marktes zum zentralen gesellschaftlichen Organisationsprinzip (Polanyi 1944). Als Polanyi seine Abhandlung veröffentlichte, ging er davon aus, daß diese Epoche bereits an ihr Ende gelangt sei – mit Präsident Franklin D. Roosevelts „New Deal“ schien sich das Prinzip der staatlichen Lenkung der Wirtschaft selbst in einem Land durchgesetzt zu haben, das den Glauben an die freie Marktwirtschaft gewissermaßen mit der Muttermilch aufgesogen hatte. Zwar waren Polyanis Untersuchungen in mancher Hinsicht wegweisend, seine Einschätzung der geschichtlichen Lage sollte sich jedoch als grundfalsch erweisen:

¹ Darunter der *Clean Air Act* (1963), der *Wilderness Act* (1964), der *Clean Waters Act* (1966), der *National Wild and Scenic Rivers Act* (1968), der *National Environmental Policy Act* (1970) und der *Endangered Species Act* (1973), um nur die wichtigsten zu nennen.

tatsächlich läutete das Ende des Zweiten Weltkriegs eine der längsten Phasen wirtschaftlicher Prosperität in der Geschichte der USA ein, welche zusammen mit der vollen Entfaltung der ersten genuinen Konsumgesellschaft auch eine beispiellose Eskalation des Rohstoff- und Flächenverbrauches brachte. Diese Entwicklung, die durch das beschleunigte Bevölkerungswachstum im Zuge des sogenannten „baby boom“ noch verschärft wurde, verursachte nicht nur einen beträchtlichen Teil der ökologischen Probleme, denen sich die Umweltbewegung zuwenden sollte. Der neugewonnene Wohlstand erlaubte es auch einer wachsenden Zahl von Menschen, über die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse hinaus eine Verbesserung dessen anzustreben, wofür sich in den USA die Bezeichnung „quality of life“ einzubürgern begann. Wie einer der namhaftesten Historiker der Umweltbewegung, Samuel Hays, schreibt: „one increasingly heard the phrase ‚quality of life,‘ a term that reflected a new dimension to ‚standard of living.‘ „The ‚good life‘ now referred not only to material goods but also to the quality of the environment where people lived, worked and played“ (Hays 2000, 22).

Vor diesem Hintergrund mag es zunächst so scheinen, als spiegele die Vorreiterrolle der amerikanischen Umweltbewegung lediglich den wirtschaftlichen Vorsprung der amerikanischen Gesellschaft gegenüber den übrigen westlichen Ländern wieder. Allerdings ist die spezifische Form, die der Widerstand gegen die Folgen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Modernisierung in den USA annahm, durch eine solche umwelt- und wirtschaftsgeschichtlichen Kontextualisierung allein kaum begreiflich zu machen. Der Aufstieg der amerikanischen Umweltbewegung während der 1960er Jahre hatte kulturgeschichtliche Wurzeln, die sich bis in die Anfangszeit der europäischen Besiedlung zurückverfolgen lassen.

Die Entdeckung der Natur als positivem Gegenbild zu einer sich immer rascher transformierenden Gesellschaft vollzog sich ähnlich wie in Europa mit dem Beginn der Romantik. Washington Irving wies hier mit der Veröffentlichung seines *Sketchbook* im Jahre 1819 den Weg: er etablierte die pittoresken Landschaften des amerikanischen Hinterlandes als literarischen Gegenstand und entwarf mit der Figur des Rip van Winkle den Prototypen

einer langen Linie von Zivilisationsflüchtern, die in der unberührten Natur ein Refugium abseits der sozialen Zwänge und psychologischen Härten der gesellschaftlichen Modernisierung finden. Auf Irving folgten in den 1820ern James Fenimore Coopers *Leatherstocking Tales* und wenig später das lyrische Werk William Cullen Bryants, der sein Gedicht „The Prairies“ 1833 mit den Zeilen beginnen läßt: „These are the Gardens of the Desert, these / The unshorn fields, boundless and beautiful, / And fresh as the young earth, ere man had sinned – The prairies“ Darauf, daß Bryants Begeisterung für die paradiesische Reinheit der amerikanischen Wildnis eng mit dem Projekt der nationalen Identitätsbildung verknüpft war, verweist bereits der Umstand, daß Bryant die letzte Zeile der zitierten Passage in der zweiten Auflage seiner *Poems* aus dem Jahr 1834 veränderte: an die Stelle der Bezugnahme auf den Sündenfall setzte Bryant die Worte „For which the speech of England has no name.“ Das Wort „prairie“ war der Sprache der französischen *voyageurs* entlehnt. Bei Bryant wird es zum Signalwort für die Neuartigkeit der historischen Erfahrung einer jungen Nation, in deren Selbstverständnis die natürliche Umwelt nun jene identitätsstiftende Funktion zu übernehmen begann, wie sie in den europäischen Gesellschaften durch geteilte Traditionen erfüllt wurde – Traditionen, an denen es der heterogenen Bevölkerung der amerikanischen Kolonien in so auffälliger Weise mangelte. Das anfängliche Unterlegenheitsgefühl gegenüber den Mutterländern wurde kompensiert durch die Hinwendung zur Natur: mochten die Europäer auf ihre antiken Kunstschatze und mittelalterlichen Kathedralen stolz sein, so durften die Amerikaner auf einen Tempel verweisen, den der Allmächtige selbst errichtet hatte - keine Nation der Alten Welt konnte mit ähnlich spektakulären Landschaften aufwarten wie die Vereinigten Staaten.

Die Aufwertung der Natur zur zentralen identitätsstiftenden Instanz der amerikanischen Kultur wurde zwar vielfach als eine Abwendung auch vom puritanischen Erbe der ersten Siedergenerationen betrachtet – Nathaniel Hawthornes scharfe Entgegensetzung des religiösen Rigorismus der Bostoner Patriarchen und der natürlichen (allerdings, wie der Autor nahelegt, durchaus fehlgeleiteten) Moralität der Hester Prynne in *The Scarlet Letter* (1850) ist ein früher Beleg für diese weit verbreitete Sichtweise. In wesentlichen Punkten stellte das

Naturbild der amerikanischen Romantiker jedoch eine Fortentwicklung ursprünglich puritanischen Gedankengutes dar. Die protestantischen Dissidenten, die Anfang des 17. Jahrhunderts aus England einwanderten, betrachteten ihre neue Umgebung durch die Linse eines typologischen Geschichtsbildes, in dem ihre Übersiedelung in die Neue Welt als Wiederholung des Auszugs der Israeliten aus der pharaonischen Knechtschaft erschien, wie ihn die Bibel schildert (Brumm 1963, 29ff). Die Wildnis von Neuengland war demnach ein Ort der Prüfung und der spirituellen Reinigung, an dem die Gläubigen sich den weltlichen Verlockungen ihrer dekadenten Heimat entwöhnen sollten und an dem noch jede Widrigkeit als ein Zeichen der besonderen Aufmerksamkeit interpretiert werden konnte, die Gott seinem auserwählten Volk entgegenbrachte. In der Auseinandersetzung mit der ungezähmten Natur suchten und fanden die puritanischen Siedler die Bestätigung des Gnadenbundes und der Identität ihrer Gemeinschaft als einem „neuen Israel“ (Bercovitch 1978, 12ff).

Die puritanische Konzeption der Natur als einem Text, dem der Wille Gottes abzulesen sei, wurde durch die Romantiker übernommen und den veränderten historischen Erfordernissen angepaßt. So wurde es im 19. Jahrhundert zu einem Gemeinplatz, daß die physische Geographie des amerikanischen Kontinents und die außerordentlichen Umweltbedingungen, die seine Eroberung durch die euroamerikanischen Neuankömmlinge begünstigten, als Ausdruck der göttlichen Vorsehung zu betrachten seien. Sie bestätigten die besondere Rolle, die dem amerikanischen Volk im göttlichen Heilsplan zugeordnet war. Man erwartete, daß die amerikanischen Landschaften den Einwanderern einen unverkennbar amerikanischen Charakter aufprägen und entsprechende gesellschaftliche Strukturen hervorbringen würden. In der Auseinandersetzung mit der Wildnis – sei es durch die Urbarmachung des Landes oder durch die Anpassung an seine besonderen Anforderungen – sollten die europäischen Immigranten den kulturellen Ballast der Alten Welt abstreifen und zu vorbildlichen Bürgern einer neuen demokratischen Gemeinschaft heranreifen.

Dieser Vorstellungskomplex stellt bis heute eine der Grundkonstanten im Prozess der kulturellen Selbstverständigung der USA dar. Er bildete das Fundament der Vision von den Vereinigten Staaten als einer Nation von freien Bauern, wie Thomas Jefferson und St. John

de Crèvecoeur sie entwarfen; er war der Ausgangspunkt des romantischen Naturkults, wie er in der Malerei der *Hudson River School* und in den Texten Ralph Waldo Emersons und Henry D. Thoreaus seinen vermutlich wirkmächtigsten Ausdruck fand. Thoreaus 1854 veröffentlichtes Hauptwerk *Walden* wurde dabei zum Modelltext einer bis heute überaus fruchtbaren und spezifisch amerikanischen Traditionlinie des „nature writing“, in der sich die Genres der wissenschaftlichen Naturbeschreibung und der spirituellen Autobiographie vermischen (Fritzell 1991, 3-4), und die später zum vermutlich wichtigsten literarischen Vehikel der Umweltbewegung in den USA werden sollte. Der Glaube an die prägende Kraft der Natur war auch ein integraler Bestandteil der „Manifest Destiny“-Ideologie, die in der amerikanischen Landschaft den göttlichen Auftrag zur Eroberung des Kontinents lesen wollte, und von Frederick Jackson Turners „frontier hypothesis“, welche die Auseinandersetzung der Pioniere mit der Wildnis als die eigentliche Quelle demokratischer Werte betrachtete. Sie gab den Impuls für die Einrichtung der ersten Nationalparks unter Präsident Theodore Roosevelt um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als mit der offiziellen Schließung der „frontier“ der amerikanische Jungbrunnen zu versiegen drohte, und sie stellt die Grundlage des wohl amerikanischsten aller Genres dar, an dessen Popularisierung Roosevelt nicht unwesentlichen Anteil hatte:² im *Western* wird der Umweltdeterminismus zum dramatischen Prinzip erhoben – seine Protagonisten sind Männer, die von den elementaren Kräften der Natur zu exemplarischen Amerikanern geformt worden sind.

Für die Entstehung der modernen Umweltbewegung ist dieser Glaube an den formativen Einfluß der ungezähmten Natur auf den amerikanischen Nationalcharakter von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen. Daß er in diesem Zusammenhang weiterhin eine zentrale Rolle spielt, zeigt sich etwa in der Debatte um das „Arctic National Wildlife Refuge“ (ANWR) in Alaska, dem größten zusammenhängenden Naturschutzgebiet der USA, welches nach den Plänen der amtierenden Regierung für die Erdölförderung geöffnet werden soll. Mit exemplarischer Deutlichkeit tritt die fortdauernde Verknüpfung umweltpolitischer Zielsetzungen mit dem nationalen Mythos in den Einlassungen eines Schauspielers zutage, der

² Owen Wister widmete seinen 1902 erschienenen Roman *The Virginian*, der allgemein als der erste *Western* gilt, Theodore Roosevelt. Laut Wister war es Roosevelt gewesen, der ihn dazu bewegt hatte, sich des ungewöhnlichen Materials anzunehmen.

selbst Ende der 1960er Jahre durch seinen Auftritt in einem *Western*-Film erstmals Berühmtheit erlangte: Robert Redford.³ Im November 2001, also kurze Zeit nach den Terroranschlägen vom 11. September, schreibt Redford in einer Botschaft an die Mitglieder des *Natural Resources Defense Council* (einer der größten amerikanischen Umweltschutzorganisationen, deren Vorstand Redford angehört):

The preservation of irreplaceable wildlands like the Arctic Refuge and Greater Yellowstone is a core American value. I have never been more appreciative of the wisdom of that value than during these past few weeks. When we are filled with grief and unanswerable questions it is often nature that we turn to for refuge and comfort. In the sanctuary of a forest or the vastness of the desert or the silence of a grassland, we can touch a timeless force larger than ourselves and our all-too-human problems. This is where the healing begins. Those who would sell out this natural heritage - this spiritual heritage - would destroy a wellspring of American strength.⁴

Die amerikanischen Wildnis, so Redford, stelle das „spirituelle Erbe“ der Nation dar. Ihre Zerstörung würde die Verbindung der Amerikaner zu jener „zeitlosen“ Macht unterbrechen, welche den eigentlichen „Quell amerikanischer Stärke“ darstellt. Zwar geniert sich Redford offenkundig, die höhere Macht mit dem Namen „Gott“ zu apostrophieren – dennoch zeigt sich in seiner Email, wie sehr die Programmatik der amerikanischen Umweltbewegung mit dem Grundtenor der amerikanischen Zivilreligion im Einklang steht.

³ „Butch Cassidy and The Sundance Kid“, in dem Robert Redford neben Paul Newman die Hauptrolle spielte, kam 1969 in die Kinos.

⁴ Rundmail vom 15.11.2001; im Internet archiviert unter: <http://greenyes.grn.org/2001/11/msg00054.html>; vgl. auch Redfords Artikel in der *New York Times* vom 23. Mai 2001, „Bush vs. the American Landscape.“

0.2. *Ecocriticism* und amerikanischer Nationalmythos

Diese Verquickung der Umweltproblematik mit Fragen des nationalen Selbstverständnisses wirkt unterschwellig auch im sogenannten *ecocriticism* weiter, der ökologisch orientierten Literaturwissenschaft, wie sie sich an amerikanischen Universitäten seit Anfang der 1990er Jahre etabliert hat, und welche bislang außerhalb der USA kaum Fuß fassen konnte.⁵ In Deutschland gibt es derzeit lediglich eine Handvoll von Wissenschaftlern, die sich in diesem neuen Feld betätigen. Dies läßt sich zum Teil gewiß auf die übliche Verzögerung zurückführen, mit der theoretische Innovationen ihren Weg über den Atlantik finden – auch frühere revisionistische Ansätze in der Literaturwissenschaft, wie der *New Historicism*, die *Gender Studies* und die verschiedenen *Ethnic Studies*, brauchten längere Zeit, um sich an deutschen Universitäten durchzusetzen. Im Falle des *ecocriticism* wird die Rezeption jedoch zweifellos auch durch die spezifisch amerikanische Prägung sowohl der wissenschaftlichen Arbeit als auch des sozialen Milieus, in dem der neue Forschungszweig floriert, erschwert. Die Mehrzahl der amerikanischen *ecocritics* wird von einem ausgeprägten Sendungsbewußtsein motiviert und versteht die eigene Arbeit als eine Fortsetzung des politischen Engagements mit anderen Mitteln. Ihr Ziel ist die Förderung eines „ökologischen Bewußtseins“, eines neuen Denkens, das die Lehren aus den Fehlern zieht, welche die Menschheit in die gegenwärtige Umweltkrise geführt haben. Die möglichen Wege für dieses Denken finden sie meist in Texten vorgebahnt, die der oben erwähnten Tradition des „nature writing“ zuzurechnen sind – hier, wie Thomas Lyon schreibt, beobachte der aufmerksame Leser

the awakening of perception to an ecological way of seeing. ‚Ecological‘ here is meant to characterize the capacity to notice pattern in nature, and community, and to recognize that the patterns observed ultimately radiate outward to include the human observer. This latter dimension may be the key, for it enables an ethical response. (Lyon 1989, xiv)

⁵ In Großbritannien hat sich 1999 ein Zweig der 1992 in den USA gegründeten *Association for the Study of Literature and the Environment* formiert, und ähnliche Gesellschaften existieren auch in Japan und Korea. Während ASLE inzwischen zu einer der zahlenstärksten wissenschaftlichen Gesellschaften in den USA herangewachsen ist, nehmen die entsprechenden Organisationen in der akademischen Landschaft der anderen genannten Länder bislang eindeutig eine eher marginale Position ein.

Die von Lyon hier anvisierte „ethische Antwort“, welche die „literature of nature“ ermöglicht und einfordert, soll insbesondere auch eine Konversion des Lesers mit sich bringen, vom passiven Rezipienten zum ökologischen Aktivist. Die Entwicklung von neuen pädagogischen Ansätzen, die diesem moralischen Anspruch gerecht werden, bildet dementsprechend auch einen Schwerpunkt des *ecocriticism*, und diese Versuche richten sich in erster Linie gegen die akademische Spezialisierung der literaturwissenschaftlichen Arbeit: gefragt sind „ganzheitliche“ Lehrmethoden, welche die persönliche Erfahrung des Lehrenden und seiner Studenten in den Unterricht einbeziehen, die Lektüre von „umweltbewußten“ Texten mit Exkursionen zu den in diesen Texten beschriebenen Orten verbinden und die Studenten dazu anleiten, selbst über ihre Naturerfahrung zu schreiben. Die von John Elder, einem *ecocritic* der ersten Stunde,⁶ in Alaska veranstalteten Seminare stellen gewissermaßen den idealtypischen Fall einer solchen Unterrichtspraxis dar:

Our class kayaked on part of the coast near Juneau as well as in some of the interior waterways, camped at night on the beach or in Forest Service cabins, and read books from and about this landscape. (...) [T]his course combined the elements of nature study and adventure; taking care of the physical necessities of community in the field – camping and cooking and shelter; lots of intense writing together; and then literary discussions and workshopping of pieces from our journals. (Christensen 2003, 205)

Die Praxis des *ecocriticism*, wie Elders Seminare sie exemplifizieren, zielt also nicht in erster Linie auf die Analyse von Texten ab, sondern auf das, was häufig als „ecoliteracy“ bezeichnet wird: die genaue Kenntnis einer bestimmten Landschaft und der in ihr wirksamen ökologischen Zusammenhänge, sowie die Formung einer Gemeinschaft von Individuen, die ihre Identität über dieses Wissen definieren.⁷

Zwar folgen keineswegs alle *ecocritics* diesem Schema, und gerade in den letzten Jahren hat sich das Spektrum der Ansätze hinreichend verbreitert, daß Ursula Heise von einem „theoretischen Pluralismus“ innerhalb des Feldes sprechen kann (Heise 1998, 128).

⁶ Elders 1985 veröffentlichter Band *Imagining the Earth: Poetry and the Vision of Nature* stellte einen der ersten Schritte in Richtung einer ökologisch orientierten Literaturwissenschaft dar.

⁷ Hier überschneidet sich das pädagogische Projekt des *ecocriticism* mit dem sogenannten Bioregionalismus, der die Bindung des Einzelnen an dasjenige Ökosystem, welches er sich zum Heimatort gewählt hat, zur Grundlage einer Neuordnung des politischen und gesellschaftlichen Systems erklärt. An die Stelle willkürlich gezogener politischer Grenzen sollen die „natürlichen“ Grenzen zwischen unterschiedlichen Vegetationszonen, Wasserscheiden oder anderen physiogeographischen Einheiten treten. Gary Snyder ist der vermutlich wichtigste literarische Repräsentant des bioregionalistischen Programmes. Zum Bioregionalismus vgl. (stellvertretend für viele andere) McGinnis 1999.

Dennoch sind die Tendenzen, die hier sichtbar werden, für den amerikanischen *ecocriticism* insgesamt weiterhin charakteristisch: der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit liegt auf der Erfahrung des Individuums in und mit der natürlichen Umwelt, von der erwartet wird, daß sie zur Herausbildung eines „besseren Selbst“ führe, eines inneren Wandels weg von „ego-“ und hin zu „eco-consciousness“ (Love 1992; Howarth 1998). Dieses neue „Eco-Ego“ soll eher dazu in der Lage sein, Verantwortung für die Umwelt zu übernehmen und als gesundes Glied einer Gemeinschaft zu funktionieren, deren Grenzen nun nicht mehr mit denen der menschlichen Gesellschaft zusammenfallen, sondern vielmehr die gesamte Lebewelt umfassen. Eben dieser Bildungsprozeß, in dessen Verlauf der Einzelne sich von den technischen und zivilisatorischen Vermittlungsinstanzen befreit, welche ihn von seiner Umwelt abschneiden, in ein authentisches Verhältnis zur Natur und eine tiefe Bindung mit einem bestimmten Ökosystem tritt, werde in den kanonischen Schriften der amerikanischen Umweltbewegung beschrieben. Ihn gilt es nicht nur theoretisch zu rekonstruieren, sondern vor allem in der eigenen Lebensführung und Textproduktion praktisch nachzuvollziehen.

Es bedarf keines allzu großen kritischen Scharfblicks, um zu sehen, daß dieses Projekt an die bereits beschriebene uramerikanische Tradition anknüpft, die Wurzeln der eigenen Identität in der Auseinandersetzung mit der Natur zu lokalisieren. Was Dana Phillipps über Lawrence Buells *The Environmental Imagination* schreibt – einen der ambitioniertesten Versuche, den *ecocriticism* auf eine tragfähige theoretische Grundlage zu stellen – gilt ebenso für einen großen Teil der übrigen in diesem Feld veröffentlichten Arbeiten: „[Buell] tries to generate an account of the environmental imagination from within the confines of a national literature long ago convinced, as it so happens, of its special relationship to nature“ (Phillipps 1999, 586). Das kritische Sensorium, mit dem der amerikanische *ecocriticism* an seinen Kanon „umweltbewußter“ Texte herangeht und mit dem er deren bewußtseinsbildende Effekte zu verstehen versucht, ist selbst maßgeblich ein Produkt der durch diesen Textkorpus konstituierten Tradition. Seinen Ausdruck findet dieses besonders innige Verhältnis vieler *ecocritics* zu ihrem bevorzugten Gegenstand nicht selten in einem Mangel an Distanz: an die Stelle der Analyse tritt die Paraphrase; an die Stelle genauer Lektüren

treten Proklamationen über den literarischen Wert und den prophetischen Charakter des jeweils in Frage stehenden Textes. Man mag dies auch dem Umstand zuschreiben, daß viele Schlüsseltexte der amerikanischen Umweltbewegung vom *mainstream* der Amerikanistik bislang kaum wahrgenommen worden sind und das ganze Genre des „nature writing“ lange Zeit als subliterarisch galt. Die Lobeshymnen wären somit auch als Versuch aufzufassen, für den eigenen Forschungsbereich eine weniger randständige Position innerhalb der Literaturwissenschaften zu beanspruchen. Ebenso sehr geht es aber offenbar darum, sich in den Texten Bestätigung für die eigenen politischen Überzeugungen zu holen. Beispielhaft für diese Tendenz ist die Behandlung von Aldo Leopolds *A Sand County Almanach*. Leopold kann mit Fug und Recht als einer der Aposteln der modernen amerikanischen Umweltbewegung bezeichnet werden, und der *Almanach* genießt unter seinen Anhängern den Rang einer heiligen Schrift. Der Romancier und Essayist Wallace Stegner hat die außerordentlich Wertschätzung, die dem Buch in Naturschützerkreisen entgegengebracht wird, auf hellsichtige Weise formuliert: „When this forming civilization assembles its Bible, its record of the physical and spiritual pilgrimage of the American people, the account of its stewardship in the Land of Canaan, *A Sand County Almanach* will belong in it, one of the prophetic books, the utterance of an American Isaiah“ (Stegner 1987, 233). Nun sind heilige Texte auf ihren einen Schriftsinn hin zu lesen; die Quelle dieses Sinns ist in der Weisheit ihres Autors zu suchen. Demgemäß kommt es bei ihrer Lektüre darauf an, die vom Autor intendierte Bedeutung zu entschlüsseln und von Zweideutigkeiten nach Möglichkeit zu befreien. Da es sich um einen heiligen Text handelt, muß diese Bedeutung die moralischen Prinzipien bestätigen, die der Gemeinschaft der Gläubigen als heilig gelten. Dieser normalisierende Zirkelschluß, durch den die Beschäftigung mit den supplementären Bedeutungen und performativen Widersprüchen des Textes weitgehend vermieden wird, ist auch für den überwiegenden Teil der ökokritischen Auseinandersetzungen mit *A Sand County Almanach* charakteristisch. Peter Fritzell hat in seinem 1987 erschienenen Essay „The Conflicts of Ecological Conscience“ eine der bislang raffiniertesten Interpretationen des *Almanach* vorgelegt. Laut Fritzell oszilliert der Text zwischen zwei gegensätzlichen

Auffassungen vom Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt, die sich gegenseitig dementieren: „*Sand County* is dedicated to and defined by two mutually exclusive conceptions of man's relations to nature: one basically descriptive, synthetic, and holistic; the other essentially prescriptive, analytic, and dualistic“ (Fritzell 1987, 139). Zwar zieht Fritzell hieraus nicht die de Man'sche Schlußfolgerung, der intellektuell aufrichtige Leser müsse angesichts solch unauflösbarer Widersprüche sein Urteil suspendieren und in sublimer Unentschiedenheit verharren; dennoch läßt seine Lektüre die zahlreichen Versuche, Leopolds Text ohne weiteres für ein bestimmtes moralisch-politisches Programm zu reklamieren, zumindest als problematisch erscheinen.

Fritzells Anregungen sind freilich von der großen Mehrzahl der nachfolgenden literaturwissenschaftlichen Arbeiten, welche sich mit dem *Almanach* befassen, ignoriert, die von ihm aufgewiesenen Aporien heruntergespielt worden. So liest man bei John Tallmadge: "We finish the work convinced of its unity and purpose, and, when we return to it, we bring a clear sense of its moral vision. (...) [U]nderstanding the doctrine of the land ethic only makes Leopold's vignettes more resonant“ (Tallmadge 1987, 122). Wo sich Zweifel wenn nicht an der "Doktrin" selbst, so doch zumindest an der Stringenz ihrer Formulierung einstellen, werden diese häufig mit dem Hinweis auf die lebenspraktische Orientierung des Textes weggewischt. Dementsprechend fällt auch Sherman Pauls Kritik an Fritzells Lektüre des *Almanach* aus: "This essay is troublesome (...) because there is too much conceptual finesse, too little awareness of the way practice itself resolves these issues“ (Paul 1992, 61). "Practice“, so möchte man anmerken, ist das, was man macht, wenn man aufhört zu lesen – schwerlich ließe sich behaupten, daß die Fragen, die man in der Lektüre nicht abschließend zu klären vermochte, damit beantwortet seien. Unter Hinweis auf die praktischen Erfahrungen im Umgang mit dem Land kann die Frage nach Widersprüchen im Text zur Nebensache erklärt werden. So erkennt beispielsweise Don Scheese in seiner Monographie *Nature Writing* an, daß die *land ethic* "certain paradoxes and tensions" enthalte – etwa das paradoxe Ideal ein Kultivierung von Wildnis *als Wildnis* – welche indessen in Leopolds tatsächlicher Arbeit auf seiner Farm aufgelöst worden seien: "By carrying out the 'husbandry

of wild things', by successfully resolving the tension between wilderness and civilization, the wild and the cultivated, he stands, axe in hand, as a pastoral exemplar" (Scheese 1996, 103). Scheese endigt seine Ausführungen zu *Sand County Almanach* passenderweise mit einem Bericht über seine Pilgerfahrt an den Ort der von Leopold bewirkten Transubstantiation von Kultur und Wildnis, Leopolds Farm in Sauk County, Wisconsin.

0.3. Übersicht. Zu Textauswahl und Methode.

Damit sind die Umriss der Situation bezeichnet, vor deren Hintergrund sich diese Arbeit positioniert. Ihr Ziel ist dabei ein zweifaches. Zum einen soll eine Einführung in eine Reihe von Texten gegeben werden, die in der Entwicklung der modernen amerikanischen Umweltbewegung eine Schlüsselrolle gespielt haben und zum Kern des ökokritischen Kanons gehören, denen von der deutschsprachigen Amerikanistik bislang jedoch kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden ist: Aldo Leopolds *A Sand County Almanach*, Rachel Carsons *Silent Spring* und *The Edge of the Sea*, Edward Abbeys *Desert Solitaire* sowie die Essays und einige ausgewählte Gedichte Gary Synders. Diese Texte werden, entlang der oben entworfenen Linien, kulturgeschichtlich kontextualisiert und ihr Verhältnis sowohl zur literarischen Tradition der USA als auch zur wissenschaftlichen Ökologie näher bestimmt. Zum anderen soll der *ecocriticism*, als eine der interessantesten Neuentwicklungen in der amerikanischen Literaturwissenschaft während des vergangenen Jahrzehnts, vorgestellt und einer Kritik unterzogen werden, die den anhand der Primärtexte gewonnen Einsichten Rechnung trägt. Dabei ist insbesondere zu zeigen, daß der ethische Anspruch, den die Umweltbewegung erhebt, nicht mit dem Hinweis auf die „Sache selbst“ – namentlich die Krise der Biosphäre - zu decken ist, sondern sich aus kulturellen Sinnbildungsmustern speist: „großen Erzählungen“, in der Terminologie Jean-François Lyotards, oder „Daseinsmetaphern“, wie der entsprechende Begriff Hans Blumenbergs lautet. Dem auch von zahlreichen *ecocritics* immer wieder erhobenen Ruf nach einer Rückkehr auf den Boden der ökologischen Tatsachen - "the solid earth! the actual world!", wie es das Motto der Zweijahrestagung der *Association for the Study of Literature and the Environment* 2003

pathetisch verkündete – ist also mit Blumenberg entgegenzuhalten: „Es ist Rhetorik, anderen die Voraussetzung zu suggerieren, es sei nötig, wieder oder überhaupt erst zu denken und zu handeln. Wenn die Wirklichkeit ‚realistisch‘ zu sehen und zu handhaben wäre, wäre sie schon immer so gesehen und gehandhabt worden“ (Blumenberg 2001, 430). Insofern Leopold, Carson, Snyder und Abbey aus den von der Ökologie etablierten Sachverhalten unmittelbar eine neue ökologische Ethik ableiten, von wissenschaftlichen Tatsachen also auf moralische Wahrheiten zu schließen versuchen, knüpfen sie an die rhetorischen Evidenzen einer nationalen Tradition an, in der die Natur seit jeher als transzendente Blaupause einer liberalen Gesellschaftsordnung figurierte. Der von ihnen dabei zugrunde gelegte Naturbegriff steht jedoch quer zu dem der Naturwissenschaften, der sich gerade durch den Ausschluß normativer Annahmen definiert. Die Herausarbeitung der Differenz zwischen dem Diskurs der naturwissenschaftlichen Ökologie und einerseits und dem, was hier als *populäre Ökologie* bezeichnet wird, steht im Mittelpunkt des ersten Teils dieser Arbeit. Dabei sei bereits an dieser Stelle vorweggeschickt, daß mit der Bezeichnung „populär“ keinesfalls eine Abwertung der darunter zusammengefaßten Texte impliziert ist: die wissenschaftliche Ökologie vermag *als naturwissenschaftliche Disziplin* selbst nicht zu bestimmen, wie die Gesellschaft mit den von ihr gewonnenen Erkenntnissen umzugehen habe. Indem die populäre Ökologie sich der Beantwortung eben dieser Frage zuwendet, leistet sie eine kulturelle Arbeit, deren Wert kaum hoch genug veranschlagt werden kann.

Unter Rückgriff auf ein narratologisches und metaphorologisches Instrumentarium, das sich u.a. auf Arbeiten von Hans Blumenberg, Hayden White, Jean-François Lyotard und Paul Ricoeur stützt, soll im Anschluß daran gezeigt werden, wie solche Begriffe wie die „natürliche Lebensgemeinschaft“ oder „biotic community“, das „web of life“ und die „Nahrungskette“ in den analysierten Texten dazu verwendet werden, um binnengesellschaftliche Konflikte zu thematisieren und politische bzw. soziale Neuorientierungen zu legitimieren. Für alle hier behandelten Autoren bedeutet die Krise der Umwelt zugleich auch eine Krise der liberalen Demokratie, als deren Idealtypus sie die natürlichen Lebensgemeinschaften vorstellen: in der Natur bringt der Widerstreit der einzelnen Akteure spontan einen stabilen, homöostatischen

Ordnungszustand hervor; die Verfolgung der individuellen Interessen trägt unwillentlich zum Wohl der Allgemeinheit bei. Damit schließen sie an den Naturbegriff der frühmodernen Physikotheologie und des neuenglischen Transzendentalismus an, welche in der Natur den Ordnungswillen einer höheren Kraft am Werk sah, der auch für gesellschaftliches Handeln verbindlichen Charakter besitzen sollte. Leopold kommt in *A Sand County Almanach* zu dem Schluß, die Gesellschaft müsse in ihrem Verhältnis zur Natur die Herrschaft des ökonomischen Nutzenkalküls abstreifen, den anderen Spezies ein Eigenrecht zugestehen und sie damit in den universalgeschichtlichen Emanzipationsprozess einbinden, als dessen bislang höchsten Ausdruck er die amerikanische Demokratie betrachtet; ebenso Snyder, der jedoch in seiner Ablehnung abendländischer Traditionen wesentlich weiter geht und den Weg zu einer „ultimate democracy“ (Snyder 1995, 54) über die Revitalisierung animistischer Denkmuster einschlagen will. Beide sehen ihr Ziel in der Wiederherstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, wie es vor der Besiedelung Amerikas durch die europäischen Einwanderer geherrscht haben soll. Eine solche Rückkehr in den Naturzustand propagiert auch Edward Abbey in *Desert Solitaire* – allerdings ironisiert er zugleich den Glauben an die Möglichkeit ihres Vollzugs und spielt immer wieder den latenten Widerspruch zwischen dem wertfreien Naturbegriff der wissenschaftlichen Ökologie und seinen ethischen Auslegungen durch die populäre Ökologie in der Vordergrund. Abbey zeigt, daß der Versuch, die Ordnung der empirischen Natur als einzig gültigen Bezugspunkt für die Bewertung menschlichen Handelns durchzusetzen, denkt man ihn konsequent zu Ende, nicht zu einer „natürlichen“ Ethik führt, sondern zur Aufgabe jeglicher Form von Moral – in einen „Inhumanismus“, mit dessen Radikalität Abbey kokettiert, dessen Glaubwürdigkeit als politische Option er jedoch satirisch unterläuft. Rachel Carsons *Silent Spring* zeichnet ein Bild der Natur, das noch deutlicher als das der vorgenannten Autoren an die physikotheologische Vorstellung eines göttlichen Schöpfungsplans anknüpft. Anders als in deren Texten ging es ihr bei der Veröffentlichung von *Silent Spring* jedoch weniger um grundsätzliche Überlegungen, wie das Verhältnis von Mensch und Natur zu gestalten sei, als vielmehr darum, die amerikanische Öffentlichkeit für die Erreichung eines konkreten Ziels

politisch zu mobilisieren – namentlich, einen Umschwung bei der Verwendung synthetischer Pestizide zu erreichen. Mit seiner umsichtigen und stringenten Argumentation ist der Text unverkennbar auf die rhetorischen Erfordernissen dieser Situation zugeschnitten. Einerseits entwirft er die apokalyptische Vision einer Gesellschaft, die in ihrer technologischen Hybris die natürlichen Reproduktionsprozesse gänzlich zum Stillstand bringt; andererseits hält er an dem Glauben fest, der technische Fortschritt könne zur Lösung der Probleme beitragen, sofern er in einer „demütigen“ Haltung gegenüber den unendlich komplexen und immer noch kaum durchschaubaren Ordnungszusammenhängen in der Natur vorangetrieben werde. Der romantische Topos des empfindsamen Individuums, das in der einsamen Kontemplation der Natur Einblick in absolute Wahrheiten gewinnt, spielt wie bei Leopold, Snyder und Abbey auch in Carsons früheren Texten eine gewichtige Rolle; in *Silent Spring* rückt er jedoch in den Hintergrund, ebenso wie die nostalgische Rückschau auf die ökologische Harmonie vergangener Zeiten. Stattdessen erscheint die Bewältigung der Umweltkrise hier als ein Problem, das die sorgfältige Abwägung notwendigerweise unvollständiger und häufig unzuverlässiger Informationen sowie einen Ausgleich zwischen zahlreichen widerstreitenden Interessengruppen erfordert. *Silent Spring* ist damit der am explizitesten „politische“ der hier untersuchten Texte und zugleich derjenige, der am stärksten auf der Wissenschaftlichkeit der von ihm präsentierten Sachverhalte insistiert.

Dennoch ist es auch hier nicht die Wirklichkeitstreue bei der Darstellung wissenschaftlich etablierter Fakten, welche dem Text sein ethisches Gewicht verleiht, sondern vielmehr die Art und Weise, in der diese Fakten in den Zusammenhang einer Erzählung eingebettet werden, die dem Leser eine bestimmte Subjektposition anbietet – eine Position, die es ihm im Falle von *Silent Spring* erlaubt, sich als ein politisch verantwortliches Individuum zu begreifen, das sich von den falschen Beschwichtigungen der Pestizidindustrie nicht täuschen läßt und seine Bürgerpflichten gegenüber dem Gemeinwesen wahrnimmt. Die Texte erhalten ihre appellative Kraft mit anderen Worten dadurch, daß sie bekannte und akzeptierte Erzählmuster rekonfigurieren und umbesetzen, und zwar eben jene Erzählmuster, die in der amerikanischen Kultur seit jeher zur Legitimation gesellschaftlichen Handelns gedient haben:

einerseits die emanzipatorische Erzählung von der Befreiung der Individuen aus politischer Unmündigkeit – so sprechen Leopold, Snyder und Abbey der Natur den Status eines unterdrückten Subjekts zu und beschreiben die Industriegesellschaft als eine Form von ökologischem Totalitarismus, während Carson die Desinformationskampagnen der Pestizidindustrie als Entmündigung der Bürger durch eine technokratische Elite darstellt; andererseits die Erzählung von der Rückgewinnung eines irdischen Paradieses mit Hilfe der praktisch gewordenen Wissenschaften – so bezeichnet Carson die zu ihrer Zeit vorherrschenden Methoden der Schädlingsbekämpfung als einen wissenschaftlichen Atavismus, und Snyder erklärt die fortschrittlichsten Disziplinen der Naturwissenschaften ("far-out scientific knowledge", Snyder 1969, 128) zu Bündnispartnern bei dem von ihm angestrebten Sprung ins Paläolithikum.

Es sind eben diese Erzählmuster - und nicht die schiere Faktizität der ökologischen Krise - auf deren Überzeugungskraft letztlich auch der ethische Anspruch des *ecocriticism* beruht. Im letzten Teil der Arbeit wird ausgehend von dieser Annahme das Projekt einer Rehabilitation der Mimesis, das von zahlreichen Autoren zur *crux* einer ökologisch orientierten Literaturwissenschaft erklärt worden ist, dargestellt und kritisiert. Für *ecocritics* wie Lawrence Buell und William Howarth ist die Wirklichkeitstreue eines Textes der wichtigste Maßstab für seinen *ethischen* Wert, die Bemühung um eine realistische Abschilderung der Natur bereits ein erster Schritt zur Anerkennung ihres intrinsischen Wertes; wie Buell schreibt: „the ethos (...) of basing art on disciplined extrospection is in the first instance an affirmation of environment over self, over appropriative homocentric desire“ (Buell 1995, 104). Die *literarische* Repräsentation der natürlichen Umwelt wird damit zum Ausgangspunkt ihrer *politischen* Repräsentation – ein politisch-ästhetisches Programm, das erst dann nachvollziehbar wird, wenn man davon ausgeht, daß die Natur als Subjekt aufzufassen sei, welche es von der Unterdrückung durch den Menschen zu befreien gelte.

Die unbefragte Annahme, die Kenntnis der ökologischen Tatsachen vermöge als solche bereits eine bestimmte praktische Haltung gegenüber der Natur zu autorisieren - daß sich, anders gesprochen, der Anspruch der Naturwissenschaften, „wertfreies“ und objektives

Wissen zu produzieren, ohne weiteres in eine Position übersetzen ließe, von der aus der absolute Eigenwert der Natur auf ähnlich verbindliche Weise behauptet werden könne – stellt die Hauptquelle für die Probleme des *ecocriticism* dar, jenseits von Polemiken gegen die angebliche Hegemonie eines nihilistischen Postmodernismus gegenüber der konstruktivistischen Theoriebildung dialogfähig zu bleiben und ist damit meiner Ansicht nach einer der größten Stolpersteine für die weitere Entwicklung einer ökologisch orientierten Literaturwissenschaft. Der Konstruktivismus in der Form, wie er heute die Kulturwissenschaften vielfach dominiert, verwirft die „Objektivität“ naturwissenschaftlichen Wissens häufig rundweg als ideologische Mystifikation und sieht darin einen bloßen Machteffekt, hinter dem sich politische und ökonomische Interessen verbergen. Der *ecocriticism* grenzt sich hiervon in der Regel scharf ab. Er nimmt die Selbstbeschreibung der Naturwissenschaft beim Wort - die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ökologie müssten als „wahr“ betrachtet werden, damit es überhaupt möglich ist, sinnvoll über Umweltprobleme zu sprechen –, erhebt darüberhinaus aber auch den Anspruch, daß in *literarischen* Texten in vergleichbarer Weise „Wahres“ über die Natur gesagt werde. Beide Perspektiven tendieren dazu, die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Formen des Wissensproduktion einzuebnen. Diese Arbeit beginnt dementsprechend mit der Annahme einer grundlegenden Inkommensurabilität zwischen dem Wissen der Naturwissenschaften und jenem Wissen, wie es von literarischen Texten vermittelt wird: beide erbringen unterschiedliche Leistungen, die nicht nach den Kriterien der jeweils anderen Sphäre zu bemessen sind. Damit möchte sie auch einen Beitrag dazu leisten, um die ökologisch orientierte Literaturkritik über jene vorbereitende Phase hinaus zu bringen, in der sie sich immer noch befindet, wie Jon Smith kürzlich bemerkt hat: „Ecocriticism still finds itself in the position African American studies was in twenty years ago: moving from an ethical commitment to a distinct and new critical methodology – a methodology that grows out of both that commitment *and* current methodologies“ (J.Smith 2003, 297).

1. Zur Entstehung der modernen Umweltbewegung in den USA

1.1. „A Miracle of Public Opinion.“

Eine kurze Geschichte des Begriffs „Ökologie“ von Haeckel bis Nixon

Als der junge Zoologe Ernst Haeckel 1866 in seinem Lehrbuch *Generelle Morphologie der Organismen* den Begriff "Oecologie" prägte,⁸ konnte er von der ungewöhnlichen Laufbahn, die seinem Neologismus beschieden sein sollte, nichts ahnen. Haeckel hatte die so bezeichnete "Wissenschaft von der Oeconomie, von der Lebensweise, von den äußeren Lebensbeziehungen der Organismen zueinander" (Haeckel 1866:1, 8) als Fortführung der alten Disziplin der Naturgeschichte konzipiert. Diese war in der Antike durch Philosophen wie Theophrast von Eresus, Lukrez und Plinius den Älteren auf den Weg gebracht, seit dem 17. Jahrhundert von so namhaften Forschern wie John Ray, dem Comte de Buffon, Carl von Linné, Georges Cuvier und Alexander von Humboldt wieder aufgegriffen und vorangetrieben worden. Haeckels Ansatz stand nun allerdings unter den materialistischen Vorzeichen der neuen Evolutionlehre, welche Darwin erst wenige Jahre zuvor in *The Origin of Species* (1859) dargelegt hatte: „Die Oecologie ist die Untersuchung jener komplexen Beziehungen, die Darwin als den Kampf um das Dasein bezeichnet hat. Diese Wissenschaft der Oecologie, häufig als ‚Biologie‘ in einem engen Sinne benannt, macht den wesentlichen Teil dessen aus, was gemeinhin als ‚Naturgeschichte‘ bezeichnet wird“ (Haeckel 1879, 34).

Es sollte einige Zeit dauern, bis Haeckels Nomenklatur sich allgemein durchsetzte. 1885 erschien in Deutschland das erste Lehrbuch, das den Begriff „Oecologie“ im Titel trug. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs, im Jahr 1913, wurde mit der *British Ecological Society* die erste wissenschaftliche Gesellschaft der Disziplin gegründet (Egerton 1977, 195). Während der folgenden Jahrzehnte war ein stetiges Wachstum ökologischer Forschung zu verzeichnen, und in den 1930er Jahren trat die Ökologie vorübergehend in den Gesichtskreis der Politik – in den USA spielte sie eine wichtige Rolle bei der Konzeption der regionalen Reformprogramme des *New Deal* (insbesondere im Zusammenhang mit der *Dust Bowl*, der

⁸ Übrigens demselben Text, in dem Haeckel auch erstmals seine wohl wirkmächtigste Hypothese formulierte, die sogenannte "biogenetische Regel" von der Rekapitulation der Phylogenese durch die Ontogenese – eine Idee, deren Popularität auch ihre wissenschaftliche Widerlegung kaum etwas anzuhaben vermochte.

katastrophalen Dürre, die den Mittleren Westen während dieser Zeit heimsuchte – vgl. Worster 1979, 198ff), in Deutschland nahm das nationalsozialistische Regime die Ökologie für die wissenschaftliche Autorisierung ihrer Ideologie in Anspruch (Bramwell 1985; Jahn & Wehling 1991). Diese, ihrem Charakter nach höchst unterschiedlichen Versuche, die Erkenntnisse ökologischer Forschung in den Dienst der Politik zu stellen, blieben allerdings Episode. Insgesamt läßt sich sagen, daß der Begriff "Ökologie" in den ersten hundert Jahren nach seiner Prägung durch Haeckel die Bezeichnung eines wenig beachteten Zweiges der Biologie blieb.

Erst im Verlauf der 1960er Jahre rückte der Begriff - zunächst in den USA und wenig später auch in den meisten anderen westlichen Ländern - in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit und agglomerierte, einem semantischen Schneeball gleich, ein ganzes Feld von Konnotationen. "Ökologie" avancierte zum Schlagwort für ein Bündel von apokalyptischen Ängsten, utopischen Hoffnungen und teils radikalen, teils populären, mitunter höchst widersprüchlichen Reformbestrebungen. Der Begriff „Ökologie“ verband sich mit Vorstellungen von menschlicher Maßlosigkeit und notwendiger Selbstbeschränkung, skrupelloser Ausbeutung und friedlicher Koexistenz, mit Bildern von zerstörten Landschaften und irdischen Paradiesen, von „tickenden Zeitbomben“, exponentiellen Kurven und „Notbremsen“. In der Alltagssprache wurde der Terminus zum vagen Synonym von "Natur" überhaupt, in der Sprache der Intellektuellen zum Kürzel für ein neues Denken, das die Welt als System von Relationen, als interdependentes Netzwerk beschrieb, sich von den Allmachtsphantasien der Moderne verabschiedete, eine neue Bescheidenheit und das Bewußtsein für Grenzen propagierte.⁹ Vor allem aber wurde „Ökologie“ zum Chiffre für das

⁹ Gregory Batesons Denken ist paradigmatisch für eine derart erweitertes Verständnis von Ökologie; sein Buch *Steps to an Ecology of Mind*, 1972 veröffentlicht, stellte (unter anderem) den Versuch dar, ökologische Denkmodelle in den Bereich der Geisteswissenschaften zu übertragen. Der Kulturkritiker Neil Postman prägte bereits 1968 in einem später unter dem Titel "The Reformed English Curriculum" veröffentlichten Vortrag den Begriff "media ecology" (Postman 1970) und forderte die Säuberung der medialen Umwelt des Menschen von semantischem Müll (Postman et. al. 1969). Postman schaffte es, die "media ecology" in den folgenden Jahrzehnten als eine zwar rand-, aber immerhin eigenständige Disziplin durchzusetzen – ohne, daß er sich jemals an einer methodischen Übertragung ökologischer Modelle versucht hätte. Auch Susan Sontags Forderung nach einer „ecology of images“ in ihrem Essayband „On Photography“ aus dem Jahr 1977 ist bezeichnend für die Art von Umbesetzung, die der Begriff durchlaufen hatte: Sontag zielt dabei weniger auf eine stringente „ökologische“ Beschreibung der gesellschaftlichen Funktion von Bildern, als vielmehr darauf, die „Bilderflut“ einzudämmen (Sontag 1977). Sowohl Postman als auch Sontag geht es vor allem um die Abwehr eines „Zuviel“, darum, „einen Gang zurück-“ oder gar „ab-zuschalten.“

Denken der neuen Umweltbewegung, die sich binnen weniger Jahre zu einer so formidablen gesellschaftlichen Kraft entwickelt hatte, daß die amerikanischen Medien 1970 das anbrechende Jahrzehnt zum "Age of Ecology" ausrufen konnten (Worster 1977, 341) – im Anschluß an niemand geringeren als Präsident Nixon, der in seiner Neujahrsansprache im Januar 1970 verkündet hatte: "the nineteen-seventies absolutely must be the years when America pays its debt to the past by reclaiming the purity of its air, its waters and our living environment. It is literally now or never" (zit. Marx 1988, 145). Nixon übernahm nicht nur die Forderungen und die Krisenrhetorik der Umweltbewegung, sondern er bekundete seine Sympathie für die Sache der Ökologie auch mit handfesten gesetzgeberischen Maßnahmen: am Tag von Nixons Neujahrsansprache trat der *National Environmental Policy Act* (NEPA) in Kraft, der später als die umweltpolitische "Magna Charta" der USA titulierte wurde und bis heute die Grundlage für die nationale Umweltpolitik darstellt (Smythe 1997, 12).

Nixon stellte sich auf diese Weise geschickt an die Spitze eines nationalen Trends. In öffentlichen Umfragen rangierte "the environment" – ein Begriff, der überhaupt erst wenige Jahre zuvor auf den Fragebögen aufgetaucht war¹⁰ – plötzlich unter den drängendsten Problemen des Landes (Dunlap & Mertig 1990b, 1ff). Die Wucht, mit der sich diese Wende im öffentlichen Bewußtsein vollzog, bewog den Meinungsforscher H. Erskine dazu, von einem "miracle of public opinion" zu sprechen: "Alarm about the environment sprang from nowhere to major proportions in a few short years" (Erskine 1972, 128). Zwischen 1960 bis 1969 hatten sich die Mitgliederzahlen der unterschiedlichen nationalen Umweltorganisationen in den USA beinahe verachtfacht, und sie wuchsen innerhalb der nächsten drei Jahre noch einmal um weitere 300.000 auf über eine Million; allein zwischen 1967 und 1970 wurden vier erfolgreiche neue nationale Organisationen gegründet. Der 1892 von John Muir gegründete *Sierra Club* etwa, der bereits in den politischen Auseinandersetzungen um die Einrichtung der amerikanischen Nationalparks während der

¹⁰ - und zu diesem Zeitpunkt übrigens kaum mehr als hundert Jahre als offizieller Bestandteil des Lexikons hinter sich hatte: „environment“, ebenso wie seine französischen Pendants, „milieu“ und „environnement“, und auch die deutsche „Umwelt“ sind Neologismen des 19. Jahrhunderts, wie der Romanist und Textlinguist Leo Spitzer gezeigt hat (Spitzer 1942). Heinrich von Lersner verweist auf einen der frühesten bekannten Belege für den Gebrauch des Begriffes „Umwelt“ im Deutschen: eine Ode an Napoleon, die Goethe im Jahr 1800 verfaßte (von Lersner 1991).

„progressive era“ eine Schlüsselrolle gespielt hatte, war bis weit in die 1950er eine „fraternity of ‚rock climber types‘“ geblieben – er rekrutierte sich größtenteils aus der weißen Oberschicht Kaliforniens; der jährliche „High Trip“, eine gemeinsame Klettertour auf die höchsten Gipfel der Sierra Nevada, symbolisierte einprägsam das Ethos einer elitären Organisation, für die die Berge vor allem als Erholungs- und Rückzugsraum von den Anforderungen einer sich rasch wandelnden Gesellschaft fungierten, in der die Mitglieder des Clubs nicht selten wichtige Positionen besetzten (H.Rothman 1998, 18). Während der 1960er Jahre schwoll nun die Mitgliedschaft des *Sierra Club* von 15.000 auf 83.000 Mitglieder an. Unter Führung seines charismatischen Vorsitzenden David Brower, den John McPhee wegen seiner Prediger-Qualitäten später als den "Billy Graham" der Umweltbewegung titulierte (McPhee 1971, 83), hatte sich der *Sierra Club* bereits seit Anfang der 1950er Jahre besonders lautstark für den Schutz verbliebener Wildnis-Gebiete im ganzen Land eingesetzt und eine Reihe von spektakulären Siegen gegen die Vertreter kommerzieller Interessen errungen (insbesondere die Dammbauprojekte des *Bureau of Reclamation*, vgl. Kap. 6.1), welche 1964 in der Verabschiedung des *Wilderness Act* kulminierte. Der *Wilderness Act* brachte die Einrichtung zahlreicher neuer, föderal designierter Wildnis-Gebiete in Gang, welche der Nutzung durch den Menschen dauerhaft entzogen werden sollten, entsprechend der strikten Definition von "wilderness," wie sie im Gesetzestext festgeschrieben wurde: "wilderness, in contrast with those areas where man and his own works dominate the landscape, is hereby recognized as an area where the earth and its community of life are untrammled by man, where man himself is a visitor who does not remain" (Public Law 88-577, 88th Cong., 4th Sess., 1964, sec.2c).

1.2. Vom *Conservation Movement* zum *Environmentalism*.

Aldo Leopold und Rachel Carson

Wie zeitgemäß diese Beschreibung des Menschen als „Besucher in der Wildnis“ war zeigt ein Blick auf die Entwicklung des nationalen Parksystems. Die Verabschiedung des *Wilderness Act* ging mit einem massiven Anstieg der staatlichen Ausgaben für den *National Park Service* parallel. 1956 war unter dem Titel „Mission 66“ ein auf eine zehnjährige Laufzeit angelegtes Programm zum Ausbau der Nationalparks in Gang gebracht worden, das einen stetig anwachsenden Besucherstrom zu bewältigen hatte. In jener Zeit wurde ein großer Teil der „visitor centers“ errichtet, wie sie jedem Besucher der amerikanischen Nationalparks bekannt sind (H.Rothman 1998, 50). Die Leitlinien für die großangelegte Reform des Parksystems gab der sogenannte *Leopold Report* vor, den eine Gruppe von wissenschaftlichen Spezialisten unter der Führung A. Starker Leopolds 1963 publiziert hatte. Der *Leopold Report* befürwortete eine Neuordnung des Parksystems unter ökologischen Gesichtspunkten: "The major policy change we would recommend (...) is that [the National Park Service] recognize the enormous complexity of ecological communities and the diversity of management procedures required to preserve them" (zit. H.Rothman 1998, 53). A. Starker Leopold war der älteste Sohn eben jenes Ökologen, der diese zweite große Bewegung zum Schutz der amerikanischen Wildnis so stark beeinflusst hatte wie niemand sonst: Aldo Leopold.

Leopold gehörte zur ersten Generation von Absolventen der *Yale Forestry School*. Diese war 1900 von Gifford Pinchot gegründet worden, dem Gründer des *Forest Service* und Architekten der Naturschutzpolitik der ersten Roosevelt-Regierung, um den *Forest Service* mit wissenschaftlich geschultem Personal zu versorgen (Meine 1987, 27). Leopold kam also aus der Tradition des utilitaristisch orientierten Flügels des alten *conservation movement*, welches (ganz im Sinne des „progressive movement“, daß zu jener Zeit seine Blüte erlebte) die Bekämpfung von Mißbrauch und Verschwendung nationaler Ressourcen und ihr effizientes Management zum Besten auch künftiger Generation propagierte (Hayes 1959).

Dem Fachpublikum war Leopold durch sein wissenschaftliches Hauptwerk bekannt, dem 1933 veröffentlichten Lehrbuch *Game Management*, in dem er Pinchots forstwirtschaftliche Prinzipien auf die Wildhege anwendete. Leopold hatte in diesem Buch, das schnell zu einem Standardtext avancierte, eine strikt nutzenorientierte, agronomische Methode vertreten: "Like all other agricultural arts", steht dort zu lesen, "game management produces a crop by controlling the environmental factors which hold down the natural increase, or productivity, of the seed stock" (Leopold 1933a, 20). Die Prinzipien, welche die Hege des Wildbestandes bestimmen, sollten im strengen Sinne ökonomischer Art sein – es ging um die Maximierung der Produktivität der Natur und ihres wirtschaftlichen Nutzens für den Menschen. Daß Leopold sich mit diesem eng gefassten Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt nicht mehr wirklich wohlfühlte, klingt allerdings bereits im Nachwort zu *Game Management* an:

Twenty years of "progress" have brought the average citizen a vote, a national anthem, a Ford, a bank account, and a high opinion of himself, but not the capacity to live in high density without befouling and denuding his environment, nor a conviction that such capacity, rather than such density, is the true test of whether he is civilized. The practice of game management may be one of the means of developing a culture which will meet this test. (Leopold 1933a, 422-23)

Ebenfalls im Jahr 1933 erschien in einer Fachzeitschrift der Artikel "Conservation Ethic", in dem Leopold die Hoffnung äußerte, daß die bloßen "Privilegien" des Landbesitzes allmählich durch ethische "Verpflichtungen" ergänzt würden; eigentliches Ziel des Naturschutzes sei "a universal symbiosis with the land, economic and esthetic, public and private" (Leopold 1933b, 643). Diese Idee entwickelte Leopold für ein größeres Publikum in seinem Essayband *A Sand County Almanach*, der 1949 posthum veröffentlicht wurde. Neben Naturbeschreibungen und persönlichen Erinnerungen, wie sie für das Genre des *nature writing* charakteristisch sind, enthielt *A Sand County Almanach* mit dem Aufsatz „The Land Ethic“ auch den ersten konsequenten Versuch zur philosophischen Grundlegung einer Ethik, welche das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt regulieren sollte. *A Sand County Almanach* war zunächst nur von jenem kleinen Nischenpublikum rezipiert worden, das sich ohnehin bereits für Fragen des Naturschutzes interessierte. In den 1960er Jahren stieg *A Sand County Almanach* nun vom obskuren Genreklassiker in den Rang eines

kanonischen Textes der neuen Umweltbewegung auf. Auf eben dieses Buch bezog sich der Historiker Donald Fleming, als er Leopold 1972 als den "Moses of the New Conservation impulse of the 1960s and 1970s" bezeichnete, "who handed down the Tablets of the Law but did not live to enter the promised land" (Fleming 1972, 18).

Parallel zu dieser Entwicklung, die mit ihren Schlüsselbegriffen "conservation" und "wilderness" an eine lange nationale Tradition anknüpfte, drängte im Namen der Ökologie auch ein ganz anders beschaffenes Bündel von Sorgen ans Licht der massenmedialen Öffentlichkeit: die Kontamination der städtischen und häuslichen Umwelt durch synthetische Chemikalien, radioaktive Stoffe und die zahlreichen Abfallprodukte der Industriegesellschaft. Auch in diesem Zusammenhang kann man auf einen Text verweisen, der mehr als irgendein anderer dafür sorgte, daß der Begriff "ecology" zu einem Teil des Alltagsvokabulars wurde. War Leopolds *A Sand County Almanach* die „Bibel“ der modernen Umweltbewegung, wie Wallace Stegner schreibt (Stegner 1987, 233), so wurde Rachel Carsons *Silent Spring*, 1962 veröffentlicht, zu ihrem *Uncle Tom's Cabin*.¹¹ In *Silent Spring* dokumentierte Carson die verheerenden Nebeneffekte des Einsatzes von synthetischen Pestiziden, wie sie seit dem Zweiten Weltkrieg die Landwirtschaft revolutioniert hatten, und prangerte die Fahrlässigkeit der Industrie und der zuständigen Regierungsbehörden an. Carson hatte selbst während der 1930er und 40er Jahre zunächst als Biologin für das nationale *Bureau of Fisheries* gearbeitet und war später in der Öffentlichkeitsarbeit für den *Fish and Wildlife Service* tätig gewesen. Mit ihren populärwissenschaftlichen Büchern, in denen sie die Schönheit des Meeres und der amerikanischen Atlantikküste feierte, hatte Carson bereits während der 1950er Jahren ein größeres Publikum angesprochen als irgendein Autor aus dem Genre des *nature writing* vor ihr (Harmond & Cevasco 1998, 38-39). *Silent Spring* wurde ihr größter Erfolg und das

¹¹ Der Vergleich mit Beecher-Stowes *Uncle Tom's Cabin* scheint sich bereits aufgedrängt zu haben, bevor das Buch überhaupt veröffentlicht war. Carsons Freundin Christine Stevens schrieb ihr im Herbst 1959: "I believe your book on poisons will be a kind of 'Uncle Tom's Cabin' for the wild birds and animals" (Lear 1997, 361); ebenso äußerte sich E.B. White in einem Dankesbrief für das signierte Vorabexemplar, welches Carson ihm geschickt hatte: "This will be (...) an *Uncle Tom's Cabin* of a book, - the sort that will help turn the tide" (Lear 1997, 421); Der Verfassungsrichter William O. Douglas bezeichnete *Silent Spring* in Beilage zur Ausgabe des *Book of the Month Club* als "the most revolutionary book since *Uncle Tom's Cabin*." Als Senator Alan Ribicoff Carson bei einer Anhörung vor dem Senat begrüßte, paraphrasierte er Abraham Lincolns berühmte Bererkung anlässlich seiner Begegnung mit Beecher-Stowe: "You are the lady who started all this" (Lear 1997, 3) – Senator Gruening verglich den Text in der anschließenden Anhörung explizit mit *Uncle Tom's Cabin* (Lear 1997, 454). Ihm folgten u.a. Stephen Fox und Roderick Nash (Fox 1981, 292; Nash 1989, 78).

erste Buch über ein ökologisches Krisenphänomen, welches ein Massenpublikum erreichte: hier ging es nicht mehr um die „unberührte Natur“ und den Schutz von Landschaften, welche die wenigsten Amerikaner jemals zu Gesicht bekommen würden, sondern um den menschlichen Organismus und seine unmittelbare physische Umgebung – eine Natur, von der man sich schlechterdings nicht zu distanzieren vermochte.

In *A Sand County Almanach* hatte Aldo Leopold den Umweltschutz noch als eine Frage der Abwägung zwischen unterschiedlichen Auffassungen von Lebensqualität eingeführt, ganz im Sinne des alten *conservation movement*. Im Vorwort schreibt er:

Now we face the question whether a higher 'standard of living' is worth its cost in things natural, wild, and free. For us of the minority, the opportunity to see geese is more important than television, and the chance to find a pasque-flower is a right as inalienable as free speech. These wild things, I admit, had little human value until mechanization assured us of a good breakfast, and until science disclosed the drama of where they come from and how they live. The whole conflict thus boils down to a question of degree. We of the minority see a law of diminishing returns in progress; our opponents do not. (SCA, xvii)

So gilt Leopolds Sorge denn auch weniger den Bürgern der modernen Massengesellschaften als jenen natürlichen Lebensgemeinschaften, welche durch den technischen Fortschritt zerstört werden, und den traditionellen Lebensformen, die auf die Existenz der Wildnis angewiesen sind. Für Leopold ist der Kontakt mit der „wilden“ Natur die Quelle einer ganz bestimmten Form der Freiheit, welche durch die Verengung der gesellschaftlichen Prioritäten auf materiellen Wohlstand und technischen Fortschritt (hier repräsentiert durch „television“) bedroht ist. Die „pasque flower“ taucht in einem späteren Kapitel noch einmal auf, und zwar in einem Zusammenhang, der Licht darauf wirft, warum Leopold gerade sie im Vorwort mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung in Verbindung bringt:

Perhaps the farmers who did not want to move out of the Sand Counties had some deep reason, rooted far back in history, for preferring to stay. I am reminded of this every April when the pasque-flowers bloom on every gravelly ridge. Pasques do not say much (...). Only gravel ridges are poor enough to offer pasques full elbowroom in April sun. They endure snows, sleets, and bitter winds for the privilege of blooming alone. (SCA, 109)

Die „pasque-flower“ wird hier zum Emblem für die Vorzüge der verarmten „Sand Counties“ von Wisconsin mit ihren kargen Kiesböden gegenüber den wirtschaftlich besser entwickelten Landstrichen – es sind dies die Vorzüge einer Lebensweise, die individuelle Unabhängigkeit und Selbstständigkeit höher schätzt als die Annehmlichkeiten einer Zivilisation, welche den

Einzelnen zwingt, sich gesellschaftlichen Konventionen zu unterwerfen. Die „pasque-flower“ erscheint als Verkörperung der uramerikanischen Tugend der „Self-Reliance“, wie Ralph Waldo Emerson sie im so benannten Essay preist. Die notwendige Verbindung zwischen der „wilden“ Natur und den demokratischen Freiheiten, wie sie in der von Leopold immer wieder verwendeten Begriffstrias „natural, wild, and free“ zum Ausdruck kommt, ist eines der zentralen Themen von *A Sand County Almanach*. Die Ontogenese rekapituliert die Phylogenese, so hatte Haeckel in der *Generellen Morphologie der Organismen* geschrieben, und Leopold bedient sich dieses Postulats, um Frederick Jackson Turners *frontier hypothesis* (die Turner selbst auf die Formel brachte: „American democracy was born of no theorist's dream. (...) It came stark and strong and full of life out of the American forest, and it gained new strength every time it touched a new frontier“ – zit. H. Smith 1950, 295) in den Dienst des Naturschutzes zu stellen:

[A] boy scout has tanned a coonskin cap, and goes Daniel-Booneing in the willow thicket below the tracks. He is reenacting American history. He is, to that extent, culturally prepared to face the dark and bloody realities of the present. Again: a farmer boy arrives in the schoolroom reeking of muskrat; he has tended his traps before breakfast. He is reenacting the romance of the fur trade. Ontogeny repeats phylogeny in society as well as in the individual. (SCA, 211f)

Das Verschwinden der Wildnis bedeutet also nicht nur einen materiellen, sondern vor allem auch einen ideellen Verlust – den Verlust jener Art von Umwelt, in welcher der amerikanische Nationalcharakter geformt wurde und weiterhin geformt wird. Ohne die Möglichkeit, die Ursprünge der Nation in der Gegenwart rituell zu inszenieren und in der Erziehung des Individuums nachzuvollziehen, so impliziert Leopold, ist die amerikanische Demokratie in ihrem Innersten bedroht – eine Schwächung, die angesichts der Herausforderung durch den Totalitarismus („the dark and bloody realities of the present“) umso besorgniserregender erscheinen muß.

Darüber, daß die Zerstörung der natürlichen Umwelt auch die materiellen Lebensgrundlagen menschlicher Gesellschaften bedroht, läßt Leopold zwar keinerlei Zweifel aufkommen, aber er betrachtet dieses Problem mit einem gewissen Maß an elitärer Distanz und einer gelegentlich an Fatalismus grenzenden Resignation – die Masse der Menschen wird sich

nun einmal immer mehr für ihren Fernseher interessieren als für die Wildgänse, und so findet sich der Ökologe unweigerlich in die Position des einsamen Rufers in der Wüste gedrängt:

One of the penalties of an ecological education is that one lives alone in a world of wounds. Much of the damage inflicted on land is quite invisible to the laymen. An ecologist must either harden his shell and make believe that the consequences of science are none of his business, or he must be the doctor who sees the marks of death in a community that believes itself well and does not want to be told otherwise. (SCA, 197)¹²

Die hier von Leopold für den Ökologen entworfene Funktion eines „Arztes“ für ökologische und soziale Pathologien beanspruchte auch Rachel Carson für sich, aber sie war weit weniger bereit, sich auf die Rolle der Cassandra festlegen zu lassen. Für Carson war die Lage zu dramatisch, als daß man die Ignoranz der Verantwortlichen mit demselben distanzierten Sarkasmus hätte hinnehmen dürfen, wie Leopold es noch in *A Sand County Almanach* getan hatte. In *Silent Spring* griff sie die Existenzängste einer Gesellschaft auf, die über ein Jahrzehnt lang in der Sorge vor kommunistischer Subversion gelebt hatte und eben erst mit der Möglichkeit einer völligen Auslöschung der Menschheit durch die Folgen eines Atomkriegs vertraut geworden war, und machte sie zur Blaupause für eine ökologische Apokalypse.

Leopold hatte sich in *A Sand County Almanach* skeptisch gegenüber der Möglichkeit gezeigt, die breite Bevölkerung aus ihrer Apathie aufzurütteln und dazu zu bewegen, sich den ökologischen Realitäten zu stellen, und die gesellschaftliche Entwicklung während der 1950er Jahre hatte ihm weitgehend Recht gegeben. Carson dagegen setzte nun ganz auf die Macht einer aufgeklärten Öffentlichkeit. Im Einführungskapitel von *Silent Spring* erklärt sie: „It is the public that is being asked to assume the risks that the insect controllers calculate. The public must decide whether it wishes to continue on the present road, and it can do so only when in full possession of the facts“ (Carson 1962, 23).¹³ Die Funktion ihres Textes beschrieb Carson dementsprechend in einem Brief an ihre Freundin Dorothy Freeman: “[to give the] many, many people who are eager to do something

¹² Wie wichtig diese Passage für Leopold war läßt sich daran ermessen, daß sie wortwörtlich in dem ersten, später verworfenen Vorwort auftaucht, welches Leopold 1947 seinem ersten Entwurf für die damals noch *Great Possessions* betitelte Essaysammlung voranstellte, als er diesen dem Verlag Alfred A. Knopf vorlegte. Knopf lehnte ab, und im April 1948 akzeptierte Oxford University Press das Manuskript, mit jenem Vorwort, mit dem die heutigen Leser vertraut sind. Das frühere Vorwort findet sich reproduziert in Baird Callicotts *Companion to A Sand County Almanach* (Leopold 1987).

¹³ *Silent Spring* wird im Folgenden als SS zitiert.

(...) the facts to fight with" (Freeman 1995, 391). Im Gegensatz zu Leopold, der mit expliziten Schuldzuweisungen eher sparsam ist und dessen Kritik sich meist gegen solche schwach konturierten Kollektivsubjekte wie „our bigger-and-better society“ (SCA, xix) oder „the shallow-rooted modern“ (SCA, 279) richtet, nennt Carson die Verantwortlichen bei ihren Namen: Firmen wie Velsicol und Monsanto, das *Department of Agriculture* und die von ihnen bezahlten wissenschaftlichen Experten, so Carson, führten einen unerklärten Krieg gegen die Natur („war against nature“, SS, 18), dessen Kollateralschäden einer Öffentlichkeit aufgebürdet würden, der man alle relevanten Fakten vorenthalte. Carson sammelte minutiös die Indizien für einen Zusammenhang zwischen dem Gebrauch synthetischer Pestizide und der wachsenden Zahl von Krebserkrankungen („A quarter century ago, cancer in children was considered a medical rarity. Today, more children die of cancer than from any other disease.“ SS, 197) Sie beschrieb die Wirkung der Pestizide auf die einzelne Zelle und die Mechanismen, welche zur Bildung resistenter Schädlingspopulationen und einer unvermeidlichen Eskalation im Gebrauch von Pestiziden führten – in beiden Fällen würden jene Regulierungsmechanismen aufgehoben, die den natürlichen Reproduktionsprozess normalerweise im Zaum halten: „Nature has introduced great variety into the landscape, but man has displayed a passion for simplifying it. Thus he undoes the built-in checks and balances by which nature holds the species within bounds“ (SS, 20). In der Zelle führten die Pestizide ebenfalls zur Störung der natürlichen Selbstregulation und damit zum Krebs (SS, 208). Und auch die gesellschaftlichen Ursachen dieser Anomalien beschreibt Carson als eine Aufhebung von „checks and balances;“ während Leopold die Zerstörung der unberührten Natur als eine potentielle Gefahr für die moralische Substanz der amerikanischen Demokratie betrachtete, sieht Carson hier einen eklatanten Verstoß gegen das demokratische Prinzip der Gewaltenteilung und gegen den Geist der amerikanischen Verfassung:

The crusade to create a chemically sterile, insect-free world sees to have engendered a fanatic zeal on the part of many specialists and most of the so-called control agencies. On every hand there is evidence that those engaged in spraying operations exercise a ruthless power. 'The regulatory entomologists... function as prosecutor, judge and jury, tax assessor and collector and sheriff to enforce their own orders,' said Connecticut entomologist Neely Turner. The most flagrant abuses go unchecked in both state and federal agencies. (...) If the Bill of Rights

contains no guarantee that a citizen shall be secure against lethal poisons distributed either by private individuals or by public officials, it is only because our forefathers, despite their considerable wisdom and foresight, could conceive of no such problem. (SS, 22)

Bereits im Sommer 1962 waren einzelne Kapitel von *Silent Spring* im *New Yorker* vorab veröffentlicht worden und hatten einen Sturm öffentlicher Entrüstung entfacht. Sie veranlassten nicht nur die Einsetzung eines Expertenkommittees durch Präsident Kennedy (das die wissenschaftlichen Grundlagen von Carsons Szenario ein Jahr später umfassend bestätigte), sondern auch eine massive Gegenkampagne der chemischen Industrie, die Carson unter anderem als Werkzeug kommunistischer Agitation denunzierte und ihrem Verleger Houghton Mifflin mit Verleumdungsklagen drohte (Stauber et.al. 1995). Dessen ungeachtet kam *Silent Spring* Ende September des gleichen Jahres in den Handel, und bis Anfang Dezember waren bereits über 100.000 Exemplare verkauft worden – eine Zahl, die binnen Jahresfrist auf über 600.000 ansteigen sollte. Der resultierende öffentliche Druck führte zu einem regelrechten Sturzbach gesetzgeberischer Aktivitäten: bis zum Ende des Jahres 1962 wurden in den legislativen Körperschaften der amerikanischen Bundestaaten mehr als 40 Entwürfe eingebracht, um den Gebrauch von Pestiziden schärferen Regulationen zu unterwerfen; Kansas und Iowa hatten bereits Gesetze verabschiedet, die professionelle Schädlingsbekämpfer lizenzpflichtig machten (Graham, 79).

Die prägende Wirkung von *Silent Spring* für den populär-ökologischen Diskurs kann kaum überschätzt werden. Jaqueline Killingsworth und Robert Palmer schreiben in ihrer Studie über die Rhetorik der amerikanischen Umweltbewegung: „Like *A Sand County Almanach*, Carson’s book established rhetorical conventions that would become standard fare in the environmentalist debate. Many of its rhetorical patterns endure to this day in activist writing and journalism alike” (Killingsworth & Palmer 1992, 65). Für den Politikwissenschaftler Leslie Paul Thiele markiert die Veröffentlichung von *Silent Spring* den eigentlich Beginn des „second wave environmentalism“, in Unterscheidung vom „first wave environmentalism“, der um die Jahrhundertwende seine Blütezeit erlebt hatte und als dessen wichtigste Exponenten Thiele zum einen Teddy Roosevelts Oberförster Gifford Pinchot, zum anderen John Muir, den Gründer des *Sierra Club*, benennt. Auch der Historiker Ramachandra Guha und der

Umweltaktivist Kirkpatrick Sale folgen dieser Periodisierung (Guha 2000; Thiele 1999; Sale 1993). Zu den Themen dieses früheren *conservation movement* - dem Schutz "unberührter" Landschaften, für den Muir sich eingesetzt hatte, und der Schonung natürlicher Ressourcen, wie Pinchot sie propagierte – traten jetzt so unterschiedliche Fragen wie die nukleare Bedrohung, die Verschmutzung urbaner Lebensräume durch Verkehr und Industrie, der Verbraucher-, Tier- und Artenschutz und die Zersiedelung der Landschaft durch *urban sprawl* hinzu. Statt von *conservation* sprach man immer häufiger von *environmental protection*.¹⁴ Der Umweltschutz im weitesten Sinne war bis dahin das Thema einer Minderheit von Spezialisten und Enthusiasten gewesen, die – wie Leopold und Carson selbst – häufig enge Verbindungen zu den zuständigen Bundesbehörden und den politischen Eliten pflegten und sich weitgehend auf lokale und regionale Probleme konzentrierten. Die sich nun unter der Bezeichnung *environmentalism* formierende Bewegung blieb zwar bis in die 1980er Jahre weitgehend ein Phänomen der weißen Mittelklasse, aber sie entfaltete ihre Wirkung von Anfang an auf nationaler Ebene und durch die Mobilisierung von Sympathien in immer weiteren Bevölkerungskreisen für ein wachsendes Spektrum von Themen. Während das *conservation movement* an die Kompatibilität von Naturschutz und technisch-wirtschaftlichem Fortschritt geglaubt hatte, sah die neue Umweltbewegung hier in zunehmendem Maße einen fundamentalen, womöglich unlösbaren Gegensatz.

¹⁴ In Deutschland wurde der Begriff "Umweltschutz", der die älteren Begriffe "Naturschutz" und "Landschaftschutz" allmählich ablöste und eine ebensolche Erweiterung des Themenspektrums beinhaltete, 1969 mit der Einrichtung eines entsprechenden Ressorts durch die sozialliberale Regierung Willy Brandts eingeführt, wobei man sich dezidiert an den im Amerikanischen bereits geläufigen Terminus "environmental protection" anlehnte (vgl. Blumenberg 1997, 439, sowie Piechocki 2001).

1.3. Die Renaissance des Malthusianismus und die Grenzen des globalen Dorfes.

Paul Ehrlich, Kenneth Boulding und der erste *Earth Day*

Die Veröffentlichung von *The Population Bomb* im Jahr 1968, in dem der Biologe Paul Ehrlich die Populationstheorie des englischen Pastors und Philosophen Thomas Malthus für das 20. Jahrhundert aktualisierte und düstere Prognosen für die kommenden Jahrzehnte anstellte, übertraf *Silent Spring* noch an Sensationswert¹⁵ – mit über drei Millionen verkauften Exemplaren wurde *The Population Bomb* zum meistverkauften Buch über die ökologische Krise während der 1960er Jahre. Es war niemand anders als David Brower gewesen, der Vorsitzende des *Sierra Club*, der Ehrlich zuerst dazu gedrängt hatte, ein Buch über die "Bevölkerungsexplosion" zu schreiben. Der Zoologe Fairfield Osborn und der Journalist William Vogt hatten bereits seit Ende der 1940er Jahre die Stabilisierung der Bevölkerungszahl in den USA und weltweit zum notwendigen Kernstück aller Versuche erklärt, die fortschreitende Degradation der natürlichen Umwelt zu stoppen, ohne allerdings auf nennenswerte öffentliche Resonanz zu stoßen (Osborn 1953; Vogt 1960). Osborns *Our Plundered Planet*, das fast gleichzeitig mit Leopolds *A Sand County Almanach* erschien, beginnt mit den Sätzen: „Yesterday morning more than 175,00 mothers looked down upon the vague uncomprehending eyes of their newborn babes. Today a similar number is doing likewise, and tomorrow and the next day” (Osborn 1948, 3). Die Spezies Mensch, so Osborn, habe den Charakter einer „geologischen Kraft“ angenommen und sei dabei, ihre Lebensgrundlagen zu zerstören: „Blind to the need of co-operating with nature, man is destroying the sources of his life. Another century like the last and civilization will be facing

¹⁵ Thomas Robert Malthus' *Essay on the Principles of Population* erschien erstmals im Jahr 1798. Seine zentrale These betrifft das Verhältnis von Bevölkerungswachstum und Entwicklung der Nahrungsmittelproduktion: erstere unterliege einem „geometrischen“ oder exponentiellen, letztere einem „arithmetischen“ oder linearen Wachstum – das Wachstum der Bevölkerung ist stets eine Funktion der gegenwärtigen Bevölkerungszahl, das Wachstum der Nahrungsmittelproduktion dagegen kann nicht eine Funktion der bereits erzeugten Nahrungsmittel sein und wird letztlich durch die verfügbare Fläche urbaren Bodens begrenzt. Malthus' Argumentation muß im Zusammenhang der damals in ganz Europa grassierenden Furcht vor einem Überschwappen der französischen Revolution auf die Nachbarländer gesehen werden – es zielte letztlich auf eine wissenschaftliche Diskreditierung demokratischer, utopistischer Gesellschaftsentwürfe. Rolf-Peter Sieferle faßt Malthus' Raisonement so zusammen: „Wenn man die Lage der Armen durch Umverteilung des Reichtums verbessert, so wird dies dazu führen, daß die Armen früher heiraten, daß eine größere Zahl ihrer Kinder überlebt, so daß die Zahl der Armen rasch zunehmen wird. Diese angewachsene Bevölkerung wird dann den durch Umverteilung gewonnen Wohlstand bald wieder verzehrt haben, so daß nun zwar mehr Menschen existieren, alle aber in Armut und Elend leben. Die Projekte der Sozialreform stoßen also an ehernen Naturgesetze der Ökonomie, deren scheinbare Überwindung dadurch bestraft wird, daß die Übel, die man beseitigen wollte, in größerem Umfang wiederkehren“ (Sieferle 1990, 89-90).

its final crisis" (ebd., 37). Bereits seit den frühen 1950er Jahren nahm das Problem der Überbevölkerung eine zentrale Stellung im umweltpolitischen Programm des *Sierra Club* und anderer Naturschutzorganisationen ein.¹⁶

In *The Population Bomb* popularisierte Ehrlich nun die Vorstellung von einer nahen Zukunft, in der die Erde durch das exponentielle Wachstum der Bevölkerung in einen menschlichen Ameisenhaufen verwandelt würde, während Rohstoff- und Nahrungsknappheit den Zusammenbruch der staatlichen Ordnung in weiten Teilen der Welt nach sich zögen. Zum gleichen Zeitpunkt, an dem die bemannte Raumfahrt als die Öffnung einer neuen "frontier" gefeiert wurde, schien man also auf der Erde absolute Grenzen erreicht zu haben. Bei einer Reise nach Indien, "one stinking hot night in Delhi", so erklärte Ehrlich in einer der wohl berühmtesten Passagen des Textes, sei ihm die volle Tragweite dieser Entwicklung aufgegangen: "the streets seemed alive with people. People eating, people washing, people sleeping. People visiting, arguing, and screaming. People thrusting hands through our taxi window, begging. People defecating and urinating. People clinging to buses. People herding animals. People, people, people, people" (Ehrlich 1968, 4). Anders als bei Rachel Carson waren es hier nicht mehr synthetische Chemikalien und ihre unkontrollierte Verbreitung in der Umwelt, welche die tödliche Gefahr darstellten, sondern der Mensch selbst (vornehmlich in seinen dunkelhäutigen Varianten) schien sich in Ehrlichs Szenario in eine Art von Ungeziefer oder, wie Ehrlich an späterer Stelle schreibt, ein "Krebsgeschwür" zu verwandeln:

A cancer is an uncontrolled multiplication of cells; the population explosion is an uncontrolled multiplication of people. Treating only the symptoms of cancer may make the victim more comfortable at first, but eventually he dies – often horribly. A similar fate awaits a world with a population explosion. We must shift our efforts from treatment of symptoms to the cutting out of the cancer (...) the disease is so far advanced that only with radical surgery does the patient stand a chance of survival. (Ehrlich 1968, 161)

¹⁶ Das Thema der Bevölkerungskontrolle ist im Verlauf der 1980er Jahre weitgehend aus dem Diskurs der Umweltbewegung verschwunden. Roy Beck und Leon Kolankiewicz bieten einen Überblick über diese Entwicklung und eine ausgezeichnete Diskussion ihrer unterschiedlichen Ursachen (Beck & Kolankiewicz 2000). Eine wichtige Rolle bei diesem Prozeß spielte der Umstand, daß gerade dieser Teil der Programmatik auf Ursprünge zurückverwies, die mit den liberalen Grundüberzeugungen der modernen Umweltbewegung nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen waren – die *Save the Redwoods League* beispielsweise, um die Jahrhundertwende gegründet, verband die Forderung nach der Erhaltung der einheimischen Flora mit einem eugenischen Programm zum Schutz der „einheimischen“ (sprich: weißen, angelsächsischen, protestantischen) Rasse und Kultur vor der Verunreinigung durch Einwanderer (Solnit 2001, 126). Es liegt nahe, in den Thesen Paul Ehrlichs eine Fortsetzung dieser Tradition zu sehen.

Die politischen Implikationen dieser Metapher waren von entsprechender Drastik: die Nahrungshilfe für Länder, die unter chronischer Überbevölkerung leiden, sollten eingestellt und „der Natur ihr Lauf“ gelassen werden („let nature take its course“ Ehrlich 1968, 156); staatliche Sterilisations- und Familienplanungsprogramme dagegen sollten unterstützt werden. Denjenigen, die solche Überlegungen als unmenschlich kritisierten, hielt Ehrlich die normative Kraft dessen entgegen, was er als die ökologischen Fakten präsentieren zu können glaubte: „The battle to feed all of humanity is over. In the 1970s and 1980s hundreds of millions of people will starve to death in spite of any crash programmes embarked upon now. At this late date nothing can prevent a substantial increase in the world death rate“ (Ehrlich 1968, xi). Ehrlichs Überlegungen für die Überwindung der Krise legten den Schwerpunkt auf den massiven Ausbau staatlicher Steuerungs- und Interventionsmechanismen und waren in dieser Hinsicht repräsentativ für das politische Programm der starken neomalthusianische Strömung innerhalb der Umweltbewegung. Der neben Ehrlich prominenteste Vertreter der Neomalthusianer war der Biologe und Wirtschaftswissenschaftler Garrett Hardin, dessen bekannteste Schrift, der Artikel „The Tragedy of the Commons“, in dem er die ökonomischen und kulturellen Mechanismen untersuchte, welche zur Zerstörung kollektiver Güter führten, ebenfalls 1968 veröffentlicht wurde. Hardins Thesen waren für amerikanische Verhältnisse revolutionär: ökologische Probleme, so Hardin, wären ihrem Wesen nach nicht auf dem Weg technologischer Innovation zu lösen, sondern allein durch die freiwillige Einschränkung individueller Freiheiten und staatlicher Souveränität – „mutual coercion, mutually agreed upon“ (zit. H.Rothman 1998, 94).

Eine Reihe von vielfach publizierten Umweltkatastrophen im Jahr 1969 sorgte brachte die Stimmung endgültig zum Kippen, wie der Historiker Robert L. Burgess schreibt: „the turning point, when people had had enough, came in 1969, a year that included the Santa Barbara oil spill, the seizure of eleven tons of Coho salmon in Wisconsin and Minnesota because of excessive DDT concentrations (...), and the burning of the Cuyahoga River in Cleveland“ (Burgess 1981, 87). Seinen symbolischen Höhepunkt fand der Aufstieg der Begriffe "ecology" und "environment" mit der Feier des ersten *Earth Day* am 22. April 1970, bei der

etwa zwanzig Millionen Menschen im ganzen Land an *teach-ins*, öffentlichen Vorträgen, Unterschriftensammlungen und Demonstrationen teilnahmen. Broschüren wurden verteilt, in denen von der Abschaffung von Verbrennungsmotoren binnen eines Jahrzehnts, der Umleitung von 10% des Verteidigungsbudgets in globale Programme zur Geburtenkontrolle und der Notwendigkeit einer Weltregierung die Rede war. Daniel Hays, Jurastudent an der Harvard University und einer der Hauptorganisatoren des *Earth Day*, kündigte an: "We will not appeal any more to the conscience of institutions because institutions have no conscience. If we want them to do what's right, we must make them do what's right. We will use proxy fights, lawsuits, demonstrations, research, boycotts, ballots – whatever it takes. This may be our last chance" (zit. H.Rothman 1998, 123). Es konnte nun kein Zweifel mehr daran bestehen, daß den USA mit dem *environmentalism* eine neue soziale Bewegung erwachsen war, die sich ähnlicher Taktiken bedienen würde wie das *Civil Rights Movement* oder *Women's Lib*, und die auf eine mindestens ebenso tiefgreifende Umwälzung des gesellschaftlichen Lebens abzielte.

In Monaten vor dem ersten *Earth Day* waren auf den Titelblättern der großen Nachrichtenmagazine Bilder erschienen, die der neuen ökologischen "Weltanschauung", zu der sich diese unterschiedlichen Entwicklungen zu summieren schienen, ein buchstäbliches Korrelat und eindrucksvolles Emblem gaben: die Apollo-Missionen hatten aus dem Weltraum Fotografien zurückgebracht, mit denen erstmals die "Totalgegenwart der Erde für die Erdbewohner" zur Wirklichkeit wurde, wie Hans Blumenberg später schrieb (Blumenberg 1997, 440). Die Bilder von der wolkenverschleierte blauen Kugel, die einsam in der schwarzen Leere schwebt, wurden allgemein als dramatische Illustration dessen aufgefasst, was man inzwischen als die Botschaft der Ökologie zu verstehen gelernt hatte: daß das Leben auf der Erde eine äußerst zerbrechliche Angelegenheit, die Erde selbst ein einziges, einmaliges *Ganzes* sei, für das die Menschheit, wollte sie überleben, *als Ganze* Verantwortung übernehmen müsse. Sie verliehen der Vorstellung von der Erde als planetarem *oikos* (griech. Haus oder Haushalt) - gewissermaßen der ernüchternden Kehrseite des 1964 von Marshall McLuhan in seinem medienwissenschaftlichen Manifest

Understanding Media mit soviel Euphorie verkündeten *global village* - eine unmittelbare Evidenz (McLuhan 1964). Aus dieser kosmologischen Perspektive bedurften alle Bereiche der menschlichen Lebenswelt einer Umwertung und Neuorientierung mit Bezug auf das nunmehr sicht- und greifbar gewordene "Ganze." Auch die Metapher vom "Raumschiff Erde", die gleichzeitig Konkurrenz gewann, brachte dieselben Überzeugungen zum Ausdruck. So schrieb der Ökonom Kenneth Boulding in einem Vortrag aus dem Jahr 1965:

In the imagination of those who are sensitive to the realities of our era, the earth has become a space ship, and this, perhaps, is the most important single fact of our day. For millennia, the earth in men's minds was flat and illimitable. Today, as a result of exploration, speed, and the explosion of scientific knowledge, earth has become a tiny sphere, closed, limited, crowded, and hurtling through space to unknown destinations. (...) Man is finally going to have to face the fact that he is a biological system living in an ecological system, and that his survival power is going to depend on his developing symbiotic relationships of a closed-cycle character with all the other elements and populations of the world of ecological systems. (...) It is clear that much human behavior and many human institutions in the past, which were appropriate to an infinite earth, are entirely inappropriate to a small closed space ship. We cannot have cowboys and Indians, for instance, in a space ship, or even a cowboy ethic. We cannot afford unrestrained conflict, and we almost certainly cannot afford national sovereignty in an unrestricted sense. (Boulding 1965)¹⁷

Umweltverschmutzung, Landschaftsverbrauch, Ressourcenverschwendung, sich beschleunigendes Bevölkerungswachstum und Atomkriegsgefahr konnten aus dieser neuen Perspektive als Symptome *einer* ökologischen Krise beschrieben werden, deren Ursachen in einem ökonomischen und politischen Astigmatismus zu suchen waren, welcher die Lebensgrundlagen der Menschheit kurzfristigen Eigeninteressen zu opfern bereit war. Der Ökologie kam bei der Bewältigung dieser neuen Situation offenkundig eine Schlüsselrolle zu. Bezüglich der Frage, ob sie dieser Rolle würde gerecht werden können, gab sich Boulding indessen eher skeptisch:

Ecology as a science has hardly moved beyond the level of bird-watching. It has yet to become quantified, and it has yet to find an adequate theory. Even to an economist, its existing theoretical structures seem fantastically naive, and when it comes to understanding the world social system or the sociosphere, we are not only ignorant but proud of our ignorance. There is no systematic method of data collection and processing, and the theory of social dynamics is still in its first infancy. (Boulding 1965)

¹⁷ Boulding hielt den zitierten Vortrag am 10. Mai 1965 vor dem Committee on Space Sciences an der Washington State University. Adlai Stevenson, amerikanischer UN-Botschafter, gebrauchte die Metapher vom "spaceship" kurz darauf in seiner letzten Rede vor den Vereinten Nationen, am 9. Juli 1965, wenige Tage vor seinem Tod. Die Prägung der Metapher vom „Raumschiff Erde“ wird häufig auch Buckminster Fuller zugeschrieben, der mit seinem *Operating Manual for Spaceship Earth* nicht unwesentlich zu ihrer Popularität beitrug (Fuller 1969).

Boulding stand mit dieser Einschätzung nicht allein – wie im folgenden Teil gezeigt werden soll, durchlief die wissenschaftliche Ökologie zu genau dieser Zeit einen Paradigmenwechsel hin zu einer systematischeren, stärker auf quantitative Analysen orientierten Methodologie. In der Wahrnehmung der Öffentlichkeit hatten solche Einwände jedoch wenig Gewicht. Mit dem Begriff der Ökologie verband sich zunehmend die Hoffnung auf einen festen, wissenschaftlich untermauerbaren Standpunkt, von dem aus nicht nur die Symptome der ökologischen Krise bekämpft und unmittelbare praktische Probleme gelöst werden könnten, sondern der darüberhinaus auch eine "ganzheitliche" Fundamentalkritik der Pathologien der modernen Industriegesellschaften oder gar ihre grundlegende spirituelle Erneuerung ermöglichen sollte. In diesem, den Absichten Kenneth Bouldings durchaus entgegenstehenden, Sinne griff der Philosoph Ervin Lazlo 1972 das Motiv vom „Raumschiff Erde“ auf :

Albert Schweitzer called for reverence for life. On this basis we must call for reverence for the level-structure of the micro-hierarchy, including all systems on all its levels, from atoms to an emerging planetary culture, economy and ecology. We must envision the biosphere as a whole – the earth as 'spaceship,' with mutually destructive interdependencies. (...) We must regain our implicit natural values: our instinctual and long-buried adaptation to the order of nature in the microhierarchy. I believe that we can express the recovery of our intrinsic natural values in requesting a reverence (...) for all self-maintaining and self-evolving organizations brought forth on this good earth and, if not perturbed [sic] by man, existing here in complex but supremely balanced hierarchical interdependencies. (Lazlo 1972, 287-88)

1.4. Ökologie als Religion der Counter Culture.

Gary Snyder und Edward Abbey

Mit solchen Rufen nach einer Erneuerung „natürlicher“ Werte und den daran geknüpften Heilsversprechen nahm die Ökologie immer mehr die Züge einer Religion an, welche nun nicht mehr nur die Mittel, sondern auch die Ziele des anvisierten gesellschaftlichen Transformationsprozesses bestimmen sollte. Um den *ecocritic* William Howarth zu zitieren: „ecology had become a medicine sung by modern shamans to heal a sick world“ (Howarth 1996, 74). Theoretischen Flankenschutz erhielt die Sakralisierung der Ökologie durch den Historiker Lynn H. White, der 1967 in einem überaus einflußreichen Essay die Wurzeln Umweltkrise im jüdisch-christlichen Erbe ausmachte und zu dem Schluß kam: „Both our present science and our present technology are so tinctured with orthodox Christian arrogance toward nature that no solution for our ecological crisis can be expected from them alone. Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not“ (L. White 1967, 1207).

Die Attraktivität einer solchen Position gerade während der späten 1960er Jahre - einer Zeit der "Kulturrevolutionen", in der das gesellschaftliche Koordinatensystem aus einer Vielzahl von Gründen, die mit der Umweltproblematik zum Teil nur mittelbar oder überhaupt nicht zusammenhingen, in heillose Unordnung geraten war – vermag kaum zu überraschen. Tatsächlich wurde die populäre Ökologie schnell von der gleichzeitig aufblühenden *counter culture* als seelenverwandt erkannt. So wurden etwa die oben erwähnten, aus dem Weltraum aufgenommenen Fotos der Erde einer breiten Öffentlichkeit in den USA zuallererst im Herbst 1968 in Form eines faltbaren Posters zugänglich gemacht, und zwar durch die erste Ausgabe des *Whole Earth Catalogue* – einer Publikation, die mit ihren praktischen Anleitungen für ausgedehnte Aufenthalte in der Wüste, ihren Ratschlägen für den umweltbewußten Hausbau auf dem Land und Lesempfehlungen, die von Buckminster Fuller bis zu Timothy Leary, von Wendell Berry bis zum Jahrbuch für Systemanalyse reichten, einer der wichtigsten intellektuellen Kristallisationspunkte für unterschiedliche Fraktionen der

Hippiebewegung werden sollte. Der subkulturelle Imperativ „auszusteigen“, sich aus dem „System“ auszuklinken, wurde dabei von vielen jungen Amerikanern wie selbstverständlich als eine Aufforderung interpretiert, in den Schoß oder zumindest an den Busen von Mutter Natur zurückzukehren. Die „Wildnis“ und die ländlichen Gebiete abseits der urbanen Zentren boten jenen Rückzugsraum, in dem „alternative“ Lebensformen in die Praxis umgesetzt werden sollten. Überall in den USA, vor allem aber an der Westküste, wurden selbstversorgerische Kommunen und organische Bauernhöfe gegründet. Das Programm individueller Bewußtseinerweiterung und Selbstverwirklichung, der Befreiung von gesellschaftlichen Reglements und der Abwendung von institutionalisierten Lebensformen, wie es die Autoren der *Beat Generation* bereits in den 1950er Jahren popularisiert hatten, konnte so nahtlos in die Forderung nach einem neuen ökologischen Bewußtsein übergehen: "Wildness is the state of complete awareness. That's why we need it" – so Gary Snyder in "Four Changes", einem der zahlreichen Öko-Manifeste, die in jenen Jahren kursierten (Snyder 1995, 41).¹⁸

In den Arbeiten Gary Snyders wird die Kontinuität zwischen der *Beat Generation* und der neuen Umweltbewegung, die sich auch in den Texten zahlreicher anderer Autoren aufweisen läßt, besonders augenfällig. Snyder, der sich seit seinem Anthropologie-Studium am Reed College zu Beginn der 1950er Jahre mit fernöstlicher Literatur und Religion beschäftigte, hatte Mitte der 1950er Jahre das Interesse Allan Ginsbergs und Jack Kerouacs am Buddhismus geweckt. Im selben Zeitraum wurden seine ersten Gedichte in unterschiedlichen Literatur-Zeitschriften veröffentlicht, meist in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Arbeiten von Autoren, die ebenfalls der Beat-Bewegung zugerechnet wurden.¹⁹ Snyder währte sich damals bereits an der Speerspitze einer radikalen gesellschaftlichen

¹⁸ „Four Changes“ wurde zuerst Anfang 1969 in hektographierter Form kostenlos in geringer Stückzahl verteilt; einige Monate später wurde es in der in Berkeley erscheinenden Zeitschrift *Earth Read Out* abgedruckt, und Ende des Jahres ließen Robert Shapiro und Alan Watts (zwei der bekanntesten Gurus der Counter-Culture) noch einmal 50.000 Exemplare drucken und überall im Land verbreiten. Schließlich nahm Snyder den Text auch in den „Plain Talk“-Teil von *Turtle Island* auf, seines erfolgreichsten Gedichtbandes, der 1975 den Pulitzer-Preis gewann und Snyders Status als inoffizieller *poeta laureatus* der amerikanischen Umweltbewegung bestätigte. Zur verwickelten Publikationsgeschichte von „Four Changes“ vgl. McNeill 1983, 47-50.

¹⁹ Zu nennen wären hier - neben Ginsberg und Kerouac - Phillip Whalen, Lawrence Ferlinghetti, Kenneth Rexroth, Robert Duncan, Philip Lamantia, Michael McClure und Gregory Corso. Snyder nahm u.a. auch an der berühmten Lesung im Oktober 1955 teil, bei der Alan Ginsberg das erste mal *Howl* vortrug, und die als Initialzündung der *San Francisco Renaissance* gilt. Der Protagonist von Jack Kerouacs Roman *The Dharma Bums*, Japhy Ryder, war ein kaum verschleiertes Portrait Snyders, der sich bis heute gegen Rückschlüsse auf seine Person verwehrt.

Transformation. In einem Artikel für eine japanische Zeitschrift beschrieb er 1960 den Impuls der Beat-Bewegung so: „What we had discovered, or rediscovered, was that the imagination has a free and spontaneous life of its own, that it can be trusted, that what flows from a spontaneous mind is poetry – and that this is more basic and more revolutionary than any political program based on ‚civilized abstractions‘ (...)“ (Snyder 1995, 8-9). Damit stelle die *beat generation* die Fortsetzung einer mehrtausendjährigen subkulturellen Tradition dar, „another aspect of the perpetual ‚third force‘ that has been moving through history with its own values of community, love, and freedom“ (ebd., 12). 1959 folgte er seinem inneren Licht nach Japan, um in einem Zen-Kloster zu studieren; ein Jahr später wurde in den USA sein erster Gedichtband *Riprap* veröffentlicht. Als er 1969 zurückkehrte, geschah dies mit der ausdrücklichen Absicht, sich in den Dienst der neuen ökologischen Bewegung zu stellen, die er als den großen zeitgenössischen Kulminationspunkt jener „dritten Kraft“ betrachtete (Murphy 1992, 8),²⁰ und an der bevorstehenden „revolution of consciousness“ mitzuwirken – eine Revolution, von der er in dem bereits zitierten Manifest „Four Changes“ schrieb:

[It] will be won not by guns but by seizing the key images, myths, archetypes, eschatologies, and ecstasies so that life won't seem worth living unless one's on the side of the transforming energy. We must take over “science and technology” and release its real possibilities and powers in the service of the planet (...). More concretely: no transformation without our feet on the ground. Stewardship means, for most of us, find your place on the planet, dig in, and take responsibility from there – the tiresome but tangible work of school boards, county supervisors, local foresters, local politics, even while holding in mind the largest scale of potential change. (...) On all levels, from national to local, the need to move towards steady state economy – equilibrium, dynamic balance, inner growth stressed – must be taught. Maturity/diversity/climax/creativity. (Snyder 1995, 144-45)

Snyder selbst setzte dieses Programm um, indem er gemeinsam mit seiner Familie ein Haus in Californiens Sierra Nevada baute (wo er bis heute lebt, Subsistenzwirtschaft betreibt und sich in der Lokalpolitik engagiert), vor allem aber mit der Publikation eines stetigen Stroms von Gedichten, Essays und Vorträgen. In diesen Texten verschmolz er die Überlieferungen der amerikanischen Urbevölkerung und anderer „primitiver“ Völker, Motive aus den fernöstlichen Religionen und die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ökologie zu einer

²⁰ “It seems evident that there are throughout the world certain social and religious forces that have worked through history toward an ecologically and culturally enlightened state of affairs. Let these be encouraged: Gnostics, hip Marxists, Teilhard de Chardin Catholics, Druids, Taoists, Biologists, Witches, Yogins, Bhikkus, Quakers, Sufis, Tibetans, Zens, Shamans, American Indians, Polynesians, Anarchists, Alchemists – the list is long” (Snyder 1995, 43).

synkretistischen Religion, welche die spirituelle Grundlage für den friedlichen Umsturz des bestehenden gesellschaftlichen Systems bereitstellen sollte - entsprechend dem alten Slogan der I.W.W., jener anarcho-kommunistischen Gewerkschaft, die in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Snyders Heimatregion, dem Pazifischen Nordwesten, gegen die kapitalistische Ordnung agitiert hatte: „Forming the new society within the shell of the old“ (Snyder 1969, 92).²¹ Die Lyrik betrachtete Snyder, gemäß dem Untertitel des Essays „Poetry and the Primitive“ aus der 1969 veröffentlichten Sammlung *Earth House Hold*, als „Ecological Survival Technique“, als ein Mittel, um jene uralten Traditionen zu revitalisieren, von denen das Überleben der Menschheit abhängt:

Of all streams of civilized tradition with roots in the paleolithic, poetry is one of the few that can realistically claim an unchanged function and a relevance which will outlast most of the activities that surround us today. Poets, as few others, must live close to the world that primitive men are in: the world, in its nakedness, which is fundamental for all of us – birth, love, death; the sheer fact of being alive. (...) The primitive world view, far-out scientific knowledge and the poetic imagination are related forces which may help if not to save the world or humanity, at least to save the Redwoods. (*EHH*, 118 & 128)

Die Originalität und Leidenschaftlichkeit seiner Texte ebenso wie die Konsequenz, mit der Snyder die in ihnen entworfenen Visionen in die Praxis umsetzte, beförderten seinen raschen Aufstieg zu einem der profiliertesten Sprecher der amerikanischen Umweltbewegung – eine Stellung, die er in den folgenden Jahrzehnten sukzessive ausbaute, so daß Barry Silesky 1994 schreiben konnte: "no other poet of his generation has devoted so much of both his writing and life to the exploration and preservation of the natural environment“ (Sileski 1998, 46). Jonathan Bate bezeichnet Snyder als „the most ecologically self-conscious poet of twentieth-century poets“ (Bate 2000, 246).

Legt man Allan Ginsbergs Definition zugrunde, der in einem Interview aus dem Jahre 1971 "the return to nature and the revolt against the machine" zum "intellectual heart" der Beat-Bewegung erklärte (Cook 1971, 104), so gehört auch das Werk von Edward Abbey in diesen Zusammenhang, obwohl Abbey im Unterschied zu Snyder niemals Teil einer identifizierbaren Gruppe von Schriftstellern war und persönlich wie literarisch die Rolle des

²¹ *Earth House Hold* wird im folgenden zitiert als *EHH*.

misanthropischen Einzelgängers kultivierte.²² Ähnlich wie Snyder hatte auch Abbey während der 1950er und 1960er Jahre gelegentlich für den *National Park Service* gearbeitet, die Welt bereist (allerdings Europa, nicht Asien), per Anhalter und zu Fuß die entlegeneren Winkel des amerikanischen Westens durchstreift; drei seiner Romane wurden in dieser Zeit veröffentlicht, mit überaus mäßigem Erfolg.²³ 1968 erschien *Desert Solitaire*, eine Sammlung von "nature essays" und Erzählungen über seine Zeit als Park Ranger im *Arches National Park* in Utah, die nicht nur beim Massenpublikum und der Literaturkritik spektakulären Erfolg hatte, sondern Abbey auch einen Kreis von glühenden Verehrern verschaffte, die seinen Text als Anleitung zu einem alternativen, radikal oppositionellen Lebensstil lasen. Für die erfolgreiche Verteidigung der amerikanischen Wildnis, so hatte Aldo Leopold bereits in *A Sand County Almanach* gefordert, "a militant minority of wilderness-minded citizens must be on watch throughout the nation and vigilantly available for action" (SCA, 279). Zwanzig Jahre später schien nun genau eine solche umweltschützerische Avantgarde in den Texten Edward Abbeys ihre authentische Stimme gefunden zu haben. Ganz ähnlich wie für Leopold ist die Wildnis für Abbey ein Ort, an dem nationale Tugenden in der Landschaft verkörpert sind:

[It] seems to me that the strangeness and wonder of existence are emphasized here, in the desert, by the comparative sparsity of the flora and fauna: life not crowded upon life as in other places but scattered abroad in spareness and simplicity, with a generous gift of space for each herb and bush and tree, each stem of grass, so that the living organism stands out bold and brave against the lifeless sand and barren rock. The extreme clarity of the desert light is equalled by the extreme individuation of desert life-forms. Love flowers best in openness and freedom. (DS 29)

Bei Leopold fungiert die "pasque-flower" als Emblem für "things natural, wild, and free" (SCA, xix). Auch Abbeys Zuneigung zu Wacholderbäumen, Kakteen und der übrigen Flora des amerikanischen Südwestens verweist auf eine solche Trias von positiven Qualitäten: „For myself, I hold no preference among flowers, so long as they are wild, free, spontaneous. (Bricks to all greenhouses! Black thumb and cutworm to the potted plant!)“ (DS 27). Die

²² Daß Abbey sich zur Beat-Bewegung hingezogen fühlte, geht aus seinen Tagebüchern hervor. Im Januar 1958 etwa schreibt er über Ginsbergs *Howl*, die Hymne der Beats: „best poem written in America by an American since – well, since Pearl Harbor. (So far as I know.) Yes, a beautifully shaggy little book. Wild and shaggy, and also highly accurate: 'Moloch whose heart is a cannibal dynamo,' etc. Very touching" (Abbey 1994, 146).

²³ *Jonathan Troy* (1954), *The Brave Cowboy* (1956), *Fire on the Mountain* (1962)

Assoziation von Wildnis, individueller Freiheit und demokratischen Werten wird in Abbeyes Text zugespitzt und ins Buchstäbliche gewendet. Die Nationalparks figurieren bei ihm nicht nur als „museum pieces, for the edification of those who may one day wish to see, feel, or study the origins of their cultural inheritance“ (SCA, 265), wie es in *A Sand County Almanach* heißt, sondern als physische Rückzugsräume für die Verteidigung der amerikanischen Demokratie gegen die totalitaristischen Effekte der Technisierung:

[W]ilderness should be preserved for political reasons. We may need it someday not only as a refuge from excessive industrialism but also as a refuge from political oppression. Grand Canyon, Big Bend, Yellowstone and the High Sierras may be required to function as bases for guerilla warfare against tyranny. What reason have we Americans to think that our own society will necessarily escape the world-wide drift toward the totalitarian organization of men and institutions? (...) Surely it is no accident that the most thorough of tyrannies appeared in Europe's most thoroughly scientific and industrialized nation. If we allow our own country to become as densely populated, overdeveloped and technically unified as modern Germany we may face a similar fate. (DS, 149)

Der Kampf für die Bewahrung der Wildnis und der Kampf für eine demokratische Gesellschaft fallen hier in eins, Industrialisierung und technischer Fortschritt stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz sowohl zu den Freiheitsrechten des Einzelnen als auch zur Integrität der unberührten Natur. Dieser Literalisierung der symbolischen Funktion der Wildnis als Garant der Freiheit entspricht die Art und Weise, in der Abbey eine „buchstäbliche“ Funktion für sein Buch vorschlägt; im Vorwort zu *Desert Solitaire* imaginiert Abbey die Umsetzung seiner literarischen Schockeffekte in physische Gewalt und die Metamorphose seines Buches in eine Waffe, bestimmt für den Einsatz im letzten Gefecht gegen die Kräfte der Technisierung: "most of what I write about in this book is already gone or going under fast. This is not a travel guide but an elegy. A memorial. You're holding a tombstone in your hands. A bloody rock. Don't drop it on your foot – throw it at something big and glassy. What do you have to lose?" (DS, xii)²⁴ Tatsächlich sollte sein 1975 erschienener

²⁴ Man wird Edward Abbey, der in *Desert Solitaire* immer wieder mit derlei Doppeldeutigkeiten spielt und den vorgeblich „dokumentarischen“ Charakter seines Textes gezielt unterläuft, nicht Unrecht tun, wenn man diese Frage buchstäblich nimmt. Die Antwort auf die Frage „What do you have to lose?“ muß dann lauten: das Buch - und die Möglichkeit, zu lesen. Jene Leser, die Abbey „beim Wort“, seinen Text als „bloody rock“, will heißen: als praktisches Programm für eine radikale umweltschützerische Praxis nahmen, bleiben gegenüber den Ironien von *Desert Solitaire* blind. Zur reduktionistischen Lektüre Abbeyes durch den radikalen Flügel der amerikanischen Umweltschutzbewegung, vgl. Bigell. Auch Abbeyes ironischer Kommentar zu seinem eigenen Radikalismus im Vorwort zu Joseph Wood Crutch's *The Great Chain of Life* ist in diesem Zusammenhang erhellend: „Calm, reasonable, gentle persuasion. It was this quality of moderation in [Crutch's] writing that most impressed me, for my own inclinations always tended toward the opposite, toward the impatient, the radical, the violent. A book, I often thought, was only a kind of paper club to beat people over the head with, to pund them not so much into

Roman *The Monkey Wrench Gang*, der mit einiger Liebe zum technischen Detail die Sabotage-Akte einer kleinen Gruppe von Wildnis-Enthusiasten bis zu ihrer Festnahme durch die Bundespolizei schildert, 1981 die Gründung von *Earth First!* inspirieren. Dieses Netzwerk von militanten Umweltschützern, die von der kompromißbereiten, reformorientierten Linie, welche die großen Organisationen wie der *Sierra Club* im Lauf der 1970er Jahre eingeschlagen hatten, enttäuscht waren, blieb mit seinen „guerilla theater“-Inszenierungen, der Zerstörung von Maschinen und gelegentlichen Brandstiftungen verbaler und materieller Art bis in die 1990er in den Schlagzeilen.²⁵

Unter den jungen Amerikanern begann das Interesse an der Ökologie gegen Ende der 1960er Jahre dem an der Antikriegsbewegung den Rang abzulaufen – ein Umstand, der zu heftiger Polemik von der radikalen Linken Anlaß gab und einen gewiß nicht unerheblichen Beitrag zu Präsident Nixons Enthusiasmus für die Umweltkrise leistete. Zwar übernahm die Umweltbewegung teilweise den radikalen Gestus der "Neuen Linken" – wofür Edward Abbey das offensichtlichste Beispiel ist. Ihre Ziele und Methoden, wie sie sich in den Kampagnen zum ersten *Earth Day* manifestiert hatten, waren jedoch in weit stärkerem Maße konsensfähig und förderten ihre schnelle Integration in den gesellschaftlichen *mainstream*, so daß Nixon in der bereits zitierten Neujahrsansprache verkünden konnte: "Restoring Nature to its natural state is a cause beyond party and beyond faction. It has become a common cause of all the people in this country" (zit. Marx 1988, 145). So mochte man zu Beginn der 1970er Jahre schließlich den Eindruck gewinnen, die Umweltbewegung habe geschafft, was während des vorangegangenen turbulenten Jahrzehnts zu einer Unmöglichkeit geworden zu sein schien, nämlich die überwältigende Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung für ein gemeinsames Ziel zu gewinnen. "For a brief moment",

agreement as into insensibility, the implicit assent of comfortable and reassuring silence. Fully aware of these self-defeating tendencies as a propagandist in myself, I suspected it would be both interesting and useful to meet Mr. Krutch in person, face to face." (Abbey 1978, vii) Das Treffen zwischen Krutch und Abbey fand unmittelbar vor der Publikation von *Desert Solitaire* statt, im Winter 1967/68.

²⁵ Vgl. Manes 1990. In *Green Rage* beschreibt Christopher Manes, ein Gründungsmitglied von *Earth First!*, die Entwicklung des militanten Flügels der amerikanischen Umweltbewegung während der 1970er und 80er Jahre aus der Binnenperspektive. 1989 geriet Manes unter massive Kritik wegen eines Artikels, den er unter dem Pseudonym „Miss Ann Thropy“ veröffentlicht hatte. Dort schlug u.a. Manes vor, man möge AIDS und die Hungersnot in Äthiopien als Selbstschutzmechanismen des Planeten betrachten und begrüßen (Manes 1989). Für eine konzise Übersicht über die Flügelkämpfe innerhalb der Umweltbewegung während der 1980er Jahre siehe McCloskey 1990.

so der Historiker Hal Rothman, "it seemed as if the broad spectrum of support for environmental quality would heal the immense political rift in American society" (H.Rothman 1998, 125).

1.5. Zur Geschichte der wissenschaftlichen Ökologie in den USA. Frederic Clements und Henry Gleason

Der Aufstieg der Umweltbewegung während der 1960er Jahre rückte auch die wissenschaftliche Ökologie ins Rampenlicht. Obwohl einige ihrer Vertreter dieses ungekannte Maß an öffentlicher Aufmerksamkeit und den damit verbundenen finanziellen warmen Regen sichtlich genossen, zeigten sich viele Wissenschaftler eher reserviert. Schon seit Galilei und Newton setzte in den Naturwissenschaften die Physik die allgemein anerkannten Maßstäbe für Wissenschaftlichkeit und Methodenstrenge, und die Ökologie hatte von Anfang an mit der Schwierigkeit zu kämpfen gehabt, diesen Ansprüchen gerecht zu werden. Rangierte die Biologie als "weiche Wissenschaft" bereits am unteren Ende der naturwissenschaftlichen Hierarchie, so galt die Ökologie ihrerseits als der "weichste" unter den biologischen Forschungsbereichen. Der wichtigste Gegenstand ihrer Arbeit – die Lebewesen in ihrer Umwelt, also das „Naturganze“ - ließ sich *per definitionem* nicht im Labor isolieren und litt unter einer schwer zu behebenden terminologischen Unschärfe. Ihre Ergebnisse konnten nicht ohne weiteres reproduziert, ihre Hypothesen nur schwer experimentell überprüft werden, und die Versuche, allgemeingültige ökologische Gesetzmäßigkeiten zu formulieren, scheiterten regelmäßig an der Fülle widerspenstiger Details. Die Tatsache, daß das unbewaffnete menschliche Auge lange Zeit das wichtigste Beobachtungsinstrument der Ökologie blieb und der Spaziergang mit der Botanisiertrommel der Grundstein ihrer Methodik, verlieh ihrer Arbeit für den außenstehende Beobachter nicht selten den unvoreilhaften Anschein des Amateurhaften. Die Ökologie befasste sich mit Prozessen, deren Komplexität mit dem reduktionistischen Programm der klassischen

Naturwissenschaften lange Zeit kaum in den Griff zu bekommen war, und verfiel daher immer wieder auf holistische Erklärungen: anstatt die Natur auf kleinste Einheiten herunterzubrechen, um auf der Basis eindeutiger logischer Verknüpfungen das komplexe Verhalten des Naturganzen aus diesen isolierten Teilen theoretisch zu rekonstruieren, versuchte sie umgekehrt, von den Eigenschaften des Ganzen her das Verhalten seiner Teile zu erklären.

Bis in die 1950er Jahre hinein wurde die ökologische Forschung im englischsprachigen Raum von der sogenannten "dynamic ecology" beherrscht. Diese war kurz nach der Jahrhundertwende von zwei Forschern aus dem Mittleren Westen etabliert worden, Henry C. Cowles und Frederic Clements, die damit die amerikanische Forschung an die Spitze einer Disziplin katapultierten, die während der vorangegangenen Jahrzehnten die unbestrittene Domäne deutscher und skandinavischer Forscher gewesen war (Worster 1977, 205). 1899 erschien Cowles' bahnbrechender Artikel „The Ecological Relations of the Vegetation on the Sand Dunes of Lake Michigan“, und 1904 publizierte Clements mit *The Development and Structure of Vegetation* die erste umfassende Darstellung der neuen Doktrin (Worster 1977, 206 & 209).²⁶ Gemäß den Prämissen der „dynamic ecology“ bildete die Vegetation in einer klimatischen Region eine hochintegrierte, interdependente Gemeinschaft ("community"), die sich gemäß den lokalen Bedingungen durch eine exakt vorhersagbare Stufenleiter von Sukzessionsmustern ("seres") auf einen stabilen Zustand maximaler Artenvielfalt und Stabilität hin entwickelt, die sogenannte "climax" (Worster 1977, 207; Keller & Golley, 24ff). Für jede bestimmte Region sollte es nur eine mögliche Form der Climax geben, weshalb Clements' Modell von späteren Ökologen als Monoklimax-Paradigma bezeichnet wurde (Barbour, 235). Clements postulierte, daß solche Gemeinschaften als Organismen höherer Ordnung, als "superorganisms“, betrachtet werden müßten. Die Entwicklung einer Pflanzengemeinschaft sei dementsprechend in Analogie zu Wachstum und Reproduktion des individuellen Organismus zu sehen:

²⁶ Cowles zog sich in den folgenden Jahren ganz auf die Lehre zurück und verschwand beinahe vollständig von der wissenschaftlichen Bühne; mehrere seiner Schüler wurden jedoch später zu führenden Figuren in der ökologischen Forschung, so Paul Sears, Charles Adams und Victor Shelford. Letzterer arbeitete später eng mit Clements zusammen – beide veröffentlichten 1939 gemeinsam den Band *Bio-Ecology*, dessen Einfluß sich in Leopolds *A Sand County Almanach* zeigen läßt – siehe Kap. 4.2.

The developmental study of vegetation necessarily rests upon the assumption that the unit of climax formation is an organic entity. As an organism, the formation arises, grows, matures, and dies. (...) [E]ach climax formation is able to reproduce itself, repeating with essential fidelity the stages of its development. The life history of a formation is a complex but definite process, comparable in its chief features with the life history of an individual plant. (...) Succession is the process of the reproduction of a formation, and this reproductive process can no more fail to terminate in the adult form in vegetation than it can in the case of the individual. (Clements 1916, 36)

„Climax formations“ waren demnach nicht nur heuristische Konstrukte, sondern fundamentale Einheiten in der Ordnung der belebten Natur, entsprechend den Atomen und Molekülen in der Physik. Aus der Perspektive dieses Modells stellt sich die Landschaft als ein Flickenteppich von deutlich unterscheidbaren, hoch integrierten Pflanzengemeinschaften dar. Jede dieser Gemeinschaften läßt sich anhand der dominanten Spezies identifizieren - sieht man z.B. einen mit Buchen bestandenen Berghang, so kann man aus diesem Umstand ohne weiteres auf die Anwesenheit von zahlreichen weiteren Spezies schließen (in diesem Falle etwa Waldfrauenfarn, Flattergras und Maiglöckchen). Da die Vegetation sich aber in beständigem Fluß befindet, muß die Forschung eine historische Perspektive einnehmen, um sie adäquat beschreiben zu können:

[T]he student of succession must recognize clearly that developmental stages, like the climax, are only a record of what has already happened. Each stage is, temporarily at least, a stable structure, and the actual processes can be revealed only by following the development of one stage into the succeeding one. In short, succession can be studied properly only by tracing the rise and fall of each stage, and not by a floristic picture of the population at the crest of each invasion. (Clements 1916, 41)

Bei aller Volatilität – und im Gegensatz zum individuellen Organismus - strebt die Entwicklung dieser Pflanzengemeinschaften jedoch stets unweigerlich auf die eine, durch die Lebensbedingungen der betreffenden Region prädestinierte Form der "climax" zu, deren stabiles Gleichgewicht, einmal erreicht, nur durch gravierende geologische oder klimatische Veränderungen oder aber durch menschliche Eingriffe dauerhaft gestört werden kann. Bezüglich ihrer metaphysischen Grundlagen stützte Clements Theorie sich in ihren wesentlichen Zügen auf die Philosophie Herbert Spencers, der in seinen *Principles of Biology* aus dem Jahre 1899 die Darwin'sche Evolutionslehre auf allgemeine, "transzendente" Entwicklungsgesetze des Kosmos zurückzuführen versucht hatte: "progressive differentiation" und "progressive integration" (Worster 1977, 213; Barbour 1996,

248). Die Entwicklung alles Lebendigen strebe auf einen Zustand immer größerer Kooperation, Interdependenz und idealer Anpassung an die jeweilige Umgebung zu – im Bereich des Sozialen sei dies etwa in der zunehmenden Arbeitsteiligkeit der modernen Gesellschaften zu beobachten (die Spencer, so wie Clements seine "climax communities", als Superorganismen betrachtete), im Tier- und Pflanzenreich in der Herausbildung von symbiotischen Lebensgemeinschaften. Die Gewißheit, daß die sich selbst überlassene Natur in einem harmonischen, optimalen Zustand existiert, in den sie auch nach externen Störungen wieder zurückkehrt, war eine der Grundüberzeugungen der Biologie im 19. Jahrhundert.²⁷ Clements' große Leistung war die Formulierung einer Theorie, welche die tatsächlich beobachteten ökologischen Wandlungsprozesse mit der Annahme einer wesentlich *statischen* Ordnung in der Natur in Übereinstimmung zu bringen vermochte.

Clements, der seine Ausbildung an der University of Nebraska in Lincoln erhalten hatte, entwickelte seine Theorie zunächst anhand der Beobachtung jener "climax community", deren rasche Zerstörung durch den Menschen er in seiner eigenen Heimat aus nächster Nähe miterlebt hatte: der Prärie des nördlichen Mittelwestens. Die „prairie climax“, wie sie vor der Besiedlung durch Euroamerikaner bestanden hatte, wurde für Clements zum ersten Modell jener stabilen Pflanzengemeinschaften, die er später in seinen wissenschaftlichen Arbeiten beschreiben sollte:

No student of past vegetation entertains a doubt that climaxes have evolved, migrated and disappeared under the compulsion of great climatic changes from the Paleozoic onward, but he is also insistent that they persist through millions of years in the absence of such changes and of destructive disturbances by man. There is good and even

²⁷ Eine klassische Formulierung dieser Überzeugung findet sich bei George Perkins Marsh, den Lawrence Buell als „first American prophet of environmental disaster“ titulierte (Buell 1995, 306). In Marshs 1864 veröffentlichten Studie *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action* heißt es: "Nature, left undisturbed, so fashions her territory as to give it almost unchanging permanence of form, outline, and proportion, except when shattered by geologic convulsions; and in these comparatively rare cases of derangement, she sets herself at once to repair the superficial damage, and to restore, as nearly as practicable, the former aspect of her dominion. (...) In countries untrod by man, the proportions and relative positions of land and water, the atmospheric precipitation and evaporation, the thermometric mean, and the distribution of vegetable and animal life are subject to change only from geological influences so slow in their operation that the geographical conditions may be regarded as constant and immutable" (Marsh 1864, 29f) Als langjähriger amerikanischer Botschafter in der Türkei und Italien hatte Marsh ausgiebige Gelegenheit, die langfristigen negativen Folgen der Übernutzung bestimmter Landschaften aus erster Hand zu studieren. Neben seinen naturwissenschaftlichen Studien war Marsh ein namhafter Philologe: er gehörte zu den ersten Herausgebern des *Oxford Dictionary*, publizierte zahlreiche Schriften über englische Sprachgeschichte und übersetzte eine Grammatik des Isländischen. (Lowenthal) Zur Dominanz statischer Ordnungsvorstellungen in der Ökologie und zu ihrer Ablösung durch auf stochastische und chaotische Prozesse abstellende Modelle seit der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. vgl. Botkin 1990, insbesondere 51ff.

conclusive evidence within the limitations of fossil materials that the prairie climax has been in existence for several million years at least and with most of the dominant species of today. (Clements 1949, 3)

Solche Vorstellungen konnten ohne weiteres als Variante des amerikanischen Mythos vom „jungfräulichen Kontinent“ verstanden werden, von der unberührten Wildnis als einem paradiesischen, außerhistorischen Ort. Clements teleologisches Modell der Vegetation als Superorganismus ließ sich auch nahtlos an den romantischen Naturkult anschließen, in dem die Natur als personifizierte, beseelte Kraft verehrt wurde und der im Anschluß an die neuenglischen Transzendentalisten von zahlreichen Vertretern des *conservation movement* gepflegt worden war (insbesondere von John Muir), ebenso wie an die Physikotheologie prädarwinistischer Zeiten, welche die Natur als Manifestation eines göttlichen Plans interpretierte: so wohlgeordnet sei die Natur, so perfekt das Zusammenspiel zwischen ihren Elementen, daß der Schluß auf die ordnende Hand eines gütigen Schöpfers zwingend sei.²⁸

Vor dem Hintergrund solcher Assoziationen, deren Wirkung unter dem Gesichtspunkt wissenschaftlicher Reputierlichkeit eine verheerende war, wird der apologetische Gestus verständlich, mit dem Frank Egler in einer kritischen Bestandsaufnahme aus dem Jahr 1964 die Malaise der Ökologie kommentierte:

“[E]cology” has not been the most respected of scientific disciplines. It has smacked of being glorified, old-time natural history. It dotes on the 'natural,' on virgin conditions untouched by the hands of man. It has reveled in comfortable and comforting armchair theories. It has not always attracted the cream of the intellectual student crop. (...) Even in 1963, there has been a recrudescence of the extremely simple plant-succession-to-climax theories that leaves me quite baffled. Clearly we have here a psychological problem, one involving “wishful wisdom“, the urge to believe in which transcends even what is perfectly obvious to untrained laymen.

(Egler 1969, 249)

Mit ihren Versuchen, an den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Ökologie wenn schon nicht „Weisheiten“, wie Egler schreibt, so doch zumindest gesellschaftliche Verhaltensmaßregeln und Leitbilder abzulesen, knüpften ihre neuen Popularisatoren also genau an jene Aspekte der Disziplin an, die für ihre schlechte Reputation unter Naturwissenschaftlern verantwortlich waren.²⁹ Die Umweltbewegung war in vielerlei Hinsicht eine

²⁸ Eine Form der Theodizee, die in der angloamerikanischen Forschung als „argument from design“ bezeichnet wird. Vgl. hierzu Glacken 1967, 36ff, sowie Hurlbutt 1965.

²⁹ Die Tendenz der Ökologie, mit ihren Erklärungen über den eigentlichen Bereich der Naturwissenschaften hinaus aufs "große Ganze" zu zielen, war natürlich keineswegs auf den angloamerikanischen Raum beschränkt:

Reaktion *gegen* das mechanistische und reduktionistische Weltbild der klassischen Naturwissenschaften, welches sie als eine, wenn nicht gar *die* Hauptwurzel der industriegesellschaftlichen Übel identifizierte. Ein Kommentar Theodore Roszaks kann als beispielhaft für dieses nicht nur in der amerikanischen Umweltbewegung weit verbreitete Ressentiment dienen: „there is something radically and systematically wrong with our culture, a flaw that lies deeper than any class or race analysis probes and which frustrates our best efforts to achieve wholeness. I am convinced it is our ingrained commitment to the scientific picture of nature that hangs us up” (Roszak 1973, 45). Die empirischen Naturwissenschaften, so lautete die häufig formulierte Kritik, hätten die Natur auf einen bloßen Gegenstand reduziert, dessen Wert einzig und allein im Auge des menschlichen Betrachters lag, und damit eine systematische Verzerrung im Weltbild der abendländischen Kulturen verschuldet. Ihnen sei mit anderen Worten der Verlust jener „intrinsic natural values“ anzulasten, von denen Ervin Lazlo in seiner oben zitierten *Introduction to Systems Philosophy* spricht. Der verengte Wissensbegriff der Naturwissenschaften resultiere in einem verantwortungslosen Spezialistentum und einer Art von Wertblindheit:

Objective knowledge gives a new assembly line system of knowledge, one which relieves us of the necessity to integrate what we study into a moral or metaphysical context which will contribute existential value. We need no longer waste valuable research time and energy seeking from wisdom or depth, since these are qualities of the person. We are free to become specialists. (Roszak 1973, 45)

Haeckel selbst hatte die Politik als „angewandte Biologie“ bezeichnet (Gasmann 1971, 71) und verband seine wissenschaftliche Arbeit von Anfang an mit gesellschaftspolitischer (und insbesondere anti-christlicher) Polemik; mit der Gründung des Monistenbundes im Jahr 1906 sollte er in Deutschland eine nachhaltige Wirkung erzielen: der amerikanische Historiker Daniel Gasmann sieht hier den Wurzelboden des Nationalsozialismus; in seinem 1998 erschienenen Buch *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology* erklärt er Haeckel gar zum unmittelbaren geistigen Vorläufer Hitlers (Gasmann 1998). Solche Filiationen mögen letztendlich spekulativ bleiben; kein Zweifel kann daran bestehen, daß sich in Deutschland zahlreiche nahmhafte Ökologen dem nationalsozialistischen Regime andienten. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: der Limnologe August Friedrich Thienemann gehörte während der 1920er Jahre zu den wissenschaftlich verdientesten Vertretern einer holistischen Ökologie, die genau wie Clements „dynamic ecology“ die natürliche Lebensgemeinschaft als eine „physiologische Individualität höheren Grades“ betrachtete (Thienemann 1928, 48). Mitte der 1930er Jahre bemühte sich Thienemann aktiv darum, die Ökologie neben der Rassenhygiene und der Vererbungslehre als zentralen Bestandteil des Curriculums an deutschen Schulen zu etablieren (Thienemann 1935). In seiner Monographie *Leben und Umwelt* kann man Sätze lesen, deren politische Bedeutung vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund ihres Erscheinens kaum mißzuverstehen ist: „Selbstaufopferung ist sinnlos für den Menschen als Einsiedler, aber - moralisches - Gesetz innerhalb der Gemeinschaft. (...) Der Sinn des Naturgeschehens liegt nur in der Erhaltung des Ganzen, und ihr wird, wenn nötig, auch das größte Teilglied geopfert. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden“ (Thienemann 1941, 12 & 16). Für eine ausführliche Darstellung der politischen Verstrickungen der Ökologie während der NS-Zeit vgl. Trommler 1993.

Auch Leopold und Carson ließen sich in diesem Sinne vernehmen. Carson benennt gleich zu Anfang von *Silent Spring* die übermäßige Spezialisierung der Wissenschaftler als eine der Hauptwurzeln des Problems: „This is an era of specialists, each of whom sees his own problem and is unaware of or intolerant of the larger frame into which it fits“ (SS, 23). Leopold verpackt seine Kritik an der schulwissenschaftlichen Biologie - im Anschluß an die Metapher des „großen Orchesters“, mit der er zuvor das Zusammenspiel der unterschiedlichen Spezies in den natürlichen Lebensgemeinschaften beschrieben hat - in eine Allegorie:

There are men charged with the duty of examining the construction of the plants, animals, and soils which are the instruments of the great orchestra. These men are called professors. Each selects one instrument and spends his life taking it apart and describing its strings and sounding boards. This process of dismemberment is called research. The place for dismemberment is called a university. A professor may pluck the strings of his own instrument, but never that of another, and if he listens for music he must never admit it to his fellows or to his students. For all are restrained by an ironbound taboo which decreed that the construction of instruments is the domain of science, while the detection of harmony is the domain of poets. (SCA, 162)

Die angemessene Haltung gegenüber der ökologischen Symphonie, so legt Leopold nahe, müßte das Verständnis ihrer Funktionsweise dem Genuß ihrer harmonischen Struktur als Ganzer unterordnen, „poetische“ und „wissenschaftliche“ Perspektiven auf die Natur integrieren. Der Reduktionismus der klassischen Naturwissenschaften jedoch macht aus der Forschung einen Zerstückelungsprozess, in dessen Verlauf der Forscher den *wesentlichen* Teil der Erfahrung, die er mit seinem Gegenstand macht, systematisch ausblenden muß. Aus dieser Sackgasse schien der holistische Ansatz der „dynamic ecology“ einen Ausweg zu bieten: Clements Begriff der "climax" und die daran geknüpfte Vorstellung einer perfekten natürlichen Homöostase konnten als wissenschaftlicher Zugang zu den harmonischen Qualitäten und der sinnhaften Ordnung des Naturganzen verstanden werden. Die „climax“ wurde von den Vertretern der Umweltbewegung übernommen und als natürlicher Idealzustand propagiert, welcher als fester Maßstab für den gesellschaftlichen Umgang mit der Umwelt würde fungieren können.

Wie in dem oben zitierten Kommentar Eglers anklingt, war die wissenschaftliche Ökologie unterdessen in Bewegung geraten – sie machte allerdings keinerlei Anstalten,

Spezialistentum, Reduktionismus und Materialismus nun endgültig hinter sich zu lassen. Tatsächlich hatte die Disziplin nach dem 2. Weltkrieg einen Professionalisierungsschub durchlaufen, der sie in genau die entgegengesetzte Richtung führte. Frederic Clements' Tod im Jahre 1945 wirkte wie ein Signal für die Ankunft einer neuen Generation von Ökologen, die sich bemühten, den metaphysischen Ballast romantischer und vitalistischer Denkmuster abzustreifen und die Metamorphose der Ökologie zu einer "harten" Wissenschaft zu vollenden. Der „individualistische“ Ansatz eines Zeitgenossen und wissenschaftlichen Antipoden von Clements, Henry Allan Gleason, stieg binnen weniger Jahre zur Lehrmeinung auf. Laut Gleason waren die Superorganismen, die Clements beschrieben hatten, bloße theoretische Artefakte und ohne jegliches *fundamentum in re*. In Wirklichkeit sei das Verhalten der einzelnen Pflanzenspezies' völlig unabhängig voneinander – jede suche sich ihre eigenen Nische, entsprechend ihren physiologischen Bedürfnissen; die sich aus diesen Selektionsprozessen häufig ergebende pflanzengeographische Homogenität sei dabei akzidentiell, die beobachteten Sukzessionsmuster das Ergebnis zufälliger, durch die jeweiligen Umweltbedingungen modulierter Verteilungen. Schlüsse auf allgemeine Entwicklungsgesetze, welche den die Verbreitung der einzelnen Spezies regulierenden Mechanismen übergeordnet wären, seien deshalb unzulässig. Wo Clements und seine Schüler in der Flora den wohlgeordneten und zielgerichteten „Reifungsprozess“ von Pflanzenkollektiven wahrzunehmen meinten, sah Gleason einen unablässigen Wettbewerb zwischen den einzelnen Individuen der unterschiedlichen Spezies, in dem die kurzen Siege nach den Gesetzen der Stochastik errungen werden:

Among animals, migration is sometimes selective in its direction and goal (...). With other animals and with all plants, migration is purely fortuitous. It progresses by various means, it brings the organisms into various places and to varying distances, but only those organisms which have reached a favorable environment are able to continue their life. Into this favorable environment other species also immigrate, and from all of the arrivals the environment selects those species which may live and dooms the others. In this migration each migrating body acts for itself and moves by itself, almost always completely independent of other species. The idea of an association migrating *en masse* and later reproducing itself faithfully is entirely without foundation. (Gleason 1939, 49 u. 54)

Gleason hatte seine Hypothesen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen dreimal in unterschiedlicher Form veröffentlicht (1917, 1926 und 1939), war jedoch vom Fachpublikum

entweder ausgelacht oder ignoriert worden – in einem Brief an Murray Buell, einen Ökologen, der in den 1950er Jahren maßgeblich zu Gleasons wissenschaftlicher Rehabilitation beitrug, erinnerte sich Gleason an seine Situation in den 1920er und 1930er Jahren: „To ecologists I was anathema. Not one believed my ideas; not one would even argue the matter... For ten years, or thereabout, I was an ecological outlaw” (zit. Barbour 1996). Noch 1947 hatte Stanley Cain in einem Artikel, in dem er an Gleasons Arbeit anschloß, eingeräumt, daß dessen Theorien von der überwältigenden Mehrheit von Ökologen als “Häresie” betrachtet würden. Nicht viel mehr als ein Jahrzehnt später, im Jahr 1959, konnte John Curtis bereits schreiben: „There is no longer any vocal opposition to the idea of the continuum by any responsible ecologists. It is an accepted approach and as such does not need to be continually tested or reproved.” (Barbour 1996, 238)

Gleasons Ansatz ebnete mit seiner starken mathematischen Orientierung den Weg für neue Forschungsmethoden. An die Stelle von Clements Pflanzengemeinschaften trat der bereits in den 1930er Jahren von dem britischen Ökologen Arthur Tansley eingeführte Begriff des Ökosystems, der ein an den Vorgaben der Thermodynamik und der Kybernetik orientiertes Forschungsprogramm implizierte: „Its data can be treated quantitatively, and tested statistically. Its problems are (...) the intake of energy into the system, the energy flow as it passes through the food chain, the total biomass of that system, and the eventual consumption and loss of energy to the exterior” (Egler 1969, 247). Das vermutlich meistgelesene Ökologie-Lehrbuch der 1960er und 1970er Jahre, Eugene P. Odums *Fundamentals of Ecology*, 1953 erstmals veröffentlicht, war paradigmatisch für diese Neuorientierung (Bergandi 2000, 205). Der Einsatz von Computern ermöglichte es zunehmend, solche komplexen Umweltprozesse mathematisch zu modellieren und reduktionistische oder merologische (also von den Teilen auf das Ganze schließende) Erklärungen anzubieten, wo man früher in den Holismus ausgewichen war (Botkin 1990). Der Organizismus der Clements’schen Orthodoxie wurde so binnen kurzer Zeit durch funktionalistische und probabilistische Theoreme abgelöst - eine Entwicklung, die die Ökologen Frank Golley und David Keller als einen Paradigmenwechsel charakterisieren:

“Clearly, the shift from Clements’s to Gleason’s ontology was a scientific revolution in the sense of Thomas Kuhn’s theory of scientific progress” (Keller & Golley 2000, 28; vgl. auch Barbour 1996 und Tobey 1981). Insbesondere Eugene P. Odum versuchte auch innerhalb dieses neuen theoretischen Rahmens an den teleologischen Vorstellungen der „dynamic ecology“ festzuhalten – wie Donald Worster schreibt:

Odum may have used different terms than Clements, may even have had a radically different vision of nature at times; but he did not repudiate Clements’s notion that nature moves toward order and harmony. In the place of the theory of the “climax” stage he put the theory of the “mature ecosystem.” His nature may have appeared more as an automated factory than as a Clementsian super-organism, but like its predecessor it tends towards order. (Worster 1993, 160)

Allerdings wurden auch diese Reste von Teleologie im Laufe der 1970er Jahre Schritt für Schritt preisgegeben (Worster 1993, 162ff).

Die Umweltbewegung rezipierte die neueren Forschungsergebnisse, welche die lange gepflegten Vorstellungen von einem stabilen, harmonischen Gleichgewicht in der Natur vielfach in Frage stellten, meist nur höchst selektiv. Aus diesem Grund betrachteten viele Ökologen die plötzliche Popularität ihrer Disziplin eher als ein Hindernis für ihre Bemühungen, sie als "reine" und "harte" Wissenschaft zu etablieren, denn die Umweltbewegung verbreitete ein Bild der Ökologie, das häufig nicht mehr dem Stand der Forschung entsprach. In ihrem Unmut über die mißbräuchliche Expropriation des Namens schlugen einige Ökologen schließlich sogar vor, den Begriff ganz der Umweltbewegung zu überlassen und sich auf die Bezeichnungen der jeweiligen Spezialgebiete (Biogeochemie, Limnologie, Populationsbiologie usw.) zurückzuziehen (Fenchel 1989).

2. Wissenschaftliche und Populäre Ökologie

2.1. Populäre Ökologie als Katachrese.

Der Gebrauch wissenschaftlicher Begriffe in der populären Ökologie

Every discipline, I suppose, is, as Nietzsche saw most clearly, constituted by what it forbids its practitioners to do. Every discipline is made up of a set of restrictions on thought and imagination

- Hayden White, *Tropics of Discourse*

Aus rhetorischer Perspektive könnte man die Aneignung des Begriffes "Ökologie" durch die moderne Umweltbewegung und den damit verknüpften Bedeutungswandel als eine Form der Katachrese beschreiben: er wurde aus dem Diskursfeld der Naturwissenschaften übernommen, um ein neues Phänomen zu benennen und eine semantische Lücke zu füllen – so, wie etwa das Wort "Sattel" im 19. Jahrhundert aus dem Gebiet der Reitkunst entlehnt wurde, um den Sitz eines Fahrrads zu bezeichnen. Auf vergleichbare Weise wurde der Name der wissenschaftlichen Disziplin zur Metapher für das Denken der neuen Umweltbewegung, deren Glaubenssätze eine gewisse "Ähnlichkeit" mit den Hypothesen der ersteren besitzen. In diesem Sinne sollen im Folgenden unter der Bezeichnung "populäre Ökologie" alle jenen Diskurse zusammengefaßt werden, die sich auf die wissenschaftliche Ökologie berufen oder sich ihrer Terminologie bedienen, aber nicht innerhalb des Wissenschaftssystems geführt werden, die also ihren Ort außerhalb jenes Netzwerks von Lehr- und Forschungsinstitutionen, wissenschaftlichen Publikationen und Konferenzen haben, innerhalb dessen ausgehandelt wird, was als "wissenschaftliches Wissen" Geltung besitzen kann. Dazu wären natürlich nicht nur jene Schlüsseltexte in der Entwicklung der modernen amerikanischen Umweltbewegung zu zählen, die im Folgenden genauer untersucht werden sollen, sondern auch das ganze Feld von Fernseh- und Radioberichten, Reden, Broschüren, Werbekampagnen, Kinderbüchern und anderen stärker situationsgebundenen, weniger auf Dauerhaftigkeit angelegten Texten, in denen der Begriff der Ökologie als Chiffre für ein "neues Weltbild" figuriert.

Eine solche Charakterisierung des Vorgangs wirft allerdings bei genauerer Betrachtung eine Frage auf: inwieweit kann man überhaupt sinnvoll davon sprechen, eine weltanschauliche Überzeugung und eine wissenschaftliche Hypothese seien einander "ähnlich"? Die Katachrese "Sattel" für den Sitz eines Fahrrads ist insofern als legitim ausweisbar, als zwischen dem Reitsattel und dem Fahrradsattel eine offensichtliche funktionale Äquivalenz besteht. Eine solche Äquivalenz läßt sich aber für das Verhältnis von populärer und die wissenschaftlicher Ökologie nicht ohne weiteres behaupten. Beide beanspruchen für sich durchaus unterschiedliche Formen theoretischer und praktischer Kompetenz: die wissenschaftliche Ökologie behauptet, wahre Feststellungen über natürliche und soziale Phänomene machen zu können. Die populäre Ökologie setzt dieses wissenschaftliche Wissen als gesichert voraus und knüpft daran weiterreichende gesellschaftspolitische Forderungen und Verpflichtungen, die sich folgerichtig aus den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Ökologie ableiten lassen sollen. Beide bedienen sich hierbei unterschiedlicher Formen der Rede - sie spielen, in wittgenstein'scher Terminologie, unterschiedliche Sprachspiele: die Naturwissenschaften formulieren Hypothesen über Sachverhalte und entwickeln experimentelle Methoden, um diese Hypothesen empirisch überprüfbar zu machen. Sie treffen also deskriptive oder kognitive Aussagen, die sich auf das, was *ist* beziehen, und definieren genaue Regeln zur Feststellung ihrer Gültigkeit. Demgegenüber setzen die weltanschaulichen Glaubenssätze, wie sie die populäre Ökologie auf der Grundlage ökologischer Forschungsergebnisse statuiert, Normen für menschliches Handeln: sie beziehen sich zwar notwendigerweise auch auf das, was *ist*, sie gehen aber darüber hinaus, indem sie davon sprechen, was *sein soll*. Sie machen Aussagen, die appellativ, evaluativ oder präskriptiv sind. Sie sprechen also nicht nur über Sachverhalte, sondern versuchen vielmehr, eine bestimmte *Bewertung* dieser Sachverhalte durchzusetzen – ihr Ziel ist, mit Kant gesprochen, nicht „die theoretische Bestimmung des Gegenstandes (...), was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“ (*Kritik der Urteilskraft*, §59; Kant 1790, 253).

Will man den Unterschied zwischen der populären Ökologie, wie sie in den Texten Leopolds, Carsons, Snyders und Abbeys Kontur gewann, auf der einen Seite und der wissenschaftlichen Ökologie auf der anderen Seite begrifflich fassen, so kann man unter Bezugnahme auf die Sprechakttheorie J.L. Austins sagen, daß die letztere auf „reine“ Feststellungen oder Konstantive abzielt und den performativen Aspekt ihrer Rede so weit als möglich ausblendet, wohingegen die erstere diesen performativen Aspekt gerade in den Vordergrund stellt (Austin 1962, 93): die populäre Ökologie protestiert, verspricht, warnt und droht – und zwar auch und gerade dort, wo sie nur festzustellen scheint. Äußerungen, die innerhalb des Diskurses der Wissenschaften erfolgen, mögen zwar auch solche Effekte zeitigen, aber zu den Regeln des wissenschaftlichen Sprachspiels gehört es, daß man von ihnen absieht. Wie alle Sprechakte besitzen dabei jedoch auch die im Diskurs der Wissenschaften ausgeführten nicht nur eine lokutionäre, sondern auch eine illokutionäre und eine perlokutionäre Dimension;³⁰ im konkreten Fall bedeutet dies: sie müssen nicht nur überhaupt irgendetwas aussagen (Lokution), sondern sie müssen das Ausgesagte auch als wahr behaupten (Illokution) und ihre Adressaten von der Wahrheit des Ausgesagten überzeugen (Perlokution). Anders als in der alltäglichen Sprechsituation sind jedoch die Kriterien, von denen es abhängt, ob eine Illokution als „geglückt“, eine wissenschaftliche Behauptung über einen Sachverhalt also als „überzeugend“ gelten kann, hier in der Regel genau festgelegt. Austin führt folgendes berühmtes Beispiel an: ob man die Aussage „Frankreich ist sechseckig“ als zutreffend oder unzutreffend bewertet, hängt wesentlich vom Kontext ab, in dem die Aussage getroffen wurde: „Es reicht vielleicht für einen Dreisternegeneral, aber nicht für einen Geographen“ (Austin 1962, 161). Die Aussage ist für sich genommen weder wahr noch falsch - es ist vielmehr, wie Austin schreibt, eine „grobe“ Aussage, „brauchbar in einem Zusammenhang, nicht unbedingt in einem anderen“ (ebd.). Entsprechend verhält es sich mit den Aussagen der wissenschaftlichen und der populären Ökologie: die Beschreibung des Interdependenzverhältnisses der Lebewesen in einer bestimmten Region als „natürliche Lebensgemeinschaft“ kann nur insofern den Anspruch

³⁰ Tatsächlich ersetzt diese dreifältige Unterscheidung in der *Theorie der Sprechakte* die provisorische Unterscheidung zwischen Performativ und Konstativ, mit der Austin seine Überlegungen beginnt.

erheben, im wissenschaftlichen Sinne „wahr“ zu sein, insofern sie sich auf exakt definierte Eigenschaften bezieht (etwa trophische oder anders geartete Abhängigkeiten), für deren empirische Überprüfung ein bestimmtes Protokoll festgelegt wurde. Der Begriff der „Gemeinschaft“ wird hier also in einem anderen, sowohl präziseren als auch starrerem Sinne gebraucht als in der Alltagssprache. Für den Gebrauch des Gemeinschaftsbegriffes im Diskurs der *populären Ökologie* gelten nun durchaus andere Bedingungen – hier hat die Aussage, „die Natur“ oder „das Land“ sei eine Gemeinschaft, einen offenkundig *strategischen* Zweck: sie erlaubt es den Dreisternegenerälen der Umweltbewegung, eine bestimmte Wirkung bei ihren Adressaten zu erzielen. Da „Gemeinschaft“ ein Begriff ist, der im alltagssprachlichen Wortsinn gegenseitige Rechte und Pflichten der Glieder der Gemeinschaft impliziert, macht sein Gebrauch plausibel, daß auch das Verhältnis des Menschen zur natürlichen Lebensgemeinschaft, deren Teil er ist, eine solche ethische Dimension besitzen muß. So schreibt Aldo Leopold: „All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts. (...) The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land“ (SCA, 239). Als „einfach“ kann dieser Schritt deshalb erscheinen, weil das Land von der wissenschaftlichen Ökologie bereits als Gemeinschaft beschrieben worden ist: „That land is a community is the basic concept of ecology“ (SCA, xix). Den Umstand, daß dieses Konzept in der wissenschaftlichen Ökologie keine ethischen Implikationen besitzt, kann der Text jedoch ausblenden, denn er richtet sich nicht vornehmlich an ein wissenschaftliches Publikum – seine Aussagen erfolgen in einem Zusammenhang, in dem andere Regeln gelten. Taucht also, um bei unserem Beispiel zu bleiben, die Aussage „land is a community“ sowohl in einem wissenschaftlichen Text als auch in einem literarischen Text auf, so ist ihr Sinn trotz des identischen Wortlautes nicht der gleiche: „ob eine Feststellung zutrifft oder nicht, hängt nicht nur davon ab, was die Wörter bedeuten, sondern auch davon, welche Handlungen man mit der Äußerung unter welchen Umständen vollzogen hat“ (Austin 1962, 164). Auch im Diskurs der Naturwissenschaften hängt die „Wahrheit“ der dort getroffenen Feststellungen also in einem wesentlichen Sinne

(aber keineswegs ausschließlich) von der Absicherung ihres Kontextes ab, d.h., von einer Formalisierung und Konventionalisierung des zulässigen Begriffsrepertoires sowie einer genauen Definition der Geltungsbedingungen, denen die Aussagen unterliegen sollen.

Es ist eben diese Notwendigkeit der Kontextabsicherung, aus der heraus sich wissenschaftliche Gemeinschaften konstituieren, und zwar auf der Basis eines Ensembles von geteilten Voraussetzungen, die Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions* als „Paradigma“ und, in einer späteren Präzisierung, als „disziplinäre Matrix“ beschrieben hat. Als die wesentlichen Elemente einer solchen disziplinären Matrix bezeichnet Kuhn „symbolische Verallgemeinerungen, Modelle und Musterbeispiele“ (Kuhn 1977, 392). Wendet man diese Unterscheidung auf die wissenschaftliche Ökologie Clements'scher Prägung an, so wäre etwa die sogenannte Lotka-Volterra Gleichung zur Bestimmung der Interaktion von Räuber- und Beutespezies als eine maßgebliche symbolische Verallgemeinerung zu nennen;³¹ als ihr Modell oder ihre „bevorzugte Analogie“ (Kuhn 1977, 393), der individuelle Organismus; als wichtige Musterbeispiele beispielsweise Henry C. Cowles' Untersuchung der Sukzession am Ufer des Lake Michigan, wie er sie in seinem schulbildenden Artikel aus dem Jahr 1899 dargelegt hatte, oder die Darstellung der amerikanischen Prärie in *The Development and Structure of Vegetation*, in der Clements seine Methode (die Einteilung einer bestimmten geographischen Zone in Quadrate von identischen Abmessungen und die anschließende quantitative Analyse der Verteilung der Pflanzenarten) genau beschreibt (Keller & Golley 2000, 25-25). Um als legitimes Mitglied der wissenschaftlichen Gemeinschaft akkreditiert zu werden, muß man die genaue Kenntnis derartiger Verallgemeinerungen, Modelle und Beispiele sowie die Fähigkeit zu ihrer Umsetzung in die Forschung vor anerkannten Fachleuten unter Beweis gestellt haben, d.h., eine wissenschaftliche Ausbildung durchlaufen und einen akademischen Grad erworben haben. Es sind dies notwendige Voraussetzungen für die Teilnahme am Diskurs der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin. Zugespitzt formulierend könnte man sagen, daß die

³¹ - die allerdings auch in anderen Schulen der wissenschaftlichen Ökologie verwendet wurde (vgl. Botkin 1990, 37ff).

wissenschaftliche Ökologie - im Gegensatz zur populären Ökologie - eine geschlossene Veranstaltung ist; wie es bei Thomas Kuhn heißt:

Die Wissenschaftler sind das Publikum für die Wissenschaft, und für den Spezialisten ist das Publikum oft noch begrenzter, es besteht ausschließlich aus den übrigen Vertretern des Spezialgebiets. Sie allein betrachten kritisch seine Arbeit, und allein von ihrem Urteil hängt sein weiterer Berufserfolg ab. Wissenschaftler, die für ihre fachliche Arbeit ein größeres Publikum zu finden versuchen, werden von ihren Kollegen verurteilt. (Kuhn 1977, 451)

Heutzutage werden wohl nur noch wenige Wissenschaftler den Wert der Vermittlung ihrer Forschungsergebnisse an ein Massenpublikum gering schätzen – im Wettbewerb um Forschungsgelder spielt die Gewinnung öffentlicher Aufmerksamkeit eine zu große Rolle. Im Kern trifft Kuhns Aussage aber immer noch zu: ausschlaggebend für die wissenschaftliche Anerkennung der Arbeit eines Forschers bleibt das Urteil seiner Fachkollegen; daß etwa über Rupert Sheldrakes Theorie der „morphogenetischen Felder“ oder seine zootelepathischen Experimente sympathisierende Artikel in der Tagespresse erschienen, vermochte diesen nicht vom Stigma des wissenschaftlichen Außenseiters zu befreien. Bezeichnenderweise stammen Kuhns oben zitierte Sätze aus einem Artikel, der Jahre 1969 erstmals veröffentlicht wurde – kurz, bevor die „zweite Welle“ der Umweltbewegung („second wave environmentalism“, Thiele 1999) mit dem ersten *Earth Day* seinen Scheitelpunkt erreichte, zu einer Zeit also, als das Ideal einer „reinen“ Wissenschaft, die zu den Launen der ungeschulten Öffentlichkeit eine souveräne Distanz zu halten habe, gerade durch die Umweltbewegung massiv unter Beschuß genommen und umso verbissener verteidigt wurde. Kuhn benennt damit in dem obigen Zitat auch einen Hauptgrund für die Ablehnung, auf die die Fürsprecher der modernen Umweltbewegung bei vielen Wissenschaftlern stießen, denn der zu Beginn dieses Kapitels eingeführten Bezeichnung entsprechend war es für die populäre Ökologie gerade wesentlich, daß sie nicht nur versuchte, die massenmediale Öffentlichkeit für die Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit zu interessieren, sondern auch, die scharfe Grenze zwischen wissenschaftlichen Laien und Experten durchlässiger zu machen. In *A Sand County Almanach* referiert Leopold an mehreren Stellen die Geschichten von Amateurforschern, die einen substantiellen Beitrag zur Entwicklung der Ökologie geleistet haben (SCA, 183, 204ff) und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Verbindung

von traditioneller Naturliebhabe und neu entwickelten wissenschaftlichen Methoden den Weg zu einer Art demokratischen Wissenschaft „vom Volk für das Volk“ ebnen werde:

The amateur student is no longer confined to pleasant ambles in the country resulting merely in lists of species, lists of migration dates, and lists of rarities. Bird banding, feather-marking, censusing, and the experimental manipulations of behavior and environment are techniques available to all, and they are quantitative science. The amateur can, if he has imagination and persistence, select and solve actual scientific natural-history problems as virgin as the sun. (SCA, 207)

Im Enthusiasmus für solche privaten Forschungsinitiativen sieht Leopold ein mögliches Mittel gegen die allgemeine Ignoranz und Gleichgültigkeit gegenüber ökologischen Fragen, welche er als den Kern des Problems identifiziert: „The problem (...) is how to bring about a striving for harmony with land among a people many of whom have forgotten there is any such thing as land (...)“ (SCA, 210).

Rachel Carson, die während der 1950er Jahre mit ihren populärwissenschaftlichen Texten spektakuläre Verkaufserfolge feierte, verstand ihre eigene Arbeit in einem ganz ähnlichen Sinne. Als die wichtigste Aufgabe, welche sie sich als Schriftstellerin stelle, benannte sie immer wieder die Vermittlung wissenschaftlicher Allgemeinbildung. In einer Rede anlässlich der Verleihung des *National Book Award* für ihr zweites Buch, *The Sea Around Us*, mit dem ihr 1952 der literarische Durchbruch gelang, griff sie die verbreitete Vorstellung von den Wissenschaftlern als einer Art moderner Priesterkaste an und kritisierte das Wissensmonopol, daß dieser Gruppe allzu oft zuerkannt werde:

Many people have commented with surprise on the fact that a work of science should have a large popular sale. But this notion that “science” is something that belongs in a separate compartment of its own, apart from everyday life, is one that I should like to challenge. We live in a scientific age; yet we assume that knowledge of science is the prerogative of only a small number of human beings, isolated and priestlike in their laboratories. It cannot be true. The materials of science are the materials of life itself. (zit. Lear, 218-219)

2.2. Natur als Norm. Zum Problem des naturalistischen Fehlschlusses

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpris'd to find that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or ought not

– David Hume, *Treatise On Human Nature*

Solange Carson sich mit der Zusammenfassung des meeresbiologischen Forschungsstandes für ein Laienpublikum begnügte, wie sie dies in ihren ersten drei Büchern tat, erntete sie auch von Wissenschaftlern nichts als Lob für ihre Anstrengungen. Als sie jedoch mit der Darstellung des Pestizidproblems in *Silent Spring* einen Disput, der bis dahin innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft geführt worden war, an die Öffentlichkeit trug, und überdies nahelegte, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Experten von den Interessen ihrer Geldgeber (namentlich der chemischen Industrie) nicht gänzlich unbeeinflusst seien, verstieß sie damit gegen einen für die *scientific community* konstitutiven Konsens (vgl. Kap. 10.4). Daß im Prozeß der Wahrheitsfindung weder Angriffe *ad hominem* noch die Ausübung öffentlichen Drucks zulässig sind, gehört zu den Grundregeln des wissenschaftlichen Diskurses.³² Indem sie die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf bestimmte, durchaus umstrittene Forschungsergebnisse der wissenschaftlichen Ökologie lenkte, verzerrte die Umweltbewegung nach Ansicht vieler Wissenschaftler die wissenschaftliche Diskussion über die fraglichen Probleme und gefährdete die Objektivität des Verfahrens. Sie führte politische oder ethische Kriterien in einen Diskurs ein, der sich gerade über den *Ausschluß* solcher Kriterien definierte. Sie benutzte die Modelle und die Terminologie der wissenschaftlichen Ökologie, um damit gesellschaftspolitische Programme abzustützen, die mit dem eigentlichen Gegenstand der Disziplin allenfalls mittelbar zusammenhingen - so wie Gary Snyder dies etwa in der folgenden Passage aus dem 1977 erstmals veröffentlichten Essay

³² was selbstverständlich nicht heißen soll, daß Derartiges im Wissenschaftsbetrieb tatsächlich nicht vorkomme, sondern lediglich, daß es als *Entscheidungsgrund* niemals explizit gemacht werden darf.

„The Politics of Ethnopoetics“ tut, wo er ein ökologisches Modell auf gesellschaftliche Prozesse überträgt und aus dieser Analogie implizit auf die *moralische* Überlegenheit einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnungsform schließt:

[L]ife moves in certain kinds of cycles, and after an occasion of disruption or turbulence, it rapidly replaces the disturbed fabric, but initially with a small number of species. As the fabric is repaired, species diversity begins to replace single-species rapid growth, and increasing complexity becomes again the model – what is called “tending toward climax,” resulting in the condition sometimes called climax. That is, maximum diversity and maximum stability in a natural system. (...) [W]hat we call civilization is an early succession phase: an immature, monoculture system. What we call the primitive is a mature system with deep capacities for stability and protection built into it. (...) One of the greatest and oldest expressions of that primitive maturity is the great lore of tale and song. (Snyder 1977, 28-29)³³

Was sich in den ersten drei Sätzen noch wie eine bloße Paraphrase des Clements'schen Sukzessionsmodells liest, verwandelt sich im Folgenden unter der Hand in einen moralischen Appell. In der Natur ist eine „Tendenz“ in Richtung auf maximale Artenvielfalt und maximale Stabilität zu beobachten. Auch Gesellschaften streben auf einen solchen klimatischen Zustand hin: die „climax“ ist das „natürliche“ Ziel der evolutionären Entwicklung, in der Gesellschaft ebenso wie in der Natur – wobei Snyder durch den Gebrauch des umfassenderen Begriffes „life“ die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Natur vermeidet. Die Implikation ist klar: der Mensch ist ein Lebewesen wie alle anderen auch; gesellschaftliche und natürliche Prozesse sind nicht nur strukturell homolog, sondern substantiell identisch. Clements' Diktum folgend („succession (...) can no more fail to terminate in the adult form in vegetation than it can in the case of the individual“; Clements 1916, 36) läge es nahe, aus diesen Überlegungen zu folgern, daß man sich weiter nicht um die gesellschaftliche Entwicklung zu kümmern braucht, denn der ökologische Prozeß besitzt die eherne Zwangsläufigkeit eines Naturgesetzes. Die „unreife“, monokulturelle Sukzessionsphase wäre demnach auch nicht „schlechter“ oder „besser“ als die „reife“ Phase, wie Snyder sie durch die Gesellschaftsformen der Naturvölker repräsentiert sieht, sondern eben: vorläufig. Genau diesen Schluß zieht Snyder jedoch *nicht* – im Gegenteil: er fordert, daß die Überlieferungen der Naturvölker bewahrt und wiederbelebt werden müssen, weil in

³³ „The Politics of Ethnopoetics“ und die übrigen hier besprochenen Essays aus dem Band *The Old Ways* („The Yogi and the Philosopher“ und „Re-inhabitation“) werden im Folgenden mit dem Kürzel OW zitiert.

ihnen ein „reifes“ Verhältnis zur Natur zum Ausdruck kommt, welches für die Bewältigung der ökologischen Krise von zentraler Bedeutung ist, den modernen Gesellschaften jedoch abhanden gekommen sei und für immer verloren zu gehen drohe:

The way to express gratitude and respect for these teachings of poetry, music, and song is to join in the work of helping your nearest endangered subsistence society in its struggle against the rape of land and culture. In terms of life in the late twentieth century, with all its terrible suffering, the indigenous subsistence people, their cultures, and their home jungles or forests, have fared least well. They are disappearing, even as we praise their songs. (Snyder 1995, 147)

Vor dem Hintergrund der Identität von gesellschaftlicher und natürlicher Evolution, wie Snyder sie zuvor postuliert hat, läßt sich diese Aufforderung freilich kaum rechtfertigen - ja, sie führt sie *ad absurdum*: wenn der Reifungsprozeß gesellschaftlicher Systeme in der Tat den Charakter eines Naturgesetzes hat, wie es die wissenschaftliche Ökologie für die Sukzession in natürlichen Ökosystemen postuliert, dann ist der Appell, die Naturvölker müssten gegen ihre Auslöschung durch die modernen Industriegesellschaften geschützt, die „Klimax“ also vor ihrer Verdrängung durch eine evolutionär primitivere Sukzessionsphase bewahrt werden, widersinnig – er läuft auf die Vorstellung hinaus, die Natur bedürfe für die Inkraftsetzung ihrer Gesetze menschlichen Beistands. Wenn die modernen Industriegesellschaften hingegen tatsächlich dem evolutionären Trend zur Klimax entgegenarbeiten, so haben wir es offenkundig mit einem Phänomen zu tun, das mit Hilfe der von Snyder zitierten ökologischen Theorie gar nicht adäquat beschrieben werden kann. Dies ließe nur zwei mögliche Schlüsse zu: entweder ist die Gesellschaft kein natürliches Phänomen in dem Sinne, wie Snyder dies behauptet, oder die Sukzession ist kein allgemeingültiges Naturgesetz.

Der Text spannt also offenbar zwei durchaus unterschiedliche Naturbegriffe zusammen: einerseits ist mit „Natur“ der ganze Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit bezeichnet, welcher sowohl die menschlichen Gesellschaften als auch ihre natürliche Umwelt umfaßt, und dessen Entwicklung durch die Naturgesetze determiniert wird. Die Evolution menschlicher Gesellschaften ließe sich demnach mit dem Begriffsapparat der biologischen Evolutionstheorie erschöpfend beschreiben. Wie Snyder in dem Essay „A Village Council of All Beings“ schreibt: „Human beings, biology and ecology tell us, are located completely

within the sphere of nature. Social organization, language, cultural practices, and other features that we take to be distinguishing characteristics of the human species are also within the larger sphere of nature" (Snyder 1995, 75). Andererseits wird das „natürliche Entwicklungsgesetz“ der Sukzession auch als eine Art *moralischer Imperativ* ausgelegt, der bestimmte gesellschaftliche Praktiken autorisiert, welche ihm überhaupt erst zur Durchsetzung verhelfen. Der moderne Mensch ist also offenbar in einem wesentlichen Sinn aus der natürlichen Ordnung herausgefallen und muß erst davon überzeugt werden, die ihm angemessene Rolle im Ökosystem einzunehmen. Eben dies – nämlich die Bekehrung der Menschen zu einer „natürlichen“ Lebensweise - ist die Funktion, in der Snyder seine eigenen Texte sieht. „Natur“ erscheint hier als ein Ideal, das sich in manchen Bereichen der Welt mehr, in anderen weniger deutlich manifestiert. Dies steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Gebrauch des Begriffes in den Naturwissenschaften: dort bezeichnet „Natur“ einfach die Summe aller empirischen Phänomene, in Unterscheidung vom „Übernatürlichen;“ der Begriff folgt also einer Boole'schen Logik: entweder eine Sache ist natürlich, womit sie wissenschaftlicher Erforschung zugänglich ist, oder sie ist es nicht, in welchem Falle die Wissenschaft nichts über sie zu sagen hat. Es gibt in diesem Sinne keine Abstufungen von „Natürlichkeit. Die Aussage, etwas sei „natürlich“, stellt also in keiner Weise eine Auszeichnung dar, sondern ist gleichbedeutend mit der Aussage, daß es schlechthin empirisch vorhanden sei, beobachtet und beschrieben werden könne.

Muß demnach die katachrestische Aneignung des Begriffes "Ökologie" durch die Umweltbewegung - mit ihrer Vermengung unterschiedlich gearteter Sprachspiele, mit ihrem unregelmäßigen Neben- und Durcheinander von konstativen und performativen Formen der Rede, ihrer unmarkierten Passage vom „Sein“ zum „Sollen“ – vor dem Hintergrund dieser Überlegungen als eine mißglückte oder mißbräuchliche Metapher betrachtet werden, in dem Sinne, wie die römischen Rhetoriker den griechischen Terminus *κατὰχρησις* übersetzten, nämlich als *abusio*? (Parker 1990)

Das Problem, mit dem wir es hier zu tun haben, wurde bereits von David Hume beschrieben und Anfang des 20. Jahrhunderts von G.E. Moore unter der Bezeichnung "naturalistic

fallacy" bekannt gemacht: der Schluß vom "Sein" auf das "Sollen" ist logisch unzulässig, das im *ethischen Sinne* Gute läßt sich nicht mit Hilfe empirischer Begriffe definieren. In seinem „Vortrag über Ethik“ faßt Ludwig Wittgenstein dies als einen Unterschied zwischen relativen und absoluten Werturteilen auf und erläutert:

Jedes relative Werturteil ist bloß eine Aussage über Faktisches und kann daher auch so ausgedrückt werden, daß es auch der Form nach nicht wie ein Werturteil wirkt: anstelle des Satzes „Die ist der richtige Weg nach Granchester“ hätte ich auch sagen können: „Dies ist der richtige Weg, den Sie nehmen müssen, wenn Sie in möglichst kurzer Zeit Granchester erreichen wollen“; (...) Alle relativen Werturteile sind zwar, wie sich zeigen läßt, bloße Aussagen über Faktisches, doch keine Faktenaussage kann je ein absolutes Werturteil abgeben oder implizieren. (Wittgenstein 1989, 12)

Im Anschluß an Wittgenstein hat Jean-François Lyotard dieses Problem später als eines der Inkommensurabilität unterschiedlicher Sprachspiele reformuliert, insbesondere des präskriptiven Sprachspiels einerseits und des deskriptiven oder denotativen Sprachspiels andererseits. In den Mittelpunkt seiner philosophischen Arbeit ist dieses Problem seit seiner Untersuchung *Das Postmoderne Wissen* gerückt.³⁴ Dort führt er das folgende Beispiel an: "Es gibt im Sinne der Aussagenlogik keine Schlußfolgerung von *Die Tür ist geschlossen* zu *Öffnen Sie die Tür*. Die beiden Aussagen hängen von zwei Mengen autonomer Regeln ab, die unterschiedliche Relevanzen und daher unterschiedliche Kompetenzen bestimmen“ (Lyotard 1979, 118). Dem wäre hinzuzufügen, daß sich aus dem der Satz *Die Tür ist geschlossen* auch dann keine Präskription folgern ließe, wenn er mit einer beliebigen Zahl weiterer deskriptiver Sätze verknüpft würde, etwa *Hinter der Türe befindet sich ein Verletzter* und *Neben dem Verletzten hängt ein Verbandskasten an der Wand*. Eine Handlungsanweisung kann daraus erst dann abgeleitet werden, wenn zumindest ein Satz in der Kette die in Frage stehenden Sachverhalte nicht nur beschreibt, sondern auch bewertet, und damit aus dem konstativen in einen performativen Modus springt - es müßte z.B. hinzugesetzt

³⁴ Vgl. *Just Gaming* (Lyotard & Thébaud 1985) und *The Differend* (Lyotard 1988). Interessanterweise greift auch gerade Lyotards alter Gegenspieler Habermas diesen Gedanken in seinen jüngsten Arbeiten auf. In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, in der es ihm um die Möglichkeit einer „Rettung“ religiöser Gehalte in der „postsäkulären Gesellschaft“ geht, heißt es: „Wenn man beschreibt, wie eine Person etwas getan hat, was sie nicht gewollt hat und was sie auch nicht hätte tun sollen, dann *beschreibt* man sie – aber eben nicht wie ein wissenschaftliches Objekt. (...) Im Hintergrund steht das Bild von Personen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begegnen. Diese im Alltag mitgeführte Perspektive erklärt die Differenz zwischen dem Sprachspiel der Rechtfertigung und dem der *bloßen* Beschreibung“ (Habermas 2001, 18f).

werden: *wer einem Verletzten unter den gegebenen Umständen nicht hilft, ist ein Unmensch.* Im letzteren Falle bezieht sich die Äußerung allerdings nicht mehr auf einen empirisch beobachtbaren Sachverhalt, sondern auf eine gesellschaftliche *Norm* und fällt damit aus dem erklärten Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften heraus. Der Glaube, aus wissenschaftlichen Erkenntnissen ließen sich moralische Gewißheiten herleiten, enthielte demnach einen logischen Fehler: „a command“ – wie das „Du sollst!“ der Ethik – „cannot find its justification in a denotative statement“ (Lyotard & Thébaud 1985, 22).

Einen ebensolchen "Kategoriefehler"³⁵ scheint nun auch die populäre Ökologie zu begehen, insofern sie die denotativen Äußerungen der wissenschaftlichen Ökologie in präskriptive Aussagen darüber transformiert, was dem Menschen als gutes Handeln gelten solle - insofern sie also wissenschaftliche Modelle dazu verwendet, um an ihnen Wahrheiten über die dem Menschen angemessene Rolle in der Welt abzulesen. So postuliert die wissenschaftliche Ökologie, daß alle Lebewesen, die Menschen eingeschlossen, aus demselben materiellen Entwicklungsprozess hervorgegangen sind, nämlich der natürlichen Evolution, und als Teil eines erdumspannenden Stoffkreislaufs betrachtet werden müssen - der Biosphäre. Die populäre Ökologie folgert hieraus, wie wir gesehen haben, die Notwendigkeit einer Neubegründung der Ethik: der Mensch solle die Illusion seiner Sonderstellung in der Natur aufgeben, "Pflichten gegenüber Ökosystemen"³⁶ anerkennen und nach einem harmonischen Verhältnis zum Naturganzen streben. Aus *Die Menschen sind ein Teil der Natur* (ob sie es nun wollen oder nicht, und völlig unabhängig davon, wie sie sich verhalten) wird also: *Die Menschen sollen danach streben, ein Teil der Natur zu sein* (denn sie handeln so, als ob sie es nicht wären). Die konstative Aussage der wissenschaftlichen Ökologie wird in einen moralischen Imperativ umgemünzt; will man diesen Sachverhalt so formulieren, daß das dabei unvermeidliche Paradox deutlich wird, könnte man das ethische Projekt der populären Ökologie folgendermaßen paraphrasieren: *Der Mensch soll danach streben, ein Teil der Natur zu sein, weil er ein Teil der Natur ist.* Die

³⁵ So der entsprechende Begriff Gilbert Ryles (Ryle 1945).

³⁶ So der Titel eines Artikels von Homer Rolston III., einem der namhaftesten zeitgenössischen Vertreter der Umweltethik in den USA, der mit seiner Arbeit unmittelbar an Leopolds „land ethic“ anschließt: "Duties to Ecosystems" (Rolston 1987)

Wissenschaft kann jedoch allenfalls Gründe beibringen, warum eine solche, auf Harmonie zwischen "Mensch" und "Natur" abzielende Haltung im Hinblick auf bestimmte vorgegebene Ziele sinnvoll sein kann, indem sie zu einem genaueren und umfassenderen Verständnis der relevanten Sachverhalte verhilft und kausale Zusammenhänge klärt, nicht aber, daß sie *im moralischen Sinne* gut sei.³⁷ Sie kann beispielsweise zeigen, daß der Ast, an dem jemand sägt, identisch ist mit dem, auf welchem er sitzt, und den weiteren Verlauf der Ereignisse prognostizieren. Über die Gründe, warum man unter diesen Umständen die Säge lieber beiseite legen sollte, vermag sie jedoch nichts zu sagen. Die von der populären Ökologie geforderte Neubegründung der Ethik mag also an und für sich ein durchaus wünschenswertes Ziel sein – wissenschaftlich begründen läßt sie sich nicht, denn sie zielt auf die Beantwortung einer Frage, die, wie Hans Blumenberg in seinen „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ schreibt, „sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: der Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt, im Sinne seiner zentralen Bedachtheit und Vorgesehenheit oder seiner peripheren Mitläufigkeit im Weltgetriebe, also seines Verhältnisses zu allem übrigen Seienden und dieses Seiendem zu ihm“ (Blumenberg 1998, 144).

³⁷ Nebenbei bemerkt führt hier auch der pragmatistische Einwand nicht weiter, die Unterscheidung zwischen dem moralisch Guten und dem lebenspraktisch Guten sei irreführend, denn er verschiebt lediglich das Problem, angemessene Kriterien zur Bestimmung des Guten zu finden, vom ersteren auf das letztere – was als dem Leben förderlich gelten kann ist weit weniger offensichtlich, als es der Pragmatismus gerne unterstellt.

2.3. Kopernikanische und ökologische Wende.

Die Frage nach der Stellung des Menschen in der natürlichen Ordnung

Die zuletzt zitierten Bemerkungen Hans Blumenbergs beziehen sich wohlbemerkt nicht auf die populäre Ökologie, sondern auf die Deutungen, welche das heliozentrische Weltmodell des Kopernikus in den nachfolgenden Jahrhunderten erfuhr. Mit der Widerlegung der Geozentrik, so die inzwischen geläufige Meinung, verlor das Selbstverständnis des Menschen seinen theologischen Rückhalt. Für Goethe eröffnete sich damit die Möglichkeit „einer bisher unbekanntes, ja ungeahnten Denkfürheit und Großheit der Gesinnungen“, wie er in den *Materialien zur Farbenlehre* schrieb. Wilhelm Dilthey pflichtete ihm später bei, mit einem Seitenblick auf die von Kant in der *Kritik der Reinen Vernunft* annoncierte „kopernikanische Wende“ der Metaphysik: ³⁸ „So wurde durch die großen Entdeckungen von Copernicus, Kepler und Galilei und die sie begleitende Theorie von der Konstruktion der Natur durch a priori gegebene logisch-mathematische Bewußtseins-elemente definitiv das souveräne Bewußtsein der Autonomie des menschlichen Intellekts und seiner Macht über die Dinge begründet“ (Blumenberg 1998, 143). Im Jahrhundert nach Goethe war allerdings eine entgegengesetzte Auslegung der Entdeckung des Kopernikus zur *opinio communis* geworden, als deren ersten großen Repräsentanten Blumenberg Nietzsche zitiert: "durch die Niederlage der theologischen Astronomie [ist] das menschliche Dasein noch beliebiger, eckensteherischer, entbehrlicher in der sichtbaren Ordnung der Dinge geworden“ (Blumenberg 1998, 143). Für Arthur Koestler markierte das Ende des Geozentrismus schließlich eine „Schicksalsverschiebung“: „Wir wissen nicht, vor wie vielen Zehntausenden von Jahren der Mensch zum erstenmal die Frage nach dem Sinn des Lebens stellte, aber wir wissen, an welchem Zeitpunkt – erschreckend nahe unserer Gegenwart – er die Antwort darauf verlor“ (Blumenberg 1998, 144). Alle diese Deutungen, so Blumenberg,

haben mit dem Vorgang der kopernikanischen Reform als einem *theoretisch-terminologischen* Werk der Astronomie nichts zu tun. Sie nehmen, was da geschah und entdeckt wurde, nicht als Hypothese, sondern als *Metapher!* Und zwar als *absolute Metapher*, indem die kopernikanische Umformung des Kosmos zum

³⁸ Vgl. auch Blumenberg, „Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?“ in: Blumenberg 1975, 691-714.

Orientierungsmodell genommen wird für die Beantwortung einer Frage, die sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: (...) Geozentrik und Heliozentrik bzw. Azentrik werden zu Diagrammen, von den abzulesen sein soll, was es mit dem Menschen auf der Welt auf sich hat.

(Blumenberg 1998, 144-45)

Es spricht einiges dafür, die Entstehung der populären Ökologie in Analogie zur „kopernikanischen Wende“ zu sehen, wie Blumenberg sie hier rekonstruiert. Beide werfen die gleiche Grundfrage auf – namentlich die Frage nach der Position des Menschen im Naturganzen, oder, um die Formulierung Max Schelers zu gebrauchen: der *Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler 1976); in beiden Fällen ist die Botschaft, welche an dem metaphorisierten Weltmodell abzulesen sein soll, von ausgesprochener Ambivalenz.

Vom heliozentrische Weltbild heißt es, es habe sinnfällig gemacht, daß die Welt *nicht um des Menschen Willen* da ist - im Gegensatz zur christlichen Überzeugung, die Welt sei zur Beherrschung durch den Menschen bestimmt (gemäß Genesis 1:28 - "Machet Euch die Erde untertan!"). Der Physiker Max Born sah die Bedeutung der kopernikanischen Wende darin, „daß die Erde, die Menschheit, das einzelne Ich entthront werde, daß der Mensch der *Astronomie nicht mehr wichtig ist, höchstens für sich selbst*“ (Blumenberg 1998, 144). Der ökologischen „Epochenwende“ wurde, wie wir gesehen haben, von der populären Ökologie eine ganz ähnliche „Schicksalsverschiebung“ zugesprochen: der Mensch sei nicht die Krone der Schöpfung, nicht der höchste Zweck der Natur, sondern lediglich ein Lebewesen unter vielen anderen, in gleicher Weise abhängig vom Funktionieren der natürlichen Kreisläufe. Orientiert man sich am Freud'schen Schema von den drei großen „Kränkungen“ des menschlichen Narzißmus (durch Kopernikus, Darwin und Freud selbst), so wäre die ökologische Wende als eine Fortführung der zweiten Kränkung zu betrachten, der „Erniedrigung“ des Menschen durch den Darwinismus. Der Mensch, so lehrt die moderne Biologie, ist ganz von dieser Welt: kein spiritueller Graben trennt ihn von den übrigen Lebewesen. wenn der Mensch in der Tat eine Seele besitzt, so gibt es keinen vernünftigen Grund, warum die Tiere keine haben sollten. In eben diesem Sinne läßt sich Edward Abbey in *Desert Solitaire* vernehmen:

I suggest (...) that it's a foolish, simple-minded rationalism which denies any form of emotion to all animals but man and his dog. This is no more justified than the Moslems are in denying souls to women. (...) All men are

brothers, we like to say, half-wishing sometimes in secret it were not true. But perhaps it is true. And is the evolutionary line from protozoan to Spinoza any less certain? That also may be true. We are obliged, therefore, to spread the news, painful and bitter though it may be for some to hear, that all living things on earth are kindred. (DS, 24)

Und Aldo Leopold schreibt in *A Sand County Almanach*:

It is a century now since Darwin gave us the first glance of the origin of species. We know now what was unknown to all the preceding caravan of generations: that men are only fellow-voyagers with other creatures in the odyssey of evolution. This new knowledge should have given us, by this time, a sense of kinship with fellow-creatures; a wish to live and let live; a sense of wonder over the magnitude and duration of the biotic enterprise. (SCA, 117)

Eine eingehendere Betrachtung der zitierten Textpassagen soll an späterer Stelle erfolgen; entscheidend ist hier zunächst einmal der Umstand, daß sowohl Leopold als auch Abbey von der wissenschaftlichen Beschreibung des Menschen als Produkt der biologischen Evolution unmittelbar auf eine grundlegende ethische Wahrheit schließen möchten, die man als „biotischen Egalitarismus“ bezeichnen kann (Buell 1995, 302f): insofern sie den gleichen Ursprung haben, sollten alle Lebewesen auch prinzipiell gleiche Rechte genießen; sie sind Teil einer *Gemeinschaft*, die nach dem Vorbild einer Familie, des Gnadenbundes der Puritaner oder einer liberalen, demokratischen Gesellschaft vorzustellen ist. Den wohl emphatischsten Ausdruck für diesen Gedanken findet Edward Abbey in einer Passage aus seinen posthum veröffentlichten Tagebüchern: „all beings are created equal, all are endowed by their Creator (whatever – God or Evolution or Nature) with certain inalienable rights. Among these rights are the right to life, liberty and the pursuit of happiness (...)“ (Abbey 1994, 299).

Hier deutet sich bereits an, was im Folgenden immer wieder aufscheinen wird: daß eine Charakterisierung der von der populären Ökologie angepeilten Neuorientierung des menschlichen Selbstbildes als „Erniedrigung“ des Menschen nur eine Seite des Phänomens beschreibt. Zwar ist der Mensch nun nicht mehr der alleinige oder auch nur der höchste Zweck des „biotischen Unternehmens“ („biotic enterprise“, SCA, 117), aber andererseits findet er doch in der Natur seine höchsten Werte wiedergespiegelt und bestätigt – und Abbeyes Formulierung macht deutlich, daß diese Werte eine nicht eben unbeträchtliche

Ähnlichkeit mit jenen aufweisen, welche sich auch in der amerikanischen Konstitution verankert finden.³⁹ Der Verlust der zentralen Stellung im Schöpfungsganzen wird reichlich kompensiert durch die Möglichkeit, sich mit diesem Schöpfungsganzen zu identifizieren, an seiner Sinnhaftigkeit teilhaben und seine Würde für das eigene Handeln in Anspruch nehmen zu können. Die Betrachtung der Gesellschaft aus der Perspektive eines „ökologischen Weltbildes“ erlaubt es dem Einzelnen, sich als Teil einer erdgeschichtlichen Bewegung zu verstehen – wie Gary Snyder in einem Interview von sich sagt: „I’m in line with the big flow“ (Snyder 1980, 112). Was sich zunächst als eine konsequente Fortsetzung der Entthronung des Menschen durch den Evolutionismus darstellt, erweist sich so auf den zweiten Blick als ein Rückgang hinter die Prämissen der Darwin’sche Lehre, und zwar zu einer Sichtweise, in der die Natur als Manifestation eines „göttlichen Schöpfungsplans“ oder einer ähnlich gearteten transzendenten Kraft erscheint. Wenn sich Abbey in der oben zitierten Passage Gott, die Evolution und eine groß geschriebene Natur eins sein läßt, so ist sein Text zwar nicht mit seiner unbekümmerten Diktion, so doch in seinem Glauben an die Existenz einer höheren Ordnung in der Natur, welche als Orientierungshilfe für menschliches Handeln in Anspruch genommen werden kann, exemplarisch für den Diskurs der populären Ökologie.

Blumenberg verweist darauf, daß auch die Deutung der kopernikanischen Destruktion des Geozentrismus als einer „Demütigung“ des Menschen ihre Plausibilität erst aus der historischen Rückschau gewann – für Kopernikus selbst sicherte sie im Gegenteil dem Menschen eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung, und zwar insofern er durch seinen Umbau des astronomischen Weltbildes „dem Prinzip der durchgängigen Rationalität des Kosmos seine Geltung wahren zu können glaubte und damit ineins den Menschen wiederum als den durch sein theoretischen Vermögen im Bezugszentrum des Seins Stehenden

³⁹ Daß diese Aneignung patriotischer Symbolik für die Sache der populären Ökologie keinesfalls als ein weiterer Ausdruck von Abbeyes Lust an der Provokation unterschätzt werden darf, sollte bereits deutlich geworden sein. Victor B. Scheffer verweist auf ein abgelegeneres, aber kaum weniger bezeichnendes Beispiel für eine solche direkte Expropriation: in Clarissa Kitchens 1974 veröffentlichtem *Ecology Hymnal* taucht folgendes Lied auf, das zur Melodie der „Battle Hymn of the Republic“ gesungen werden soll: „Mine eyes have seen the fury of the spoiling of the earth, / Seen the promise of a future that was dead before its birth, / Where the heraldings of plenty were the harbingers of death, / As we go marching on...“ (zit. Scheffer 1991, 8).

auszuweisen unternahm“ (Blumenberg 1998, 145).⁴⁰ Kopernikus war, mit anderen Worten, ein Vorläufer jener Physikotheologie, wie sie die Naturwissenschaften bis weit ins 19. Jahrhundert dominierte und deren teleologische Auffassung der Natur schließlich durch niemand anderen als Darwin ausgehebelt wurde. Anstelle einer in der Natur waltenden vernünftigen Instanz (sei dies nun Gott oder die Natur...) postulierte dessen Evolutionstheorie mit der natürlichen Auslese einen blinden, automatisch ablaufenden Prozeß als Erklärung des Ursprungs allen bekannten Lebens – einen Prozeß, dessen Charakteristika keinerlei positive Schlüsse auf einen wohlwollenden Schöpfer zulassen, wie Darwin in einem Brief an einen amerikanischen Kollegen Asa Gray aus dem Jahr 1860 hervorhob:

I cannot see, as plainly as others do, and as I should wish to do, evidence of design and beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created the *Ichneumonidae* with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice. Not believing this, I see no necessity in the belief that the eye was expressly designed. (zit. Keller & Golley 2000, 234)

Mit dem letzten Satz der zitierten Passage bezieht sich Darwin auf William Paleys 1839 veröffentlichtes Lehrbuch *Natural Theology*, in dem dieser (neben zahllosen anderen Beweisen) den Aufbau des Auges als Beleg für die zweckmäßige Ordnung der Natur angeführt hatte.⁴¹ Es dieses von Paley vertretene, geistesgeschichtlich ältere Naturbild, demgemäß natürliche Prozesse unter Bezugnahme auf ihre *causa finalis* zu begreifen sind, welches in der populären Ökologie wiederbelebt wird: das *telos* der Natur ist zwar nicht mehr die Erlösung des Mensch (oder vielmehr: des Menschen allein), aber immerhin *gibt* es ein solches *telos*, welches die Menschen an den naturgeschichtlichen Befunden ablesen können

⁴⁰ Dem ist hinzuzufügen, daß gemäß dem Weltbild des mittelalterlichen Christentums die Stellung der Erde im Zentrum der Sphärenschalen keineswegs eine Auszeichnung darstellte, sondern vielmehr einen Punkt größter Gottesferne markierte. Der Widerstand der katholischen Orthodoxie gegen die kopernikanische Neuordnung des Kosmos rührte also keinesfalls aus einem verletzten Narzißmus, sondern eher schon daher, daß man „die Mittelpunkterde als *humilitas*-Standort nicht ohne weiters aufzugeben bereit war – vor allem aber, weil man in einer kopernikanischen Welt nicht mehr gewußt hätte, wo man die Hölle lokalisieren soll, ohne die das psychopolitische Regime des gegenreformatorischen Katholizismus (...) nicht zu halten war.“ Sloterdijk 418. Die Vertreter der Reformation lehnten den kopernikanischen Umbau des Weltsystems aus ebensolchen Gründen ab; Melanchthons Einwand lautete denn auch: *Terram etiam inter sidera collocant* (zit. Blumenberg 1975, 379).

⁴¹ “[T]he contrivances of Nature surpass the contrivances of art, in the complexity, subtilty, and curiosity of the mechanism; and still more, if possible, do they go beyond them in number and variety; yet, a multitude of cases, are not less evidently mechanical, not less evidently contrivances, not less evidently accommodated to their end, or suited to their office, than are the most perfect productions of human ingenuity. I know no better method of introducing so large a subject, than that of comparing a single thing with a single thing: an eye, for example, with a telescope. As far as the examination of the instrument goes, there is precisely the same proof that the eye was made for vision, as there is that the telescope was made for assisting it” (Paley 1809, 18).

und in dem sie „mitgemeint“ sind, insofern sie durch eine bewußte Adjustierung ihres Verhalten, einen „ökologischen“ Umgang mit der Natur zu seiner Realisierung beizutragen vermögen - der Mensch und seine Umwelt sind nicht „umsonst“ da.

2.4. Ökologische Metaphern: Gemeinschaft und Organismus.

Könnte man den Begriff der Höllenstrafen auch anders, als durch den Begriff der Strafe erklären? Oder den Begriff der Güte Gottes auch anders, als durch den Begriff der Güte? Wenn Du mit Deinen Worten die rechte Wirkung erzielen willst, gewiß nicht.

- Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*

Wie schon im Falle des kopernikanischen Umsturzes vollzieht sich auch hier die Neuorientierung des Weltbildes offenbar auf dem Wege einer Metaphorisierung von Modellen, die aus der Naturwissenschaft übernommen werden. In den bisher angeführten Belegstellen zeichneten sich dabei bereits zwei große, eng miteinander verflochtene Metaphernfelder ab: *Organismus* und *Gemeinschaft*. Die ökologische Krise als „Krankheit“, als „Krebs“, als Resultat eines „Kriegs“ oder einer „Vergewaltigung“ der Natur; die Erde als „Raumschiff“ oder gemeinschaftliches „Haus“, der Ökologe als „Arzt“: alle diese Beschreibungen sind Entfaltungen des in den beiden vorgenannten Metaphern angelegten semantischen Potentials. Jener von Hume beschriebene „schleichende“ Übergang vom „Sein“ zum „Sollen“ scheint sich im Gebrauch dieser Metaphern zu vollziehen, die einen für den Einzelnen kaum überschaubaren Bereich von Prozessen in die Dimensionen des lebensweltlichen Nahbereiches übersetzen. Hier bestätigt sich, was Blumenberg in einem späten Aufsatz („Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“) schreibt: „Je mehr wir uns von der kurzen Distanz der erfüllbaren Intentionalität entfernen und auf Totalhorizonte beziehen, die für unsere Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten und abzugrenzen sind, umso impressiver wird die Verwendung von Metaphern (...)“ (Blumenberg 2001, 196). Richtung und Ziel der Evolutionsgeschichte, die Natur als „Ganzes“, die Ausrottung ganzer Tier- und Pflanzenarten, die Selbstvernichtung der Menschheit – all dies sind

Vorstellungskomplexe, deren Bezug zu dem Bereich, in dem sich das alltägliche Leben vollzieht, zunächst einmal alles andere als offenkundig ist. Eine Leistung der Metaphern ist es, solchen Abstrakta ein Korrelat in der Erfahrung des einzelnen Menschen zuzuweisen. So beschreibt Aldo Leopold in *A Sand County Almanach* den kurzen und rapiden Anstieg der Artenvielfalt nach der Ankunft der ersten euroamerikanischen Siedler als „biotic fever“ (SCA, 198) und bestimmt die Funktion des Ökologen als die eines „Arztes“ – was es ihm auch gleich erlaubt, die Bewahrung der ursprünglichen Wildnis, um die es ihm im *Almanach* vor allem anderen geht, mit den Erfordernissen der medizinischen Anamnese zu begründen:

The practices we now call conservation are, to a large extent, local alleviations of biotic pain. They are necessary, but they must not be confused with cures. The art of land doctoring is being practiced with vigor, but the science of land health is yet to be born. A science of land health needs, first of all, a base datum of normality, a picture of how healthy land maintains itself as an organism. (...) [The] most perfect norm is wilderness. Paleontology offers abundant evidence that wilderness maintained itself for immensely long periods; that its component species were rarely lost, neither did they get out of hand; that weather and water built soil fast or faster than it was carried away. (SCA, 274)

In ihren Grundzügen folgt diese Argumentation derjenigen Frederic Clements', der während der 1930er Jahre ein umfassendes ökologisches Management jener Region forderte, die von der damaligen Dürrekatastrophe am stärksten betroffen war – um die dort vorherrschenden Sukzessionsmuster verstehen und beherrschen zu können, sei vor allem anderen eine Bewahrung und genaue Erforschung der verbliebenen Reste der alten Prärie vonnöten (Worster 1977, 235). In manchen Passagen liest sich Leopolds Text tatsächlich wie eine Illustration von Clements naturschützerischer Programmatik. Im ersten Teil von *A Sand County Almanach* etwa beschreibt Leopolds Erzähler, wie er auf einem ländlichen Friedhof eines der letzten Exemplare einer Pflanze entdeckt, die vor der Ankunft der euroamerikanischen Einwanderer weit verbreitet war: „this yard-square relic of original Wisconsin gives birth, each July, to a man-high stalk of the compass plant or cutleaf Silphium (...). It is the sole remnant of this plant along this highway, and perhaps the sole remnant in the western half of our country“ (SCA, 49). Leopold erklärt die zentrale Rolle, die Silphium als Hauptnahrung des Bison im Prärie-Biom spielte, und beklagt mit seinem charakteristischen Sarkasmus seine unbemerkte Ausrottung durch die neuesten Maßnahmen zur

Unkrautvernichtung: "If I were to tell a preacher of the adjoining church that the road crew has been burning history books in his cemetery, under the guise of mowing weeds, he would be amazed and uncomprehending. How could a weed be a book? (...) It might be wise to prohibit at once all teaching of real botany and real history, lest some future citizen suffer qualms about the floristic price of his good life" (SCA, 49-50). Indem Leopold die Pflanze hier als ein „Buch“ bezeichnet, nimmt er ein Motiv auf, daß sich durch den gesamten *Almanach* zieht: die Natur besitzt einen immanenten Sinn, der nach einer einführenden, eher „verstehenden“ als „erklärenden“ Deutung verlangt. Sieht man hiervon ab, so scheint es, daß Leopold lediglich den von Frederic Clements gebahnten Weg abschreitet: dieser hatte während der 1930er Jahre in mehreren Artikeln die genaue Untersuchung von Friedhöfen, Bahndämmen und anderen Teilen der Landschaft angemahnt, die von den Modernisierern vernachlässigt worden waren, um aus diesen Puzzlestücken ein Bild der ursprünglichen Vegetation zusammenzufügen, welches wiederum als Grundlage für eine ökologische Planung der Landschaftsnutzung dienen könnte (Worster 1977, 235).

Im Gegensatz zu Clements ist Leopold jedoch davon überzeugt, daß es nicht ausreicht, sich in Fragen des Naturschutzes allein von ökonomischen Erwägungen leiten zu lassen. Die Konzeptualisierung des Landes als „Organismus“, der Schmerz empfinden, „krank“ oder „gesund“ sein kann, weist bereits in diese Richtung, denn daß die Gesundheit etwas ist, das man um seiner selbst willen schätzt, wird den meisten Menschen aus der Erfahrung mit dem eigenen Körper unmittelbar nachvollziehbar sein. Die Grenze zwischen dem bloß „Nützlichen“ und einem im weitesten Sinne „ethisch Guten“ wird unter den Vorgaben der Metapher von der Natur als Organismus fließend – eine Implikation, die Clements allerdings nie entfaltet hatte. Für Clements war die Gesundheit des Superorganismus kein Selbstzweck, sondern stets Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; die Pflicht zu ihrer Bewahrung begründete er aus ihrem Nutzen für den Menschen. Leopold hingegen sieht die Notwendigkeit, die Diskussion über die richtige Form der Landnutzung vom ökonomischen in ein *moralisches* Register zu transponieren, um das eigentliche Ziel der Konservativen – „a state of harmony between men and land“ (SCA, 243) - zu erreichen.

Die Gesundheit der als Superorganismus aufgefassten natürlichen Gemeinschaft ist die wichtigste Grundlage von Leopolds „land ethic“, deren wohl meist zitierte Maxime denn auch lautet: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise“ (SCA, 262).

Die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Organismus“ sind in Leopolds Text weitgehend austauschbar – es sind zwei Namen für ein und dasselbe Phänomen, dessen Eigenschaften sie lediglich auf unterschiedliche Weise akzentuieren: wo das hohe Maß an funktionaler Integration der interdependenten Teile des Naturhaushalts im Vordergrund steht, verwendet Leopold die Bezeichnung „organism;“ wo ihre relative Autonomie hervorgehoben werden soll – also insbesondere auch dort, wo an den Leser appelliert wird, die ihm gemäße Rolle in diesem Haushalt einzunehmen - ist von „community“ die Rede, wie in der folgenden Passage aus dem Kapitel „The Land Ethic“: "a land ethic changes the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such“ (SCA, 240).⁴²

Ebenso verhält es sich in den anderen Texten, die hier behandelt werden sollen. So beschreibt Edward Abbey die Natur immer wieder als eine Gemeinschaft, deren Zusammenhalt er mit vier Schlagwörtern charakterisiert: „Sympathy, mutual aid, symbiosis, continuity.“ (DS, 23) Die menschlichen Übergriffe gegen diese Gemeinschaft schildert er als eine Form der Kriegführung, die mit ihrem perversen Erfindungsreichtum dem Verlauf der modernen Militärgeschichte parallel zu gehen scheint:

The livestock interests and their hired mercenaries from the Department of the Interior have pursued all of these animals with unremitting ferocity and astonishing cruelty for nearly a century, utilizing in this campaign of extermination everything from the gun and trap to the airplane and the most ingenious devices of chemical and biological warfare. (DS, 36)

Über die Fixierung der Stadtplaner im amerikanischen Südwesten auf numerisches, quantitatives Wachstum schreibt er schließlich: „They cannot see that growth for the sake of

⁴² Tatsächlich spricht Leopold auch häufig vom Land als einem Mechanismus – und schlägt in den entsprechenden Passagen prompt einen unverkennbar utilitaristischen Ton an: „The question is, does the educated citizen know he is only a cog in an ecological mechanism? That if he will work with that mechanism his mental wealth and his material wealth can expand indefinitely? But that if he refuses to work with it, it will ultimately grind him to dust?“ (SCA, 210) Von dem, was *moralisch richtig* wäre, ist hier tatsächlich mit keinem Wort die Rede. Zu den Widersprüchen, in die sich Leopold hiermit verstrickt, vgl. Kap.4.3.

growth is a cancerous madness, (...) that an economic system which can only expand or expire must be false to all that is human“ (DS, 145).

In dieser Beschreibung greift Abbey eine Metapher für die Pathologie des amerikanischen Gesellschaftssystems auf, die sich damals bereits seit einigen Jahren im Umlauf befand und vor allem von *einem* Text in das kulturelle Imaginäre geprägt worden war: Carson's *Silent Spring*.⁴³ Das pervertierte, unkontrollierte Wachstum des Krebsgeschwürs, verursacht durch ein *Ersticken* der einzelnen Zelle (SS, 183), ist Carsons eindringlichstes Bild für die gesellschaftlichen und ökologischen Folgen eines unkontrollierten, von menschlicher Habgier und Hybris getriebenen technischen Zugriffs auf die Natur. In ihren Beschreibungen wird die Industrialisierung selbst zu einem Prozeß der Kanzerogenese:

[M]an, alone of all forms of life, can *create* cancer-producing substances (...) With the dawn of the industrial era the world became a place of continuous, ever-accelerating change. Instead of the natural environment there was rapidly substituted an artificial one composed of new chemical and physical agents, many of them possessing powerful capacities for inducing biologic change. (SS, 196)

Das Krankheitsbild der Krebszelle erscheint hier wie ein direktes Echo des *sozialen* Krankheitsbildes; in beiden Fällen geht es um die Mutation eines normalen Reproduktionsprozesses “into [a] wild and uncontrolled proliferation” (SS, 205), und in beiden Fällen kommt diese Mutation durch eine Störung der natürlichen Selbstregulation des jeweiligen Systems zustande. Diese organistische Metaphorik geht in *Silent Spring* bruchlos in eine Metaphorik des Krieges über, welche Lawrence Buell anschaulich charakterisiert: „Carson's prose bristles with imagery borrowed from military holocaust reportage: weaponry, killing, victimage, extermination, corpses, massacre, conquest“ (Buell 1995, 293). Bruchlos kann sich dieser Übergang deshalb vollziehen, weil in Carsons Text Zelle und individueller Organismus, natürliche Gemeinschaft und menschliche Gesellschaft als strukturell homologe Phänomene konzipiert sind. Deren ethische Äquivalenz ist im Begriff des “Lebens” verankert, der - so wie Carson ihn verwendet - auf Albert Schweitzers

⁴³ Ein weiterer großer Popularisator der Krebs-Metapher war – neben dem oben bereits zitierten Paul Ehrlich - Norman Mailer (Marx 1988, 150ff).

Vorstellung einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ verweist. Nicht umsonst stammt einer drei Epigraphen von *Silent Spring* von Schweitzer (siehe Kap. 10.3.).⁴⁴

Ganz ähnliche Grundüberzeugungen vertritt schließlich auch Gary Snyder, wobei er allerdings aus durchaus verschiedenen kulturgeschichtlichen Quellen schöpft. In dem bereits zitierten Essay „A Village Council of All Beings“ beschreibt er den ökologischen Kreislauf des Fressens und Gefressen-Werdens so:

All of biological nature can be seen as an enormous *pūja*, a ceremony of offering and sharing. The intimate perception of interconnection, frailty, inevitable impermanence, and pain (and the continuity of grand process and its ultimate emptiness) is an experience that awakens the heart of compassion. (...) All living creatures are equal actors in the divine drama of awakening. As Tashi Rappes said, the spontaneous awakening of compassion for others instantly starts one on the path of ecological ethics, as well as on the path toward enlightenment. (Snyder 1995, 76-78)

Die natürliche Evolution ist also keineswegs eine ziellose Drift. Sie besitzt vielmehr die bedeutungsvolle Struktur eines „Schauspiels“, dessen dramatische Einheit und geordneter Ablauf auf eine Art göttlicher Autorschaft verweisen. Der Plot des „göttlichen Schauspiels“ führt hin auf das Erwachen der Spieler, die Bewußtwerdung ihrer „Rolle“ im „großen Prozess“ und damit zugleich das Erwachen eines tiefen und universalen Mitgefühls.⁴⁵ Der Frage nach den praktischen Problemen, die das damit eingeforderte gleiche Existenzrecht für alle Lebewesen mit sich brächte (wie etwa wägt man das Lebensrecht vieler Millionen Amöben gegen das eines einzigen Ruhrkranken auf?) weicht Snyder aus, indem er betont, daß es dabei eher auf die guten Absichten des Handelnden ankommt als auf die tatsächliche Schonung anderer Lebewesen: „Even as we acknowledge the basic truth that every one of us lives by causing some harm, we can consciously amend our behavior to reduce the amount of practical damage we might do, without being drawn into needless feelings of guilt“ (Snyder 1995, 79). Wie Leopold und Abbey zielt dabei auch Snyder auf eine Art von

⁴⁴ Es war Carsons von ihr hochverehrte Mutter Maria, die sie mit dem Denken Schweitzers vertraut gemacht hatte. Kurz nach dem Tod ihrer Mutter, als sie bereits mit der Arbeit an *Silent Spring* begonnen hatte, schrieb sie in einem Brief an Dorothy Freeman: „More than anyone else I know, she embodied Albert Schweitzer's ‚reverence for life.‘ And while gentle and compassionate, she could fight fiercely against anything she believed wrong, as in our present crusade!“ (zit. Lear 1997, 338)

⁴⁵ Man ist angesichts des von Snyder gebrauchten Bildes versucht zu fragen, warum die Figuren dieses Schauspiels im Moment ihres Erwachens nicht so reagieren sollten wie die Stieftochter in Luigi Pirandellos Bühnenstück *Sechs Personen suchen einen Autor*: „Aus meinem Ekel, aus all den Ursachen, eine immer schrecklicher und gemeiner als die andere, aus denen ich ‚so‘ geworden bin – ‚so eine‘ –, möchten Sie einen sentimental romantischen Schmarren machen. (...) Ich mache nicht mehr mit! Was auf der Bühne möglich ist, das habt ihr beide da draußen verabredet. Ich danke schön. Jetzt wird mir alles klar. (...) [A]ber ich will meine Tragödie darstellen, *meine* Tragödie!“ (Pirandello 1967, 75f)

„biotischem Egalitarismus“ hin, in dem die darwin'sche Lehre vom gemeinsamen Ursprung allen Lebens unmittelbare ethische Konsequenzen zeitigen soll:

Darwin proposed evolutionary and genetic kinship with other species. This is an idea that has been accepted intellectually but not personally and emotionally by most people. (...) Ecological science shows us that nature is not just an assembly of separate species all competing with each other for survival (an urban interpretation of the world?) but that the organic world is made up of many communities of diverse beings in which the species all play different but essential roles. It could be seen as a village model of the world. (...) [It] suggests a leap into a larger sense of self and family. (Snyder 1995, 76)

Ein „Modell“ ist das von Snyder beschriebene „dörfliche“ Ökosystem weniger im wissenschaftlichen Sinne als im Sinne eines *Vorbilds* für die „natürliche“ Organisation menschlicher Gemeinschaften. Daß die Städter die biologischen Sachverhalte im Sinne eines kruden Sozialdarwinismus mißdeuteten, ist dem Umstand zuzuschreiben, daß sie von einem unnatürlichen sozialen Arrangement geprägt worden sind. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Ökologie hat nun die wahre Struktur der natürlichen Gemeinschaften aufgedeckt und dabei auch bestimmte traditionelle Lebensformen ins Recht gesetzt, die vom Modernisierungsprozess weitgehend erodiert worden sind und nur an den Rändern der modernen Gesellschaft überlebt haben. Für die Überwindung der anstehenden Umweltkrise setzt Snyder auf ein „recycling“ dieser Lebensformen, wie er sie vor allem bei den nordamerikanischen Ureinwohnern sucht und findet. Snyders Vorstellungen davon, wie eine solche den Gesetzen der Ökologie gehorchende natürliche Gemeinschaft auszusehen hätte, sind erstaunlich konkret: „it is my own view that the coming revolution will close the circle and link us in many ways with the most creative aspects of our archaic past. If we are lucky we may eventually arrive at a totally integrated world culture with matrilineal descent, free-form marriage, natural-credit communist economy, less industry, far less population and lots more national parks“ (Snyder 1969, 93).

2.5. Zu den Funktionen der Metapher in wissenschaftlicher und populärer Ökologie

In allen zitierten Passagen haben die „Gemeinschafts“ und „Organismus“-Metaphern offenkundig eine handlungsorientierende Funktion – sie machen Situationen handhabbar, deren Komplexität und hoher Abstraktionsgrad eine abschließende Begründung des eigenen Handelns aus der Empirie schwierig, wenn nicht gar unmöglich macht. Es geht hier, um nochmals Blumenberg zu zitieren, „um einen Bereich von Aussagen, die von sehr bedeutender und nicht zu sistierender praktischer Auswirkung sind, aber ihrem theoretischen Status nach vielleicht für immer auf unzureichender Begründung beruhen oder gar erweislich nicht verifizierbar sind“ (Blumenberg 2001, 424). Der Gebrauch dieser Metaphern in der populären Ökologie unterscheidet sich damit von ihrer Funktion in der wissenschaftlichen Ökologie, der sie entlehnt sind. In der Wissenschaft werden diese Metaphern einerseits „kondensatorisch“ gebraucht, um einen Begriff Arthur Denhams verwenden: „[they] serve to condense information which, if it were stated in detail by literal utterances $U_1 \dots U_n$, would require a much longer exposition (...)“ (Denham, 265). Sie fungieren mithin als Kürzel für Sachverhalte, die andernorts bereits mit der gebotenen wissenschaftlichen Präzision beschrieben worden sind. Sie können auch eine heuristische Funktion erfüllen, also als „Modell“ im Sinne Thomas Kuhns dienen: „der elektrische Stromkreis läßt sich mit Nutzen als stationäres hydrodynamisches System betrachten, oder ein Gas als Menge winziger Billardkugeln in regelloser Bewegung“ (Kuhn 1977, 393). Sie konfigurieren damit zwar ebenfalls einen Handlungsraum, dieser dient jedoch zunächst einmal keinem anderen Zweck als der Lokalisierung einer geeigneten experimentellen Methode zur Überprüfung jener Hypothese, welche sich der Metapher bedient. Auch in diesem letzteren Fall gilt der Anspruch, daß die Metaphern sich prinzipiell ins Buchstäbliche einer rein denotativen Sprache übertragen lassen sollen, damit ihr Gebrauch im wissenschaftlichen Diskurs zulässig ist – sie müssen also in nicht-metaphorischer Sprache paraphrasierbar sein.

Bis zu einem bestimmten Grad scheint damit auch die Funktion der Metapher im populär-ökologischen Diskurs erfaßt zu sein – die Beschreibungen der belebten Natur als

„Gemeinschaft“ oder „Organismus“, der Erde als „Raumschiff“ oder des exponentiellen Bevölkerungswachstums als „Krebs“ fassen ja Phänomene zusammen, die durchaus einer wissenschaftlichen Beschreibung zugänglich sind, und deren Überzeugungskraft maßgeblich von dieser Möglichkeit einer Rückübersetzung in die Formelsprache der Wissenschaft abhängt. Allerdings geht bei einer solchen Auflösung der Metapher in konkrete, konstatierbare Sachverhalte etwas Wesentliches verloren. Besonders anschaulich wird dies im Falle von Snyders Beschreibung des Energieflusses im Ökosystem als „enormous *puja*.“ Diese ließe sich in den folgenden Vergleich übersetzen: bei einer *puja*-Zeremonie tauschen die Partizipanten untereinander Nahrungsmittel aus; im Ökosystem dienen sich die unterschiedlichen Spezies gegenseitig als Nahrung. Deshalb ist es zulässig, zu sagen, das Ökosystem sei eine Art von *puja*. Die Metapher des *puja* impliziert jedoch auch eine bestimmte ethische Haltung der Teilnehmer. Sie sind hier Gast, nicht Gastgeber - man darf also ein manierliches Benehmen von ihnen erwarten, ein dem Anlaß entsprechendes Maß an Großzügigkeit und Dankbarkeit, im Hinblick auf die exotische Nomenklatur vielleicht auch ein tiefgründiges orientalisches Lächeln. Es leuchtet unmittelbar ein, daß diese Beschreibung auch durch eine erschöpfende Darstellung der ökologischen Zusammenhänge nicht abzudecken wäre - es wäre mehr als fragwürdig, den Spezies in einem Ökosystem solche intentionalen Haltungen wie „Dankbarkeit“ oder „Großzügigkeit“ zuzuschreiben. Aber darum scheint es Snyder auch gar nicht in erster Linie zu gehen: die Metapher des „*puja*“ zielt nicht darauf ab, wie die Menschen (oder die anderen Gäste) sich tatsächlich verhalten, sondern vielmehr darauf, welche Rolle sie in der zeremoniellen Ordnung der Natur spielen *sollen*. Man mag dies noch einmal mit den Worten Ludwig Wittgenstein beschreiben:

„[W]enn wir von Gott sagen, er sehe alles, und wenn wir vor ihm niederknien und ihn anbeten, scheinen alle unsere Begriffe und Handlungen zu einer umfassenden und komplizierten Allegorie zu gehören, die ihn wie einen Menschen darstellt, der große Macht besitzt und dessen Gnade wir zu erringen trachten, usw. (...) In der ethischen und religiösen Sprache verwenden wir also, wie es scheint, ständig Gleichnisse. (Wittgenstein 1989, 16-17)

Snyders Konzeption des Nahrungsnetzes als „enormous *puja*“ ist eine religiöse Allegorie in genau dem von Wittgenstein bezeichneten Sinne; tatsächlich schreibt Snyder in dem selben Essay: „An ecosystem is a kind of mandala in which there are multiple relations that are all-

powerful and instructive“ (Snyder 1995, 76). In der Struktur der Ökosysteme werden also grundlegende spirituelle Wahrheiten anschaulich; die kontemplative Betrachtung ihres Bildes vermag dem Menschen darüber Aufschluß zu geben, wie er sich zu diesem „heiligen“ Bezugssystem verhalten soll. Im zitierten Essay spricht er von einem „puja;“ seine bevorzugte Metapher für das Netz der Nahrungsketten – „Indra’s net“ – entnimmt er ebenfalls den buddhistischen Sutren: „Our type of universe is described in the sutras as a realm of *kama*, of biological desire and need, which drives everything. Everything that breathes is hungry. But not to flee such a world! Join in Indra’s net!“ (Snyder 1995, 70)

Nun schreibt Wittgenstein über die religiösen Allegorien: „ein Gleichnis muß ein Gleichnis *für etwas* sein. Und wenn ich eine Tatsache mit Hilfe eines Gleichnisses beschreiben kann, muß ich ebenfalls imstande sein, das Gleichnis wegzulassen und die Fakten ohne es zu beschreiben. Sobald wir nun in unserem Fall versuchen, das Gleichnis wegzulassen und schlicht die zugrundeliegenden Tatsachen wiederzugeben, merken wir, daß es gar keine derartigen Tatsachen gibt“ (1989, 16-17). Snyder würde dies zweifellos bestreiten und auf die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ökologie verweisen, „with its demonstrations of coevolution, symbiosis, mutual aid and support, interrelationship, and interdependence throughout natural systems (...)“ (1995, 71). Daß diese Begriffe im Diskurs der wissenschaftlichen Ökologie tatsächlich *keinen* ethischen Sinn haben, muß hier nicht noch einmal ausgeführt werden. Wittgenstein folgert aus diesem Umstand, daß „*alle* ethischen und religiösen Ausdrucksformen“ auf einem „charakteristischen Mißbrauch der Sprache“ beruhen. (1989, 16) In der Härte dieser Formulierung schlägt der rigide Wirklichkeitsbegriff des logischen Positivismus durch, von dessen Prämissen Wittgenstein sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelöst hatte. Man muß diese Prämissen nicht teilen, um dem Gedankengang zu folgen: die „Rollen“, welche die religiöse oder ethische Allegorie dem Menschen zuweist, sind keine empirischen Sachverhalte. Das Problem, das Wittgenstein schildert, bezeichnet genau jene „logische Verlegenheit“, für die Hans Blumenberg seine „absoluten Metaphern“ einspringen läßt. Blumenberg bezeichnet diese „absoluten Metaphern“, in offenkundiger Parallele zu Wittgenstein, als „>Übertragungen<, die sich nicht

ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“ (Blumenberg 1998, 10). „Absolute Metaphern“, so Blumenberg, „>beantworten< jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden (ebd., 23).“

In den Bereich solcher „unbeantwortbaren Fragen“ gehört offensichtlich auch jene nach der „angemessenen Rolle“ des Menschen im Naturganzen, wie sie in den Texten der hier behandelten Autoren im Zentrum steht. Ihre Antworten nehmen dabei unweigerlich die Form der *Allegorie* an: die Begriffe der wissenschaftlichen Ökologie werden zu „ausgedehnten Metaphern“ ausgebaut, entsprechend der klassischen Definition der Allegorie bei Quintilian. Wenn Blumenberg schreibt, die „Wahrheit“ der absoluten Metaphern sei eine wesentlich „pragmatische“, (1998, 25) so ist dem hinzuzufügen, daß die damit bezeichnete handlungsorientierende Funktion der Metapher sich gerade nicht in der gewissermaßen „punktuellen“ Analogsetzung oder ontologischen Identifikation zweier Begriffe erschöpft, sondern vielmehr auf der Möglichkeit beruht, über die Metapher ein Netz von Bezügen zwischen unterschiedlichen Akteuren zu spannen, die Metapher also zur Matrix einer allegorischen Erzählung zu machen. Blumenberg selbst hat in späteren Arbeiten den Begriff der „absoluten Metapher“ in diesem Sinne durch den der „Daseinsmetapher“ ersetzt. (1993)

Wie sich diese Erweiterung der Metapher zur Allegorie im Falle der populären Ökologie vollzieht, wurde in groben Umrissen bereits gezeigt: ausgehend von der Annahme, daß die Natur eine „Gemeinschaft“ sei, läßt sich das Programm des Liberalismus auf die natürliche Umwelt ausdehnen. Damit werden Forderungen nach einer Überwindung des Anthropozentrismus (in Analogie zur Überwindung des Androzentrismus, Eurozentrismus und der anderen „Zentrismen“), einer „Gleichstellung“ oder „Befreiung“ der übrigen Lebewesen angesichts ihrer technischen Unterwerfung durch die moderne Industriegesellschaft plausibel, ebenso wie das Ziel eines „Friedens mit der Natur“ (Meyer-Abich 1984). Die Metapher steckt den Horizont des Möglichen ab, auf den hin sich menschliches Handeln entwirft - in diesem Falle legitimiert sie eine Politik, die sich am

Vorbild anderer emanzipatorischer Bewegungen wie dem Feminismus oder der Bürgerrechtsbewegung orientieren kann. Für die Protagonisten einer solchen Politik gibt sie die Rollen des „Freiheitskämpfers“ oder des „Schamanen“ vor – Edward Abbeyes Figur des George Hayduke aus dem Roman *The Monkey Wrench Gang* ist ein literarischer Prototyp der ersteren Rolle, die in den 1980er und 1990er Jahren von den Vertretern solcher Organisationen wie Greenpeace oder Earth First!, heute von den namenlosen Ökoguerrilleros der ELF (Earth Liberation Front) durchgespielt wird. Gary Snyder, mit seinem animistisch-buddhistisch-ökologischen Synkretismus, wäre als exemplarische Ausprägung des „Schamanen“-Typus zu betrachten, wie er für die sogenannte „Deep Ecology“ (vgl. Kap. 9.1.) und die neuheidnischen Strömungen innerhalb der Umweltbewegung charakteristisch ist. Laut Snyder hat der Schamane die Funktion, den nichtmenschlichen Lebensformen seine Stimme zu leihen: „The shaman speaks for wild animals, the spirits of plants, the spirits of mountains, of watersheds. He or she sings for them. They sing through him“ (1995, 50). Unter Bezugnahme auf die Traditionen der amerikanischen Urbevölkerung entwirft er die Utopie einer ökologischen Radikaldemokratie: „In Pueblo societies a kind of ultimate democracy is practiced. Plants and animals are also people and, through certain rituals and dances, are given a place and voice in the political discussions of the humans. They are ‘represented.’ ‘Power to *all* the people’ must be the slogan“ (1995, 54). Snyder spielt mit dem Gedanken, diese Praxis in das politische System der USA zu einzuführen: „Thus, a speech on the floor of Congress from a whale“ (ebd., 51).

Wie wir bereits gesehen haben, sind die Übergänge zwischen der „Gemeinschafts“ und der „Organismus“-Metaphorik fließend; die letztere dient jedoch tendenziell eher zur Legitimation eines stärker zentralistisch, mitunter etatistisch orientierten politischen Programmes: ausgehend von der Annahme, die Natur bilde einen Organismus, kann bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen (oder, in radikalster Konsequenz, der gesamten Gattung Mensch) die Rolle einer Krankheit zugewiesen werden, während die Ökologie in die privilegierte Position des „Arztes“ gerückt wird, der für das Naturganze Verantwortung zu übernehmen hat; erforderlich ist aus dieser Perspektive ein biopolitisches Management der

gesamten Natur und eine genaue Überwachung der Lebensfunktionen des Superorganismus.⁴⁶ Dessen funktionale Einheit muß durch entsprechend umgreifende gesellschaftliche Institutionen repräsentiert werden, welche Maßnahmen zur Heilung des Planeten zu ergreifen in der Lage sind – eine Rolle, die in der Regel dem Nationalstaat oder internationalen Rechtsgemeinschaften zugedacht wird. Rachel Carsons Vorschläge für die Lösung des Pestizidproblems, die in erster Linie auf staatliche Intervention setzen, fallen klar in diese Kategorie, aber auch die wesentlich extremere Position Paul Ehrlichs oder die Empfehlungen des *Club of Rome* (Meadows et.al. 1972) Mit der sogenannten Gaia-Theorie hat der englische Geochemiker James Lovelock seit den 1970er Jahren der Vorstellung vom Planeten als einem Superorganismus ein gewisses Maß an wissenschaftlicher Reputierlichkeit verschafft; in seinem eigenen Programm zur Bewältigung der Umweltkrise diagnostiziert er bei Gaia einen schweren Fall von „disseminated primatemia“ und fordert bezeichnenderweise die Entwicklung einer „planetarischen Medizin“ (Lovelock 1991).

Von vielen Protagonisten der Umweltbewegung (darunter auch Gary Snyder) ist Lovelocks wissenschaftliche Arbeit als Bestätigung religiöser Vorstellungen von einer „großen Erdmutter“ aufgefaßt worden, während ökofeministische Denker in dieser Rezeption der Gaia-Theorie insbesondere durch die sogenannte „Deep Ecology“ die Fortschreibung androzentrischer Stereotypen sehen (Murphy 1988). Hier wird deutlich, daß von der „Natur als Organismus“-Metapher der Anschluß an eine weitere Metapher naheliegt, deren strukturbildende Funktion für die Erfahrung der natürlichen Umwelt in der amerikanischen Geschichte von Annette Kolodny 1975 in ihrer Studie *The Lay of the Land* erstmals ausführlich beschrieben worden ist: „the American landscape has been experienced (...) as the female principle of gratification itself, comprising all the qualities that Mother, Mistress, and Virgin traditionally represent for men (...)“ (Kolodny 1975, 150). Kolodnys bahnbrechende Untersuchung des *gendering* der Natur in der amerikanischen Literatur wurde zum Gründungstext eines ganzen Forschungsbereiches, der heute unter dem Titel *ecofeminism* firmiert und die Unterdrückung der Frau zum einen, die „Unterdrückung der

⁴⁶ - wie sie übrigens in solchen Forschungsprojekten wie dem *Global Climate Observing System* (GCOS) und *Global Atmosphere Watch* (GAW) zunehmend verwirklicht wird.

Natur“ zum anderen als zwei Seiten einer (patriarchalischen) Münze betrachtet und zur Crux der ökologischen Krise erklärt. In das ökofeministische Spektrum gehören beispielsweise die Untersuchungen der Historikerin Carolyn Merchant über die misogynen Metaphorik in den Gründungstexten der modernen, auf Naturbeherrschung abzielenden Wissenschaften oder Karen Warrens und Val Plumwoods Arbeiten über die dem westlichen Weltbild eingeschriebene „logic of domination.“ Tzeponah Berman hat aus solchen Überlegungen die ökologische Notwendigkeit einer drastischen Maßnahme abgeleitet: in einem Essay forderte sie die „Kastration“ der Sprache (Merchant 1980; Warren 2000; Plumwood 1993; Berman 1994).

2.6. Schädliche oder gesunde Metaphern? Epistemischer Voluntarismus.

Der zuerst von Kolodny aufgezeigte, Handlungsoptionen präformierende Effekt der Metapher „land-as-woman“ ist für den vorliegenden Zusammenhang natürlich von Bedeutung, denn diese Metapher spielt auch in der Rhetorik der modernen Umweltbewegung eine gewisse Rolle. Sie soll allerdings im Rahmen dieser Arbeit nur cursorisch behandelt werden, da zu diesem Thema bereits auf eine umfangreiche Literatur verwiesen werden kann (vgl. Westling 1998). Ebenso interessant wie Kolodnys Textanalysen selbst ist jedoch der Schluß, den sie aus ihnen zieht:

[I]t is time to interpose between ourselves and physical nature still another metaphor, with a different experiential configuration; (...) the choice is ours: whether to allow our responses to this continent to continue in the service of outmoded and demonstrably dangerous image patterns, or whether to place our biologically- and psychologically-based 'yearnings for paradise' at the disposal of potentially healthier (that is, survival-oriented) and alternate symbolizing or image systems. (Kolodny 1975, 159)

Mit diesem emphatischen Aufruf bringt Kolodny eine Hoffnung zum Ausdruck, die auf die eine oder andere Weise alle hier zu untersuchenden Autoren umtreibt. So schreibt Leopold im Vorwort zu *A Sand County Almanach*: „We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us. When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and respect“ (SCA, xviii). Ursache des falschen Umgangs mit dem

Land ist eine falsche Sicht auf die Natur, die der Text durch eine neue, bessere Metapher abzulösen helfen soll. Am explizitesten und mit dem größten Aufwand an theoretischer Reflexion wird das Projekt einer ökologischen Umbildung des kulturellen Symbolsystems von Gary Snyder verfolgt, der mit seiner Mischung von breit angelegter, aggressiver Gesellschaftskritik, ausgeprägtem Traditionsbewußtsein und literarischem Avantgardismus dem poetologischen Imperativ Ezra Pounds (eines seiner wichtigsten literarischen Vorbilder) folgt: „Make It New!“ Jenes öffentliche Amt des Dichters, wie er selbst es in den folgenden Jahrzehnten auszufüllen bestrebt war, beschreibt Snyder schon in der Arbeit, mit der er 1951 sein Studium der Anthropologie am Reed College abschloß. Snyder untersuchte dort eine Sage der Haida-Indianer aus dem amerikanischen Nordwesten; solche Geschichten, so Snyder, bestimmen die Wirklichkeit der Menschen, von denen sie erzählt werden:

Myth is a ‚reality lived‘ because for every individual it contains, at the moment of telling, the projected content of both his unarticulated and conscious values: simultaneously ordering, organizing, and making comprehensible the world within which the values exist. One might even reformulate the statement to say: ‚Reality is a myth lived.‘ (1979, 109-110)

Wenn der Mensch sich seine Welt durch den Mythos schafft, so liegt es nahe, daß die Schaffung einer besseren Welt die Schaffung eines besseren Mythos voraussetzt. Derjenige, dem diese Aufgabe zufällt, ist der Dichter: „the poet would not only be creating private mythologies for his readers, but moving toward the formation of a new social mythology“ (Snyder 1979, 112).

Allen diesen unterschiedlichen Ansätzen ist gemeinsam, was man als einen *epistemischen Voluntarismus* bezeichnen kann: sie gehen davon aus, daß der Mensch in der Lage sei, durch einen bewußten Willensakt eine „gesündere“ Sichtweise auf die Natur anzunehmen, sich also gewissermaßen am eigenen Schopfe aus dem Morast ökologisch gefährlicher Metaphern zu ziehen. Selbst Gary Snyder, der wohl am klarsten von allen hier behandelten Autoren sieht, daß es dabei nicht um eine bloße Destruktion der „schädlichen“ Symbolsysteme gehen kann, um etwa den Blick auf eine keiner symbolischen Vermittlung bedürftige ökologische Wahrheit freizumachen, sondern vielmehr um deren Transformation und Rekonfiguration, setzt die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen „gesunden“ und

„ungesunden“ Metaphern als unproblematisch voraus. Der Wechsel der Metaphern ist bei ihm ein „Erwachen“ aus dem anthropozentrischen Traum, so wie er für Abbey als eine Auflösung der „Märchen der Theologie und der Mythen der klassischen Philosophie“ erscheint (DS, 219); Carson bringt sich in *Silent Spring* als Aufklärerin in Position, welche die Irrationalität der herrschenden Politik an das Licht der Vernunft bringt: „I am saying (...) that control must be geared to realities, not to mythical situations (...)“ (SS, 19). Und auch Leopold sieht seine Aufgabe in der Überwindung mythologisch verwurzelter Illusionen über das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt. Fluchtpunkt aller hier behandelten Texte ist eine *Konversion*, die Befreiung von falschen Vorstellungen und ein Durchdringen zu einer wirklicheren Wirklichkeit. Selbst wenn das neue ökologische Weltbild zu seiner Formulierung einer figurativen Sprache bedarf, so sollen die Metaphern der populären Ökologie doch keine gewöhnlichen Metaphern sein, sondern eben „wahre“ Metaphern, die in den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Ökologie fest verankert sind.

Entscheidend ist hier nicht der Umstand, daß die populäre Ökologie offenbar nicht ohne den Gebrauch „uneigentlicher“ Formen der Rede auskommt: wie aus dem Vorstehenden deutlich geworden sein sollte ist der Bereich, auf den sich ihre Aussagen beziehen, mit den Mitteln einer rein propositionalen Sprache gar nicht zu erreichen. Die Unterscheidung zwischen „wissenschaftlicher“ und „populärer“ Ökologie soll dementsprechend auch eine keine Abwertung der letzteren implizieren – diese erfüllt eine Funktion, welche von nicht weniger grundlegender Bedeutung ist als die der wissenschaftlichen Ökologie. Wie Killingsworth und Palmer schreiben:

Although the expression of pure science in the conference papers and journal articles of specialized disciplines like physics, biology, and even ecology is usually understood as antimythological and nonnarrative, the conversion of science to purposes of human action [depends] upon translation into a generally comprehensible narrative framework and absorption into the mythology of the nonexpert citizen.

(Killingsworth & Palmer 2000, 197)

Daß die hier behandelten Texte der *populären* Ökologie zugerechnet werden, begründet sich also keinesfalls aus einem ihnen etwa anzulastenden Mangel an Wissenschaftlichkeit – die außerordentliche Reputation solcher Texte wie *A Sand County Almanach* und *Silent Spring* beruht zurecht nicht nur auf ihrem hohen sprachkünstlerischen Niveau, sondern eben auch

auf ihrer wissenschaftlichen Akkuratessse. „Populär“ – und *nicht* wissenschaftlich - sind diese literarischen Aufarbeitungen der Umweltkrise deshalb, weil in ihnen die Frage verhandelt wird, was die nicht-wissenschaftliche Öffentlichkeit mit den Erkenntnissen der Wissenschaft anfangen soll, und weil dies eine Frage ist, die im Wissenschaftssystem selbst nicht beantwortet werden kann. Die ethischen Schlußfolgerungen, welche die populäre Ökologie aus den wissenschaftlichen Sachverhalten zieht – ebenso wie die Metaphern, welche den logischen Graben zwischen Sein und Sollen zu überbrücken helfen - sind durch diese Sachverhalte nicht determinierbar. Die Kriterien, nach denen bestimmte Metaphern als „gut“ oder „schlecht“, als „schädlich“ oder „gesund“ beurteilt werden könnten, finden ihren Anhalt letztlich nirgendwo anders als in den bevorzugten allegorischen Erzählungen der Gesellschaft, in der sie zirkulieren. Selbst die Rede von der ökologischen Krise, vor deren Hintergrund Kolodny die Ausarbeitung eines „radically new symbolic mode for relating to [the land]“ (Kolodny 1975, 148) fordern kann, beruht, wie zu zeigen sein wird, letztlich auf einer Allegorie (vgl. Kap. 10.1).

Wenn aber die Metaphern und Allegorien, mit denen die Umweltbewegung operiert, durch die wissenschaftlichen Sachverhalte nicht zu decken sind, ja, unter streng logischen Gesichtspunkten sogar als *mißbräuchlich* erscheinen können – woher beziehen sie dann ihre Plausibilität gegenüber jenen symbolischen Konfigurationen, welche sie abzulösen bestimmt sind? Die Begriffe der „dynamic ecology“ – Superorganismus, natürliche Lebensgemeinschaft, Climax – waren bereits um die Jahrhundertwende etabliert worden. Warum wurde ihre Metaphorisierung gerade in den 1950er und 60er Jahren virulent? Welche historische Situation und welche kulturellen Prädispositionen erlaubten es, daß die populäre Ökologie sich in so kurzer Zeit zu einer überaus wirkmächtigen gesellschaftlichen Kraft formieren konnte?

3. Erzählung und Legitimation

3.1. Zur kulturellen Funktion der Erzählungen

.. denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden ...

- Friedrich Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*

Stories, carried to completion, are explorations in the limits of legitimacy.

– Jerome Bruner, *Acts of Meaning*

Diese Fragen führen unmittelbar auf das bereits angeführte Beispiel Lyotards zum naturalistischen Fehlschluß zurück. Es ist einer seiner bekanntesten Arbeit entnommen, dem *Postmodernen Wissen*, in der es ihm um die Widerlegung der Annahme geht, die Wissenschaft sei als System konstativer Aussagen autonom, also nicht auf die Leistungen anderer, außerwissenschaftlicher Diskurse angewiesen. Da die Wissenschaft ihrem eigenen Anspruch gemäß nur Aussagen über Sachverhalte treffen könne, so Lyotard, sei sie auch nicht in der Lage, ihr eigenes Unterfangen *naturwissenschaftlich* zu begründen. Sie vermag keinen wissenschaftlichen Grund anzugeben, warum man überhaupt Wissenschaft treiben solle - von der Tatsache, daß man etwas nicht weiß (*Die Tür ist geschlossen*), führt kein noch so elaborierter Syllogismus zum Imperativ, dieses Nichtgewußte der Erkenntnis aufzuschließen (*Öffnen Sie die Tür!*). Für die Naturwissenschaften ist Sir Edmund Hillarys lakonische Antwort auf die Frage, warum er den Mount Everest bestieg („Because it was there“), letztlich keine Option, denn sie sind kein bloß privates Unterfangen, sondern erheben den Anspruch auf ein allgemein verbindliches Wissen. Bei dem Versuch, ihren Modus der Wissensproduktion zu legitimieren, fiel die Wissenschaft daher immer wieder auf eine andere Form des Wissens zurück, die Lyotard als "narratives Wissen" bezeichnet: "Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, daß es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorauszusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die *Petitio principii*, das Vorurteil“ (Lyotard 1979, 90). So wie die Überlieferungen des traditionellen Wissens „Bildungsgeschichten“ erzählen, in denen die

„Erfolge oder Mißerfolge“ der Helden „gesellschaftlichen Institutionen ihre Legitimität (Funktion der Mythen)“ geben oder „positive oder negative Integrationsmodelle (...) in etablierte Institutionen (Legenden, Märchen) repräsentieren (ebd., 68), so gründet sich auch die Legitimation der Wissenschaft als einer gesellschaftlichen Institution auf Erzählungen, in denen jedoch die traditionellen Geschichten gerade als das durch die Wissenschaft Überwundene figurieren:

Der Wissenschaftler fragt nach der Gültigkeit narrativer Aussagen und stellt fest, daß sie niemals der Argumentation und dem Beweis unterworfen sind. Er ordnet sie einer anderen Mentalität zu: Wild, primitiv, unterentwickelt, rückständig, verwirrt, aus Meinungen bestehend, Gewohnheiten, Autorität, Vorurteilen, Unwissenheit und Ideologien. Erzählungen sind Fabeln, Mythen, Legenden, gut für Frauen und Kinder. Im besten Fall wird man versuchen, Licht in diesen Obskurantismus zu bringen, zu zivilisieren, auszubilden und zu entwickeln. (Lyotard 1979, 85)

Im Gegensatz zum wissenschaftlichen Wissen ist das narrative Wissen nicht an streng definierte Geltungsbedingungen geknüpft, es ist vergleichsweise informell und inklusiv. In seiner Pragmatik sind die unterschiedlichen narrativen „Rollen“ – Erzähler, „Narratär“ (Zuhörer oder Empfänger der Erzählung) und Held – prinzipiell austauschbar: um das Recht zu erwerben, die Position des Erzählers einzunehmen, genügt es „die des Narratärs eingenommen zu haben, und durch den getragenen Namen bereits von einer Geschichte erzählt worden zu sein (...)“ (Lyotard 1979, 71). Aufgrund eben dieser Reziprozität komme der Erzählung im Prozess der gesellschaftlichen Selbstverständigung eine wesentliche Funktion zu: „die Tradition der Erzählungen [ist] gleichzeitig jene von Kriterien, die eine dreifache Kompetenz definieren, Sagen-Können, Hören-Können, Machen-Können, in der sich die Beziehung der Gemeinschaft zu sich selbst und zu ihrer Umgebung einspielen. Das, was mit den Erzählungen überliefert wird, ist die Gruppe pragmatischer Regeln, die das soziale Band ausmachen“ (ebd., 71-72).

Lyotards Darstellung dieser sozialen Bindung *qua* Erzählung bleibt im *Postmodernen Wissen* recht skizzenhaft.⁴⁷ Sie läßt sich indessen ohne weiteres mit den Arbeiten einer ganzen

⁴⁷ Tatsächlich stellt Lyotard die soziale Funktion der Erzählung in seinen späteren Arbeiten insgesamt eher als eine negative dar. In *The Differend* assoziiert Lyotard sie mit Nationalismus und Provinzialismus – es ist die Form der Erzählung, welche eine Begegnung mit „dem Anderen“ unterbindet und jene Inkommensurabilität zwischen unterschiedlichen Diskursregimes, die Lyotard als „le différend“ bezeichnet, gewaltsam unterdrückt: „The *Volk* shuts itself up in the *Heim*, and it identifies itself through narratives attached to names, narratives that fail before the occurrence and before the differends born from the occurrence. (...) It ‚swallows up‘ the event and the

Reihe von Kulturwissenschaftlern, Philosophen, Anthropologen und Psychologen unterfüttern, die seit den 1960er Jahren für den Begriff der Erzählung eine Schlüsselfunktion im Verständnis kultureller Phänomene reklamiert haben – darunter Jerome Bruner, James Clifford, Clifford Geertz, Erving Goffman, Frederic Jameson, Paul Ricoeur, Victor Turner und Hayden White, um nur einige der bekanntesten zu nennen. In der Amerikanistik hat seit Anfang der 1990er Jahre die von Donald Pease als „New Americanists“ apostrophierte Gruppe von Literaturwissenschaftlern die Untersuchung der „nationalen Erzählungen“ in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses gerückt (Pease 1994, 3ff). Wenn Hans Blumenberg schreibt, „Welt zu haben, ist immer das Resultat einer Kunst“ (Blumenberg 1996, 13), so heben die genannten Autoren die Erzählung als die für die Bereitstellung von „Welt“ maßgebliche Kunstform hervor. Der Theologe Roger Betsworth unterscheidet hierbei, im Anschluß an Geertz, zwischen „gewöhnlichen“ Erzählungen und „kulturellen Erzählungen“:

Cultural narratives differ from ordinary stories told in a culture. In order to be told, a story must be set within a world. The cultural narrative establishes the world in which an ordinary story makes sense. It informs people's sense of the story in which they set the story of their own lives. The history, scriptures and literary narratives of a culture, the stories told of and in family and clan, and the stories of popular culture all articulate and clarify the world of the cultural narrative in which they are set. Thus a cultural narrative is not directly told. Indeed, the culture itself seems to be telling the cultural narratives. (Betsworth 1991, 15)

Wenn die letztere Charakterisierung auch den Beigeschmack einer Mystifikation hat, so ist die von Betsworth getroffene Unterscheidung doch heuristisch sinnvoll: kulturelle Erzählungen lassen sich als strukturelle Modelle beschreiben, die von unterschiedlichen Texten auf je eigene Weise aktualisiert werden, ohne jemals eine abschließende und endgültige Formulierung zu finden. Sie stellen Plots bereit, die – auch dann, wenn, wie etwa im Falle der biblischen Geschichten, eine kanonische Version existiert - immer wieder neu inszeniert und variiert werden können.⁴⁸ Wer allerdings nach ihrem Original suchen will, dem wird es mitunter ähnlich ergehen wie der britischen Anthropologin Marian Roalfe, die Ende

differends carried along by the event. Narratives drive the event back to the border.” Dies ist nicht weit entfernt von Lyotards Definition des “Bösen” im selben Text: “By evil, I understand, and one can only understand, the incessant interdiction of possible phrases, a defiance of the occurrence, the contempt for Being” (Lyotard 1988, 151-152 & 140).

⁴⁸ Man denke an die Art und Weise, wie erst die neuenglischen Puritaner, später die Afro-Amerikaner und schließlich die weißen Südstaatler während der *Reconstruction* die Erzählung vom Auszug der Juden aus der ägyptischen Gefangenschaft zum Modell ihrer eigenen historischen Erfahrung nahmen (vgl. Cortiel & Grünzweig 2001).

des 19. Jahrhunderts den Urtypus der Schneewittchen-Geschichte zu identifizieren versuchte: am Ende ihrer Arbeit hatte sie 345 Varianten aus aller Welt gesammelt, die der geläufigen Version zum Teil nur noch entfernt ähnelten, ohne der Beantwortung ihrer Ausgangsfrage auch nur einen Schritt näher gekommen zu sein (Herrnstein-Smith 1981, 212). Das Verhältnis der unterschiedlichen Varianten einer kulturellen Erzählung zueinander lässt sich nicht auf ein klar definierbares Ensemble formaler, allen gemeinsamer Eigenschaften zurückführen. Es ist eher das einer „Familienähnlichkeit“ im Sinne Wittgensteins, wie die Psychologen Rosch und Rutter schreiben (Rosch & Rutter 1990). Die von der klassischen Narratologie postulierte „Tiefenstruktur“ genießt insofern auch keine ontologische Priorität, sondern stellt letztlich eine weitere Variante jener Erzählung dar, welche sie beschreiben soll – eine Variante, deren spezifische Form die soziale Situation und die strategischen Interessen des Erzählers widerspiegelt. Wie Barbara Herrnstein-Smith schreibt: „what narratologists refer to as the basic stories or deep-plot structures of narratives are often not abstract, disembodied, or subsumed entities but quite manifest, material, and particular retellings – and thus versions – of those narratives, constructed, as all versions are, by someone in particular, on some occasion, for some purpose, and in accord with some relevant set of principles“ (1981, 214).⁴⁹

Der Psychologe Jerome Bruner beschreibt das Erzählen von Geschichten als das wichtigste Instrument bei der Konstruktion der Identitäten sowohl „imaginierter Gemeinschaften“ (im Sinne Benedict Andersons; Anderson 1983) als auch der Individuen, die sich als Glieder solcher Gemeinschaften konstituieren. Erzählungen dienen dabei als Schemata für die

⁴⁹ Für Peases „neue Amerikanisten“ lassen sich die Zwecke ihrer Nach- oder Neuerzählung ohne weiteres spezifizieren: es geht um die Bloßstellung und „Dezentrierung“ eines als repressiv wahrgenommenen nationalen Mythos. Peases eigene Variante der „nationalen Erzählung“ macht deutlich, wie seine Arbeit an Texte anknüpft, welche Mitte des 20. Jahrhunderts die Amerikastudien als einen unabhängigen Forschungszweig begründeten (R.W.B. Lewis' *American Adam*, Henry Nash Smiths *Virgin Land* und Perry Millers *Errand into the Wilderness*), und diese zugleich für ihre angebliche ideologische Komplizenschaft denunziert: „Acting as agents of the state, these national narratives constructed imaginary relations to actual sociopolitical conditions to effect imagined communities called national peoples. The image repertoire of the U.S. national community can be ascertained through a recitation of the key terms in the national meta-narrative commonly understood to be descriptive of that community. Those images interconnect an exceptional national subject (American Adam) with a representative national scene (Virgin Land) and an exemplary national motive (errand into the wilderness). The composite result of the interaction of these images was the mythological entity – Nature's Nation – whose citizens believed, by way of the supreme fiction called natural law, that the ruling assumptions of their national compact (Liberty, Equality, Social Justice) could be understood as indistinguishable from the sovereign power creative nature“ (Pease 1994, 4). Die vorliegende Arbeit schließt an das hier skizzierte Modell an – allerdings abzüglich des ersten Satzes: „agents of the state“ sind die von Pease beschriebenen „national narratives“ allenfalls in dem Sinne, in dem man seine eigenen Erzählungen als „agents of academia“ charakterisieren könnte.

Organisation von Erfahrung, denen Bruner zwei wesentliche soziale Funktionen zuerkennt: *framing* und *affect regulation*. Wer tut was, wann, wo und wie, zu welchem Zweck und mit welchem Erfolg? In der Beantwortung solcher Fragen wird das zu erzählende Geschehen auf Sinnhaftigkeit zugeschnitten, werden den Akteuren bestimmte Rollen zugewiesen und der Zusammenhang identifiziert, innerhalb dessen sie sich bewegen. "Framing provides a means of 'constructing' a world, of characterizing its flow, of segmenting events within that world (...)" (Bruner 1990, 56). Es ist die "Rahmung" der Erfahrung durch die Form der Erzählung, die es überhaupt erst ermöglicht, Erfahrungen mitzuteilen und im Gedächtnis zu bewahren: "what does *not* get structured narratively suffers loss in memory" (ebd.) - wobei hier mit "memory" sowohl das Gedächtnis des einzelnen Individuums als auch das „kollektive Gedächtnis“ einer kulturellen Gemeinschaft bezeichnet ist.⁵⁰ Auf diese Weise konstruieren die kulturellen Erzählungen das, was die deutschen Kulturwissenschaftler Aleida und Jan Assmann in ihrer Theorie des kulturellen Gedächtnisses als einen "gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum" bezeichnen (Assmann 1997, 16). In der Form der Erzählung wird die bloße Sequentialität des Geschehens in ein sinnförmiges Ganzes transformiert und den Handlungen der Individuen eine öffentliche, mitteilbare und erinnerbare Bedeutung zugeteilt.

Diese Funktion des „framing“ ist untrennbar mit jener sozialen Funktion der Erzählung verquickt, die Bruner als „affect regulation“ bezeichnet. Sie ist keine „neutrale“ kognitive Operation, sondern steht immer im Dienst der Gegenwart: „Remembering serves (...) to justify an affect, an attitude. (...) It is a reconstruction designed to justify“ (Bruner 1990, 58). Die kulturelle Erzählung gibt eine „kanonische Version“ der Welt vor - „it summarizes not simply how things are but (often implicitly) how they should be.“ Der individuelle Akt des Erzählens ruft solche kanonischen Modelle von Sinnstiftung ab und appliziert sie auf eine aktuelle Situation. Dies gilt für als fiktional ausgewiesene Texte ebenso wie für solche, die „reale“ Geschehnisse präsentieren: in beiden Fällen werden dieselben Plotstrukturen

⁵⁰ Dem könnte man mit Recht entgegenhalten, daß das „kollektive Gedächtnis“ nicht nur eines der Geschichten, sondern ebenso maßgeblich ein Gedächtnis für *Bilder* ist – wobei diese Bilder jedoch wiederum solche sind, über die sich Geschichten erzählen lassen und die in solchen Geschichten ihren Halt finden. Vgl. die Dissertation von Sabine Jambon: *Moos, Störfall und abruptes Ende. Literarische Ikonographie der erzählenden Umweltliteratur und das 'Bild'gedächtnis der Ökologiebewegung*. Im Internet verfügbar.

aktiviert und erzählerisch umgesetzt. Tatsächlich schwimmt hier die Unterscheidung zwischen fiktionalen und dokumentarischen Erzählungen, denn während der Plot einer Erzählung, die Rollen und Motive ihrer Protagonisten kaum als empirisch feststellbare Sachverhalte charakterisiert werden können, so haben sie doch unbezweifelbar „reale“ Effekte, insofern sie von den Mitgliedern einer sozialen Gruppe „nachgeahmt“ werden und damit handlungsorientierende Funktion gewinnen. In diesem Sinne besteht Paul Ricoeur darauf, daß die Voraussetzung für das Verständnis von Erzählungen – gleichgültig, ob diese fiktionalen oder dokumentarischen Charakter besitzen - jenes „Netzwerk praktischer Kategorien“ ist, das es auch dem Einzelnen erlaubt, sein eigenes Leben als eine *Geschichte* zu erfahren, und welches in der Erzählung einer Geschichte nicht erst erzeugt, sondern lediglich transfiguriert wird.⁵¹ Wir können Geschichten nur deshalb verstehen weil wir, mit den Worten des Philosophen Wilhelm Schapp, immer bereits “in Geschichten verstrickt” sind

[Angabe]. Für die Historiographie formuliert Hayden White dies so:

In the historical narrative, the systems of meaning production peculiar to a culture or society are tested against the capacity of any set of ‚real‘ events to yield to such systems. If these systems have their purest, most fully developed, and formally most coherent representations in the literary or poetic endowment of modern, secularized cultures, this is no reason to rule them out as merely imaginary constructions. To do so would entail the denial that literature and poetry have anything valid to teach us about reality. (H.White 1987, 44)

Im Akt des Erzählens – sei dies in volkstümlichen Genres wie dem Märchen oder der Sage, sei es im Roman, in Theater und Kino, im Zeitungsbericht oder in der akademischen Geschichtsschreibung – wird also jenes Repertoire an semantischen Kategorien durchgespielt und befestigt, das es dem Einzelnen und der Gruppe erlaubt, in ein bedeutungsvolles Verhältnis zu ihrer jeweiligen Umwelt zu treten; ein Verhältnis, in dem Dinge nicht nur einfach „geschehen“ und in dem die Frage nach dem „warum“ nicht mit dem Verweis auf physikalische Kausalzusammenhänge zu beantworten ist, sondern den Rekurs auf die Selbstbeschreibungen der Handelnden erforderlich macht.

⁵¹ „such terms as project and intention, motive and reason for action, circumstance, obstacle and occasion, agent and capacity to do something, interaction, adversary and helper, conflict and cooperation, amelioration and deterioration, success and failure, happiness and misfortune. All these terms mutually signify one another. To use any one of them in an appropriate way implies having mastered the whole network of practical categories by means of which the semantics of action is distinguished from that of physical movement and even from psycho-physiological behavior. This knowing how to do something constitutes a repertory common to the writer and his or her reader, and it inaugurates between them a community of meaning preliminary to any entering into fiction.” (Ricoeur 1981, 18-19)

Damit aber ermöglicht die narrative Strukturierung eines Geschehens zugleich seine *Bewertung*, und das heißt insbesondere auch die Rechtfertigung oder Verurteilung der Handelnden. Bruner zeigt in seinen entwicklungs-psychologischen Untersuchungen, daß bereits der frühkindliche Spracherwerb von der Notwendigkeit geleitet ist, sich in einem sozialen Umfeld zu behaupten, Ansprüche anzumelden und dabei offenen Konflikten auszuweichen. Das wichtigste Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, ist das Erzählen von Geschichten:

The child's task when conflict arises is to balance her own desires against her commitment to others in the family. And she learns very soon that action is not enough to achieve this end. Telling the right story, putting her actions and goals in a legitimizing light, is just as important. [...] Narrating becomes not only an expository act but a rhetorical one. To narrate in a way that puts your case convincingly requires not only language but a mastery of the canonical forms, for one must make one's actions seem an extension of the canonical, transformed by mitigating circumstances. (Bruner 1990, 86-87)

Was Bruner hier aus kinderpsychologischer Perspektive beschreibt, gilt auch für die soziale Funktion der Erzählung überhaupt: einerseits legen kulturelle Erzählungen die Mitglieder einer Gemeinschaft auf verbindliche Modelle "normalen" Handelns fest – wie J. Hillis Miller schreibt: „[Narrative] fictions keep us in line and tend to make us more like our neighbors.“ (Miller 1990, 69) Andererseits erlaubt der individuelle Akt des Erzählens die beständige Neuaushandlung der in den kanonischen kulturellen Erzählungen kodifizierten Normen und deren Anpassung an wechselnde Situationen. Um ihrer legitimatorischen Funktion gerecht zu werden, muß eine Erzählung sich als eine Version der kanonischen Erzählung kenntlich machen, *Abweichungen* von der Regel als *Variationen* der Regel erklären und damit Konflikte vermeiden oder einhegen helfen. Das Erzählen von Geschichten dient dazu, Störungen des sozialen Raumes zu interpretieren und zu kompensieren, sie verständlich zu machen und den Konsens aufrechtzuerhalten, auf dem der Zusammenhalt einer Gruppe beruht. Eben dies ist, wie wir sehen werden, auch die Funktion jener Geschichten, welche die populäre Ökologie erzählt. Abbays oben zitierte Appropriation der „Declaration of Independence“ zur Rechtfertigung seiner umweltschützerischen Position ist ein besonders prägnantes Beispiel hierfür: sie signalisiert, daß das, was zunächst als irrational oder extremistisch erscheinen mag, tatsächlich als Fortsetzung jener Abfolge von

„Befreiungen“ betrachtet werden kann, als die die Amerikaner ihre Geschichte gerne verstehen. Der Umweltschutz ist also nicht, wie manche seiner Gegner in USA behauptet haben, eine kommunistische Verschwörung,⁵² sondern vielmehr die amerikanischste Sache der Welt.

Eine „gute“ Geschichte ermöglicht es den Adressaten, welchen eine Verhaltensänderung angetragen wird, zuzustimmen, ohne „ihr Gesicht zu verlieren“, ohne also die Rolle, die sie selbst sich zuschreiben, in Frage zu stellen. Bruner mißt dieser „pazifizierenden“ Funktion der Erzählung größte Bedeutung bei: „In human beings, with their astonishing narrative gift, one of the principal forms of peacekeeping is the human gift for presenting, dramatizing, and explicating the mitigating circumstances surrounding conflict-threatening breaches in the ordinariness of life“ (Bruner 1990, 95). Das Erzählen von Geschichten ist das wichtigste Instrumente bei der Rechtfertigung menschlichen Handelns.

Auch die Wissenschaften bedurften, um sich selbst über den praktischen Sinn ihrer Arbeit Klarheit zu verschaffen und um sich neben anderen, konkurrierenden gesellschaftlichen Institutionen zu behaupten, stets der Erzählung. Diese Aufgabe, den Diskurs der Wissenschaften zu legitimieren und mit dem notwendigen narrativen Rahmen zu supplementieren, ist, um wieder zu Lyotard zurückzukehren, seit jeher der Philosophie zugefallen. Das älteste von Lyotard angeführte Beispiel ist Platons Höhlengleichnis aus der *Politeia*, das, selbst eine Erzählung, eine Erklärung dafür anbietet, warum die Menschen sich an das Blendwerk unwahrer Erzählungen klammern und sich dem wahren Wissen verschließen. Selbst Descartes, jener Prototyp neuzeitlicher Skepsis gegenüber allem Überkommenen, stütze sich bei der Begründung seiner Philosophie auf eine erzählerische Struktur: „Ein so entschlossenes Denken wie das von Descartes vermag die Legitimität der Wissenschaft nur in der Form dessen darzustellen, was Valéry die Geschichte eines Geistes nannte, oder auch in jener Art von *Bildungsroman*, der der *Discours de la méthode* ist“ (Lyotard 1979, 91).

⁵² Der namhafteste und lange Zeit einflußreichste Vertreter einer solchen Sichtweise war vermutlich James Watt, amerikanischer Innenminister während der Reagan-Administration (vgl. Killingsworth & Palmer 1996, 35-37).

Für die Neuzeit identifiziert Lyotard nun zwei große Familien von Legitimationserzählungen: die "emanzipatorische Erzählung" und die "spekulative Erzählung." Letztere verstehe den Fortschritt der Wissenschaften als den Aufstieg eines universalen Subjektes, das als "Geist" oder "Leben" bestimmt wird, über eine Leiter von Reflexionsstufen hin zu einem absoluten Wissen von sich selbst und der Welt. Die augenfälligste Erscheinungsform dieser spekulativen Legitimationserzählung findet Lyotard im deutschen Idealismus, insbesondere bei Wilhelm von Humboldt und Hegel; ihr ausgezeichnetester gesellschaftlicher Ort sei die Universität. Die "emanzipatorische Erzählung" dagegen versteht die Wissenschaft als Instrument der Befreiung des Volkes aus der Unmündigkeit älterer Gesellschaftssysteme – Lyotard exemplifiziert sie anhand des staatlichen Bildungswesens in Frankreich und hebt ihre enge Verbindung mit der Legitimation der nationalstaatlichen Ordnung hervor: "Man findet jedesmal den Rückgriff auf die Erzählung von den Freiheiten wieder, wenn der Staat direkt die Bildung des als Nation bezeichneten 'Volkes' und seiner Entsendung in die Bahn des Fortschritts übernimmt" (Lyotard 1979, 97f). Beide Typen der "großen Erzählung" haben, so Lyotard, in der "postindustriellen Gesellschaft" ihre Glaubwürdigkeit verloren.

Lyotard hält sich weder mit einer Ausarbeitung dieser rudimentären Taxonomie der Legitimationserzählungen noch mit dem gesellschaftsgeschichtlichen Kontext ihrer Delegitimation lange auf – ihm geht es in erster Linie um die Herausarbeitung der innerhalb der *grands récits* wirksamen "inneren Erosionsmacht", um jene unauflösbaren internen Widersprüche also, die bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts, als sich die wissenschaftliche Skepsis gegen sich selbst zu wenden beginnt, an die Oberfläche drängten (Lyotard 1979, 116).

3.2. Technik und Mythos. Die Krise der emanzipatorischen Legitimationserzählung und die Entstehung der populären Ökologie.

*Stehe! stehe! / Denn wir haben / Deiner Gaben / Vollgemessen!- /
Ach, ich merk es! Wehe! wehe! / Hab ich doch das Wort vergessen!*

- J.W. Goethe, „Der Zauberlehrling“

The Age of Ecology began on the desert outside Alamogordo, New Mexico on July 16, 1945, with a dazzling fireball of light and a swelling mushroom cloud of radioactive gases. As that first nuclear fission bomb went off and the color of the early morning sky changed abruptly from pale blue to blinding white, physicist and project leader J. Robert Oppenheimer felt at first a surge of elated reverence; then a somber phrase from the Bhagavad-Gita flashed into his mind: "I am become death, the shatterer of worlds."

- Donald Worster, *Nature's Economy*

Genau hier aber wäre an die im vorangegangenen Kapitel aufgeworfene Frage nach den Bedingungen der Plausibilisierung der populären Ökologie anzuschließen. Das Sichtbarwerden der Umweltkrise, der die Entstehung der modernen Umweltbewegung als Effekt zugerechnet wird, stellte nicht nur ein wesentliches Moment der von Lyotard konstatierten Delegation der Wissenschaften dar. Es fiel auch mit jener umfassenderen Legitimationskrise zusammen, welche während der 1960er Jahre die meisten westlichen Gesellschaften erschütterte, deren Ordnung sich maßgeblich über das an die Wissenschaften geknüpfte Fortschrittsversprechen legitimierte. Die "Erosionsmacht" der Umweltkrise war dabei allerdings eher eine "äußere": sie beruhte weniger auf den von Lyotard beschriebenen logischen Aporien, in denen die Selbstbegründungsansprüche der Wissenschaften stecken bleiben, als vielmehr darauf, daß die letzteren das Versprechen der technischen Umgestaltung und totalen Beherrschung der Natur gewissermaßen „buchstabengetreu“ erfüllt hatten und nun die fatalen Implikationen dieser Entwicklung allmählich erkennbar wurden. Mit der Effizienz technischer Eingriffe in die Welt hatte auch die Tragweite ihrer möglichen Nebeneffekte bis dahin unvorstellbare Dimensionen angenommen. Ein besonders perfider Aspekt des technischen Fortschritts schien es dabei zu sein, daß er die Menschen in prekäre Situationen brachte, aus denen man sich nur durch weitere technische Eingriffe würde befreien können. Gregory Batesons Analyse der

Abhängigkeit moderner Gesellschaften von DDT aus dem Jahr 1970 demonstriert diesen Sachverhalt mit exemplarischer Klarheit: während des Zweiten Weltkriegs, so Bateson, begann man DDT zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion und zum Schutz der eigenen Soldaten vor Malaria einzusetzen. Einige Jahre später mußte man sich eingestehen, daß die Substanz eine erhebliche Gefahr für die übrige Fauna darstellte; eine einfache Einstellung des Gebrauchs von DDT war jedoch aus einer Reihe von Gründen kaum mehr möglich:

[I]n the meanwhile, (a) there was a vast industrial commitment to DDT manufacture; (b) the insects at which DDT was directed were becoming immune; (c) the animals which normally ate those insects were being exterminated; (d) the population of the world was permitted by DDT to increase. In other words, the world became *addicted* to what was once an *ad hoc measure* and is now known to be a major danger. (Bateson 1972, 489)

Die technisierten Zivilisationen fanden sich mithin in der Rolle von Goethes Zauberlehrling, dessen Werkzeug eine unvorhergesehene Eigensinnigkeit an den Tag legt und sich nicht mehr nach Belieben beiseite legen läßt – nur, daß in diesem Falle ein rettender Meister nicht in Sicht war. Anstatt zur Befreiung der Menschen zu führen, schien die Technik nach der Natur nun auch diese selbst zur bloßen Dispositionsmasse einer verabsolutierten "instrumentellen Vernunft", zum "bestellten Bestand" der technischen Systeme zu degradieren, wie einige philosophische Diagnostiker aus einem Land konstatierten, das mit dem Ende der Aufklärung bereits katastrophale Erfahrungen gesammelt hatte (Adorno & Horkheimer 1947; Heidegger 1962). „Als Grundzug der technischen Sphäre enthüllt sich mehr und mehr ihre *Autonomie*, die zunehmende Unverfügbarkeit für den Menschen, das Überspielen seiner Entschlüsse, Wünsche, Bedürfnisse, durch eine Dynamik der Sache (...)“, so schrieb Blumenberg 1951 (2001, 254). Anstatt den Weg aus dem Mythos zu weisen, schien die Technik selbst die Gestalt einer Schicksalsmacht angenommen zu haben: „I am become death, the shatterer of worlds.“

Der Ausspruch Robert Oppenheimers angesichts der Pilzwolke über dem „Trinity“ benannten Testgelände in New Mexico faßt diese historische Situation nicht nur mit seiner apokalyptischen Tonlage, sondern auch in seiner grammatischen Struktur auf höchst prägnante Weise zusammen. Die ungewöhnliche Bildung „I am become“, in der passivische

und aktivische Verbformen gewissermaßen übereinander geblendet werden, unterstreicht den substantiellen und schicksalhaften Charakter der Verwandlung – sie ist sowohl Handlung als auch passives Erleben, so wie die moderne Technik eine Veranstaltung des Menschen zu sein scheint, ihm aber zunehmend als Fatum entgegentritt. Zugleich bleibt offen, wer eigentlich die Position des Subjekts der Aussage einnimmt - im Zitat überlagern sich mehrere Stimmen: jene des hinduistischen Schöpfergottes Vishnu, der sich in eine tausendarmige, den Horizont verdunkelnde Gestalt verwandelt, um sich die Menschen zu unterwerfen;⁵³ die eines Atomphysikers, der den Bau der machtvollsten Waffe der Menschheitsgeschichte dirigiert hat und nun vor dem Erfolg der eigenen Bemühungen zurückschreckt; schließlich die einer personifizierten Technik, die sich, mit allen ikonographischen Attributen des alttestamentarischen Gottes ausgestattet, als eine feurige Säule in der Wüste offenbart. In Oppenheimers Zitat markiert die Spaltung des Atoms zugleich ein Auseinanderbrechen der Wissenschaften in eine mythomorphe Technologie und einen kritischen Mythos: um das, was aus der Technik geworden ist, zu benennen und in den Griff bekommen, reicht nur noch ein religiöses Vokabular aus. Von hier aus führt ein gerader Weg zur populären Ökologie - zu Gary Snyders Anstrengungen, aus Buddhismus, Hinduismus und den Traditionen der Naturvölker eine neue Religion zu formen, welche die modernen Industriegesellschaften aus ihrem technologischen Alptraum erwecken soll; zu Edward Abbeyes Verteidigung der Wildnis als jenes Ortes, an dem der Mensch der Tyrannei der Technifizierung wenigstens vorübergehend zu entrinnen vermag; zu Aldo Leopolds und Rachel Carsons Kritik an der ethischen Blindheit der Naturwissenschaften und ihren Versuchen, aus der wissenschaftlichen Beschreibung der Natur auf eine Respekt gebietende höhere Ordnung zu schließen; und überhaupt zur Figur des „kritischen Wissenschaftlers“ (verkörpert durch solche Autoren wie Paul Ehrlich und Barry Commoner, hierzulande Hoimar von Dithfurt, Hans-Peter Duerr oder Ernst von Weizäcker) und der Rhetorik des „scientific activism“ (so die Bezeichnung von Killingsworth und Palmer, 1992, 51ff), wie sie in 1960er und 70er Jahren prominent wurde. Die Texte aller dieser Autoren lassen sich als Versuche

⁵³ Eine ausführlichere Darstellung der Passage aus der Bhagavad-Gita, auf die Oppenheimer sich hier bezieht, sowie eine Untersuchung von Oppenheimers Beziehung zu fernöstlichen Religionen bietet James Hijiya (Hijiya 2000).

verstehen, jenes „Weltvertrauen“ (Blumenberg 1996, 41) wiederzugewinnen, welches durch die ökologische Krise erschüttert worden war; Versuche, um mit Jerome Bruner zu sprechen, „to interpret and give narrative meaning to breaches in and deviations from ‚normal‘ states of the human condition“ (Bruner 1990, 67).

Auch Worsters Text kann als ein solcher Versuch gelesen werden. In seiner Geschichte des ökologischen Denkens inszeniert er den Atomtest von Alamogordo als den abrupten Wendepunkt dessen, was er als den „Bacon’schen Traum“ bezeichnet: „Clearly, Francis Bacon’s dream of extending man’s empire over nature – ‚to the effecting of all things possible‘ – had suddenly taken a macabre, even suicidal, turn“ (Worster 1977, 340). Diese Deutung des Ereignisses verdankt seine Evidenz der historischen Rückschau – die Mehrzahl der Amerikaner sah in der Erfindung der Atombombe zunächst nur einen weiteren Triumph der Technik. Mit seiner Bezugnahme auf Bacon benennt Worster jedoch präzise die geistesgeschichtliche Folie, vor deren Hintergrund die ökologische Krise überhaupt erst als Krise begriffen werden konnte: sie stellte jenes progressivistische Geschichtsbild in Frage, wie es sich mit Beginn der Neuzeit durchgesetzt hatte, und auf dem die Glaubwürdigkeit zahlreicher gesellschaftlicher Autoritäten ruhte. Worsters Darstellung demonstriert dabei exemplarisch, wie dieser Schock vielfach erzählerisch verarbeitet wurde: das Ereignis, das in den Rahmen der bis dahin als gültig akzeptierten Legitimationserzählung nicht assimiliert werden kann, wird zur Peripetie einer neuen Erzählung – die Geschichte, wie sie sich vor jenem Ereignis darstellte, das innerhalb ihrer „keinen Sinn macht“, scheint in der Retrospektive notwendig auf diesen Wendepunkt hinzuführen, an dem sich der eigentliche Plot der Erzählung enthüllt und das, was bis dahin als *telos* des historischen Prozesses erscheinen konnte, als „Traum“ und Täuschung erkennbar wird. Buffon hatte Mitte des 18. Jahrhundert schreiben können, daß die Menschheit zwar die Kraft habe, die Natur umzugestalten und zu verbessern, Gott ihr aber zweierlei für immer vorenthalten werde: die Fähigkeit, die Natur dauerhaft zu zerstören, und die Fähigkeit, etwas gänzlich Neues hervorzubringen (Lepénies 1989, 273). Diese imaginären Leitplanken, welche die erzählbare Form des historischen Prozesses im Selbstverständnis der abendländischen Gesellschaften

so lange abgesichert hatten, waren mit der ersten Atombombenexplosion in Rauch aufgegangen. Es folgte eine Mannigfaltigkeit von disparaten Ereignissen, welche den Erwartungshorizont sprengten, wie er von jenen Erzählungen gesteckt wurde, auf die sich die gesellschaftliche Legitimation der Naturwissenschaften gründete, und die deshalb ein „Umerzählen“ der Geschichte, ein „re-emplotment“ im Sinne Hayden Whites, erforderlich zu machen schienen (H.White 1994, 134).

Daß Worster gerade Francis Bacon zum Namenspaten der enttäuschten Hoffnungen macht ist nun alles andere als eine Idiosynkrasie:⁵⁴ Bacon ist derjenige frühneuzeitliche Philosoph, auf den sich die unterschiedlichsten Vertreter der populären Ökologie mit seltener Einmütigkeit als den Urheber irregeleiteter, naturfeindlicher Herrschaftsphantasien, den ärgsten Förderer neuzeitlicher Hybris eingeschossen haben.⁵⁵ In Edward Abbeyes Liste abendländischer Kulturheroen, mit der er die Kontinuität seines eigenen Projekts mit der Tradition wissenschaftlichen Denkens hervorhebt, fällt Bacon gerade durch seine Abwesenheit auf: „I gratefully admire, as much as any man, Thales, Democritus, Aristarchus, Faustus, Paracelsus, Copernicus, Galileo, Kepler, Newton, Darwin and Einstein“ (DS, 274).

In Lyotards Taxonomie der „großen Erzählungen“ müßte Bacon als einer der Autoren der *emanzipatorischen* Legitimationserzählung figurieren. Es ist vor allem diese Erzählung, auf die sich die Legitimität der amerikanischen Gesellschaftsordnung stützte und deren Glaubwürdigkeit durch die Umweltkrise auf die Probe gestellt wurde. Sie war die Grundlage jener optimistischen Technikgläubigkeit, welche die populäre Ökologie bekämpfte, und gab zugleich das rhetorische Terrain vor, auf dem diese sich behaupten mußte. Was Blumenberg über das Verhältnis von Theorie und Mythos schreibt, gilt auch hier: „Die Theorie sieht im

⁵⁴ auch die Kurzformel „Bacon's dream“ für jenes Weltbild, dessen Scheitern mit der Umweltkrise offenbar wird, ist keine originäre Prägung Worsters: bereits drei Jahre vor dem Erscheinen von Worsters *The Economy of Nature* behandelte John Passmore - in einem der Gründungstexte der philosophischen Umweltethik - diese Wendung als einen Gemeinplatz: „Bacon had dreamt the dream, the dream that now, we are told, has turned out to be a nightmare“ (Passmore 1974, 5).

⁵⁵ Schon in der *Dialektik der Aufklärung* hatte Bacon als exemplarischer Vertreter einer Naturwissenschaft herhalten müssen, die ihren Gegenstand gnadenlos unter den Stiefel zwingt; die Behandlung, die ihm Horkheimer und Adorno ihm dort widerfahren lassen, ist wegweisend für die Art und Weise, wie Bacon später in der populären Ökologie betrachtet wird, und sie nimmt insbesondere auch die ökofeministische Kritik vorweg: „Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur, die [Bacon] im Sinn hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten“ (Adorno & Horkheimer 1947, 10). Carolyn Merchants für den Ökofeminismus wegweisende Auseinandersetzung mit Bacon schließt hier an (vgl. Merchant 1980). Kaum geringerer Beliebtheit als ökologischer Erzbösewicht erfreut sich im Übrigen Descartes.

Mythos ein Ensemble von Antworten auf Fragen, wie sie selbst es ist oder sein will. Das zwingt sie bei Ablehnung der Antworten zur Anerkennung der Fragen.“ Sie begegne diesem Problem durch eine „>Umbesetzung< identischer Systemstellen“ (Blumenberg 1996, 34). Die populäre Ökologie konnte die dominante Legitimationserzählung, der sie die Entstehung der Umweltkrise anlastete, nicht einfach beiseite fegen - tatsächlich bediente sie sich der vorgegebenen narrativen und figuralen Schemata und formte sie für ihre eigenen Zwecke um. Wie dies im konkreten Fall vonstatten ging haben wir bereits ansatzweise gesehen: anstatt etwa die Vorstellung eines universalgeschichtlichen Emanzipationsprozesses gänzlich zu verwerfen, wechseln Abbey und Leopold lediglich deren Subjekt aus: es geht nicht mehr um eine Befreiung des Menschen, sondern um die *aller* Lebewesen. An die Stelle des christlichen Gottes als des Garanten der Einheit des geschichtlichen Prozesses tritt „die Natur“ oder „die Evolution.“

Bevor diese „Umbesetzungen“ und „Umerzählungen“ genauer beschrieben werden können, wäre allerdings zunächst einmal der Gegenstand dieser Transformationsprozesse in Augenschein zu nehmen.

3.3. Technischer Fortschritt und Heilsgeschichte. Francis Bacon und die Physikotheologie.

Es war Francis Bacon gewesen, der zu Beginn der Neuzeit mit besonders durchschlagendem Erfolg die wesentliche Untrennbarkeit von wissenschaftlich-technischem und allgemein-menschlichem Fortschritt propagiert und die Verwandlung der Naturphilosophie von einem abschließbaren Kanon des Gelehrtenwissens in ein innovatives System gefordert hatte, welches auf die methodengeleitete Entwicklung nutzbringender Erfindungen hin orientiert ist. Obwohl er selbst keine einzige nutzbringende Erfindung machte und auch keine wissenschaftliche Methode entwickelte, die tatsächlich in greifbare Forschungsergebnisse gemündet wäre,⁵⁶ wurde Bacon damit zu einer für das Selbstverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaften wegweisenden Gestalt. Gernot Böhme faßt das „Bacon'sche Programm“ in einem Satz zusammen: "Es besteht (...) darin, die Wissenschaft zu einem Unternehmen der Erfindungen zu organisieren und sie so gesellschaftlich zu institutionalisieren, daß ihre Erfindungen zum Nutzen der Menschen umgesetzt werden“ (Böhme 1993, 10). Lothar Schäfer spricht vom „Bacon-Projekt“ und erklärt Bacon seinerseits zum gedanklichen Architekten jener modernen gesellschaftlichen Konstellation, „die in einer strukturellen Verklammerung von Naturforschung, Technikerzeugung und industrieller Naturnutzung wurzelt und durch diese Verklammerung eine permanente Tendenz auf Progreß enthält“ (Schäfer 1993, 97).

Bacon selbst wollte dieses Projekt als die Umsetzung des Biblischen Imperativs verstanden wissen, der Mensch solle sich die Erde untertan machen - der Menschheit sei es vom Schöpfer aufgegeben "to recover that right over nature which belongs to it by divine bequest" und "to establish and extend the power and dominion of the human race itself over the [entire] universe“ (Bacon 1870, 4:114-115). Der Fortschritt der Naturwissenschaften sollte den Menschen Schritt für Schritt von der Notwendigkeit befreien, sein Brot "im Schweiß seines Angesichts" zu verdienen. Dieses Ziel beschrieb Bacon als eine Rückkehr in den

⁵⁶ So schreibt Lothar Schäfer: „[Das] Verfahren der eliminativen Induktion, wie er es in der Tafelmethode entworfen hat, [ist] gänzlich unbrauchbar, und es ist nie von der modernen Naturwissenschaft praktiziert worden“ (Schäfer 1993, 110).

Garten Eden und den Stand der Unschuld, wie er vor dem Sündenfall geherrscht hatte: "Man by the fall, fell at the same time from his state of innocency and from his dominion over creation. Both of these losses can in this life be in some part repaired; the former by religion and faith; the latter by arts and sciences" (Bacon 1870, 4:247f). Die Erforschung der wahren Ordnung der Schöpfung sei keinesfalls als verderbliche Augenlust anzusehen,⁵⁷ sondern als vielmehr eine Form des Gottesdienstes; die Widerlegung irriger Ansichten über die Welt, als eine Austreibung falscher Götzen: „For God forbid that we should give out a dream of our own imagination for a pattern of the world; rather may he graciously grant to us to write an apocalypse or true vision of the footsteps of the Creator imprinted on his creatures" (Bacon 1870, 4:33).

Mit dieser Programmatik knüpfte Bacon an den zu seiner Zeit besonders in England grassierenden protestantischen Millenarismus an. Die Wiedergewinnung des irdischen Paradieses und die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden ist das providentielle Ziel der Geschichte, und Bacons *Instauratio Magna* - die grundlegende Erneuerung der Wissenschaften - sollte ein Schritt in der "Allgemeinen und General Reformation der Gantzen Weiten Welt"⁵⁸ sein, wie dies ein ebenfalls aus dem Umfeld der Reformation kommender deutscher Zeitgenosse Bacons formulierte. Sein Vertrauen darauf, daß gerade die technischen Neuerungen dieses heilsgeschichtliche Ziel befördern könnten, begründet Bacon damit, daß diese - anders als die politischen Versuche, das Los der Menschen zu verbessern – kumulativ seien. Im berühmten Aphorismus 129 des *Novum Organum* heißt es:

[T]he benefits of discoveries may extend to the whole race of man, civil benefits only to particular places; the latter last not beyond a few ages, the former through all time. Moreover the reformation of a state in civil matters is seldom brought in without violence and confusion; but discoveries carry blessings with them, and confer benefits without causing harm or sorrow to any. (Bacon 1870, 4:113)

⁵⁷ So hebt Bacon in der *Instauratio Magna* auch ausdrücklich hervor: „it was not that pure and uncorrupted natural knowledge whereby Adam gave names to the creatures according to their priority, which gave occasion to the fall. It was the ambitious and proud desire of moral knowledge to judge of good and evil, to the end that man may revolt from God and give laws to himself, which was the form and manner of the temptation" (Bacon 1870, 4:20).

⁵⁸ Dies der Titel eines Buches des Rosenkreuzers Johann Valentin Andreae, das 1614 erschien, also etwa zeitgleich mit den Hauptschriften Bacons. Zum Verhältnis Bacons zu den millenaristischen Strömungen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, vgl. Whitney 1989, 33-37.

Obwohl Bacon den alten Satz von der Philosophie als *ancilla theologiae* vorderhand affirmierte – im *Novum Organum* heißt es: “natural philosophy (...) is rightly given to religion as her most faithful handmaid“ (4:89) – wird hier bereits deutlich, daß er die neuen experimentellen Wissenschaften der Religion nicht länger untergeordnet sehen wollte. Die christliche Doktrin, welche es ihm erlaubte, das alte Dienstbarkeitsverhältnis in eine gleichberechtigte Partnerschaft umzudeuten, war die auf Augustinus zurückgehende Lehre von den „zwei Büchern“: so wie die Bibel Ausdruck des göttlichen Willens, so sei die Natur Ausdruck seiner Allmacht. Eine richtige Lektüre der Bibel war deshalb ebenso auf die Erforschung der Natur angewiesen, wie umgekehrt die Bibel den notwendigen Rahmen für die Deutung der Ergebnisse der Naturwissenschaften darstellte:

For our Savior saith, *You err, not knowing the Scriptures, nor the power of God*; laying before us two books or volumes to study, if we will be secured from error; first the Scriptures, revealing the will of God, and then the creatures expressing his power; whereof the latter is a key unto the former; not only opening our understanding to receive the true sense of the Scriptures, by the general notions of reason and rules of speech; but chiefly opening our belief, in drawing us into a due meditation of the omnipotency of God, which is chiefly signed and engraven upon his works. (Bacon 1870, 3:301)

Die Naturwissenschaften standen dabei im engen Bund mit den christlichen Reformationsbewegungen, deren theologische Vordenker dem neu erwachten Forscherdrang ihren ausdrücklichen Segen gaben (Mason 1981; Groh & Groh 1991, 30ff). Bereits Calvin hatte in seinen *Institutiones* gelehrt, daß die Natur vom Sündenfall ausgenommen sei und ihre Erforschung deshalb einen Weg zu Gott darstellen könne.⁵⁹ Der Führer der englischen Puritaner, Gerrard Winsley, verkündete im Jahr 1652: „To know the secrets of nature, is to know the works of God; And to know the works of God within the Creation, is to know God himself, for God dwells in every visible work or body“ (zit. Groh & Groh 1991, 43). Die experimentellen Wissenschaften würden in der natürlichen Ordnung den göttlichen Schöpfungsplan ablesen, Gottes Existenz und seine Attribute demonstrieren und die Religion auf eine unumstößliche rationale Grundlage stellen können; mit ihren technischen Erfindungen würde sie eine Schlüsselrolle bei der Umsetzung der christlichen

⁵⁹ Womit er sich übrigens in Widerspruch zu Luther begab – dessen skeptische Haltung gegenüber den neuen Naturwissenschaften vermag ein Satz aus seinen Tischreden zu exemplifizieren: „Kein Vernunft kann auch die natürlichen Werk der Schöpfung Gottes begreifen noch verstehen (...)“ (zit. Blumenberg 1975, 376).

Heilsversprechen spielen. Dieses Bündel von Überzeugungen bildete die wichtigste Triebfeder für den Enthusiasmus, mit dem die naturwissenschaftliche Forschung nach Bacon vorangetrieben wurde. Sie befeuerten nicht nur Isaac Newton, den Chemiker Robert Boyle und John Ray, der mit seinem Buch *The Wisdom of God Manifested in the Creation* 1691 zum Pionier der modernen Botanik wurde, sondern bildeten auch die Prämissen der sogenannten Physiko- oder Naturtheologie, die bis ins frühe 19. Jahrhundert für das Selbstverständnis der Naturwissenschaften weit über England hinaus prägend blieb.⁶⁰ Für die Anhänger der Physikotheologie manifestierte sich in der Organisation der Natur das Wohlwollen des allmächtigen Schöpfers, der die Welt zum Besten des Menschen geordnet hatte. Auch Carl von Linné, ein strenggläubiger schwedischer Lutheraner, der an Rays Arbeiten anschloß und in seinem *Systema Naturae* (1735) die Grundlagen des modernen Klassifikationssystems der Arten legte, verstand seine wissenschaftliche Forschung als eine Form des Gottesdienstes. Linné stellte die Natur als eine hierarchische Ordnung vor, in der jede Kreatur ihren zweckmäßigen Platz inne habe. In einer seiner populärsten Abhandlungen, *Specimen academicum de oeconomia naturae* aus dem Jahr 1749, die zehn Jahre später als „The Oeconomy of Nature“ ins Englische übersetzt wurde und in Großbritannien ebenso wie in den Kolonien zahlreiche Leser fand,⁶¹ erklärte Linné: "the tree-louse lives upon the plants. The fly called musca aphidovora lives upon the tree-louse. The hornet and wasp fly upon the musca aphidovora. The dragon fly upon the hornet and the

⁶⁰ So schreiben Ruth und Dieter Groh: „Das Streben nach einer vollständigen Inventarisierung der ‚Wunder der Welt‘ mit dem Ziel, ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit durchgängig nachzuweisen, brachte eine ungeheure Flut von Literatur hervor. (...) Es entstand eine Unzahl von Bindestrich-Theologien: Ichthyo-(Fisch-), Rana-(Frosch-), Locusta-(Heuschrecken-), Litho-(Stein-), Hydro-(Wasser-), Pyro-(Feuer-), Melitto- (Bienen-), Chiono-(Schnee-), Chorot-(Gras-)Theologien. Einer der fruchtbarsten Schreiber, Friedrich Christian Lesser, verfaßte zwischen 1735 und 1753 neben anderen Schriften vier Physikotheologien über Steine, Insekten, Schnecken und Muscheln sowie über die Sonne. Der Arzt und Physikotheologie Bernard van Nieuwentyt bewies in seiner Anthropotheologie die Weisheit Gottes aus der sinnvollen Einrichtung der Venenklappen“ (Groh & Groh 1991, 53).

⁶¹ Darunter auch William Bartram, Sohn einer alteingesessenen Quaker-Familie aus Philadelphia, dessen 1791 publizierte Reisebeschreibung *The Travels of William Bartram* ihm den Ehrentitel des "first American nature essayist" eingetragen hat (Lyon 1989, 24). Dort bediente sich Bartram nicht nur mit einem für den modernen Leser bisweilen ermüdenden Eifer des Linnéschen Klassifikationssystems und füllte dabei ganze Seiten mit den lateinischen Bezeichnungen der von ihm beobachteten Kreaturen, sondern er lieferte auch ein klassisches Bekenntnis physikotheologischer Frömmigkeit: "In every order of nature, we perceive a variety of qualities distributed amongst individuals, designed for different purposes and uses, yet it appears evident, that the great Author has impartially distributed his favours to his creatures, so that the attributes of each one seem to be of sufficient importance to manifest the divine and imitable workmanship. (...) We admire the mechanism of a watch, and the fabric of a piece of brocade, as being the production of art; these merit our admiration, and must excite our esteem for the ingenious artist or modifier, but nature is the work of God omnipotent (...). If then the visible, the mechanical part of the animal creation, the mere material part is so admirably beautiful, harmonious and incomprehensible, what must be the intellectual system? that inexpressibly more essential principle, which secretly operates within?" (Bartram 1989, 110)

wasp fly. The spider upon the dragon fly. The small birds on the spider. And lastly the hawk kind on the small birds“ (zit. Worster 1977, 35). Die Spitze dieser Pyramide von Zweckrelationen bildet der Mensch:

By the Oeconomy of Nature we understand the all-wise disposition of the Creator in relation to natural things, by which they are fitted to produce general ends (...). All these treasures of nature, so artfully contrived, so wonderfully propagated, so providentially supported throughout her three kingdoms, seem intended by the Creator for the sake of man. Every thing may be made subservient to his use. (Worster 1977, 36f)

Die ganze Natur war demnach auf den Menschen als ihre *causa finalis* bezogen. So wie der Hausvater in der aristotelischen Tradition, welcher der Begriff der *οικονομία* ursprünglich entstammte, hat Gott der Vater seinen Haushalt so geordnet, daß alle Bestandteile der Welt ihren Beitrag zum Nutzen des Menschen leisten: „by the seventeenth century ‚oecconomy‘ was frequently employed to refer to the divine government of the world. God’s economy was His extraordinary talent for matching means to end, for so managing the cosmos that each constituent part performed its work with stunning efficiency“ (Worster 1977, 37).

Da man also, mit Leibnitz' Worten, in der "Besten aller möglichen Welten" zu leben meinte, wurde die "Positivierung des Negativen" (Groh & Groh 1991, 59) zu einem der Hauptanliegen des physikotheologischen Programmes. Das kompensatorische Manöver, mit dem die irdischen Mißstände umgedeutet wurden, beschreibt Rolf-Peter Sieferle: "Die Übel der Welt sind innerhalb eines funktionell vernetzten Ganzen notwendig, sind also nur scheinbare Übel. Berge, Meere, Wüsten, wilde Tiere – alle haben sie einen naturgeschichtlichen Sinn für das optimale Funktionieren der Schöpfung“ (Sieferle 1986, 241). Der Schöpfungsplan liegt natürlich nicht nur dem Aufbau der nichtmenschlichen Natur zu Grunde, sondern er manifestiert sich auch im Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Laut Sieferle bildet die Vorstellung von der *oeconomia naturae* ein „symbolisches Feld“, einen „Verdichtungsraum von Grundplausibilitäten über den Aufbau der Welt“ (Sieferle 1990, 11), der für das Denken in den unterschiedlichsten Bereichen seit dem 17. Jahrhundert bestimmend geworden sei und insbesondere auch die Gesellschaftstheorie geformt habe:

Innerhalb des symbolischen Felds der *>oeconomia naturae<* gewinnt damit das Prinzip der Spontaneität und Selbstbewegung eine hohe Plausibilität. Auch hier ist eine Isomorphie von Natur und Gesellschaft ganz selbstverständlich unterstellt. (...) Für die bürgerliche Gesellschaft bedeutet dies, daß die Rolle der staatlichen

Kontrolle und fürstlichen Herrschaft zugunsten der Selbstregulierung herabgesetzt werden kann. In der Ökonomie gewinnt die Vermutung an Plausibilität, daß das freie Spiel der Kräfte keineswegs zu Chaos und Disproportionen führen muß, sondern daß sich auf dem >Markt< eine harmonische Ordnung einpendelt, läßt man den wirtschaftlichen Aktivitäten freien Raum. Für das Individuum schließlich läßt sich hieraus das Programm einer freien und spontanen Verfolgung der Eigeninteressen und Bedürfnisse entwickeln, ohne daß eine >Tugend< gefordert würde, die sich der Unterordnung selbstsüchtiger Triebe zugunsten des sittlichen Ganzen befleißigen müßte (Sieferle 1990, 16).

Exemplarisch für diese Tendenz ist der Begründer der liberalen Volkswirtschaftslehre, Adam Smith. Als „learned disciple of Linnaean natural history“ (Worster 1977, 53) ging Smith in der Formulierung seiner ökonomischen Theorie von den gleichen Gewißheiten wie die Physikotheologen aus: „The happiness of mankind, as well as of all other rational creatures, seems to have been the original purpose intended by the Author of nature, when he brought them into existence“ (A. Smith 1976a, 166). So wie in der Natur jedes Lebewesen in der Verfolgung seiner eigenen Zwecke unwillentlich zum Wohle des Menschen beiträgt, so befördert auch jeder Mensch in der Verfolgung seiner Eigeninteressen das gesellschaftliche Allgemeinwohl und den göttlichen Heilsplan: „by acting according to the dictates of our moral faculties, we necessarily pursue the most effectual means for promoting the happiness of mankind, and may therefore be said, in some sense, to co-operate with the Deity, and to advance as far as in our power the plan of Providence“ (ebd.). Die erhabene Perfektion dieser Konstruktion erweist sich auch gerade darin, daß sie völlig ohne jeden äußeren Zwang auskommt. Die Leiden der Einzelnen müssen dabei als ein im Hinblick auf das Wohl des Schöpfungs- und Gesellschaftsganzen unvermeidliches Übel hingenommen werden. Es ist daher nicht notwendig, sich um dieses Ganze zu bekümmern – höchste Bürgerpflicht ist Beschränkung auf die Verfolgung der eigenen Interessen, denn: “It is absolutely impossible that the business of society could have been carried on, if (...) there had been a fuller revelation of the intentions of providence, than that which has been made“ (A. Smith 1976a, 128).

Mit ihrem Glauben an die providentiell abgesicherte Selbstorganisation von Gesellschaft und Natur, die heilsgeschichtliche Teleologie des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und die Perfektibilität des Menschen entwickelte sich die zuerst von Bacon etablierte, später von

den Physikotheologen und der liberalen Volkswirtschaftslehre ausgearbeitete Form der emanzipatorischen Legitimationserzählung nicht nur zu einem Grundpfeiler des Selbstverständnisses der Naturwissenschaften, sondern der modernen Industriegesellschaften überhaupt. Der neue Fortschrittsbegriff setzte sich zunächst nur innerhalb einer kleinen naturwissenschaftlich gebildeten Elite durch – die neuen wissenschaftlichen Theorien, die seine Gültigkeit bestätigen konnten, allen voran Newtons Mechanik, waren bei weitem zu abstrakt, um den wissenschaftlichen Laien beeindrucken zu können. Mit dem Anbruch der Industriellen Revolution jedoch wurde die Einheit von technischem und gesellschaftlichem Fortschritt zu einer für jedermann unmittelbar einsichtigen Tatsache. "No schooling in math or physics was needed to appreciate the extent of the transformations of life heralded by the new machine-powered factories or railroads. Science was abstract and invisible; machines were sensuous and incontestably 'real;' it was like the difference between a prophet's merely verbal claim of supernatural power and his performance of a miracle in the presence of witnesses", so Leo Marx (Marx 1988, 185f). Bacons stolze Behauptung, in der Geschichte der Menschheit hätten allein die technischen Neuerungen dauerhafte, unumkehrbare Verbesserungen der Lebensumstände mit sich gebracht, bestätigte sich jetzt in der alltäglichen Erfahrung, denn die technischen Umwälzungen vollzogen sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert mit einer solchen Geschwindigkeit, daß ihre Wirkung schon im Rahmen einer individuellen Lebensspanne sichtbar werden konnten.

In Bacons Version der Emanzipationserzählung war eine enge Verschränkung von wissenschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Macht bereits angelegt. In seiner Schrift *Nova Atlantis* hatte er das Idealbild einer Gesellschaft entworfen, in der das „Haus Salomo“ als universales Forschungs- und Lehrinstitut der staatlichen Regierung gleichrangig an die Seite gestellt ist, und beide in enger Zusammenarbeit für das Gemeinwohl Sorge tragen. Die britische *Royal Society* wurde 1660 in bewußter Anlehnung an Bacons utopischen Entwurf gegründet (Groh & Groh 1991, 45). Die Emanzipationserzählung ließ sich daher auch ohne weiteres für die Legitimation anderer Interessen außer denen der Wissenschaft einspannen: waren die Naturwissenschaften und ihre praktische Umsetzung in der Technik der

eigentliche Motor menschlichen Fortschritts, so konnten sich der Staat und die wirtschaftlichen Unternehmen, indem sie deren Entwicklung förderten, auch ihre Erfolge an die eigene Fahne heften. In allen Industriestaaten war die emanzipatorische Legitimationserzählung daher von Anfang an eng mit jenen Erzählungen verflochten, auf welche die sich parallel zu den modernen Naturwissenschaften herausbildende nationalstaatliche Ordnung berief und welche die Identität der Nationen als imaginerter Gemeinschaften begründeten (Anderson 1983).

3.4. Die Wiedergewinnung des Gartens.

Emanzipatorische Legitimationserzählung und amerikanischer Nationalmythos

In den Vereinigten Staaten fiel dieses Amalgam aus nationaler und wissenschaftlicher Legitimationserzählung auf besonders fruchtbaren geistesgeschichtlichen Boden. Die ersten englischen Kolonisten, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts nach Amerika auswanderten, kamen aus eben jenem calvinistischen Milieu, in dem zeitgleich das physikotheologische Fundament der modernen Wissenschaft gelegt wurde, und ihr Weltbild war von demselben millenaristischen Providentialismus durchtränkt wie das eines Bacon, Newton oder Boyle. Sahen die Vertreter der neuen experimentellen Wissenschaften ihre Aufgabe in der Verherrlichung Gottes und der technischen Rückgewinnung des Paradieses, so betrachteten sich die puritanischen Kolonisten als neues Volk Israel, das aus der „howling wilderness“ Neuenglands durch harte Arbeit und Gebet einen blühenden Garten schaffen und durch ihr Vorbild die Wiederkunft Christi vorbereiten würde. So konnte sich die emanzipatorische Legitimationserzählung Bacon'scher Prägung bruchlos mit dem nationalen Mythos verbinden, das amerikanische Volk sei von der göttlichen Vorsehung als Exempel bestimmt, um der Menschheit den Weg in eine bessere Zukunft zu weisen. Carolyn Merchant spricht in diesem Zusammenhang von einer "recovery narrative" als der ideologischen Grundlage, auf der sich die Eroberung und Besiedlung des amerikanischen Kontinents durch die europäischen Einwanderer vollzog:

The concept of recovery, as it emerged in the seventeenth century, not only meant a recovery from the Fall but also entailed restoration of health, reclamation of land, and recovery of property. The recovery plot is the long, slow process of returning humans to the Garden of Eden through labor in the earth. Three subplots organize its argument: Christian religion, modern science, and capitalism. The Genesis story of the fall provides the beginning; science and capitalism, the middle; recovery of the garden, the end. (Merchant 1995, 133)

Die Geschichte der Vereinigten Staaten wird im Lichte dieser Legitimationserzählung zur Geschichte der Rückgewinnung des Garten Eden, der Inbesitznahme des verheißenen Landes durch Gottes auserwähltes Volk.

Die einzigartige geostrategische Lage der jungen Nation ließ diesen optimistischen Glauben an Amerikas geschichtliche Sonderrolle, der seit der Mitte des 19. Jahrhundert im Kult der "Manifest Destiny" seinen Ausdruck fand, sogar einem skeptischen Beobachter wie Alexis de Tocqueville als einleuchtend erscheinen: "The Americans are a very old and very enlightened people, who have fallen upon a new and unbounded country, where they may extend themselves at pleasure and which they may fertilize without difficulty. This state is without parallel in the history of the world" (de Toqueville 1945, II:36). Es lag nahe, diese außerordentliche Situation dem Wirken der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben. Die Geographie des nordamerikanischen Kontinents wurde als Zeichen der besonderen Gunst interpretiert, die der Schöpfer seinem auserwählten Volk entgegenbrachte - das Schicksal der Nation war den physischen Charakteristika ihres Landes eingeschrieben. Perry Miller zitiert einen Zeitungsartikel aus dem Jahr 1835, als „one example out of millions“: „God speaks this mighty promise in the sublimity of Nature. It resounds all along the crags of the Alleghanies. (...) His finger has written it in the broad expanse of our inland seas, and traced it out by the mighty Father of Waters. The august TEMPLE in which we dwell was built for lofty purposes" (Miller 1967, 158f). Die Vereinigten Staaten sollten – gemäß Thomas Jeffersons vielzitiertem Diktum - „nature's nation“ werden, jenes Land, in dem die in der Schöpfung vorgezeichneten moralischen Gesetze den Grundstein eines neuen, unerschütterlichen Gemeinwesens bilden würden. In der Gewinnung des nordamerikanischen Kontinents, die sich dank solcher technischer Neuerungen wie der Eisenbahn und dem Telegraphen mit atemberaubender Geschwindigkeit vollzog, schien sich die abendländische Geschichte im Zeitraffer zu wiederholen. So wurde der Glaube an die

Einheit von technischem und humanem Fortschritt und an dessen teleologische Orientierung auf den Horizont einer idealen Gesellschaftsordnung in den Vereinigten Staaten mehr noch als in anderen westlichen Ländern zum konstitutiven Element einer *nationalen* Legitimationserzählung: mit ihrer Kombination von freiem Unternehmertum, technischem Erfindungsgeist und demokratischer Gesellschaftsordnung konnten sich die Amerikaner als Speerspitze einer universalhistorischen Entwicklung und als „eigentliche Vollstrecker des Baconschen Ideals“ verstehen (Jonas 1979, 256).⁶²

Nach dem Zweiten Weltkrieg erwuchs den Vereinigten Staaten in der Sowjetunion allerdings ein gefährlicher Konkurrent im Streit um diesen Titel. Der Marxismus, wie die Sowjets ihn in die politische Praxis umsetzten, stellte eine gänzlich säkularisierte Version der Baconschen Utopie dar, die in noch weit stärkerem Maße eine vollständige Transformation von Gesellschaft und Natur nach wissenschaftlichen Prinzipien anstrebte. Ganz ähnlich wie der nationale Mythos der Vereinigten Staaten stellte dabei auch die sowjetische Legitimationserzählung das eigene Volk als Heilsbringer und Wegbereiter allgemeinem menschlichen Fortschritts vor. Die amerikanische Gesellschaft antwortete auf diese Herausforderung unter anderem mit einem verstärkten Konformitätsdruck nach innen und mit der Hervorhebung des religiösen Charakters ihres historischen Mandats, die ihren offiziellen Ausdruck 1954 in der Einfügung des Satzes "under God" in den "Pledge of Allegiance" fand sowie in der Festschreibung des Mottos "In God We Trust" als nationalem Motto im folgenden Jahr, das nun auch auf allen Geldscheinen und Münzen abgebildet werden mußte.⁶³ Den institutionellen Rahmen für die Bewältigung der neuen weltpolitischen Situation gab der *National Security Act* von 1947 vor, „which coordinated military, intelligence, and economic planning in terms of the global struggle against communism“ (Dolan 1994, 60). Der Präsident wurde mit einer außerordentlichen Machtfülle ausgestattet, wie sie den

⁶² Jonas' Formulierung bezieht sich wohlbemerkt auf nicht auf die Vereinigten Staaten, sondern auf den Marxismus – s.u.

⁶³ Der Kongress begründete diese Änderung unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den kommunistischen Gegner: "Our American Government is founded on the concept of the individuality and the dignity of the human being. Underlying this concept is the belief that the human person is important because he was created by God and endowed by Him with certain inalienable rights which no civil authority may usurp. The inclusion of God in our pledge therefore would further acknowledge the dependence of our people and our Government upon the moral directions of the Creator. At the same time it would serve to deny the atheistic and materialistic concepts of communism with its attendant subservience of the individual." H.R. 1693, 83rd Cong., 2nd Sess. (1954)

Erfordernissen eines permanenten, unerklärten Kriegszustandes entsprechen sollte.⁶⁴ Gemäß jener Version der nationalen Legitimationserzählung, welche das Selbstverständnis der amerikanischen Gesellschaft während des folgenden Jahrzehnts prägte, bildeten Wissenschaft, kapitalistische Wirtschaftsordnung und demokratischer Staat nun eine Art heilige Dreifaltigkeit, welche die Führungsrolle der Vereinigten Staaten innerhalb der "freien Welt" und ihren Abwehrkampf gegen die atheistische Sowjetunion sanktionierte. Technische Innovation, wirtschaftliches Wachstum und Entfaltung der Freiheit des Individuums unter der wohlwollenden Obhut des demokratischen Staates waren als unterschiedliche Aspekte eines Emanzipationsprozesses von heilsgeschichtlichen Dimensionen aufzufassen, den es gegen die kommunistische Bedrohung zu verteidigen galt. Der höhere materielle Lebensstandard der amerikanischen Bevölkerung hatte demnach als unmittelbarer Beweis für die Überlegenheit des amerikanischen Gesellschaftssystems zu gelten, dafür, daß man bei der Wiedergewinnung des irdischen Paradieses bereits ein gutes Stück vorangekommen war; rationales Management durch Expertengremien genoß als wichtigstes Instrument zur Beförderung des Fortschritts beinahe uneingeschränktes Vertrauen. Die symbolträchtigsten Produkte dieser Verschränkung und gegenseitigen Legitimation von wissenschaftlicher, ökonomischer, politischer und militärischer Macht waren zweifellos das Manhattan Projekt und das amerikanische Raumfahrtprogramm; gesellschaftlich von mindestens ebenso großer Tragweite war die massive Förderung wissenschaftlicher Forschung und Lehre sowohl durch die Wirtschaft als auch durch den Staat, insbesondere im Rahmen des *National Defense Education Act* von 1958 (Clowse 1981). Um einen Eindruck von der alle Lebensbereiche durchdringenden Ikonographie dieser nationalen Legitimationserzählung zu bekommen, genügt bereits ein cursorischer Blick auf die Werbung der 1950er Jahre, in der noch jeder chromblitzende Haushaltsartikel als Symbol gesellschaftlichen Fortschritts erscheint.

Tatsächlich vollzog sich während dieser Zeit ein gesellschaftlicher Transformationsprozeß, dessen Dynamik in der Geschichte der Vereinigten Staaten ohne Beispiel war. Zwischen 1949 und 1960 stieg das reale Bruttosozialprodukt der USA um 51%. Die wirtschaftliche

⁶⁴ Für den Politikwissenschaftler Frank Dolan stellt die mit dem *National Security Act* vollzogene Transformation des politischen Systems nichts geringeres dar als einen Wechsel der verfassungsmäßigen Ordnung, vergleichbar mit denen der Staatsgründung, der *Reconstruction* und des *New Deal* (Dolan 1994, 60ff).

Dynamik dieser Jahre beruhte dabei wesentlich auf der synergetischen Wirkung einer ganzen Reihe von technischen Neuerungen, als deren Kernstück man den Umstieg von der Kohle zum Erdöl als wichtigstem Energieträger betrachten kann (Sieferle 1997, 186ff). Diese Entwicklung hatte bereits mit der Verbreitung des Automobils in den 1920er Jahren begonnen und wurde durch die Rüstungsanstrengungen der Kriegsjahre forciert; mit der Aufhebung der Rationierung und der Rückkehr zur Privatwirtschaft nach Kriegsende erfuhr sie eine weitere Beschleunigung: zwischen 1946 und 1955 wuchs die Automobil-Produktion um 400%, und der Besitz von zwei Autos je Haushalt war schon bald nichts ungewöhnliches mehr (Boyer 1995, 126). Die Massenmotorisierung und der rapide Ausbau des Straßennetzes führten zur zunehmenden Auflösung der Stadt als geschlossener Siedlungsform. Bereits der Schienenverkehr hatte eine größere räumliche Differenzierung von Wohn-, Arbeits- und Vergnügungsorten ermöglicht, diese aber zugleich an das vergleichsweise lose geknüpfte Schienennetz gebunden. Die Zunahme des Individualverkehrs ermöglichte nun eine Ausdehnung in die Fläche - außerhalb der alten urbanen Zentren entstanden Einkaufszentren, Gewerbe- und Wohngebiete, deren Bau sich dank der Entwicklung neuartiger Methoden der Massenfertigung mit explosionsartiger Geschwindigkeit vollzog. Die 1944 innerhalb weniger Wochen aus dem Boden gestampfte Siedlung Levittown auf Long Island wurde zum Modellfall eines suburbanen Baubooms, der zwischen 1944 und 1950 eine Verfünfzehnfachung der Errichtung von Einfamilienhäusern mit sich brachte (von 114.000 auf 1,7 Millionen) (H.Rothman 1998, 9). Befördert von den neuen Distributionsnetzen ergoß sich ein stetig anschwellender Strom neuer Konsumgüter in die privaten Haushalte, von Kugelschreibern und Hochglanzmagazinen bis zu synthetischen Textilien und Kühlschränken.

Die ökologischen Kosten dieses Transformationsprozesses (den mit geringer zeitlicher Versetzung auch die übrigen westlichen Ländern durchlaufen würden) waren extraorbitant. Zum einen stieg der Durchsatz an Rohstoffen auf ein zuvor kaum vorstellbares Maß - der „housing boom“ verschlang gewaltige Mengen an Holz, die Zunahme des Verkehrsaufkommens führte zu einem Anstieg des Ölverbrauchs von 5,8 Milliarden Barrel

1949 auf 16,4 Milliarden Barrel im Jahr 1971 (H.Rothman 1998, 13). Die schiere Masse der Konsumgüter erforderte eine Rationalisierung von Lagerung und Portionierung und damit die Entwicklung von materiell aufwendigen Verpackungen. Während die Industrieanlagen der Vorkriegszeit ein relativ kleines und klar umrissenes Gebiet massiv verschmutzen, ohne jedoch das weitere Umland allzu sehr in Mitleidenschaft zu ziehen, wurden Müll, Abwässer und Abgase jetzt flächendeckend über das Land verteilt.

Der Großteil der Bevölkerung jedoch erfuhr diese Entwicklung zunächst einmal als eine merkliche Hebung des individuellen Lebensstandards. Zugleich erlaubte die Konsumtion der Früchte des Fortschritts eine symbolische Teilhabe an der historischen Mission der Vereinigten Staaten und ihrem Ringen mit dem mächtigen Gegner auf der anderen Seite des Globus. Sie waren also auch ein Mittel, um die *privaten* Erzählungen der einzelnen Bürger mit der *nationalen* Legitimationserzählung zu verknüpfen und zu synchronisieren. Der Fortschrittsglaube, der sich in den neuen Konsumgütern objektivierte, war damit ein Element jener größeren kulturellen Konstellation, die Alan Nadel in seiner Studie über Kino und Literatur in den USA während des Kalten Krieges als "containment culture" beschreibt:

[To] the extent that corporate production and biological reproduction, military deployment and industrial technology, the cult of domesticity and the fetishizing of domestic security, the arms race and atoms for peace all contributed to the containment of communism, the disparate acts performed in the name of these practices joined the legible agenda of American history as aspects of containment culture. [...] The American cold war is a particularly useful example for the power of large cultural narratives to unify, codify, and contain – perhaps *intimidate* is the best word – the personal narratives of its population. (...) The virtue of conformity – to some idea of religion, to "middle class" values, to distinct gender roles and rigid courtship rituals – became a form of public knowledge through the pervasive performances of and allusions to containment narratives. (Nadel 1995, 3-4)

Es war die Hegemonie dieser Legitimationserzählung, in deren Kontext sich auch die moderne amerikanische Umweltbewegung formierte, und zu der sie in einem komplexen Verhältnis stand, welches erst in den 1960er Jahren, als diese Hegemonie zerbrach, den Charakter der radikalen Opposition gewann. Um dieses Verhältnis zu bestimmen, soll zunächst ein Buch untersucht werden, das nicht nur aus chronologischen Gründen gemeinhin als Urtext der modernen Umweltbewegung angenommen wird: Aldo Leopolds *A Sand County Almanach*.

4. Aldo Leopolds *A Sand County Almanach*

4.1. Freiheit und Bedürfnisbefriedigung.

Aldo Leopolds Kritik der Politischen Ökonomie der Feldmäuse

Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, >Erfindungen< und Malthusschem >Kampf ums Dasein< wiedererkennt. Es ist Hobbes bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als >geistiges Tierreich<, während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert.

- Karl Marx an Friedrich Engels

Each year, after the midwinter blizzards, there comes a night of thaw when the tinkle of dripping water is heard in the land. It brings strange stirrings, not only to creatures abed for the night, but to some who have been asleep for the winter. The hibernating skunk, curled up in his deep den, uncurls himself and ventures forth to prowl the wet world, dragging his belly in the snow. His track marks one of the earliest datable events in that cycle of beginnings and ceasings which we call a year.

The track is likely to display an indifference to mundane affairs uncommon at other seasons; it leads straight across-country, as if its maker had hitched his wagon to a star and dropped the reins. I follow, curious to deduce his state of mind and appetite, and destination if any. (SCA, 3)

Mit diesen Sätzen beginnt der erste der drei großen Teile von Aldo Leopolds *Sand County Almanach*. Er trägt selbst den Titel "A Sand County Almanach" und ist, entsprechend der Form des Bauernkalenders, auf die der Titel verweist, in zwölf nach den Kalendermonaten benannte Kapitel unterteilt, die sich ihrerseits aus einer wechselnden Zahl von Unterkapiteln zusammensetzen. "January" besteht nur aus einem einzigen: "January Thaw." Die zweifache Verdoppelung der Titel – *Sand County Almanach*, "Part I: A Sand County Almanach", "January", "January Thaw" – trägt dazu bei, daß die ohnehin bereits exponierte Stellung der zitierten Passage am Anfang des Textes noch einmal besonders hervorgehoben wird: dies ist sowohl der eigentliche Beginn des Textes als auch der Beginn jenes jährlichen Kreislaufes, welchen er beschreiben wird.

Im Laufe der zitierten Passage vollzieht sich ein sachter Wechsel der Tonlage, vom lyrischen, alliterierenden Duktus einer Fabel in den ersten Sätzen zur distanzierteren, qualifizierenden Sprache eines wissenschaftlichen Berichtes ("datable events", „is likely to display“). In dieser Modulation wird bereits Leopolds Erzählpersona greifbar, auf deren

Anwesenheit in der beschriebenen Landschaft erst am Ende des zweiten Absatzes explizit Bezug genommen wird – von der Etablierung des Schauplatzes im ersten Satz wechselt der Fokus der Erzählung zunächst auf das Stinktief und zuletzt auf den Erzähler, womit die anfänglich auktoriale in eine personale Erzählsituation übergeht. Zugleich wird ein Beweggrund für die winterliche Exkursion des Erzählers eingeführt: es geht ihm darum, die Motive für die Exkursion des Stinktiefs und für den eigentümlichen Gleichmut, den es dabei an den Tag legt, in Erfahrung zu bringen. Für ein solches Unterfangen eignet sich der Monat Januar vor allen anderen, wie der Erzähler im folgenden Abschnitt darlegt:

The months of the year, from January up to June, are a geometric progression in the abundance of distractions. In January one may follow a skunk track, or search for bands on the chickadees, or see what young pines the deer have browsed, or what muskrat houses the mink have dug, with only an occasional and mild digression into other doings. (...) There is time not only to see who has done what, but to speculate why. (SCA, 4)

Die Vorzüge des Januarmonats liegen also gerade darin, daß es für den professionellen Biologen wenig zu sehen und zu tun gibt. Die winterliche Ruhe schafft Raum für eine kontemplative Betrachtung der Natur, die sich Fragen zuwenden kann, welche in der wissenschaftlichen Arbeit gewöhnlich ausgeklammert werden: bei diesem Gang durch die Landschaft geht es nicht nur um eine genaue Beschreibung dessen, was sich dort abspielt, sondern es soll auch über die Beweggründe der beobachteten Tiere gemutmaßt werden. Das Stinktief selbst rückt nun aus dem Mittelpunkt der Aufmerksamkeit; seine Spur wird zur Leitschnur, an der entlang der Erzähler durch den tauenden Schnee wandert und "perceptual situations" auffädelt, um einen Begriff zu übernehmen, mit dem Peter Fritzell die parabelhaften Miniaturen beschreibt, die einen beträchtlichen Teil des *Almanach* ausmachen (Fritzell 1987, 130). Im folgenden Abschnitt wird eine Feldmaus, welche seinen Weg kreuzt, zum ersten Gegenstand seiner ethologischen Spekulationen:

Why is he abroad in daylight? Probably because he feels grieved about the thaw. Today his maze of secret tunnels, laboriously chewed through the matted grass under the snow, are tunnels no more, but only paths exposed to public view and ridicule. Indeed the thawing sun has mocked the basic premises of the microtine economic system! The mouse is a sober citizen who knows that grass grows in order that mice may store it as underground haystacks, and that snow falls in order that mice may build subways from stack to stack: supply, demand, and transport all neatly organized. To the mouse, snow means freedom from want and fear. (SCA, 4)

Für die Feldmaus ist es eine Grundprämisse des gesunden Mäuseverständes, daß die Welt exklusiv zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse eingerichtet ist. „The microtine economic system“ ist hier offenkundig die satirische Allegorie eines Gesellschaftssystems, in dem die Selbstbeschränkung auf die Verfolgung wohlverstandener Eigeninteressen als höchstes Maß praktischer Vernunft gilt und die Befriedigung der Bedürfnisse kollektiv organisiert ist. Mag diese Form der gesellschaftlichen Ordnung im Winter ihren Zweck erfüllt haben, so bringt die Schneeschmelze die Beschränktheit der zu Grunde liegenden Weltsicht buchstäblich ans Tageslicht. Der letzte Satz setzt diese Kritik der politischen Ökonomie der Mäuse in einen weltpolitischen Bezug: die Phrase "freedom from want and fear" entstammt der Atlantischen Charta, die Franklin D. Roosevelt und Winston Churchill im August 1941 unterzeichnet hatten, und war eine den politischen Eventualitäten geschuldete Zusammenziehung der "four freedoms“, die Roosevelt ein halbes Jahr früher in seiner Rede zur Lage der Nation als die höchsten Ziele amerikanischer Politik benannt hatte – "freedom of speech and expression“, "freedom of worship“, "freedom from want" und "freedom from fear.“ Die Auslassung der ersteren beiden Prinzipien in der Atlantikcharta schrieben Roosevelts Kritiker dem Umstand zu, daß man es nunmehr vermeiden wollte, die Sowjetunion zu brüskieren, die durch den Angriff Hitlerdeutschlands im Juli zum Verbündeten geworden war. 1949, im Jahr der Veröffentlichung von *Sand County Almanach*, als die Umrisse der neuen weltpolitischen Konstellation bereits deutlich sichtbar waren, war die Wendung "freedom from want and fear" zum Chiffre für den ideologischen Bankrott der Roosevelt-Administration geworden, der man vorwarf, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben versucht und kurzsichtige Interessenpolitik auf Kosten "höherer" Ideale betrieben zu haben (Kimball 2003, 398).⁶⁵ Auch für die Mäuse zieht die Blickverengung auf das unmittelbar Nützliche und Bequeme fatale Konsequenzen nach sich; das Schicksal ereilt sie in einer Form, die dem Publikum der wöchentlichen Nachrichtenschauen vertraut erscheinen mußte:

A rough-legged hawk comes sailing over the meadow ahead. Now he stops, hovers like a kingfisher, and then drops like a feathered bomb into the marsh. He does not rise again, so I am sure he has caught, and is now eating, some worried mouse-engineer who could not wait until night to inspect the damage to his well-ordered world. The rough-leg has no opinion why grass grows, but he is well aware that snow melts in order that hawks

⁶⁵ Die Texte der "Four Freedoms"-Rede und der Atlantic Charta sind im Internet verfügbar.

may again catch mice. He came down out of the Arctic in the hope of thaws, for to him a thaw means freedom from want and fear. (SCA,, 4-5)

Im Kreislauf der „beginnings and ceasings“ (SCA,, 3) hat der "kriegerische“, einzelgängerische Falke momentan die Oberhand behalten; zugleich repliziert er aber die beschränkte Perspektive der Feldmäuse, die ihm diesen kleinen Sieg beschert hat - so wie für die Feldmäuse der Schnee, so „bedeutet“ für ihn die Schneeschmelze nichts weiter als die Befriedigung seiner existenziellen Grundbedürfnisse. Mögen Falken und Mäuse im Wettbewerb ums Überleben auch Gegenspieler sein, so gehorcht ihr Verhalten doch denselben Regeln: beiden erscheint ihre jeweilige Umwelt ausschließlich nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse. Im fünften Abschnitt von "January Thaw" wird nun ein weiteres Grundbedürfnis in das ökonomische Tableau eingeführt - die Notwendigkeit der Fortpflanzung. Immer noch der Fährte des Stinktiers folgend, entdeckt der Erzähler die Spuren der territorialen Rangeleien einiger junger Rammler, und kurz darauf einen blutigen Fleck im Schnee, „encircled by a wide-sweeping arc of owl's wings. To this rabbit the thaw brought freedom from want, but also a reckless abandonment of fear. The owl has reminded him that thoughts of spring are no substitute for caution“ (SCA, 5). Das Bedürfnis nach „freedom from want and fear“, welches Maus und Falke umtreibt, hat sich für den Hasen auf ebenso endgültige wie ironische Weise erfüllt – der Ausbruch aus dem eng umschriebenen Kreis der Bedürfnisbefriedigung, so scheint es, ist für den Hasen nur um den Preis des Todes zu haben.

Die Lehre, die aus diesen drei Vignetten zu ziehen ihr parabelhafter Stil nahelegt, scheint offenkundig: alle Tiere erfahren sich als den Mittelpunkt einer Welt, die ganz auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zugeschnitten ist; das Verhalten von Maus, Falke und Hase ist gleichermaßen auf ein einziges Ziel fixiert: "freedom from want and fear“, die Befriedigung der physischen Bedürfnisse und die gesicherte Fortsetzung der individuellen Existenz. Die Roosevelt'sche Parole entpuppt sich dabei als ein Oxymoron, denn das Streben nach "freedom from want and fear" ist im Grunde genommen das genaue Gegenteil freien Handelns, nämlich instinktgesteuertes Verhalten. Im Tierreich regiert also eine Form von

ökonomischem Determinismus, und die an die Konventionen der klassischen Fabel anknüpfende anthropomorphisierende Darstellungsweise scheint dem Leser bedeuten zu wollen, daß Gleiches auch für das Verhalten der Menschen gilt – eine Lesart, die sich durch einen späteren Passus untermauern läßt. In dem neben „The Land Ethic“ vermutlich bekanntesten Essay des *Almanach*, „Thinking Like a Mountain“, in dem Leopold seine Bekehrung vom utilitaristischen *conservationism* á la Gifford Pinchot zu einer den Eigenwert der Natur anerkennenden Perspektive schildert, heißt es: “We all strive for safety, prosperity, comfort, long life, and dullness. The deer strives with his supple legs, the cowman with trap and poison, the statesman with pen, the most of us with machines, votes, and dollars, but it all comes to the same thing: peace in our time” (SCA, 141). Der Unterschied zwischen tierischem Verhalten und menschlichem Handeln liegt demnach allein in den Mitteln – die verfolgten Zwecke sind letztlich die gleichen. Die Anspielung auf die *Appeasement*-Politik des britischen Premiers Neville Chamberlains gegenüber dem Dritten Reich⁶⁶ hat hier die gleiche Funktion wie die Bezugnahme auf Roosevelts „Four Freedoms“ in „January Thaw“, aber ihre Implikationen werden hier deutlich ausbuchstabiert:

A measure of success in this is all well enough, and perhaps is a requisite to objective thinking, but too much safety seems to yield only danger in the long run. Perhaps this is behind Thoreau's dictum: In wildness is the salvation of the world. Perhaps this is the hidden meaning in the howl of the wolf, long known among mountains, but seldom perceived among men. (SCA, 141)

Indem die Menschen sich von dem Versprechen auf Sicherheit und Planbarkeit einlullen lassen, verlieren sie also die Realitäten der natürlichen Ordnung aus dem Blick und setzen sich auf diese Weise einer noch größeren Gefahr aus. „Thinking like a Mountain“ ist ein Plädoyer gegen jene Exterminationskampagnen, mit denen der amerikanische Westen endgültig von Wölfen, Bären, Koyoten und Großkatzen befreit werden sollte, und an denen Leopold zwischen 1911 und 1924 als junger *forest ranger* in New Mexico und Arizona selbst mit unverhohlener Begeisterung teilgenommen hatte (Meine 1987, 27ff). Leopold zeigt hier, wie die Ausrottung der Raubbeuter schließlich auch das Ende eben jener Wildpopulationen

⁶⁶ - der 1938 im britischen Parlament mit dem Satz “Peace in our time!” das eben geschlossene Münchener Abkommen über die Abtretung des Sudetenlandes an das Deutsche Reich als Meilenstein auf dem Weg zu einem friedlichen Europa verteidigte.

herbeiführt, um derentwillen die Exterminationsmaßnahmen ergriffen worden waren – die unkontrollierte Vermehrung der Rehe resultiert in der völligen Überweidung und Zerstörung der Vegetation, so daß die Rehe verhungern: „In the end the starved bones of the hoped-for deer herd, dead of its own too much, bleach with the bones of the dead sage, or molder under the high-lined junipers.“⁶⁷ (140) Die Zerstörung des natürlichen Gleichgewichts hat katastrophale Folgen für alle Glieder der biotischen Gemeinschaft. Auch menschliche Gesellschaften, so wäre zu schließen, setzen sich einer solchen Gefahr aus, wenn sie ihr eigenes Sicherheitsbedürfnis absolut setzen und jene „Wildheit“, die in der natürlichen Ordnung angelegt ist, gänzlich zu eliminieren versuchen. Daß Leopold deshalb den Nationalsozialisten eine ähnliche Sympathie entgegengebracht hätte wie den verfolgten Wölfen wird man hieraus allerdings nicht schließen dürfen – im Gegenteil: tatsächlich fungiert das nationalsozialistische System an mehreren Stellen des *Almanach* als Inbegriff eben jener Tendenzen in der modernen Gesellschaft, gegen die Leopold sich in der zitierten Passage wendet. Im Kapitel „The Round River“ etwa schreibt Leopold: „The present ideal of agriculture is clean farming; clean farming means a food chain aimed solely at economic profit and purged of all non-conforming links, a sort of *Pax Germanica* of the agricultural world“ (SCA, 199).

⁶⁷ Leopold bezieht sich hier auf die Ereignisse auf der Kaibab-Hochebene im Norden von Arizona, die in den 1920er und 1930er Jahren in den Mittelpunkt einer hitzigen Kontroverse über Nutzen und Schaden der bis dahin gängigen Wildhege-Praxis rückten. Von der Regierung bezahlte Jäger hatten seit 1906 Tausende von Raubtieren erlegt; die Zahl der Rehe vervielfachte sich daraufhin von etwa 4.000 auf geschätzte 100.000 im Jahr 1924 – nur, um in den folgenden beiden Wintern auf knappe 10.000 zusammenzubrechen. Zahlreiche Ökologen, Aldo Leopold voran, benannten als Ursache für das Verhungern der Rehe die Ausrottung der natürlichen Feinde und betrachteten sie als schlagenden Beweis für den selbstregulierenden Charakter natürlicher Lebensgemeinschaften – alle Arten hatten ihren notwendigen Platz in der Ordnung des Ganzen. Die Kaibab-Episode wurde, wie Donald Worster schreibt, zum „*cause célèbre* of game management in America. It has stood for a half-century as the classic example of businesslike mismanagement of resources and of ecological ignorance on the part of productivity-minded conservationists“ (Worster 1977, 270). In diesem Sinne wird die Geschichte u.a. in jenem Text zitiert, der in den USA über Jahrzehnte als Standard-Lehrbuch der Ökologie diente, E.P. Odums *Fundamentals of Ecology* (1971). Auch Rachel Carson bezieht sich in *Silent Spring* auf sie, um die Gefahren zu illustrieren, welche die Störung des natürlichen Gleichgewichts birgt: „The predatory insects of field and forests play the same role as the wolves and coyotes of the Kaibab. Kill them off and the population of the prey insects surges upward“ (SS, 220). Bezeichnenderweise mußte diese Deutung der Ereignisse später revidiert werden: 1970 veröffentlichte der australische Biologe Graeme Caughley einen Artikel, in dem er zu dem Schluß kam, daß die Ausrottung der Raubtiere bei der Explosion der Rehpopulation im *Kaibab Forest* allenfalls ein Faktor unter vielen war: „the growth of the population of Kaibab mule deer coincided with the reduction of the number of sheep and cattle on the plateau. (...) Thus the increase in the deer population might have been a result of a reduction of competition rather than a decrease in predation. Other experts suggested that the increase in the mule deer population may have resulted from changes in the frequency of fire and other disturbances or in the weather patterns, which increased the supply of edible vegetation“ (Botkin 1990, 78). Aldo Leopolds exemplarische Darstellung der Kaibab-Episode, ein Artikel mit dem Titel „Deer Irruptions“, wurde 1943 im *Wisconsin Conservation Department Publication* veröffentlicht.

Die industrielle Landwirtschaft besitzt einen „totalitären“ Charakter, insofern sie die gesamte Natur der Befriedigung eines einzigen Zwecks unterzuordnen und das eigene Risiko zu minimieren versucht; in der Folge zerstört sie jenes freie Widerspiel unterschiedlicher Interessen, auf dem die Stabilität und Elastizität natürlicher Gemeinschaften wesentlich beruht. Die „Wildnis“ erscheint demgegenüber als das natürliche Refugium all jener Tugenden, welche unter den Bedingungen der Industriegesellschaft bedroht sind. Im Kapitel „Wisconsin“ beschreibt Leopold die Begegnung mit zwei jungen Männern, die ohne Verpflegung und mit minimaler Ausrüstung eine Kanu-Tour unternehmen:

Before our young adventurers pushed off downstream, we learned that both were slated for the Army upon the conclusion of their trip. Now the *motif* was clear. This trip was their first and last taste of freedom, an interlude between two regimentations: the campus and the barracks. The elemental simplicities of wilderness travel were thrills not because of their novelty, but because they represented complete freedom to make mistakes. The wilderness gave them their first taste of those rewards for wise and foolish acts which every woodsman faces daily, but against which civilization has built a thousand buffers. These boys were ‘on their own’ in this particular sense. Perhaps every youth needs an occasional wilderness trip, in order to learn the meaning of this particular freedom. (SCA, 120)

Wirkliche Freiheit beinhaltet notwendigerweise auch die Freiheit, Fehler zu machen. Es ist gerade diese Freiheit, die in der modernen Gesellschaft verloren geht, und mit ihr das Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit, von Selbstverantwortung und von der Bedingtheit der eigenen Existenz. Das Resultat ist eine Verarmung der menschlichen Erfahrung: „It must be poor life that achieves freedom from fear“ (134) – so beschließt Leopold die Beschreibung eines Rittes durch die Berge von Arizona, bei der er um ein Haar von einem Blitz erschlagen wird. Der „wilderness trip“ ist also eine Schule für die Einübung existenzieller Wahrheiten über die Position des Menschen in seiner natürlichen Umwelt und ein Heilmittel für menschliche Hybris: „there is value in any experience that reminds us of our dependency on the soil-plant-animal food chain, and of the fundamental organization of the biota“ (SCA, 212). Die fundamentale Organization der biotischen Gemeinschaft aber verlangt, das keines ihrer Glieder sich aus dem Kreislauf von Fressen und Gefressenwerden ausschaltet – „freedom from want and fear“ ist damit eine gefährliche Illusion, und der Versuch, sie zu verwirklichen, bedroht das Fortbestehen des gesamten Lebenszyklus. Im Kapitel „February“, im unmittelbaren Anschluß an „January Thaw“, beschreibt Leopold die Verschiebungen der

Grenze zwischen Prärie und Laubwald in Wisconsin, die - vor der Intervention der euroamerikanischen Immigranten - in enger Koppelung mit dem zehnjährigen Populationszyklus der Hasen fluktuierte: „Some day some patient botanist will draw a frequency curve of oak birth-years, and show that the curve humps every ten years, each hump originating from a low in the ten-year rabbit cycle.“ Und er fügt parenthetisch hinzu: „(A fauna and flora, by this very process of perpetual battle within and among species, achieve collective immortality.)“ (SCA, 7). Die „kollektive Unsterblichkeit“ der biotischen Gemeinschaft hängt mit anderen Worten davon ab, daß der in ihr herrschende „Krieg“ niemals endgültig zugunsten eines der Kontrahenten entschieden wird. Auf eben einen solchen ökologischen „Endsieg“ aber arbeitet die Industriegesellschaft hin.

4.2. Die Natürliche Lebensgemeinschaft als liberale Marktwirtschaft

So wie Leopold den Gemeinschafts-Begriff im *Almanach* gebraucht, geht dieser unmittelbar auf die in Kap. 1.5. vorgestellte "dynamic ecology" zurück, insbesondere auf Frederic Clements' spätere Arbeiten, in denen er in Kollaboration mit dem Tierbiologen Victor Shelford sein "climax"-Konzept auf die Fauna ausdehnte und den Begriff der "biotic community" einführte (Clements & Shelford 1939).⁶⁸ Eine detaillierte Exposition dieser theoretischen Grundlage bietet Leopold erst im letzten Teil des *Almanach*, als Teil des Essays „The Land Ethic.“ In Clements' Modell ist mit dem Begriff "community" einfach der Umstand bezeichnet, daß alle Organismen innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes ("the biota", in der von Shelford und Clements eingeführten Terminologie) Teil eines komplexen und hochintegrierten Netzes von Nahrungsketten sind, welches Leopold in einer

⁶⁸ Calicott benennt als Hauptquelle für das von Leopold in der "Land Ethic" entworfene Bild der "land pyramid" das von dem britischen Ökologen Arthur Tansley in den 1930er Jahren entwickelte thermodynamisches Modell des Nahrungsnetzes (Calicott 1987, 202); was die rein funktionale Beschreibung der biotischen Gemeinschaft als eines durch den Austausch von Energie zusammengehaltenen Systems angeht, ist Calicott hier wohl Recht zu geben; für die *ethischen* Überlegungen Leopolds ist allerdings Clements' Begriff der „biotic community“ weit bedeutender. Dieser wurde jedoch von Tansley explizit verworfen, und zwar aus eben den Gründen, aus denen Leopold an ihm festhalten möchte: „A ‚community,‘ I think it will be generally agreed, implies *members*, and it seems to me that to lump animals and plants together as *members* of a community is to put on an equal footing things which in their whole nature and behaviour are too different. Animals and plants are not common members of anything except the organic world (in the biological, not the ‚organicism‘ sense)“ (Tansley 1935, 61).

konzisen Zusammenfassung des ökologischen Forschungsstandes seiner Zeit mit dem Bild der "land pyramid" beschreibt:

Plants absorb energy from the sun. This energy flows through a circuit called the biota, which may be represented by a pyramid consisting of layers. The bottom layer is the soil. A plant layer rests on the soil, an insect layer on the plants, a bird and rodent layer on the insects, and so on up through various animal groups to the apex layer, which consists of the larger carnivores. (...) Each successive layer depends on those below it for food and other services, and each in turn furnishes food and services to those above. Proceeding upward, each successive layer decreases in numerical abundance. (...) Man shares an intermediate layer with the bears, racoons, and squirrels, which eat both meat and vegetables. The lines of dependency for food and other services are called food chains. (...) The pyramid is a tangle of chains so complex as to seem disorderly, yet the stability of the system proves it to be a highly organized structure. Its functioning depends on the co-operation and competition of its diverse parts. (...) Man is one of thousands accretions to the hight and complexity of the pyramid. (SCA, 252-53)

In dieser Darstellung der "land pyramid" schildert Leopold lediglich ökologische Sachverhalte, welche sich empirisch beobachten und gegebenenfalls falsifizieren lassen. Bei aller Nüchternheit ist jedoch eine Art unterschwelliger Normativität spürbar: der Mensch wird hier nicht etwa an der Spitze der Pyramide angesiedelt, sondern in der Nachbarschaft von Bären, Waschbären und Eichhörnchen; mit der wenig respektvollen Bezeichnung "accretion" wird die Bedeutung der Souveränität menschlichen Handelns zusätzlich heruntergespielt - der Mensch erscheint als das passive Produkt eines Prozesses, auf den er ebenso angewiesen ist wie alle anderen Lebewesen auch. Die "land pyramid" ist offenkundig nicht nur ein Energiekreislauf, sondern ein komplexes System von Abhängigkeits- und Tauschverhältnissen, in denen "co-operation and competition" so austariert sind, daß die Handlungen der einzelnen Akteure unwillentlich zum Besten aller beitragen und das Wohl des Einzelnen mit dem Allgemeinwohl koinzidiert – mit anderen Worten, die "land community" funktioniert wie die freie Marktwirtschaft der klassischen liberalen Nationalökonomie: so wie Adam Smiths vielzitierte „invisible hand“ dafür sorgt, daß der Eigennutz jedes Menschen zum Besten des Ganzen ausschlägt, so wirkt auch in der Natur ein Prinzip der Selbstregulation, welches nicht nur ein harmonisches Gleichgewicht zwischen den Teilen befördert, sondern auch eine allgemeine progressive Tendenz: „Science has given us many doubts, but it has given us at least one certainty: the trend of evolution is to elaborate and diversify the biota“ (SCA, 253).

Vor diesem Hintergrund kann die von Leopold erhobene Forderung nach einer ethischen Neuorientierung menschlichen Handelns in Bezug auf die Natur als notwendige Konsequenz erscheinen; die in seiner Beschreibung der „land pyramid“ implizite Metapher von der Natur als einem quasi-marktwirtschaftlich organisierten Gemeinwesen prädisponiert die dem Menschen, als Teil dieses Gemeinwesens, angemessene Rolle: "a land ethic changes the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such" (SCA, 240). So, wie es im wirtschaftlichen Leben in jedermanns höchstem Interesse liegt, das Eigentum der Anderen und ihr Recht auf die unbehinderte Verfolgung ihrer ökonomischen Interesse geschützt zu sehen, da diese Prinzipien die notwendige Grundlage allgemeinen Wohlstands sind, so ist es auch im Umgang mit dem Land ein Gebot der praktischen Klugheit, die Autonomie der übrigen Glieder der biotischen Gemeinschaft zu respektieren:

In human history, we have learned (I hope) that the conqueror role is eventually self-defeating. Why? Because it is implicit in such a role that the conqueror knows, *ex cathedra*, just what makes the community clock tick, and just what and who is valuable, and what and who is worthless, in community life. It always turns out he knows neither, and this is why his conquests eventually defeat themselves. (SCA, 240)

Leopolds Argumentationsweise ist die des klassischen Liberalismus: staatliche Interventionen in die den ökonomischen Prozess sind unnötig und potentiell schädlich, denn sie versuchen, etwas zu erzwingen, was sich aus dem freien Wettbewerb spontan ergibt; wie Adam Smith schreibt: "By pursuing his own interest [man] frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it" (A. Smith 1976b, 143). Wer versucht, in diesen Wettbewerb regulierend einzugreifen, maßt sich einen Standpunkt an, der Gott vorbehalten bleiben muß. Gleiches gilt *per analogiam* für die ökologischen Prozesse. Auch diese sind zu komplex, um bewußten Steuerungsversuchen zugänglich zu sein – „the scientist (...) knows that the biotic mechanism is so complex that its workings may never be fully understood“ (SCA, 241). Es gilt also, sich im Vertrauen auf die natürliche Selbstregulation der biotischen Gemeinschaft in ökologischem *laissez faire* zu üben und durch die Vermittlung ökologischen Wissens überkommene Selbstverständlichkeiten zu

demontieren: „Abraham knew exactly what the land was for: it was to drip milk and honey into Abraham’s mouth. At the present moment, the assurance with which we regard this assumption is inverse to the degree of education” (SCA, 240). Die Ökologie lehrt, daß der Zweck des Landes nicht ausschließlich die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ist; tatsächlich hängt die letztere davon ab, daß auch den Bedürfnissen der übrigen Glieder der natürlichen Gemeinschaft Genüge getan wird.

Es ist die von Leopold vorausgesetzte strukturelle Homologie zwischen den natürlichen Lebensgemeinschaften und der demokratischen, marktwirtschaftlich geordneten Gesellschaft, die es Leopold erlaubt, das ganze emanzipatorische Pathos der liberalen Gesellschaftslehre und den antitotalitären Konsens der *Cold War*-Ära in den Dienst seiner „land ethic“ zu stellen - wie Roderick Nash schreibt: „Old-style conservation, plugged into American liberalism, became the new environmentalism“ (Nash 1987, 64). Die Metapher der „Gemeinschaft“ ist die Grundlage, auf der Leopold seine Forderung nach einer neuen Ethik stellen kann – sie ist, um mit Wittgenstein zu sprechen, das nicht in propositionale Aussagen rückübersetzbare „Gleichnis“, mit dem er die Kluft zwischen „Sein“ und „Sollen“ überbrückt. Sie ist das zentrale Motiv des *Almanach*, vom ersten Kapitel „January Thaw“ bis zum konzeptuellen Schlußstein des Buches, „The Land Ethic.“ *A Sand County Almanach* in seiner Gänze kann als eine Entfaltung der Implikationen dieser Metapher zu einer komplexen Allegorie aufgefasst werden, in der die „biotic community“ (SCA, 262) als eine Art demokratischer Marktwirtschaft und die letztere als ein Produkt derselben naturgesetzlichen Evolutionsprozesse erscheint, welche auch die natürlichen Lebensgemeinschaften geformt haben. Gesellschaftsgeschichte spiegelt Naturgeschichte, wobei die Naturgeschichte aber bereits durch die konzeptuelle Linse liberaler Gesellschaftstheorie wahrgenommen wird.

Den Prozess etwa, der zur Entstehung der außerordentlich fruchtbaren Böden der amerikanischen Prärie führte, beschreibt Leopold als eine Form der Kapitalbildung: „the prairie savings bank took in more nitrogen from its legumes than it paid out to its fires“ (SCA, 113). Im Kapitel „December“ charakterisiert er die Kiefern, da ihr Wachstum in einem bestimmten Jahr stets von den klimatischen Bedingungen des Vorjahres abhängt, als

sparsame Gesellen – „unlike the hand-to-mouth hardwoods, they never pay current bills out of current earnings; they live solely on the savings of the year before“ (SCA, 88) – und er fährt fort: „Thus the 1937 growth was short in all pines; this records the universal drought of 1936. On the other hand the 1941 growth was long in all pines; perhaps they saw the shadow of things to come, and made a special effort to show the world that pines still know where they are going, even though men do not“ (SCA, 88). Dieser Kommentar, hier mit einer Beiläufigkeit angebracht, die ihn eher als witzige Randbemerkung erscheinen lässt, ist nichtsdestoweniger exemplarisch für den moralsierenden Tenor des ihm zugrunde liegenden allegorischen Arrangements: die Analogsetzung gesellschaftlicher und natürlicher Prozesse dient im Text immer wieder dazu, die Unstetigkeit menschlicher Gesellschaften mit der Dauerhaftigkeit der natürlichen Lebens-gemeinschaften zu kontrastieren und „unnatürliche“ von „naturgemäßen“ Formen gesellschaftlicher Organisation abzuheben. Im Kapitel „April“ beschreibt er die Wanderungen der Wildgänse und setzt auch sie in einen weltpolitischen Bezugsrahmen:

It is an irony of history that the great powers should have discovered the unity of nations in Cairo in 1943. The geese of the world have had that notion for a longer time, and each March they stake their lives on its essential truth. In the beginning there was only the unity of the Ice Sheet. Then followed the unity of the March thaw, and the northward hegira of the international geese. Every March since the Pleistocene, the geese have honked unity from China Sea to Siberian Steppe, from Euphrates to Volga, from Nine to Murmansk, from Lincolnshire to Spitsbergen. Every March since the Pleistocene, the geese have honked unity from Currituck to Labrador, Matamuskeet to Ungava, Horseshoe Lake to Hudson's Bay, Avery Island to Baffin Land, Panhandle to Mackenzie, Sacramento to Yukon. By this international commerce of geese, the waste corn of Illinois is carried through the clouds of the Arctic tundras, there to combine with the waste sunlight of a nightless June to grow goslings for all the lands between. And in this annual barter of food for light, and winter warmth for summer solitude, the whole continent receives as a net profit a wild poem dropped from the murky skies upon the muds of March. (SCA, 24-25)

Die anaphorische Wiederholung der Formel „Every March since the Pleistocene, the geese have honked unity (...)“ unterstreicht den obengenannten Kontrast zwischen den unvernünftigen, ja anarchischen Zuständen, wie sie in und zwischen menschlichen Gesellschaften herrschen, mit der erhabenen Beharrlichkeit der natürlicher Ordnung. Der Effekt ist ein doppelter: die Wildgänse werden zu „natürlichen“ Autoritäten in Sachen Freihandel und Internationalismus aufgewertet; ihr Überleben über Jahrtausenden bezeugt die

„essentielle Wahrheit“ dieser Prinzipien. Leopold scheint dieses *conceit* so bestechend gefunden zu haben, daß er sich seiner nur wenige Seiten später ein weiteres Mal bedient – die Rückkehr des „upland plover“ (dt. Regenpfeifer), eines anderen Zugvogels, auf die Weiden Wisconsins kommentiert er: „on cool August nights you can hear their whistled signals as they wing for the pampas, to prove again the age-old unity of the Americas. Hemisphere solidarity is new among statesmen, but not among the feathered navies of the sky“ (SCA, 38). Will die Menschheit es so weit bringen wie die Gänse und Regenpfeifer, täte sie also gut daran, sich ein politisches Vorbild an ihnen zu nehmen. Wie schon in den vorangegangenen Zitaten, verquickt sich auch hier ökologische Zivilisationskritik mit der Affirmation und Naturalisierung eines liberalen Weltbildes.

So kann Leopold auch die anvisierte Ausdehnung eines ethisch verpflichtenden Gemeinschaftssinns auf die nichtmenschlichen Kreaturen und das Land als Ganzes als evolutionär notwendigen Schritt in einem universalgeschichtlichen Emanzipationsprozess beschreiben. Er beginnt „The Land Ethic“ mit einer Darstellung des „ethischen Fortschritts“ seit der Antike:

When god-like Odysseus returned from the wars in Troy, he hanged all on a rope a dozen slave-girls of his household whom he suspected of misbehavior during his absence. This hanging involved no questions of propriety. The girls were property. The disposal of property was then, as it is now, a matter of expediency, not of right and wrong. (...) The ethical structure of the day covered wives, but had not yet been extended to human chattels. During the three thousand years which have since elapsed, ethical criteria have been extended to many fields of conduct, with corresponding shrinkages in those judged only by expediency. (SCA, 237)

Die Ausdehnung der ethischen Kriterien ist ein evolutionärer Prozeß, dessen Dynamik die Diversifikation und zunehmende Komplexität des gesellschaftlichen Systems abbildet und parallele Prozesse in der Entwicklung der biotischen Gemeinschaften widerspiegelt – die Anerkennung der Freiheitsrechte des Individuums, demokratische und marktwirtschaftliche Ordnung sind der vorläufige Kulminationspunkt einer teleologischen Entwicklung, die auf eine ökologische Ethik hinläuft, und deren Progression im Text nicht zufällig als die einer „ethical frontier“ (SCA, 263) bezeichnet wird. Impliziert ist hier, daß sich die Vereinigten Staaten als weltweite Vorkämpfer der Demokratie auch an der Spitze der ethischen Evolution befinden. Ökologische Wissenschaft und liberale Gesellschaftslehre konvergieren,

denn in den biotischen Gemeinschaften und den menschlichen Gesellschaften manifestieren sich dieselben universalen Gesetzmäßigkeiten. Das jahrhundertelange Ringen um die Autonomie des Individuums in einer freiheitlichen Gesellschaft, von der Gewinnung des allgemeinen Wahlrechts über die Befreiung der Sklaven bis zum Kampf gegen die totalitären Ideologien, steht in tiefem Einklang mit dem Trend der natürlichen Evolution. Tatsächlich stelle der bewußte Widerstand des Einzelnen gegen die Zwänge, denen ihn die Gruppe unterwirft, einen evolutionären Fortschritt dar, wie Leopold in einem Essay zum Hobbyismus schreibt: „Nonconformity is the highest evolutionary attainment of social animals (...). Science is just beginning to discover what incredible regimentation prevails among the ‘free’ savages and the freer mammals and birds. A hobby is perhaps creation’s first denial of the ‘peck-order’ that burdens the gregarious universe, and of which the majority of mankind is still a part” (SCA, 188). Sich und seine Familie, um deren Hobby – das Bogenschießen – es in diesem Essay geht, rechnet Leopold damit implizit jener minoritären evolutionären Avantgarde zu.

Eine Konsequenz der ins Fundament der „land ethic“ gegossenen liberalistischen Prämissen ist Leopolds überaus skeptische Haltung gegenüber staatlichen Interventionen, um eine ökologisch sinnvolle Landnutzung durchzusetzen – eine Haltung, mit der er in deutlichem Widerspruch zum *mainstream* der amerikanischen Umweltbewegung steht, wie dieser sich während der späten 1960er Jahre formierte.⁶⁹ Die Reformprogramme des „New Deal“ (an deren Konzeption und Umsetzung er selbst nicht unwesentlich beteiligt war)⁷⁰ verspottet er wiederholt als „alphabetical conservation“ (SCA, 10) oder „alphabetical uplifts“ (SCA, 109) (mit Bezug auf die während dieser Zeit so beliebten Akronyme und insbesondere das *Civilian Conservation Corps*, kurz CCC, mit dem arbeitslose Amerikaner in den Nationalparks beschäftigt wurden) – nicht nur, daß diese Programme auf den im engen Sinne ökonomischen Nutzen des Landes fixiert and damit der Pinchot’schen Tradition verhaftet

⁶⁹ Auch dies läßt sich den Vorwürfen entgegenhalten, Leopolds „land ethic“ sei ihrer Tendenz nach „faschistisch“, insofern sie das Wohl des Einzelnen dem Wohl des ökologischen Ganzen unterordne – eine Argumentation, die namentlich Tom Regan gegen Leopold vorbringt (Regan 1984, 362).

⁷⁰ Leopold räumt dies an einer Stelle selbst ein und dämpft dabei sein Polemik ein wenig: „Most of this growth in governmental conservation is proper and logical, some of it is inevitable. That I imply no disapproval of it is implicit in the fact that I have spent most of my life working for it” (SCA 250).

blieben. Ihr gewichtigster Nachteil ist struktureller Art - ein Ansatz, der auf staatliche Regulierungsmaßnahmen setzt, mutet dem Staat eben jene „conqueror role“ zu, die Leopold für den Menschen in seiner Umwelt verworfen hat: „It tends to relegate to government many functions eventually too large, too complex, or too widely dispersed to be performed by government. An ethical obligation on the part of the private owner is the only visible remedy for these situations“ (SCA, 251). Staatlicher Naturschutz stellt damit eine evolutionäre Sackgasse dar: “At what point will governmental conservation, like the mastodon, become handicapped by its own dimension?” (SCA, 250)

4.3. Biotische Rechte, Utilitarismus und ökologische Aufklärung

Leopold begibt sich hiermit in die paradoxe Situation, eine Ethik einzufordern, die über bloßen Utilitarismus hinausgeht, für deren Begründung letztlich aber wieder nur utilitaristische Motive anzuführen. Eine utilitaristische Orientierung des Naturschutzes werde nicht die Ziele erreichen, die sie sich gesetzt: „It defines no right or wrong, assigns no obligation, calls for no sacrifice, implies no change in the current philosophy of values. In respect of land-use, it urges only enlightened self-interest. Just how far will such education take us?“ (SCA, 244) Die Versuche, für die Bewahrung „nutzloser“ oder gar „schädlicher“ Spezies ökonomische Gründe zu finden haben, bestätigten also letztlich nur die Gültigkeit des Nutzenprinzips und weichen vor dem eigentlich *moralischen* Kern des Problems aus:

At the beginning of the century, songbirds were supposed to be disappearing. Ornithologists jumped to the rescue with some distinctly shaky evidence to the effect that insects would eat us up if birds failed to control them. The evidence had to be economic to be valid. It is painful to read these circumlocutions today. We have no land ethic yet, but we have at least drawn nearer to the point of admitting that birds should continue as a matter of biotic right, regardless of the presence or absence of economic advantage to us. (...) It is only in recent years that we hear the more honest argument that the predators are members of the community, and that no special interest has the right to exterminate them for the sake of a benefit, real or fancied, to itself. (SCA, 247)

Wenn es jedoch darum geht, die Gründe zu explizieren, warum die Bewahrung der biotischen Gemeinschaft und die Achtung der „biotischen Rechte“ ein erstrebenswertes Ziel sei, beruft sich Leopold auf ihre überlegene Stabilität und Dauerhaftigkeit, mit anderen

Worten: auf ihren langfristigen Nutzen für das Überleben der Menschen – er fällt also selbst in eine utilitaristische Argumentationsweise zurück. Da die Funktionsweise der biotischen Gemeinschaft zu komplex ist, als daß der Mensch sie völlig durchschauen könnte, er aber von ihrem Funktionieren abhängig ist, sei ein schonender Umgang mit ihr geboten:

The outstanding scientific discovery of the twentieth century is not television, or radio, but rather the complexity of the land organism. Only those who know the most about it can appreciate how little is known about it. The last word in ignorance is the man who says of an animal or plant: 'What good is it?' If the land mechanism as a whole is good, then every part is good. whether we understand it or not. If the biota, in the course of aeons, has built something we like but do not understand, then who but a fool would discard seemingly useless parts? To keep every cog and wheel is the first precaution of intelligent tinkering. (SCA, 190)

Dieser Appell richtet sich an nichts anderes als eben jenes „aufgeklärte Eigeninteresse“, das Leopold an zahlreichen anderen Stelle als unzureichendes Motiv für einen effektiven Naturschutz verwirft. Auffällig ist, wie hier gegensätzliche Metaphern übereinandergeschoben werden: zu Beginn ist vom Land als einem „Organismus“ die Rede, den es wie einen „Freund“ zu behandeln gilt („Harmony with land is like harmony with a friend; you cannot cherish his right hand and chop off his left.“ SCA,, 189) – nur wenige Zeilen später ist das Land ein „Mechanismus“, dessen Wert in seinem möglichen Nutzen für den Menschen besteht. Der „absolute“ oder, wie Leopold auch schreibt, „philosophische“ Wert des Landes (SCA,, 261) scheint demnach lediglich ein Provisorium zu sein, welches für einen *vermuteten*, aber noch nicht beweisbaren, praktischen oder ökonomischen Nutzen einsteht. Er wäre ein Behelf, um diejenigen, welchen es an einer ausreichenden Kenntnis der ökologischen Zusammenhänge mangelt, dazu zu bewegen, sich so zu verhalten, wie es ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse eigentlich entspräche – eine Betrachtungsweise, die Leopold an anderer Stelle explizit macht: „An ethic may be regarded as a mode of guidance for meeting ecological situations so new or intricate, or involving such deferred reactions, that the path of social expediency is not discernible to the average individual“ (SCA, 239). Die „biotischen Rechte“, die Leopold für alle Glieder der biotischen Gemeinschaft einklagt, wären demnach nur ein Köder, um *hoi polloi* auf den ihnen verborgenen Pfad des wahrhaft Zweckdienlichen zu locken – kaum “the more honest argument“, eher schon eine nützliche Fiktion, „a circumlocution.“

Der hier sichtbare werdende Widerspruch zwischen einer nutzenorientierten Argumentationsweise und einer solchen, welche auf einem intrinsischen Wert nichtmenschlichen Lebens besteht, ist lediglich ein Moment in einem größeren Muster von Aporien und Unentscheidbarkeiten, in die sich der Text immer wieder bei seinen Versuchen verstrickt, wissenschaftliche Ökologie, Ethik und Ästhetik „zusammenzuschweißen“, wie Leopold sein Ziel in der Einleitung des *Almanach* charakterisiert:

When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and respect. There is no other way for land to survive the impact of mechanized man, nor for us to reap from it the esthetic harvest it is capable, under science, of contributing to culture. That land is a community is the basic concept of ecology, but that land is to be loved and respected is an extension of ethics. That land yields a cultural harvest is a fact long known, but latterly forgotten. These essays attempt to weld together these three concepts. (SCA., xix)

Daß Leopold sich hier der Metapher des Schweißens bedient, deutet daraufhin, daß er sich wohl bewußt war, daß sein Unterfangen ein Zusammenzwingen heterogener Elemente beinhaltet, daß ihm eine „organische“ und substantielle Vereinigung dieser Elemente nicht gelungen sei.

Den Kern des Problems, das sich im Text immer wieder auf unterschiedliche Weise manifestiert, versucht Peter Fritzell folgendermaßen zu fassen: „To be a part, yet to be apart; to be a part of the land community, yet to view or see one's self as a part of that community (and, thus, to remain apart from it) – that is the dilemma“ (Fritzell 1987, 139). Für Fritzell beruht dieses Dilemma auf dem unauflösbaren Konflikt zwischen zwei gegensätzlichen Konzeptionen des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur – einer „holistischen“ oder „monistischen“ auf der einen, einer „dualistischen“ auf der anderen Seite. Die erstere entspricht der naturalistischen Perspektive der wissenschaftlichen Ökologie, „dedicated to the proposition that human behavior – however distinctive, however cultural, however linguistic – is, finally, and fully, explainable in the same basic terms as the behavior of other organisms“ (Fritzell 1987, 140). Die letztere ist der Position des Ökomoralisten zuzuordnen:

Taking essentially nonhuman biotic communities as norms, it explains human actions as functions in and of evolving ecosystems only when these actions are consonant with the needs of other elements in such systems, where *consonant* means conducive to the continued, healthy existence of all present species – as defined and determined by humans and human science. (ebd., 141)

Fritzell betrachtet diese gegenläufigen Konzeptionen als konstitutiv für die Struktur des *Almanach*: "they are (...) its warp and woof, its constant stylistic threads. They intersect each other on almost every page of every chapter, and they make the book as a whole a composition of opposites, a fabric of coordinates converging from two radically different directions, a fabric of ironies, ambiguities, and paradoxes" (Fritzell 1987, 141f).

Dies wirft natürlich die Frage auf, wie ein derartiges „Gewebe“, in dem sich Kett- und Schußfäden gewissermaßen gegenseitig auslöschen, zusammenhalten kann – warum die rhetorische Kohärenz und Autorität eines Textes, der unter einer solchen Spannung steht, nicht einfach kollabiert. Eine erste Antwort hierauf wurde bereits gegeben: es ist die Metapher von der Natur als Gemeinschaft und die damit verknüpfte Emanzipations-erzählung, welche die logischen Widersprüche in der Konzeption der „land ethic“ verdeckt. Das Bild der Gesellschaft als einem selbstregulierenden Ganzen, in dem sich die Handlungen der einzelnen Glieder gemäß natürlichen Gesetzmäßigkeiten zu einer harmonischen, progressiven Ordnung summieren, ist in der Selbstbeschreibung der amerikanischen Kultur so fest verankert, daß es seine Überzeugungskraft auch in dem neuen Kontext, in den Leopold es einbettet, nicht einbüßt.

Darüberhinaus bedient sich der Text aber auch einer ganz bestimmten Strategie, um das von Fritzell benannte Paradoxon in der Schwebelage zu halten – indem er es nämlich „temporalisiert“: es gibt keine endgültige Auflösung jenes Widerspruchs, der sich daraus ergibt, daß sich der Mensch selbst als Naturphänomen beobachten und beschreiben kann, im Akt der Beobachtung aber jede solche Beschreibung bereits überschreitet. Jeder Versuch, aus der Beobachtung der biotischen Gemeinschaft absolute Gesetzmäßigkeiten abzuleiten, läuft Gefahr, den Fehler der Nazis, Feldmäuse und New Deal-Demokraten zu wiederholen, nämlich die natürliche Umwelt nur nach Maßgabe der eigenen Bedürfnisse aufzufassen, ihr die eigenen Präferenzen zu unterstellen und diese absolut zu setzen. Der einzige Weg, dieser Gefahr zu entrinnen, ist die permanente Rückfrage an die eigenen Motive: indem der Mensch sein Verhalten daraufhin befragt, inwieweit es ähnlichen Mustern folgt wie das anderer Spezies, gewinnt er die Möglichkeit, diesem Verhalten eine neue

Richtung zu geben. Leopold macht deutlich, daß er diese Form der Selbstaufklärung als eine der höchsten Aufgaben der Ökologie betrachtet:

We now know that animal populations have behavior patterns of which the individual animal is unaware, but which he nevertheless helps to execute. Thus the rabbit is unaware of cycles, but he is the vehicle for cycles. (...) This raises the disquieting question: do human populations have behavior patterns of which we are unaware, but which we help to execute? Are mobs and wars, unrests and revolutions, cut of such cloth? (...) It is reasonable to suppose that our social processes have a higher volitional content than those of the rabbit, but it is also reasonable to suppose that we, as a species, contain population behavior patterns of which nothing is known because circumstance has never evoked them. (...) This state of doubt about the fundamentals of human population behavior lends exceptional interest, and exceptional value, to the only available analogue: the higher animals. (...) Ecology is now teaching us to search in animal populations for analogues to our own problems. (SCA., 222)

Bei diesem Unterfangen, durch die Bestimmung der biologischen Grundlagen gesellschaftlicher Phänomene die letzteren in den Griff zu bekommen, muß der Wissenschaftler jedoch stets gewahr bleiben, daß er selbst in diesem Akt der Selbstbestimmung immer wieder der Versuchung erliegt, seine eigenen Interessen in die Natur „hineinzulesen“ und sich damit für die wahren Gesetzmäßigkeiten der Natur blind zu machen. Als Indiz dafür, daß sich Leopold dieser Gefahr wohl bewußt ist, mag man die leise Ironie nehmen, mit welcher er die Analogie zwischen demokratischer Marktwirtschaft und biotischer Gemeinschaft auf eine Weise zuspitzt, die den Leser darüber im Unklaren läßt, ob er den Text nun beim Wort nehmen oder als bewußt überzogene Parodie auffassen soll – das oben zitierte hymnische Lob auf den Internationalismus der Wildgänse ist hierfür nur eines von vielen Beispielen. Die instinkthaften Verhaltensweisen der Tiere sind abwechselnd die negative Folie, vor der sich ein wirklich freies Handeln entwerfen kann, und ein Vorbild für den Menschen, insofern sie auf ideale Weise in ihre Umwelt eingepaßt sind und zu deren Regeneration beitragen. In beiden Fällen fungiert die „ungezähmte Natur“ als Korrektiv, das den Menschen aus den eingefahrenen Spuren seiner Weltwahrnehmung zu stoßen und deren Beschränktheit zu exponieren vermag, so wie die Sonne im eingangs zitierten Kapitel „January Thaw“ die unterirdischen Tunnels der Feldmäuse der Lächerlichkeit preisgibt. Die Begegnung mit der Wildnis lehrt den Menschen Demut, sie wirft ihn auf sich selbst und auf die Bedingtheit seiner Existenz zurück:

Ability to see the cultural value of wilderness boils down, in the last analysis, to a question of intellectual humility. The shallow-rooted modern assumes that he has already discovered what is important; it is such who prate of empires, political or economic, that will last a thousand years. It is only the scholar who appreciates that all history consists of successive excursions from a single starting-point, to which man returns again and again to organize yet another search for a durable scale of values. It is only the scholar who understands why the raw wilderness gives definition and meaning to the human enterprise. (SCA,, 279)

Daß der Text den Grund für die Bewahrung der Wildnis an dieser Stelle nicht explizit macht, ergibt sich folgerichtig aus der Logik seiner Argumentation: wer glaubt, hier eine abschließende Antwort geben zu können, ist bereits jener Hybris verfallen, als deren Exponent ein weiteres mal Hitlers „tausendjähriges Reich“ herhalten muß. Die Frage nach dem „Sinn“ von Geschichte – und um nichts Geringeres geht es hier – erschöpft sich in einer zirkulären Bewegung, die den Menschen im Durchgang durch die „rohe Wildnis“ zu sich selbst zurückführt. Warum dieses Im-Kreis-gehen kein zielloser Irrgang ist, sondern der menschlichen Existenz vielmehr „Kontur“ und „Sinn“ verleiht, dafür gibt der Text in der zitierten Passage keinen Grund an; hier beruft er sich nur auf die privilegierte Einsicht des „Gelehrten“, mit einer elitären Geste, welche die Erklärung, letztlich handele es sich bei der Anerkennung des Wertes der Wildnis um eine Frage „intellektueller Demut“, nicht eben überzeugender macht.

4.4. Der ästhetische Mehrwert der Natur. Physikotheologische Motive in *A Sand County Almanach*.

Allerdings deutet sich die Antwort des Almanach auf diese Frage bereits in einer der oben behandelten Textstellen an: als „Nettogewinn“ des internationalen „Tauschhandels“ der Wildgänse verbucht Leopolds Erzähler „a wild poem dropped from the murky skies“ (SCA, 25). Der ästhetische Eindruck, den die Natur bei ihrem menschlichen Beobachter hinterläßt, dient im Text immer wieder als Garant für die Existenz eines „tieferen Sinns“ im evolutionären Prozess, auch wenn die Zielgerichtetheit dieses Prozesses sich der partikularen Perspektive des Menschen nicht völlig erschließt – in der Betrachtung der Schönheit der Natur vermag der Mensch den Absolutismus der eigenen Zwecksetzungen zu suspendieren und einen Blick auf den absoluten Grund aller Zwecksetzungen zu erhaschen. Bei der Darstellung dieses Umstands begibt sich Leopold jener Ironie, mit der die moralisierende Diktion seiner Parabeln meist gedämpft wird:

I heard of a boy who was brought up an atheist. He changed his mind when he saw that there were a hundred-odd species of warblers, each bedecked like the rainbow, and each performing yearly sundry thousands of miles of migration about which scientists wrote wisely but did not understand. No 'fortuitous concourse of elements' working blindly through any number of millions of years could quite account for why warblers are so beautiful. No mechanistic theory, even bolstered by mutations, has ever quite answered for the colors of the cerulean warbler, or the vespers of the woodthrush (...). There are yet many boys to be born who, like Isaiah, 'may see, and know, and consider, and understand together, that the hand of the Lord hath done this.' (SCA, 231-32)

Die Schönheit der Natur bezeugt die Weisheit ihres göttlichen Schöpfers – hier gibt Leopold schließlich den Blick frei auf das physikotheologische Fundament, auf dem seine Argumentation für den absoluten Wert der nichtmenschlichen Kreaturen letztlich ruht. Die Naturwissenschaft kann die Funktionsweise der biotischen Gemeinschaft aufdecken, aber auch, nachdem sie die in der Natur wirksamen Kausalzusammenhänge erklärt hat, bleibt ein ästhetischer „Überschuß“, welcher sich der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht erschließt und auf eine höhere Instanz verweist, welche den Evolutionsprozess als Ganzen in harmonischen Bahnen hält – eben die „unsichtbare Hand“ des Herren. Das Wirken dieses transzendentalen Ordnungsprinzips läßt sich in der empirischen Natur ablesen, wenn man

die Natur nach Art eines Kunstwerks zu betrachten lernt – ein Deutungsprozeß, für dessen Beschreibung der Text an zahlreichen Stellen die altehrwürdige Metapher vom „Buch der Natur“ bemüht. Die beeindruckendste Metapher für die Art und Weise, in der sich der göttlich garantierte Sinn der natürlichen Ordnung offenbart, entstammt jedoch einem anderen Bereich der schönen Künste.

Leopolds Kritik an der akademischen Biologie als einer bloß zergliedernden Disziplin, „restrained by an ironbound taboo which decrees that the construction of instruments is the domain of science, while the detection of harmony is the domain of poets“ (SCA, 162), wurde bereits in Kapitel 1.5. angesprochen. Diese Passage findet sich am Schluß des Unterkapitels „Song of the Gavilan“, welches die Schilderung eines Jagdausflugs zum Rio Gavilan in der mexikanischen Provinz Sonora zum Anlaß nimmt, um die Metapher von der biotischen Gemeinschaft als einem „großen Orchester“ so detailliert zu entfalten wie an keiner anderen Stelle des *Almanach*. Unter dem Lied eines Flusses, so Leopold, versteht man üblicherweise "the tune that waters play on rock, root, and rapid" (SCA, 158), unüberhörbar selbst für den oberflächlichen Besucher. "The Rio Gavilan has such a song (...), but there is other music in these hills, by no means audible to all" – diese "andere" Musik erschöpft sich nicht im Geräusch des Wassers und wird auch nicht mit den Ohren allein aufgenommen. In der Beschreibung der umfassenden Vorkehrungen, welche getroffen werden müssen, um diese Musik hören zu können, zitiert der Text spielerisch die Form magischer Rituale an:

To hear even a few notes of it you must first live here for a long time, and you must know the speech of hills and rivers. Then on a still night, when the campfire is low and the Pleiades have climbed over rimrocks, sit quietly and listen for a wolf to howl, and think hard of everything you have seen and tried to understand. Then you may hear it – a vast pulsating harmony – its score inscribed on a thousand hills, its notes the lives and deaths of plants and animals, its rhythms spanning the seconds and the centuries. (SCA, 158)

Gegenstand der beschriebenen Epiphanie ist das Leben und Sterben aller Lebewesen um den Rio Gavilan, oder, profaner gesprochen, der ökologische Stoffwechselprozess in der Region. Leopold macht dies an späterer Stelle explizit: "Food is the continuum in the Song of the Gavilan (...) [F]ood for the oak which feeds the buck who feeds the cougar who dies under an oak and goes back into acorns for his erstwhile prey" (SCA, 162). Der Rio Gavilan steht hier synekdochisch für das gesamte Umland und seine Bewohner; das "Lied" ist

Metapher für das rhythmische und harmonische Strömen des Nahrungskreislaufs. Die musikalische Metapher verweist zunächst einmal auf die komplexe Struktur dieses zyklischen Prozesses und auf die Art und Weise, in der dieser sich dem Beobachter darbietet: in einem Lied empfängt jede einzelne Note die ihr eigene Tönung aus ihrer spezifischen Position im kompositorischen Ganzen – das Lied kann zwar niemals „synchron“ gehört werden, so daß dem Hörer alle bedeutungsvollen Bezüge innerhalb seiner gleichzeitig gegenwärtig wären, aber im Wohlklang der einzelnen Töne ist das Lied als wohlgeordnete Totalität dennoch jederzeit gewissermaßen virtuell präsent. So wie die einzelnen Noten eines Liedes ihren Sinn erst aus ihrem kompositorischen Kontext gewinnen, so bedingen auch die partikularen Zwecke der einzelnen Lesewesen einander und sind relativ zum Ganzen des Nahrungskreislaufes: "the common end of all is to help the headwater trickles of the Gavilan to split one more grain of soil off the broad hulk of the Sierra Madre to make another oak" (SCA, 162) – um das Reh zu nähren, welches die Wildkatze nährt, und so fort. Die Metapher vom "Lied" verweist aber auch auf den in der Betrachtung des Stoffwechselprozesses liegenden ästhetischen Genuß, welcher sich dem Rezipienten nur erschließt, wenn er ihm mit der richtigen Haltung begegnet – einer Haltung, die man in Kant'scher Terminologie als "interesseloses Wohlgefallen" beschreiben könnte, und die den Gegenstand der Anschauung als einen „Selbstzweck“ auffasst. Der seit unvordenklichen Zeiten ablaufende Zyklus des Fressens und Gefressenwerdens ist hier also mehr als ein wissenschaftlich erklärbarer Kausalnexus. Als "Lied" ist er nicht dazu da, um erklärt zu werden, sondern um Anlaß zu „musikalischem“ Genuß zu geben – die analytische Zergliederung der ökologischen Stoffwechselsymphonie ist nur dann legitim, wenn sie zu einem nuancierteren musikalischen Gehör erzieht; genau dies tut die akademische Biologie jedoch nicht, sondern sie bringt im Gegenteil das Lied zum Verstummen: „Professors serve science and science serves progress. It serves progress so well that many of the more intricate instruments are stepped upon and broken in the rush to spread progress to all backwards lands. One by one the parts are thus stricken from the song of songs” (SCA, 162-63).

Eine ökologische Wissenschaft, die dem ästhetischen Anspruch des Liedes gerecht würde, müßte sich dagegen erst einmal vom Lärm der Zivilisation entfernen, still halten und lauschen - solcherart sind die Umstände, unter denen die "vast, pulsating harmony" für den Erzähler hörbar wird; sie tragen dabei eine symbolische Fracht von einigem Gewicht: wie schon im Essay „Thinking like a Mountain“ versinnbildlicht der Ruf des Wolfes, des archetypischen Raubtiers der abendländischen Sagenwelt, auch hier den gewalttätigen Aspekt des ökologischen Kreislaufs (vgl. SCA, 141); die Pleiaden sind in der griechischen Mythologie jene Töchter des Atlas, die Zeus in Sterne verwandelte, um sie vor den Nachstellungen des ewigen Jägers Orion zu bewahren. Orion wurde später ebenfalls an den Sternenhimmel versetzt, wo er die Schwestern nun bis ans Ende der Zeiten verfolgt, ohne sie jemals erreichen zu können. Auch Leopold selbst tritt wenige Zeilen später als erfolgloser Jäger auf: nachdem ihm einige indianische Ruinen die Tatsache ins Gedächtnis gerufen haben, daß es einstmals Menschen gab "capable of inhabiting a river without disrupting the harmony of its life" (SCA, 159), beschreibt er die Pirsch auf einen Rehbock:

He lay in the shade of a great oak whose roots grasped the ancient masonry. (...) The whole scene had the balance of a well-laid centerpiece. I overshot, my arrow splintering on the rocks the old Indian had laid. As the buck bounded down the mountain with a goodbye wave of his snowy flag, I realized that he and I were actors in an allegory. Dust to dust, stone age to stone age, but always the eternal chase! It was appropriate that I missed, for when a great oak grows in what is now my garden, I hope there will be bucks to bed in its fallen leaves, and hunters to stalk, and miss, and wonder who built the garden wall. (SCA, 159-160)

Die Allegorie, in der hier sowohl der erfolglose Jäger/Erzähler als auch seine Beute figurieren, soll ihre Bedeutung nicht aus den willkürlichen Zuschreibungen des Autors empfangen, sondern aus dem immer schon bedeutungsvollen historischen Kontext, in dem die dargestellten Handlungen situiert sind. Die allegorische Episode ist eine weitere Strophe im "Song of the Gavilan", dessen Leitmotiv – "always the eternal chase!" - sie variiert. Insofern der Schuß mit dem Bogen für den Versuch des Menschen steht, die Natur seinen eigenen Zwecksetzungen unterzuordnen, ist es symbolisch "angemessen", daß der Pfeil fehlgeht, denn damit der ewige Zyklus weiterlaufen kann, ist es notwendig, daß keiner der Zwecke, welche gewissermaßen die bogenförmigen Segmente dieses Kreises bilden, jemals mit seinem ganzen Umfang zusammenfällt – wenn alle Nahrung nur noch Nahrung für den

Menschen wäre, käme der Kreislauf "oak-buck-cougar-buck...", von dem auch die menschliche Existenz abhängt, zu einem endgültigen Abschluß. Eben eine solche Usurpation des gesamten Naturhaushalts durch den Menschen ist das Ziel des "Fortschritts." Die Entscheidung des Erzählers, statt mit dem Gewehr mit Pfeil und Bogen zu jagen, stellt eine bewußte Absage an die dieser Fortschrittsidee implizite Verabsolutierung menschlicher Zwecke dar. Bei dieser Form der Jagd geht es nicht um die Effizienz – wie Leopold in einem anderen Essay schreibt, erlegt von den Amateurbogenschützen, die jeden Herbst in Wisconsin auf die Jagd gehen, nur jeder hundertste tatsächlich ein Reh, während einer von fünf Gewehrschützen erfolgreich ist: "As an archer, I indignantly deny the allegation of efficiency. I admit only this: that making archery tackle is an effective alibi for being late at the office, or failing to carry out the trashcan on Thursdays" (SCA, 185). Die Jagd mit dem Bogen stellt also vielmehr einen Selbstzweck dar, der es erlaubt, der Tyrannei der Zweckrationalität zu entrinnen, in der Leopold die Signatur des Fortschritts erkennt: "A good hobby, in these times, is one that entails either making something or making the tools to make it with, and then using it to accomplish some needless thing. When we have passed out of the present age, a good hobby will be the reverse of all these" (SCA, 187). Diese Überlegungen zum Hobbyismus entstammen einem Essay, das in der ursprünglichen Fassung von *A Sand County Almanach* nicht enthalten war und erst in einer späteren, von Aldo Leopolds Sohn Luna edierten Ausgabe eingefügt wurde; die Definition, die sich dort findet, ist allerdings im Zusammenhang von "The Song of the Gavilan" erhellend: "A hobby is a defiance of the contemporary. It is an assertion of those permanent values which the momentary eddies of social evolution have contravened or overlooked" (SCA, 182). Genau in diesem Sinne fungiert das Bogenschießen auch in "The Song of the Gavilan", nämlich als Inszenierung einer archetypischen Situation, welche jene "überzeitlichen" Werte zum Ausdruck bringt, die der natürlichen Evolution zu Grunde liegen, jedoch von der *sozialen Evolution* verdeckt worden sind. Die letztere steht nicht etwa in einem fundamentalen Gegensatz zur natürlichen Evolution, sondern sie fließt in eine entgegengesetzte Richtung, in der Weise, wie die Strudel und Wirbel an der Oberfläche eines Flusses dies gelegentlich tun. Sie wird dabei von

denselben Kräften getrieben wie die natürliche Evolution. „The Song of the Gavilan“ schließt mit einem Passus, in dem der verengte Fortschrittsbegriff, dem sich die naturwissenschaftliche Orthodoxie verschrieben hat, kritisiert und zugleich naturalisiert wird – in einer Wiederholung jener Denkfigur, die bereits im allerersten Kapitel des *Almanach* aufgezeigt wurde:

Science contributes moral as well as material blessings to the world. Its great moral contribution is objectivity, or the scientific point of view. This means doubting everything except facts; it means hewing to the facts, let the chips fall wherever they may. One of the facts hewn to by science is that every river needs more people, and all people need more inventions, and hence more science; the good life depends on the infinite extension of this chain of logic. That the good life on any river may likewise depend on the perception of its music, and the preservation of some music to perceive, is a form of doubt not yet entertained by science. Science has not yet arrived on the Gavilan, so the otter plays tag in its pools and riffles (...) with never a thought for the flood that one day will scour the bank into the Pacific, or for the sportsman who will one day dispute his title to the trout. Like the scientist, he has no doubts about his own design for living. He assumes that for him the Gavilan will sing forever. (SCA, 163)

Wissenschaftler und Otter erliegen derselben perspektivischen Täuschung wie die Feldmäuse, Falken und Hasen; alle sind im gleichen Schema eines ökonomischen Determinismus gefangen, welcher die Welt nur aus dem Blickwinkel der Absicherung der Absicherung eigener existenzielle Bedürfnisse auffasst; nur der „scholar“ (SCA, 279) – der ökologisch gebildete Zeitgenosse, der zugleich den poetischen Blick für die Harmonie des Ganzen kultiviert -, vermag sich über die lineare, quantitative Logik des Nutzenkalküls zu erheben und den Kreislauf, in dem alle Lebewesen sich dabei bewegen, in seiner Gänge zu überblicken und ihm jenen ästhetischen Mehrwert abzugewinnen, der die Gewißheit birgt, daß die Frage nach dem letzten Zweck des evolutionären Prozesses, wenn sie auch für den Menschen unbeantwortbar bleibt, doch nicht sinnlos ist.

Blickt man auf das Kapitel „January Thaw“ zurück, so zeigt sich, daß dieser ganze Gedankengang hier bereits auf kleinstem Raum durchgespielt wird. Auch dort gibt es zumindest einen Bewohner der Landschaft, dessen Verhalten sich nicht auf das Bedürfnis nach „freedom from want and fear“ reduzieren zu lassen scheint. Nach der Darstellung der Feldmäuse, Falken und Hasen wendet sich der Erzähler wieder seinem Führer zu, dem Stinktief:

The skunk track leads on, showing no interest in possible food, and no concern over the romplings or retributions of his neighbors. I wonder what he has on his mind; what got him out of bed? Can one impute romantic motives to this corpulent fellow, dragging his ample beltline through the slush? Finally the track enters a pile of driftwood, and does not emerge. I hear the tinkle of dripping water among the logs, and I fancy the skunk hears it too. I turn homeward, still wondering. (SCA, 5)

Kann man ihm "romantische Absichten" zuschreiben? Diese Frage bezieht sich vorderhand nur auf das Stinktier – verhält es sich mit ihm vielleicht doch nicht anders als mit dem unseligen Rammler aus dem vorangegangenen Abschnitt? Sie markiert aber auch den Moment, an dem sich die ethologischen Spekulationen des Erzählers auf seine *eigenen* Motive und auf die Darstellungsform seines Textes zurückwenden. Spätestens hier wird deutlich, daß das Stinktier als Reflexionsfigur des Erzählers fungiert: nicht nur, daß beide eine Vorliebe für das Frühaufstehen teilen (ein Thema, das Leopold an zahlreichen späteren Stellen ausführlich behandelt, insbesondere in dem Unterkapitel „Great Possessions“ (SCA, 44ff), das dem Essay-Band ursprünglich seinen Titel leihen sollte; Ribbens 1987b, 277f); das ganze Kapitel hindurch folgt der Weg des Erzählers jenem des Stinktieres, und er endet mit dem Geräusch des tropfenden Schnees, in dem beider Wahrnehmung schließlich zusammenfällt („I fancy the skunk hears it too“) und zugleich der Anfang des Kapitels wieder aufgegriffen wird – mit dieser imaginierten "Horizontverschmelzung" kulminiert der Versuch des Erzählers, sich in die Welt des Stinktiers hineinzudenken, und endet zugleich im Ungewissen. Das Verhalten des Stinktiers scheint der anthropomorphisierenden Einfühlung verschlossen zu bleiben, und der vergebliche Versuch, es wie das der übrigen Tiere auf existenzhaltende Instinkte zu reduzieren, wirft den Erzähler auf sich selbst zurück: erst im allerletzten Abschnitt taucht das Personalpronomen „I“ wieder auf, und die Exkursion führt dorthin zurück, wo sie begonnen hat – „homeward.“ „January Thaw“ enthält also eine Art doppelte Rekursion: das Nachdenken über die Verhaltensmuster und Umwelten der Tiere führt zum Nachdenken über das eigene Handeln, und dieser gedankliche Zirkel wird durch die wortwörtliche Wiederholung des Motivs vom „tinkle of dripping water“ (SCA, 3 & 5) unterstrichen.

Also noch einmal: „can one impute romantic motives to this corpulent fellow?“ Die Frage läßt sich auch auf jenen Satz zurückwenden, mit dem eingangs die Spur des Stinktiers

charakterisiert wurde: „The track is likely to display an indifference to mundane affairs (...) as if its maker had hitched his wagon to a star (...).“ Leopold zitiert hier Ralph Waldo Emersons 1870 veröffentlichten Essay „Civilization“ (Emerson 1906b). Emerson war nicht nur der vermutlich einflußreichste Vertreter des neuenglischen Transzendentalismus sondern auch eine der wichtigsten Relaisstationen für die Rezeption der europäischen Romantik in den Vereinigten Staaten. Die Frage, ob man dem Stinktief und seinem spurenlesenden Verfolger „romantische Motive“ wird zuschreiben dürfen, ist also, wenn nicht aus ethologischer, so wenigstens aus literaturgeschichtlicher Perspektive mit einem klaren „Ja“ zu beantworten.

5. Literaturgeschichtliche Wurzeln von Leopolds *A Sand County Almanach*

5.1. Henry David Thoreau und John Muir

Die Bezugnahme auf Emerson an einer so prominenten Stelle des Textes ist nicht unbedingt überraschend. Es war Emerson gewesen, der in den 1830ern entscheidende Schritte bei der Säkularisierung des calvinistischen Erbes getan hatte, von der bibelfrommen typologischen Naturdeutung eines Jonathan Edwards hin zum romantischen "cult of Nature" (Miller 1967, 151ff), und damit das geistige Fundament legte, auf dem unter anderen auch die beiden bekanntesten und vermutlich einflussreichsten proto-ökologischen Denker der Vereinigten Staaten aufbauten: Emersons Protegé Henry David Thoreau und John Muir. Beide Autoren sind unübersehbare Referenzpunkte für Leopold – und dies nicht nur, weil sie die einzigen Literaten sind, die in *A Sand County Almanach* explizite Erwähnung finden.⁷¹ Die Passage, in der Leopold an zentraler Stelle jenen Satz aus Thoreaus Essay „Walking“ zitiert, der später zum Motto des *Sierra Club* werden sollte („In wildness is the salvation of the world“) wurde bereits erwähnt.⁷² In dem selben Essay finden sich Sätze, die sich auch ohne weiteres als Motto dem *Almanach* voranstellen ließen; der Text beginnt mit den Worten: „I wish to speak a word for Nature, for absolute freedom and wildness, as contrasted with a freedom and culture merely civil – to regard man as an inhabitant, or a part and parcel of nature, rather than a member of society“ (Thoreau 1975, 592). Und einige Seiten später heißt es: „In short, all good things are wild and free“ (ebd., 618). Die Leitlinien von Leopolds Essays, den Menschen als „Bürger“ der „land community“ und die ungezähmte Natur als essentielle Komponente einer gesunden Gesellschaft neu zu definieren, sind hier bereits vorgezeichnet. Mit seinem Beharren auf der Überlegenheit eines einfachen Lebens, welches die Nähe zu

⁷¹ Sherman Paul geht so weit, die ersten beiden Teile des *Almanach* Thoreau und Muir zuzuordnen, wobei der letzte Teil, „The Upshot“, der Leopolds systematische Überlegungen zur „land ethic“ enthält, als Synthese der ersteren beiden erscheint. Leopolds negative Erfahrungen mit der Pinchot-Schule des *conservationism* spielen die Rolle des Katalysators: „The three parts might also be designated *Thoreau*, *Muir*, and *Leopold*, for the participatory seasonal record, if not the family activity, recalls *Walden*, the double ploy of adventure and conservation recalls any number of Muir's books (written in recollection), and Leopolds, their successor, brings both forwards in the uncompromising upshot of the conclusion, where his divergence from the managerial conservation of Gifford Pinchot, in which he had been trained, also shows the extent of his education“ (Paul 1992, 46).

⁷² Leopolds Zitat – „In wildness is the salvation of the world“ (SCA 141) - weicht allerdings geringfügig vom Original ab; dort heißt es: „The West of which I speak is but another name for the Wild; and what I have been preparing to say is, that in Wildness is the preservation of the World“ (Thoreau 1975, 609).

den harten Wahrheiten der elementaren Naturprozesse den Annehmlichkeiten und der materialistischen Seichtheit der urbanen Massengesellschaft vorzieht, und der programmatischen Vorgabe, mit der er die Einleitung zu *A Sand County Almanach* beschließt – „reappraising things unnatural, tame, and confined in terms of things natural, wild, and free“ (SCA, xix) – begibt sich Leopold in bewußte Kontinuität zu jener Traditionslinie romantisch-pastoraler Zivilisationskritik, für die der Name Thoreaus in der amerikanischen Literatur steht. In „Walking“ preist Thoreau die ungezähmte Natur als ein „Tonikum“, dessen die Zivilisation zu ihrer Gesundheit bedarf⁷³ – eine Idee, die, wie wir gesehen haben, auch Leopold im *Almanach* mit Vehemenz propagiert, wobei er sich eines metaphernreichen, zwischen Hemdsärmeligkeit und aphoristischer Brillanz changierenden Stils bedient, der dem Thoreaus bisweilen zum Verwechseln ähnelt. Der ganze erste Teil von Leopolds Essaysammlung, „A Sand County Almanach“, in dem die Beschreibungen der auf seinem Grundstück in den ärmlichen *Sand Counties* von Wisconsin gesammelten Erfahrungen zu einem einzigen Jahreslauf arrangiert sind, verweist bereits mit diesem formalen Aufbau auf Thoreaus Hauptwerk *Walden*.⁷⁴ In *Walden* kritisiert Thoreau das blinde Vertrauen in die positiven Wirkungen des technischen Fortschritts auf eine Weise, deren Tenor Leopolds Polemiken im *Almanach* vorwegnimmt: „Our inventions are wont to be pretty toys, which distract our attention from serious things. They are but improved means to an unimproved end“ (Thoreau 1992, 35). Der Rückzug in die *Sand Counties*, dessen Beschreibung den ersten Teil des *Almanach* ausmacht, läßt sich – so wie Leo Marx dies für *Walden* gezeigt hat (Marx 1964, 242ff) - als „literalisiertes“, aus der schönen Literatur in die Lebenspraxis rückübertragenes Pastoral charakterisieren, wenn auch mit einigen triftigen Unterschieden. Während Thoreau die Umsetzung des pastoralen Ideals als Eremit antritt, ist diese im *Almanach* ein Familienunternehmen, wie Leopold bereits in der Einleitung hervorhebt: „Part I tells what my family sees and does at its week-end refuge from too much

⁷³ „A man’s health requires as many acres of meadow to his prospect as his farm does loads of muck. There are the strong meats on which he feeds. A town is saved, not more by the righteous men in it than by the woods and swamps that surround it. A township where one primitive forest waves above while another primitive forest rots below – such a town is fitted to raise not only corn and potatoes, but poets and philosophers for the coming ages. In such a soil grew Homer and Confucius and the rest, and out of such a wilderness comes the Reformer eating locusts and wild honey“ (Thoreau 1975, 613; vgl. auch Thoreau 1992, 211).

⁷⁴ Einschränkend muß hinzugefügt werden, daß es im Falle von *Walden* genaugenommen nur das letzte Drittel des Textes ist, in dem Thoreau sich strikt an diese Einteilung hält.

modernity: ‚the shack.‘ On this sand farm in Wisconsin, first worn out and then abandoned by our bigger-and-better society, we try to rebuild, with shovel and axe, what we are losing elsewhere. It is here that we seek – and still find – our meat from God” (SCA, xviii). Thoreaus Experiment war nach nicht einmal zwei Jahren beendet, und als Zeichen seines Erfolgs hatte Thoreau am Ende vor allem eines vorzuweisen: „His most telling piece of evidence is *Walden* – the book itself“ (Marx 1964, 243). Leopold hingegen erwarb die verlassene Farm in Sauk County, unweit von Madison, im Jahr 1935; anstatt sie, wie ursprünglich beabsichtigt, lediglich als Jagdhütte herzurichten, begann er dort ein Rekultivierungsprojekt, in dessen Verlauf er und seine Familie bis zu seinem frühen Tod durch einen Herzinfarkt im August 1948 mehrere zehntausend Bäume pflanzten.⁷⁵ Dies ist nicht mehr die kontemplative Naturbetrachtung und –beschreibung nach Art der Romantiker des 19. Jahrhunderts, in der die einsame Dichterseele dem Kosmos gegenübertritt, sondern ein wissenschaftliches Familienunternehmen, in dem die Produktion von literarischen Texten eine untergeordnete Rolle spielt – die Aufzeichnungen von den „shack“-Aufenthalten der Leopolds beschränken sich tatsächlich vollständig auf die Sammlung klimatologischer und biogeographischer Daten, und sie entbehren jeglicher persönlichen Note: das einzige, was die Eintragungen voneinander unterscheidet, sind die nachgestellten Initialen des jeweiligen Autors (Ribbens 1987a, 106). Aldo Leopolds literarische und philosophische Essays entstanden dagegen nachträglich am Schreibtisch seines Büros. Leopolds Schreiben folgte dabei einer Entwicklungslinie, die der Thoreau’schen genau entgegengesetzt ist. Bereits lange bevor der Verlag Alfred A. Knopf im Herbst 1941 an ihn mit dem Vorschlag herantrat, ein Buch mit „nature essays“ zusammenzustellen, hatte Leopold regelmäßig nicht-akademische Artikel in

⁷⁵ Susan Flader, „Aldo Leopold’s Sand Country“, 55. Im unveröffentlichten Vorwort von 1947 schreibt Leopold hierzu: „In 1935 my education in land ecology was deflected by a peculiar and fortunate accident. My family and I had become enthusiastic hunters with the bow and arrow, and we needed a shack as a base-camp from which to hunt deer. To this end I purchased, for a song, an abandoned farm on the Wisconsin River in northern Sauk County, only fifty miles from Madison. Deer-hunting so proved to be only a minor circumstance among the delights of a landed estate in a semi-wild region, accessible on week-ends. (...) My wife, my three sons, and my two daughters, each in their own individual manner, have discovered deep satisfaction of one sort or another in the husbandry of wild things on our own land. In the winter we band and feed birds and cut firewood, in spring we plant pines and watch the geese go by, in summer we plant and tend wildflowers, in fall we hunt pheasants and (in some years) ducks, and at all seasons we record phenology. All of these ventures are family affairs (...)“ *Companion to A Sand County Almanach*, 287. Das Grundstück wurde später auf 1.500 Hektar vergrößert und ist heute im Besitz einer Stiftung, die sich der Förderung nachhaltiger Formen der Bodennutzung widmet (Scheese 1996, 103).

solchen Publikationen wie dem *Wisconsin Farmer and Agriculturalist* und dem *Forestry Journal* veröffentlicht, die sich in erster Linie an ein kleines Publikum aus dem Bereich der Forst- und Landwirtschaft wendeten. Die Nacherzählung persönlicher Erfahrungen steht in diesen frühen Essays im Hintergrund und stets ganz im Dienst der Illustration allgemeiner ökologischer Prinzipien. Leopold selbst bezeichnete diese Texte als „ecological essays“, Dennis Ribbens beschreibt sie als „nonnarrative, exhortative conservation pieces“ oder, prägnanter, als „ecological preachment“ (Ribbens 1987a, 93f). Diese Essays sollten nach Leopolds Willen den Grundstock des geplanten Bandes bilden.⁷⁶ Erst im Laufe eines mehrjährigen Dialoges mit unterschiedlichen Verlagslektoren und Freunden ließ sich Leopold davon überzeugen, mehr autobiographisches Material aufzunehmen und den mitunter schulmeisterlichen Ton mancher Stücke zu mildern. Solche Texte wie „Thinking Like a Mountain,“ welche die intellektuelle Entwicklung des Autors thematisieren, und auch die meisten der weniger didaktischen und eher kontemplativen „shack“-Essays aus dem ersten Teil des Bandes, gingen zu einem erheblichen Teil auf die Anregungen Hans Albert Hochbaums zurück, eines Kollegen und ehemaligen Studenten Leopolds.⁷⁷

In die selbe Traditionslinie, welche sich zwischen Thoreau und Leopold ziehen läßt, gehört auch John Muir, zu dem Leopold schon alleine aus geographischen Gründen eine besondere Affinität empfand: Muir hatte seine Ausbildung an der University of Wisconsin in Madison erhalten, eben jener Institution, an der Leopold seit 1933 den landesweit ersten Lehrstuhl für Wildhege („game management“) besetzte. Als Begründer des *Sierra Club* und mit seinem erfolgreichen Einsatz für die Einrichtung der ersten Nationalparks stellte Muir das unmittelbare Vorbild für Leopolds eigene Anstrengungen dar – auf Leopolds Initiative hin war 1924 mit dem *Gila National Forest* die erste föderale *wilderness area* eingerichtet worden;

⁷⁶ Hierzu zählen einige der meistzitierten Aufsätze aus dem *Almanach*, u.a. „The Land Ethic“, der bereits 1933 unter dem Titel „The Conservation Ethic“ veröffentlicht worden war, und „Conservation Esthetic“, der 1938 im Druck erschien (Ribbens 1987a, 92).

⁷⁷ Ein Brief Hochbaums an Leopold vom Februar 1944 beschreibt denn auch recht genau die Richtung, die dessen Schreiben in den ihm verbleibenden vier Lebensjahren einschlagen würde: „The lesson you wish to put across (...) is not easily taught if you put yourself above other men. That is why I mentioned your earlier attitude to the wolf. The Bureau Chief had as much right to believe we should be rid of the Escudilla bear, or the government crews to plan roads for the crane marsh, as you had the right to plan the extermination of wolves in New Mexico. One gathers from parts of “Escudilla” and “Marshland Elegy” that you bear a grudge against these fellows for not thinking as you when, in your own writings, you show that you once followed a similar pattern of thought. Your lesson is much stronger, then, if you try to show how you own attitude towards your environment has changed.“ (zit. Ribbens 1987a, 96)

1935 beteiligte sich Leopold maßgeblich an der Gründung der *Wilderness Society*, einer Lobby-Gruppe, die es sich zur Aufgabe machte „to save from invasion (...) that extremely minor fraction of outdoor America which yet remains free from mechanical sights and sounds and smell.“⁷⁸

Im „February“-Kapitel des Almanach beschreibt Leopold, wie er gemeinsam mit seiner Familie eine vom Blitzschlag niedergelegte Eiche zersägt. Parallel zu den Jahresringen des Baumes entfaltet er eine umweltgeschichtliche Chronik des Staates Wisconsin, in der er das verlässliche Wachstum der Eiche mit der Flüchtigkeit und Unstetigkeit der gesellschaftlichen Entwicklungen kontrastiert, beginnend mit den Jahren der *Great Depression*, durch die 1920er Jahre, „the Babbittian decade when everything grew bigger and better in heedlessness and arrogance“ (SCA, 10-11), die 1900er („We cut 1908, a dry year when the forests burned fiercely, and Wisconsin parted with its last cougar. We cut 1907, when a wandering lynx, looking in the wrong direction for the promised land, ended his career among the farms of Dane County“ SCA, 12), bis in die 1860er, „when thousands died to settle the question: Is the man-man community lightly to be dismembered? They settled it, but they did not see, nor do we yet see, that the same question applies to the man-land community“ (SCA, 16-17). Die Chronik endet mit dem Jahr 1865:

The saw now severs 1865, the pith-year of our oak. In that year John Muir offered to buy from his brother, who then owned the home farm thirty miles east of my oak, a sanctuary for the wildflowers that had gladdened his youth. His brother declined to part with the land, but he could not suppress the idea: 1865 still stands in Wisconsin history as the birthyear of mercy for things natural, wild and free. (SCA, 17)

Leopold führt hier ein weiteres mal jenes Verfahren vor, das man als das generative Prinzip des gesamten *Almanach* bezeichnen kann: die Analogsetzung natürlicher und gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, um auf diese Weise ethische Maßstäbe zur Bewertung der letzteren zu gewinnen – eben „reappraising things unnatural, tame, and confined in terms of things natural, wild, and free“ (SCA, xix). Dabei stellt er das Denken John Muirs ausdrücklich an den Ursprung seines eigenen Unterfangens. Roderick Nash weist daraufhin, daß Muir der erste amerikanische Autor war, der explizit die Vorstellung von

⁷⁸ so der Wortlaut der Gründungserklärung (im Internet auf der Webseite der *Wilderness Society* verfügbar).

„Rechten“ nichtmenschlicher Lebewesen ausformulierte, wie sie in Leopolds Denken eine so zentrale Position einnehmen würde (Nash 1987, 67f). Nash zitiert einen Tagebucheintrag Muirs aus dem Jahr 1867: „How narrow we selfish, conceited creatures are in our sympathies! How blind to the rights of all the rest of creation!“ (ebd.). An der Überzeugung, daß alle Geschöpfe Gottes gleichberechtigte Bürger dieser Welt seien, hielt Muir sein Leben lang fest. Donald Worster lokalisiert die Wurzeln dieser Doktrin im Glaubensbekenntnis von Muirs Vater, der als Mitglied einer radikalen calvinistischen Sekte, der Campbellianer, in jungen Jahren aus Schottland eingewandert war: “Where his father had rebelled against the social hierarchy of the established Scottish church and of English rule, so John revolted against the conventional distinction people made between the ‘higher’ and ‘lower’ forms of life, holding as he did that all things are ‘sparks of the Divine Soul variously clothed upon with flesh, leaves, or that harder tissue called rock, water, etc.’” (Worster 1993, 195). In seinen Schriften distanzierte sich Muir vehement vom etablierten Christentum und attackierte scharf dessen Glauben, die Welt sei alleine um des Menschen willen geschaffen worden: „No dogma taught by the present civilization seems to form so insuperable an obstacle in the way of a right understanding of the relations which culture sustains to wildness, as that which declares that the world was made especially for the uses of men. Every animal, plant, and crystal controverts it in the plainest terms“ (zit. Lyon 1989, 61). Als seine Vorbilder benannte Muir Emerson und Thoreau – auf seinen Wanderungen durch die Sierra Nevada trug er stets ein Exemplar von Emersons *Essays* bei sich; Emerson seinerseits zählte Muir, nachdem er ihn im Mai 1871 in dessen Domizil im Yosemite Valley besucht hatte, in seinen *Journals* zu „seinen Leuten“ („my men“), neben solchen illustren Gestalten wie Thomas Carlyle, Louis Agassiz und Thoreau (Emerson 1982, 274).

5.2. Ralph Waldo Emerson und Frederick Jackson Turner

Geht man nun davon aus, daß Leopolds Rezeption Emersons über die Linie Thoreau-Muir verlief, muß die Quelle des in „January Thaw“ zitierten Satzes zunächst einmal stutzig machen: "Civilization" entstammt dem 1870 veröffentlichten Essayband *Society and Solitude*. Es gehört also zu Emersons Spätwerk, „[where he] was progressively spending less and less time bathing [him]self in the blithe currents of universal being and more time scanning the iron pages of geological and biological history“, wie Philip Nicoloff schreibt (Nicoloff 1961, 245f). Sein chronischer Optimismus hat sich hier zu borniertem Fortschrittsglauben und blankem Chauvinismus verhärtet - der Siegeszug der Zivilisation erscheint synonym mit dem Triumph der kaukasischen Rasse über die "primitiven" Völker: "In the brutes is [no civilization]; and in mankind to-day the savage tribes are gradually extinguished rather than civilized. The Indians of this country have not learned the white man's work; and in Africa, the negro of to-day is the negro of Herodotus“ (Emerson 1906b, 11). Nachdem Emerson die unterschiedlichen Aspekte dieser Entwicklung (etwa die Verbreitung von ordentlichen Häusern, Klavieren, der lateinischen Grammatik und sonntäglichen Kirchengesangs)⁷⁹ und die ihr förderlichen Bedingungen erörtert hat (darunter freier Handel, Arbeitsteilung, allgemeine Bildung, eine ihrem delikaten Wesen angemessene gesellschaftliche Stellung der Frau, eine freiheitliche staatliche Ordnung und schließlich ein gemäßigtes Klima), prognostiziert er den Vereinigten Staaten eine glänzende Zukunft:

I see the vast advantages of this country, spanning the breadth of the temperate zone. I see the immense material prosperity, - towns on towns, states on states, and wealth piled in the massive architecture of cities; California quartz-mountains dumped down in New York to be repiled architecturally alongshore from Canada to Cuba, and thence westward to California again. (Emerson 1906b, 218)

Hier nun scheint sich Emersons Essay denkbar weit von seinen Schülern Thoreau und Muir wie auch von der anti-modernen Zivilisationskritik Aldo Leopolds zu entfernen – was Emerson hier mit visionärem Gestus zelebriert, ist kaum zu unterscheiden von jener „bigger-

⁷⁹ „(...) the effect of a framed or stone house is immense on the builder. (...) He is safe from the teeth of wild animals, from frost, sun-stroke, and weather; and fine faculties begin to yield their fine harvest. Invention and art are born, manners and social beauty and delight. 'Tis wonderful how soon a piano gets into a log-hut on the frontier. You would think they found it under a pine stump. With it comes Latin grammar, - and one of those tow-head boys has written a hymn on Sunday“ (Emerson 1906b, 12).

and-better“-Mentalität, die Leopold als Ursache aller ökologischen Übel anzuprangern nicht müde wird. Dieser Kontext muß auch John Tallmadges Interpretation der in „January Thaw“ zitierten Stelle als durchaus fragwürdig erscheinen lassen. Laut Tallmadge bezieht sie sich auf "the Transcendentalist method of viewing nature spiritually": „[T]he image tells us how to interpret the rest of this essay. To hitch your wagon to a star, as Emerson implies, is to let the heavens direct your economic life (...), exactly what the creatures in a land community do“ (Tallmadge 1987, 117). Dies wäre schon dann problematisch, wenn man nur „January Thaw“ betrachtet und die Quelle des Zitats außer Acht läßt – schließlich empfiehlt Leopolds Text das Verhalten der Tiere keineswegs zur Nachahmung, sondern zieht dieses vielmehr zur allegorischen Illustration menschlichen Fehlverhaltens heran, wie Tallmadge selbst in Übereinstimmung mit anderen Kritikern schreibt, ohne sich an dem Widerspruch zu stören: „the mouse’s fatal self-centeredness stands as a warning to humans, who also place themselves at the center of things“ (Emerson 1906b, 118). Darüberhinaus ist es aber auch eine Verfälschung des Zitats. In Emersons Text geht ihm eine Lobrede auf die arbeitssparenden Erfindungen der Menschheit voran, und es wird dort zunächst einmal unmißverständlich als Metapher für die technische Nutzung der elementaren Naturkräfte ausgewiesen:

I admire (...) the skill which, on the sea-shore, makes the tides drive the wheels and grind corn, and which thus engages the assistance of the moon, like a hired hand, to grind, and wind, and pump, and saw, and split stone, and roll iron. Now that is the wisdom of a man, in every instance of his labor, to hitch his wagon to a star, and see his labor done by the gods themselves. That is the way we are strong, by borrowing the might of the elements. The forces of steam, gravity, galvanism, light, magnets, wind, fire, serve us day by day, and cost us nothing. (...) All our arts aim to win this advantage. We cannot bring the heavenly powers to us, but, if we will only choose our jobs in directions in which they travel, they will undertake them with the greatest pleasure. (Emerson 1906b, 16)

Emerson zeigt sich hier ganz als getreuer Schüler Francis Bacons: die zitierte Passage läßt sich als eine Variation des Bacon’schen Aphorismus lesen, die Natur könne man nur beherrschen, indem man ihr gehorche.

Auch die Verbindung von Bacon zu Emerson ist keineswegs eine oberflächliche. Emerson bewunderte Bacon als eines der authentischen Genies der Menschheitsgeschichte, und seine eigene Vorstellung von der Rolle der Naturwissenschaften war, von den ersten

Einträgen im *Journal* bis zu Emersons Tod, von Bacons Vorbild geprägt (Walls 2003, 33ff). Es war die Bacon'sche Überzeugung von der heilsgeschichtlichen Funktion der Naturwissenschaften als Hermeneuten des göttlichen Schöpfungsplans, die es Emerson erlaubte, den Schritt aus dem institutionalisierten Christentum der unitarischen Kirche (der er bis ins Jahr 1832 als Pastor gedient hatte) zu wagen und hin zu einer gänzlich auf individuelle Inspiration setzenden „natürlichen“ Religiosität, in der die alten christlichen Glaubensinhalte in eine Synthese mit dem neuen wissenschaftlichen Weltbild treten sollten; wie Laura Dassow Walls schreibt: „[the Baconian compromise] assured him that he would not be surrendering religion, only its husk, the dying forms of outgrown convention (...).“ (Walls 2003, 45) Seine „Divinity School Adress“ aus dem Jahr 1838 beschloß Emerson mit den Worten: “The Hebrew and Greek Scriptures contain immortal sentences, that have been bread of life to millions. But they have no epical integrity; are fragmentary; are not shown in their order to the intellect. I look for the new Teacher that shall (...) see the identity of the law of gravitation with purity of heart; and shall show that the Ought, that Duty, is one thing with Science, with Beauty, and with Joy” (Emerson 1957, 116-17).

Es war die in Kap. 3.3 behandelte Bacon'sche Legitimationserzählung vom technischen Fortschritt als Königsweg zur Restitution des irdischen Paradieses, die es Emerson – in unübersehbarem Gegensatz zu den englischen Romantikern wie Blake, Coleridge und Wordsworth - erlaubte, den Glauben an die Überlegenheit einer pastoralen oder agrarischen Lebensweise, wie sie die neue amerikanische Gesellschaft kennzeichnen sollte, mit einer optimistischen Bejahung der industriellen Revolution zu verknüpfen. Keinesfalls würden die neuen Technologien zu einer Entfremdung von der Natur führen; im Gegenteil: in ihnen realisiere sich die Natur in neuer Form: „In Emersonian terms, putting land or water to work was opening, at least potentially, a new access to nature“, so der Umwelthistoriker Richard White (R.White 1995, 35). In dem 1856 erschienenen Essayband *English Traits*, in dem Emerson, unter dem Einfluß seines bewunderten Freundes Thomas Carlyle, eine wesentlich ambivalentere Haltung zum technischen Fortschritt zum Ausdruck bringt, erscheint Bacon als wichtigster Repräsentant von Englands goldenem Zeitalter, in dem praktische Klugheit und

hohe Gesinnung sich auf ideale Weise verbanden, bevor mit Lockes Empirizismus die übergeordneten Zwecke aus dem Blick gerieten und der Niedergang begann, hin zur gegenwärtigen Herrschaft eines utilitaristischen Krämergeists, wie er in den Schriften eines Jeremy Bentham vorwalte (Walls 2003, 178).⁸⁰

Emersons intellektueller Werdegang ist exemplarisch für die Art und Weise, in der die progressivistische Legitimationserzählung der neuen Naturwissenschaften und das teleologische Geschichtsbild der Physikotheologie in den nationalen Mythos der Vereinigten Staaten assimiliert wurden. Wo Bacon die Natur als eine der Bibel gleichrangige Quelle der Offenbarung des göttlichen Willens vorstellte, ging Emerson einen Schritt weiter – die Bibel sei lediglich ein Buch, zwar von tiefer Einsicht und höchster Originalität, aber doch von Menschenhand geschrieben, seiner Zeit verhaftet, und damit der schöpferischen Aneignung durch jede neue Generation bedürftig.⁸¹ Es war die Hinwendung zur Natur, von der allein eine gründliche spirituelle Erneuerung und damit genuiner Fortschritt zu erwarten war:

Our age is retrospective. It builds the sepulchres of the fathers. It writes biographies, histories, and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should we not have a poetry of insight and not of tradition, and a religion of revelation to us, and not the history of theirs? Embosomed for a season in nature, whose floods of life stream around and through us, and invite us, by the powers they supply, to action proportioned to nature, why should we grope among the dry bones of the past, or put the living generation into masquerade out of its faded wardrobe? (Emerson 1957, 21-22)

So beginnt Emersons Essay "Nature" aus dem Jahr 1836, welches Perry Miller als das zentrale Dokument jenes romantischen „cult of Nature“ bezeichnet, wie er in den Vereinigten Staaten um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufblühte (Miller 1967, 152). Wenn es, wie Emerson hier postuliert, nicht die Tradition war, sondern der unvermittelte Kontakt mit Gottes Schöpfung, auf den sich die Gesundheit und Vitalität einer Gesellschaft gründeten, so

⁸⁰ Auch *English Traits* schließt bezeichnenderweise mit einer Reaffirmation der historischen Mission der amerikanischen Nation; falls England es nicht schaffen sollte, sich aus dem Griff der utilitaristischen und empirizistischen Denkkungsart zu befreien, ruhe alle Hoffnung der Menschheit auf Amerika: „If it be not so, if the courage of England goes with the chances of a commercial crisis, I will go back to the capes of Massachusetts and my own Indian stream, and say to my countrymen, the old race are gone, and the elasticity and hope of mankind must henceforth remain on the Alleghany ranges, or nowhere“ (Emerson 1906a, 183). Den Utilitarismus Jeremy Benthams bezeichnet Emerson in den *Journals* als „a stinking philosophy,“ und an anderer Stelle schreibt er: „I know nothing which induces so base a feeling as when we are treated for our utilities, as economists do“ (zit. Kern 1940, 692). Emersons negative Einschätzung des Utilitarismus verdankt sich in ihren wesentlichen Zügen dem Einfluß Carlyles.

⁸¹ Im Mai 1865 notiert Emerson in sein Journal: „[The Bible] comes with a certain official claim against which the mind revolts. The book has its own nobilities – might well be charming, if it was left simply on its merits, as the others; but this 'you must,' 'it is your duty,' repels (...)“ (Emerson 1957, 404).

befand sich die amerikanische Nation gegenüber ihren europäischen Vorläufern in einem unschätzbaren Vorteil, denn sie genoß privilegierten Zugang zu einem ganzen Kontinent, in dem der ursprüngliche Schöpfungsplan noch nicht durch kulturelle Überformungen verdeckt worden war. In der Natur manifestieren sich Wille und Gesetz Gottes, und indem die Amerikaner sich von den Metropolen Europas abwenden und in die unberührte Natur der Neuen Welt eintauchten, gewinnen sie auch den Zugang zur göttlichen Ordnung zurück. Die amerikanische Wildnis steht im Bündnis mit den jugendlichen Kräften der Revolution und der gesellschaftlichen Erneuerung; sie ist der Ort, an dem die europäischen Einwanderer ihren kulturellen Ballast abwerfen und „naturalisiert“ werden – die eigentliche Quelle demokratischer Tugenden und des amerikanischen Nationalcharakters. Die modernen Transportmittel, Dampfschiff und Eisenbahn, würden dazu beitragen, daß sich der „heilsame und amerikanisierende Einfluß“ („sanative and Americanizing influence“, Emerson 1971, 226) der Natur umso zügiger durchsetzen kann, wie Emerson in seinem 1844 gehaltenen Vortrag „The Young American“ ausführte: „Luckily for us, now that steam has narrowed the Atlantic to a strait, the nervous, rocky West is intruding a new and continental element into the national mind, and we shall yet have an American genius“ (ebd.). Für Emerson, um Leo Marx' prägnante Formulierung zu zitieren, „the industrial revolution is a railway journey in the direction of nature“ (Marx 1964, 238). Emersons wegweisender Gedankengang fand seine vermutlich wirkmächtigste Fortsetzung in Frederick Jackson Turners erstmals 1893 vorgetragener *frontier hypothesis*,⁸² welche die amerikanische Historiographie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierte, und deren Bedeutung für Leopolds *Almanach* bereits in Kap.1.2. angesprochen wurde,⁸³ wie Emerson und Turner betrachtet auch Leopold die Wildnis als den Jungbrunnen der amerikanischen Nation:

⁸² Henry Nash Smith verweist in diesem Zusammenhang auf einen Eintrag in Turners „Commonplace Book“ aus dessen Studienzeit – zwischen Notizen für eine Rede findet sich dort der Verweis: „See Emerson's preface to ‚Nature‘ (...) let us believe in the eternal genesis, the freshness & value of things present, act as though, just created, we stood looking a new world in the face and investigate for ourselves and act regardless of past ideas“ (zit. H.Smith 1950, 296).

⁸³ Wie John Muir war auch Frederick Jackson Turner in Madison, Wisconsin gebürtig. Nach seiner Emeritierung von Harvard im Jahr 1924 kehrte er dorthin zurück - im selben Jahr, in dem Leopold seine Arbeit in Madison aufnahm, „settling by chance in the gray stucco house just two doors west of Turner's Cape Cod bungalow“ (Flader 1987, 47). Darüber, ob sich aus dieser bemerkenswerten geographischen Koinzidenz auch persönliche Kontakte ergaben, läßt Leopolds Biographin Susan Flader leider nichts verlauten; über das Verhältnis der

[The] more virile and primitive skills in pioneering travel and subsistence (...) are as American as a hickory tree (...). Wilderness areas are first of all a series of sanctuaries for the primitive arts of wilderness travel, especially canoing and packing. I suppose some will wish to debate whether it is important to keep these primitive arts alive. I shall not debate it. Either you know it in your bones, or you are very, very old. (SCA, 269-71)

Ähnlich wie für Turner („The wilderness (...) strips off the garments of civilization, and arrays [the colonist] in the hunting shirt and the mocassin.“ Turner 1961, 39) ist die Wildnis für Leopold der Schauplatz einer Regression auf eine frühere phylogenetische Entwicklungsstufe (SCA, 211, 293) – einer zeitlich begrenzten Regression allerdings, die denjenigen, der sie durchläuft, erst dazu befähigt, die Herausforderungen der Gegenwart zu meistern; die Liebe zu den „primitiven Künsten“ ist demnach ein Indikator für jugendliche Kraft, „in society as well as in the individual“ (SCA, 212). Bei Emerson erscheint der Rückgang auf die entwicklungsgeschichtlichen Ursprünge des Menschen als eine Reinigung sowohl der Sprache als auch der moralischen Sensibilität; wie es in „Nature“ heißt: „As we go back in history, language becomes more picturesque, until its infancy, when it is all poetry; or all spiritual facts are represented by natural symbols. (...) A man’s power to connect his thought with its proper symbol, and so to utter it, depends on the simplicity of his character, that is, upon his love of truth and his desire to communicate it without loss“ (Emerson 1957, 33).

Turner’schen *frontier hypothesis* und dem Denken Aldo Leopolds liegen keine weitergehenden Untersuchungen vor.

5.3. Die Puritanische Typologie und Emersons Korrespondenzlehre

Der Verweis auf den Rousseau'schen Kult vom „edlen Wilden“ liegt hier nahe. Die Wurzeln dieser Vorstellung lassen sich allerdings auch in der amerikanischen Geistesgeschichte weiter zurückverfolgen. Die Erzählung von der Purifikation und Transformation der europäischen Immigranten durch den Kontakt mit der unberührten Natur der Neuen Welt kann in ihren Grundzügen als eine Weiterentwicklung jener Erzählung betrachtet werden, mit der bereits die puritanischen Einwanderer ihre eigene geschichtliche Erfahrung deuteten. Die Puritaner betrachteten die Landschaft Neuenglands im Lichte der biblischen Erzählung vom Auszug des Volkes Israel aus der pharaonischen Knechtschaft. Sie war ein Ort, dessen "Wildheit" von Anfang an ein besonderes symbolisches Gewicht besaß: so wie die Israeliten auf dem Weg ins heilige Land vierzig Jahre lang durch die Wüste irrten, so hatten die Puritaner ihren eigenen Weg durch die "hideous and desolate wilderness" (so die Worte William Bradfords, des ersten Gouverneurs von Plymouth; Bradford 1998, 176) der Neuen Welt zu gehen um dem göttlichen Auftrag gerecht zu werden und das ihnen versprochene Land in Besitz zu nehmen. Unabhängig von den tatsächlichen physischen Eigenschaften des Landes mußte Neuengland also eine "Wildnis" sein, um den besonderen Status der puritanischen Gemeinschaft als einem "Neuen Israel" zu bestätigen und seine Funktion in der narrativen Ordnung erfüllen zu können.⁸⁴ Grundlage dieser Selbstbeschreibung war ein typologisches Geschichtsverständnis, gemäß dem die im Alten Testament geschilderten Begebenheiten jene des Neuen Testaments präfigurieren; der Zug des Volkes Israel durch die Wüste Sinai etwa nimmt die Kreuzigung Jesu Christi vorweg, und beide, Typ und Anti-Typ, verweisen gemeinsam auf die providentielle Notwendigkeit für die puritanische Gemeinschaft, diesen Kreuzweg zu emulieren (Brumm 1963, 36ff). War die "wilderness" für die Puritaner ein durchaus "schrecklicher" Ort - ein Ort geistiger und körperlicher Qualen, der

⁸⁴ Tatsächlich trug die Landschaft Neuengland zahlreiche Spuren ihrer jahrhundertelangen Nutzung durch die Ureinwohner (Cronon 1983). An diesen Gebrauch des Begriffes „Wildnis“, der letztlich weniger auf die physischen Eigenschaften des so bezeichneten Landes als auf seine *erzählerische* Funktion - als Ort der Prüfung - verweist, schließen auch die in diesem Kapitel behandelten Texte an: Thoreaus „Wildnis“, die Wälder um Concord, war seit über hundert Jahren intensiv landwirtschaftlich genutzt worden; gleiches gilt für die Gegend um Leopolds ‚shack.’

spirituellen Gefährdungen und Prüfungen des Glaubens, jener Wüste entsprechend, in der Christus vierzig Tage lang der Versuchung durch den Teufel widerstehen mußte –, so war hier doch bereits die positive Wendung angelegt, die der Begriff im 19. Jahrhundert erfahren sollte, denn die negative Erfahrung des Gangs durch die Wildnis ist im typologischen Schema als notwendiger Bestandteil der Heilsgeschichte kodiert und von daher etwas, was man *zugleich* ersehnen und fürchten muß. Zwar lief man in der Wildnis Gefahr, seine Seele zu verlieren, aber man durfte eben auch darauf hoffen, Gottes Angesicht zu schauen - Christus selbst hatte schließlich in der Wüste nicht nur den Teufel und seine "wild beasts" angetroffen, sondern auch die Engel des Herrn (vgl. Markus 1:12-13, King James' Bible). Einerseits war die Wildnis jener Ort, an dem der eigene Glaube auf die Probe gestellt wurde, andererseits aber waren doch gerade die Prüfungen ein Zeichen für die eigene Auserwähltheit, eine Bestätigung dafür, daß Gott dem eigenen Schicksal besondere Aufmerksamkeit zuwendete: "Here, as nowhere else, His vengeance was a sign of love, a father's rod used to improve the errant child" (Bercovitch 1978, 8). Die Landschaft der Neuen Welt wurde so zu einer Allegorie des göttlichen Willens, ihre physischen Eigenschaften zu Zeichen, deren typologische Exegese nicht nur allgemeine spirituelle Wahrheiten zu eröffnen, sondern insbesondere auch die erlösungsgeschichtliche Sonderrolle der puritanischen Gemeinschaft zu bestätigen vermochte. Bei Jonathan Edwards, dem Theologen der puritanischen Erneuerungsbewegung zur Mitte des 18. Jahrhunderts („Great Awakening“), führt dies zur umfassenden Katalogisierung der emblematischen Bedeutungen der Naturdinge.⁸⁵ Im Gegensatz zu den Physikotheologen, mit denen ihn ansonsten viel verbindet, bestand Edwards darauf, daß die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken keine rein rationale Angelegenheit sei, sondern vielmehr auf der spontanen Erfassung seiner Güte beruhe: „He that is spiritually enlightened truly apprehends and sees it, or has a sense of it. He does not merely rationally believe that God is glorious, but he has a sense of the gloriousness of God in his heart (...), there is a sense of the loveliness of God's holiness”

⁸⁵ Insbesondere in *Images or Shadows of Divine Things*. Diese Sammlung von typologischen Schriften aus Edwards' unveröffentlichten Notizbüchern wurde erst 1948 von Perry Miller herausgegeben, der auch den Titel auswählte. Edwards selbst hatte u.a. *The Book of Nature and Common Providence* und *The Language and Lessons of Nature* in Betracht gezogen (Baym et.al. 1998, 487).

(Edwards 1998a, 457). Die sinnliche Empfindung des Naturschönen ist bei Edwards selbst bereits eine Art von Theodizee:

(...) spiritual beauties are infinitely the greatest, and bodies being but the shadows of beings, they must be so much more charming as they shadow forth spiritual beauties. This beauty is peculiar to natural things, it surpassing the art of man. (...)

There are beauties that are more palpable and explicable, and there are hidden and secret beauties. (...) The latter sort are those that delight us and we cannot tell why. Thus, we find ourselves pleased in beholding the color of violets, but we know not what secret regularity or harmony it is that creates that pleasure in our mind. These hidden beauties are commonly by far the greatest, because the more complex a beauty is, the more hidden is it. In this latter fact consists principally the beauty of the world, and very much in light and colors. (...) The reason of it is either that light or our organ of sensing is so contrived that an harmonious motion is excited in the animal spirits and propagated to the brain. That mixture we call white is a proportionate mixture that is harmonious, as Sir Isaac Newton has shown, to each particular simple color, and contains in it some harmony or other that is delightful. And each sort of rays play a distinct tune to the soul, besides those lovely mixtures that are found in nature. (Edwards 1998a, 486)

Die Gegenstände der Natur besitzen eine Schönheit, welche sie über die Produkte menschlichen Kunstschaffens erhebt; diese Schönheit rührt daher, daß sich in der Natur der göttliche Schöpfungsplan verwirklicht findet, und sie teilt sich jedem Menschen direkt mit, auch wenn ihre Quelle nicht unmittelbar einsichtig ist. Die neue Wissenschaft vermag die Komplexität der Natur zu erforschen und auf diese Weise die umfassende Harmonie aufzudecken, welche die Empfindung des Schönen im Menschen hervorruft; sie dient in diesem Sinne der Verherrlichung Gottes. Die Empfindung des Schönen ist dabei ein Beweis für das Wirken Gottes in der physischen Welt, dafür, "that either [the] light or our organ of sensing is so *contrived* that an harmonious motion is excited" [H.d.A.]. Der genaue Mechanismus, der hier am Werke ist, ist weniger wichtig als die Tatsache der "harmonischen Bewegung", welche unmittelbar auf die Hand des göttlichen Baumeisters verweist. Die "göttliche Musik" wahrzunehmen bedeutet demnach bereits, sich im Einklang mit dem göttlichen Willen zu befinden – wobei es letztlich gleichgültig ist, ob die Quelle dieser Wahrnehmung im menschlichen Geist selbst oder in der äußeren Welt lokalisiert wird. Bei Edwards ist die Deutung der Naturphänomene immer noch eng an die Bibel gebunden, deren Schriftsinn den Spielraum möglicher Interpretationen vorgibt – "the book of scripture is the interpreter of the book of nature (...) by declaring to us those spiritual mysteries that are indeed signified and typified in the constitution of the natural world" (Edwards 1998c, 491).

Emerson verwarf zwar die Rückbindung dieses Deutungsprozesses an die Bibel, behielt jedoch das zugrundeliegende typologische Schema für die Interpretation der Natur bei. Sacvan Bercovitch bringt dies auf die Formel: "American romantics looked to nature, as the New England Puritans had to Scripture, as a confirmation of the destiny of the New World" (Bercovitch 1978, 163).

Die Vorstellung von der Natur als Medium der Offenbarung spiritueller Wahrheiten erhielt so eine spezifisch amerikanische Prägung. Sie war indessen keineswegs ein amerikanisches Spezifikum, sondern stellte vielmehr einen integralen Bestandteil jenes physikotheologischen Denkens dar, das, wie wir gesehen haben, von der frühen Neuzeit bis weit ins 19. Jahrhundert hinein der wichtigste Legitimationsgrund naturwissenschaftlicher Forschung blieb. Ein direktes Erbstück dieser Tradition war auch jene Doktrin, die Robert Spiller als „the core doctrine of the Transcendental movement“ bezeichnet (Spiller 1971, xiv) - die Lehre von der "radikalen Korrespondenz" zwischen empirischer und metaphysischer Wirklichkeit, wie sie Emerson in „Nature“ darlegt:

The laws of moral nature answer to those of matter as face to face in a glass. ‚The visible worlds and the relation of its parts, is the dial plate of the invisible.‘ The axioms of physics translate the laws of ethics. Thus, ‚the whole is greater than its part‘; ‚reaction is equal to action‘; ‚the smallest weight may be made to lift the greatest, the difference of weight being compensated by time‘; and many the like propositions, which have an ethical as well as a physical sense. (Emerson 1957, 35) ⁸⁶

Die sichtbare Welt ist ein Chiffre der übernatürlichen Welt – „Every natural fact is a symbol of some spiritual fact“ (Emerson 1957, 32). Wissenschaftlich-technologischer und spiritueller Fortschritt bilden deshalb eine notwendige Einheit, denn indem die Wissenschaften den Bau des Universums erforschen, legen sie auch dessen moralische Gesetze offen, zu deren Auslegung es indessen einer visionären Sprache bedarf, welche die wissenschaftlichen Erkenntnisse in einen Bezug zum Menschen setzt: „Whole florae, all Linnaeus' and Buffon's volumes, are dry catalogues of facts; but the most trivial of these facts, the habit of a plant, the organs, the work, or noise of an insect, applied to the illustration of a fact in intellectual

⁸⁶ Laura Dassow Walls verweist auf die Dichte der intertextuellen Bezüge in dieser Passage: „This densely allusive passage combines [a] reference to Bacon, a quotation from Swedenborg, and a borrowing from de Staël's observation that the thought of the Creator had been 'transfused into two different languages, and capable of reciprocal interpretation... Almost all the axioms of physics correspond with the maxims of morals.'“ (48)

history, or in any way associated to human nature, affects us in the most lively and agreeable manner. The seed of a plant, - to what affecting analogies in the nature of man is that little fruit made use of (...)" (Emerson 1957, 33) Diese „Analogien“ sind kein bloßer Redeschmuck, und sie sind auch nicht das Werk des Dichters – sie sind vielmehr die Art und Weise, in der die menschliche Vernunft spontan den tieferen Sinn der Welt begreift und des göttlichen Willens teilhaftig wird; die empirischen Gegenstände sind also „wahre“ Metaphern: "The world is emblematic. Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind. (...) This relation between the mind and matter is not fancied by some poet, but stands in the will of God, and so is free to be known by all men" (Emerson 1957, 35). In der Sprache von Kindern und Wilden ist dieses Verhältnis noch in seiner ursprünglichen Reinheit gegeben; in späteren Entwicklungsstufen wird es zunehmend korrumpiert und verdeckt: "When simplicity of character and the sovereignty of ideas is broken up by the prevalence of secondary desires, - the desire of riches, of pleasure, of power, and of praise, - (...) new imagery ceases to be created, and old words are perverted to stand for things which are not; a paper currency is employed, when there is no bullion in the vaults" (Emerson 1957, 33). Naturphilosophie, Religion und Dichtung sind demnach Partner in der gemeinsamen Aufgabe, die Zivilisation von solchen "sekundären" Überformungen zu befreien und sich unmittelbar dem Urtext zuzuwenden, dem „Buch der Natur“ – eine Lektüre, die sowohl praktischen Nutzen als auch moralische Bildung verspricht, wobei der erstere gewissermaßen als Propädeutikum für die letztere fungiert:

Property and its filial systems of debt and credit (...) is the surface action of internal machinery, like the index on the face of a clock. Whilst now it is the gymnasium of the understanding, it is hiving, in the foresight of the spirit, experience in profounder laws. (...) [T]he use of commodity, regarded by itself, is mean and squalid. But it is to the mind an education in the doctrine of Use, namely, that a thing is good only so far as it serves; that a conspiring of parts and efforts to the production of an end is essential to any being. (Emerson 1957, 37, 39)

Die Behandlung der Natur als "Ware" („commodity“), wie auch die "dry catalogues of facts" der Naturgeschichtler, stellen nur die unterste Stufe in einer hierarchischen Ordnung von „Zweckmäßigkeiten“ dar, welche zum höchsten und letzten Zweck der Welt hinführt, wenn man sie nicht "für sich" betrachtet, sondern im Lichte der "Vernunft." Emerson bezieht sich

hierbei auf die Unterscheidung zwischen „Reason“ und „Understanding“ als den beiden wesentlichen Fakultäten des menschlichen Geistes. In einem Brief an seinen Bruder Edward aus dem Jahr 1832 erklärt er diese Unterscheidung folgendermaßen:

Now that I have used these words, let me ask you do you draw the distinction of Milton Coleridge & the Germans between Reason & Understanding. I Think it is a philosophy itself. & like all truth very practical (...). Reason is the highest faculty of the soul – what we mean often by the soul itself; it never *reasons*, never proves, it simply perceives; it is vision. The Understanding toils all the time, compares, contrives, adds, argues, near-sighted but strong-sighted, dwelling in the present the expedient the customary. Beasts have some understanding but no Reason. Reason is potentially perfect in every man – Understanding in very different degrees of strength. (Emerson 1939:1, 412-13)

Der Verstand ist jene Fakultät, welche mit den empirischen Data des Bewußtseins befaßt ist, Sinneseindrücke sammelt, analysiert und manipuliert; in seine Domäne fallen die praktischen Probleme des Alltags, die Probleme der Mathematik und der Ökonomie - jegliches, was der logischen Analyse zugänglich ist. Die Vernunft dagegen erfaßt spontan das Absolute und Unendliche, all jenes, was der rechnenden Denkart des Verstandes verschlossen bleibt; während letzterer den Zufälligkeiten individueller Erfahrung und Herkunft, der Willkür der Tradition, dem Körper und seinen Gebrechen verhaftet ist, gibt die Vernunft jedem Menschen die intuitive Gewißheit von der Existenz Gottes ein. Emersons Begriff „Reason“ schließt damit, auch wenn er „Milton Coleridge & the Germans“ als ihre Urheber benennt, wesentlich an die protestantische Vorstellung eines unvermittelten Zugangs der einzelnen Menschenseele zu Gott an - Kants „Vernunft“ leiht ihr zwar den Namen, aber ein Blick auf die Physiognomie des Kindes genügt, um Edwards' „spiritual and divine light, immediately imparted to the soul by God“ (Edwards 1998a, 454) als den eigentlichen Vater zu erkennen. Die Vernunft ist dem Verstand übergeordnet – es ist der Verstand, der die Metaphorisierung der von der Vernunft zusammengetragenen Erkenntnisse, ihre Übersetzung vom praktischen in das höhere moralische Register leistet, wie Emerson in „Nature“ erklärt: „The understanding adds, divides, combines, measures (...). Meantime, Reason transfers all these lessons into its own world of thought, by perceiving the analogy that marries Matter and Mind“ (Emerson 1957, 37). Es ist die Vernunft, durch die der Menschen unmittelbaren Anteil

am göttlichen Geist hat und die es ihm erst erlaubt, aus dem Buch der Natur die *causa finalis* der Welt abzulesen:

„Every scripture is to be interpreted by the same spirit which gave it forth“, – is the fundamental law of criticism. A life in harmony with Nature, the love of truth and of virtue, will purge the eyes to understand her text. By degrees we may come to know the primitive sense of the permanent objects of nature, so that the world shall be to us an open book, and every form significant of its hidden life an final cause. (Emerson 1957, 36)

Der Mensch vermag den „Text“ der Natur deshalb zu verstehen, weil der göttliche Funke, der in seiner Brust sprüht, von derselben Art ist wie jene Kraft, welche auch den Reigen der natürlichen Formen aus sich hervortreibt: in der Natur erkennt der Mensch sich selbst und „kommt zur Vernunft“ – „in the woods, we return to reason and faith“ (Emerson 1957, 24). Deshalb hat die Trennung zwischen den unterschiedlichen Disziplinen des Wissens, zwischen den „schönen Künsten“ und der Erforschung der Natur, letztlich auch keinen Halt in der Sache. Sie alle zielen gleichermaßen auf die Erhellung transzendentaler, absoluter Wahrheiten ab – Wahrheiten, angesichts derer auch die hume'sche Unterscheidung zwischen „Sein“ und „Sollen“ ihren Sinn verlieren muß, denn die Natur ist vom moralischen Gesetz durchtränkt und besitzt eine intrinsische Normativität: „every globe in the remotest heaven, every chemical change from the rudest crystal up to the laws of life, every change of vegetation from the first principle of growth in the eye of a leaf (...) shall hint or thunder to man the laws of right and wrong, and echo the Ten Commandments“ (Emerson 1957, 39). Nur wenige Zeilen später findet sich in „Nature“ ein Passus, von dem man mit einigem Recht behaupten kann, daß hier *in nuce* der ganze erste Teil des *Sand County Almanach* präfiguriert ist: „What is a farm but a mute gospel? The chaff and the wheat, weeds and plants, blight, rain, insects, sun, - it is a sacred emblem from the first furrow of spring to the last stack which the snow of winter overtakes in the fields“ (Emerson 1957, 39).

5.4. „A Mute Gospel.“ Aldo Leopolds Naturhermeneutik

Mit seinem Ideal einer ökologischen Wissenschaft, in der die Erkenntnis der wirklichen Struktur der biologischen Prozesse bruchlos in ethische Gewißheiten münden soll, schließt Leopold an das Emerson'sche Projekt an. Im Kapitel „A Mighty Fortress“ schreibt Leopold: „Every farm woodland, in addition to yielding lumber, fuel, and posts, should provide its owner a liberal education. This crop of wisdom never fails, but it is not always harvested. I here record some of the many lessons I have learned in my own woods“ (SCA, 78). Der Begriff „liberal“ ist hier nicht nur im Sinne von „großzügig“ oder „breitgefächert“ zu verstehen, sondern eben auch in jenem weiteren Sinne, den er in der Philosophie des Transzendentalismus besitzt – die Funktionsweise der natürlichen Gemeinschaft lehrt denjenigen, der sie studiert, Respekt und Toleranz gegenüber der Autonomie ihrer Glieder, das Vertrauen in die Fähigkeit der Gemeinschaft zur Selbstregulation und in die eigene Fähigkeit, durch den Gebrauch der Vernunft und in Absehung von Tradition und Dogma in den Besitz fundamentaler Wahrheiten zu gelangen. „A Mighty Fortress“ ist denn auch eine Lektion in einer solchen fundamentalen Wahrheit, die bei Emerson unter dem Titel „compensation“ firmiert - jedes Übel in der Welt erfüllt seinen Zweck und wird im providentiellen Schema durch ein höheres Gut aufgewogen, so schreibt Emerson in dem Essay „Fate“: „The direction of the whole and of the parts is towards benefit, and in proportion to the health. (...) There is adjustment between the animal and its food, its parasite, its enemy. Balances are kept“ (Emerson 1957, 346). Eben dieses kosmische Gesetz manifestiert sich auch in den Krankheiten, welche die Bäume um Leopolds „shack“ befallen; zunächst sieht der Erzähler nur die Schäden, den diese Krankheiten auf seinem Grundstück anrichten – „I began to wish that Noah, when he loaded up the Ark, had left these tree diseases behind“ (SCA, 78). Aber er entdeckt sehr bald, daß die Schäden auch eine Fülle von Wohltaten mit sich bringen. Unter einem umgestürzten Ahorn, dessen Wurzelstock von einem Pilz geschwächt worden ist, bezieht eine Familie von Waschbären Quartier: „Without this ‚bombproof‘ shelter, my seed stock of coons would be cleaned out by

hunters each year“ (SCA, 78). Die abgebrochenen Äste der Eichen bieten den Moorhühnern Schutz vor dem Schnee; Galläpfel sind ihre Lieblingsspeise. Ihre hohlen Stämme beherbergen Bienenstöcke - „But for heart-rots, there would be no hollow oaks to furnish wild bees with oaken hives“ (SCA, 79) – und ihre von Käfern und Larven befallene Rinde bietet den Meisen Nahrung: „But for disease and insect pests, there would likely be no food in these trees, and hence no chickadees to add cheer to my woods in winter“ (SCA, 81). Das leuchtendste Belegstück des Erzählers für die höhere Zweckmäßigkeit in der Ökonomie der Natur entstammt auch in diesem Kapitel jener Familie der „warblers“ (Waldsänger, lat. *Parulidae*), welche in der oben zitierten späteren Passage (SCA, 230) als Ausgangspunkt einer physikotheologischen Theodizee diente:

The real jewel of my disease-ridden woodlot is the prothonotary warbler. He nests in an old woodpecker hole, or other small cavity, in a dead snag overhanging water. The flash of his gold-and-blue plumage amid the dank decay of the June woods is in itself proof that dead trees are transmuted into living animals, and vice versa. When you doubt the wisdom of this arrangement, take a look at the prothonotary. (SCA, 82)

Die Art und Weise, in der die ungezähmte Natur ihren menschlichen Beobachter ästhetisch affiziert, bezeugt die Existenz einer höheren Ordnung, in der alle Lebewesen ihren Platz haben, und bestätigt die intuitive Gewißheit, daß die menschliche Geschichte aus einem Guß ist mit jenem erdgeschichtlichen Prozeß, in dem sich eine gütige Vorsehung zu vollstrecken scheint; eine Gewißheit, die sich – um Emersons Unterscheidung aufzugreifen – nicht mit den Mitteln des Verstandes *beweisen* läßt, sondern vielmehr von der Vernunft spontan erfaßt wird und sich nur in der ihr eigenen Symbolsprache zum Ausdruck bringen läßt. „Our ability to perceive quality in nature begins, as in art, with the pretty. It expands through successive stages of the beautiful to values as yet uncaptured by language“ (SCA, 102). Wolf, Wildgans, Stinktier, „prothonotary warbler“ – sie alle repräsentieren in den oben diskutierten Textpassagen die von Leopold hier postulierten „höheren“ Qualitäten. Sie fungieren als Embleme für die „Weisheit“ des evolutionären Arrangements, die sich mit den Mitteln der Alltagssprache nicht zum Ausdruck bringen läßt. Das vorangegangene Zitat bezieht auf eine weitere solche emblematische Spezies, namentlich den Kranich, „symbol of our untamable past, of that incredible sweep of millenia which underlies and conditions the

daily affairs of birds and men“ (SCA, 103). So wie im „Lied“ des Gavilan sind auch in dem Marschland, welches die Kraniche bewohnen, “seconds and centuries” (SCA, 158) kopräsent:

A sense of time lies thick and heavy on such a place. (...) The cranes stand, as it were, on the sodden pages of their own history. These peats are the compressed remains of the mosses that clogged the pools, of the tamaracks that spread over the moss, of the cranes that bugled over the tamaracks since the retreat of the ice sheet. An endless caravan of generations has built of its own bones this bridge into the future, this habitat where the oncoming host again my live and breed an die. To what end? Out on the bog a crane, gulping some luckless frog, springs his ungainly hulk into the air and flails the morning sun with mighty wings. The tamaracks re-echo with his bugled certitude. He seems to know. (SCA, 102)

In der Betrachtung des Kranichs und seines von naturgeschichtlicher Erfahrung durchsättigten Lebensraums erlangt Leopolds Erzähler, wenn auch nur für einen Moment, die sinnliche Gewißheit, daß die Frage nach Sinn und Ziel des evolutionären Prozesses, des unablässigen Lebens und Sterbens, wenigstens prinzipiell beantwortbar ist – auch wenn sich der Mensch, in dem er diese Frage stellt, bereits jener fraglosen Selbstverständlichkeit begibt, mit der der Kranich seinem existenziellen Geschäft nachgeht. In der Wahrnehmung der ästhetischen Qualität des Kranichs begegnet er seinen eigenen Ursprüngen und hat Anteil an dessen erdgeschichtlicher Würde: „When we hear his call, we hear no mere bird. He is the symbol of our untamable past, of that incredible sweep of millenia which underlies and conditions the daily affairs of birds and men” (SCA, 103). Hier findet der Erzähler Nahrung für den Glauben, daß die unsichtbare Hand des Schöpfers ihn auf den rechten Weg führt, und für jenes tief im amerikanischen Selbstverständnis verwurzelte Vertrauen, daß die liberale Gesellschaftsordnung, wie sie von der amerikanischen Nation exemplifiziert wird, im Einklang mit universalen Entwicklungsgesetzen steht. Leopolds „scholar“, der in einer unabschließbaren Serie zirkulärer Exkursionen in die Wildnis seine liberale Erziehung absolviert und dabei jene Metaphern „erntet“, mit denen er sich seiner evolutionsgeschichtlichen Rolle zu versichern vermag, ist damit ein direkter Nachfolger von Emersons „American Scholar“, „[for whom] the ancient precept, ‚Know thyself‘, and the modern precept, ‚Study nature‘, become at last one maxim“ (Emerson 1957, 66).

5.5. Affirmation und Kritik des Liberalismus. Die Erzählung von der Wiedergewinnung des Gartens in *A Sand County Almanach*

Was in Leopolds Text allerdings fehlt, ist der selbstgewisse Optimismus Emersons, daß die Herrschaft des Menschen über die Natur - „The kingdom of man over nature“, wie Emerson in „Nature“ schreibt (Emerson 1957, 56) - das eigentliche *telos* der Geschichte darstelle. Leopold übernimmt in *A Sand County Almanach* Emersons typologisches Naturbild und das Ideal einer Wissenschaft, die in der Natur nicht nur kausale Zusammenhänge beobachtet, sondern darüberhinaus universale Werte und Gesetzmäßigkeiten aufdeckt, die dem Menschen als Richtlinien für moralisches Handeln dienen können; zugleich verwirft er Emersons Überzeugung, daß die bedingungslose Ausweitung der technischen Eingriffe in die Natur selbst der Ausdruck solcher universaler, natürlicher Gesetzmäßigkeiten sei. Wirft man einen erneuten Blick auf die Art und Weise, in der Leopold das oben angesprochene Zitat aus „Civilization“ in seinen Text aufnimmt, so wird deutlich, daß er sich des ambivalenten Charakters des transzendentalistischen Erbes vermutlich bewußt gewesen ist, denn er unterzieht es einer kleinen, aber entscheidenden Modifikation. Bei Emerson liest man: "Hitch your wagon to a star" (Emerson 1906b, 17). Die entsprechende Stelle in „January Thaw“ lautet hingegen: "its maker had hitched his wagon to a star *and dropped the reins.*" [H.d.A.] Dies scheint Aldo Leopolds ambivalentes Verhältnis zu Emersons Philosophie in einem Satz zu erfassen: die "Zügel fahren zu lassen", so mag man dies ausführen, bedeutet, sich von der verblendeten Vorstellung zu verabschieden, der Mensch könne der ganzen Natur seine eigenen Zwecksetzungen aufzwingen, „until the world becomes at last only a realized will“, wie es in Emersons „Nature“ heißt (Emerson 1957, 38).

Die bereits oben angesprochenen Paradoxa holen Leopolds Text jedoch auch hier wieder ein. Emersons Anweisung, seinen Karren hinter einen Stern zu spannen, bedeutet ja selbst nichts anderes, als das eigene Schicksal in die Hand jener natürlichen Gesetze zu legen, welche den geschichtlichen Prozess steuern – sie ist eine Metapher für eine über die ökonomische Sphäre hinaus verallgemeinerte Haltung des *laissez faire*, für das Vertrauen in die universalen Prinzipien der Selbstregulation und Melioration, welche Emerson in

Gesellschaft und Natur gleichermaßen am Werk sieht. Auch für Leopold ist es gerade die spontane Homöostase der biotischen Gemeinschaft, die diese als Idealbild gesellschaftlicher Organisation erscheinen läßt und es ihm erlaubt, hier die „natürlichen“, evolutionären Wurzeln liberaler Werte zu lokalisieren. Bei Adam Smith diente die Hypothese von der „invisible hand“ dazu, das menschliche Individuum von der Notwendigkeit zu entbinden, bei seinem Handeln das Gesellschaftsganze berücksichtigen zu müssen – in der Übertragung auf die biotische Gemeinschaft macht sie das Zustandekommen einer harmonischen Ordnung plausibel, ohne daß den einzelnen Exemplaren der unterschiedlichen Spezies eine auf eine solche Ordnung abzielende Absicht unterstellt werden muß. Wenn aber der Mensch nun in der Tat bloß ein gleichberechtigter „Bürger“ der biotischen Gemeinschaft ist, so müßte auch für ihn gelten, daß er seiner Rolle am ehesten gerecht wird, wenn er seine eigenen Interessen ohne Rücksichtnahme auf das biotische „Ganze“ verfolgt – tatsächlich ist dies auch die Konsequenz, die sich aus der Smith'schen Konzeption für das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und ihrer natürlichen Umwelt ergibt, und deren tiefe Verankerung im liberalen Denken, wie Rolf-Peter Sieferle hervorhebt, maßgeblichen Anteil daran hatte, daß eine Krise der natürlichen Umwelt im neuzeitlichen Weltbild lange Zeit als schlichtweg undenkbar erschien:

Die freie Marktwirtschaft ist programmatisch als eine göttliche Planwirtschaft gedacht (...). Jeder Gedanke daran, wirtschaftliches Handeln müsse Naturzusammenhänge berücksichtigen, wäre ein Einbruch in die genuine Domäne Gottes. Die Harmonie von Natur und Gesellschaft ist von allerhöchster Stelle garantiert, gerade auch dann, wenn der Mensch darangeht, seinen produktiven Zugriff auf die Natur zu verschärfen. Der Haushalt der Natur und die Ökonomie der menschlichen Gesellschaft befinden sich in einem fundamentalen, unantastbaren Gleichgewicht. (Sieferle 1990, 51-53)

Sieferle bezieht sich hier wohlbemerkt auf Adam Smith als einen exemplarischen Denker der frühen Volkswirtschaftslehre; wir haben gesehen, daß Smiths Konzeption von der „invisible hand“ auf den selben Prämissen beruhte, die etwa zur gleichen Zeit auch Karl von Linné seinen Forschungen zugrundelegte, und die auch noch die Theoriebildung der „dynamic ecology“ Frederic Clements' bestimmen, wie sie für die amerikanische Umweltbewegung prägend wurde: die stabile Ordnung der menschlichen Gesellschaft und der „biotischen Gemeinschaft“ werden unter den Vorgaben des symbolischen Feldes der *oeconomia*

naturae gleichermaßen als Ergebnis einer prästabilierten Harmonie aufgefaßt, in der sich die Handlungen einer Vielzahl von egoistischen Akteuren zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenfügen. In diesem harmonischen Ganzen wird den Bedürfnissen aller Individuen auf optimale Weise Rechnung getragen, und ihr Vorhandensein ist ein Beweis für das wohlthätige Wirken Gottes, der bei der Einrichtung der Welt dafür gesorgt hat, daß die spontane Verfolgung der Eigeninteressen durch die Individuen nicht mit dem Wohl der Gesamtheit in Konflikt gerät. In *A Sand County Almanach* vollzieht sich die Wahrnehmung dieser Ordnung als eine Wahrnehmung der ästhetischen Qualitäten der Natur - des bunten Gefieders der Waldsänger, der Eleganz des Kranichs, der Stoffwechsel-Symphonie des Rio Gavilan.

Die an die Existenz dieser Ordnung geknüpfte teleologische Absicherung besitzt bei Leopold allerdings nur noch für die „wilde“ Natur uneingeschränkte Geltung – woraus sich für den Menschen genau jene Notwendigkeit ergibt, deren Ausschaltung die Idee von der selbstregulierenden *oeconomia naturae* ursprünglich verhielt: das „Ganze“ zu denken und das eigene Handeln bewußt auf dessen Wohl zu orientieren. Der Mensch kann der Natur ihren Lauf nur lassen, in dem er *sich selbst* die Zügel anlegt – der providentielle Ablauf des Evolutionsprozesses, welcher sich aus den spontanen Handlungen aller Glieder der Natur ergeben sollte, hängt nun davon ab, daß eines dieser Glieder sich selbst diszipliniert, sich ein Bild dieses Ablaufs macht und dieses als Norm eigenen Handelns statuiert.

Leopolds modernitätskritische Überlegungen in *A Sand County Almanach* stellten demnach einerseits einen Angriff auf den fortschrittsgläubigen Optimismus des klassischen Liberalismus dar und auf die emanzipatorische Erzählung, über die dieser sich legitimierte: die Erweiterung der technischen Zugriffsmöglichkeiten des Menschen auf die Natur befreit diesen nicht von Naturzwängen, sondern entfremdet ihn vielmehr von seiner eigenen Naturhaftigkeit und verschleiert damit Abhängigkeitsverhältnisse, denen er doch nicht zu entkommen vermag – sie führt nicht in die Freiheit, sondern in eine neue Unmündigkeit. Auf einer anderen Ebene affirmiert *A Sand County Almanach* jedoch die emanzipatorische Legitimationserzählung: wie schon für Emerson sind Demokratie und Marktwirtschaft auch

hier die einzig „naturgemäßen“ Formen gesellschaftlicher Organisation, die auf den gleichen Prinzipien beruhen, welche auch der spontanen Homöostase natürlicher Lebensgemeinschaften zugrunde liegen; Totalitarismus und Industriekapitalismus erscheinen demgegenüber als zwei Aspekte *einer* zerstörerischen Entwicklung, die der universalgeschichtlichen Tendenz auf harmonische Einheit in der Vielfalt entgegenarbeitet. Die amerikanische Wildnis ist derjenige Ort, an dem der göttliche Schöpfungsplan noch in seiner ursprünglichen Reinheit zu betrachten ist und an dem sein Wirken zur unmittelbaren Erfahrung werden kann. Der Schutz dieser Wildnis stellt daher einen notwendigen Ausgangspunkt dar bei der Errichtung einer exemplarischen Gemeinschaft, die auf dem unerschütterlichen Fundament der Naturgesetze stehen soll und in der die Interessen der Individuen auf ideale Weise mit denen der Allgemeinheit versöhnt werden – die Wiederherstellung eines „Arcadian age“, wie es in der Vergangenheit bereits einmal existierte: „Man and beast, plant and soil [living] with and on each other in mutual toleration, to the mutual benefit of all“ (SCA, 106).

Die klassische „recovery narrative“ von der Wiedergewinnung des Garten Eden, wie sie das Selbstverständnis der amerikanischen Kultur geprägt hat (vgl. Kap. 3.3.), wird von Leopold also nicht grundsätzlich verworfen, sondern vielmehr rekonfiguriert: am Anfang der Geschichte steht die Austreibung aus einem Paradies, das nun nicht mehr in einer unbestimmten mythischen Vorzeit angesiedelt ist, sondern durch die „unberührte“ Natur des amerikanischen Kontinents vor seiner Besiedlung durch die euroamerikanischen Siedler repräsentiert wird – die gesunde „land community“, der „Climax“-Zustand der Ökosysteme, wie sie in einigen wenigen Flecken immer noch anzutreffen sind. Darstellungen dieses Idealzustandes finden sich vor allem im zweiten großen Teil des *Almanach*, „The Quality of Landscape“, dessen Kapitel nach geographischen Regionen geordnet sind („Wisconsin“, „Illinois and Iowa“, „Chihuahua and Sonora“, etc.) und in dem Leopold die Erfahrungen beschreibt, die er während seiner langen Jahre im Dienst des *Forest Service* und im Verlauf zahlreicher privater Reisen quer durch den nordamerikanischen Kontinent gesammelt hatte. Im Kapitel „Green Lagoons“ etwa schildert er einen Jagdausflug, den er und sein Bruder Carl

1922 in das Delta des Colorado River unternahmen. Die unberührte Wildnis, die sie dort vorfinden, ist ein irdisches Paradies, in dem nicht nur die beiden Jäger, sondern alle Tiere sich des natürlichen Reichtums erfreuen: „We could not, or at least did not, eat what the quail and deer did, but we shared their evident delight in this milk-and-honey wilderness. Their festival mood became our festival mood; we all reveled in a common abundance and in each other's well-being” (SCA, 155). Die Gesundheit des Landes und die seiner unterschiedlichen Bewohner fallen unmittelbar zusammen; der allgegenwärtige Überfluß hält Arbeit und Hunger fern, und im gemeinsamen Genuß dieses Zustands werden alle Lebewesen zu Brüdern – das „we“ im zweiten Satz scheint nicht mehr nur die beiden Leopolds, sondern auch die Wachteln und Rehe des ersten Satzes einzuschließen. Dieses Gefühl der Verbundenheit ist ein Indikator für die organische Einheit und Integrität des Landes: „I cannot recall feeling, in settled country, a like sensitivity to the mood of the land“ (SCA, 155). Die Nacherzählung des Jagdausflugs endet mit der Begegnung mit einigen Kranichen: „Doubtless they were sandhill cranes, but it doesn't matter. What matters is that we were sharing our wilderness with the wildest of living fowl. We and they had found a common home in the remote fastness of space and time; we were both back in the Pleistocene. Had we been able to, we would have bugled back their greeting” (SCA, 157). Das Bewußtsein der innigen Verbundenheit mit dem Land begründet hier zugleich einen natürlichen Besitzanspruch: wer das Land auf eine solche Weise versteht, dem scheint es auch auf fraglose Weise zu gehören – und dies gilt für die Kraniche ebenso wie für die Menschen. Diese „Rückkehr ins Pleistozän“ ist allerdings eine vorübergehende; Leopolds Schilderung erfolgt aus der nostalgischen Rückschau und endet auf einer elegischen, ja resignativen Note: „Man always kills the thing he loves, and so we the pioneers have killed our wilderness“ (SCA, 157).⁸⁷ Zugleich antezipiert sie aber auch – so wie die anderen Wildnis-

⁸⁷ Wenn Leopold hier von einer „milk-and-honey wilderness“ (SCA, 155) spricht, so verweist diese Formulierung auch unmittelbar auf jene Passage in „The Land Ethic“, in der die selben Worte dazu dienen, um das falsche Bewußtsein zu charakterisieren, welches der skrupellosen Ausbeutung des Landes zu Grunde liege: „Abraham knew exactly what the land was for: it was to drip milk and honey into Abraham's mouth“ (SCA, 240). Daß Leopold in der Rückschau auf die Exkursion ins Delta des Colorado ein gewisses Schuldgefühl empfand, kann nicht weiter verwundern, wenn man einen Blick auf das Tagebuch wirft, welches die Brüder führten und das einige Jahre nach Aldo Leopolds Tod im Band *The Round River* veröffentlicht wurde. Von „sensitivity to the moods of the land“ ist dort wenig zu spüren. Der Text wird gänzlich von der Auflistung der Jagderfolge dominiert: Koyoten, Gänse, Wachteln, Enten, Waschbären, Wildkatzen, Rehe, Biber, Pelikane – geschossen wird, was vor

Exkursionen, die Leopold im *Almanach* schildert - den heilsgeschichtlichen Endpunkt, auf den der gesamte evolutionäre Prozess hinlaufen soll: die Erreichung einer perfekten Symbiose mit dem Land, wie sie Leopold bereits 1933 in seinem wissenschaftlichen Hauptwerk *Game Management* als Maßstab für den zivilisatorischen Entwicklungsstand der amerikanischen Kultur designiert hatte – ein Zustand, mit dem die menschliche Geschichte schließlich in den zyklischen, Regenerationsprozessen der Natur aufginge und in dem die unbeschränkte Freiheit des Einzelnen in vollständigem Einklang mit dem Wohl der Naturganzen stünde (vgl. Leopold 1933a, 20; 1933b, 643). „Green Lagoons“ ist also Rückschau und Prolepsis zugleich. Im unveröffentlichten ersten Vorwort zu seiner Essaysammlung schreibt Leopold über seine Reisen nach Mexiko während der 1920er Jahre: „It was here that I first clearly realized that land is an organism, that all my life I had seen only sick land, whereas here was a biota still in perfect aboriginal health“ (Leopolds 1987, 285f). Es ist diese Erfahrung der paradisiischen Zustände in einer gesunden „land community“, die dem Erzähler den Maßstab für seine Kritik an den zerstörerischen Formen der Landnutzung in den Vereinigten Staaten an die Hand geben. Sie erlaubt es ihm, die Norm festzusetzen, an der sich der Umgang mit dem Land zukünftig zu orientieren hätte, und qualifiziert ihn damit zum „land doctor.“

In jenen Varianten der Erzählung von der Wiedergewinnung des Paradieses, wie sie etwa in den Texten Francis Bacons oder Emersons erkennbar ist und wie sie auch das Selbstbild des technik-vernarrten Amerika der 1950er Jahre geprägt hat, ist die entscheidende Kraft, welche die Geschichte ihrem Endpunkt entgegentreibt, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt stetig wachsende Macht des Menschen über die Natur, die Expansion seiner

die Flinte kommt. Die folgende kurze Passage ist exemplarisch: „A little above the old corral Carl sighted a whole bunch of animals on shore under a patch of cane and mesquite. We hoped they were cats but as we stole up in the canoe we saw they were a whole family of coons. I took the shotgun and killed one dead with the first barrel and thought I'd killed the big one with the second. The big one disappeared, however, so we put Flick [den Jagdhund, H.d.A.] on his trail and soon he barked out a hundred yards up the bank in a dense mesquite thicket full of mud. We rushed up and found the big one crippled one under a pile of dead brush. These coons were big and fat and in better fur than the previous one“ (Leopold 1953, 28). Wie im Kapitel „Thinking Like a Mountain,“ so scheint Leopold auch in „Green Lagoons“ Abbitte für das zu leisten, was ihm in seinen späteren Lebensjahren als Jugendsünde erschien. Selbst wo er an einer späteren Stelle – wiederum unter Rekurs auf Haeckels biogenetische Regel – die Trophäenjagd verteidigt, verrät noch die Aussage, dies sei nichts, wofür man sich zu entschuldigen brauche, das Bedürfnis, eben dies zu tun: „Scientists have an epigram: ontogeny repeats phylogeny. What they mean is that the development of each individual repeats the evolutionary history of the race. This is true of mental as well as physical things. The trophy-hunter is the caveman reborn. Trophy-hunting is the prerogative of youth, racial or individual, and nothing to apologize for“ (SCA, 293-94).

technischen Zugriffsmöglichkeiten. Leopold verwirft nun diesen Glauben nicht völlig, sondern entwirft vielmehr eine Version wissenschaftlichen Fortschritts, die mit der Aufdeckung der wirklichen Struktur der Welt auch eine Ausdehnung der ethischen Verpflichtungen des Menschen und damit eine *Beschränkung* seines technischen Zugriffs auf die Natur mit sich bringt: nicht die Entdeckung des Radios oder des Fernsehens, sondern die des „land organism“ sei die herausragende wissenschaftliche Errungenschaft des 20. Jahrhunderts, so hieß es in einer bereits zitierten Textstelle (SCA, 190), und anlässlich der Errichtung eines Denkmals für die ausgerottete „passenger pigeon“ schreibt Leopold: „For one species to mourn the death of another is a new thing under the sun. The Cro-Magnon who slew the last mammoth thought only of steaks. (...) Had the funeral been ours, the pigeons would hardly have mourned us. In this fact, rather than in Mr. Du Pont’s nylons or Mr. Vannevar Bush’s bombs, lies objective evidence of our superiority over the beasts” (SCA, 117). Es gibt also durchaus „objektive“ Kriterien für den Fortschritt, aber diese sind nicht technischer, sondern vielmehr ethischer und ästhetischer Natur.⁸⁸ Der wahre Fortschritt führt hin zu einem neuen Weltbild, in dem die unterschiedlichen Formen menschlichen Wissens zusammenfließen zu dem, was Leopold an einer Stelle als „physics of beauty“ bezeichnet (SCA, 146), und in dem „the detection of harmony“ nicht mehr das alleinige Prädikat der Dichter ist (SCA, 162).⁸⁹ Leopolds eigene Essays aus dem *Almanach*, mit ihrer Synthese von wissenschaftlicher, ästhetischer und ethischer Naturbetrachtung, wären als ein Schritt in diese Richtung zu

⁸⁸ Man könnte die von Leopold – und, wie wir sehen werden, in ganz ähnlicher Weise auch von Rachel Carson – entworfene Erzählung von der Desillusionierung des Menschen und der allmählichen Bewußtwerdung seiner tatsächlichen evolutionsgeschichtlichen Stellung auch als eine Variante jener Erzählung beschreiben, die Lyotard als „spekulative“ der „emanzipatorischen“ Erzählung entgegengesetzt – in ihr gehe es darum, so schreibt Lyotard (Wilhelm von Humboldt zitierend) „einmal alles aus einem ursprünglichen Prinzip abzuleiten“, dem die wissenschaftliche Aktivität entspricht; „ferner alles einem Ideal zuzubilden“, welches die ethische und soziale Praxis leitet; „endlich jenes Prinzip und dies Ideal in Eine Idee zu verknüpfen“, die sicherstellt, daß die Erforschung der wahren Ursachen in der Wissenschaft nicht umhin kann, mit dem Streben nach gerechten Zielen im moralischen und politischen Leben übereinzustimmen“ (Lyotard 1979, 100-101). Damit sollte nichts über geistesgeschichtliche Filiationen gesagt sein, sondern lediglich auf eine argumentative Parallele verwiesen werden: Leopold und Carson verstehen die Ökologie als das Reflexiv-Werden eines universalgeschichtlichen Subjekts, eben des „Lebens“, in der die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften zu einem Ganzen zusammenfließen.

⁸⁹ Sherman Paul schreibt: „The spiritual legacy of Thoreau and Muir belongs to his social idealism; he does not share their Idealist philosophy and was better able to look at nature without looking at himself. He shares this stance toward reality with many contemporary poets and thinkers and finds his place with them because he believed that ‘the detection of harmony is the domain of poets’ and because he gave some of them the legacy of *inhabiting*, of living in place.” (Paul 1992, 52) Tatsächlich bezeichnet Leopold in der von Paul zitierten Passage den Glauben, „Harmonie“ sei eine Angelegenheit für Dichter, als Symptom für die Entfremdung der akademischen Naturwissenschaft von ihrem Gegenstand – s.o.

betrachten. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis und der ethische Fortschritt hin zu einem biotischen Egalitarismus gehören unmittelbar zusammen:

It is a century now since Darwin gave us the first glance of the origin of species. We know now what was unknown to all the preceding caravan of generations: that men are only fellow-voyagers with other creatures in the odyssey of evolution. This new knowledge should have given us, by this time, a sense of kinship with fellow-creatures; a wish to live and let live; a sense of wonder over the magnitude and duration of the biotic enterprise. (SCA, 117)

Daß die Evolutionsgeschichte hier als eine „Odyssee“ bezeichnet wird, ist in Anbetracht des oben Gesagten nur schlüssig: Ziel einer ökologischen Reform der Gesellschaft ist die Rückkehr zu den Ursprüngen, die „Schließung des Kreises“, um den Titel eines späteren populär-ökologischen Textes zu zitieren (Commoner 1971). Darwins Theorie der natürlichen Zuchtwahl wird damit subtil auf ein im Grunde physikotheologisches Denkmuster zurückgebogen: bei Darwin implizierte der Begriff der Evolution den Abschied von teleologischen Denkmustern und die absolute Kontingenz aller Lebensformen, einschließlich des Menschen – die Evolutionsgeschichte hat weder ein Ziel noch eine erkennbare Richtung (Mayr 1991, 20f); bei Leopold hingegen verweist er auf die Verantwortlichkeit des Menschen für die ihm verwandten Mitgeschöpfe, deren Schonung und Bewahrung ein notwendiges Moment bei der Wiedergewinnung des Ursprungs ist, der Rückkehr zu „[a] home in the remote fastness of time and space“ (SCA, 157), wo der Löwe sich neben dem Lamm zur Ruhe legt und der Mensch mit den Kranichen spricht.

6. Wildniskult und Technikkritik

6.1. Die *Dinosaur Battle* 1950-56, Wallace Stegners "Wilderness Letter" und die Revision des Frontier-Mythos

Das von Leopold in *A Sand County Almanach* vollzogene „re-employment“ der emanzipatorischen Legitimationserzählung war in vielerlei Hinsicht durchaus mit jenen Versionen der Erzählung kompatibel, die in den nachfolgenden Jahren zur Rechtfertigung der anti-kommunistischen Eindämmungspolitik dienen sollten und die Alan Nadel unter der Bezeichnung „containment narratives“ als prägendes Moment der amerikanischen Kultur während der 1950er Jahre beschrieben hat (Nadel 1995, 3). Dies gilt insbesondere in Bezug auf den dem *Almanach* eingeschriebenen Anti-Totalitarismus: die Wildnis, so macht Leopold immer wieder deutlich, ist unter anderem deshalb zu schützen, weil sie einen uramerikanischen und für die Formung des demokratischen Nationalcharakters unerlässlichen Erfahrungsraum darstellt. Der Umgang mit der ungezähmten Natur ist eine Vorschule für die Konfrontation mit den „dark and bloody realities of the present“ (SCA, 210) – der *Almanach* bezieht sich hier wohl noch vornehmlich auf die Bedrohung durch den Nationalsozialismus, aber zu dessen Ablösung durch den Sowjetkommunismus als totalitärem Gegenbild zur freiheitlichen amerikanischen Gesellschaftsordnung bedurfte die Argumentation keiner nennenswerten Modifikationen.

Dennoch blieb die Resonanz des Textes zunächst auf ein kleines Publikum beschränkt. Wie Richard Harmond und G.A. Cevalasco schreiben, „The era from 1945 to 1960 is often seen as representing a low point in the history of the conservation movement“ – und das mit gutem Grund (Harmond & Cevalasco 1998, 43). Das Ziel, welches Leopold im *Almanach* skizziert hatte, war das einer Gesellschaft, in welcher der technische und wirtschaftliche Fortschritt gebremst und ethischen Kriterien untergeordnet, der Erhalt des Bestehenden über die Mehrung materiellen Wohlstands gestellt würde. Die Wissenschaft, so Leopolds Hoffnung, sollte sich aus der Umklammerung durch wissenschaftsfremde Interessen lösen. Die historische Entwicklung schien freilich in eine Richtung zu führen, die dem von Leopold skizzierten Ziel diametral entgegengesetzt war. Der Konflikt mit dem sowjetischen

Konkurrenten stand ganz im Mittelpunkt der massenmedialen Aufmerksamkeit, und man kann die ideologische Seite dieses Konflikts mit guten Gründen als einen Wettstreit um das Bacon'sche Erbe bezeichnen: es ging darum, welches der beiden konkurrierenden Systeme am Besten dem Anspruch gerecht werden würde, eine möglichst große Zahl von Menschen in den Genuß der Früchte des technischen Fortschritts zu bringen. Demgemäß mußte die Förderung dieses Fortschritts als oberste Priorität erscheinen. Die Allianz zwischen Staat, Wissenschaft, Militär und Wirtschaft galt als der Grundpfeiler der nationalen Sicherheit. Dabei sorgte die Angst vor kommunistischer Subversion dafür, daß kritische Stimmen marginalisiert wurden, und das beispiellose wirtschaftliche Wachstum während der 1950er Jahre tat ein Übriges, um das Vertrauen in den positiven Charakter der tiefgreifenden Transformation zu befördern, welche die amerikanische Gesellschaft durchlief.

Dennoch wurde die allgemeine Technikeuphorie schon früh von dem schleichenden Verdacht getrübt, daß die mit der wirtschaftlichen Prosperität verbundenen materiellen Gewinne durch einen Verlust an individueller Autonomie und Lebensqualität bezahlt würden. Die Erschließung des amerikanischen Westens, der bis in die 1930er Jahre noch zu weiten Teilen menschenleer gewesen war, hatte durch die Ansiedlung von militärischen Anlagen und kriegswichtigen Industrien während und nach dem Zweiten Weltkrieg einen gewaltigen Schub erfahren. Dieser Entwicklungsschub beschleunigte auch das Verschwinden jener unberührten Landschaften, die in der amerikanischen Kultur stets als bevorzugte Bühne für die Inszenierung nationaler Mythen gedient hatten und wenn nicht realwirtschaftlich, so doch zumindest in der gesellschaftlichen Imagination immer noch die einst von Frederick Jackson Turner postulierte Funktion des "safety valve" erfüllten: ⁹⁰ die unbesiedelte Weite der "frontier" versinnbildlichte die für das amerikanische Selbstverständnis so grundlegende Möglichkeit, zivilisatorischen Zwängen zu entkommen, sich neu zu erfinden und von vorne anzufangen. Dabei wurde das sukzessive Verschwinden der "Wildnis" durch ihre Valorisierung in Schrift und Bild paradoxerweise nur noch beschleunigt. Je größer die

⁹⁰ Henry Nash Smith liefert die folgende knappe Zusammenfassung von Turners Vorstellung vom amerikanischen Westen als „safety valve“: „free land had operated as a safety valve for the East and even for Europe by offering every man an opportunity to acquire a farm and become an independent member of society. Free land thus tended to relieve poverty outside the West, and on the frontier itself it fostered economic equality. Both these tendencies made for an increase in democracy“ (H.Smith 1950, 293-94).

Sehnsucht nach der unberührten Natur als einem Gegenbild zur veranstalteten und rationalisierten Welt der Zivilisation, desto schneller wurden die restlichen Bestände touristisch erschlossen und zersiedelt – eine verhängnisvolle Dynamik, die Leopold bereits in *A Sand County Almanach* beschrieben hatte: „all conservation of wilderness is self-defeating, for to cherish we must see and fondle, and when enough have seen and fondled, there is no wilderness left to cherish“ (SCA, 108). Sowohl ideologisch als auch medientechnisch waren es also die gleichen Kräfte, welche die Erschließung der verbleibenden Wildnisgebiete beförderten und den Antrieb zu ihrer Bewahrung stärkten. Befanden sich die entlegeneren Teile des Westens früher ohnehin außerhalb der Reichweite der meisten Bürger, so rückten sie nun durch die vom Fernsehen und den farbigen Hochglanzmagazinen verfügbar gemachten Bilder in die Nähe; im Zuge der Massenmotorisierung wurden sie zu möglichen Reisezielen, und ihr Verlust konnte damit in zunehmendem Maße zur persönlichen Erfahrung werden. Sowohl die neuen Medien als auch der wachsende Umfang des Individualverkehrs waren dabei integraler Bestandteil einer technischen Entwicklung, die ohne eine Eskalation des Rohstoffverbrauchs überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Der „Frontier“-Mythos und die Erzählung von der Wiedergewinnung des Gartens durch die erlösende Kraft von Wissenschaft, Demokratie und Marktwirtschaft informierten weiterhin eine offizielle Politik, welche die vollständige technische Erschließung der dünnbesiedelten und rohstoffreichen Landschaften des amerikanischen Westens zum Ziel hatte. Die Vordenker der neuen Umweltbewegung unterzogen die Eroberer-Mentalität einerseits der Kritik – Leopolds „land ethic“ ist explizit als Antidot gegen das angelegt, was der Ökonom Kenneth Boulding 1965 in gleicher Absicht als „cowboy ethic“ denunzieren würde (Boulding 1965). Gleichzeitig adaptierten sie den „frontier“-Mythos für ihre eigenen Zwecke: mit der Zerstörung der letzten Wildnisgebiete, so Aldo Leopold, würde auch die Matrix des amerikanischen Nationalcharakters verlorengehen – ein Verlust, der angesichts der totalitären Bedrohung von außen umso schwerer wiegen mußte. Der zerstörerische Umgang mit der Natur erschien in Leopolds *Almanach* als Indikator für den desolaten Zustand der amerikanischen Demokratie. Dieser Gedanke wurde zu einem Kernstück der Rhetorik der

Wildnisschützer; Wallace Stegners „wilderness letter“, der 1961 in der amerikanischen Öffentlichkeit die Runde machte, bringt die ambivalente Haltung gegenüber dem „frontier“-Mythos mit denkbar größter Klarheit zum Ausdruck:⁹¹

while we were demonstrating ourselves the most efficient and ruthless environment-busters in history, and slashing and burning and cutting our way through a wilderness continent, the wilderness was working on us. It remains in us as surely as Indian names remain on the land. If the abstract dream of human liberty and human dignity became, in America, something more than an abstract dream, mark it down at least partially to the fact that we were in subdued ways subdued by what we conquered. (Stegner 1961)

Der Kontakt mit der unberührten Natur hat den Einwanderern seinen Stempel aufgedrückt und dazu beigetragen, daß die abstrakten Ideen der europäischen Aufklärung in den Vereinigten Staaten konkrete Form annehmen konnten. Snyder spricht wenige Jahre später in *Earth House Hold* den selben Gedanken aus: „Much has been said about the frontier in American history, but overlooking perhaps some key points: the American confrontation with a vast wild ecology, an earthly paradise of grass, water, and game – was mind-shaking. (...) For Americans, ‘nature’ means wilderness, the untamed realm of total freedom – not brutish and nasty, but beautiful and terrible” (*EHH*, 119).

Das erste wichtige symbolische Ereignis, an dem sich die wachsende Opposition gegen die wirtschaftliche Erschliessung der "wild" gebliebenen Teile des Westens auskristallisierte, war die Kontroverse um den *Echo Park Dam*, den das *Bureau of Reclamation* unter Leitung seines Direktors Floyd Dominy im *Dinosaur National Monument*, an der Grenze zwischen Utah und Colorado gelegen, als Teil des gewaltigen *Colorado River Storage Project* (CRSP) zu errichten plante (H.Rothman, 34ff). Etablierte Naturschutzgruppen wie der *Sierra Club* und die von Aldo Leopold mitbegründete *Wilderness Society* organisierten ab dem Jahr 1950 eine landesweite Kampagne gegen das Vorhaben, deren Umfang alle früheren vergleichbaren Anstrengungen in den Schatten stellte. Briefe mit der Frage "What is Your

⁹¹ Stegners offener Brief ging nach Stegners eigenen Angaben auf die freundliche Anregung David Browsers zurück („He was usually the cattleprod that woke me from other preoccupations and from my workaholism and directed my attention to something important“) und richtete sich an den Leiter der ORRRC (Outdoor Recreation Resources Review Commission), David Pesonen; er wurde im Folgenden nicht nur im offiziellen Bericht der ORRRC abgedruckt, sondern auch in der *Washington Post* und in den Publikationen des *Sierra Club*. Innenminister Stewart Udall legte ihn noch vor seiner Veröffentlichung einer Rede anlässlich einer Konferenz über die amerikanische Wildnis in San Francisco zu Grunde. Stegner selbst schreibt dazu: „Altogether, this letter, the labor of an afternoon, has gone farther around the world than other writings on which I have spent years.“ Der Text des Briefes und Stegners Kommentar sind auf der Internetseite der *Wilderness Society*.

Stake in Dinosaur?" wurden direkt an Millionen von Bürger verschickt, zahlreiche Anzeigen in den auflagenstärksten Zeitungen des Landes geschaltet, ein Farbfilm gedreht, der die Schönheit des Parks feierte und dafür plädierte, ihn in "wildem" Zustand zu belassen. Stegner gab einen Band mit Fotos und Essays heraus, der dieselbe Botschaft propagierte. „The Dinosaur Battle“, so John McPhee, „is noted as the first time that all the scattered interests of modern conservation – sportsmen, ecologists, wilderness preservers, park advocates, and so forth – were drawn together in a common cause“ (McPhee 1971, 164f). Die Debatte um den Damm wurde zur ersten naturschützerischen Kontroverse der Nachkriegszeit, die unter den Augen einer nationalen Öffentlichkeit geführt wurde. Unter dem wachsenden öffentlichen Druck verschob der Kongress seine Entscheidung über das Projekt, bis das *Bureau of Reclamation* und ein Dachverband der Naturschutzgruppen, das *Council of Conservationists*, 1956 schließlich einen Kompromiß aushandelten: das Büro würde die Pläne für den *Echo Park Dam* fallenlassen, und im Gegenzug würden die Naturschutzgruppen den übrigen im Rahmen des CRSP geplanten Dammbauprojekten keinen Widerstand mehr entgegensetzen. Die Entscheidung wurde allgemein als großer Sieg für die Naturschutzgruppen aufgenommen, die hier erstmals jene auf breite Öffentlichkeitswirkung abzielenden Strategien erprobt hatten, die auch ihre Kampagnen in den folgenden Jahrzehnten bestimmen würden. Für den Historiker Hal K. Rothman stellt die "Schlacht" um den *Echo Park Dam* die Geburtsstunde der modernen amerikanischen Umweltbewegung dar: "Echo Park was a line drawn in the sand for an emerging national environmental consciousness; it became an actual and symbolic challenge to the direction in which American society was headed as well as the singular event in the history of postwar environmentalism" (H. Rothman 1998, 34).

Viele Umweltschützer sollten den Kompromiß zur Rettung des *Dinosaur National Monument* indessen bitter bereuen. Eine seiner Konsequenzen war die Errichtung eines Dammes im Glen Canyon, der im Jahr 1963 fertiggestellt wurde. Mit seiner allen Beschreibungen nach einzigartigen Schönheit wurde der Glen Canyon zum *cause célèbre* des radikalen Flügels der amerikanischen Umweltbewegung und zum Symbol für die negativen Folgen eines

moderaten Kurses. Kurz vor seiner Flutung unternahm David Brower gemeinsam mit dem Photographen Eliot Porter eine letzte „rafting“-Tour durch den Canyon, den sie in dem Bildband *The Place No One Knew* dokumentierten. In der Einleitung zu diesem Band implizierte Brower, daß die Errichtung des Dammes nur durch eine Verletzung des demokratischen Prozesses möglich gewesen sei – die ökonomischen Imperative und die Geschwindigkeit der technischen Entwicklung hätten das Volk seines Rechts auf freie Meinungsbildung beraubt: „Progress need not deny the people of their unalienable right to be informed and to choose (...). In Glen Canyon, the people never knew what their choices were“ (zit. H.Rothman, 77). *The Place No One Knew* war die Kriegserklärung des *Sierra Club* an die Umweltpolitik der Johnson-Administration – immerhin die Umweltfragen aufgeschlossenste Regierung seit der Franklin D. Roosevelts.

6.2. Wildnis und absolute Freiheit in Edward Abbeys *Desert Solitaire*

Die elegische Erinnerung an eine Bootsfahrt durch den bereits zur Überflutung „verdammt“ Canyon steht auch buchstäblich im Mittelpunkt von Edward Abbeys *Desert Solitaire* – ihre Beschreibung im mit fast 50 Seiten längsten Kapitel, „Down the River“, ist genau im Zentrum des Textes platziert. Abbey imaginiert dort unter anderem die zukünftige Zerstörung des Damms durch einen „unbekannten Helden.“⁹² „Down the River“ enthält auch einen beträchtlichen Teil der sprachlich und thematisch vielschichtigsten Passagen von *Desert Solitaire* – wie Ann Ronald schreibt: „Some of the best descriptive writing in *Desert Solitaire* occurs in this chapter, as do some of the most cogent statements of Abbey’s attitude towards the modern-day West. ‚Down the River‘ is almost a synopsis of the author at his best.“ (Ronald 1982, 76) Wie für die beiden jungen Männer im Kapitel „Flambeau“ aus Leopolds *Almanach*, so verspricht die Bootsfahrt durch die Wildnis auch für Abbeys Erzähler und seinen Begleiter Ralph Newcomb die Erfahrung einer absoluten Freiheit von jenen Restriktionen, welche das Leben in der modernen Gesellschaft kennzeichnen, und für die Abbey zu Beginn des Kapitels das Hinweisschild eintreten lässt, mit dem die wassersportlichen Aktivitäten auf dem Stausee, der an Stelle des Canyons entstanden ist, in geordnete Bahnen gelenkt werden sollen: „PLAY SAFE, read the official signboards; SKI ONLY IN CLOCKWISE DIRECTION; LET’S ALL HAVE FUN TOGETHER! With regulations enforced by water cops in government uniforms“ (DS, 174). Die Formulierung auf dem Hinweisschild bringt mit ihrer Mischung aus vordergründiger Harmlosigkeit, kontrollsüchtigem

⁹² „some unknown hero with a rucksack full of dynamite strapped to his back will descend into the bowels of the dam; there he will hide his high explosives where they’ll do the most good, attach blasting caps to the lot and with angelic ingenuity link the caps to the official wiring system in such a way that when the time comes for the grand opening ceremony, when the President and the Secretary of the Interior and the governors of the Four-Corner states are all in full regalia assembled, the button which the President pushes will ignite the loveliest explosion ever seen by man, reducing the great dam to a heap of rubble in the path of the river. The splendid new rapids thus created will be named Floyd E. Dominy Falls (...); a more suitable memorial could hardly be devised for such an esteemed and loyal public servant“ (DS, 188). Hier nimmt Abbey die Eröffnungsszene seines späteren Romans *The Monkey Wrench Gang* vorweg, der mit der genüßlichen Schilderung einer Einweihungszeremonie für eine Brücke über den Glen Canyon beginnt, die ihren Höhepunkt in der unerwarteten Sprengung der Brücke findet (Abbey 1975, 5f). Eines der Mitglieder der Gang, Seldom Seen Smith, ist in Hite, Utah gebürtig – einer jener Orte, die in den Fluten des Reservoirs versanken. Die erste Aktion, mit der *Earth First!* 1981 an die Öffentlichkeit trat, war die Entfaltung eines 100 Meter langen Banners mit einem aufgemalten Reiß von der Krone des Glen Canyon Damms – begleitet von Edward Abbeys Schlachtruf: „Free the Colorado River!“ (Rothman, 183) Abbeys Biograph bezeichnet die Errichtung des Glen Canyon Damms als eines der einschneidendsten Ereignisse in Abbeys Leben: „If there was one transforming event in Abbeys life (...) it was the construction of Glen Canyon Dam“ (Bishop 1994, 122) .

Paternalismus und latenter Gewaltandrohung genau jene Züge der modernen amerikanischen Gesellschaft zum Ausdruck, denen Abbays ganze Verachtung gilt – dies ist die authentische Stimme des „establishment“ oder, wie es wenige Seiten später heißt, der „Authorities.“ Beim ersten Ablegen vom Ufer dem Flusses, dem Beginn der Reise, erfasst den Erzähler ein Hochgefühl, das unter anderem in einer halbseitigen Schmährede gegen die Übel der Zivilisation seinen Niederschlag findet, und die er mit den Sätzen schließt: „That’s what the first taste of the wild does to a man, after having been too long penned up in the city. No wonder the Authorities are so anxious to smother the wilderness under asphalt and reservoirs. They know what they are doing; their lives depend on it, and all their rotten institutions. Play safe. Ski only in clockwise direction. Let’s all have fun together“ (DS, 178). Der versunkene Canyon ruft all das wach, was im Zuge der Mechanisierung und Reglementierung des Lebens verloren gegangen ist – er steht mit dem jedem „Mann“ eingeborenen Freiheitsbedürfnis im Bunde; Abbays Erzähler identifiziert ihn explizit mit dem Garten Eden: „I saw only a part of it but enough to realize that here was an Eden, a portion of the earth’s original paradise“ (DS, 174). Diesen Gegensatz zwischen dem „ursprünglichen Paradies“ und den durchdisziplinierten Lebensformen der modernen Gesellschaft baut Abbey an späterer Stelle in „Down the River“ aus:

Now when I write of paradise I mean *Paradise*, not the banal heaven of the saints. When I write “paradise” I mean not only apple trees and golden women but also scorpions and tarantulas and flies, rattlesnakes and Gila monsters, sandstorms, volcanoes and earthquakes, bacteria and bear, cactus, yucca, bladderweed, ocotillo and mesquite, flash floods and quicksand, and yes – disease and death and the rotting of the flesh. Paradise is not a garden of bliss and changeless perfection where the lions lie down with the lambs (what would they eat?) and the angels and cherubim and seraphim rotate in endless idiotic circles, like clockwork, about an equally inane and ludicrous – however roseate – Unmoved Mover. (Play safe; worship only in clockwise direction; let’s all have fun together.) (...) [T]he Paradise of which I write and wish to praise is with us yet, the here and now, the actual, tangible, dogmatically real earth on which we stand. (DS, 190)

Die Austreibung aus diesem „wirklichen“ Paradies vollzieht sich in demselben Maße, in dem der Mensch die Welt nach dem Vorbild seiner künstlichen Paradiese umbaut und seinen ursprünglichen Kontakt mit der lebendigen Erde durch die Zwischenschaltung von allerlei Sicherheitsapparaturen unterbricht – Apparaturen die, auch wenn sie vorderhand auf die Sicherheit der Menschen gerichtet sind, letztlich die Funktion eines Gefängnisses haben: „If

industrial man continues to multiply his numbers and expand his operations he will succeed in his apparent intention, to seal himself off from the natural and isolate himself within a synthetic prison of his own making“ (*DS*, 192). Das künstliche Paradies der abendländischen Mythologie – „that particular painted fantasy of a realm beyond time and space which Aristotle and the Church Fathers tried to palm off on us“ (*DS*, 190) - ist nichts weiter als ein „Taschenspielertrick“ („palm off“), der dazu dient, die rücksichtslose Ausbeutung von Mensch und Natur als legitim erscheinen zu lassen und den Blick der Menschen von der Erde abzulenken: „the earth which bore us and sustains us, the only home we shall ever know, the only paradise we ever need – if only we had the eyes to see. Original sin, the true original sin, is the blind destruction for the sake of greed of this natural paradise which lies all around us – if only we were worthy of it“ (*DS*, 190). Das, wovon die Menschen sich mit Ekel und Furcht abwenden – der ganze Katalog der giftigen Kreaturen und Naturkatastrophen, den Abbey in „disease and death and the rotting of the flesh“ (*DS*, 190) gipfeln läßt – ist ein notwendiger Bestandteil des irdischen Paradieses; ja, es ist gerade seine „Widerborstigkeit“ und Widerständigkeit, die es gegenüber den Wunschphantasien von einem jenseitigen Paradies als „wirklich“ ausweist und es von seinen künstlichen Surrogaten unterscheidet. Wie schon in Aldo Leopolds *A Sand County Almanach* („Too much safety seems to yield only danger in the long run.“ *SCA*, 141) besteht der Wert der Wildnis auch in Abbeys Text gerade darin, daß sie denjenigen, der sich ihr aussetzt, dazu zwingt, sich elementaren Wahrheiten zu stellen. Mit dem doppelten „if only...“ hebt der Text hervor, daß das Bedürfnis, das irdische Paradies durch die vermeintliche Sicherheit einer unwandelbaren jenseitigen Sphäre auszustechen und zu ersetzen, der Ausdruck einer menschlichen Schwäche ist – namentlich der Unfähigkeit, eigenes Leid als Teil der natürlichen Ordnung hinzunehmen. „Augen“ für das irdische Paradies zu haben setzt die Bereitschaft zu physischem Schmerz und Selbsterniedrigung voraus. Bereits im Vorwort schärft der Autor seinen Lesern ein, sie sollten es sich nicht in den Kopf setzen, den Schauplatz des Textes mit dem Auto erkunden zu wollen: „you can’t see *anything* from a car; you’ve got to get out of the goddamned contraption and walk, better yet crawl, on hands and knees, over the sandstone and through

the thornbush and cactus. When traces of blood begin to mark your trail you'll see something, maybe" (DS, xii). Am besten sieht man mit blutigen Knien – je unangenehmer die Sache wird, desto sicherer darf man sich sein, daß man sich nicht selbst belügt. Den Wirklichkeitsbegriff, den Abbey hier in Anschlag bringt, läßt sich mit den Worten Hans Blumenbergs präzise charakterisieren: „die Illusion [wird] als das Wunschkind des Subjekts vorausverstanden, das Unwirkliche als Projektion seiner eigenen Wünsche, und demzufolge antithetisch die *Realität als das dem Subjekt nicht Gefügige*, ihm Widerstand Leistende, und dies nicht nur als Erfahrung des Berührens, der trägen Masse, sondern auch und in letzter Zuspitzung in der logischen Form des *Paradoxes*“ (Blumenberg 2001, 53). Ganz in diesem Sinne bestimmt Abbeyes Erzähler bereits im ersten Kapitel des Textes den Zweck seines Aufenthalts in der Wüste:

I am here not only to evade the clamor and filth and confusion of the cultural apparatus but to confront, immediately and directly if it's possible, the bare bones of existence, the elemental and fundamental, the bedrock which sustains us. I want to be able to look at and into a juniper tree, a piece of quartz, a vulture, a spider, and see it as it is in itself, devoid of all humanly ascribed qualities, anti-Kantian, even the categories of scientific description. To meet God or Medusa face to face, even if it means risking everything human in myself. I dream of a hard and brutal mysticism in which the naked self merges with a non-human world and yet somehow survives still intact, individual, separate. Paradox and bedrock. (DS, 6)

Es geht also darum, ein von allen kulturellen Anschauungsformen gereinigtes Verhältnis zur Natur zur erlangen – „an original relation to the universe“, wie Emerson schreiben würde, dessen Essay „Nature“ in der Formulierung „to meet God or Medusa face to face“⁹³ ebenso anklingt wie das Vorbild von Thoreaus Suche nach einem "*point d'appui*", nach "hard bottom and rocks in place, which we can call *reality*" (Thoreau 1992, 66), von dem aus sich die Banalität und Geistlosigkeit einer von Handel und Industrie verdorbenen Gesellschaft ein für alle mal würden aushebeln lassen. Ein Aspekt der Paradoxa, denen sich zu stellen der Erzähler hier ankündigt, ist dabei offenkundig bereits der Umstand, daß sein Text sich gerade in dem Moment, in dem er einen kategorial völlig unvermittelten Kontakt zur elementaren Natur zelebriert, einer hoffnungslos überdeterminierten, mit mythologischen, philosophischen und literarischen Referenzen gespickten Sprache bedient. Fluchtpunkt des

⁹³ Die entsprechende Formulierung bei Emerson lautet: „The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes“ (Emerson 1957, 21).

hier imaginierten paradoxen Prozesses der Annäherung an das „Ding an sich“ ist die völlige Auslöschung des Subjekts und seine Verwandlung in einen Teil der unbelebten Natur, seine Petrifikation angesichts des Gorgonenhaupts des Absoluten, und damit auch der Eintritt in einen Zustand der völligen Passivität und Sprachlosigkeit. Der Text umkreist diesen streng genommen undarstellbaren Zustand an zahlreichen Stellen – die eindrucksvollste Annäherung vollzieht er sicherlich mit der Schilderung eben jener Fahrt durch den Glen Canyon, welche das Kernstück von *Desert Solitaire* bildet, und über die Ann Ronald berechtigterweise schreibt: „'Down the River' is almost a synopsis of the author at his best“ (Ronald 1982, 76).

6.3. Zivilisationsflucht und die Begegnung mit dem Realen

Da die Unfähigkeit der Menschen, das Skandalon ihrer eigenen Sterblichkeit hinzunehmen, die eigentliche Quelle ihres Hanges zum Selbstbetrugs ist, beinhaltet die Rückkehr in das wirkliche Paradies folgerichtigerweise auch, daß man sich der Gefahr des eigenen Todes aussetzt. Schwimmwesten fehlen dementsprechend in der Ausrüstung, die Abbey und Newcomb auf ihre Bootsfahrt mitnehmen (*DS*, 175), und Landkarten gehören ebensowenig dazu: „Actually our ignorance and carelessness are more deliberate than accidental; we are entering Glen Canyon without having learned much about it beforehand because we wish to see it as Powell and his party had seen it, not knowing what to expect, making anew the discoveries of others“ (*DS*, 179).⁹⁴ Die Rückkehr in den vorzivilisatorischen Urzustand, um die es Abbeyes Erzähler und seinem Begleiter hier geht, ist eine bewußte Inszenierung – wie schon Aldo Leopold und sein Bruder Carl bei ihrer Reise in das Delta des Colorado, so begibt sich auch Abbey hier spielerisch in die Rolle des Entdeckers, welcher die

⁹⁴ Major John Wesley Powell leitete 1869 eine Expedition, die den damals unbekanntem Lauf des Colorado River von Wyoming bis kurz vor die Grenze von Arizona hinabfuhr; er gilt als einer der berühmtesten Entdecker-Helden des amerikanischen Westens. Abbey bezog sein Wissen über Powell u.a. aus Wallace Stegners Biographie über Powell, wie er einem Interview mit James Hepworth aus dem Jahr 1977 erklärte (Hepworth 1989, 37).

jungfräuliche Wildnis zum ersten Mal sieht und symbolisch in Besitz nimmt.⁹⁵ Den Moment nach dem Ablegen der Boote vom Ufer schildert Abbey dabei auf eine Weise, die regelrecht als eine mustergültige Illustration von Ferenczis „Genitaltheorie“ angelegt zu sein scheint: „My anxieties have vanished and I feel instead a sense of cradlelike security, of achievement and joy, a pleasure almost equivalent to that first entrance – from the outside – into the neck of the womb“ (*DS*, 176). Der Fluß gibt den Rhythmus vor, dem sich Abbey und Newcomb nur noch passiv hinzugeben brauchen: „In this dreamlike voyage any unnecessary effort seems foolish. (...) The river itself sets the tone: utterly relaxed, completely at ease, it fulfills its mighty purpose without aim or effort“ (*DS*, 184). Die Erfahrung, mit dem Strom zu treiben, „only a layer of fabric between our bodies and the water“ (*DS*, 176), der traumartige Zustand eines frag- und spannungslosen Einsseins mit der Welt, wird hier nicht nur mit dem Sexualakt in eins gesetzt, sondern der letztere erscheint, wie es bei Ferenczi heißen würde, auch als symbolische Annullierung des Geburtstraumas, als Erfüllung des Wunsches nach der Rückkehr in die Sicherheit des Mutterleibs (vgl. Blumenberg 1996, 102), „[into] the strange warmth and solidity of Mother Earth“ (*DS*, 59), wie es an anderer Stelle heißt. Die Fahrt durch den Canyon treibt die beiden Reisenden auf einen Identitätsverlust hin, auf die Auflösung der Grenzen zwischen Ich und Welt, wie der Text sie auf den nachfolgenden Seiten vorführt:

Farther still into the visionary world of Glen Canyon (...) – we communicate less in words and more in direct denotation, the glance, the pointing hand, the subtle nuances of pipe smoke, the tilt of a wilted hat brim. Configurations are beginning to fade, distinctions shading off into blended amalgams of man and man, men and water, water and rock.

“Who is Ralph Newcomb?” I say. “Who is he?”

“Aye,” he says, “and who is who? Which is which?”

“Quite,” I agree.

We are merging, molecules getting mixed. Talk about intersubjectivity – we are both taking on the coloration of river and canyon, our skin as mahogany as the water on the shady side, our clothing coated with silt, our bare feet caked with mud and tough as lizard skin, our whiskers bleached as the sand – even our eyeballs, what little you can see of them between the lids, have taken on a coral pink, the color of the dunes. And we smell, I suppose, like catfish. We’ve forgotten to keep a close track of time, have no clock or calendar, and no longer know for certain exactly how many days we’ve been on the river. (*DS*, 209)

⁹⁵ Dem bereits zitierten Tagebuch ihrer Reise stellten die Brüder Leopold bezeichnenderweise einen Untertitel voran, der mit parodistischem Übermut die Titel der klassischen Entdeckungsberichte aufgreift: „Being an Account of a Voyage of Discovery by Carl and Aldo Leopold. Gentlemen – Discoverers“ (Leopold 1953, 10).

Abbey und Newcomb verwandeln sich so sehr ihrer physischen Umgebung an, daß sie von dieser schließlich kaum mehr zu unterscheiden sind; die kategorialen Schemata, mit denen das Subjekt sich seiner Identität zu versichern und die sinnlichen Eindrücke zu einer Welt zu arrangieren vermag, verlieren angesichts der Intensität des unausgesetzten Erfahrungsstroms ihren Halt. An die Stelle des substanzlosen Worts tritt, als „unmittelbarere“ und weniger reflexive Form der Mitteilung, die körperliche Geste. Die Sprache läuft ins Leere: in den Dialogfetzen, die Abbey in die Schilderung der Bootsfahrt einstreut, ist nicht mehr zu unterscheiden, ob die aufgeworfenen Fragen im philosophischen Ernst gestellt sind oder um des bloßen Wortspiels willen, ob in ihnen das Versagen der Sprache angesichts letzter Dinge ausgestellt werden soll (im ersten der Kurzdialoge in „Down the River“ wird „Who“ – ohne Fragezeichen – zum Synonym für „God“),⁹⁶ oder ob sie dem infantilisierenden Effekt des fortschreitenden Deliriums der beiden Reisenden zugeschrieben werden sollen – oder alles dies zugleich. Die Wasser des Colorado haben die Wirkung eines Lethe-Trunks, welcher Ursprung, Ziel und Zweck ihrer Reise vergessen läßt:

„Newcomb, for *godsake* where do we come from?“

“Who knows?”

“Where are we going?”

“Who cares.”

“Who?”

“Who.”

Words fail. (*DS*, 185)

Wenn die Fahrt durch den Canyon einerseits auf eine Auflösung der personalen Identität, eine Art rauschhafte Verschmelzung des Ich mit der „nonhuman world“ hinführt, so folgt sie andererseits auch einer gegenläufigen Tendenz. Die Rückkehr in den warmen Schoß von „Mutter Erde“ ist zugleich selbst Geburt und Befreiung. Beim Ablegen der Boote zu Beginn der Reise heißt es: „Cutting the bloody chord, that’s what we feel, the delirious exhilaration of independence, a rebirth backward in time and into primeval liberty, into freedom in the most simple, literal, primitive meaning of the word, the only meaning that really counts“ (*DS*, 177). In diesem Bild ist es die nicht mehr die Erde, sondern die Zivilisation, welche in der Rolle der

⁹⁶ „Ralph Newcomb“, I say, „do you believe in God?“ “Who?” he says. “Who?” “Who.” “You said it,” I say. (*DS*, 180)

Mutter figuriert – und zwar jener Art von Mutter, aus deren Mund man solche Sätze wie “Play safe!” und „Let’s all have fun together!“ zu hören gewöhnt ist. Die Flucht vor der Zivilisation ist gleichbedeutend mit einer Befreiung aus der Abhängigkeit von der Mutter und aus den verhassten Pflichten der Domestizität, mit einer Entfesselung der männlichen Libido und der Gewinnung einer unbedingten Selbstständigkeit („complete freedom to make mistakes“, wie es wohl bei Leopold würde – SCA, 120) – sie ist damit die Wiederholung einer Urszene, deren tiefe Verankerung in der amerikanischen Literatur Abbey beiläufig andeutet:

Something dreamlike and vaguely remembered, that sensation called *déjà vu* – when was I here before? A moment of groping back through the maze, following the thread of a unique emotion, and then I discover the beginning. I am fulfilling at last a dream of childhood and one as powerful as the erotic dreams of adolescence – *floating down the river*. Mark Twain, Major Powell, every man that has ever put forth on flowing waters knows what I mean. (DS, 176)

Wie SueEllen Campbell bemerkt (Campbell 1998, 35), drängt sich hier der Gedanke an Leslie Fiedlers Untersuchungen über die verdeckten homoerotischen Phantasien im klassischen Kanon der amerikanischen Literatur („Come Back to the Raft Ag’n, Huck Honey“) geradezu auf – zumal, wenn man die auffällige Häufung der in *Desert Solitaire* ohnehin nicht eben seltenen misogynen Bemerkungen gerade in diesem Kapitel in Betracht zieht und Abbeyes weitere Charakterisierung der Freiheiten, welche die „Rückgeburt“ in den Urzustand mit sich bringen soll:

The freedom, for example, to commit murder and get away with it scot-free (...). I look at my old comrade Newcomb in a new light and feel a wave of love for him; I am not going to kill him and he – I trust – is not going to kill me. (My God! I’m thinking, what incredible *shit* we put up with most of our lives – the *domestic* routine (same old wife every night), the stupid and useless and degrading *jobs*, the *insufferable* arrogance of elected officials, the crafty *cheating* and the *slimy* advertising of the businessmen, the tedious wars in which we kill our buddies instead of our *real* enemies back home in the capital, the foul, diseased and *hideous* cities and towns we live in, the constant *petty* tyranny of automatic washers and automobiles and TV machines and telephones - ! ah *Christ!* (...)) (DS, 177)

Es soll hier aber nicht um eine freudianische Aufbereitung von Abbeyes Text gehen. Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem die Art und Weise interessant, in der Abbey den Rückzug in die Wildnis als ein Ritual darstellt, in dem für den Bestand eines demokratischen Gemeinwesens grundlegende Tugenden erneuert und gestärkt werden. Abbeyes Position kann als eine Zuspitzung und Literalisierung der von Leopold in *A Sand County Almanach*

vertretenen gelesen werden: die technisch durchrationalisierte Gesellschaft hat einen tendenziell totalitären Charakter; die Erfahrung des Kontakts mit der ungezähmten Natur, welche den Menschen in die Schranken weist, stellt ein wirksames Gegenmittel gegen die menschliche Hybris dar und ist zugleich die unerläßliche Grundlage für den demokratischen Charakter der amerikanischen Nation. Die Passage aus dem Kapitel „The Heat of Noon: Rock and Tree and Cloud“, in der Abbey die Nationalparks als mögliches Rückzugsgebiet für einen Guerilla-Krieg gegen ein faschistisches Regime empfiehlt (DS, 149f), wie es aus der fortschreitenden Technisierung der Gesellschaft hervorgehen muß, wurde bereits in Kap. 1.4. zitiert. Damit projizierte Abbey lediglich die Funktion der Wildnis, wie er sie für das Individuum annimmt, in eine gesellschaftsgeschichtliche Dimension. Die vorübergehende Rückkehr in den Urzustand, wie sie in *Desert Solitaire* immer wieder inszeniert wird, erzieht das Subjekt zu Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, zur Distanz gegenüber aller Konvention, zu „self-reliance“ im Sinne Emersons:⁹⁷ „taking my meal outside the trailer, I was invited to contemplate a far larger world, one that extends into a past and into a future without any limits known to the human kind. (...) All that is human melted with the sky and faded out beyond the mountains and I felt, as I feel – is it a paradox? – that a man can never find or need better companionship than that of himself“ (DS, 111). Die Begegnung mit dem Realen erlaubt es dem Individuum, den wahren Wert der Dinge abzuschätzen, und sie gibt ihm einen absoluten Maßstab zur Kritik des gesellschaftlichen Lebens als Anhalt, um nicht von der Dummheit der technifizierten Massengesellschaft fortgespült zu werden. Aus eben diesem Grund ist die Möglichkeit des Rückzugs aus der Zivilisation auch für die letztere von grundlegender Bedeutung, wie Abbey in einem der kurzen Dialoge im Kapitel „Down the River“ ausführt:

„Newcomb“, I explain, „we’ve got to go back.“

“But why?” he says. “Why?”

“Why do you grow that beard?”

“Why not?”

“Well why?”

“Well why not?”

⁹⁷ Das Gegensatzpaar, welches in dem Passus, dem das obige Zitat entnommen ist, auseinandergelegt wird, ist „society“ und „solitude“ – es wird kaum ein Zufall sein, daß eben dies auch zwei der Schlüsselbegriffe von Emersons Essay „Self-Reliance“ sind (vgl. Emerson 1957, 149-151).

“Well goddamnit why?”

“Well goddamnit why not?”

“Because,” I explain. The role of the Explainer has become a well-established one in recent times. “Because they need us. Because civilization needs us.”

“What civilization?”

“You said it. That’s why they need us.”

“But do we need them?”

“Well,” I say, “how long do you think that jar of bacon grease will last?”

That made him think. “Let’s go,” he says. (DS, 204-205)

Als letztes, schlagendes Argument für die Rückkehr in die Zivilisation dient hier ein Glas Schweineschmalz – Abbey’s Erzähler tut sein Bestes, um seine Pose als „Stimme der Vernunft“ zu ironisieren. Daß die beiden Zivilisationsflüchter weiterhin von der Gesellschaft abhängig sind – und zwar selbst dort, wo sie sich am weitesten von ihr entfernt zu haben glauben – bedarf ebensowenig einer erklärenden Erläuterung wie Newcombs Bart. Aber in der spielerischen Wechselrede wird das Abhängigkeitsverhältnis vorübergehend umgekehrt: die Rückkehr in die Zivilisation, erklärt Abbey, ist deshalb notwendig, weil die Zivilisation in Wirklichkeit keine ist („What civilization?“ „You said it. That’s why they need us.“) und solcher Leute wie Newcomb und Abbey bedarf, um sie von ihrer eigenen Dekadenz und Inauthentizität zu heilen – die Zivilisationsflüchter sind die eigentlichen Kulturhelden. Der Gang in die Wildnis, wie Abbey ihn darstellt, ermöglicht es dem Individuum, jene Gesetze, welche es in die Gesellschaft einbinden, nicht als bloßen *Zwang* zu empfinden, sondern sich ihnen aus freien Stücken zu unterwerfen - in dem Bewußtsein, daß man sich auch anders hätte entscheiden können (wenn man denn bereit wäre, dauerhaft auf solche „multinefarious delights of (...) syphilization“ (DS, 183) wie Schweineschmalz oder *Cuba libre* auf Eis (DS, 110) zu verzichten). Den Zweck der gemeinsamen Bootsfahrt bestimmt Abbey ausdrücklich in diesem Sinne: „to renew our affection for ourselves and the human kind in general by a temporary, legal separation from the mass“ (DS, 177). Die zuvor zitierte Schmäherei gegen alle zivilisatorischen Zwänge, die im Text unmittelbar auf dieses Zitat folgt (ebd.), steht hierzu nicht im Widerspruch - man kann ihr, wie der Exkursion in den Canyon insgesamt, eine gewissermaßen „psychohygienische“ Funktion zuschreiben, so wie Abbey selbst dies an

anderer Stelle tut: "We need the possibility of escape as surely as we need hope; without it the life of the cities would drive all men into crime or drugs or psychoanalysis" (DS, 149).

Die Wildnis steht also in einem zwar grundsätzlichen, aber keinesfalls unversöhnlichem Gegensatz zur Zivilisation – sie bildet vielmehr ihr notwendiges Gegenstück, dessen die Zivilisation zu ihrer Gesundheit und „Vollständigkeit“ bedarf, wie Abbey mehrfach hervorhebt: „wilderness is a necessary part of civilization“ (DS, 54); „wilderness complements and completes civilization“ (DS 148). Ohne diesen Widerpart droht die Zivilisation zu einem totalen System zu verhärten, welches die Freiheit des Individuums erstickt: „history demonstrates that personal liberty is a rare and precious thing, that all societies tend toward the absolute until attack from without or collapse from within breaks up the social machine and makes freedom and innovation possible again“ (DS, 149). Die Wildnis fungiert in diesem Sinne als ein permanentes, absolutes „Außen“ des gesellschaftlichen Apparats, ein Ort, an dem der Mensch den sozialen Konventionen entfliehen und mit den elementaren, existenziellen Wahrheiten in Berührung kommen kann; diese Möglichkeit betrachtet Abbey als unabdingbaren Bestandteil einer wahrhaft zivilisierten Lebensweise: "wilderness is not a luxury but a necessity of the human spirit, and as vital to our lives as water and good bread. A civilization which destroys what little remains of the wild, the spare, the original, is cutting itself off from its origins and betraying the principle of civilization itself" (DS, 192). Abbeys Argumentation steht in direkter Fortsetzung der von Stegner in dessen "Wilderness Letter" formulierten Gedanken:

To make (...) a democrat (...), the frontier was necessary, Hannibal and the Mississippi and Virginia City, and reaching out from those the wilderness; the wilderness as opportunity and idea, the thing that has helped to make an American different from and, until we forget it in the roar of our industrial cities, more fortunate than other men. For an American, insofar as he is new and different at all, is a civilized man who has renewed himself in the wild. The American experience has been the confrontation by old peoples and cultures of a world as new as if it had just risen from the sea. That gave us our hope and our excitement, and the hope and excitement can be passed on to newer Americans, Americans who never saw any phase of the frontier. But only so long as we keep the remainder of our wild as a reserve and a promise (...). (Stegner 1961)

6.4. Technik als totalitäres System. Lewis Mumford, Präsident Eisenhower und die Delegitimation der Ideologie des Kalten Krieges

Der Widerstand gegen die technische Erschließung des Westens, für den die Kontroversen um die verschiedenen Dammbauprojekte des *Bureau of Reclamation* exemplarisch sind und der in Edward Abbeys *Desert Solitaire* beredten Ausdruck fand, bezog seine Kraft indessen nicht nur aus dem kollektivpsychologischen Substrat des „frontier“-Mythos. Er hatte seine Wurzeln auch in einem wachsenden Bewußtsein dafür, daß die Effekte der technischen Innovationen, welche den Motor des immensen Wirtschaftswachstums der 1950er Jahre darstellten, zunehmend mit eben jenen amerikanischen Idealen in Konflikt gerieten, in deren Namen die Entwicklung vorangetrieben wurde. Edward Abbeys radikale Kritik an der Technisierung und Rationalisierung der amerikanischen Gesellschaft stellte nur einen Kulminationspunkt dieser Strömung dar, die bereits seit Ende der 1950er Jahre stetig an Schwung gewonnen hatte.

Im Gegensatz zu früheren Produkten der Technik, die man noch als isolierte Werkzeuge (nach dem Vorbild eines Hammers oder einer Schaufel) begreifen und handhaben konnte, wurde bei den modernen Technologien immer stärker deutlich, daß sie aufs engste mit bestimmten Formen der gesellschaftlichen Organisation verbunden sind: "das Auto als technischer Gegenstand [ist] nur wirklich leistungsfähig im Zusammenhang des Straßennetzes, des Netzes der Tankstellen, der Servicestationen, des Systems der Versicherungen, der Rechtsordnungen usw." (Böhme 1993, 466). Diese Verschränkung von sozialer Organisation und technischer Infrastruktur, für die der Ökonom J.K. Galbraith 1967 die Bezeichnung "techno-structure" prägte, hatte zur Folge, daß die zunehmende Verbreitung technischer Neuerungen nicht nur, wie allerorten verkündet wurde, eine Vergrößerung der "individuellen Freiheit" mit sich brachte, sondern auch einem unvermeidlichen Verlust an persönlicher Autonomie: die neuerworbenen Besitzstände machten den Einzelnen und die Gesellschaft als Ganze von hochkomplexen Versorgungsnetzen abhängig, deren Intransparenz und unpersönliches Funktionieren sich

demokratischer Kontrolle zunehmend zu entziehen drohte – ein Effekt, den der prominente Kulturhistoriker Lewis Mumford bereits 1934 in seinem Buch *Technics and Civilization* kritisiert hatte, und der ihn in den 1960er Jahren zu einer zutiefst pessimistischen Einschätzung der neuzeitlichen Geschichte führte. Die ganze Gesellschaft sei zu einer "Maschine" geworden, mit allen negativen Attributen, die diese Metapher konnotiert, so diagnostizierte Mumford 1965 in einem Artikel im *New Yorker*:

Most of the creative forces in our time have been canalized into the Machine, a systematic organization of scientific discovery and technical invention that, under the pressure of excessive pecuniary gains and exorbitant political powers, has transformed the entire existence of the Western World. The insensate dynamism of this mechanical organization with no goals but its own ceaseless expansion and inflation, has broken the continuities of history. (zit. Marx 1988, 200)

Die Bacon'sche Legitimationserzählung, in der Technik und Wissenschaft als Befreier der Menschheit erscheinen, hat hier ihren Kredit gänzlich eingebüßt – aus dem "Haus Salomon", jenem wissenschaftlichen Expertengremium, dem in Bacons utopischer Schrift *Nova Atlantis* die Organisation und Kontrolle der wissenschaftlichen Forschung im Hinblick auf das Allgemeinwohl obliegt, ist Mumfords *Pentagon of Power*, aus den Wissenschaftlern eine neue Priesterkaste („a new priesthood“, Mumford 1970, 268) geworden, die hinter dem Schleier militärischer Geheimhaltung einem neuen Sonnenkult dienen, „no less savage and irrational than that of the Aztecs, though infinitely more deadly“ (Mumford 1970, 267). Anstatt sich gegenseitig mit Bezug auf einen umfassenden geschichtlichen Emanzipationsprozeß zu legitimieren, erscheinen die wirtschaftlichen, staatlichen und wissenschaftlichen Institutionen der Gesellschaft jetzt als Antriebsaggregate einer totalen Maschine, deren ungebremste Eigendynamik sich gesellschaftlichen Sinnzuschreibungen und Steuerungsversuchen gänzlich entzieht, und in deren Räderwerk eben jenes selbstbestimmte Individuum zermahlen wird, dessen Befreiung aus den natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen den ursprünglichen Zweck ihrer Mobilisierung darstellte. Die totale Maschine dient jetzt nur noch einem einzigen Zweck - der Entfesselung ihrer eigenen Macht. Mumfords zentrales Belegstück für die These der schleichenden Verwandlung der USA in einen totalitären Staat war das Manhattan Projekt, mit dem die fatale Entwicklung in eine neue Phase getreten sei: „sovereign power of pharaonic dimensions was secretly re-established at the heart of a

constitutional government of limited powers supposedly under constant public surveillance and control.“ (Mumford 1970, 263) Daß sich die Naturwissenschaften ohne großen Widerstand in den Dienst eines solches Unterfangens hatten nehmen lassen, betrachtete Mumford als eine folgerichtige Konsequenz vorangegangener Entwicklungen:

Now the secret of every totalitarian system is secrecy itself. The key to exercising arbitrary power is to restrict the communications of individuals and groups by subdividing information, so that only a small portion of the whole truth will be known to any single person. (...) The difficulty of maintaining such sealed-in knowledge might have proved greater but for the fact that each department of science had already become, in effect, a secret agency in its own right. The sciences are now so specialized in their vocabulary, so esoteric in their concepts, so refined in their techniques, and so limited in their capacity to communicate new knowledge to non-specialists even in closely related fields, that non-communication has become almost a badge of vocational superiority among scientists. (Mumford 1970, 264)

Gestützt wurde Mumfords beißende Kritik unter anderem durch den französischen Theoretiker Jaques Ellul, dessen ursprünglich 1954 erschienenenes Buch *The Technological Society* 1964 ins Englische übersetzt und in den USA veröffentlicht wurde, und dessen Überlegungen wie die Mumfords von einem Technik-Begriff ausgingen, der zwischen den „Maschinen“ im Sinne konkreter, technischer Apparaturen und „der Maschine“, im Sinne eines von technischen Arrangements geprägten sozialen Systems keine klare Unterscheidung mehr sehen wollte – beide seien Aspekte desselben, zunehmend ausgeklügelten Unterdrückungs- und Kontrollmechanismus (Marx 1988, 199ff).

Im Kampf gegen den Kommunismus schien also die eigene Seite der des Gegners immer ähnlicher zu werden. In *Desert Solitaire* bringt Edward Abbey genau diese Sichtweise zum Ausdruck, und er lokalisiert die Ursache dieser Entwicklung in der industriellen Technologie:

„The U.S.A. [and] the U.S.S.R. (...) both are essentially *industrial* cultures, the former in the mode of monopoly capitalism, the latter in the mode of state socialism; if they seem to be competing against each other it is not because they are different but because they are basically so much alike; and the more they compete the more alike they become: MERGING TRAFFIC AHEAD.“ (DS, 276)

Zwar ist es notorisch schwierig, aus Abbeys Schriften eine kohärente politische Programmatik zu destillieren, aber man darf eine an Mumford geschulte Auffassung der allen Formen technischer Organisation innewohnenden totalitären Tendenzen zum Kern seiner

Überzeugungen rechnen.⁹⁸ Gleiches läßt sich über Gary Snyder sagen, für den der entscheidende Konflikt ebenfalls nicht zwischen den beiden großen Machtblöcken des Kalten Krieges, sondern zwischen den repressiven und den fortschrittlichen *innerhalb* dieser Gesellschaften stattfindet. Für Snyder ist die Machtkonzentration durch den staatlichen Apparat die eigentliche Wurzel jener nicht abreißen Kette von Genoziden und Ökoziden, welche die menschliche Geschichte seit dem Ende der Jungsteinzeit darstellt. Der Staat ist eine pathologische Fehlentwicklung, und indem Snyder seine Verwunderung über deren grotesken Resultate bekundet, kehrt er die gewohnte Richtung des staunenden Ethnologenblicks um:

All that wealth and power pouring into a few centers had bizarre results. Philosophies and religions based on fascination with society, hierarchy, manipulation, and the 'absolute.' A great edifice called 'the state' and the symbols of central power – in China what they used to call 'the true dragon'; in the West, as Mumford says, symbolized perhaps by that Bronze Age fort called the Pentagon. No wonder Lévi-Strauss says that civilization has been in a long decline since the Neolithic. (Snyder 1977, 61)⁹⁹

Die von Mumford und Ellul entworfene, von Abbey und Snyder für eine ökologische Fundamentalkritik der Gesellschaft adaptierte pessimistische Sicht auf den Komplex von wirtschaftlicher, politischer und technischer Macht stellte nur die konsequente Zuspitzung des seit Ende der 1950 Jahre zunehmend um sich greifenden Mißtrauens gegenüber jenen Erzählungen dar, mit denen die außerordentliche Machtkonzentration im Amerika des Kalten Krieges legitimiert wurde. Genährt wurde dieses Mißtrauen durch eine ganze Reihe von Ereignissen, welche das Vertrauen der amerikanischen Bevölkerung in die Industrie und die staatlichen Regulierungsbehörden tief erschütterte hatte.

Hier wäre etwa der "Great Cranberry Scandal" von 1959 zu nennen, der einen Großteil amerikanischer Familien dazu zwang, ihren traditionellen "Thanksgiving"-Truthahn ohne Preiselbeerkompott zu essen, da ein nicht mehr genau zu bestimmender Anteil der

⁹⁸ Aus Abbeys Tagebüchern geht hervor, daß er während der Konzeption von *The Monkey Wrench Gang* in Erwägung zog, das Buch Mumford zu widmen: „Four little humans against the glittering Tower of Power Complex, Mega-Machine. Should dedicate it to Lewis Mumford. He'd disown it. Not his type.“ (1994, 237) Schließlich widmete Abbey den Text Ned Ludd, dem die Führung der ersten Weberaufstände in England Ende des 18. Jahrhunderts zugeschrieben wird und der dem „Maschinenstürmertum“ seinen englischen Namen gegeben hat: „Luddism“ (vgl. Lindholt 1998).

⁹⁹ Daß Snyder den modernen militärischen Apparat mit der Bronzezeit assoziiert ist ein direktes Echo von Mumford: „Almost from the beginning the military wielders of nuclear weapons strutted, boasted, threatened and exterminated in the manner of Bronze Age gods (...)“ (Mumford 1970, 265).

Preiselbeerernte mit dem krebserregenden Herbizid Aminotriazol kontaminiert worden war, und die Kontroverse um das Schlafmittel Thalidomide (Contergan) im Sommer 1962, das der amerikanische Hersteller Richardson-Merrell in den USA zu vermarkten versucht hatte, obwohl wegen der Erfahrungen auf dem europäischen Markt bereits der begründete Verdacht einer Verbindung zu fötalen Mißbildungen bestand (Lear 1997, 359 u. 411).

Der bei weitem schwerste Schlag für die Autorität der gesellschaftlichen Institutionen, die sich über die "containment narratives" und die untrennbar mit ihnen verflochtene Bacon'sche Emanzipations-erzählung legitimierten, war indessen das Bekanntwerden der tödlichen Bedrohung, welche der radioaktive Niederschlag („fallout“) nach nuklearen Explosionen für den Menschen und seine natürliche Umwelt darstellte. Die Entwicklung der Atombombe war von der überwältigenden Mehrzahl der Amerikaner zunächst als Ausdruck der eigenen kulturellen Überlegenheit und Symbol ihres quasi-theologischen Mandats im Kampf gegen den atheistischen Kommunismus gedeutet worden (Nadel 1995, 14; Boyer 1985). Die Entdeckung einer praktisch unerschöpflichen Energiequelle, wie die zivile Nutzung der Atomkraft sie in Aussicht stellte, gab dem Fortschrittsoptimismus reichliche Nahrung. Militärplaner träumten von atomgetriebenen Flugzeugen, Science Fiction-Autoren beschrieben nukleare Küchengerätschaften, Kinder trugen Armbanduhren mit radiumhaltigen Zeigern, die im Dunkeln leuchteten.

Demgegenüber fanden die von der Radioaktivität ausgehenden Gefahren für viele Jahre kaum Beachtung. Die für nukleare Fragen zuständige Regierungsbehörde, die *Atomic Energy Commission* (AEC), stritt ein Jahrzehnt lang jegliche signifikante Bedrohung der Zivilbevölkerung durch Atomtests ab. Als im März 1954 der japanische Fischkutter *Lucky Dragon* vor den Marshall Inseln versehentlich in die radioaktive Wolke eines Wasserstoffbombentests geriet, verfolgte die Presse überall in der westlichen Welt mit Anteilnahme das Schicksal der Besatzung und berichtete über die anschließende Panik in der japanischen Bevölkerung, die plötzlich gewahr wurde, daß ein erheblicher Teil des Frühjahrsfischfangs radioaktiv verseucht war. Die amerikanische Regierung hüllte sich dagegen über ein Jahr lang in Schweigen. Erst im Juni 1955 trat Kommissar Willard Libby

von der AEC an die Öffentlichkeit, um die Berichte japanischer Wissenschaftler zu bestätigen, daß während des Atomtests große Mengen von Strontium 90 (Sr-90) freigesetzt worden waren, einem radioaktiven Isotop, das sich in den Knochen anzulagern und mit großer Wahrscheinlichkeit Krebs auszulösen vermochte. Libby fügte hinzu, daß all dies im Falle eines Atomkriegs keine weiteren Probleme bereiten würde, da man den radioaktiven Niederschlag mit besonderen Kehrfahrzeugen ohne weiteres würde beseitigen können (Lutts 2000, 20-23). Das in der amerikanischen Bevölkerung aufkeimende Mißtrauen vermochten solche Beschwichtigungen allerdings nicht mehr vollständig auszuräumen. Ende 1958 initiierte das *Greater St. Louis Citizens' Committee for Nuclear Information* eine bundesweite und regierungsunabhängige Studie über die Konzentration von Sr-90 in Milchzähnen. Das Projekt wurde später zum Modell für Bürgerinitiativen überall im Land, die sich mit anderen Umweltfragen befassten, und einer seiner Mitbegründer, der Biologe Barry Commoner, avancierte in den 1960er Jahren zu einem der bekanntesten Fürsprecher der Umweltbewegung. Auch die *Consumer's Union* führte eine eigene Studie durch, welche die Allgegenwart von Sr-90 in Milch und Babynahrung nachwies, und veröffentlichte die Ergebnisse ab dem März 1959 in den *Consumer Reports*, einer Publikation, deren Leserschaft in die Millionen ging (Lutts 2000, 24f). Ende desselben Jahres kam *On the Beach* in die Kinos, eine Verfilmung von Neville Shutes Bestseller aus dem Jahr 1957, in dem das Schicksal der australischen Bevölkerung nach einem Atomkrieg in der nördlichen Hemisphäre dargestellt wird: den Australiern bleibt ein Jahr, bis sich die radiative Wolke weit genug ausgebreitet haben wird, um ihnen den sicheren Tod bringen. Mit einem Staraufgebot, das Gregory Peck, Ava Gardner und Fred Astaire umfasste, wurde der Film trotz (oder wegen) des bedrückenden Stoffes zu einem internationalen Erfolg und trug erheblich dazu bei, apokalyptische Szenarien, die den wissenschaftlichen Experten schon lange bekannt waren, zum gesellschaftlichen Allgemeingut zu machen. Der Atomwissenschaftler Herman Kahn gab bei einer Anhörung vor dem Kongress 1961 zu Protokoll: "the belief in the 'end of history' was an expert's belief, rather than a layman's belief. In fact, if the layman had been told fully and frankly what the experts believes, he

would have been horrified... The picture and book, *On the Beach*, reflected these views“ (zit. Lutts 2000, 30). Auch andere Filme, die zu jener Zeit in die Kinos kamen, hatten das Überleben nach einem Dritten Weltkrieg zum Thema.¹⁰⁰ Diese Enthüllungen, die schließlich zu dem Schluß führen mußten, daß die katastrophalen Folgen des "fallout" nach einem nuklearen Schlagabtausch die Frage nach dem Sieger eines solchen Konflikts hinfällig machen würden, kamen vor dem Hintergrund einer sich beständig verschlechternden geopolitischen Lage – im August 1961 brachte der Bau der Berliner Mauer die Supermächte an den Rand eines Krieges, während Präsident Kennedys Glaubwürdigkeit durch das Fiasko in der "Bay of Pigs" schwer beschädigt wurde. Die wachsende Sorge vor einem Krieg löste unter anderem einen *boom* in der Errichtung privater Atombunker aus, der im Herbst 1961 panikartige Züge annahm und unter der Bezeichnung "shelter craze" in die Geschichte einging (Rose 2001, 47ff).

Dies ist nur ein cursorischer Überblick über die Serie von Ereignissen, die in ihrer Summe ein ganzes Jahrzehnt staatlicher Verharmlosungs- und Beschwichtigungspolitik bloßstellten und zu einem massiven Autoritätsverlust der Regierung und jener Wissenschaftler führten, die in ihrem Dienst standen – die "containment narratives“, welche zur Rechtfertigung staatlicher Geheimhaltung und Kontrolle hergehalten hatten, erschienen einem wachsenden Teil der amerikanischen Bevölkerung nun als ideologische Mystifikationen, die im Kern zutiefst irrationale, ja möglicherweise selbstzerstörerische Motive verschleierten. Die Vorstellung, die Naturwissenschaft diene vornehmlich dem Fortschritt der Menschheit, gewann angesichts des gewaltigen atomaren Zerstörungspotentials, das noch wenige Jahre zuvor als wissenschaftlicher Triumph gefeiert worden war, einen Beigeschmack von fataler Naivität. Statt, wie es die Bacon'sche Legitimationserzählung wollte, ins Reich der Freiheit zu führen, hatte der technische Fortschritt eine Entwicklung befördert, welche die Vernichtung der Menschheit und womöglich des Lebens überhaupt in den Bereich des Möglichen rückte. Die absolute Priorität des "nationalen Interesses" und die unbeschränkte Autorität seiner unterschiedlichen Vertreter, die ihre Legitimation aus dem Kampf gegen den Kommunismus

¹⁰⁰ Darunter *The World, the Flesh, and the Devil* (1959), *Panic in Year Zero* (1962) und natürlich, etwas später, Stanley Kubricks *Dr. Strangelove: Or, How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* (1964).

ableiteten, waren offenbar selbst zu einer Bedrohung für den Fortbestand der demokratischen Gesellschaftsordnung geworden.

Daß diese Sorgen keineswegs auf die Ränder der Gesellschaft oder einzelne radikale Intellektuelle beschränkt waren, wird auch daran deutlich, daß der scheidende Präsident Eisenhower sie im Januar 1961 in den Mittelpunkt seiner letzten Rede an die Nation stellte. In dieser Rede bekräftigte Eisenhower zwar einerseits die historische Mission der amerikanischen Nation als Vorkämpferin im Kampf gegen "a hostile ideology global in scope, atheistic in character, ruthless in purpose, and insidious in method" (Eisenhower 1961). Den weitaus größten Teil seiner Rede nahmen jedoch unverblünte Warnungen vor den Gefahren ein, die der amerikanischen Gesellschaft bei ihrem Abwehrkampf gegen den gottlosen Kommunismus *von innen her* erwachsen seien. Das Ausmaß, in dem Eisenhower – immerhin eine Symbolfigur für das konservative gesellschaftliche Klima der 1950er Jahre - hier bereits einige der zentralen Themen vorwegnimmt, welche die kritischen Debatten sowohl der *counter culture* als auch der Umweltbewegung im kommenden Jahrzehnt beherrschen würden, ist erstaunlich genug, um ein ausführliches Zitat zu rechtfertigen:

[We] have been compelled to create a permanent armaments industry of vast proportions. (...)The total influence – economic, political, even spiritual – is felt in every city, every Statehouse, every office of the Federal government. (...) In the councils of government, we must guard against the acquisition of unwarranted influence, whether sought or unsought, by the military-industrial complex. (...)

The prospect of domination of the nation's scholars by Federal employment, project allocations, and the power of money is ever present – and is gravely to be regarded. Yet, in holding scientific research and discovery in respect, as we should, we must also be alert to the equal and opposite danger that public policy could itself become the captive of a scientific-technological elite. (...)

Another factor in maintaining balance involves the element of time. As we peer into society's future, we (...) must avoid the impulse to live only for today, plundering for our own ease and convenience the precious resources of tomorrow. We cannot mortgage the material assets of our grandchildren without asking the loss also of their political and spiritual heritage. We want democracy to survive for all generations to come, not to become the insolvent phantom of tomorrow. (Eisenhower 1961)

Mit diesen Warnungen bewegt sich Eisenhowers Rede zwar noch im Rahmen der "containment narratives", in denen sich das amerikanische Selbstverständnis während des Kalten Krieges artikuliert: der äußere Gegner ist nach wie vor der Bezugspunkt, im Hinblick auf den der wachsende Einfluß des Militärs und die Verflechtung der

naturwissenschaftlichen Elite mit der politischen Macht als notwendig gerechtfertigt werden, damit das amerikanische Volk seine historische Aufgabe erfüllen kann - "to foster progress in human achievement, and to enhance liberty, dignity and integrity among peoples and among nations." Gleichzeitig wird aber hervorgehoben, daß die Interessen des militärisch-industriellen Komplexes (dieser Kampfbegriff der politischen Linken ist tatsächlich eine Prägung Eisenhowers!) nicht notwendigerweise mit denen der Nation zusammenfallen und daher der Kontrolle durch eine aufmerksame Öffentlichkeit bedürften: "Only an alert and knowledgeable citizenry can compel the proper meshing of the huge industrial and military machinery of defense with our peaceful methods and goals, so that security and liberty may prosper together" (Eisenhower 1961). Es ist also nicht mehr der Staat, dem die Überwachung der Bürger obliegt, um kommunistische Unwanderungsversuche verhindern, sondern es ist umgekehrt die Pflicht der Bürger, der Infiltration der demokratischen Institutionen durch den militärisch-industriellen Komplex entgegenzutreten. Statt blinder Unterordnung unter die Autorität des Staates ist jetzt Wachsamkeit angesichts des wachsenden Potentials zum Mißbrauch dieser Autorität gefordert.

Obwohl Eisenhower in seiner Abschiedsrede nicht explizit von einer Krise der Umwelt spricht, sondern von einer Krise der demokratischen Ordnung, beschreibt er genau jene Tendenzen, auf welche sich die Kritik der amerikanischen Umweltbewegung in den folgenden Jahren hauptsächlich richten würde: die Usurpation der politischen Entscheidungskompetenz durch wirtschaftliche und militärische Interessen, die mangelnde Unabhängigkeit der Wissenschaften, und den kurzsichtigen Raubbau an der Natur. Eisenhower bezeichnet sogar explizit jenes Feld, auf dem der Widerstand der Öffentlichkeit gegen diese Tendenzen nur wenig später eine völlig neue Intensität erreichen würde, und zwar im Namen der Ökologie, wie sie durch Rachel Carsons 1962 veröffentlichte Dokumentation *Silent Spring* repräsentiert wurde: unter den technologischen Versuchungen, vor denen die Nation sich hüten sollte, nennt Eisenhower auch "[the] developement of unrealistic programs to cure every ill in agriculture" (Eisenhower 1961).

7. Rachel Carsons *Silent Spring*

7.1. Chemische Apokalypse. Zur Entstehung von *Silent Spring*.

Carsons Interesse am Pestizidproblem reichte ihren eigenen Angaben zufolge in die späten 1930er Jahre zurück. Bereits 1945 - vier Jahre nach der Veröffentlichung ihres ersten Buches, *Under the Sea Wind*, das im Schatten von Pearl Harbor kaum Aufmerksamkeit auf sich hatte ziehen können - hatte sie vergeblich versucht, *Reader's Digest* für einen kritischen Artikel über DDT zu interessieren, das damals als Wunderwaffe im Kampf gegen krankheitsübertragende Insekten gefeiert wurde und dem man das Leben unzähliger Soldaten zu verdanken hatte.¹⁰¹ Während der folgenden Jahre beobachtete Carson den Siegeszug der synthetischen Pestizide durch die Gärten und Äcker der USA zwar mit Sorge, war jedoch durch den Erfolg ihrer nachfolgenden Bücher zu beschäftigt, um sich dem Thema erneut zuzuwenden: die Veröffentlichung von *The Sea Around Us* im Jahre 1952 machte Carson schlagartig berühmt – das Buch hielt sich über mehrere Monate hinweg an der Spitze der Bestsellerlisten, veranlasste eine kaum weniger erfolgreiche Neuauflage von *Under the Sea Wind* und trug ihr die Burroughs Medal¹⁰² sowie den National Book Award ein. 1953 wurde *The Sea Around Us* verfilmt und gewann den Oscar für den besten Dokumentarfilm. Carsons drittes Buch, *The Edge of the Sea*, wurde 1955 veröffentlicht und festigte ihren Ruf als öffentliche Autoritätsperson auf dem Gebiet der Meeresbiologie und erfolgreichste zeitgenössische Autorin im Genre des *nature writing* (Harmond & Cevasco 1998, 39). Erst gegen Ende des Jahrzehnts geriet Carson in den Sog einer Folge von Ereignissen, die schließlich zur Entstehung von *Silent Spring* führen sollten. Das Jahr 1957 brachte eine massive Ausweitung staatlicher Schädlingsbekämpfungsprogramme, die Carson alarmierte – im Süden wurde mit dem "fire ant eradication program" eine der monumentalsten und ökologische verheerendsten Kampagnen eingeleitet, und an der

¹⁰¹ Cheryl Glotfelty weist darauf hin, daß der Zweite Weltkrieg dank des Einsatzes von DDT der vermutlich erste moderne Krieg war, in dem mehr Menschen durch Feindeinwirkung als durch Krankheiten ums Leben kamen: „DDT was first used on a large scale in the Naples typhus epidemic in 1943-44 and continued to be used during the rest of World War II to protect millions of soldiers against insect-borne diseases. (...) Some called it the atomic bomb of insecticides, the harbinger of a new age in insect control” (Glotfelty 2000, 158).

¹⁰² Die Burroughs Medal gilt seit ihrer erstmaligen Verleihung 1926 an den Meeresbiologen William Beebe die wichtigste US-amerikanische Auszeichnung für Autoren im Genre des *nature writing*.

Ostküste wurden ganze Bundesstaaten flächendeckend mit DDT besprüht, um die *gypsy moth* auszurotten. Der empörte Brief einer Bekannten, deren Anwesen in Massachusetts im Rahmen dieser Maßnahmen gegen ihren Willen aus der Luft besprüht worden war, bewegte Carson im Herbst 1957 dazu, den Plan einer Artikelserie über die Folgen synthetischer Pestizide wieder aus der Schublade zu holen. Die Ablehnung, auf die sie bei den um ihre Werbeeinnahmen besorgten Verlegern stieß, brachte sie im Laufe eines Jahres zur Überzeugung, daß weder ein einzelner Artikel noch eine Artikelserie ausreichen würden, um das Thema mit der erforderlichen Ausführlichkeit und Eindringlichkeit zu behandeln (Lear 1997, 321). Nachdem sie vergeblich versucht hatte, einige befreundete Schriftsteller (darunter niemand geringerer als E. B. White – vgl. Lear 1997, 316) zu einer Zusammenarbeit zu überreden, nahm sie das Projekt trotz umfangreicher anderweitiger Verpflichtungen schließlich selbst in die Hand. Im Herbst 1958 hatte sie Verträge mit dem *New Yorker* und Houghton Mifflin abgeschlossen und nahm ihre Nachforschungen auf.

Die Ergebnisse bestärkten Carson in ihrer Überzeugung, daß das geplante Buch wenn nicht ihr populärstes, so doch zweifellose ihr wichtigstes sein würde – die Titel, die sie während der ersten Jahre für das Buch erwog (*Man Against the Earth, At war with Nature, The War Against Nature, The Control of Nature* - Lear 1997, 366 u. 396), spiegeln diese Überzeugung wieder und deuten den ambitionierten zivilisationskritischen Rahmen an, in den sie ihre Erkenntnisse zu stellen gedachte. Die Arbeit führte sie aber auch schnell in Bereiche der Forschung, deren Komplexität Recherchen erforderlich machte, die weit langwieriger und aufwendiger waren, als Carson geahnt hatte. Um die Frage nach der Wirkungsweise der Pestizide zu beantworten, machte sie sich mit den neuesten Ergebnissen der Zellbiologie vertraut und stieß dabei auf Beweise für die Kanzerogenität moderner Pestizide. Im Sommer 1959 schrieb sie an ihren Lektor Paul Brooks:

To tell the truth in the beginning I felt the link between pesticides and cancer was tenuous and at best circumstantial; now I fell it is very strong indeed. This is partly because I feel I shall be able to suggest the actual mechanism by which these things transform a normal cell into a cancer cell. This has taken very deep digging into the realms of physiology and biochemistry and genetics, to say nothing of chemistry. But now I feel that a lot of isolated pieces of the jig-saw puzzle have suddenly fallen into place. It has not, to my knowledge, been brought together by anyone else, and I think it will make my case very strong indeed. (Lear 1997, 357)

Nur wenige Monate später wurde Carson selbst mit Lymphkrebs diagnostiziert – eine Tatsache, die sie bis zu ihrem Tod im April 1964 unter gewaltigem Kraftaufwand vor der Öffentlichkeit verbarg, um sie aus der Kontroverse um *Silent Spring* herauszuhalten. Es war jedoch nicht nur ihr sich kontinuierlich verschlechternder Gesundheitszustand, der die Arbeit am Buch immer weiter hinauszögerte. Zahlreiche wertvolle Informationsquellen innerhalb der Bundesbehörden versiegten, als Gerüchte über Carsons Projekt die Runde zu machen begannen. In ausführlichen Briefwechseln mit einem weiten Kreis von internationalen Experten (darunter Frank Egler und Edmund O. Wilson) bemühte sich Carson darum, ihre Argumentation wissenschaftlich unangreifbar zu machen. Im Dezember 1959 schrieb sie einen weiteren Brief an Brooks, in dem ihr klares Bewußtsein für die Notwendigkeit dieser Vorgehensweise zum Ausdruck kommt und ihre Überzeugung, der Aufgabe gewachsen zu sein:

I guess all that sustains me is a serene inner conviction that when, at last, the book is done, it is going to be built on an unshakeable foundation. That is so terribly important. Too many people – with the best possible motives – have rushed out statements without adequate support, furnishing the best possible targets for the opposition. That we shall not have to worry about. (...) I am very happy deep down inside with what I have been able to dig out and fit together, but I'm also horribly frustrated that it is taking so long. (zit. Lear 1997, 361f)

Die letzten Monate vor der Veröffentlichung von *Silent Spring* brachten eine Serie von Drohungen verschiedener Industrieunternehmen, die ankündigten, Carsons Verleger Houghton Mifflin vor Gericht zu verklagen. Die Firma Velsicol versuchte noch im August 1962, als die ersten Kapitel des Buches bereits im *New Yorker* veröffentlicht worden waren, Rachel Carson als Instrument kommunistischer Agitation zu denunzieren: in einem Brief an Houghton Mifflin erhob sie den Vorwurf, die Entstehung von *Silent Spring* verdanke sich dem Einfluß "[of] sinister parties", deren Absicht es sei, die die Reputation der freien Unternehmer und die Landwirtschaft in der westlichen Welt zu schädigen ("to create the false impression that all business is grasping and immoral, and (...) to reduce the use of agricultural chemicals in this country and in the countries of western Europe, so that our food-supply will be reduced to east-curtain parity" - zit. Graham 1970, 60).

Auf die katalytische Rolle, die Carsons *Silent Spring* für die Entstehung der modernen amerikanischen Umweltbewegung spielte, wurde bereits in Kap. 1.2. eingegangen. Carson

war die erste Autorin, die jenen apokalyptischen Ton anschlug, der seitdem zu einem Erkennungszeichen des populär-ökologischen Diskurses geworden ist. Schon Ende der 1940er Jahre hatten Aldo Leopold und Fairfield Osborn das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt explizit zu einer Frage des Überlebens erklärt. Als größte Bedrohung für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft machten sie allerdings den Verlust fruchtbarer Böden durch Erosion aus – eine Bedrohung, die trotz der kaum zwei Jahrzehnte zurückliegenden „Dust Bowl“-Katastrophe für die überwiegende Mehrzahl der Amerikaner einen eher abstrakten Charakter besaß und der es gegenüber den dramatischen politischen Entwicklungen des Kalten Krieges, dem wirtschaftlichen Boom und den zahlreichen technischen Neuentwicklungen an Dringlichkeit und Prägnanz mangelte. Die Katastrophe, die Rachel Carson in *Silent Spring* beschrieb, war von durchaus anderer Art: hier ging es nicht mehr um mögliche zukünftige Entwicklungen, über die man im Konjunktiv sprechen durfte, sondern um die Gegenwart: Die Verseuchung der natürlichen Umwelt sei bereits „universal“ (SS, 16) und unumkehrbar: „the contamination of air, earth, rivers and sea with dangerous and even lethal materials (...) is for the most part irrecoverable; the chain of evil it initiates not only in the world that must support life but in living tissues is for the most part irreversible“ (ebd.). Daß die schrecklichen Folgen dieser Kontamination noch nicht in ihrem vollen Ausmaß sichtbar seien, liege in der Natur der Gifte, die sich durch eine lange Latenzzeit auszeichneten und deren Krankheitsbild weniger akuten und klar definierten als vielmehr diffusen und chronischen Charakter habe:

There are vast gaps in our knowledge of how dieldrin is stored or distributed in the body, or excreted, for the chemists' ingenuity in devising insecticides has long ago outrun biological knowledge of the way these poisons affect the living organism. However, there is every indication of long storage in the human body, where deposits may lie dormant like a slumbering volcano, only to flare up in periods of physiological stress when the body draws upon its fat reserves. (SS, 33)

Chlorierte Kohlenwasserstoffe wie Dieldrin und die zahlreichen anderen synthetischen Chemikalien, mit denen die Menschen ihre Umwelt überschwemmt haben, stellen eine kaum abzuschätzende Bedrohung für ihr Überleben dar, so Carson, denn sie führen nicht nur zu chronischen Vergiftungen, sondern verursachen darüberhinaus Veränderungen im Erbgut.

Was das in *Silent Spring* entworfene apokalyptische Szenario so plausibel und nachvollziehbar machte waren in maßgeblicher Hinsicht die vorangegangenen Kontroversen über den radioaktiven „fallout“ – hier hatte die amerikanische Öffentlichkeit erstmals gelernt, die Vernichtung der Menschheit durch ihre eigene technologische Hybris als reale Möglichkeit zu betrachten. Pressemeldungen wie die über die Fischer von der „Lucky Dragon“ und Filme wie „On the Beach“ hatten jene Pfade im kulturellen Imaginären gebahnt, denen nun auch Carsons Katastrophenerzählung folgte. Carson war sich dessen wohl bewußt¹⁰³ und zog im zweiten Kapitel explizit diese Parallele:

Along with the possibility of the extinction of mankind by nuclear war, the central problem of our age has therefore become the contamination of man's total environment with such substances of incredible potential for harm – substances that accumulate in the tissues of plants and animals and even penetrate the germ cells to shatter or alter the very material of heredity upon which the shape of the future depends. (SS,18)

Es war nicht allein die Möglichkeit der Selbstvernichtung der Menschheit, welche die beiden Problemkreise miteinander verband. Auch in ihrer Wirkungsweise waren die von Carson beschriebenen synthetischen Pestizide und die radioaktiven Isotopen ähnlich genug, um beim Publikum ein Gefühl des *dejà vu* zu wecken, wie Ralph H. Lutts hervorhebt: „Just as strontium 90 could travel great distances, enter the food chain, and accumulate in human tissue, so too could pesticides. Just as radioactive materials could produce chronic rather than acute poisoning, so too could pesticides. And just as exposure to radiation could produce cancer, birth defects, and mutations, so might pesticides“ (Lutts 2000, 36f) - und schließlich war es auch dieser Zusammenhang gewesen, in dem man den Beschwichtigungsritualen der gesellschaftlichen Autoritäten zu mißtrauen gelernt hatte. Ganz im Sinne der Eisenhower'schen Abschiedsrede setzte Carson auf die Überwachungsfunktion einer aufgeklärten Öffentlichkeit gegenüber einer unheiligen Allianz von Wissenschaft, Wirtschaft und Staat. Immer wieder verweist sie auf die Interessenkonflikte jener Wissenschaftler, die der Öffentlichkeit gegenüber die Ungefährlichkeit synthetischer Pestizide beteuern:

¹⁰³ In einem Brief an ihren Lektor Paul Brooks, in dem es um den Titel des Buches ging, der zu diesem Zeitpunkt noch *Man Against the Earth* lauten sollte, schrieb Carson: „In my floundering I keep asking myself what I would call it if my theme concerned radiation, having some illogical feeling that would be easier. As you have seen in the cancer chapter, I keep hammering away at the parallel. Whether radiation or chemicals are involved, the basic issue is the contamination of the environment“ (zit. Lear 1997, 366).

Inquiry into the background of some of these men reveals that their entire research program is supported by the chemical industry. Their professional prestige, sometimes their very jobs depend on the perpetuation of chemical methods. Can we then expect them to bite the hand that feeds them? But knowing their bias, how much credence can we give to their protests that insecticides are harmless? (SS, 229)

Carson attackierte jedoch nicht nur die kommerziellen Verstrickungen, welche die Glaubwürdigkeit der Wissenschaftler kompromittieren. In ihrer Kritik werden darüberhinaus die Konturen eines Typus sichtbar, der in den folgenden Jahren zum wichtigsten Feindbild der „counter culture“ avancieren sollte. Die Apologeten der chemischen Schädlingsbekämpfung erscheinen in *Silent Spring* als arrogante und machtbesessene Herren, deren Verblendung auf einer gefährlichen Mischung von Eigennutz und infantilem Narzissmus beruht: „The chemical weed killers are a bright new toy. They work in a spectacular way; they give a giddy sense of power to those who wield them“ (SS, 69). In der Ausübung dieser wachsenden Macht erweist sich jedoch, daß sie gerade nicht zu einem Zuwachs von Freiheit führt, sondern eine fatale Eigendynamik besitzt: nachdem die natürlichen Feinde der Schädlinge ausgeschaltet sind, bleibt als einziger Ausweg die stetige Eskalation der chemischen Kontrolle, mit allen ihren verheerenden Nebenwirkungen: „Marshall Laird (...) compares chemical control to a treadmill; once we have set foot on it we are unable to stop for fear of the consequences“ (SS, 228). Die Logik der chemischen Schädlingsbekämpfung ähnelt mithin der des nuklearen Wettrüstens – sie produziert eine Aporie, in der jenes Verhalten, dessen Resultat die gegenwärtige unerträgliche Situation ist, zugleich als die einzige Lösung und als Weg in die Selbstvernichtung erscheint. Gregory Bateson würde den Gebrauch von DDT – dem gebräuchlichsten jener synthetischen Pestizide, die in *Silent Spring* diskutiert werden – wenige Jahre später unter Rückgriff auf sein Theorem vom „double bind“ explizit als ein *Suchtproblem* beschreiben (Bateson 1972, 488-493). Carsons "man with the spray gun" (SS, 83) erweist sich somit als naher Verwandter solcher Figuren wie Stanley Kubricks Base Commander Ripper, Joseph Hellers Major Major Major und jener „control addicts“ und „Nova criminals“, die William Burroughs zur gleichen Zeit in seinen alptraumhaften Science Fiction-Parodien schilderte.

7.2. Rachel Carson als Vorläuferin des Ökofeminismus

Die geschichtliche Entwicklung der amerikanischen Umweltbewegung, von Thoreau bis in die Gegenwart, wird meist als eine zentripetale Bewegung geschildert. Wie David Mazel schreibt: "It (...) begins with the emotional response of male explorers and scientists to vast, remote tracts of the wild outdoors. Only gradually does it move inward to concern itself with issues closer to community and home, a development that culminates in the 1960s with the realization that America was poisoning the very food, air and water it was bringing into its domestic spaces (in fact, into its very bodies)" (Mazel 2000, 139).¹⁰⁴ Rachel Carsons *Silent Spring* stellt nun eben diesen von Mazel bezeichneten Kulminationspunkt dar. Die Vergiftung der *häuslichen* Sphäre steht von vornherein im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit, die Bewahrung von Wildnisgebieten und "unberührten" Landschaften spielt eine nachgeordnete Rolle und wird vor allem insofern in den Blick gefaßt, als ihre Zerstörung einen Aspekt der Bedrohung für die Reproduktionsfähigkeit des Lebens *insgesamt* darstellt. Die Feier jener authentischen und dezidiert maskulinen Subjektivität, die in Texten wie *A Sand County Almanach* und *Desert Solitaire* aus der Auseinandersetzung mit der "wilden" Natur hervorgeht, fehlt in *Silent Spring* vollständig. Während sich die kritischen Überlegungen von Leopold und Abbey gewissermaßen von "außen" nach "innen", von der privilegierten Position der Wildnis auf die defiziente Position des Häuslichen wenden - "reappraising things unnatural, tame, and confined in terms of things natural, wild, and free", wie es bei Leopold heißt (SCA, xix) - schlägt Carson die entgegengesetzte Richtung ein: bei ihr sind es nicht die "häuslichen" Werte, also die Beschränkungen und Verpflichtungen, welche den Einzelnen an die Gesellschaft binden, die einer Revision aus der Perspektive des "Wilden" bedürfen;

¹⁰⁴ Mazel setzt dieser Vorstellung vom Stammbaum der Umweltbewegung eine alternative, weiblich geprägte Traditionslinie entgegen, die von der weithin vergessenen Begründerin der "human ecology", Ellen Swallow, bis zu zeitgenössischen Autorinnen wie Lois Gibbs und Terry Tempest Williams reicht. "The alternative environmentalism I am pointing to here, (...) unfolds centrifugally. In this tradition ecology *begins* in the home and moves outward to a concern with the community and finally the wilderness. (...) In this alternative tradition, (...) the links between ecology, economics, and *domestic fiction* are not coincidental, but quite logical" (Mazel 2000, 139). Die folgende Charakterisierung von Rachel Carsons ökologischen Ideen stützt sich auf diese Einsicht Mazels, ohne damit allerdings Carson in die von Mazel skizzierte Tradition einreihen zu wollen, denn die Entwicklung ihres Schreibens - von den populärwissenschaftlichen Monographien über die unberührte Wildnis der Meere hin zur Beschäftigung mit "häuslichen" Themen in *Silent Spring* - folgte ganz der zentripetalen, "patriarchalischen" Form.

vielmehr wird die Natur als Ganze von vornherein in Begriffen der häuslichen Sphäre aufgefaßt. Die semantische Stelle der "land community" wird in *Silent Spring* durch das "web of life" besetzt - eine Metapher, deren "heimliche" Konnotationen der Text immer wieder ausspielt. Weben, Spinnen und Nähen waren lange Zeit ausdrücklich als weibliche Tätigkeiten definiert und damit der häuslichen Sphäre zugeordnet. Diese Implikation ruft Carson an zahlreichen Stellen ab, sowohl durch Qualifikationen ("delicate", SS, 261; "intimate", SS, 64), Paraphrasen ("closely knit fabric of life", SS, 67; "the threads that bind life to life", SS, 73) und Amplifikationen ("the intricate web of life whose interwoven strands lead from microbes to man", SS, 69), als auch durch die Assoziation dieses "Webens" mit der Reproduktionsfähigkeit des Lebens ("creative magic", SS, 56), und der Kontrastierung seiner Fruchtbarkeit mit der Sterilität, welche die Aktivitäten des "man with the spray gun" (SS, 83) zur Folge haben, der dieses "web of intimate and essential relations" mutwillig zerreißt (SS, 64 u. 67). Auffällig oft sind es in *Silent Spring* Frauen, die sich für den Schutz der Natur einsetzen und Mitgefühl für das Leid unschuldiger Kreaturen zeigen,¹⁰⁵ so daß auch in der von Carson wiederholt aufgegriffene Wendung "man's war against nature" (SS, 18) die geschlechtliche Bedeutung des vorderhand als Gattungsbegriff verwendeten "man" unterstrichen wird. Im abschließenden Abschnitt des Buches, in dem Carson ihre Argumentation noch einmal mit besonderer Emphase zusammenfasst, wird dieser Kontrast besonders deutlich:

As crude a weapon as the cave man's club, the chemical barrage has been hurled against the fabric of life – a fabric on the one hand delicate and destructible, on the other miraculously tough and resilient (...). The 'control of nature' is a phrase conceived in arrogance, born of the Neanderthal age of biology and philosophy, when it was supposed that nature exists for the convenience of man. (SS, 261)

Der Neanderthaler steht hier offensichtlich nicht nur für technische Rückständigkeit, sondern auch unverkennbar für eine instinkthafte maskuline Aggressivität, moralische Engstirnigkeit und einen allgemeinen Mangel an "Zivilisiertheit." Die grundlegende Forderung nach einem "partnerschaftlichen" Verhältnis zwischen Mensch und Natur scheint auf den ersten Blick

¹⁰⁵ Wie Vera Norwood zeigt, waren es in der Tat vielfach Frauen, welche die treibende Kraft hinter den zahlreichen Bürgerinitiativen darstellten, die in den 1960er auf eine restriktivere Umweltgesetzgebung drängten (Norwood 1993, 143-71). Mit den Worten Heike Schäfers: „Concerned about the health of their families and the safety of their households, women appeared at local hearings and wrote to their local papers in protest of the chemical 'dusting' and poisoning of their property" (Schäfer 2001, 434).

kaum zu unterscheiden von der Leopolds in dessen "land ethic." Tatsächlich aber ist die letztere explizit als Korrektiv einer angeborenen, „natürlichen“ menschlichen Aggressivität konzipiert, der gegenüber Leopold allerdings eine durchaus ambivalente Haltung an den Tag legt: einerseits identifiziert er das menschliche Dominanzstreben als eine Hauptwurzel der ökologischen Probleme; andererseits zelebriert er aber die Jagd, die er als den authentischen Ausdruck des phylogenetischen Erbes der Menschheit betrachtet, als einen Königsweg zum Verständnis der „wahren“ Position des Menschen im Naturganzen. Seine Kritik richtet sich wesentlich gegen die „Domestikation“ des Menschen durch die moderne Zivilisation, die den natürlichen Trieb in falsche Bahnen lenkt; Fluchtpunkt seiner Erzählung ist die „Rückkehr in's Pleistozän“, einen harmonischen Urzustand, in dem die Jagd die Einheit des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt bezeugt. Die Konzeption ist ausgesprochen androzentrisch: die Jagd wird von Leopold ganz selbstverständlich als eine männliche Domäne angenommen; der Überlebenskampf zwischen den Arten ist die ihr zugrundeliegende existentielle Wirklichkeit.¹⁰⁶ Auch in Abbeyes *Desert Solitaire* ist die Wildnis ein Ort, an dem ein als maskulin markiertes Subjekt sich von zivilisatorischen Zwängen zu befreien vermag. In Carsons Texten hingegen hat die Selbstzähmung des Menschen keinen repressiven Charakter, sondern korreliert einer „zähmenden“ Tendenz, die in der gesamten Natur zu beobachten ist. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Carson kaum jemals von „wilderness“ spricht und sich stattdessen um so häufiger auf das „Leben“ bezieht – ein Begriff, mit dem das Gegensatzpaar Natur/Kultur umgangen wird. Michael B. Smith bezeichnet Carson vor diesem Hintergrund als eine Vorläuferin des Ökofeminismus, wie er in den 1970er Jahren entstand: ihre Kritik an den Herrschaftphantasmen der „control men“ (SS, 86) impliziert eine Kritik der Art und Weise, in der die analoge Konzeptualisierung der Verhältnisse Mensch/Natur und Mann/Frau Dominanz- und Ausbeutungsverhältnisse begründet (M.Smith 2001).

¹⁰⁶ Chaone Mallory verweist darauf, daß der befreiende Kontakt mit der wilden Natur in Leopolds Essays fast durchgängig als eine Erfahrung charakterisiert wird, die dem Mann vorbehalten bleibt (Mallory 2001, 73). Eine scharfe ökofeministische Kritik von Leopolds Konzeption der Jagd formuliert Marti Kheel: „The "drama" of the hunt thus enables the hunter to experience both the yearning for a return to unity, while ensuring, through the death of the animal, that such a unification is never attained (. . .) animals have become objects in the eyes of these men. In fact, Leopold openly expresses this urge to reduce animals to object status: 'Critics write and hunters outwit their animals for one and the same reason - to reduce that beauty to possession.' Interestingly, the original title of his famous *Sand County Almanac* was 'Great Possessions'" (Kheel 1990, 133).

Dennoch mag man versucht sein, diesen "domestischen" Aspekt von Carsons Rhetorik unter der Rubrik „Klischeebildlichkeit“ zu verbuchen, da Carson bei der Verwendung von Metaphern meist größte Zurückhaltung an den Tag legt und deren buchstäbliche, "wissenschaftliche" Bedeutungen klar von ihrem figurativen Sinn abzuheben bemüht ist. Es läge also nahe, auch die sexualisierten Sprachfiguren als "tote" Metaphern zu behandeln - zumal der Begriff "web of life" keine Prägung Carsons ist, sondern unmittelbar auf Darwins Schriften zurückgeht. In *Silent Spring* verweisen die an die Metapher des "web of life" anknüpfenden Darstellungen indessen auf ein kohärentes Naturbild, das mit dem Hobbes'schem Krieg aller gegen aller, wie ihn die populäre Imagination so lange aus der Darwin'schen Evolutionstheorie herausgelesen hatte, wenig gemein hat. In Carsons Schilderung der natürlichen Ordnung überwiegt das Moment der Kooperation gegenüber dem existenziellen Konkurrenzkampf:

The sage and the grouse seem made for each other. (...) The sage is all things to these birds of the plains. The low sage of the foothill ranges shelters their nests and their young; the denser growths are loafing and roosting areas; at all times the sage provides the staple food of the grouse. Yet it is a two-way relationship. The spectacular courtship displays of the cocks help loosen the soil beneath and around the sage, aiding invasion by grasses which grow in the shelter of sagebrush. The antelope, too, have adjusted their lives to the sage. (...) The bitter upland plains, the purple wastes of sage, the wild, swift antelope, and the grouse are then a natural system in perfect balance. (SS, 66-67)

Das "web of life" ist durch ein fein austariertes, harmonisches Gleichgewicht zwischen den Arten charakterisiert. Im Verhältnis der unterschiedlichen Lebensformen zueinander sind die gegenseitigen Verpflichtungen so klar geregelt wie in einer gutfunktionierenden Ehe - die Balzrituale der Rebhühner, so will es beinahe scheinen, könnten ebensogut dem Salbeibusch gelten.

Die Bedrohung durch Pestizide besteht dabei nicht nur in der Sterilität, sondern auch in der Störung des Gleichgewichts der Kräfte, mit dessen Hilfe die Natur die einzelnen Spezies in den ihnen zugemessenen Grenzen hält, und damit der Entfesselung einer ungebundenen, pervertierten Form der Fruchtbarkeit: "The fecundity of many forms of life is almost beyond our power to imagine. (...) Thus Thomas Huxley a century ago calculated that a single female aphid (which has the curious power of reproducing without mating) could produce progeny in

a single year's time whose total weight would equal that of the inhabitants of the Chinese empire of his day“ (SS, 219). Diese in ihrer Maßlosigkeit bedrohlichen Reproduktionskräfte vermag allein die Natur selbst im Zaum zu halten, durch "the relentlessly pressing force by which nature controls her own“ (SS, 220). Ähnlich wie die natürliche Umwelt in *A Sand County Almanach* als eine Art idealisierte liberale Marktwirtschaft dargestellt wird, so erscheint sie in *Silent Spring* als eine umfassende häusliche Sphäre, der eine ordnende Kraft, eine Fähigkeit zur Selbstregulation und -regeneration innewohnt. Im Haushalt der Natur haben alle Lebewesen einen ihnen gemäßen Platz und existieren in einer symbiotischen Beziehung "of interdependence and mutual benefit" (SS, 77). Carsons Kritik in *Silent Spring* geht vom "inneren" Bezirk dieses Haushalts aus: sie setzt bei den Folgen des Pestizidmißbrauchs für den Menschen - insbesondere die Kinder - und dessen Haustiere an, erweitert dann ihren Blickwinkel von Kapitel zu Kapitel auf die Vergiftung der Gewässer, des Bodens, der Vegetation, der Fauna, um sich schließlich der einzelnen Zelle zuzuwenden, welche zugleich das kleinste und das universellste Element des Lebens auf der Erde ist. Im Blick auf die Zelle, so Carson, erspäht man wie durch einen Fensterspalt die natürliche Ordnung in ihrer Ganzheit: „As one comes closer the view grows wider and wider, until finally through this same narrow window one is looking at the universe“ (SS, 179).

7.3. Zelle, Körper und Gesellschaft. Gnomische Natur in *Silent Spring*.

Carson überläßt hier, wie an zahlreichen anderen Textstellen auch, die Formulierung eines zentralen Gedankens der Stimme eines Anderen:¹⁰⁷ die Passage, die auch dem Kapitel über Zellpathologie den Namen leiht („Through a Narrow Window“), stammt von dem Biologen George Ward. Die Idee ist für Carsons gesamten Text grundlegend: die Natur wird in allen ihren Dimensionen von *einem* Gesetz durchwirkt – noch in ihrem kleinsten Teil offenbart sich der Plan, nach dem ihr Ganzes organisiert ist, entsprechend den berühmten Zeilen William Blakes, die Carson während der Zeit, in der sie an *Silent Spring* arbeitete, in einer Notiz an ihre engste Freundin Dorothy Freeman zitierte (Lear 1997, 380):

To see the world in a grain of sand,
And a heaven in a wild flower;
Hold infinity in the palm of our hand,
And eternity in an hour.

Die Vorstellung von einer fundamentalen Einheit aller Phänomene, einem universellen generativen Prinzip, welches sich im Blick auf ein exemplarisches Objekt wie die Erdkugel, das Schneckengehäuse, die Blüte oder – im Falle Carsons - die Zelle, dem vernünftigen Betrachter erschließt, ist ein zentrales Moment der romantischen Tradition, wie Laura Dassow Walls gezeigt hat.¹⁰⁸ In *Silent Spring* ist es eben dieses „gnomische“ Prinzip, welches es Carson erlaubt, einerseits ihre Gesellschaftskritik gewissermaßen biologisch zu verankern, andererseits allzu explizite Metaphorisierungen zu vermeiden. Wie bereits erwähnt, läßt Carson bei der Verwendung figurativer Sprache stets große Vorsicht walten:

¹⁰⁷ So endet auch das zweite Kapitel „The Obligation to Endure“, in dem Carson einen ersten Überblick über den Verlauf ihrer Argumentation gibt, mit einem Zitat des französischen Biologen und Friedensaktivisten Jean Rostand: „The obligation to endure gives us the right to know“ (SS, 23). Carsons ostentative Bescheidenheit, die Art und Weise, in der sie an zentralen Stellen des Textes ihren wissenschaftlich anerkannten Gewährsleuten das Wort erteilt und sich selbst in der Rolle der Vermittlerin positioniert, steht in unübersehbarem Gegensatz zu Aldo Leopolds Schreibweise im *Almanach* – Leopold macht Zitate prinzipiell nicht als solche kenntlich, sondern fügt sie nahtlos in den Textfluß ein (das Thoreau-Zitat in „Thinking like a Mountain“ (SCA, 141) ist die einzige nennenswerte Ausnahme von dieser Praxis). Dies mag (sieht man von ihrem Geschlecht ab) ein Hauptgrund dafür sein, daß Carson niemals als ein „Moses“ oder „Isaiah“ titulierte wurde: sie erinnert ihre Leser beinahe auf jeder Seite daran, daß ihre Autorität eine geborgte ist und aus durchaus säkulären Quellen fließt. Vgl. hierzu Harris 2000.

¹⁰⁸ Walls bezeichnet diese Figur als „gnomism“: „The word compresses three facets of this figure: first, ‚gnomic‘ sayings are, like Blake’s utterance, compact to the point of self-evidence, refusing dissent. They proffer the universe in a nutshell, wisdom in a wisecrack, hard-won souvenir of some ecstatic flash of insight. Second, gnostic figures are ‚gnomonistic‘ in the technical sense. The gnomon was defined (...) as ‚any figure that, when added to an original figure, leaves the resultant figure similar to the original,‘ like a carpenter’s square or a seashell. (...) Third, they are ‚nomian‘ in that they give the law, or ‚nomos,‘ to themselves; hence their self-similarity. They literally cannot be otherwise and still be themselves“ (Walls 2003, 112).

wo ihr Text sich auffälliger Tropen bedient, werden diese in der Regel ausdrücklich als solche markiert und in eine strengere Terminologie rückübersetzt, wodurch sich häufig eine oszillierende Bewegung zwischen einer eher „literarischen“ und einer auf wissenschaftliche Exaktheit bedachten Diktion ergibt. Die folgende Passage aus "Through A Narrow Window" ist charakteristisch für diese Strategie:

A living cell, like a flame, burns fuel to produce the energy on which life depends. The analogy is more poetic than precise, for the cell accomplishes its 'burning' with only the moderate heat of the body's normal heat. Yet all these billions of gently burning little fires spark the energy of life. Should they cease to burn, 'no heart could beat, no plant could grow upward defying gravity, no amoeba could swim, no sensation could speed along a nerve, no thought could flash in the human brain,' said the chemist Eugene Rabinowitch. (SS, 180)

Es lassen sich hier vier Schritte unterscheiden: 1) Carson vergleicht den Prozeß der Energieproduktion in der Zelle mit einer Flamme; 2) sie hebt die Unzulänglichkeit des Vergleiches hervor und stellt ihn in Anführungszeichen; 3) sie hebt die Anführungszeichen wieder auf, wobei sie den Vergleich zugleich qualifiziert und steigert: aus der einzelnen Flamme werden „billions of gently burning little fires“; 4) sie autorisiert die Steigerung durch ein Zitat von einem Naturwissenschaftler, welches mit seinen Anaphern und dem parallelem Satzbau eine „poetischere“ Qualität besitzt als ihr eigener Text.

Carsons Verfahren ist hier offenbar ein zweigleisiges: einerseits signalisiert sie dem Leser, daß der Vergleich lediglich dazu dient, einen komplexen Sachverhalt zu veranschaulichen, der bereits andernorts wissenschaftlich beschrieben wurde. Damit würden ihre Tropen dieselbe Arbeit verrichten wie im naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch: sie hätten eine rein „kondensatorische“ Funktion im d.h., sie stünden als Kürzel für etablierte empirische Tatsachen und unterlägen strikten Geltungsbedingungen (vgl. Kap. 2.5.). Andererseits beruhen nicht nur die unmittelbare affektive Wirkung der Passage sondern auch ihre Funktion im argumentativen Zusammenhang des Textes wesentlich auf der semantischen Vielschichtigkeit ihrer Bilder. Die Bedeutung des Satzes „all these billions of gently burning little fires spark the energy of life“ läßt sich nicht auf einen empirischen Sachverhalt reduzieren, geschweige denn auf wissenschaftlich anerkannte Tatsachen: er verweist letztlich auf das Bild des Sternenhimmels, der traditionell als sichtbares Zeichen einer metaphysischen Ordnung verstanden werden kann, und supponiert zugleich die Identität

allen Lebens im Ursprung aus einer gemeinsamen „Lebensenergie“ – eine Folgerung, die der Text wenige Seiten später explizit macht: "In this elemental drama all life is revealed as one. The events of the process of cell division are common to all earthly life; neither man nor amoeba, the giant sequoia nor the simple yeast cell can long exist without carrying on this process of cell division" (SS, 188). Als Garant für die Einheit allen Lebens soll die Zelle mehr leisten als eine bloße Metapher; sie wird dem Leser als ein "gnomon" im Sinne Dassow Walls' angeboten: sie vermag als authentisches Zeichen für die Gesamtheit des Lebens zu stehen, weil sie diesem nicht nur „ähnelte“, sondern vielmehr dessen grundlegendes Organisationsprinzip verkörpert. Sie ist mithin Synekdoche und Metapher zugleich – sie ist ein Teil des Ganzen, welches sie bezeichnet, und verkörpert zugleich das Gesetz, nachdem dieses Ganze aufgebaut ist. „Thus to behold such gnomonic natural objects“, so Dassow Walls, „is to witness a nature so pure that (...) it literally embodies in matter the divine idea or formula of its genesis, revealing nothing less than the harmonic proportions that create and govern the universe" (Walls 2003, 118).

Dieses gnomische Prinzip bestimmt auch das Verhältnis der verschiedenen Dimensionen des Lebens zueinander, welche in *Silent Spring* dargestellt werden – Zelle und individueller Körper, natürliche Lebensgemeinschaft, und Gesellschaft. Auf allen diesen Ebenen trifft der Leser die gleichen Organisationsformen an: sie alle werden jeweils als homöostatische, selbstregulierende Systeme vorgestellt, und ein Versagen dieses Prinzips der Selbstregulation hat in allen ähnliche Folgen - es setzt das jedem dieser Systeme eigene Potential zu Exzess und Maßlosigkeit frei. In der Zelle stört die Einwirkung synthetischer Pestizide die Mitose, also die Zellteilung, und verursacht Mutationen: „a cell (...) under the influence of radiation or of a chemical, develops a mutation that allows it to escape the controls the body normally asserts over cell division. It is therefore able to multiply in a wild an unregulated manner" (SS, 207-8). Die Darstellung der Kanzerogenese suggeriert die Analogie zu gesellschaftlichen Prozessen. Carson referiert die Forschungen des deutschen Chemikers Otto Warburg, denen zufolge Pestizide und andere krebserzeugende Stoffe den regulären Oxidationsprozeß unterbrechen, „destroying the respiration of normal cells“ (DS

206), wodurch die Zellen gezwungen werden, ihre Energie durch einen abnormalen Gärungsvorgang zu gewinnen – jene Zellen, denen es gelingt, sich dauerhaft auf eine solche Form der Energiegewinnung umzustellen, werden zu Krebszellen. Als eine Art von kultureller Erstickung wurde zur gleichen Zeit auch die Wirkung des Konformitätsdrucks während der Jahre des Kalten Krieges beschrieben. So diagnostizierte Norman Mailer in seinem 1963 veröffentlichtem Essay „The White Negro“ „a slow death by conformity with every creative and rebellious instinct stifled“ (Mailer 1963, 243).

In den natürlichen Lebensgemeinschaften resultiert das Versagen der Selbstkontrolle in einer ungezügelter Proliferation bestimmter Spezies, nachdem deren natürliche Feinde ausgerottet worden sind. Schlupfwespe, Gottesanbeterin und Florfliege sind die Werkzeuge der Natur, um die bedrohliche Fruchtbarkeit schädlicher Insekten im Zaum zu halten: „[T]hrough the circumstances of their lives, and the nature of our own wants, all these have been our allies in keeping the balance of nature tilted in our favor. Yet we have turned our artillery against our friends. The terrible danger is that we have grossly underestimated their value in keeping at bay a dark tide of enemies that, without their help, can overrun us“ (SS, 222). Den Mechanismus, durch den sich die natürlichen Lebensgemeinschaften selbst regulieren, führt der Text im zweiten Kapitel bezeichnenderweise mit einem verfassungsrechtlichen Begriff ein: es sind die „checks and balances“ (SS, 10, 20 u. 293) der Natur, welche durch die Interventionen der industriell organisierte Landwirtschaft aufgehoben werden. Die Ursache für das Versagen dieser zytologischen und ökologischen Kontrollmechanismen ist ihrerseits ein Versagen des *demokratischen* Gleichgewichts der Kräfte:

Who has made the decision that sets in motion these chains of poisoning, this ever-widening wave of death that spreads out, like ripples when a pebble is dropped into a still pond? Who has placed in one pan of the scales that might have been eaten by the beetles and in the other the pitiful heaps of many-hued feathers, the lifeless remains of the birds that fell before the unselective bludgeon of insecticidal poisons? Who has decided – who has the *right* to decide – for the countless legions of people for who were not consulted that the supreme value is a world without insects, even though it be also a sterile world ungraced by the curving wing of a bird in flight? The decision is that of the authoritarian temporarily entrusted with power; he has made it during a moment of inattention by millions to whom the beauty and the ordered world of nature still have a meaning that is deep and imperative. (SS, 118-119)

Das Bild der konzentrischen Schockwelle, die der Kieselstein im Teich auslöst, nimmt hier noch einmal das gnomische Prinzip auf, dem gemäß die unterschiedlichen Ebenen des Problems aufeinander bezogen sind: die geometrische Isomorphie der kreisförmigen, sich umschließenden Wellen entspricht der strukturellen Homologie zwischen den zellpathologischen, gesellschaftlichen und ökologischen Konsequenzen der Flut von Umweltgiften, mit der der Mensch in die natürliche Umwelt überschwemmt.

7.4. Physikotheologische Motive und Naturhermeneutik in *The Edge of the Sea*

Ihre Reputation erwarb Carson sich indessen nicht durch das Anfachen politischer Kontroversen, sondern durch die Veröffentlichung von populärwissenschaftlichen Texten über das Meer und die amerikanischen Küsten, die sich mit ihrer Verbindung von erzählter persönlicher Erfahrung, naturgeschichtlichem Essay und kosmologischer Spekulation klar in jene Traditionlinie des *nature writing* einordnen lassen, wie sie sich über William Bartram, Henry David Thoreau, John Burroughs, John Muir bis zu solchen zeitgenössischen Autoren wie Peter Mathiessen und Barry Lopez verfolgen lässt (Lyon 1989). Unter den Autoren, die zwischen dem Zweiten Weltkrieg und der Veröffentlichung von *Silent Spring* in diesem Genre arbeiteten, unterscheiden Richard Harmond und G.A. Cevalco zwei Gruppen – einerseits die "critics" wie Aldo Leopold, Fairfield Osborn und Marston Bates, "[who] went beyond the traditional, descriptive natural history essay to alert their audience to the threat posed by human activity to the natural world"; andererseits die "observers", darunter Edward Way Teale, Louis J. Halle, Sally Carrighar und Archie Carr, "[who] were intent on informing their readers of the beauty and fascination of the natural world" (Harmond & Cevalco 1998, 39). In ihrer Liste rechnen Harmond und Cevalco Carson bezeichnenderweise der letzteren Gruppe zu: in ihren früheren Texten feiert Carson die Schönheit der Natur, aber sie

vermeidet es weitgehend, die möglichen politischen Dimensionen dieses ästhetischen Engagements zu explizieren. Daß es Carson dabei keineswegs an Bewußtsein für die ökologischen Gefahren fehlte, die in jenen Jahren an Kontur gewannen, vermag eine Passage aus ihrer Rede anlässlich der Verleihung der Burroughs Medal für *The Sea Around Us* im April 1952 zu verdeutlichen. Dort heißt es: "Mankind has gone very far into an artificial world of his own creation. He has sought to insulate himself, in his cities of steel and concrete, from the realities of earth and water and the growing seed. Intoxicated with a sense of his own power, he seems to be going farther and farther into more experiments for the destruction of himself and his world" (zit. Lear 1998, 221). Dem Inhalt nach könnte sich diese Klage über die Abschottung der Menschen von den elementaren Realitäten ebenso bei Leopold, Snyder oder Abbey finden, und die Grundlinien von Carsons späterer Zivilisationskritik sind hier bereits deutlich erkennbar. In den veröffentlichten Texten der 1940er und 1950er Jahre fehlen solche warnenden Töne jedoch beinahe vollständig. In diesen Büchern präsentierte Carson das Meer vor allem als einen spirituellen Zufluchtsort jenseits der Wechselfälle menschlicher Geschichte und außerhalb der Reichweite menschlicher Zerstörungskraft, an dem man in der Kontemplation der kosmischen Kräfte über die gegenwärtigen Konflikte hinaus einen Ausblick auf ewige Gewißheiten zu gewinnen vermag:

[I]n my thoughts these shores, so different in their nature and in the inhabitants they support, are made one by the unifying touch of the sea. For the differences I sense in this particular instant of time that is mine are but the differences of a moment, determined by our place in the stream of time and in the long rhythms of the sea. (...) On all these shores there are echoes of past and future: of the flow of time, obliterating yet containing all that has gone before; of the sea's eternal rhythms – the tides, the beat of surf, the pressing rivers of the currents - shaping, changing, dominating; of the stream of life, flowing as inexorably as any ocean current, from past to unknown future. (...) Whenever the sea builds a new coast, waves of living creatures surge against it, seeking a foothold, establishing their colonies. And so we come to perceive life as a force as tangible as any of the physical realities of the sea, a force strong and purposeful, as incapable of being crushed or diverted from its ends as the rising tide. (Carson 1955, 239f)¹⁰⁹

Daß solche emphatischen Versicherungen angesichts der bedrohlichen weltpolitischen Entwicklungen ein dankbares Publikum fanden, kann nicht überraschen. Die Sorgen und Unsicherheiten der Gegenwart erweisen sich hier als durch die beschränkte Perspektive des

¹⁰⁹ *The Edge of the Sea* wird im Folgende als *ES* zitiert.

Einzelnen bedingt – selbst Vernichtung des Vergangenen erscheint im Blick auf das entwicklungsgeschichtliche Panorama als „Aufhebung“ („obliterating yet containing all that has gone before“). In der Natur, wie Carson sie hier zeigt, ordnen sich Wandel und Widerstreit zu einem rhythmischen Strömen, in dessen wiederkehrenden Mustern sich der Puls einer zielgerichteten, bedeutungsvollen und unaufhaltsamen Entwicklung erspüren lässt – einer Entwicklung, die der Text mit seinem kontinuierlichen jambischen Rhythmus und dem beharrlichen Gebrauch der Verlaufsform („changing, shaping, dominating“) nachspielt, und in der hier auch der Gründungsmythos einer Nation von Immigranten nachhallt, „seeking a foothold, establishing their colonies.“

In den Büchern von *Under Sea Wind* bis zu *The Edge of the Sea* figuriert die Natur wie in der zitierten Passage einerseits als materielle Gegebenheit, als ein Netz von physischen Kräften und Energieströmen, das gemäß dem neuesten wissenschaftlichen Kenntnisstand zu beschreiben ist; andererseits als Ausgangspunkt spiritueller Meditationen, in denen eine mit der Autorin identifizierbare Erzählpersona dem Rätsel des Lebens nachdenkt und diesem Rätsel lebensweltlichen Sinn abzugewinnen versucht. Beispielhaft hierfür ist die Einleitung zum 1955 erschienenen *The Edge of the Sea*, Carsons letztem Buch vor *Silent Spring*. Hier schildert sie zunächst in anekdotischer Form einige ihrer eindringlichsten Erlebnisse mit der Flora und Fauna der amerikanischen Atlantikküste; in einer Höhle, welche von der zurückweichenden Flut freigegeben worden ist, beobachtet sie eine Kolonie von Seeanemonen:

Hanging from its roof were the pendant flowers of the hydroid Tubularia, pale pink, fringed and delicate as the wind flower. Here were creatures so exquisitely fashioned that they seemed unreal, their beauty too fragile to exist in a world of crushing force. Yet every detail was functionally useful, every stalk and hydranth and petal-like tentacle fashioned for dealing with the realities of existence. I knew that they were merely waiting, in that moment of the tide's ebbing, for the return of the sea. Then in the rush of water, in the surge of surf and the pressure of the incoming tide, the delicate flower heads would stir with life. They would sway on their slender stalks, and their long tentacles would sweep the returning water, finding in it all that they needed for life. (ES, 6)

Carsons Schilderung stützt sich auf eine profunde Kenntnis der geschilderten biologischen Sachverhalte, welche sie auch in der Verwendung der entsprechenden Fachterminologie vorführt. Sie beschreibt die Seeanemone entsprechend naturwissenschaftlicher Vorgaben als

ein Produkt natürlicher Auslese. Zugleich legt sie aber nahe, daß dem evolutionären Prozeß ein Moment eignet, der sich einer solchen Betrachtungsweise nicht völlig erschließt. Alle Organe der Seeanemone haben „funktionalen“ Charakter, sie sind Ergebnis der Anpassung an die rauen Bedingungen einer physischen Umwelt; insofern ist sie als Resultat eines rein materiellen Kräftezusammenhanges erklärbar. Daß sie als ein solches Resultat den Bedingungen ihres Ursprung eine eigene und völlig andersartige Qualität abgewinnt und damit ihre physische Umwelt gewissermaßen transzendiert („[a] beauty too fragile to exist in a world of crushing force“), verleiht ihr aber zugleich eine Idealität, die eine allegorische Lesart einlädt - in einer Predigt Jonathan Edwards' könnte Carsons Seeanemone, die gottergeben der Rückkehr des Meeres harrt, ohne weiteres als Emblem für die Prinzipien christlicher Lebensführung auftauchen („that pure happiness, the crown of glory, is to be come at in no other way than by bearing Christ's cross, by a life of mortification, self-denial, and labor" – Edwards 1998c, 497). Ebenso könnte man sie auch als Sinnbild für die rhetorische Arbeit von Carsons eigenem Text auffassen, dessen „funktionalistische“, naturwissenschaftliche Beschreibung einen ästhetischen Überschuß produziert, der nach einem anderen Interpretationsverfahren als dem naturwissenschaftlichen verlangt. Die zweifache Verwendung des Begriffes „fashioned“ zeigt an, daß die durch ihre Schönheit verbürgte Sinnhaftigkeit der Natur auf ähnliche Weise expliziert werden kann wie die Hervorbringungen menschlicher Subjekte – sie verweist auf einen Autor. Ihre Deutung muß also im Grunde ein hermeneutischer Prozeß sein, welcher die Einfühlung in das Interpretandum und seinen Entstehungskontext erfordert. Wie ein solcher Einfühlungsprozess vorzustellen ist, macht ein Abschnitt deutlich, der unmittelbar auf die oben zitierte Beschreibung der Seeanemonen folgt:

The shore at night is a different world, in which the very darkness that hides the distractions of daylight brings into sharper focus the elemental realities. Once, exploring the night beach, I surprised a small ghost crab in the searching beam of my torch. He was lying in a pit he had dug just above the surf, as though watching the sea and waiting. The blackness of the night possessed water, air, and beach. It was the darkness of an older world, before Man. (...) I have seen hundreds of ghost crabs in other settings, but suddenly I was filled with the odd sensation that for the first time I knew the creature in its own world – that I understood, as never before, the essence of its being. In that moment time was suspended; the world to which I belonged did not exist and I might have been an onlooker from outer space. The little crab alone with the sea became a symbol that stood for life itself – for the delicate, destructible, yet incredibly vital force that somehow holds its place amid the harsh realities of the inorganic world. (ES, 7-8)

„Life itself“ offenbart sich hier in einer Szene, die mit ihrem eigentümlichen *chiaroscuro* von äußerster Lebensfeindlichkeit und Intimität, von totaler Entfremdung („the world to which I belonged did not exist“) und Selbsterkenntnis, den Effekt jener in Kap. 1.3. diskutierten Weltraumfotografien vorwegnimmt, die mehr als ein Jahrzehnt später zum Emblem der populären Ökologie werden sollten. Wie schon im Fall der Seeanemone ist es auch hier die Vereinigung des Gegensatzes von Verletzbarkeit und gleichzeitiger unbändiger Vitalität, welcher der Krabbe eine symbolische Bedeutung verleiht, die über ihre bloße physische Existenz hinausweist. Die Situation der Krabbe, die, vom Lichtstrahl der Taschenlampe isoliert und individualisiert, wartend das grenzenlose Meer zu betrachten scheint („as though watching the sea and waiting“), spiegelt dabei die Situation ihrer menschlichen Beobachterin, die in der Einsamkeit eines nächtlichen Spaziergangs „elementarer Wirklichkeiten“ („elemental realities“) ansichtig wird. Beiden stellt sich die Aufgabe, sich in einer Umwelt zu orientieren und zu behaupten, die mit ihrer Unbegrenztheit und schieren Indifferenz jeglichen Anspruch auf sinnerfüllte Individualität zunichte zu machen droht. Das "Wesen" der Krabbe, "the essence of its being" zu verstehen kann deshalb zugleich bedeuten, das Wesen *menschlichen* Daseins zu erfassen, denn beide sehen sich auf denselben Ursprung verwiesen und befinden sich in derselben existenziellen Situation. Was hier gegen die umgebende kosmische Finsternis ins Relief gesetzt wird, ist das Leben als Selbstzweck, als absoluter Wert.

In seiner Schilderung dieses extatischen Moments inszeniert der Text ein „aus dem Blick geraten“ oder „Vergessen“ der Gegenwart und der sozialen Bezüge, innerhalb derer sich die Erzählpersona gewöhnlich bewegt, und den Einbruch einer eigentlich zeitlosen Vergangenheit in die erzählte Zeit. Die Gegenwart öffnet sich hin auf eine evolutionsgeschichtliche Tiefendimension, „an older world, before man“, in der die gewohnten lebensweltlichen Bezugspunkte verschwinden. Die Natur erscheint nicht mehr als Gegenstand praktischen Handelns, sondern als subjekthaft, eloquent gerade in ihrer Sprachlosigkeit. Man kann dies als die Erfahrung einer ontologischen Indifferenz charakterisieren - "Indifferenz" im Doppelsinn der *Gleichgültigkeit*: der Mensch ist Teil der

Natur, beide sind Eins; der Mensch nimmt keine herausgehobene Stellung in der natürlichen Ordnung ein, er zeichnet sich durch nichts vor den übrigen Kreaturen aus, und aus der Perspektive des Ganzen ist sein Schicksal nicht bedeutsamer als das ihre. Es ist dieses Offenbarungserlebnis, welches die Fundierung eines ethischen Verhältnisses zur natürlichen Umwelt in Aussicht stellt.

Wie prekär eine solche Grundlegung angesichts der konstitutiven Unspezifität und Deutungsbedürftigkeit der fraglichen Erfahrung jedoch ist, das machen unter anderem die Sätze deutlich, mit denen das kurze einleitende Kapitel von *The Edge of the Sea* den Leser in den sehr viel nüchterneren Hauptteil des Textes entläßt. Carsons Erzählpersona kommentiert hier den hermeneutischen Prozeß, der dem Text zugrundeliegt, und vielzieht ihn für den Leser nach. Dabei schildert sie eine Bewußtseinslage, die jeder Literaturwissenschaftlerin hinreichend bekannt vorkommen wird:

There is a common thread that links these scenes and memories - the spectacle of life in all its varied manifestations as it has appeared, evolved, and sometimes died out. Underlying the beauty of the spectacle there is meaning and significance. It is the elusiveness of that meaning that haunts us, that sends us again and again into the natural world where the key to the riddle is hidden. It send us back to the edge of the sea, where the drama of life played its first scene on earth and perhaps even its prelude; where the forces of evolution are at work today, as they have been since the appearance of what we know as life; and where the spectacle of living creatures faced by the cosmic realities of their world is crystal clear. (ES, 10)

Ohne daß der Text das „Rätsel“, dessen Lösung die Betrachtung der Natur verspricht, näher spezifizieren muß, wird deutlich, daß es sich hier nicht um ein naturwissenschaftliches Problem handeln kann, denn die Natur, um die es hier geht, ist nicht die einer empirisch verfahrenen Biologie - sie hat vielmehr den Charakter eines Schauspiels („spectacle“, „drama“), dessen Sinnfülle ebenso überwältigend wie unfaßlich ist. In diesem „Schauspiel der lebendigen Kreaturen“ hat offensichtlich auch der Mensch seine Rolle zu spielen, denn er ist aus demselben evolutionären Entwicklungsprozess hervorgegangen wie alle übrigen Lebewesen. Seine Deutung verspricht dem menschlichen Beobachter deshalb Aufklärung auch über die eigene existenzielle Situation – ein Versprechen, dessen Einlösung die Texte (das „Schauspiel der Natur“ ebenso wie Carsons Text, der dieses Schauspiel für den Leser nachspielt) jedoch kunstvoll aufschieben: am Ende des Abschnitts ist der „tieferliegende

Sinn“, welcher den Leser des Textes und den Leser der Natur im Text an den Schauplatz des Schauspiels – *The Edge of the Sea* - gelockt hat, wieder hinter der Inszenierung verschwunden: so „kristallklar“ wie das Spektakel am Ende des zitierten Abschnittes, so intransparent bleibt letztlich sein Sinn. Das hier durchscheinende Modell einer unabschließbaren, beinahe obsessiven Allegorese mündet indessen keineswegs im Skeptizismus. Wie um die dort geschilderte hermeneutische Bewegung ein letztes mal durchzuspielen, greift der abschließende Passus des Textes das im Einleitungskapitel entwickelte Problem noch einmal auf:

Contemplating the teeming life of the shore, we have an uneasy sense of the communication of some universal truth that lies just beyond our grasp. What is the message signaled by the hordes of diatoms, flashing their microscopic lights in the night sea? What truth is expressed by the legions of the barnacles, whitening the rocks with their habitations, each small creature within finding the necessities of its existence in the sweep of the surf? And what is the meaning of so tiny a being as the transparent wisp of protoplasm that is the sea lace, existing for some reason inscrutable to us – a reason that demands its presence by the trillion amid the rocks and weeds of the shore? The meaning haunts and ever eludes us, and in its pursuit we approach the ultimate mystery of Life itself. (ES, 240)

Nachdrücklich wird hier noch einmal die Zeichenhaftigkeit der Naturprozesse hervorgehoben – die Radiolarien morsen Botschaften, die Miesmuscheln drücken eine Wahrheit aus, das Plankton verweist auf einen „vernünftigen Grund“, der nach seiner Existenz „verlangt“ und in dieser personalisierenden Formulierung eine Art von Urheberschaft impliziert. Um Carsons Metapher aus dem vorangegangenen Zitat aufzugreifen: die Existenz des Schlosses ist Beweis genug dafür, daß es dazu einen passenden Schlüssel geben muß. Am Ende des Textes bleibt dieser „Schlüssel“ zum tieferliegenden Sinn zwar weiter verborgen, umso emphatischer aber fällt die Versicherung aus, daß die Deutungsversuche nicht ins Leere laufen, sondern sich dem *mysterium tremendum* zumindest annähern – in der natürlichen Ordnung artikuliert sich ein höherer Wille, welcher das Fassungsvermögen des menschlichen Betrachters zwar übersteigt, diesen aber gerade durch seine mangelnden Dechiffrierbarkeit ästhetisch affiziert.

In den diskutierten Passagen zeigt sich deutlich das Fortwirken jenes physikotheologischen und transzendentalistischen Erbes, dessen Spuren wir bereits in Leopolds *Almanach* verfolgt haben: auch hier erscheint die Natur als ein Zeichenkomplex, dessen immanente

Sinnhaftigkeit und Normativität letztlich auf einen göttlichen Autor verweist. Auch Carson greift dabei immer wieder den klassischen Topos vom „Buch der Natur“ auf. Schon das erste Kapitel von *The Edge of the Sea* beginnt mit einer Darstellung der Fossilienfunde an der amerikanischen Atlantikküste, in der die Metapher von den geologischen Schichten als geschriebenen Seiten („pages of rock history“, *ES*, 13) über mehrere Seiten hinweg durchgehalten wird, und in *Silent Spring* heißt es über den amerikanischen Westen: „here the natural landscape is eloquent of the interplay of forces that have created it. It is spread before us like the pages of an open book in which we can read why the land is what it is, and why we should preserve its integrity. But the pages lie unread“ (*SS*, 65). Um den Sinn dieses Textes zu entschlüsseln, bedarf es dabei nicht in erster Linie der naturwissenschaftlichen Methode, sondern vor allem jener empathischen Fähigkeit, die Carson häufig als „sense of wonder“ bezeichnet, „that true instinct for what is beautiful and awe-inspiring, (...) this recognition of something beyond the boundaries of human existence“ (Carson 1956, 54 u. 100). Dieser besondere Sinn erlaubt es, in der Natur das Gefühl des Aufgehobensein in einer höheren Ordnung zu erfahren, und in dem Artikel „Help Your Child to Wonder,“ den Carson 1956 für das Magazin *Women's Home Companion* schrieb, wird besonders deutlich, wie stark religiösen Charakter diese Erfahrung hat:

Those who dwell, as scientists or laymen, among the beauties and mysteries of the earth are never alone or weary of life. Whatever the vexations or concerns of their personal lives. their thoughts can find paths that lead to inner contentment and to renewed excitement in living. Those who contemplate the beauty of the earth find reserves of strength that will endure as long as life lasts. (...) There is something infinitely healing in the repeated refrains of nature – the assurance that dawn comes after night, and spring after the winter. (Carson 1956, 100f)

In ihren zur Veröffentlichung bestimmten Texten vermied Carson stets die explizite Bezugnahme auf Gott. Aus ihren Briefen geht allerdings unmißverständlich hervor, daß es die Konturen des biblischen Schöpfergottes sind, die sich in der natürlichen Ordnung abzeichnen: "Believing as I do in evolution, I merely believe that it is the method by which God created and is still creating life on earth. And it is a method so marvelously conceived that to study it in detail is to increase – and certainly never to diminish – one's reverence and awe both for the Creator and the process“ (zit. Lear 1997, 227).

Erst vor dem Hintergrund dieser religiösen Überzeugungen wird das volle Ausmaß von Carsons Erschütterung angesichts der technologischen Übergriffe des Menschen gegenüber der Natur verständlich. Indem der Mensch in den Evolutionsprozess eingreift, stört er nicht nur den göttlichen Plan, sondern er usurpiert die Rolle des Schöpfers: "man seems actually likely to take into his hands – ill-prepared as he is psychologically – many of the functions of God" (zit. Lear 1997, 311). In dem Brief an ihre Freundin Dorothy Freeman vom Februar 1958, aus dem dieses Zitat stammt, legt Carson auch die Schwierigkeiten dar, die es ihr bereitete, das Ausmaß dieses historischen Umbruchs zu erfassen:

[I] have been mentally blocked for a long time, first because I didn't know just what it was I wanted to say about Life, and also for a reason more difficult to explain. Of course everyone knows by this time that the whole world of science has been revolutionized by events of the past decade or so. I suppose my thinking began to be affected soon after atomic science was firmly established. Some of the thoughts that came to me were so unattractive to me that I rejected them completely, for the old ideas die hard, especially when they are emotionally as well as intellectually dear to one. It was pleasant to believe, for example, that much of Nature was forever beyond the tampering reach of man – he might level the forests and dam the streams, but the clouds and the rain and the wind were God's...

It was comforting to suppose that the stream of life would flow on through time in whatever course that God had appointed for it – without interference by one of the drops of the stream – man. (...) [I] refused to acknowledge what I couldn't help seeing. But that does no good, and I have now opened my eyes and my mind. I may not like what I see, but it does no good to ignore it, and it's worse than useless to go on repeating the old 'eternal verities' that are no more eternal than the hills of the poets. (zit. Lear 1997, 310f)

Die Selbstkritik, die Carson hier formuliert, richtet sich natürlich auf ihre früheren Bücher: anstatt die bedrohlichen Entwicklungen der Gegenwart fest in den Blick zu nehmen, habe sie dort mit ihren Lobgesängen über die erhabene Unwandelbarkeit der Natur lediglich bequeme Illusionen genährt. In *Silent Spring* sollten die für *The Edge of the Sea* so charakteristischen rhapsodischen Naturschilderungen auf wenige Momente beschränkt sein und eine andere erzählerische Funktion einnehmen: sie dienen dort der Dramatisierung des technologischen Sündenfalls, welcher im Begriff ist, den Zugang zum Paradies für immer zu versperren (vgl. Kap. 10.3.).

8. Populäre Ökologie und Postmoderne

8.1. Parallelen und Differenzen

Im Vorangegangenen wurde die Umweltkrise in den Zusammenhang jener umfassenderen Legitimationskrise gestellt, welche in den 1960er Jahren nicht nur die Wissenschaften, sondern schlechthin alle gesellschaftlichen Institutionen erfasste, deren Autorität sich auf jene Versionen der Baconschen Emanzipationserzählung stützte, die Alan Nadel als "containment narratives" bezeichnet (Kap. 3.4.). Daß staatliche, wissenschaftliche und wirtschaftliche Macht zusammenwirken mußten, um die westliche Welt gegen die kommunistische Bedrohung zu verteidigen und den Fortschritt der Menschheit in ein mit technischen Mitteln restituiertes irdisches Paradies voranzutreiben; daß das Wesen dieses Gegners den Staat mitunter dazu zwingt, die zur Verfolgung dieses Zieles erforderlichen Maßnahmen geheim zu halten und die eigene Bevölkerung genau zu beobachten und zu kontrollieren - dies waren die Grundprämissen der Ideologie des Kalten Krieges. Die moderne Umweltbewegung formierte sich *als Massenbewegung* in genau jenem historischen Moment, in dem diese Prämissen massiv an Glaubwürdigkeit einzubüßen begannen – zu einem Zeitpunkt, wie Nadel schreibt, "when failures of containment became publicly visible as forms of duplicity" (Nadel 1995, 6). Die Versuche etwa, Carson im Vorfeld der Veröffentlichung von *Silent Spring* als kommunistische Marionette zu denunzieren, erschienen nur noch als durchsichtige Versuche, unter dem Mantel nationaler Interessen eigene Geschäftsziele zu verfolgen. Wer in den folgenden Jahren solche Ereignisse wie die Ölpest vor Santa Barbara, den Brand des Cuyahoga River bei Cleveland oder die Eindämmung des Colorado River mit dem Versprechen auf eine "bessere Zukunft" dank technologischer Entwicklung oder unter Bezugnahme auf die kommunistische Bedrohung zu rechtfertigen versuchte, setzte sich in wachsendem Maße dem Verdacht aus, entweder unlauter oder aber einer fatalen Naivität erlegen zu sein.

Man kann die Entstehung der Umweltbewegung also als eine Reaktion auf diesen Delegitimationsprozeß auffassen: die semantische Leerstelle, welche die Katachrese der

Ökologie zu füllen bestimmt war (Kap. 2.1.), ist das von der Implosion der "großen Erzählungen" hinterlassene Vakuum. Damit steht die populäre Ökologie auch in historischer Nachbarschaft zum Diskurs über die Postmoderne, als deren wichtigstes Kennzeichen Lyotard den Bankrott der *grands récits* benennt. In der Tat scheinen beide Strömungen zahlreiche Gemeinsamkeiten aufzuweisen: sowohl der Postmodernismus als auch die populäre Ökologie stellen einen Frontalangriff auf die Autorität jener gesellschaftlichen Institutionen dar, für die in den 1960er Jahren das praktische Kürzel "establishment" im Gebrauch kam, wie SueEllen Campbell hervorhebt (Campbell 1996, 127). Beide werden von jener Furcht vor einer „dystopischen Totalität“ umgetrieben, die laut John McGowan den zentralen Impuls des Postmodernismus darstellt (McGowan 1991, 16). Beide verstehen sich als Fundamentalkritik an Humanismus, Rationalismus und Aufklärung; beide wollten sich von den Geschichtsmodellen der abendländischen Tradition, von ihrem Fortschrittsbegriff und ihrer Verabsolutierung der Vernunft verabschieden, denen sie die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zur Last legten; schließlich attackieren beide die Idee vom autonomen Subjekt und die großen Erzählungen, auf die sich das Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Rest der Welt stützte. Michael Branch verweist auf Parallelen zwischen dem ökologischen Konzept der Nahrungskette, gemäß dem jedes Individuum als Funktion seiner relativen Position innerhalb des ökosystemischen Ganzen erscheint, und dem semiotischen Konzept der Signifikantenkette, in der sich die Bedeutung des einzelnen Zeichens ebenfalls allein aus seiner Relation zu anderen Zeichen ergebe – „[w]hen Derrida asserts that signification is achieved relationally through a play of signifiers, he anticipates ecosophist Neil Evernden’s claim that the self is created by a system of natural signifiers - that ,there is no such thing as an individual, only an individual-in-context“¹¹⁰ (Branch 1994, 3). Wo über Relationen anstatt über Essenzen verhandelt und die Unablösbarkeit der Gegenstände von ihren Kontexten hervorgehoben wird, da muß auch die Möglichkeit einer „objektiven“ Darstellung als fragwürdig erscheinen – die Position des Beobachters ist konstitutiv für das,

¹¹⁰ „Ecosophy“ ist ein Kürzel für „ecological philosophy“, das in der „Deep Ecology“ durchaus gebräuchlich ist – eines der populärsten Periodika dieser Bewegung, *The Trumpeter*, trägt den Untertitel „A Journal of Ecosophy.“ Daß diejenigen, die „ecosophy“ betreiben, mit dem zweideutigen Titel „ecosophist“ geehrt werden, mag einen Anhaltspunkt dafür geben, warum sich dieses Kürzel nicht allgemein durchzusetzen vermochte.

was beobachtet wird. Hier sehen sowohl Campbell als auch Branch einen weiteren Konvergenzpunkt von ökologischem und postmodernem Denken: „Theory and ecology agree: our perceptions are always subjective and we are always involved. (...) We always affect any system we touch“ (Campbell 1996, 129). Sowohl das poststrukturalistische als auch das ökologische Denken zielten damit auch auf eine radikale „Dezentrierung“ überkommener Ordnungen; in den Worten Michael Branchs: „The ecocentric worldview, like paradigms promulgated in poststructuralist theory, is revolutionary in that it seeks to break down an established hierarchy, and redistribute authority and value among all elements of the system, or to the integrative functioning of that system as a whole“ (Campbell 1994, 5).

Gerade in diesem letzteren Zitat wird allerdings auch bereits deutlich, inwiefern die von Branch und Campbell behaupteten Parallelen in gewisser Weise irreführend sind: für jene Denker, die gemeinhin mit dem Postmodernismus identifiziert werden, wäre die Vorstellung von der „Umverteilung“ von Autorität an *die integrative Funktionsweise des Systems in seiner Ganzheit* zweifellos ein absolutes Unding – eine Mystifikation, die auf derselben Stufe angesiedelt werden müßte wie die *eine* Vernunft, der *eine* Gott, die *eine* Wahrheit etc. Auch die Parallele bezüglich der von beiden Strömungen formulierten Kritik an der Vorstellung einer objektiven Beobachterposition erweist sich so bei näherem Hinsehen als eine oberflächliche: zwar kritisiert die populäre Ökologie den engen Rationalismus der klassischen Naturwissenschaften, da dieser die Augen vor bestimmten Qualitäten der Natur verschließe, welche für das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt von grundlegender Bedeutung seien – bei Leopold und Carson etwa verweist das Schöne und Erhabene in der Natur auf eine absolute, spirituelle Ordnung, deren Erkenntnis dem Individuum unmittelbare ethische Pflichten auferlegt. Aber ihre Kritik findet im Namen der *objektiven Wahrheit* dieser absoluten Ordnung statt. Das Problem der Naturwissenschaften ist ihnen zufolge weniger, daß das von ihnen produzierte Wissen kontingent, sondern vielmehr, daß es noch nicht umfassend genug ist. Ziel ist letztlich nicht die Anerkennung einer Vielfalt inkommensurabler Wissensformen, sondern ein Standpunkt, von dem aus diese unterschiedlichen Wissensformen als Aspekte einer Einheit gedacht werden können – ein Standpunkt, wie ihn

die Ökologie bereitzustellen vermag. Im Gegensatz zu dem, was man üblicherweise als das Denken der Postmoderne auffasst, produziert die populäre Ökologie nicht etwa Unsicherheit über den erkenntnistheoretischen Status aller Formen von Erkenntnis: darüber, daß die Ökologie die Wahrheit über die Struktur der Welt auszusagen im Stande sei, besteht für die Vertreter der populären Ökologie kein Zweifel.

Während also die Vordenker des Postmodernismus die abendländische Präsenzmetaphysik (Derrida), den Phallogozentrismus (Irigaray) und sonstige Ursprungsphantasmen jeglicher Form und Farbe dekonstruierten, die ontologische Prämisse einer für alle Subjekte gleichen externen Wirklichkeit attackierten und die Fähigkeit der Sprache in Frage stellten, die Wirklichkeit auf eine nachprüfbar "wahre" Weise darzustellen, schlug die populäre Ökologie eine entgegengesetzte Richtung ein: sie pries vielfach die Authentizität vorindustrieller Gesellschaftsformen, glorifizierte den unvermittelten Kontakt mit der Natur, der das Individuum aus seinem Gefängnis kultureller Überformungen zu befreien vermöchte, und hielt dabei unbeirrt an einem quasi-positivistischen Wirklichkeitsbegriff fest, der das Versprechen barg, die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ökologie könnten als unerschütterlicher Grundstein einer besseren Gesellschaft dienen. Während das Denken der Postmoderne die Legitimität der narrativen Form überhaupt in Frage stellte und die Vereinheitlichung der Geschichten im Namen einer privilegierten Meta-Erzählung als autoritäre Geste ablehnte, zielte die populäre Ökologie darauf ab, an die Stelle der alten Legitimationserzählungen eine neue kohärente Erzählung zu setzen, ein geschlossenes und verbindliches "ökologisches Weltbild", das sich sowohl auf die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ökologie als auch auf die unmittelbare, individuelle Erfahrung mit der Natur stützt und eine umfassende Beschreibung der Welt als Grundlage für ethisches Handeln bereitstellen kann.

8.2. Das Paradox des Holismus und die Aufsplitterung der populären Ökologie

Die Entstehung der Umweltbewegung muß also als Reaktion auf eine gesellschaftliche Legitimationskrise aufgefaßt werden, die sich zwar mittelbar auch auf Veränderungen in der natürlichen Umwelt zurückführen läßt, zunächst einmal aber mit einem strukturellen Wandel der Gesellschaft und ihrer Selbstbeschreibungen zusammenhängt – dem selben Wandel, der vielfach als Übergang von der Moderne in die Postmoderne beschrieben worden ist. In demselben Maße, wie die lange Zeit dominanten Legitimationserzählungen an Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit einbüßten, wuchs das Bedürfnis nach alternativen Orientierungsmodellen und somit konnte – neben Strömungen wie *woman's lib*, der Bürgerrechtsbewegung, dem *free speech movement* und den unterschiedlichen Ausprägungen der Hippiebewegung - auch die populäre Ökologie an Boden gewinnen. Die Überzeugungskraft ihrer Fundamentalkritik speiste sich aus jenem diffusen Unbehagen am gesellschaftlichen *status quo*, das bereits seit den 1950er Jahren im Aufstieg der unterschiedlichen *counter cultures* Ausdruck gefunden hatte. Erst vor dem Hintergrund des oben beschriebenen umfassenden Legitimationsverlustes konnten sich die verstreuten Berichte über Fälle von nuklearer oder chemischer Kontamination, über die Zerstörung natürlicher Landschaften und der Auslöschung ihrer Artenvielfalt, zu jenen umfassenden Krisenszenarien verdichten, welche den Anspruch der Umweltbewegung, eine grundlegende Neuorientierung der Gesellschaft auf den Weg zu bringen, auch über Fachkreise hinaus plausibel machten. Die Rede über die Krise der Natur erlaubte es mit anderen Worten, lebensweltliche Verunsicherungen auf eine Weise zu thematisieren, die den mit ihnen einhergehenden „Verlust an Innenstabilität“ (vgl. Lau 1985) auf konkrete äußere Prozesse zurückzuführen und ihm ein objektives Korrelat zuzuweisen erlaubte. Wie Ulrich Beck schreibt: „Wissenschaftliche Ökokreisläufe leisten das, was in sich haltloses, im Denken zerfetztes Moralisieren niemals leisten könnte: Ungreifbares wird scheinbar greifbar, Mehrdeutiges scheinbar eindeutig, Nichtbegründbares scheinbar beweisfähig“ (Beck 1988, 93). Wo Beck in diesem Zusammenhang auf „symbolische Kristallisationen“ verweist, welche

es erlaubten, die „Faßlichkeit des Unfaßbaren *kulturell herzustellen*“ (Beck 1988, 80), können wir unter Rückgriff auf das Vorangegangene von Allegorien sprechen: die Geschichten über die Umweltkrise, wie sie die populäre Ökologie erzählt, handeln vorderhand vom Konflikt des Menschen mit der Natur, verweisen aber durchgängig auf *innergesellschaftliche* Konflikte zwischen unterschiedlichen sozialen Akteuren, welche in der Form der Krisenerzählung ausgehandelt werden. Gesellschaftlich handhabbar wird die Umweltkrise erst dadurch, daß man die beobachteten Krisenphänomene auf gesellschaftliches Handeln „umschlägt“, Verursacher und Schuldige benennt – so war der Protest gegen die Verseuchung der Umwelt mit chlorierten Kohlenwasserstoffen im Kern ein Protest gegen die unbeschränkte Autorität der von Regierung und Industrie bestellten Experten; der Protest gegen die Zerstörung der Wildnis, ein Protest gegen die Zerstörung eines Erfahrungsraumes, der historisch eine zentrale Funktion bei der Konstitution des nationalen, demokratischen Subjekts besessen hatte und als Bühne für die Inszenierung individueller Freiheit weiterhin eine wichtige Rolle spielte – wenn auch in erster Linie für jene gesellschaftlichen Schicht, aus der sich denn auch bis heute die überwältigende Mehrzahl der Umweltaktivisten rekrutiert: die weisse Mittel- und Oberschicht. Partikulare Interessen gewinnen, indem sie symbolisch mit der Integrität der Natur verklammert werden, den Anschein der Universalität. Von der Ökologie – als einer Wissenschaft, die sich von Beginn an mit "Ganzheiten" beschäftigt hatte und die überdies den entscheidenden Vorzug besaß, nicht durch die Mitwirkung an militärischen Projekten kompromittiert zu sein - erhoffte man sich die Etablierung einer Beobachterposition, von der aus die Gesellschaft und ihre Umwelt *als Ganze* verbindlich beschrieben und reglementiert, die Ursachen des unerfreulichen Laufes der Dinge ermittelt und schädliche Verhaltensmuster abgestellt werden könnten. Die in Kap. 1.3. angesprochenen Weltraumfotografien des Erdballs sind das wohl sinnfälligste Emblem für diesen totalisierenden Blick, welcher die Vervielfältigung unvereinbarer Perspektiven und Interessenkonflikte in einem umfassenden Meta-Kontext aufheben und auf einen gemeinsamen, nicht-kontingenten Nenner zurückführen sollte.

Der Entwurf einer solchen Beobachterposition wirft indessen schwerwiegende Probleme praktischer und theoretischer Art auf: wie ist jenes von Umwelt und Gesellschaft gebildete Ganze, für dessen Wohl die Umweltbewegung einzutreten beanspruchte, zu überblicken, geschweige denn zu *repräsentieren*, im epistemologischen wie im politischen Sinne des Wortes? Richard Kerridge hat die Umweltkrise als eine "crisis of representation" bezeichnet (Kerridge 1998, 4), und dieser Begriff muß in eben dem zweifachen Sinne verstanden werden, der ihm im Englischen zukommt: einerseits als eine Krise der *demokratischen Ordnung*, deren System der politischen Stellvertreterschaft keine Position mehr vorsieht, welche für sich den ungeteilten Anspruch erheben dürfte, die Interessen des "Ganzen" gegenüber seinen Teilen geltend zu machen; andererseits als eine Krise der *Darstellbarkeit*, denn jenes "Ganze", von dem es heißt, das es in die Krise geraten sei, ist als solches niemals Gegenstand der Anschauung, sondern kann allenfalls als der aller Anschauung vorausliegende Horizont gedacht werden, auf den die einzelnen Erfahrungen verweisen.¹¹¹ Darstellen und faßlich machen läßt es sich nur in der Form des *pars pro toto*, wobei jener Teil, dem die Repräsentation des "Ganzen" aufgebürdet wird, immer der Frage ausgesetzt bleibt: warum dieser Teil und nicht jener? In der Kontingenz des synekdochischen Repräsentationsverhältnisses scheint so die Asymmetrie der gesellschaftlichen Machtverhältnisse auf - wer für „das Ganze“ sprechen darf, wird nicht durch dieses „Ganze“ selbst entschieden, sondern innerhalb der sozialen Arrangements ausgehandelt. Kurz: jener archimedische Punkt der Beobachtung, von dem aus das Interesse des "Ganzen" sich mit absoluter Evidenz zeigt und zur Geltung gebracht werden kann, ist in der postmodernen Gesellschaft nicht (mehr) zu haben.¹¹² Auch der scheinbar unschuldige Blick der Satellitenkamera auf die Erdkugel, dessen ästhetische Qualität ein gewissermaßen kantisches "interesseloses Wohlgefallen" suggeriert, eine selbstlose Hingabe an den

¹¹¹ Auch für die wissenschaftliche Ökologie stellt der Begriff der "Ganzheit" ein grundlegendes Problem dar, wie bereits angedeutet wurde – mit seiner Verwendung setzte sie sich dem Vorwurf aus, aus dem Gebiet der Naturwissenschaften in den Bereich der Metaphysik hinauszugreifen (vgl. Ulanowicz 2000).

¹¹² In vormodernen Gesellschaften war eine solche Position, die für das Ganze einsteht, allerdings durchaus vorgesehen – die Rolle des Monarchen, als Repräsentant der Gesellschaft von Gottes Gnaden, läßt sich in diesem Sinne verstehen. Dabei ist es bezeichnenderweise eine religiöse Semantik, welche das Repräsentationsverhältnis legitimiert und das damit einhergehende Paradoxon (daß nämlich "das Ganze" der Gesellschaft sich durch einen Teil seiner selbst zur Geltung bringt, der König also gleichzeitig "das Ganze" und ein Teil des Ganzen sein soll) auffängt – vgl. Luhmann 1988, 227ff. Auch die populäre Ökologie tendiert zu einer solchen religiösen Fundierung ihres Repräsentationsanspruchs (vgl. Fuchs 1992).

Gegenstand, der sich kein wohlmeinender Erdenbürger verweigern dürfte - kann seine Herkunft aus dem historischen Zusammenhang des Kalten Krieges nicht leugnen: er ist ein Resultat des "space race" zwischen den Supermächten und seiner bloßen Form nach kaum zu unterscheiden von jenem Blick, mit dem die Zielkoordinaten nuklearer Interkontinentalraketen festgelegt wurden. Was sich als universalistische Außenperspektive gibt, lässt sich nur allzu leicht als partikulare, kontingente und lokale Interessen verpflichtete Binnenperspektive entlarven. So kann beispielsweise Aldo Leopold „biozentrische“ Ethik als egoistischer Versuch aufgefaßt werden, die Privilegien einer elitären Minderheit von Wildnis-Enthusiasten abzusichern. Ähnlich lassen sich auch manche Reformprogramme der Umweltbewegung als Versuch interpretieren, den Lebensstandard der Bevölkerung der "Ersten Welt" auf hohem Niveau zu halten und die Entwicklung wirtschaftlich "rückständiger" Gesellschaften zu arretieren. Die Einrichtung von Naturreservaten in der "Dritten Welt" auf Druck westlicher Naturschutzorganisationen wurde von einigen Kritikern als ein tendenziell neokoloniales Unterfangen charakterisiert. So schreibt der indische Ökologe Ramachandra Guha über die Begründungen, mit denen die Verdrängung der einheimischen Bevölkerung aus dem Guanacaste National Park in Costa Rica gerechtfertigt wurde: „[They are] an ecologically-updated version of the White Man's Burden, where the biologist (rather than the civil servant or military official) knows that it is in the natives' true interest to abandon their homes and hearths and leave the fields and forest clear for the new rulers of their domain – not the animals they once co-existed with, but the biologists, park managers and wildlifers – to determine collectively how the territory is to be managed“ (Guha 1997, 17).

All dies sind Variationen über dem Grundproblem, mit dem sich die Umweltbewegung konfrontiert sieht, insofern sie für sich in Anspruch nimmt, für „die Natur“ zu sprechen: ihre Vertreter versuchen, die von Umwelt und Gesellschaft gebildete Ganzheit *innerhalb* der Gesellschaft zur Geltung zu bringen, wobei sie sich jedoch notwendig als das kenntlich machen, was sie sind - nämlich nicht dieses Ganze selbst, sondern ein Teil, der gerade durch seinen Repräsentationsanspruch "aus dem Rahmen fällt" und damit eben nicht

Ganzheit, sondern Differenz produziert. Die alternativen Meta-Erzählungen, mit denen die populäre Ökologie die diskreditierten „containment narratives“ zu ersetzen versuchte – von der Emanzipation aller Lebewesen, von der Bewußtwerdung des Lebensprozesses im Menschen, von der Wiederherstellung des irdischen Paradieses durch den Herrschaftsverzicht des Menschen - wurden in der Gesellschaft nur als eine Form der Erzählung neben anderen behandelt; die Versuche der Umweltbewegung, allen anderen Erzählungen einen festen Platz innerhalb des von ihr bevorzugten Plots zuzuweisen und eine strikte Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Versionen der eigenen Legitimationserzählung zu forcieren, mußten als eine Anmaßung erscheinen, die unweigerlich Widerspruch auf den Plan rief. Niklas Luhmann hat die dem Holismus der populären Ökologie mit seinen universalistischen Prätentionen innewohnende Aporie ebenso knapp wie elegant formuliert und auf ihre weitreichenden Folgen für die Umweltbewegung hingewiesen: "Sie sucht in der Gesellschaft auf die Gesellschaft einzuwirken, so als ob dies von außen geschehe. Diese Paradoxie erzeugt die Instabilität der Beobachterposition, und dem trägt die Dynamik der sozialen Bewegung Rechnung, ohne es zu wissen" (Luhmann 1988, 236).

Tatsächlich hat es die Umweltbewegung bis heute nicht geschafft, eine kohärente theoretische Grundlage für ihre Gesellschaftskritik hervorzubringen, wie dies etwa im 19. Jhdt. Marx und Engels für die Arbeiterbewegung geleistet hatten. Weder über die Ursachen der Umweltkrise, noch über die zu ihrer Beseitigung zu ergreifenden Maßnahmen wurde jemals ein tragfähiger Konsens erzielt. Auf theoretischer Ebene befehdeten sich während der 1960er und 1970er Jahre die Neomalthusianer unter der Führung Garrett Hardins und Paul Ehrlichs auf der einen Seite, Autoren wie Barry Commoner und Murray Bookchin auf der anderen. Erstere sahen im exponentiellen Bevölkerungswachstum die Wurzel allen ökologischen Übels, während letztere sich auf die Nebenfolgen unkontrollierter technologischer Innovation und ungerechter sozialer Arrangements konzentrierten. Im Streit zwischen der von Murray Bookchin propagierten "social ecology", der sogenannten „Deep Ecology“ (vgl. Kap. 9.1.) und der "social justice" Bewegung setzte sich dieser Familienzweit

bis in die frühen 1990er Jahre fort (vgl. Ellis 1996). Unterdessen reagierten die unterschiedlichen Gesellschaftsbereiche auf den holistischen Anspruch der populären Ökologie mit der Ausbildung von "grünen" Spezialdiskursen, welche die Interessen der Umweltbewegung als partikulare markierten und damit mehr oder weniger unwillentlich ihre universalistischen Präentionen hintertrieben: in der Politik kam es zur Gründung von Umweltministerien und "grünen" Parteien, in der Wirtschaft zur Entstehung von Bioläden und zum sogenannten "greenwashing" (Cha 2001); die Justiz verarbeitete die im Namen der Umwelt erhobenen Forderungen in der Umweltgesetzgebung, die Philosophie in einer neuen "Umweltethik", das katholische Christentum, indem es Franz von Assisi im Jahr 1979 offiziell zum himmlischen Patron der Ökologie deklarierte, die Literatur durch die Produktion von ökologisch engagierten Texten, die Literaturwissenschaft schließlich – als historische Nachzüglerin – in den 1990er Jahren durch die Herausbildung einer ökologisch orientierten Literaturkritik, des sogenannten *ecocriticism*. Allen diesen unterschiedlichen gesellschaftlichen Phänomenen ist gemeinsam, daß sie sich zwar für ihre Legitimation auf die Ziele der Umweltbewegung berufen und an der Meta-Erzählung der populären Ökologie weiterarbeiten, in der Praxis aber der Logik des jeweiligen Gesellschaftsfeldes folgen müssen, innerhalb dessen sie operieren.

9. Gary Snyder und Edward Abbey

9.1. Gary Snyder und die "Deep Ecology"

Science itself is now the only field through which the dimension of mythology can again be revealed.

- Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*

Die Zersplitterung der populär-ökologischen Programmatik, ihre Ausdifferenzierung in ein komplexes Geflecht von Diskursen, die in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft nach je eigenen Konventionen geführt werden und dabei ihre universalistischen Präentionen wenn nicht dem Anspruch nach, so doch in der Praxis aufgeben müssen, um überhaupt gesellschaftliche Wirkung entfalten zu können, war also eine unvermeidliche Konsequenz ihres uneinlösbaren holistischen Anspruchs. Ein Teil der Umweltbewegung antwortete hierauf mit einer Radikalisierung seiner Forderungen – eine Entwicklung, die sich im englischsprachigen Raum vor allem im Namen der sogenannten „Deep Ecology“ vollzog. Den Begriff prägte der norwegische Philosoph Arne Naess in einem 1973 veröffentlichten Artikel, um sein ökologisches Denken vom "seichten" Flügel der Umweltbewegung abzuheben (Naess 1973) – also von jenen Vertretern der Umweltbewegung, die lediglich auf eine Reform des bestehenden Systems anstatt auf seine völlige Abschaffung abzielten und deren umweltschützerische Bemühungen nur das Wohl der Menschen im Blick hatten. Auf Naess bezogen sich in der Folge solche in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren gegründete Organisationen wie *Earth First!*, *Greenpeace*, *Rainforest Action Network* und die *Sea Sheperd Society* (Devall 1990, 51ff).

Die von ihnen vertretene Position ist insofern aufschlußreich, als sie die konsequenteste Zuspitzung der unterschiedlichen innerhalb der Umweltbewegung verfolgten Versuche darstellt, die Umweltkrise diskursiv handhabbar zu machen. Der unmittelbare politische Kontext und die Partikularität des eigenen Engagements tritt zurück gegenüber dem Bezug auf große evolutionsgeschichtliche Zusammenhänge: für die Vordenker dieser Organisationen steht nicht mehr die Beseitigung dieser oder jener gesellschaftlichen Mißstände im Vordergrund, denen die Verursachung der Umweltkrise angelastet werden

kann, sondern das Problem ist jetzt die Form der gesellschaftlichen Organisation menschlichen Lebens als solche, der Mensch *als biologische Spezies* und der ihm eigene Drang zur Beherrschung anderer Lebewesen. Die Geschichte der Menschheit wird damit insgesamt zu einer Verfallsgeschichte, innerhalb derer der Punkt, an dem der Mensch aus der Natur gefallen ist, immer weiter in die Vergangenheit zurückverlegt und Reform nur noch als radikaler Bruch mit der gesellschaftlichen Gegenwart und der gesamten Tradition abendländischen Denkens gedacht werden kann, die eine Sonderstellung für den Menschen innerhalb der Natur behauptete. Gegen den abendländischen „Anthropozentrismus“ wird eine „biozentrische Ethik“ ins Feld geführt,¹¹³ die auf die Anerkennung des „intrinsischen Wertes“ aller Lebewesen und ihres Rechts auf Selbstentfaltung sowie auf eine Resakralisierung der Natur abzielt – eine Haltung, die man zumeist in den animistischen und schamanistischen Religionen der „Naturvölker“ und in unterschiedlichen asiatischen Religionen wie dem Taoismus, dem Buddhismus und dem Hinduismus exemplifiziert sehen will. Im Zentrum der „Deep Ecology“ steht die Vorstellung, daß die Empathie mit den Leiden der geschundenen Natur politisches Handeln autorisieren sollte. So schreibt einer ihrer Wortführer, der amerikanische Philosoph Bill Devall: "The most distinctive aspect of deep ecology is the idea of *ecocentric identification* (...). Humans are one of myriad self-realizing beings, and human maturity and self-realization come from broader and wider self-identification. Out of identification with forests, rivers, deserts, or mountains comes a kind of solidarity: 'I am the rainforest' or 'I am speaking for this mountain because it is a part of me'" (Devall 1990, 52).

Vor diesem Hintergrund ist auch die Funktion zu verstehen, die Gary Snyder seiner Dichtung beimißt. Bereits im Vorwort zu dem 1960 veröffentlichten Gedichtband *Myths & Texts* verkündete Snyder: „As a poet I hold the most archaic values on earth. They go back to the upper paleolithic: the fertility of the soil, the magic of animals, the power-vision in solitude, the terrifying initiation and rebirth, the love and ecstasy of the dance, the common work of the tribe“ (Snyder 1960, viii). Die „primitive“ Weltsicht zeichnet sich für Snyder durch ein klares

¹¹³ statt von „biocentrism“ ist auch häufig von „ecocentrism“ die Rede; der deutsche Philosoph Klaus-Michael Müller-Abich, dessen Arbeiten ebenfalls der „Deep Ecology“ zuzuordnen wären, spricht von „Physiozentrismus.“

Bewußtsein für die Eingebundenheit der Menschen in die natürlichen Kreisläufe aus, und dieses Bewußtsein ist auch die Quelle, aus der die Dichtkunst ihre Kraft schöpfen muß, wie Snyder in dem Aufsatz "Poetry and the Primitive" erklärt, der den programmatischen Untertitel "Notes on Poetry as an Ecological Survival Technique" trägt:

Poetry must sing or speak from authentic experience. Of all the streams of civilized tradition with roots in the paleolithic, poetry is one of the few that can realistically claim an unchanged function and a relevance which will outlast most of the activities that surround us today. Poets, as few others, must live close to the world that primitive men are in: the world, in its nakedness, which is fundamental for all of us – birth, love, death; the sheer fact of being alive. (EHH, 118)

Zur dieser „authentischen Erfahrung“ gehört letztlich auch die Wahrnehmung, daß der Mensch sie mit anderen Lebewesen teilt – Geburt, Liebe und Tod gehören ebenso zur Existenz des Bären oder des Coyoten wie zu der des Menschen. Für Snyder sind jene Erfahrungen, die in der Dichtung Ausdruck finden sollen, ohne weiteres mit den neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaften kompatibel und ein notwendiges Element bei der Bewältigung der Umweltkrise. So heißt es in dem eben zitierten Essay weiter: „The primitive world view, far-out scientific knowledge and the poetic imagination are related forces which may help if not to save the world or humanity, at least to save the Redwoods“ (EHH, 128).

„Poetry and the Primitive“ entstammt dem Prosaband *Earth House Hold*, in dem Snyder 1969 die unterschiedlichen Quellen seiner Arbeit – die objektivistische Poetik in der Tradition von Ezra Pound, William C. Williams und Charles Olson, Buddhismus und Hinduismus, Anthropologie und die indianische Überlieferung, mit der er sich bereits als Student intensiv befasst hatte – zu einer umfassenden Weltansicht zu synthetisieren beginnt, die den Weg zu einer grundlegenden ökologischen Neuordnung der Gesellschaft weisen soll. Für den optimistischen Utopismus von *Earth House Hold* ist die folgende Passage aus dem Essay „Buddhism and the Coming Revolution“ exemplarisch:

The traditional cultures are in any case doomed, and rather than cling to their good aspects hopelessly it should be remembered that whatever is or ever was in any culture can be reconstructed from the unconscious, through meditation. In fact, it is my own view that the coming revolution will close the circle and link us in many ways with the most creative aspects of our archaic past. If we are lucky we may eventually arrive at a totally integrated world culture with matrilineal descent, free-form marriage, natural credit communist economy, less industry, far less population and lots more national parks. (EHH, 92f)

Wenn Snyder hier "traditional cultures" sagt, bezieht er sich keineswegs auf das, was man gemeinhin mit "traditionellen Lebensformen" bezeichnet – gemeint ist vielmehr "the Judeo-Capitalist-Christian-Marxist West" (ebd.). In den asiatischen Religionen sieht Snyder das Potential, die Verbindung zum spirituelle Erbe der frühen Menschheit wiederaufzubauen, denn "Buddhism and Hinduism carry much of the Stone Age religion along with them" (EHH, 132). *Earth House Hold* ist, wie schon sein Untertitel deutlich macht – „Technical Notes and Queries for Fellow Dharma Revolutionaries“ – als eine Art „Werkzeugkasten“ konzipiert, „consisting of a mixture of journals, reviews, translations, and essays“ (Murphy 1992, 92). Die fragmentarische Form signalisiert dem Leser, daß ihm hier kein formal geschlossenes Kunstwerk präsentiert wird, sondern das Protokoll eines andauernden Arbeitsprozesses: es handelt sich um eine Sammlung von Texten, die als Wegweiser für diejenigen dienen sollen, die sich wie Snyder aus dem Hauptstrom der modernen amerikanischen Kultur ausgeklinkt haben, ein *vademecum* für die angestrebte spirituelle Transformation. Charles Molesworth bezeichnet *Earth House Hold* als Snyders "Epos," "in the sense that epic means a storehouse of cultural ideas and ideals, a compendium of other literary forms, an account of men and gods and how they came to be that way, and an address to the gens, the tribe whose cultural and historical identity the epic seeks to solidify" (Molesworth 1983, 66). In der Tat ist das, was den Prosaband trotz aller formaler und inhaltlicher Heterogenität zusammenhält, das Geschichtsbild, das sich aus den unterschiedlichen Stücken extrapolieren läßt – um nochmals Molesworth zu zitieren: „Snyder buries a narrative in the text – the corruption of industrialized society and its redemption by the revolutionary spirit (...)“ (ebd.).

Dieser *grand récit*, wie Snyder ihn in *Earth House Hold* entwirft, sollte auch die Grundlage seiner gesamten nachfolgenden lyrischen und essayistischen Produktion werden. Die zahlreichen Aufsätzen, mit denen Snyder vor allem während der 1970er Jahre dem Publikum seine ökologische Weltsicht darlegte, spannen einen Bogen von den neolithischen Kulturen, mit ihrer ökologischen Sensibilität, verspielten Leichtigkeit und Humanität, über die großen Ökozide der antiken Hochkulturen, bis zu den Industriegesellschaften der Gegenwart, mit

denen die Weltgeschichte ihren Tief- und Wendepunkt erreicht. Snyder hebt dabei stets hervor, daß es die Sache selbst sei, die solche polyhistorischen Ambitionen erforderlich mache; so heißt es in dem Essay „The Politics of Ethnopoetics“: "(...) I can't think about our situation in anything less than a forty thousand year time scale. Fifty thousand years is not very long. If we wanted to talk about hominid evolution we'd have to work with something like four million years" (OW, 16). Bei seinen Überlegungen stützt er sich auf eine umfassende Kenntnis der zeitgenössischen ökologischen und anthropologischen Literatur. Ein zentrales Konzept seiner großen Erzählung, den Arbeiten des Kulturökologen Ray Dasmann entlehnt, ist dabei die Gegenüberstellung von "ecosystem cultures" oder "inhabitory cultures" auf der einen und "biosphere cultures" oder "raiding cultures" auf der anderen Seite. Erstere sind Kulturen, deren soziale Organisation ganz auf das Leben innerhalb einer bestimmten Bioregion eingestellt ist und auf einer intimen Kenntnis der ökologischen Interdependenzen beruht: "People developed specific ways to *be* in each of those niches (...). From steep jungle slopes of Southwest China to coral atolls to barren arctic deserts – *a spirit of what it was to be there* evolved that spoke of a direct sense of relation to the 'land' – which really means, the totality of the local bioregional system, from cirrus clouds to leaf mold" (OW, 59). Das Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von den lokalen Ökosystemen nähre Respekt, Sorgfalt und Dankbarkeit gegenüber der Natur. Diese spirituellen und materiellen Bindungen an das Land gehen mit der Entstehung der "biosphere cultures" verloren; unmittelbares Resultat sind Despotismus und Raubbau an der natürlichen Umwelt:

[they] discovered – seven or eight thousand years ago in a few corners of the globe – that it was 'profitable' to spill over into another drainage, another watershed, another people's territory, and steal away its resources, natural or human. Thus, the Roman Empire would strip whole provinces for the benefit of the capital, and villa-owning Roman aristocrats would have huge slave-operated farms in the south using giant wheeled plows. Southern Italy never recovered. (OW, 61)

Daß Snyder hier auf eine Umkehrung der geläufigen Versionen von Weltgeschichte hinarbeitet, in denen die sogenannten Hochkulturen als Trittsteine auf dem langen Weg von den primitiven Ursprüngen der Menschheit bis zur gegenwärtigen Blüte einer globalen Zivilisation erscheinen, ist deutlich genug. Es sind gerade diese Hochkulturen, welche mit ihrer gewaltsamen Extraktion und Akkumulation von Reichtum zum Wohle einiger weniger

imperialen Zentren die Zerstörung der kulturellen und ökologischen Vielfalt rund um die Welt vorangetrieben haben - "[T]hat's Rome, that's Babylon" (OW, 21) Und nicht zu vergessen: Washington, denn mit den Vereinigten Staaten erreicht die Welle der Zerstörung ihren Scheitelpunkt. In dem Gedicht „The Call of the Wild“ aus dem Band *Turtle Island* wird der Vietnamkrieg zu Symbol des Krieges gegen die Erde - die amerikanischen Soldaten berühren Mutter Erde nicht mehr, sie bleiben in der Luft, in ihren Helikoptern und Bombern:

(...) for they found,
the ground
is pro-Communist. And dirty.
And the insects side with the Viet Cong.

So they bomb and they bomb
Day after day, across the planet
blinding sparrows
breaking the ear-drums of owls
splintering trunks of cherries
twining and looping
deer intestines
in the shaken, dusty, rocks.

All these Americans up in special cities in the sky
Dumping poisons and explosives
Across Asia first,
And next North America,

A war against the earth. (...) (Snyder 1992, 221f)

Für Snyder manifestiert sich hier jedoch nicht etwa eine bloß amerikanische Pathologie: der Vietnamkrieg stellt lediglich das jüngste Kapitel jenes Krieges gegen die Erde dar, den die „biosphere-cultures“ seit über 2000 Jahren führen. Um noch einmal den einschlägigen Passus aus „Re-inhabitation“ zu zitieren:

All that wealth and power pouring into a few centers had bizarre results. Philosophies and religions based on fascination with society, hierarchy, manipulation, and the 'absolute.' A great edifice called 'the state' and the symbols of central power – in China what they used to call 'the true dragon'; in the West, as Mumford says, symbolized perhaps by that Bronze Age fort called the Pentagon. No wonder Lévi-Strauss says that civilization has been in a long decline since the Neolithic. (OW, 61)

Der Begriff "society" steht hier in einer direkten Linie mit "hierarchy," "manipulation" und "the absolute" – die Bildung einer durch staatliche und religiöse Institutionen abgesehenen Gesellschaft stellt bereits den Anfangspunkt jener Obsession mit Macht und Kontrolle dar, die unweigerlich in Genozid und Ökozid mündet: "The destruction of cultural diversity goes hand in hand with ecological destruction" (Snyder 1995, 136). Die Spuren dieser Verfallsgeschichte sind dabei nicht nur am desolaten Zustand der Ökosysteme und den unterschiedlichen kulturgeschichtlichen Belegen abzulesen, sondern auch an den Körpern der Menschen. Snyder zitiert Forschungsergebnisse, denen zufolge die Größe des menschlichen Gehirns seit dem Auftauchen des Cro-Magnon geringfügig zurückgegangen ist. Die Ursachen dieser Degeneration vermutet Snyder wiederum in der Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Umwelt, wie sie durch die Entwicklung komplexer Gesellschaftsordnungen befördert wurde:

It probably has something to do with 'society' (...). Society has provided buffers and protection of an increasingly complex order so that as it has become larger in scope, and populations larger in size, it has protected individuals from those demands for speed, skill, knowledge, and intelligence that were common in the Upper Paleolithic. The personal direct contact with the natural world required of hunters and gatherers – men and women both – generated continual alertness. (OW, 17)

Es sind nun diese „Puffer,“ welche die Zivilisation zwischen dem Menschen und seiner Umwelt errichtet hat, die in der Gegenwart zu kollabieren beginnen. Die globale Umweltkrise wirft die Menschheit zurück in eine Situation, die derjenigen gleicht, mit der sie sich vor 40.000 Jahren konfrontiert sah – eine Situation, die Snyder in jener Photographie der Erde zusammengefaßt sieht, welche Stewart Brand, der Herausgeber des *Whole Earth Catalogue*, auf dem Einband dieser Publikation reproduziert hatte:

Stewart Brand said that the photograph of the earth (taken from outer space by a satellite) that shows the whole blue orb with spirals and whorls of cloud was a great landmark for human consciousness. We see that it has a shape, and it has limits. We are back again, now, in the position of our Mesolithic forebears – (...) learning how to live by the sun and the green at that spot. We once more know that we live in a system that is enclosed in a certain way, that has its own kinds of limits, and that we are interdependent with it. (OW, 62f)

Nachdem sie 40.000 Jahre lang im Kreis gelaufen ist - "forty-thousand-year looping back" (ebd.) – ist die Menschheit also wieder dort angekommen, wo sie immer schon war, ohne es recht zu wissen: in einer Umwelt, die dem menschlichen Verhalten absolute Schranken

auferlegt und die Erkenntnis unausweichlich macht, daß der Mensch nicht mehr und nicht weniger als ein gleichrangiger Teil des ökologischen Ganzen ist. Bereits Ende der 1960er Jahre nimmt Snyder eine Praxis auf, die er bis in die 1980er Jahre beibehalten wird, und die seinen Anspruch anschaulich macht, den geschichtlichen Horizont zu verschieben, ein Bewußtsein für die Kontinuität mit den "prähistorischen" Kulturen zu bilden und den verengten eurozentrischen, anthropozentrischen Blick aufzubrechen, wie er in der christlichen Zeitrechnung zum Ausdruck kommt. Den letzten Essay in *Earth House Hold* datiert Snyder: "Eighth Moon, 40067 (reckoning roughly from the earliest cave paintings)" (*EHH*, 143). Der vermutlich schönste Ausdruck für den spielerischen Geist, in dem Snyder den Sprung ins Paläolithikum propagiert, findet sich in „Poetry and the Primitive“ – auch in manchen Kinderspielen sei etwas von der „old wild world“ bewahrt worden, so Snyder, und er beschließt den Text mit einer Anspielung auf die Industrialisierungspolitik Mao Zedongs und einem Zitat aus Patricia Evans anthropologischer Monographie über jenes Spiel, das in Deutschland unter dem Namen „Himmel und Hölle“ bekannt ist:

Let poetry and Bushmen lead the way in a great hop forward:
“In the following game of long hopscotch, the part marked
H is for Heaven: it is played in the usual way except that
when you are finishing the first part, on the way up, you throw
your tor into Heaven. Then you hop to 11, pick up your tor,
jump to the very spot where your tor landed in Heaven,
and say, as fast as you can,
the alphabet forwards and backwards,
your name, address and telephone number (if you have one),
your age,
and the name of your boyfriends or girl-friend (if you have
one of those).” (*EHH*, 130)

Die mit diesem „großen Sprung vorwärts“ verbundene Vorstellung von der Schließung des Kreises ist eines der wiederkehrenden Motive von Snyders Denken und bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, daß die Erkenntnisse der modernen Ökologie mit der Weltsicht der „Primitiven“ zusammenfallen. Entsprechend schreibt Snyder im 1982 veröffentlichten Artikel „Amazing Grace“: „the sacramental food-chain mutual-sharing consciousness that was likely the basic religious view of the whole Northern Hemisphere Paleolithic (...) clearly

has relevance to us again: the planet earth – Gaia – must now be seen as *one system*” (Snyder 1995, 96). Das Wissen der wissenschaftlichen Ökologie führt also zurück zu jenem uralten Wissen, das in den animistischen Glaubenssystemen der Naturvölker bewahrt worden ist, und in dem letzten Zitat benennt Snyder auch jenes wissenschaftliche Modell, das er neben Frederic Clements’ „Climax“-Konzept und Howard Odums daran anschließender Theorie des „reifen Ökosystems“ zum wichtigsten Kronzeugen dieser Überzeugung erklärt: die von James Lovelock, Sydney Epton und Lynn Margulis entwickelte „Gaia-Hypothese.“ In „The Politics of Ethnopoetics“ faßt Snyder diese Hypothese folgendermaßen (und fälschlich) zusammen: „The Gaia hypothesis is a biochemists’ hypothesis, that the whole of the biosphere is one living organism which has strategically programmed its evolution for 3 billion years, including producing us. (Which may have been its one mistake.)” (Snyder 1977, 39). So paraphrasiert stützt die Gaia-Hypothese die nicht nur für Snyder, sondern die „Deep Ecology“ insgesamt charakteristische Vorstellung von einem evolutionsgeschichtlichem Skript, in dem jede Spezies ihre vorbestimmte Rolle auszufüllen hat – wobei der Mensch als einziger aus der Reihe tanzt (vgl. Kap. 2.4.).¹¹⁴ Durch ihre Weigerung, den ihnen zugemessenen Platz in der natürlichen Ordnung einzunehmen, haben die modernen Industriegesellschaften ihre Legitimation verloren. Das ist das zentrale Thema von Snyders populärstem Gedichtband, der ihn über Umweltbewegung und *counter culture* hinaus bekannt machte (Murphy 1992, 109) und die These bereits im Titel trägt: „Turtle Island“ ist ein Name für den nordamerikanischen Kontinent, den Snyder auf indianische Ursprungsmythen zurückführt und der eine angemessenere Sicht auf Amerika zum Ausdruck bringen soll, wie er in der Vorrede zu *Turtle Island* erklärt: „A name: that we may see ourselves more accurately on this continent of watersheds and life-communities – plant zones, physiographic provinces, culture areas; following natural boundaries. The ‚U.S.A.‘ and its states and counties are arbitrary and inaccurate impositions on what is really here“

¹¹⁴ Bezeichnenderweise hat Snyder diese Passage aus der neueren Fassung des Essays, wie sie 1995 in dem *A Place in Space* erscheint, entfernt – wissenschaftlich weicht sie allzu offenkundig von dem ab, was Lovelock, Epstein und Margulis mit ihrer „Gaia-Hypothese“ im Sinn hatten: ihnen geht es darum, daß der Planet offenbar wie ein Organismus funktioniert. Eine kosmische Prädestinationslehre á la Snyder ist bei ihnen nicht vorgesehen.

(Snyder 1974, 1). In den Gedichten wird dieses Thema immer wieder aufgegriffen, teilweise mit so prosaischer Direktheit wie in "Tomorrow's Song":

The USA slowly lost its mandate
in the middle and later twentieth century
it never gave the mountains and rivers,
 trees and animals,
 a vote.
all the people turned away from it
 myths die; even continents are impermanent

Turtle Island returned. (...) (Snyder 1992, 250)

9.2. Die Repräsentation der Natur.

Schamanismus als poetologisches und politisches Programm

*„Natur“ ist die Form, in der eine konkrete Utopie jenseits
durchgezweifelter und in ihr Gegenteil verkehrter Utopien geprobt
werden kann. Es ist eine Art, die Normierung des Lebens als
Nichtnormierung zu vollziehen. Also die Frage, wie wollen wir leben?
nicht zu stellen, aber zu beantworten.*

- Ulrich Beck, *Gegengifte*.

Die Aufgabe, die Einheit des planetaren Ökosystems politisch zu repräsentieren und der nicht-menschlichen Natur eine „Stimme“ zu geben, fällt in den von Snyder so hochgeschätzten animistischen Kulturen dem Schamanen zu: „The shaman speaks for wild animals, the spirits of plants, the spirits of mountains, of watersheds. He or she sings for them. They sing through him. This capacity has been achieved via sensibilities and disciplines“ (Snyder 1995, 50).

Snyder betont, daß diese Praxis keinesfalls als eine „bloß“ symbolische mißverstanden werden sollte – die Visionen des Schamanen haben ihren Ursprung im Unterbewußten, und dieses Unterbewußte steht im tiefen Einklang mit den Energieströmen des Ökosystems. In „The Politics of Ethnopoetics“ zitiert Snyder eine lange Passage aus dem Buch *The Lives of a Cell* des Biologen Lewis Thomas, in der dieser den negentropischen Prozess beschreibt, in dessen Verlauf die Energie des Sonnenlichts die irdische Materie anregt, immer komplexere Ordnungszustände anzunehmen. Lewis endigt seine Beschreibung mit einem Satz, der unverkennbare Parallelen mit Aldo Leopolds bereits diskutierter Darstellung des

Stoffwechselprozesses am Rio Gavilan aufweist: „*If there were sounds to represent this process, they would have the arrangement of the Brandenburg concertos, but I'm open to wondering whether the same events are recalled by the rhythms of insects, the long pulsing runs of song birds, the descants of whales, the modulated vibrations of millions of locusts in migration*” (OW, 41). Es ist diese „kosmische Symphonie,” die in den Liedern und Gedichten des Schamanen buchstäblich zur Sprache kommt: „That is, on some subliminal level, what we're tuned into – for our language, for our songs“ (ebd.). „Tuned into“ heißt hier nicht nur, daß wir die „Schwingungen“ zu empfangen vermögen, sondern eben auch, daß unsere eigene Stimmen in derselben Tonart mitklingen: „The rhythms and modulations of archaic music, (...) the borrowed calls of birds, and the metaphorical rush of streams that are in the weave of world poetics all manifest what Lewis Thomas found in the Brandenburg concertos“ (Snyder 1995, 156f). Für Snyder ist die Arbeit des Dichters eine weitere Schlaufe in den natürlichen Kreisläufen des Ökosystems, ein „Kompostieren“ der gesammelten Erfahrung früherer Generationen, wie sie in Mythen und historischen Überlieferungen gespeichert sind. Das Gedicht „Toward Climax“ aus *Turtle Island* setzt mit einer Nacherzählung der Evolution des Menschen ein, beginnend mit dem Übergang vom Wald in die Savanne („watching at the forest-grassland (interface / richness) edge. / scavenge, gather, rise up on rear legs“ Snyder 1992, 254), über das Erlernen von Tierzucht und Landwirtschaft bis zum fatalen Aufstieg der „biosphere-cultures“ („drain swamp for wet-rice grasses, burn back woods, / herd men like cows. / have slaves build a fleet / raid for wealth – bronze weapons / horse and wagon – iron – war.“ (ebd.) Hier beschreibt der Text eben jene geschichtliche Bewegung, die von der Klimax wegführt. Im zweiten nachfolgenden Abschnitt wird ihr jenes ökologische-poetische Bewußtsein gegenübergestellt, das aus dem Humus der Geschichte die Kraft zieht, sich dieser Tendenz entgegenzustemmen:

science walks in beauty:

(...)

detritus pathways. „delayed and complex ways
to pass the food through webs.”

maturity. stop and think. draw on the mind's
stored richness. memory, dream, half-digested

image of your life. "detritus pathways" – feed
the many tiny things that feed an owl.
send heart boldly travelling,
on the heat of the dead & down. (Snyder 1992, 256f)

Was der Dichter tut, indem er die Erinnerung an Vergangenheit wachhält und ihr eine poetische Form verleiht, entspricht dem Energiefluß in der natürlichen Lebensgemeinschaft, der die Tode vieler „kleiner Dinge“ in einer höheren Organisationsform verdichtet: der Eule, dem Emblem der Weisheit. Snyder expliziert die dem Gedicht „Towards Climax“ zugrundeliegende Idee in dem 1978 gehaltenen Vortrag „Poetry, Community & Climax.“
Nach einer Erläuterung des ökologischen Modells der „climax community“ fährt er fort:

If human beings have any place in this scheme it might well have to do with their most striking characteristic – a large brain, and language. (...) Our human awareness and eager poking, probing, and studying is our beginning contribution to planet-system energy-conserving; another level of climax! (...) as climax forest is to biome, and fungus is to the recycling of energy, so "enlightened mind" is to daily ego mind, and art to the recycling of neglected inner potential. (...) Art is an assimilator of unfelt experience, perception, sensation, and memory for the whole society. (RW, 173f)

Wie wir gesehen haben, setzte die Sensibilisierung für den Wohlklang der ökosystemischen Stoffwechselsymphonie, das „Lied“ des Rio Gavilan, bei Aldo Leopold eine bestimmte Form der Selbstdisziplinierung voraus – eine tiefe Vertrautheit mit den lokalen Gegebenheiten, Einsamkeit, innere Ruhe. Ganz ähnlich bei Gary Snyder: um zu einem Sänger von „healing songs“, zu einer Schamanin oder „medicine person“ (Snyder 1995, 143) zu werden, bedarf es der Vorbereitung: „It takes an attitude of openness, inwardness, gratitude; plus meditation, fasting, a little suffering, some rupturing of the day-to-day ties with the social fabric“ (Snyder 1995, 144). Die auf diesem Weg erreichte tiefe harmonische „Übereinstimmung“ zwischen der natürlichen Ordnung und dem Schamanen bzw. seinem legitimen Erben in der heutigen Zeit, dem Dichter, macht es plausibel, daß er die Natur auch *politisch* repräsentieren solle. Als Modell für eine solche Praxis bietet Snyder die rituellen Maskenspiele der Pueblo-Indianer an: „[they] can be seen as a process by which the whole society consults the nonhuman (in-human, inner-human?) powers and allows some individuals to step totally out of their human roles to put on the mask, costume, and *mind* of Bison, Bear, Squash, Corn, or Pleiades; to reenter the human circle in that form and by song, mime, and dance, convey a

greeting from the other realm. Thus, a speech on the floor of Congress from a whale” (Snyder 1995, 50f). Mit diesen Ritualen, so Synder, praktizierten die Pueblos eine “ultimative” Form der Demokratie (“a kind of ultimate democracy”): „Plants and animals are also people and (...) are given a place and a voice in the political discussions of the humans. They are ‘represented.’ ‘Power to *all* the people must be the slogan” (Snyder 1995, 54).

Unter rein rechtlichen Gesichtspunkten mag die von Snyder für seine modernen Schamanen beanspruchte politische Funktion weniger absurd sein, als es auf den ersten Blick erscheint – mit dem Konzept der Vormundschaft existiert immerhin ein juristisches Instrument, um die Rechte von Subjekten zu verteidigen, welche diese selbst einzuklagen nicht in der Lage sind, und der amerikanische Jurist Christopher Stone, auf den sich Snyder an anderer Stelle explizit bezieht, hat die Möglichkeit einer solchen Strategie in seinem 1972 erschienen einflußreichen Artikel „Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects“ ausführlich dargelegt (RW, 72).¹¹⁵ Dennoch treibt Snyder – und die „Deep Ecology“ insgesamt – mit diesem Gedankengang das von Niklas Luhmann skizzierte Paradox auf die Spitze: der Versuch, der anthropozentrischen Hybris, der die Übergriffe der Gesellschaft gegen die Natur angeblich zuzuschreiben sind (daß nämlich die Menschen ihre eigenen Interessen über jene der Natur stellen, deren Teil sie doch sind) zu begegnen, indem man sich selbst eine Position *außerhalb* der Gesellschaft zuweist und zum Sprachrohr des Naturganzen erklärt, läuft letztlich darauf hinaus, die eine Anmaßung durch eine noch größere zu überbieten. Was wären die Kriterien, gemäß denen entschieden würde, ob der „healing song“ einer bestimmten Dichterin genuin ist, ob tatsächlich der *Wal* durch sie spricht, oder doch nur die partikularen Interessen einer bestimmten sozialen Schicht? Wer sollte diese Kriterien festlegen, und wer über ihre Einhaltung wachen?¹¹⁶ Anstatt eine stabile Entscheidungsgrundlage dafür bereitzustellen, wie die Gesellschaft sich gegenüber der natürlichen Umwelt verhalten soll, würde die von Synder vorgeschlagene Prozedur wohl

¹¹⁵ Stone entwickelte den in dem genannten Artikel vorgestellten Gedankengang später in einer eigenständigen Publikation weiter – vgl. Stone 1987.

¹¹⁶ eine naheliegende Antwort müßte wohl lauten: der *ecocritic*, also der ökologisch orientierte Literaturwissenschaftler – eine Rolle, in der sich manche Protagonisten des *ecocriticism* zweifellos gefallen würden: vgl. etwa die entsprechenden Ausführungen von William Howarth (Howarth 1996).

lediglich zu einer Verschiebung des politischen Prozesses der Entscheidungsfindung führen, wie Eric Todd Smith zu Recht hervorhebt:

[W]hen the authority for assessing the ‚environmental crisis‘ is centered in a pure, if silenced, subject – nature – with whom we must communicate, the discussion has simply been deflected toward a debate over which ‚proxy‘ legitimately represents nature’s interests. (...) In the end, the question of ‚what the land means‘ carries only as much weight as the person arguing for it; conflicting accounts of what nature ‚means‘ will persist and the ensuing arguments will necessarily be over who has perceived the authentic meaning. (E. Smith 1998, 34)

Zudem setzt die „Deep Ecology“ mit ihrer Forderung, die Menschen sollten den intrinsischen Wert andere Lebewesen anerkennen, genau das voraus, wogegen sie vorderhand ankämpft: nämlich einen fundamentalen Graben zwischen Mensch und Natur. Würde der Einzelne tatsächlich nur als ein Teil des Naturganzen verstanden, der sich nicht in wesentlicher Hinsicht von den anderen Teilen unterscheidet, wäre der moralische Appell der "deep ecology“, der von ihr geforderte Bekehrungsakt ebenso wie ihr Stellvertretungsanspruch, sinnlos – ein Umstand, an dem auch alle Demutsbezeugungen vor der größeren Würde des "Naturganzen" nichts zu ändern vermögen. Der Moralismus dieser Forderungen vermag nur dann zu greifen, wenn er sich auf autonome menschliche Subjekte richtet, die der ethischen Reflexion befähigt sind und damit selbst entscheiden können, was sie als ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse betrachten wollen. Die vorgebliche Bescheidenheit des „biozentrischen Subjekts“ gegenüber der Natur erweist sich denn auch als die Kehrseite einer Selbstüberhöhung, die Val Plumwood als „imperial“ kennzeichnet (Plumwood 1991) und die andere Autoren veranlaßt hat, der „Deep Ecology“ faschistische Tendenzen zu bescheinigen, insofern unter Berufung auf das Wohl des Naturganzen auch die Opferung von Menschenleben gerechtfertigt werden kann (Ferry 1995).¹¹⁷ Für den Ökozentriker verwandelt sich die gesamte Natur in eine Verlängerung der eigenen Subjektivität: „I am speaking for this mountain because it is a part of me“, um nochmals Bill Devalls entlarvende Formulierung zu zitieren (Devall 1990, 52). So kehren gerade dort, wo sich die populäre

¹¹⁷ Daß solche Anschuldigungen keineswegs aus der leeren Luft gegriffen sind, vermögen etwa die Äußerungen Dave Foremans (dem Gründer von *Earth First!*) in einem Interview mit dem bereits zitierten Bill Devall aus dem Jahr 1987 verdeutlichen: als Lösung für die Hungersnot in Äthiopien schlug Foreman bei dieser Gelegenheit die völlige Einstellung der westlichen Hilfslieferungen vor, um der menschlichen Population zu erlauben, in ihr natürliches Gleichgewicht zurückzukehren. Für eine Zusammenfassung der anschließenden Debatte, bei der insbesondere der Begründer der „Social Ecology“, Murray Bookchin, Foreman scharf attackierte, vgl. Keulartz 1995.

Ökologie am radikalsten vom geistigen Erbe des Abendlandes zu verabschieden meint, zentrale Motive dieser Denktradition durch die Hintertür zurück: auch in der „Deep Ecology“ erscheint der Mensch als Subjekt einer universalgeschichtlichen Emanzipationsbewegung – hin zu "human maturity" und "self-realization“, in den Worten Devalls - die sich nunmehr allerdings auf die gesamte Natur erstreckt und zu ihrer Durchsetzung einer radikalen Avantgarde bedarf.

Es wäre indessen sicherlich falsch, Gary Snyders Arbeit schlichtweg mit den Positionen der „Deep Ecology“ zu identifizieren. Snyder hat sich stets ein Gespür für den sozialgeschichtlichen Kontext ökologischer Degradation und für das mit der letzteren verbundene *menschliche* Leid bewahrt. Gary Clark legt überzeugend dar, daß Snyders Analysen des engen Zusammenhangs von gesellschaftlicher Machkonzentration und Umweltzerstörung ihn aus dem Feld der „Deep Ecology“ herausheben und in die Nähe von Murray Bookchin rücken, einem der schärfsten Kritiker der „Deep Ecology“ (Clark 2003). Zwar zeigt sich Snyder mit seiner Überzeugung, daß die Umgestaltung der Gesellschaft vor allem eines erfordere, nämlich ein „neues Bewußtsein,“ als typischer Vertreter der Gegenkultur der 1960er Jahre. Andererseits betont er auch immer wieder die Notwendigkeit eines kontextspezifischen Engagements, das sich auf die Erreichung konkreter Ziele konzentriert, anstatt über dem panoramatischen Feldherrenblick die täglichen Pflichten aus den Augen zu verlieren. In einem Interview mit Peter Barry Chowka aus dem Jahr 1977 bringt Snyder dieses Ethos auf eine Formel, in deren eigentümlich nüchternem Utopismus der Schluß von Voltaires *Candide* nachzuhallen scheint: „Right Action, then, means sweeping the garden. (...) In Zen there are only two things: you sit, and you sweep the garden. It doesn't matter how big the garden is“ (Snyder 1980, 119). Vor allem aber hat Snyder ein lyrisches Ouvre geschaffen, das mit seiner formalen Eigenständigkeit, Vielfalt und Komplexität sicherlich zum interessantesten gehört, was die amerikanische Dichtung im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat. Hier wird der Didaktizismus seiner populär-ökologischen Essayistik oft durch eine Direktheit und Musikalität des sprachlichen Ausdrucks aufgewogen, „a quiet casualness,“ um Charles Altieri zu zitieren (Altieri 1970, 52). Die Aufforderung zur

Empathie mit der nicht-menschlichen Kreatur bleibt in „Surrounded by Wild Turkeys“ (Snyder 1992, 368) unausgesprochen:

Little calls as they pass
 through dry forbs and grasses
Under blue oak and gray digger pine
In the warm afternoon of the forest-fire haze;

Twenty or more, long-legged birds
 all alike.

So are we, in our soft calling,
 passing on through.

Our young, which trail after,

Look just like us.

Der Satz „Look just like us,“ der dem Gedicht hier hinterherläuft wie die Jungtiere ihren Eltern – und damit wie diese die besondere Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht – bezieht sich zunächst einmal auf die Ähnlichkeit dieser Jungen zu ihren Eltern. Die Sorge um den Nachwuchs bringt die Vertreter der beiden langbeinigen Spezies in einer Szene zusammen, die mit ihrem leisen, unprätentiösen Humor die Botschaft von der Verantwortung des Menschen für seine Mitgeschöpfe weit einprägsamer transportiert als sämtliche programmatischen Schriften – ein „soft call,“ dessen affektiver Wirkung man sich kaum zu entziehen vermag.

Was Snyder bei alledem fehlt ist ein Bewußtsein für die bereits aufgewiesenen inneren Widersprüche, in die sich sein ökologisch-animistisch-buddhistischer Snykretismus verstrickt, und man mag diesen Umstand gerade dem ästhetischen Gelingen seiner Arbeit zuschreiben: Synders poetische Originalität macht ihn, im Sinne Eric Todd Smiths, zu einem so überzeugenden „proxy“ für die Interessen des planetaren Ökosystems, daß darüber die Fragwürdigkeit der von Snyder für die Dichtung beanspruchten gesellschaftlichen Position allzu leicht in Vergessenheit gerät. So beeindruckend die Unbeirrbarkeit ist, mit der sich Snyder um die Revitalisierung und Verbreitung jenes religiösen Denkens bemüht, von dem er sich die Heilung der gesellschaftlichen Pathologien der Neuzeit erhofft, so irritierend ist

bisweilen auch sein vollkommener Mangel an ironischer Distanz zur Rolle des Öko-Guru, in der ihn seine zahlreichen Verehrer gerne sehen wollen.

In dieser Hinsicht kann man Snyder einen anderen Autor entgegenstellen, der zwar gewöhnlich ebenfalls der „Deep Ecology“ zugerechnet wird, die dieser Strömung der populären Ökologie inhärenten Aporien aber so nachdrücklich in den Vordergrund spielt wie kaum ein anderer: Edward Abbey.

9.3. Selbstironie und das Spiel mit der „dogmatischen Realität“ in *Desert Solitaire*

In Christopher Manes' Chronik der radikalen Umweltbewegung in den USA während der 1980er Jahre, *Green Rage*, wird Edward Abbey als "one of the crowd" tituiert (Manes 1990, 4), und auch in der Mehrzahl der literaturwissenschaftlichen Arbeiten über Abbey erscheint dieser immer noch in erster Linie als Umweltaktivist und prominenter Fürsprecher der „Deep Ecology“, wenngleich eine Reihe von Kritikern während der vergangenen Jahre begonnen haben, ein differenzierteres Bild zu zeichnen.¹¹⁸ Tatsächlich läßt sich ein Teil von Abbeys literarischer Produktion wohl guten Gewissens unter der Rubrik „Agit-Prop“ verbuchen (darunter auch sein neben *Desert Solitaire* erfolgreichstes Buch, der Roman *The Monkey Wrench Gang*). Im Vergleich zur ästhetischen Raffinesse Gary Snyders muß der Stil von Abbeys Prosa dem an der „hohen“ Literatur geschulten Leser als grob, plakativ und nicht selten epigonal erscheinen – eine Wirkung, die Abbey im Vorwort zu *Desert Solitaire* vorwegnimmt und auf für ihn typische Weise mit einer gezielten Provokation noch zu verstärken versucht: „Serious critics, serious librarians, serious associate professors of English will if they read this work dislike it intensely; at least I hope so“ (*DS*, x).

Abbey teilt wohl Snyders Radikalität, was die Ablehnung des gesellschaftlichen "establishment" und aller Formen institutioneller Macht angeht; will man aus seinen unterschiedlichen Schriften eine politische Programmatik destillieren, so müßte man ihn als

¹¹⁸ hier sind insbesondere die Arbeiten Paul T. Bryants (1993) und David Copland Morris' (1993) zu nennen sowie die im 1998 von Peter Quigley herausgegebenen Band *Coyote in the Maze* versammelten Artikel (Quigley 1998).

einen radikal-liberalen Anarchisten bezeichnen. Das Naturbild, das in *Desert Solitaire* entworfen wird, scheint sich in seinen Grundzügen mit denen der übrigen hier behandelten Autoren zu decken: in der Natur manifestiert sich eine höhere Ordnung, welche ihren absoluten, intrinsischen Wert begründet; das Individuum kann direkten Zugang zu dieser Ordnung finden, wenn es sich einer bestimmten Form der Selbstdisziplinierung unterwirft, in die Einsamkeit begibt und vom zivilisatorischen Blendwerk entfernt; diese höhere Ordnung vermag als moralische Grundlage für eine Veränderung der gesellschaftlichen Praxis oder gar für deren revolutionäre Umwälzung zu dienen. Im Gegensatz zu Leopold, Carson und Snyder setzt sich Abbey jedoch kaum ernsthaft mit der wissenschaftlichen Ökologie auseinander – sie dient ihm in erster Linie als Steinbruch für Ideen, die er mit ähnlicher Nonchalance in seine Texte einbaut wie eine große Zahl anderen geistesgeschichtlichen Strandguts, von Heraklit und Plato über Shakespeare, Samuel Johnson, Keats und Burns bis zu Heidegger und Neruda.¹¹⁹ Während Snyder die Idee der Heiligkeit der Natur unter Rückgriff auf indigene und fernöstliche Traditionen von Grund auf neu überdenkt und dabei ein eigenständiges poetisches Vokabular entwickelt, bedient sich Abbey schamlos im rhetorischen Arsenal der Romantik – und hier sind wiederum vor allem Emerson und Thoreau zu nennen. So schreibt David J. Rothman: „Abbey did not merely study Emerson – he took him as a model“ (D.Rothman 1998, 49). *Desert Solitaire* lässt sich im Ganzen als ein später Nachtrag zu Thoreaus *Walden* auffassen – die emphatische Absichtserklärung aus dem ersten Kapitel, mit der Abbey das Ziel seiner „Season in the Wilderness“ verkündet, wurde bereits in diesem Sinne diskutiert (Kap. 6.3.). Auch die Makrostruktur des Textes, in der die Begebenheiten mehrerer längerer Aufenthalte im *Arches National Park* zu einer einzigen Saison (von April bis Oktober) zusammengezogen werden, wie Abbey in der Einleitung erklärt (*DS*, ix), verweist unmittelbar auf *Walden* (vgl. Slovic 1992, 94). In unmittelbarer Nachbarschaft zu dieser Erklärung schreibt Abbey, er habe sich vor allem anderen um „accuracy“ bemüht, „since I believe that there is a kind of poetry, even a kind of truth, in simple fact“ (*DS*, x) – auch dies ist eine kaum verschleierte Paraphrase von

¹¹⁹ David J. Rothman bietet die bislang umfänglichste Untersuchung der literarischen und philosophischen Bezüge in *Desert Solitaire* (vgl. Rothman 1998).

Thoreaus vielzitiertem Diktum aus dessen *Natural History of Massachusetts*: „Let us not underrate the value of a fact; it will one day flower in a truth“ (Thoreau 1975, 56). Es bedürfte wohl keines großen philologischen Aufwandes, um die Zahl übereinstimmender Textstellen zu vervielfachen.

Die scheinbare Epigonalität von *Desert Solitaire* ist jedoch ironischerweise auch gerade die Quelle seiner Stärke – wie Abbey selbst in der Einleitung schreibt: „if the book has virtues they cannot be disentangled from the faults (...)“ (DS, x). Was auf den ersten Blick lediglich als die penetrante Wichtigtuerei eines auf Selbstmythisierung brennenden Mönchtegers-Thoreaus erscheinen mag, erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine durchaus kalkulierte literarische Strategie. Abbeyes Erzählpersona präsentiert sich dem Leser abwechselnd als durchtriebener Lebenskünstler, mystischer Seher und autodidaktischer Universalgelehrter, ein Original, welches mit Bergarbeitern oder Cowboys ebenso selbstverständlich umzugehen weiß wie mit den Größen der abendländischen Philosophie und sich bewußt gegen die Annehmlichkeiten einer akademischen Laufbahn und für das ungebundene Leben als saisonal beschäftigter *park ranger* entschieden hat - kurz: Abbey stilisiert sich zur authentische Stimme eines „neuen amerikanischen Westens.“ In diesem Sinne ist Abbey auch von einem erheblichen Teil seiner Interpreten beim Wort genommen worden (exemplarisch hierfür ist etwa die Darstellung Garth McCanns – McCann 1977). Diese unbescheidene Pose wird vom Text allerdings immer wieder hintertrieben und ironisiert. Als exemplarisch hierfür kann wiederum ein Passage aus dem bereits untersuchten Kapitel „Down the River“ gelten. Bei einer Wanderung in einen der Nebenarme des Glen Canyon stößt der Erzähler auf eine verlassene Lagerstelle, die offenbar einigen Prospektoren als Basiscamp gedient hat; außer verrosteten Konservendosen, Stiefeln, Kisten – „the familiar fascinating semimelancholy debris of free enterprise“ (DS, 193) – findet er dabei auch eine Reihe von alten Zeitschriften, „an astonishing heap of tattered magazines of the All-Man He-Male type“ (DS, 194):

True (false), *Male* (a little queer), *Stag* (full of ragged does blasting Japs with machine guns), *Saga* (fairy tales), *Real* (quite phoney) and others of the *genre*, all of them badly chewed up by rodents, barely readable, with the best pictures torn out by some scoundrel. These fellows must have spent a lot of time reading; no wonder they failed to find whatever they've been looking for – gold? God? uranium? – and had to leave. (DS, 194)

Daß diese Passage als ein sarkastischer Kommentar zum Projekt des Erzählers gelesen werden muß, in der Wüste dem „Absoluten“ nahezukommen (worum immer es sich dabei handeln mag - Gold, Gott, Uran...), liegt auf der Hand: auch Abbey wird seine Suche erfolglos abbrechen, den Glen Canyon und schließlich den *Arches National Park* verlassen müssen, um in die Zivilisation zurückzukehren. Schon zu Beginn der Fahrt durch den Glen Canyon weist Abbey darauf hin, daß er und sein Begleiter Newcomb damit einen Traum verwirklichen, der seine Entstehung der Lektüre von Mark Twain und Major Powell verdankt (DS, 176) – daß die beiden mit anderen Worten unter einer spezifisch amerikanischen Form des bekannten Flaubert'schen Bovarismus leiden. Auf seiner Suche nach einer authentischen Erfahrung mit der Natur verstrickt er sich immer wieder in geborgte Gedanken, literarische und philosophische Anspielungen. Nur wenige Seiten nach der zuletzt zitierten Passage, in der er das Scheitern der Prospektoren darauf zurückführt, daß diese sich durch ein Übermaß an Lektüre hätten ablenken lassen, erklimmt der Erzähler den Rand des Glen Canyon, beschreibt knapp den grandiosen Ausblick und kommentiert:

'In the desert,' wrote Balzac, somewhere, 'there is all and there is nothing. God is there and man is not.' (...) God? I think, quibbling with Balzac; in Newcomb's terms, who is *He*? There is nothing here, at the moment, but me in the desert. And that's the truth. Why confuse the issue by dragging in a superfluous entity? Occam's razor. (...) Far off, the muted kettledrums of thunder, *pianissimo* ... T.S. Eliot and *The Wasteland*. (DS, 209-210)

Balzac, Occam, Eliot – auf weniger als einer halben Seite sprengt Abbeys Erzähler hier querfeldein durch ein knappes Jahrtausend abendländischer Geistesgeschichte, und am Ende der Passage ruft er sich selbst zur Disziplin: „Here I am, relaxing into memories of ancient books – a surefire sign of spiritual fatigue. That screen of words, that veil of ideas, issuing from the brain like a sort of mental smog that keeps getting between man and the world, obscuring vision” (DS, 210). Daß seine anschließende Rückkehr in den Canyon, zum Kanu und zu seinem Kameraden Newcomb eine Rückkehr zu den „elementaren Realitäten“

sei, wie er den Leser glauben machen möchte, vermag danach allerdings kaum mehr recht zu überzeugen.

Eine „unvermittelte“ Begegnung mit dem Absoluten bildet auch den Kulminationspunkt der Kanufahrt durch den Glen Canyon. Kurz vor ihrem Ende klettert der Erzähler ein letztes mal zum Rand des Canyon hinauf; hier präsentiert sich ihm die Wüstenlandschaft als ein Bild der Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit: „Light. Space. Light and Space without time (...) - the landscape of the Colorado is like a section of eternity – timeless” (DS, 218) Der Anblick veranlasst den Erzähler ein weiteres Mal zu Spekulationen über die Stellung des Menschen im Kosmos:

Men come and go, cities rise and fall, whole civilizations appear and disappear – the earth remains, slightly modified. The earth remains, and the heartbreaking beauty where there are no hearts to break. Turning Plato and Hegel on their heads I sometimes choose to think, no doubt perversely, that man is a dream, thought an illusion, and only rock is real. Rock and sun.

Under the desert sun, in that dogmatic clarity, the fables of theology and the myths of classical philosophy dissolve like mist. The air is clean, the rock cuts cruelly into flesh; shatter the rock and the odor of flint rises to your nostrils, bitter and sharp. Whirlwinds dance across the sand flats, a pillar of dust by day; the thornbush breaks into flame at night. What does it mean? It means nothing. It is as it is and has no need for meaning. The desert lies beneath and soars beyond any possible human qualification. Therefore, sublime. (DS, 219)

Angesichts der überwältigenden Schönheit und schieren Präsenz der wilden Natur erweist sich das geistige Erbe des Abendlandes als insubstantiell, als bloßer Ballast, den der Erzähler noch nicht einmal abzustreifen braucht, denn er löst sich im Licht der elementaren Wahrheit von selbst auf und weicht der „dogmatischen“ Gewissheit sinnlicher Empfindungen – der reinen Luft, dem Schnitt ins Fleisch und dem Geruch des Feuersteins. Das letztere Bild ("the odor of flintstone") verweist dabei auf die primitiven Ursprünge des Menschen, auf eine Zeit, in der der Mensch den Kontakt mit der Natur noch nicht verloren hatte, entsprechend Aldo Leopolds Pleistozän und Gary Snyders Paläolithikum. Im selben Zug aber, in dem der Erzähler hier den Abschied von den "Märchen" der alten Theologie verkündet, stattet die Wüste mit eben jenen Attributen aus, welche im Alten Testament Gott dem Herrn vorbehalten sind: "It is as it is" variiert das "Ich bin der ich bin", mit dem sich hebräische Gott seinem Propheten Moses offenbart, wobei seine Stimme aus dem Wirbelwind spricht und

dem brennenden Dornbusch. Der Text bedient sich also der biblischen Ikonographie in eben dem Moment, in dem er ihr die Bedeutung abspricht.

Für den Theologen und Literaturwissenschaftler David R. Williams kommt hier eine wesentliche Kontinuität mit eben jener christlichen Tradition zum Ausdruck, von der sich Abbey vorderhand immer wieder distanziert (so listet er an einer Stelle die sozialen Degenerationserscheinungen auf, mit denen die Navajo-Indianer in der modernen Welt zu kämpfen haben: „broken families, disease, prostitution, crime, alcoholism, lack of education, too many children, apathy and demoralization, and various forms of mental illness, including evangelical Protestantism.“ *DS*, 118). Williams schreibt: "the value of wilderness for Abbey is exactly that of his Protestant ancestors, the place where the soul becomes emptied of the lies of the everyday world and is able to come as close to raw truth as possible. (...) Whether he is willing to acknowledge it or not, Abbey reveals that he comes from the heart of this tradition“ (Williams 1994, 35). Williams ist insofern zuzustimmen, als daß die besondere spirituelle Bedeutung, welche der Wildnis-Erfahrung in Abbeys Text – wie in einem Großteil der amerikanischen populären Ökologie - beigemessen wird, letztlich nur vor dem Hintergrund der puritanischen Konzeption der Wildnis als einem Ort der *Prüfung* zureichend verstanden werden kann. Man mag Williams auch folgen, wenn er es zu den Stärken von Abbeys Text rechnet, daß er die in dieser Tradition ursprünglich angelegte tiefe Ambivalenz der "howling wilderness," in der die Gefahr des Verlustes der eigenen Seele und die Hoffnung auf die Begegnung mit Gott unmittelbar zusammenhängen, wiederherstellt. Kurz, man wird ihm kaum widersprechen können, daß Abbey aus der Tradition des Puritanismus *kommt*. Es ist allerdings eine andere Frage, wohin er von dort aus geht.

Die Rhetorik der puritanischen Prediger zielte auf die Zerschlagung aller säkulären Gewißheiten, um in den Zuhörern die Bekehrung zur allerhöchsten Gewißheit zu erreichen – ihre Angewiesenheit auf die Gnade Gottes; in Williams' Worten: „It was the job of every Puritan minister to drive his congregation into the wilderness that underlies rational, egocentric consciousness, to drive them out of their secure and self-righteous minds (...) in the hope that out of this spiritual crucifixion might come a spiritual rebirth“ (Williams 1994,

35). Die Hoffnung auf eine solche „spirituelle Wiedergeburt“, auf eine authentische Erfahrung des Heiligen, die nicht mehr der Vermittlung durch rituelle, sprachliche oder andere auf kulturellen Konventionen beruhende symbolische Formen bedarf, ist in der Tat ein zentrales Motiv von *Desert Solitaire*. Sie fällt zusammen mit dem bereits im ersten Kapitel verkündeten Wunsch des Erzählers, das Wesen der Welt unvermittelt durch den kategorialen Apparat des menschlichen Bewußtseins aufzunehmen und sich dem „Ding an sich“ zu nähern - „to look at and into a juniper tree, a piece of quartz, a vulture, a spider, and see it as it is in itself (...), anti-Kantian, (...) [to] meet God or Medusa face to face“ (DS, 6). Der Glaube an die Möglichkeit der Erfüllung dieses Wunsches wird jedoch, wie wir gesehen haben, im Text systematisch zerspielt - und dies nicht nur durch die insistente Zitathaftigkeit seiner Sprache, die es praktisch unmöglich macht, zwischen Ironie und unverstelltem Ernst zu unterscheiden. Der Versuch, in physikotheologischer oder transzendentalistischer Manier von den in der Natur beobachtbaren Phänomenen auf eine übernatürliche Ordnung zu schließen, scheitert in *Desert Solitaire* ein ums andere mal. So schreibt Abbey im Kapitel „Cliffrose and Bayonets“ über einen Wacholderbaum („juniper tree“), der vor seinem Wohnwagen wächst:

I've had this tree under surveillance ever since my arrival at Arches, hoping to learn something from it, to discover the significance in its form, to make a connection though its life with whatever falls beyond. Have failed. The essence of the juniper continues to elude me unless, as I presently suspect, its surface is also the essence. (...) Intuition, sympathy, empathy, all fail to guide me into the heart of this being – if it has a heart. (DS, 30-31)

Anstatt der erhofften höheren Wahrheiten produzieren die typologischen Entschlüsselungsversuche des Erzählers lediglich weitere Anthropomorphismen, Spiegelbilder seines eigenen hoffnungslosen Drangs, über die Grenzen der Sprache und des Bewußtseins hinauszudenken:

At times I am exasperated by the juniper's static pose; something in its stylized gesture of appeal, that dead claw against the sky, suggests catalepsy. Perhaps the tree is mad. The dull, painful creaking of the branches in the wind indicates, however, an internal effort at liberation. (DS, 31)

Die Suche nach dem numinösen „Herz“ des Wacholderbaums ist zum Scheitern verurteilt – die Weigerung, sie aufzugeben und sich innerhalb der Grenzen der menschlichen Welt, wie sie durch die Sprache abgesteckt sind, einzurichten, mithin eine Form des Wahnsinns, der mit seiner zwanghaften Wiederholung sinnloser Beschwörungsformeln in der „stilisierten

Geste“ des halb toten, halb lebendigen Baumes („still fruitful and full of vigor, (...) at the same time partly dead“ 30) ein passendes Emblem findet. In einer Schlüsselpassage in einem der letzten Kapitel des Buches, „Episodes and Visions“, charakterisiert Abbey's Erzähler die Suche nach dem „Absoluten“ ausdrücklich als einen obsessiven, tendenziell selbstzerstörerischen Irrlauf:

Motionless and silent, [the desert] invokes in us an elusive hint of something unknown, unknowable, about to be revealed. (...) Even after years of intimate contact and search this quality of strangeness in the desert remains undiminished. Transparent and intangible as sunlight, it lures a man on and on, from the red-walled canyons to the smoke-blue ranges beyond, in a futile but fascinating quest for the great, unimaginable treasure which the desert seems to promise. Once caught by this golden lure you become a prospector for life, condemned, doomed, exalted. One begins to understand why (...) the oldtime prospectors, when they did find the common sort of gold, gambled, drank and whored it away as quickly as possible and returned to the burnt hills and the search. The search for what? They could not have said; neither can I; and would have muttered something about silver, gold, copper – anything as a pretext. And how could they hope to find this treasure which has no name and has never been seen? (...) Where is the heart of the desert? (...) I am convinced now that the desert has no heart, that it presents a riddle which has no answer, and that the riddle itself is an illusion created by some limitation or exaggeration of the displaced human consciousness. (DS, 272-73)

Das „Absolute“, mit dessen Offenbarung die Wüste lockt, das „Herz“ der Wüste, ist eine Fata Morgana – eine optische Täuschung, die letztlich weniger mit dem Wesen der Wüste als mit der Begrenztheit des menschlichen Bewußtseins und dessen Abhängigkeit von der Sprache zu tun hat. Allerdings nimmt diese Einsicht dem Versprechen nichts von seiner Anziehungskraft, wie Abbey in den nachfolgenden Sätzen deutlich macht:

This is at least what I tell myself when I fix my attention on what is rational, sensible and realistic, believing that I have overcome at last that gallant infirmity of the soul called romance – that illness, that disease, the insidious malignancy which must be chopped out of the heart once and for all, ground up, cooked, burnt to ashes... consumed. And for so long as I stay away from the desert, it is possible to think myself cured: Not so easy: one whiff of juniper smoke, a few careless words, one reckless and foolish poem – *The Wasteland*, for instance – and I become as restive, irritable, brooding and dangerous as a wolf in a cage. (DS, 273)

Es sind also letztlich die *Worte*, die Abbey's Erzähler zurück in die Wüste treiben und es ihm nicht erlauben, sich mit den Worten alleine zufrieden zu geben, und zwar ironischerweise die Worte gerade jenes Gedichts, das mit seinem dichten Netz aus intertextuellen Bezügen zu einem Paradigma modernistischer Lyrik wurde und einer auf die *Autonomie* des Kunstwerks, seine Abschließung gegen die Welt, abzielenden Poetik – jenes Gedichts, von dem Abbey an anderer Stelle sagt, er möge es aus den falschen Gründe, weil es ihn nämlich an einen

realen Ort erinnere („Moab, Utah“, *DS*, 210), und das hier metonymisch mit dem Rauch brennenden Wacholders identifiziert wird. Die obsessive Liebe zur Wüste als einem realen, geographisch lokalisierbaren und körperlich erfahrbaren Ort und die Liebe zur Literatur erscheinen hier als untrennbar miteinander verquickt. Abbey beehrt einerseits gegen die modernistische Konzeption einer selbstgenügsamen, von lebensweltlichen Bezügen abgeschotteten Literatur auf und hebt dagegen ihre Kontextoffenheit hervor, ihre Angewiesenheit auf die Aktualisierung durch Leser, die im Text ihre eigene Erfahrung wiedergespiegelt sehen wollen – andererseits veranschiedet er sich von dem Glauben, daß sich Text und Erfahrung jemals zur Deckung bringen lassen werden. Mit dieser doppelten Absage sowohl an die Autonomieästhetik als auch an einen naiven Realismus erweist sich Abbey als ein durchaus „postmoderner“ Autor – nicht im Sinne jenes verabsolutierten Textualismus, wie er für den Poststrukturalismus charakteristisch ist, sondern eher im Sinne dessen, was William V. Spanos 1972 als einen „existentziellen Postmodernismus“ bezeichnet hat – „an existential imagination [...] which exposes the primordial not-at-home, where dread (...) becomes not just the agency of despair but also and simultaneously of hope, that is, of freedom and infinite possibility“ (Spanos 1972, 148 u. 156).

9.4. Edward Abbeys humanistischer Inhumanismus

Ideale haben merkwürdige Eigenschaften und darunter auch die, daß sie in ihren Widersinn umschlagen, wenn man sie genau befolgen will.

- Robert Musil, *Der Mann Ohne Eigenschaften*

Diese Ironien und performativen Widersprüche rücken auch die vorgebliche ethische Botschaft von *Desert Solitaire* in ein anderes Licht. Die Faszination, die Abbey der Wüste zuspricht, scheint zunächst einmal der Anziehungskraft zu entsprechen, die die unberührte Natur auch auf die anderen in dieser Arbeit behandelten Autoren ausübt: hier ist der göttliche Schöpfungsplan in seiner ursprünglichen Reinheit zu bestaunen – „a portion of earth's original paradise“ (DS, 174); hier ist der Ort, an dem das Individuum Gewißheit über seine Position in der natürlichen Ordnung, über das ethische Fundament der Gemeinschaft und seine eigene Rolle in dieser Gemeinschaft zu erlangen vermag – ein irdisches Paradies, in dem die Welt zum Besten aller ihrer Bewohner eingerichtet ist: „Sympathy, mutual aid, symbiosis, continuity“ (DS, 23). In der Wildnis werden das Machtstreben und die narzisstischen Projektionen des Menschen in absolute Schranken gewiesen; sie lehrt einen „biotischen Egalitarismus“, der sich auf die natürliche, evolutionäre Grundlage der demokratischen Werte besinnt. Deshalb kann die Wildnis auch als Antidot für die totalisierenden Tendenzen der modernen Gesellschaft dienen – gegen die Herrschaft des verabsolutierten Ökonomismus bei Leopold und Carson, gegen einen sich zunehmend faschisierenden Staat bei Snyder und Abbey. Abbey charakterisiert die Wüste als eine Landschaft, deren Qualitäten den Selbstwert und die Selbstständigkeit allen Lebens unmittelbar einleuchten lassen:

[T]he strangeness and the wonder of existence are emphasized here, in the desert, by the comparative sparsity of the flora and fauna: life not crowded upon life as in other places but scattered abroad in spareness and simplicity, with a generous gift of space for each herb and bush and tree, each stem of grass, so that the living organism stands out bold and brave and vivid against the lifeless sand and barren rock. The extreme clarity of desert light is equalled by the extreme individuation of desert life-forms. Love flowers best in openness and freedom. (DS, 29)

Grundlage des populär-ökologischen Projekts einer ethischen Neuorientierung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt ist die Fähigkeit des

Menschen, sich in die anderen Elemente des Naturganzen einzufühlen und diese zu repräsentieren, symbolisch wie politisch; eine Fähigkeit, deren Möglichkeit im gemeinsamen evolutionären Ursprung verankert ist. Um noch einmal die Passage zu zitieren, in der Abbey das biozentrische Evangelium mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit verkündigt:

All men are brothers, we like to say, half-wishing sometimes in secret it were not true. But perhaps it is true. And is the evolutionary line from protozoan to Spinoza any less certain? That also may be true. We are obliged, therefore, to spread the news, painful and bitter though it may be for some to hear, that all living things on earth are kindred.“ (DS, 24)

Indem Abbey hier die Einzeller spielerisch zu „Proto-Spinozas“ aufwertet, fordert er die Ausdehnung des emanzipatorischen Programmes der Aufklärung auf die nichtmenschlichen Lebewesen – im völligen Einklang mit Leopold, dessen Evolutionsgeschichte der Ethik, wie bereits gezeigt wurde, die Anerkennung des Existenzrechts der nichtmenschlichen Natur als konsequente Fortsetzung einer Entwicklung darstellt, die mit der Überwindung der Sklaverei beginnt. Schon die spielerische Diktion der Passage, in der die Gewißheit der evolutionären Genealogie noch einmal mit einem durchaus albernen Wortspiel (protozoan, Spinoza) unterstrichen wird, läßt allerdings gewisse Zweifel angebracht erscheinen. Wie genau die ethischen Implikationen der wissenschaftlich belegten Verwandtschaft des Menschen mit den übrigen Lebewesen aussehen, darüber versucht Abbeyes Erzähler sich nur wenige Seiten später mit Hilfe eines „wissenschaftlichen Experiments“ Aufklärung zu verschaffen, für das er ein Kaninchen als „Freiwilligen“ heranzieht. Er tötet das Kaninchen mit einem Steinwurf, dessen Kraft und Präzision ihn selbst überrascht – „To my amazement the stone flies true (as if guided by a Higher Power)“ (DS, 38) -, beobachtet seine eigene Reaktion und stellt fest, daß er keine Schuld zu fühlen vermag; im Gegenteil:

No longer do I feel so isolated from the sparse and furtive life around me, a stranger from another world. I have entered into this one. We are kindred all of us, killer and victim, predator and prey, me and the sly coyote, the soaring buzzard, the elegant gopher snake, the trembling cottontail, the foul worms that feed on our entrails, all of them, all of us. Long live diversity, long live the earth! (DS, 38-39)

In dieser Passage kommt mehr zum Ausdruck als Abbeyes unbändige Lust an der Provokation. Abbey spielt hier auch die ethischen Implikationen einer wirklich konsequenten „biozentrischen“ Perspektive durch, und das Resultat seines Experiments ist nicht etwa

„Ehrfurcht vor dem Leben“ sondern, im doppelten Sinne des Wortes, die *Gleichgültigkeit* allen Lebens: der Tod jedes einzelnen Lebewesens ist für den Fortbestand des Naturganzen notwendig und richtig; als sinnlos erscheint er nur dem menschlichen Betrachter, der damit seine Entfremdung von Natur kundtut. Die moralischen Maßstäbe, nach denen menschliches Handeln gewöhnlich bewertet wird, haben hier, im „ursprünglichen Paradies“, keine Geltung mehr. Für Steve Norwick kommt hier Abbeyes Affinität zu Friedrich Nietzsche zum Ausdruck: „Nietzsche and Abbey demanded that the ‚nature lover‘ accept the true personal meaning of the food chain as a test of honesty to the earth“ (Norwick 1998, 292). Norwick verweist in diesem Zusammenhang auch auf eine weitere Passage, die in der kritischen Literatur bislang vollständig ignoriert worden ist. In dem Kapitel „Cowboys and Indians II“ beschreibt Abbeyes Erzähler die Jagd einer Eule auf einen Hasen, und ähnlich wie Leopold in „January Thaw“ versucht er sich in die Jägerin und ihre Beute einzufühlen:

The horned owl may be the natural enemy of the rabbit but surely the rabbit is the natural friend of the owl. The rabbit feels the owl. One can imagine the fondness, the sympathy, the genuine affection with which the owl regards the rabbit before rending it into edible portions. Is the affection reciprocated? In that moment of truce, of utter surrender, when the rabbit still alive offers no resistance but only waits, is it possible that the rabbit also loves the owl? (DS, 112-113)

Diese Frage, die sich vordergründig nur auf das Verhältnis zwischen Jäger und Beute richtet, ist bereits mit ihrer Umkehrung der üblichen anthropomorphisierenden Voraussetzungen, wie sie aus den meisten Tierfilmen geläufig sind, eine Provokation: wenn man sich das Gefühlsleben der Tiere schon nach dem Vorbild des Menschen denkt, so sollte man doch annehmen, daß der Hase seine Mörderin hasst oder ihr allenfalls ängstliche Ehrfurcht entgegenbringt – Liebe jedenfalls scheint das letzte zu sein, was man von ihr erwarten würde (hierzu Norwick: „I have not yet had a student who agreed with the fancy that the rabbit loves the owl.“ DS, 202). Die tieferreichende Frage, die der Text hier aufwirft, ist jedoch die, was es bedeutet, den Naturhaushalt - die Nahrungsketten, welche die ökologische Gemeinschaft zusammenhalten – als normatives Modell für die menschliche Gesellschaft zu statuieren. Wenn man von der Prämisse ausgeht, daß die Jäger-Beute-Verhältnisse ein notwendiger Teil der natürlichen Ordnung sind, daß sie für das Funktionieren des Ganzen unerlässlich und von daher „gut“ sind (man erinnere sich hier an Leopolds Grundsatz für die ökologische

Ethik: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community.“ (SCA, 262) – muß man dann nicht auch zu dem Schluß gelangen, daß der Mensch auch seinen eigenen Tod begrüßen und „lieben“ sollte, insofern dieser seinen Wiedereintritt in den Nahrungskreislauf bedeutet? Ist die Unfähigkeit des Menschen, den notwendigen destruktiven Aspekt der natürlichen Ordnung zu affirmieren, nicht ein Ausdruck eben jener spirituellen Schwäche, die ihn auch zur Flucht in seine Surrogat-Paradiese disponiert? Abbays Erzähler begibt sich in die Rolle von Voltaires Meister Pangloß und kommt zu dem Schluß, daß der Hase in den letzten Momenten seines Lebens ein Einsehen in die „Richtigkeit“ seines Schicksals hat:

After a lifetime of dread it is more than likely that the rabbit yields to the owl during the last moment with a sense of gratitude, as pleased to be eaten – finally! – as the owl is to eat. For the one a consummation, for the other fulfillment. How can we speak of natural enemies in such a well-organized system of operations and procedures? All the time, everywhere, something or someone is dying to please. (DS, 113)

Im irdischen Paradies der *oeconomia naturae* hat alles seine rechte Ordnung, so scheint es – die menschliche Aversion gegen „nature red in tooth and claw“ ist falscher Sentimentalismus und entspringt einem unzureichenden Verständnis der Zusammenhänge im Naturhaushalt.

Allerdings gibt Abbey dieser Argumentation eine haarsträubende Wendung, denn er findet für die löbliche *amor fati* des Hasen auch eine Parallele in der Menschenwelt: „We know that the condemned man, at the end, does not resist but submits passively, almost gratefully, to the instruments of his executioner. We have seen millions march without a whimper of protest into an inferno. Is it love? Or only teamwork again – good sportsmanship?“ (DS, 113) Bezeichnenderweise wird *diese* Textstelle selbst von Steve Norwick unterschlagen, der doch Abbays nietzeanische „Ehrlichkeit“ so hoch schätzt - er zitiert die Passage nur bis zu den Worten „is it possible that the rabbit also loves the owl?“ – und man mag ihm dies kaum verdenken: zu obszön, zu zynisch und menschenverachtend ist der Vergleich zwischen dem „natürlichen“ Tod eines Hasen einerseits und dem minutiös orchestrierten, technisch durchorganisierten Massenmord an den europäischen Juden, auf den sich Abbey hier offenkundig bezieht. Die Passage scheint nur zwei Lesarten zuzulassen, die beide

gleichermaßen schwer hinzunehmen sind: entweder der Text erklärt hier den Holocaust zu einem „natürlichen“ Phänomen, das im Einklang mit den Gesetzen der „larger world“ steht und nicht nach den moralischen Maßstäben der Menschen beurteilt werden kann, sondern wie das Leid der Beutetiere als eine Manifestation der natürlichen Ordnung zu begrüßen ist; oder aber der Haushalt der Natur, jenes andere „well-organized system of operations and procedures“, ist selbst ein Vernichtungslager von planetarischen Dimensionen, die Tötung des Hasen durch die Eule mithin ein verabscheuenswürdiger Mord.

Die letztere Lesart läßt sich freilich nur schwer mit dem Tonfall der zitierten Passage in Übereinstimmung bringen, und auch sonst gibt Abbeyes Text wenig Anhaltspunkte in dieser Richtung – sein Erzähler beharrt schließlich immer wieder darauf, daß Tod und Leiden als notwendige Aspekte des „irdischen Paradieses“ angesehen und ausgehalten werden sollten. Die erstere Interpretation steht zwar in direktem Widerspruch zu jenen Textstellen, in denen Abbey das nationalsozialistische Regime als Inbegriff der totalitären Tendenzen der technifizierten Gesellschaft anführt; zu ihrer Stützung ließe sich allerdings der von Abbeyes Erzähler an zahlreichen Stellen und stets mit spürbarer Lust an der Provokation bekundete „Inhumanismus“ anführen – um einen Begriff des von Abbey bewunderten und an vielen Stellen zitierten Dichters Robinson Jeffers aufzugreifen (vgl. Wakowski 1989). Im Kapitel „The Dead Man at Grandview Point“ etwa sammeln der Erzähler und einige andere *park ranger* die Leiche eines alten Mannes ein, den in der Wüste der Schlag getroffen hat: „Given this man’s age, the inevitability and suitability of his death, and the essential nature of life on earth, there is in each of us the unspeakable conviction that we are well rid of him. His departure makes room for the living. Away with the old, in with the new. (...) A ruthless, brutal process – but clean and beautiful” (DS, 242). Der Tod des alten Mannes ist aus der Perspektive des Naturganzen ebenso unausweichlich wie notwendig und trivial – Menschen gibt es ohnehin bereits zu viele, wie der Erzähler zu Beginn desselben Kapitels verkündet: „We need coyotes more than we need, let us say, more people, of whom we have already an extravagant surplus (...)“ (DS, 236). Die „Reinheit“ und „Schönheit“ des Prozesses in seiner Gesamtheit sind reichliche Kompensation für das Leid des Einzelnen – „Compassion“, so

scheint scheint sich Abbeyes Haltung mit den Worten Thoreaus paraphrasieren zu lassen, „is a very untenable ground“ (Thoreau 1992, 212). Indessen folgt auf die Passage, in der der Erzähler den Tod des alten Mannes als ein notwendiges Moment des natürlichen Erneuerungsprozesses preist, ein Absatz, in dem diese „inhumanistische“ Perspektive wiederum relativiert wird:

A part of our nature rebels against this truth and against that other part which would accept it. A second truth of equal weight contradicts the first, proclaiming through art, religion, philosophy, science and even war that human life, in some way not easily definable, is significant and unique and supreme beyond all the limits of reason and nature. And this second truth we can deny only at the cost of denying our humanity. (DS, 242)

Ein Preis, der – so jedenfalls legt Abbey an dieser Stelle nahe – zu hoch ist. Vor dem Hintergrund dieses Zitats muß der skandalöse Holocaust-Vergleich als ein Versuch gelesen werden, abzuschätzen, was genau auf dem Spiel steht, wenn man die Ordnung der empirischen Natur als einzigen Orientierungspunkt für die Bewertung menschlichen Handelns gelten läßt und das menschliche Bedürfnis, die Bedingungen der natürlichen Existenz in irgendeiner Weise zu transzendieren, rundweg als anthropozentrischen Selbstbetrug verwirft. Auch die Suche nach dem Absoluten, die Abbey in *Desert Solitaire* inszeniert, ist letztlich ein solcher Versuch, die Bedeutsamkeit der menschlichen Existenz zu behaupten und ihr symbolischen Ausdruck zu verleihen. Der radikalen Geste, mit der Abbey die elementare Reinheit der Wüste gegen menschliche Geltungssucht und Überheblichkeit ausspielt, steht das Bewußtsein dafür entgegen, daß auch sein eigenes Schreiben von der gleichen Eitelkeit motiviert ist. Bei allem vordergründigen Pathos, mit dem sein Erzähler die Rückkehr auf den Erdboden einfordert, stößt Abbey den Leser doch immer wieder auf den Boden des Textes zurück. Eine der schönsten Passagen, in denen der Text seinen eigenen ikonoklastischen Furor auf subtile Weise parodiert, findet sich im Kapitel „Cliffrose and Bayonets“:

I reach the end of the road and walk the deserted trail to Landscape Arch and Double-O Arch, picking up a few candy wrappers left from the weekend, straightening a trail sign which somebody had tried to remove, noting another girdled and bleeding pinyon pine, obliterating from a sandstone wall the pathetic scratchings of some imbeciles who had attempted to write their names across the face of the Mesozoic. (Where are you now, J. Soderlund? Alva T. Sarvis? John DePuy? Wilton Hoy? Malcolm Brown?) (DS, 43)

Einerseits muß dieser letzte Satz als eine bloße rhetorische Frage erscheinen – es geht hier schließlich um den Kontrast zwischen der erdgeschichtlichen Würde der Felsen des Nationalparks einerseits und der Vergänglichkeit seiner menschlichen Besucher; die Antwort auf die Frage müßte also lauten: in einem Altenheim vielleicht, oder längst zu Asche und Staub zerfallen. Seinen Namen in die Sandsteinbögen einzuritzen ist ein armseliger Versuch, an deren Unwandelbarkeit teilzuhaben - ein Versuch, der allenfalls den Kontrast zwischen der Nichtigkeit der Menschen und der natürlichen Perfektion der Felsformationen hervorheben geeignet ist, zudem noch auf eine Verschandelung der letzteren hinausläuft. Derlei Graffiti gehört in dieselbe Kategorie wie das herumliegende Bonbonpapier - sie zu beseitigen ist die Aufgabe eines guten *park ranger*. Aber in demselben Zug, in dem Abbey die Schmierfinken verhöhnt, sichert er ihnen genau das, was er ihnen durch die Auslöschung der Zeichen von der Felswand verwehren zu wollen vorgibt: die Erinnerung nachfolgender Generationen und die Teilhabe an jenem mythischen Nimbus der „Arches“, zum dem *Desert Solitaire* beigetragen hat wie kein anderes Buch. Der Respekt vor dem menschlichen Bedürfnis, die Grenzen der eigenen physischen Existenz zu überschreiten, den Abbey hier als Wildnis-Purismus maskiert, erhält eine zusätzliche Dimension, wenn man die Namen der „imbeciles“ genauer betrachtet. Zumindest drei davon sind nicht fiktiv: sie tauchen auch im Vorwort zum 1990 posthum erschienenen Roman *Hayduke Lives!* auf, das eine lange Liste von Personen enthält, denen Abbey für ihre langjährige Freundschaft dankt, darunter „John DePuy, landscape painter, desert wanderer and fellow misanthrope, who shares with me a wholesome contempt for the wretched human race“ sowie Malcolm Brown und Jon Soderlund (Abbey 1990). Was auf den ersten Blick als eine Schelte der anthropozentrischen Beschränktheit einiger Touristen erscheint, erweist sich also bei genauerem Hinsehen als eine Geste der Freundschaft, deren unprofessionelle Sentimentalität den Leser - wäre sie nicht so geschickt verpackt – wohl auf ähnliche Weise peinlich berühren müßte, wie die Grüße an Freunde und Verwandtschaft, zu denen manche Menschen ihren kurzen Auftritt im Fernsehen nutzen.

10. Die Erzählung von der Umweltkrise

10.1. Zwischen Anamnese und Jeremiade.

Die Legitimation der ökologischen Literaturkritik

Damit es überhaupt Botschaften gibt, [muß] ein Rauschen gegeben sein (im Fall der Medizin ist dieses Urrauschen das „Nichtschweigen der Organe.“ (...) In der Natur, wie denaturiert auch immer sie sei, gibt es keinen Code. Die Krankheit begnügt sich damit, „Lärm zu machen“, und das ist schön und gut. Alles andere macht die Medizin; sie macht in der Tat viel mehr, als sie selber zu glauben bereit ist.

- Michel Foucault, „Botschaft oder Rauschen?“

Abbey läßt *Desert Solitaire* mit der Berufung auf den festen Boden beginnen, „the elemental and fundamental, the bedrock which sustains us“ (DS, 6). In einer der ersten Szenen des Textes sitzt der Erzähler in dem Wohnwagen, den ihm die Parkverwaltung als Unterkunft zur Verfügung gestellt hat, und schreibt einen Brief; draußen knattert der Motor des Generators, der ihn mit Strom versorgt, und das Licht im Wagen macht es ihm unmöglich, durch die Fenster zu blicken: „[I]nside the trailer my senses adjust to the (...) situation and soon enough, writing the letter, I lose awareness of the lights and the whine of the motor. But I have cut off myself completely from the greater world which surrounds the man-made shell“ (DS, 15). Am Ende der Passage tritt Abbey ins Freie und schaltet den Generator ab: “I wait. Now the night flows back, the mighty stillness embraces and includes me; I can see the stars again and the world of starlight” (ebd.). Der Art und Weise, in der Abbey hier die Wiedergewinnung einer erweiterten Weltsicht inszeniert, welche sich die vergessene Präsenz der natürlichen Umwelt zurück ins Bewußtsein ruft, entspricht einer der charakteristischen Eröffnungszüge des *ecocriticism*. So beginnt Cheryl Glotfelty ihren programmatischen Aufsatz „Literary Studies in an Age of Environmental Crisis“, der 1996 als Einleitung zum *Ecocriticism Reader* veröffentlicht wurde, mit einer Klage über das verengte Blickfeld der Literaturwissenschaften:

If your knowledge of the outside world were limited to what you could infer from the major publications of the literary profession, you would quickly discern that race, class, and gender were the hot topics of the late twentieth century, but you would never suspect that the earth's life support systems were under stress. Indeed, you might never know that there was an earth at all. In contrast, if you were to scan the newspaper headlines of the same period, you would learn of oil spills, lead and asbestos poisoning, toxic waste contamination, extinction of species at an unprecedented rate, battles over public land use, protests over nuclear waste dumps, a growing hole in the

ozone layer, predictions of global warming, acid rain, loss of topsoil, destruction of the tropical rain forest, controversy over the Spotted Owl in the Pacific Northwest, a wildfire in Yellowstone Park, medical syringes washing onto the shores of Atlantic beaches, boycotts on tuna, overtapped aquifers in the West, illegal dumping in the East, a nuclear reactor disaster in Chernobyl, new auto emission standards, famines, droughts, floods, hurricanes, a United Nations special conference on environment and development, a U.S. president declaring the 1990s "the decade of the environment," and a world population that topped five billion. (Glotfelty 1996, xvi)

Glotfelty weist diesen imposanten Katalog von Berichten als eine mehr oder weniger zufällige Auswahl aus der Tagespresse aus. Die bloße Aufzählung, die den Anschein eines Eingriffs von seiten der Autorin, welche das Material für ihre subjektiven Zwecke argumentativ zurichtete, vermeidet, könnte man als eine ostentativ empiristische Geste deuten: skeptisch gesonnenen Literaturwissenschaftlern scheint sie zu signalisieren, daß mit der Umweltkrise ein diskursives Phänomen vorliegt, welches eine Untersuchung lohnt, ohne sich jedoch bezüglich der Struktur dieses Phänomens festzulegen oder ihm gegenüber Position beziehen. Jedoch betrachtet Glotfelty das von ihr beschriebene Mißverhältnis zwischen jenen „stories“, die in den Nachrichtenmedien zirkulieren und von der ökologischen Krise sprechen, und den Themen, welche die literaturwissenschaftliche Diskussion beherrschen, keinesfalls als neutral. Es verweist vielmehr auf eine verzerrte Wahrnehmung der Welt, auf eine Weigerung, *wirkliche* Probleme anzuerkennen und ernst zu nehmen. In den Berichten, die Glotfelty auflistet, geht es um die Begegnung mit einer unabweisbaren Realität – sie handeln zu einem erheblichen Teil von Dingen, die im Kontrast zu solchen Kategorien "race, gender and class" eine handfeste Faktizität besitzen: saurer Regen, Vergiftungen, Bodenerosion, Brände – chemische und biologische Prozesse, die mit dem Vokabular der Naturwissenschaften zu beschreiben sind. In ihrer asyndetischen Reihung exemplifizieren sie die „Umweltkrise“ als einen materiellen Sachverhalt, der zahllose Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens bedroht, und sind damit repräsentativ für das, was die akademischen Literaturwissenschaften – einschließlich derjenigen Zweige, die sich sonst zugute halten, in ihrer Arbeit zu aktuellen gesellschaftspolitischen Problemen Stellung zu beziehen - systematisch ausgeblendet haben: "that the earth's life support systems [are] under stress." Um in dem Bild zu bleiben, auf das Glotfelty hier anziert: es liegt offenbar ein

medizinischer Notfall vor, und indem sie diesem Sachverhalt ignoriert, macht sich die Literaturwissenschaft der unterlassenen Hilfeleistung schuldig.

Die Liste erfüllt demnach eine ganz offensichtlich legitimatorische Funktion: sie soll durch die schiere Last der Tatsachen von der physischen Existenz der Umweltkrise überzeugen und die Dringlichkeit der Aufgabe vermitteln, die Literaturwissenschaft für dieses Problem zu sensibilisieren. Mit anderen Worten praktiziert Glotfelty hier bereits genau das, was sie im Folgenden als oberstes Ziel des *ecocriticism* deklariert, nämlich „Bewußtseinsbildung“: "An ecologically focused criticism is a worthy enterprise primarily because it directs our attention to matters about which we need to be thinking. Consciousness raising is our most important task" (Glotfelty 1996, xxiv). Das Muster, nach dem Glotfelty verfährt, ist aus der populär-ökologischen Publizistik wohlbekannt, und Vergleichbares findet sich auch in den Texten zahlreicher anderer *ecocritics*. Glen E. Loves für die Entwicklung des *ecocriticism* wegweisender Artikel „Revaluating Nature: Toward an Ecological Criticism“ beginnt mit einer Auflistung von Umweltkatastrophen ganz ähnlich der Glotfeltys (Love 1990, 201f), und Leonard Scigaj läßt seine Studie über die Lyrik von Ammons, Berry, Merwin und Snyder mit einer Erzählung darüber beginnen, wie ihn die Konfrontation mit den ökologischen Fakten zur Überzeugung brachte, daß es unverantwortlich sei, Literatur zu unterrichten, ohne die Umweltkrise zur Kenntnis zu nehmen: Scigaj „learned that toxins from the chemical plants on the American side of the Niagara River travel hundreds of miles through the limestone layers of the Niagara escarpment and that heavy industry in Buffalo, Niagara Falls, Hamilton, and Toronto still dumps tons of waste each day into the water“ (Scigaj 1999, xii). Den Schock, den solche Erkenntnisse bei ihm selbst ausgelöst haben, versucht er bei seinen Studenten zu reproduzieren, indem er ihnen eine Videoreportage der *National Audubon Society* zeigt, die über die Folgen der Verschmutzung des Lake Michigan mit PCB für die Anwohner und insbesondere deren Kinder berichtet – ein Versuch, der offensichtlich erfolgreich ist: „my students leave the classroom in ashen-faced silence. As I lock up the VCR, I have bleak visions of how every day thousands of globe-hopping tourists take snap-shots of what is possibly the greatest open sewer in the world. There ought to be a position in contemporary

poetry theory that accounts for poetry that addresses environmental disasters such as this.“ (ebd.) Auch Scagaj operiert hier mit dem Kontrast zwischen dem äußeren Anschein der Normalität und der Faktizität der unsichtbaren, aber naturwissenschaftlich belegten Umweltkrise. Die Umweltkrise, das sind soundsoviele Fußballfelder abgeholzter Regenwald in der Minute, soundsoviele Millionen Tonnen Kohlendioxid im Jahr, soundsoviele ppm eines Schadstoffes in einem bestimmten Gewässer. Die Rede von der Umweltkrise muss daher in der Behandlung solcher krisenhaften Sachverhalte auf deren Materialität insistieren. Ihre Überzeugungskraft soll nicht in erster Linie von ihrer sprachlichen Form abhängen sondern vielmehr davon, daß sie diese Sachverhalte dem Leser möglichst "ungefiltert" und mit dem ganzen Pathos des Realen präsentiert – es soll letztlich nicht darauf ankommen, wer und wie über sie berichtet: diese schockierenden Tatsachen, so wird suggeriert, „sprechen für sich.“ Dahinter steht letztlich die Annahme, daß die Umweltkrise als die Summe materieller, "krisenhafter" Ereignisse aufzufassen sei. Die aufgezählten Ereignissen besitzen eine wesentliche Kohärenz, welche unabhängig von den rhetorischen Manövern des Textes zu garantieren vermag, daß der Leser den zugrundeliegenden Zusammenhang erfaßt und auf angemessene Weise alarmiert wird. Nur dank dieser immanenten Ordnung der Ereignisse vermag bereits ihre bloße Aufzählung Krisenbewusstsein zu schaffen und die moralische Emphase des Textes zu begründen. Nehmen wir die von Glotfelty aufgezählte Liste von Ereignissen als Beispiel für diese Art von "bewusstseinsbildender" Rhetorik und betrachten sie genauer, so wird allerdings schnell deutlich, wie problematisch diese Prämissen sind: worin besteht die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen einem Waldbrand in Yellowstone und dem Boykott von Thunfisch, dem weltweiten Bevölkerungswachstum und einem Rechtsstreit über die Nutzung öffentlicher Grundstücke? Die zitierten Berichte beziehen sich auf höchst unterschiedliche Lebensbereiche, und der Charakter der in ihnen gemachten Aussagen unterscheidet sich zum Teil beträchtlich. Einige verweisen auf wissenschaftlich etablierte Fakten („acid rain, loss of topsoil“), andere auf juristische und politische Kontroversen oder öffentliche Verlautbarungen („battles over public land use, protests over nuclear waste dumps“); manche gehören in den erfahrungsweltlichen Nahbereich („boycotts

on tuna, overtapped aquifers in the West“), wiederum andere sind in hohem Maße abstrakt und überhaupt nur mit Hilfe moderner Messinstrumente beobachtbar („a growing hole in the ozone layer“); bei einigen wird der Bezug zu menschlichen Aktivitäten unmittelbar deutlich ("syringes washing onto the shores"), bei anderen ist er allenfalls mittelbar sichtbar ("wildfires in Yellowstone"). Wie ist es möglich, solch auf den ersten Blick disparates Material unter einem gemeinsamen Lemma zu versammeln, ohne ein erstauntes Lachen zu ernten, wie es Foucault bei der Lektüre von Borges' "chinesischer Enzyklopädie" angeblich in sich aufsteigen fühlte? (Foucault, 1971, 17) Nach welchem Prinzip der Vereinheitlichung müssen diese Mosaiksteine zusammengefügt werden, damit sich folgerichtig das Bild *einer* Umweltkrise ergibt?

Im alltäglichen Sprachgebrauch stellt sich diese Frage nicht - wie man weiß, ist es ohne weiteres möglich, in einem Gespräch über „die Umweltkrise“ in einem Atemzug vom heißen Sommer, der täglichen Dusche, der wirtschaftlichen Globalisierung und dem gestern verspeisten Schnitzel zu sprechen, ohne Gefahr zu laufen, nicht verstanden zu werden. Glotfelty erhebt aber nicht nur den Anspruch, daß die in ihrer Aufzählung genannten Beispiele für die Krise aufeinander bezogen werden *können*. Sie geht auch davon aus, daß eine solche Relationierung etwas den Ereignissen Wesentliches treffe, moralisch geboten sei und praktische Konsequenzen nach sich ziehen müsse. Man kann sagen, daß das von Glotfelty angemahnte "consciousness raising" genau auf diese Syntheseleistung abzielt: es geht ihr nicht allein um die Anerkennung der Faktizität der einzelnen Berichte, sondern vielmehr um die Fähigkeit, die verstreuten Ereignisse in eine sinnfällige Ordnung zu bringen, so daß sie als Zeichen der Umweltkrise lesbar werden. Ziel der Ausbildung eines „Krisenbewußtseins“ ist nicht nur eine adäquate Beschreibung der Sachlage, sondern eine Bewertung, welche Anspruch auf allgemeine Zustimmung erhebt und praktisches Handeln zu orientieren vermag. Dieser Sinnbildungsprozeß wäre mit der Arbeit des Arztes vergleichbar, der die Zustände seines Patienten einem Krankheitsbild zuordnen und sich für eine bestimmte Form der Behandlung entscheiden muss: in der Diagnose wird die metonymische Reihe von „krankhaften“ Ereignissen so umgeformt, dass die letzteren als

Synekdochen einer zugrundeliegenden Pathologie erscheinen, also als „Symptome“, und damit einen ärztlichen Eingriff autorisieren können. Dies ist keine oberflächliche Analogie: wie der Philosoph Lothar Schäfer hervorhebt, entstammt der Begriff der Krise ursprünglich der hippokratischen Medizin, wo er jenes Stadium einer Krankheit bezeichnet, in der sich entscheidet, ob der Patient genesen oder versterben wird. Da nach Hippokrates alle Erkrankungen auf ein Ungleichgewicht der „Körpersäfte“ zurückzuführen sind, muss der Arzt die Zustände des Patienten als Symptome einer spezifischen Störung des Säftehaushalts deuten können und durch seine Intervention die Abscheidung der krankmachenden Säfte bewirken (Schäfer 1993, 80). Von diesem Vorgang, dem „trennen“ oder „unterscheiden“ (griech. κρίνειν) leitet sich das Wort „Krise“ ab – ebenso wie die Bezeichnung „Kritiker.“ Schäfer zeigt, daß sich aus diesem hippokratischen Krisenbegriff Strukturmerkmale abstrahieren lassen, welche auch für eine Beschreibung der Funktion des Begriffes in der zeitgenössischen Rede von der Umweltkrise klärend sind. Er spricht von einer dreifältigen Struktur des Krisenbegriffes: die Rede von der Krise setzt das Vorhandensein von prognostischem Wissen (über die ursächlichen Zusammenhänge der Krankheit), normativem Wissen (um den gesundheitlichen Idealzustand, welcher durch die Krankheit gestört wurde) und der Fähigkeit zur Intervention (welche die Ursachen der Krankheit zu beseitigen und das Gleichgewicht der Körpersäfte wiederherzustellen vermag) voraus (Schäfer 1993, 81). Der Begriff der Krise ist also offenbar in mehrfacher Hinsicht subjektbezogen – er setzt ein Subjekt voraus, dem die einzelnen Symptome zugerechnet werden können, sowie einen Maßstab für dessen Gesundheit und die „kritische“ Fähigkeit, sich für oder gegen einen bestimmten Eingriff in den Krankheitsprozeß zu entscheiden. Dies heißt aber auch, dass eine Krise nicht nur ein materieller Zustand ist, wie es die auf Fakten fixierte Rhetorik des „consciousness raising“ nahelegen scheint, sondern auch eine bestimmte symbolische Struktur besitzen muss, ohne deren vermittelnde Funktion die „Fakten“ gar nicht erst als „krisenhafte“ erscheinen könnten. Mit den Worten Lothar Schäfers: „die Natur kennt keine Krisen, sie kennt nur Zustände. Diese Zustände mögen sich im Laufe der kosmischen Evolution dramatisch voneinander unterscheiden, es sind aber nichtsdestoweniger Zustände

der Natur, die keiner Wertung unterliegen“ (Schäfer 1993, 78). Bevor es überhaupt möglich ist, sinnvoll von einer Krise zu sprechen, muß bereits ein bestimmter Naturzustand gegenüber den übrigen als *normal* ausgezeichnet worden sein, und es müssen Regeln bekannt sein, nach denen bestimmte Ereignisse aus dem sprachlosen „Nichtschweigen der Umwelt“ als bedeutsam herausgehoben und miteinander verknüpft werden können.

Welche Regeln dies sind, deutete sich in der oben zitierten Passage bereits an: wenn Glotfelty schreibt, daß die lebenserhaltenden Systeme der Erde in ihrer Funktionsfähigkeit bedroht seien, so modelliert sie damit die Erde als ein umgreifendes Ganzes, als Organismus oder Gemeinschaft. An einer späteren Stelle expliziert sie den Bezugsrahmen ihrer Ausführungen, das "Vorverständnis" der Ökokritik, auf folgende Weise:

(...) most ecocritical work shares a common motivation: the troubling awareness that we have reached the age of environmental limits, a time when the consequences of human action are damaging the planet's basic life support systems. We are there. Either we change our ways or we face global catastrophe, destroying much beauty and exterminating countless fellow species in our headlong race to apocalypse. (Glotfelty 1996, xx)

In dieser knappen Formulierung tritt der symbolische Grundriß des eingeforderten "Krisenbewußtseins" deutlich hervor. Mit Schäfer gesprochen verschränken sich in dieser Passage drei Ansprüche, die zusammen eine kritische Intervention autorisieren: es gibt einen Normalzustand der Erde, in dem diese für den Fortbestand des Lebens auf ihr zu sorgen vermag; dieser Zustand droht unter der Einwirkung des Menschen dauerhaft gestört zu werden; dementsprechend gilt es, bestimmte Formen menschlichen Handelns zu unterbinden. Dabei wird unmittelbar ins Auge fallen, daß wir es hier nicht mehr mit einer bloßen Beschreibung zu tun haben, sondern vielmehr mit einem moralischen Appell in Form einer Erzählung. Die Elemente dieser Erzählung sind einerseits ein Leser und Autorin einschließendes Kollektivsubjekt ("we"), andererseits die Erde mit ihren „lebenserhaltenden Systemen“ und die Gemeinschaft "unserer" Mitlebewesen. Die von Glotfelty hier skizzierte Erzählung von der globalen Umweltkrise stellt den allegorischen Schlüssel dar, der es erlaubt, die von ihr zu Beginn des Textes aufgelisteten Ereignisse als Teil einer gemeinsamen Geschichte zu sehen: ist der zugrundeliegende Plot bekannt, kann jeder einzelne der Berichte als Moment in der Entfaltung der Krise begriffen werden. Es ist diese

Erzählung, die den Bezugsrahmen bereitstellt, innerhalb dessen der von Glotfelty formulierte moralische Imperativ erst greifen kann. In der Erzählung rundet sich die offene Reihe kontingenter Sachverhalte zu einem Handlungsganzen, so daß jedes ihrer Elemente durch seine relative Position innerhalb der Erzählung eine Bedeutung gewinnt, die ihm als isoliertem Vorfall nicht zukäme.

Dabei ist hervorzuheben, daß die spezifische Wirkung der Krisenerzählung gerade von ihrem offenen Ende herrührt. Ob eine Abfolge von Handlungen als „tragisch“ oder „komisch“ zu bewerten ist, kann nur von ihrem Ende her bestimmt werden – wie der Literaturwissenschaftler Frank Kermode hervorhebt, ist es erst im Lichte des Endes einer Geschichte überhaupt möglich, zu bestimmen, welche Ereignisse überhaupt eine für den Verlauf der Handlung relevante Funktion erfüllen und damit zur Erzählung gehören (Kermode 1967, 45). Nun bezieht sich die Erzählung von der Umweltkrise – anders als die meisten literarischen und explizit fiktionalen Texte - auf „wirkliche“ Begebenheiten, deren Ausgang in einer unbekanntem Zukunft liegt. Unter Rückbezug auf den hippokratischen Ursprung des Krisenbegriffs könnte man sagen, daß diese Erzählung nicht die Funktion einer Obduktion hat, sondern die der Anamnese: sie ruft sich die Vergangenheit ins Gedächtnis, um die Entstehung der Krankheit nachzuvollziehen und daraus Handlungsmaßgaben für die Gegenwart abzuleiten, mit Ziel, einen bestimmten Ausgang der Geschichte herbeizuführen. Die Art und Weise, in der Glotfelty den Begriff der Apokalypse verwendet, unterscheidet sich dabei auf signifikante Weise von dessen hergebrachter Bedeutung: während die christliche Apokalypse die Errichtung von Gottes Reich auf Erden vorbereitet und damit die sinnvolle Einheit des geschichtlichen Prozesses besiegelt, bezeichnet die Apokalypse in Glotfelty's Erzählung im Gegenteil einen totalen Sinnentzug – sie wäre kein eigentliches "Ende" der Geschichte, sondern vielmehr ein bloßes "Verenden" (Kermode 1967, 4ff).

Wollte man diese rudimentäre Erzählung einem Genre zuordnen, so könnte man sie als eine säkularisierte Variante der Jeremiade bezeichnen, also jener Form der Predigt, die im öffentlichen Leben der puritanischen Kolonisten eine zentrale Rolle spielte und deren

fortdauernde Wirkung in der Geschichte amerikanischer Identitätsbildung Sacvan Bercovitch beschrieben hat. Die Jeremiade, so Bercovitch, ist "a ritual designed to join social criticism to spiritual renewal, public to private identity, the shifting 'signs of the times' to certain traditional metaphors, themes and symbols" (Bercovitch 1978, xi). In Anlehnung an die Arbeiten Perry Millers vergleicht er ihre Struktur mit dem eines Triptychons: die Jeremiade beginnt mit einem Bibelzitat, welches die Normen der Gemeinschaft statuiert, gefolgt von der Klage über die Verstöße gegen diese Normen und einem abschließenden Teil, in welchem die Gemeinschaft zur Umkehr aufgefordert, den Verstockten Gottes Strafe und den Reuigen Gottes Lohn in Aussicht gestellt wird (Bercovitch 1978, 16). Eine vergleichbare triadische Struktur, in der die drei von Schäfer identifizierten Dimensionen des hippokratischen Krisenbegriffs in eine erzählerische Abfolge gebracht werden, liegt auch Glotfeltys Miniatur-Erzählung zugrunde. Es wird vorausgesetzt, daß vor der Krise ein „gesundes“ Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt bestanden haben muß, in der menschliches Handeln die ihm jetzt eigene zerstörerische Wirkung noch nicht besessen hat, und daß dieses Verhältnis als Modell für eine zukünftige friedliche Koexistenz mit unseren "fellow species" dienen kann. "To change our ways" heißt, auf eine Wiederherstellung dieses Zustandes hinzuarbeiten, nachdem „wir“ ihn durch unser Handeln zerstört haben.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird auch deutlich, dass sich Glotfeltys Darstellung in wesentlicher Hinsicht außerhalb des Bereiches „richtiger“ und „falscher“ Aussagen bewegt. Zwar ließen sich ihre einzelnen Bestandteile wie auch deren in der Erzählung postulierter kausaler Zusammenhang mit Hilfe naturwissenschaftlicher Methoden überprüfen: der Satz "im Yellowstone National Park hat es einen Waldbrand gegeben", verstanden als eine Aussage über den extrinsischen Referenten "Yellowstone National Park", kann als "richtig" oder "falsch" bestimmt werden, unabhängig davon, welche Sätze ihm vorausgehen oder folgen und gleich, ob wir ihn in einem Bericht des *National Park Service*, einer Zeitungskolumne, einem literaturwissenschaftlichen Artikel oder einem Roman antreffen. Eine solche Analyse, welche die Erzählung als ein Vehikel zur Übermittlung von Informationen über einen extrinsischen Referenten behandelt, würde aller Wahrscheinlichkeit

nach die Richtigkeit der einzelnen Berichte bestätigen können. Gemäß Schäfers medizinischer Analogie würde sie damit günstigenfalls prognostisches Wissen über den möglichen Verlauf der Krise und die zugrundeliegenden Mechanismen vermitteln und damit eine notwendige Grundlage für die angepeilte „kritische Intervention“ schaffen. Für einen zentralen Aspekt des Textes müßte sie jedoch blind bleiben, nämlich für den moralischen Appell, welchen er an den Leser richtet: der Satz "either we change our ways or we face global catastrophe" mag seiner grammatischen Struktur nach als Konstativ erscheinen, der schlicht die zwei möglichen Ausgänge der Umweltkrise benennt. Betrachtet man den Satz im Zusammenhang der Erzählung, in die er eingebettet ist, so greift eine solche Bestimmung jedoch zu kurz, denn im Grunde geht es hier ganz offenkundig darum, was "wir" tun *sollen* – die Deskription muß also in eine Präskription übersetzt werden, welche durch die blanke Faktizität suggerierende Formulierung nur zusätzlichen Nachdruck erhält: "we ought to change our ways, because otherwise we face global catastrophe" (Glotfelty 1996, xx). Auch die für sich genommen recht blasse deiktische Aussage, die im Zentrum der zitierten Passage steht, gewinnt ihre Eindringlichkeit aus dem narrativen Kontext, der sie als eine Art von Meta-Imperativ ausweist. "We are there" heißt nichts anderes als: wir müssen *jetzt* eine moralische Entscheidung fällen, wir müssen *jetzt sollen* - ganz im Sinne des Satzes von Eldrige Cleaver, den Glotfelty wenige Zeilen später zitiert: "If we're not part of the solution, we're part of the problem."

Die normative Aufladung der Tatsachen, die Glotfelty zu Beginn ihres Textes auflistet, vollzieht sich also offenbar erst durch deren Konfiguration zu einer Erzählung – durch jenen Prozeß also, den Hayden White und Paul Ricoeur als „emplotment“ bezeichnen (H.White 1994; Ricoeur 1981). Der Umstand, daß sich im Yellowstone Nationalpark ein Waldbrand ereignet hat, kann erst dann Handlungsbedarf signalisieren, wenn wir ihn als Episode in der Geschichte der Umweltkrise auffassen und diese Geschichte als eine, an der wir selbst als Handelnde oder Erleidende teilhaben. Eine Schlüsselrolle spielt hierbei das Personalpronomen "wir", welches den Leser dazu anhält, sein individuelles Erleben in die Form der Erzählung zu projizieren und die abstrakten Begriffe ("beauty", "fellow species",

"apocalypse") mit seinen eigenen, konkreten Erfahrungen zu unterlegen – oder, was auf dasselbe hinausläuft, konkrete Erfahrungen durch sprachlich vermittelten und gesellschaftlich vermittelbaren Sinn zu substituieren und auf diese Weise, wie Bercovitch die soziale Funktion der Jeremiade beschreibt, seine individuelle mit einer kollektiven Identität zu koppeln. Indem der Rezipient Glotfeltys Erzählung als eine "wahre" Geschichte akzeptiert, bindet er sich zugleich an einen bestimmten Wertekanon, erhebt Anspruch auf die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe und eine öffentliche Identität – im vorliegenden Fall erweist er sich als "krisenbewußt" und damit als Sympathisant und potentiell Mitglied der ökokritischen Gemeinde.

10.2. Erzählung als formales Problem in der Darstellung der Wirklichkeit

Dieses erzählerische Schema liegt auch den hier analysierten populär-ökologischen Texten zu Grunde, insofern sie auf eine politische Wirkung abzielen. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß sie genau die dreiteilige Struktur der Jeremiade replizierten oder vordergründig erzählerischen Charakter besäßen – obwohl sich dies zumindest für *A Sand County Almanach* und *Silent Spring* durchaus behaupten läßt. Scott Slovic interpretiert die Dreiteilung des *Almanach* in diesem Sinne: der erste Teil („A Sand County Almanach“) sei charakterisiert durch „rhapsodic explorations of nature and the human experience of nature“ (Slovic 1996, 99) – hier werden, mit Bercovitch gesprochen, die gemeinschaftlichen Normen statuiert. Im zweiten Teil („The Quality of Landscape“) des Textes folge „[a] sober analysis of how human behavior has come to jeopardize both the planet and humanity“ (ebd.) – es wird an zahlreichen Beispielen erläutert, wie der Mensch die Normen der biotischen Gemeinschaft verletzt hat und welche fatalen Konsequenzen dies nach sich gezogen hat: hier erzählt Leopold von den Folgen der Ausrottung der Raubtiere für das Kaibab-Plateau, von der Trockenlegung der Sümpfe von Manitoba und der Entwaldung Wisconsins. Der *Almanach* schließt mit dem Teil „The Land Ethic“, in dem die Zusammengehörigkeit der natürlichen Lebensgemeinschaft noch einmal affirmiert und ein ausdrücklicher moralischer Appell

formuliert wird (Slovic 1996, 100). Gleiches gelte für *Silent Spring*: „it is fascinating to see how closely the jeremiadic structure of Carson’s book – which begins with ‚A Fable for Tomorrow‘ that projects a bleak future if present behavior continues and eventually concludes with the more optimistic alternative in ‚The Other Road‘ – resembles the structure of Jonathan Edward’s late sermon, ‚Sinners in the Hands of an Angry God‘” (Slovic 1996, 102).

Tatsächlich jedoch tritt das erzählerische Moment in den hier zu diskutierenden Texten häufig hinter der einfachen Schilderung bestimmter ökologischer Sachverhalte zurück, so wie dies auch für Cheryl Glotfelty’s „Literary Studies in an Age of Environmental Crisis“ gezeigt wurde, wo einem halbseitigen Katalog ökologischer Krisensymptome ein narrativer Kern von nur einem einzigen Satz gegenübersteht. Die Gründe für diese Zurückhaltung sind in den jeweiligen Texten durchaus unterschiedlich gelagert, lassen sich jedoch stets auf die Frage nach der Legitimität der erzählerischen Form zurückverfolgen: die Natur selbst erzählt keine Geschichten, und die Bedeutung der Geschichte gesellschaftlicher Interaktionen mit der natürlichen Umwelt ist alles andere als evident. Die populär-ökologische Literatur muß, insofern sie ihrem Publikum einen Bewußtseinswandel abverlangt, den Anspruch erheben, eine *wahre* Geschichte über das Verhältnis von Mensch und Natur zu erzählen. Damit aber wird die erzählerische Form zum Problem, denn, wie Hayden White schreibt: "Real events should simply be; they can perfectly well serve as the referents as a discourse, can be spoken about, but they should not pose as the subjects of a narrative" (H.White 1987, 3). Damit eine Erzählung über die Natur als *wahre* Geschichte erscheinen kann, muß sie – sofern sie ihre wissenschaftliche Glaubwürdigkeit nicht aufs Spiel setzen will - als *entdeckte* oder *vorgefundene* ausgewiesen werden können, als Resultat eines Induktionsprozesses, in dem der Plot aus einer möglichst vollständigen Sammlung relevanter Sachverhalte gewissermaßen "von selbst" der Autorin und ihrem Leser entgegentritt.

Damit entspricht das Problem der populär-ökologischen Literatur dem des Historikers, dessen Verfahrensweise Northrop Frye folgendermaßen beschrieben hat: "Der Historiker verfährt induktiv, indem er seine Fakten sammelt und versucht, keine anderen formbestimmenden Schemata zu verwenden als diejenigen, die er in den Fakten selbst sieht

oder ehrlich überzeugt ist, in ihnen zu sehen“ (zit. White 1994, 125). Dies entspricht zwar immer noch dem Standesethos vieler Geschichtswissenschaftler, ist aber nichtsdestoweniger eine Mystifikation – die Einbahnstraße von den Fakten zu den "formbestimmenden Schemata" gibt es nicht, sondern allenfalls ein beständiges Hin und Her zwischen besagten Schemata, welche präindizieren, welche Fakten für die Darstellung historischer Prozesse überhaupt interessant werden können, und den als gesichert geltenden Fakten, welche ihrerseits ihre eigene Einbettung in bestimmte Erzählformen begünstigen oder erschweren (es sei etwa an die Schwierigkeiten erinnert, die es der amerikanischen Regierung bereitete, die Folgen von Atombombentests mit den erzählerischen Anforderungen der "containment narrative" in Übereinstimmung zu bringen – vgl. Kap. 6.4.). Aber auch in diesem Falle ist der Plot einer historischen Erzählung durch die erzählten Ereignisse notwendigerweise unterdeterminiert, denn, um nochmals Hayden White zu zitieren, "In order to qualify as historical, an event must be susceptible to at least two narrations of its occurrence. Unless at least two versions of the same set of events can be imagined, there is no reason for the historian to take upon himself the authority of giving the true account of what really happened" (H.White 1994, 20). Aus diesem Grund sind die erzählerischen Verfahren, die zur Anwendung gebracht müssen, damit aus einem Katalog von Fakten eine schlüssige Erzählung wird, für den Historiker stets Anlaß zur Verlegenheit, denn sie können nicht in der gleichen Weise einer wissenschaftlichen Prüfung unterzogen werden, wie dies für die einzelnen Fakten der Fall ist. Sie stellen mithin einen irreduziblen Kern von Subjektivität dar, welcher auf die Person des Erzählers verweist als auf denjenigen, der die Entscheidung getroffen hat, die Geschichte so zu erzählen und nicht anders. Sie exponieren die grundlegende Affinität der historischen Erzählung zur Fiktion und stellen mit der Objektivität der Erzählung potentiell auch die Autorität des Erzählers in Frage. Die erzählerische Form darf also in einem Text, der den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, nach Möglichkeit nicht thematisch werden.

Das Dilemma der populär-ökologischen Literatur ist hierzu analog: die Wucht ihres moralischen Appells beruht wesentlich auf der Form der Krisenerzählung. Sie kann diese

Erzählung aber nicht einfach "erzählen", sondern muß dem Leser den Eindruck vermitteln, diese lediglich zu "zeigen" und ihn am Induktionsprozess teilhaben zu lassen. Insofern sie es auf sich nimmt, den Leser für die Sache der populären Ökologie zu bekehren, kommt ihre Aufgabe also einem Balanceakt gleich: verschwindet der Plot vollständig hinter der Fülle geschilderter Sachverhalte, so muß der Text auch seine ethische Prägnanz verlieren und entweder bloße Desorientierung produzieren oder aber die Absorption der geschilderten Ereignisse durch eben jene kanonische Erzählung riskieren, die zu kritisieren der Text eigentlich angetreten war. Tritt dagegen das erzählerische Moment zu deutlich in den Vordergrund, so wird der Text den Verdacht wecken, daß seine Überzeugungskraft eben nicht auf den Fakten beruhe, sondern auf der Form der Erzählung, "bloße Rhetorik" sei, daß er also moralisiere, anstatt sich an die Wirklichkeit zu halten, wie der Ökokritiker John P. O'Grady über jene „nature writers“ schreibt, die seiner Ansicht nach inferior, weil zu offen politisch sind: „Such writers are eco-moralists, concerned with cultural construction, not clarity of perception; party to ideology, not impact. They issue jeremiads“ (zit. Slovic 1996, 86). Der Text erzählt dann zwar eine "schöne Geschichte", die sich aber gerade durch ihre formale Geschlossenheit als Produkt einer Ideologie verrät und damit als Grundlage für Entscheidungen in der "wirklichen" Welt ausscheidet – wer aufgrund einer solchen Erzählung einen "Bewußtseinswandel" vollzöge, setzte sich dem Verdacht aus, er wäre nicht überzeugt, sondern überredet worden.

Dieses rhetorische Dilemma stellt auch den wichtigsten Grund dafür dar, daß die Erzählung von der Umweltkrise selten so unverstellt präsentiert wird wie in den Jeremiaden der puritanischen Prediger. In der Regel finden sich die einzelnen Elemente des Handlungsbogens der klassischen Jeremiade (Idealzustand, Verfallsgeschichte, Konversion) über einen Text verstreut, häufig in der Form von anekdotischen Erzählungen oder Schilderungen von Sachverhalten, die zu einem Ganzen zusammenzufügen dem Leser überlassen bleibt, oder aber die Krisenerzählung taucht – wie in Glotfelty's „Literary Studies in an Age of Environmental Crisis“ - in Form von Mikro-Erzählungen auf, welche den Plot des Textes gewissermaßen holographisch komprimieren.

10.3. „A Fable for Tomorrow“ als erzählerischer Kern von *Silent Spring*

Das vermutlich eindrucksvollste Beispiel für dieses letztgenannte Verfahren – die Verdichtung des Handlungs bogens der Krisenerzählung auf eine einzelne, klar abgrenzbare Passage - findet sich in einem Text, bei dem der Druck, den widerstreitenden Erfordernissen sowohl wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit als auch erzählerischer Suggestivität gerecht zu werden, so intensiv war wie bei kaum einem anderen in der Geschichte der populär-ökologischen Literatur. Die Rede ist von Rachel Carsons *Silent Spring* und insbesondere dessen Anfangskapitel "A Fable for Tomorrow."

Dem eigentlichen Anfang des Textes vorangestellt sind ein Motto und zwei Epigraphen. Das Motto zitiert einen Ausspruch Albert Schweitzers: "Man has lost the capacity to foresee and to forestall. He will end by destroying the earth" (SS, 7). Der erste der beiden folgenden Epigraphen, ein Zitat aus Keats' "La Belle Dame Sans Merci", nimmt die apokalyptische Stimmung auf, übersetzt sie in ein lyrisches Register und setzt sie zum Motiv des "stummen Frühlings" aus dem Titel in Beziehung: "The sedge is wither'd from the lake, / And no birds sing." Der zweite Epigraph, der einem Essay von E.B. White entstammt, konkretisiert die bedrohliche Botschaft des Mottos und skizziert in wenigen Sätzen das zentrale Problem, um das der gesamte folgende Text kreisen wird: "I am pessimistic about the human race because it is too ingenious for its own good. Our approach to nature is to beat it into submission. We would stand a better chance of survival if we accommodated ourselves to this planet and viewed it appreciatively instead of sceptically and dictatorially" (SS, 12). Der technische Fortschritt hat selbstzerstörerische Züge angenommen, denn er behandelt die Natur als einen Gegner. Um ihr eigenes Überleben sicherzustellen, muß die Menschheit ihr despotisches Verhältnis zur Natur aufgeben und stattdessen eine „dankbare“ oder „würdigende“ Haltung einnehmen.

Hinter diesem düsteren Proszenium beginnt nun der eigentliche Text von *Silent Spring* mit "A Fable for Tomorrow" - den Erwartungen entsprechend, wie sie bereits der Titel des Kapitels weckt, mit dem klassischen Exordium des Märchens:

There was once a town in the heart of America where all life seemed to live in harmony with its surroundings. The town lay in the midst of a checkerboard of prosperous farms, with fields of grain and hillsides of orchards where, in spring, white clouds of bloom drifted above the green fields. In autumn, oak and maple and birch set up a blaze of color that flamed and flickered across a backdrop of pines. Then foxes barked in the hills and deer silently crossed the fields, half hidden in the mists of the fall mornings. Along the roads, laurel, viburnum and alder, great ferns and wildflowers delighted the traveller's eye through much of the year. Even in the winter the roadsides were places of beauty, where countless birds came to feed on the berries and on the seed of the dried weeds rising above the snow. The countryside was, in fact, famous for the abundance and variety of its bird life, and (...) in spring and fall people traveled from great distances to observe them. Others came to fish the streams, which flowed clear and cold out of the hills and contained shady pools where trout lay. (SS, 13)

Der Text ruft hier zunächst alle Konventionen der pastoralen Idylle ab. Wortwahl, Erzähltempus und parataktischer, paralleler Satzbau verweisen auf das Genre des Märchens. Der Mensch ist in dieser Landschaft präsent, aber die Spuren seiner Arbeit fügen sich bruchlos und unaufdringlich in ein Gesamtbild, das mit seiner ansprechenden Vielfalt die Züge eines Gartens trägt – falls es hier jemals eine Industrialisierung gegeben hat, so sind ihre Auswirkungen sorgfältig retuschiert worden. Die überall sichtbaren Zeichen des Überflusses signalisieren dem Betrachter, daß die zur Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse notwendige Arbeit für die unterschiedlichen Bewohner dieses Landes keine Bürde darstellt. Ihre Tätigkeiten scheinen weniger akkumulativen als regenerativen Charakter zu besitzen und sich nicht am Fluchtpunkt einer linear vorgestellten Zeit, sondern am gleichförmigen Kreislauf der Jahreszeiten zu orientieren, wie ihn der Text in der Passage beschreibt („spring“, „autumn“, „winter“ und wieder „spring“). Im milden Licht der Idylle ist jeglicher Konflikt zwischen den unterschiedlichen Bewohnern der Landschaft aufgehoben; im einleitenden Satz "all life seemed to live in harmony with its surroundings" werden sie zu einer nominalen Einheit verschmolzen („life“), der als einziger Gegenbegriff die Umgebung zuzuordnen ist – wobei sich schon hier andeutet, daß dieses harmonische Ganze womöglich scheinhaften Charakter besitzt. Trotz der botanischen Präzision bei der Beschreibung der Vegetation ("laurel, viburnum and alder") lokalisiert die vage Angabe, das Dorf liege "im Herzen Amerikas", den Schauplatz der Ereignisse eher in einer national-psychologischen als in einer konkreten physischen Geographie – was hier dargestellt wird, läßt an Thomas Jeffersons agrarische Utopie von den Vereinigten Staaten als einer Nation unabhängiger "yeoman farmers" denken, wie sie in den Selbstbeschreibungen der amerikanischen Kultur

seit langem die Funktion eines vergangenen goldenen Zeitalters eingenommen hat, dessen nostalgisches Bild man sich zwecks Versicherung demokratischer Wurzeln bei Bedarf ins Gedächtnis ruft.

Schon im nächsten Absatz erfüllen sich jedoch die prophetischen Andeutungen des Mottos und der beiden Epigraphen. Der Anschein der Harmonie zerbricht, und die Idylle beginnt sich in ihr apokalyptisches Gegenteil zu verkehren:

Then a strange blight crept over the area and everything began to change. Some evil spell had settled on the community: mysterious maladies swept the flocks of chickens; the cattle and sheep sickened and died. Everywhere was a shadow of death. The farmers spoke of much illness among their families. (...) There was a strange stillness. The birds, for example – where had they gone? (...) It was a spring without voices. On the mornings that had once throbbed with the dawn chorus of robins, catbirds, doves, jays, wrens and scores of other bird voices there was no sound; only silence lay over the fields and marshes. (...) On the farms the hens brooded, but no chicks hatched. (...) The apple trees were coming into bloom but no bees droned among the blossoms, so there was no pollination and there would be no fruit. The roadsides, once so attractive, were now lined with browned and withered vegetation as though swept by fire. These, too, were silent, deserted by all living things. Even the streams were now lifeless. Anglers no longer visited them, for all the fish had died. (SS, 2-3)

Das mysteriöse Unheil, welches das Dorf heimsucht, erscheint hier zunächst einmal wie ein Resultat dämonischer Umtriebe – ganz, als habe das "faery's child" aus Keats' im Epigraphen zitierter Ballade seinen bösen Blick über die Landschaft schweifen lassen. Die eigentliche Ursache für den katastrophalen Verfall gerät am Ende des Abschnittes in den Blick: "In the gutters and under the eaves and between the shingles of the roofs, a white granular powder still showed a few patches; some weeks before it had fallen like snow upon the roofs and the lawns, the fields and streams" (SS, 3). Zeitgenössische Leser mußten sich hier unmittelbar an die Berichte über den nuklearen *fallout* erinnert fühlen, die seit Mitte der 1950er Jahre zirkulierten – die unglückselige Besatzung der *Lucky Dragon* etwa hatte von einem weißen Pulver berichtet, welches mehrere Stunden lang auf ihren Kutter herabgeschneit war (vgl. Kap. 6.4.), und schließlich war es die Diskussion über die Folgen nuklearer Kriegführung gewesen, welche einer breiten Öffentlichkeit erstmals die Vorstellung plausibel gemacht hatte, die Menschheit werde sich durch ihre fortschrittlichsten technischen Errungenschaften ihr eigenes Ende bereiten, so wie es bereits die vorangestellten Zitate von Albert Schweitzer und E. B. White prognostizieren.

Solche naheliegenden Erklärungen weist der Erzähler aber bereits im folgenden Satz zurück: "No witchcraft, no enemy action had silenced the rebirth of new life in this stricken world. The people had done it themselves" (SS, 3). Mit diesem letzten Satz des ersten Abschnittes, der mit seiner Kürze die ganze Wucht einer schicksalhaften Enthüllung transportiert, vollzieht der Text eine abrupten Reperspektivierung der Handlung, die von einer stilistischen Kehrtwende begleitet wird – im zweiten, abschließenden Abschnitt von "A Fable for Tomorrow" wechselt die Erzählhaltung von der eines heterodiegetischen, auktorialen Märchenerzählers zur homodiegetischen Stimme einer gebildeten Amerikanerin, welche die Warnung ihrer Mitbürger vor einer tödlichen Gefahr zu ihrem ureigensten Anliegen gemacht hat:

This town does not actually exist, but it might easily have a thousand counterparts in America or elsewhere in the world. I know of no community that has experienced all the misfortunes I describe. Yet every one of these disasters has actually happened somewhere, and many real communities have already suffered a substantial number of them. A grim specter has crept upon us almost unnoticed, and this imagined tragedy may easily become a stark reality we shall all know. What has already silenced the voices of spring in countless towns in America? This book is an attempt to explain. (SS, 2-3)

Der Tonfall, mit seinen scharfen Kontrastierungen ("imagined tragedy" / "stark reality") und dem Wechsel zwischen genau qualifizierten Aussagen ("every one of these disasters has actually happened somewhere") und plakativen Metaphern ("a grim specter"), ist hier der des Enthüllungsjournalismus. Wo die märchenhafte Sprache in in den ersten beiden Abschnitten der "Fable" Distanz signalisiert und die berichteten Ereignisse in einer unbestimmten Vergangenheit ansiedelt, fällt die Welt der Erzählung nun schlagartig mit der Welt des Lesers zusammen. Was im ersten Teil des Textes als Schauermärchen erschien, wird im zweiten Teil als mögliche Zukunft kenntlich gemacht: "A Fable for Tomorrow" ist keine bloße Fiktion, sondern eine poetische Extrapolation aus empirischen Sachverhalten, welche Carson in den folgenden Kapiteln zu dokumentieren ankündigt.

Daß der Plot von "A Fable for Tomorrow" eine Variante jener dreiteiligen Erzählstruktur darstellt, wie sie für die traditionelle Jeremiade charakteristisch ist, sollte unmittelbar ins Auge fallen. Die Idylle, wie sie zu Beginn der "Fable" gezeichnet wird, ist ein Ort, dessen ästhetische Qualitäten unmittelbar das harmonische Verhältnis zwischen dem Land und seinen Bewohnern bezeugen, ähnlich dem Delta des Colorado in Leopolds *Almanach*; im

mittleren Teil werden die Folgen der menschlichen Verfehlungen geschildert, und im abschließenden Teil wendet sich der Text direkt an die Leserin. Allerdings richtet sich der Appell am Ende der "Fable" zunächst einmal nicht darauf, den idyllischen Ausgangszustand zu restituieren, wie er zu Beginn der Erzählung herrschte, sondern verlangt der Leserin vor allem eines ab: weiterzulesen, um eine Erklärung für jene unheimliche Verwandlung zu erhalten, welche den universellen biologischen Reproduktionsprozess ("the rebirth of new life", 2) im "Herzen Amerikas" unterbrochen hat. Wenn Leopold am Ende des *Almanach* die moralische Konversion zu einer biozentrischen Haltung einfordert, hat er die Ursachen der ökologischen Malaise bereits ausführlich dargelegt. In "A Fable for Tomorrow" hingegen bricht die Handlung der Geschichte ab, bevor überhaupt eine Erklärung für ihren Verlauf erkennbar werden kann. Daß es auch in diesem Fall eine Verbindung aus mangelnder moralische Sensibilität und Geldgier ist, welche den Verfallsprozess in Gang gesetzt hat, wird sich zwar in den folgenden Kapiteln herausstellen; am Ende der "Fable" erfährt der Leser jedoch lediglich, daß die arglosen Bewohner des Dorfes die Katastrophe selbst ausgelöst haben, während sie über die genauen Ursachen ebenso im Ungewissen bleibt wie die Dörfler in der Erzählung. Die Handlung nimmt damit einerseits die Züge einer antiken Tragödie an, in welcher der Protagonist durch die Verletzung eines Tabus den Zorn der Götter auf sich zieht, ohne bewußt Schuld auf sich geladen zu haben. Andererseits spielt der Text hier nach den Regeln der klassischen Detektivgeschichte: der Mord ereignet sich auf den ersten Seiten, die Motive und die Identität des Mörders aber bleiben offen, um die Aufmerksamkeit des Lesers nicht zu verlieren. Was zum beunruhigenden Effekt dieser erzählerischen Konstellation noch beiträgt ist der Umstand, daß der Leser sich nicht nur unter den Opfern vermuten muß, sondern sich auch in den Kreis der potentiellen Täter eingeschlossen sieht: "the people" ist unspezifisch genug, um sowohl die Bewohner der konkreten Orte, an denen sich solche Unglücksfälle ereignet haben, als auch das amerikanische Volk im Ganzen zu bezeichnen; nimmt man das Motto und die beiden Epigraphen zum Indiz, so gerät die gesamte Menschheit unter Verdacht.

10.4. „A Fable for Tomorrow“ und die Rezeption von *Silent Spring*

Es wird kaum überraschen, daß "A Fable for Tomorrow" in der Rezeptionsgeschichte von *Silent Spring* eine zentrale Rolle gespielt hat. Es ist dieses Kapitel mit seinem schwindelerregenden "kaleidoscoping of reading templates" (Killingsworth & Palmer 1992, 67), dem überlicherweise ein Großteil der emotionalen Wirkung des Textes zugeschrieben worden ist. In ihrer Analyse von "A Fable for Tomorrow" bezeichnet Christine Oravec das Kapitel als "one of the most successful rhetorical accomplishments of our century and perhaps the most significant one for environmental activism" (Oravec 2000, 58). Indem sie sich der Technik des "mythic storytelling" bediente, so Oravec, habe Carson eine erfolgreiche Lösung für das zentrale Problem gefunden, das sich ihr beim Schreiben von *Silent Spring* stellte: "to make real and immediate a general threat to health and life from chemical pesticides – a threat that seemed very remote to her readers" (Oravec 2000, 45f). Es war aber auch dieses Kapitel, auf die sich die publizistische Gegenkampagne der chemischen Industrie zu allererst einschloß. Bereits kurz nachdem "A Fable for Tomorrow" im *New Yorker* vorab gedruckt worden, antwortete die Pestizidindustrie mit einer Parodie: die Presseabteilung von Monsanto verschickte einen Text mit dem Titel "The Desolate Year" an Redaktionen im ganzen Land (Stauber & Rampton 1995, 123-27; Graham 1970, 73ff). "The Desolate Year" ahmte die Diktion von "A Fable for Tomorrow" nach und zeichnete das düstere Bild einer pestizidlosen Zukunft, in der „bugs“ das Land überrennen und die Menschheit in Hunger und Krankheit stürzen:

Quietly, then, the desolate year began. Not many people seemed aware of the danger. (...) What could a few bugs do, here and there? How could the good life depend upon something so seemingly trivial as bug spray? Where were the bugs anyway? The bugs were everywhere. Unseen. Unheard. Unbelievably universal. Beneath the ground, beneath the waters, on an in limbs and twigs and stalks, under rocks, inside trees and animals and other insects – and, yes, inside man. (zit. Lear 1997, 431)

Diese grobe Karikatur hebt offenkundig gerade jene Züge der „Fable“ hervor, die Carsons Gegnern ein besonderer Dorn im Auge waren: die Darstellung der Pestizide als einer subversiven Macht, mit der *Silent Spring* an eine im Amerika des Kalten Krieges weit verbreitete Angst anschloß, wird hier in ihr Gegenteil verkehrt – es sind nicht die Pestizide,

sondern die „bugs“, die im Verborgenen lauern und sich im Schutz der Ahnungslosigkeit ihrer Opfer unkontrolliert ausbreiten. Gleichzeitig wird mit der gezielten Übertreibung der rhetorischen Mittel („Unseen. Unheard. Unbelievably universal“) suggeriert, daß bereits die rhetorische Form von Carsons Text illegitim sei. Anstatt die tatsächlichen Probleme nüchtern ins Auge zu fassen, so könnte man diese Vorwürfe explizieren, bediene der Text sich rhetorischer Effekte, um unbegründete und irrationale Ängste zu schüren. Eben dies war auch der Tenor der zahlreichen polemischen Rezension (ein nicht unbeträchtlicher Teil davon von der Pestizidindustrie in Auftrag gegeben), die *Silent Spring* in den Monaten nach seinem Erscheinen erhielt. In einem Artikel aus der Zeitschrift *Chemical and Engineering News*, den Frank Graham als "the most widely distributed anti-Carson article that appeared in any scientific magazine" bezeichnet (Graham 1970, 66), beginnt der Ernährungswissenschaftler William J. Darby damit, daß er die rhetorische Emphase von *Silent Spring* zum Symptom inhaltlicher Mängel des Textes erklärt und der Autorin implizit eine Nervenschwäche attestiert: „It is doubtful that many readers can bear to wade through its high-pitched sequences of anxieties“ (zit. M. Smith 2001, 738). Wie schon "The Desolate Year" setzt auch Darby in seiner Rezension der in "A Fable for Tomorrow" dargestellten Katastrophe ein dazu spiegelbildliches Szenario entgegen: "[Carson] indicates that it is neither wise nor responsible to use pesticides in the control of insect-borne diseases.“ Ihren Empfehlungen zu folgen bedeute nichts Geringeres als

the end of all human progress, reversion to a passive social state devoid of technology, scientific medicine, agriculture, sanitation or education. It means disease, epidemics, starvation, misery, and suffering incomparable and intolerable to modern man. Indeed, social, educational, and scientific development is prefaced on the conviction that man's lot will be and is being improved by greater understanding of and thereby increased ability to control or mold those forces responsible for man's suffering, misery, and deprivation. (zit. M. Smith 2001, 738)

Es wird unmittelbar deutlich, welche Meta-Erzählung Darby hier gegen Carson ins Feld führt: es ist die klassische emanzipatorische Erzählung Bacon'scher Prägung, gemäß der die Menschheit sich durch technischen Fortschritt aus den Naturzwängen befreit. In Darbys Darstellung wird die Frage, wie die Gesellschaft sich gegenüber technischen Innovationen verhalten solle, deren Folgen sie nicht immer zu überblicken vermag, auf zwei gegensätzliche Optionen reduziert: entweder man entscheidet sich für die Technik und

sozialen, erzieherischen und wissenschaftlichen Fortschritt; oder aber man entscheidet sich gegen die Technik und damit für geschichtliche Stagnation, für „disease, epidemics, starvation, misery, and suffering“ – *tertium non datur*.

Problematischer noch als diese Polarisierung ist der Umstand, daß Darby in seiner Antwort auf Carson deren Position auf eine Weise verzerrt, die man kaum anders als verleumderisch bezeichnen kann – liest man nur wenige Seiten über "A Fable for Tomorrow" hinaus, so wird man auf die Sätze stoßen: "It is not my contention that chemical insecticides must never be used. I do contend that we have put poisonous and biologically potent chemicals in the hands of persons largely or wholly ignorant of their potentials for harm" (SS, 22). In den nachfolgenden Kapiteln empfiehlt Carson immer wieder den gezielten, lokalen Einsatz von Pestiziden anstelle jener großflächigen Sprühprogramme, wie sie gegen Ende der 1950er Jahre üblich geworden waren, und sie widmet das gesamte letzte Kapitel von *Silent Spring*, "The Other Road", der detaillierten Darstellung alternativer, technologisch fortschrittlicher Methoden der Schädlingsbekämpfung. Dabei schlägt sie mitunter einen Tonfall an, der sich nur schwer mit dem Bild der Fortschrittsfeindin und "nun of nature" (Graham 1970, 20), wie es von ihren Gegnern wie auch von vielen ihrer Anhänger gleichermaßen gezeichnet worden ist, in Übereinstimmung bringen läßt. Ihre Schilderung von Forschungsprogrammen, die auf die Schädlingsbekämpfung mit Hilfe von Ultraschall abzielten, beschließt sie mit dem Satz: "All such experiments are first steps toward wholly new concepts of insect control which the miracles of electronics may some day make a reality" (SS, 253f). Der hier mitschwingende techno-utopistische Enthusiasmus ist keineswegs bloße Mimikry, um die eigene Position einem Publikum schmackhaft zu machen, dessen Glaube an den technischen Fortschritt zu tief sitzt, um mit einem einzigen Schlag hinweggefegt werden zu können - betrachtet man den Text als Ganzes, so wird man Jimmie Killingsworth und Jaqueline Palmer beipflichten müssen, die entgegen der geläufigen Meinung darauf bestehen, daß Carson in *Silent Spring* die Erzählung vom Fortschritt durch Technik keineswegs einfach invertiert oder gar gänzlich verwirft, sondern sie vielmehr historisch verschiebt und rekonfiguriert (Killingsworth & Palmer 2000, 184).

An der beträchtlichen Zahl von Lesern, die über den Schock jener "rhetorical bombshell", als die Oravec "A Fable for Tomorrow" charakterisiert (Oravec 2000, 43), nicht hinweggekommen waren, wird diese Wendung von Carsons Argumentation indessen vorbeigegangen sein. Wie hoch der Preis war, den Carson für den rhetorischen Effekt des ersten Kapitels zahlte, heben Killingsworth und Palmer hervor: "'A Fable for Tomorrow' created for many of the earliest readers of *Silent Spring* an impression best described as *stunning*. Not only did Carson attract more attention and create more alarm than she could have imagined; she also selected a rhetorical structure that condemned many of her best and most positive points to relative neglect" (Killingsworth & Palmer 2000, 183). Selbst Oravec räumt in einer Fußnote ein, daß Carson die Wirkung des Kapitels im späteren Rückblick skeptisch beurteilte: "Carson's friends affirmed that she was frustrated by the controversy generated by 'A Fable for Tomorrow' because it drew attention away from her main intent" (Oravec 2000, 58f). Worauf eine solche "lähmende" Wirkung, welche die Aufmerksamkeit von den "eigentlichen" Absichten des Textes abzog, beruht haben mag, läßt sich unschwer ausrechnen: in "A Fable for Tomorrow" gibt es keine positiven Identifikationsfiguren und keine souveränen Entscheidungen – die Tatsache, daß "the people" die Katastrophe selbst herbeigeführt haben, diskreditiert die sozialen Akteure, während ihnen zugleich das Wissen abgesprochen wird, welches es ihnen erst erlauben würde, Verantwortung für die Ereignisse zu übernehmen: die ökologische Apokalypse bricht über den Bewohnern des Dorfes als ein blindes Fatum herein. Das Motto und die beiden Epigraphen, wie auch der Hinweis, die "voices of spring" (SS, 15) seien in Amerika bereits vielerorts verstummt, tun ein Übriges, um die Katastrophe als unabwendbar erscheinen zu lassen. Am Ende von "A Fable for Tomorrow" kündigt Carson zunächst nichts weiter an als eine Erklärung für das bereits Geschehene. Mit seinem pessimistischen Ton leistete dieses Kapitel daher auch solchen Lesarten Vorschub, die *Silent Spring* insgesamt als apokalyptischen Text auffassen und ihm eine fatalistische Grundhaltung zuschreiben, so wie Lawrence Buell dies tut: "Carson takes us to the edge of catastrophe and then offers 'The Other Road' – without, however, offering much hope that it will be taken" (Buell 1995, 294).

Der scheinbare Fatalismus von "A Fable for Tomorrow" kostete Carson sogar die Unterstützung mancher Wissenschaftler, die mit ihren Zielen sympathisierten und mit den von ihr in *Silent Spring* gezogenen Schlußfolgerungen prinzipiell übereinstimmten. Frank Graham zitiert Roland C. Clement, einen Wissenschaftler von der National Audubon Society: "It just 'turned off' many scientists. (...) The chapter is an allegory. But an allegory is not a prediction, which is what the literal-minded readers, with no background in literature, confused it with" (Graham 1970, 72). Liest man "A Fable for Tomorrow" auf eine solche buchstäbliche Weise als *Vorhersage*, so muß der Text nicht nur als wissenschaftlich fragwürdig erscheinen, sondern er ließe dann in der Tat auch keinen Raum mehr für eine Verhaltensänderung, welche die Katastrophe noch abzuwenden vermöchte.

Clements Bemerkung verweist auf einen weiteren grundlegenden Vorbehalt gegen die "Fable": der Text bewegte sich an der prekären Grenze zwischen Naturwissenschaft und Literatur – zwei Bereichen, in denen nach geläufiger Auffassung diametral entgegengesetzte Projekte verfolgt wurden, und deren prinzipielle Unvereinbarkeit C.P. Snow erst wenige Jahre zuvor auf den Begriff von den „Two Cultures“ gebracht hatte (Snow 1959). Snows Ausführungen waren zwar teilweise auf die Verhältnisse in Großbritannien gemünzt. Der ungezügelte Fortschrittsglaube, den er gegen den Kulturpessimismus und „natural luddism“ der *literati* ausspielt (Snow 1959, 22), war allerdings exemplarisch für ein geistiges Klima, das zu jenem Zeitpunkt auch in den USA vorherrschte. Es waren die Naturwissenschaften und ihre technische Anwendung, von denen man sich die Lösung der maßgeblichen sozialen Probleme versprach. Ihnen allein oblag gemäß einem breiten gesellschaftlichen Konsens die Bestimmung der Wirklichkeit der Natur, ihnen allein kam damit das Privileg zu, "Vorhersagen" zu machen, wie Clement schreibt, und damit auch das Urteil darüber, welches Wissen als Grundlage gesellschaftlichen Handelns in Bezug auf die Natur dienen könne. Die frühen 1960er Jahre stellten einen Höhepunkt des Enthusiasmus für rationales, nach wissenschaftlichen Prinzipien organisiertes Management dar - die wichtigsten Herausforderungen für die modernen Gesellschaften, so die Überzeugung, wie sie etwa der Soziologe Daniel Bell 1960 in einem einflußreichen Buch mit dem prägnanten

Titel *The End of Ideology* zum Ausdruck brachte, würden nicht mehr auf dem Weg der politischen Auseinandersetzung gelöst werden, sondern durch die Entwicklung und Anwendung von Expertenwissen in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens. Wachsender Wohlstand für alle würde jenen alten ideologischen Konflikten, an denen amerikanische Intellektuelle sich in den 1930er Jahren abgearbeitet hatten, den Stachel ziehen. Gerade Präsident John F. Kennedy wurde eine Symbolfigur dieses optimistischen Glaubens und bediente die daran geknüpften Hoffnungen in zahlreichen Reden, für deren Tenor die folgende Passage als exemplarisch gelten kann:

[The] old sweeping issues have largely disappeared. The central domestic problems of our time are more subtle and less simple. They relate not to basic clashes of philosophy or ideology, but to ways and means of reaching common goals (...). I am suggesting that the problems (...) of policy in the Sixties as opposed to the kinds of problems we faced in the Thirties demand subtle challenges for which technical answers - not political answers - must be provided. (zit. Roszak 1969, 11)

Für figurative und erzählende Sprache war in jener Sphäre reiner Rationalität, in der die Experten über technische Lösungen für wissenschaftlich objektivierbare soziale Probleme verhandeln sollten, nach allgemeiner Ansicht kein Platz.

Komplementär zu dieser Entwicklung hatte sich auch die Literaturwissenschaft unter der Ägide des „New Criticism“ und dessen unbedingten Autonomie-Postulats professionalisiert, institutionalisiert und ihr Territorium gegen das anderer Disziplinen abgegrenzt. Bereits in den 1920er Jahren hatte I.A. Richards, einer der Vordenker der britischen Literaturwissenschaft während jener Zeit, in seinen Arbeiten *Principles of Literary Criticism* (1924) *Science and Poetry* (1926) die scharfe Unterscheidung zwischen der „denotativen“ Sprache der Wissenschaften und der „emotiven“ Sprache der Literatur zum Ausgangspunkt literaturwissenschaftlicher Arbeit erklärt. Diese Unterscheidung lag auch den formalistischen, streng textimmanenten Lektüren des späteren „New Criticism“ zugrunde, die auf einer radikalen Isolation des literarischen Textes von seinen sozialen Kontexten und der vollständigen Ablendung seiner Sachbezüge bestanden. In den Rückzugsgefechten gegen die Naturwissenschaften, deren wachsendes Prestige in zunehmendem Maße die gesellschaftliche Stellung der Literaturwissenschaften bedrohte, suchte man seinerseits das Heil in der Produktion erkennbar „wissenschaftsförmigen“ Wissens. Wie Leo Marx schreibt:

„the ability to read imaginative literature was recast by the more extreme practitioners of this new formalism into an arcane skill. Like the ability to do physics, accessible only to a tiny minority of expertly trained initiates” (Marx 1988, 168f).

Es ist dieses geistige Klima, welches auch in Roland Clements Kommentar zum Ausdruck kommt: da *Silent Spring* so lautstark auf eine Änderung des Umgangs mit Natur pochte, mußte der Text gemäß den Protokollen der Naturwissenschaften gelesen werden können. Der Gebrauch einer als „literarisch“ bestimmten Ausdrucksform wie der Allegorie ist in einem solchen Zusammenhang unzulässig und stiftet allenfalls unnötige Irritation – er wäre, so impliziert Clement, auf solche Fälle zu beschränken, in denen man mit Lesern „with a background in literature“ rechnen kann, oder in denen es zumindest nicht um die Verhandlung ernsthafter politischer Entscheidungen geht. Die Ahnung, daß es dementsgegenüber gerade die allegorische Dimension des Textes sei, auf der seine durchschlagende politische Wirkung beruhte, machte „A Fable for Tomorrow“ zum Skandalon. Sie bedeutete einen gefährlichen Einbruch "emotionaler" Denkweisen in einen Bereich, in dem einzig und allein rationale Nutzenabwägungen durch wissenschaftliche Experten Geltung haben durften.

Schon der oben zitierte Artikel William J. Darbys läßt sich als ein Versuch verstehen, die Grenzen des naturwissenschaftlichen Diskurses gegen einen unerwünschten Eindringling abzusichern. Noch deutlicher wird dieses Bestreben in einer Rezension im Wissenschaftsteil des Wochenmagazins *Time*, die auch in ihrem gönnerhaften, latent sexistischen Tonfall exemplarisch ist für die Art und Weise, in der ein beträchtlicher Teil des wissenschaftlichen *establishments* auf die Herausforderung durch *Silent Spring* reagierte: "Many scientists sympathize with Miss Carsons's love of wildlife, and even with her mystical attachment to the balance of nature. But they fear that her emotional and inaccurate outburst in *Silent Spring* may do more harm by alarming the nontechnical public, while doing no good for the things that she loves“ (zit. Graham, 77). Der hier erhobene Vorwurf des Sentimentalismus und eines hysterischen Alarmismus ("hysterically emphatic," zit. M. Smith 2001, 741) findet sich in fast allen kritischen Rezensionen von *Silent Spring* (vgl. Graham, 65ff; M. Smith 2001, 741ff) und ist in der Regel mit Angriffen auf Carsons wissenschaftliche Glaubwürdigkeit gekoppelt,

wie in der Rezension des Ernährungswissenschaftlers Frederick J. Stare aus der Zeitschrift *Nutrition News*: "In Miss Carson's case, research limited to selective reading, plus the urging of 'friends' with special interest, is certainly no diploma of equivalency for the academic training and experience required for authority" (zit. M. Smith 2001, 739). Was hier verteidigt wird, sind nicht nur die Regeln, welche den Diskurs innerhalb der Wissenschaften bestimmen, sondern vor allem die Grenzen, die ihn vom öffentlichen Diskurs trennen: Wissenschaftler mögen nicht immer miteinander übereinstimmen, aber sie sollen ihre Meinungsverschiedenheiten hinter geschlossenen Türen austragen, damit nicht etwa unberufene Laien auf die Idee kommen, mitreden zu wollen. *Silent Spring* stellte mit seinem Versuch, eine breite Öffentlichkeit mit solchen wissenschaftlichen Arkana vertraut zu machen, wie sie für ein Verständnis der Wirkungsweise von Pestiziden auf den einzelnen Organismus und die Umwelt erforderlich waren, mit seinem "exposé of ideological diversity within the scientific community", wie Killingsworth and Palmer schreiben (1992, 65), und mit seinen beharrlichen Verweisen auf die finanzielle Abhängigkeit zahlreicher Beratergremien von der chemischen Industrie, einen Frontalangriff auf das Deutungsmonopol der wissenschaftlichen Experten dar. Deren Antwort bestand im Versuch, Carson aus der Gemeinschaft der Wissenschaftler zu exkommunizieren: "Food faddists, health quacks, and special interest groups are promoting her book as if it were scientifically irreproachable and written by a scientist. Neither is true (...) and [Carson] misses the very essence of science in not being objective either in citing the evidence or in its interpretation" (zit. M. Smith 2001, 743).

Daß Carson solche scharfen Reaktionen vorausgesehen hatte und peinlich darauf bedacht war, ihren Gegnern keine allzu große Angriffsfläche zu bieten, ist fast überall in *Silent Spring* spürbar: die Sprache von *Silent Spring* ist nicht nur durch einen außerordentlichen rhetorischen Schliff, sondern fast durchgängig auch durch eine betonte Nüchternheit gekennzeichnet, die um der Wucht der ungeschminkten Fakten willen auch ein beträchtliches Maß an Redundanz in Kauf nimmt. Für die Argumentation zentrale wissenschaftliche Konzepte wie die Nahrungskette, die chemische Zusammensetzung

chlorierter Kohlenwasserstoffe und Alkylphosphate (die das Gros der damals in Gebrauch befindlichen synthetischen Pestizide ausmachten) und die Kanzerogenese werden in aller Ausführlichkeit erörtert und in eine dem Laien verständliche Sprache übertragen. Es gibt kaum eine Seite, auf der der Text nicht auf die Arbeit etablierter wissenschaftlicher Autoritäten verweist – die Bibliographie der in *Silent Spring* zitierten Fachpublikationen umfaßt fast vierzig dicht bedruckte Seiten. Zahlreiche Kapitel besitzen die Form eines sorgfältig arrangierten Mosaiks von genau dokumentierten Fallgeschichten, wobei der Text jedoch den Gebrauch einer offen erzählerischen oder figurativen Sprache weitestgehend vermeidet.

Vor diesem Hintergrund kann man "A Fable for Tomorrow" auch als einen Versuch lesen, die notwendige narrative Komponente von *Silent Spring* möglichst klar von den anschließenden, eher expositorischen Teilen des Textes zu separieren. Das Kapitel wäre damit Lektüeranweisung, Hypothese und Overtüre zugleich: es stellt den erzählerischen Ariadnefaden bereit, auf den es die verwirrende Menge von wissenschaftlichen Daten, wie sie im Weiteren vor dem Leser ausgebreitet wird, aufzufädeln gilt, um im Labyrinth der Fakten nicht die Orientierung zu verlieren. Diese Fakten sind es, an denen sich umgekehrt die Erzählung messen lassen muß – der Leser wird aufgefordert, zu überprüfen, ob die dargelegten Sachverhalte den angebotenen Plot zu stützen vermögen. Zugleich werden hier bereits alle wichtigen Themenkomplexe eingeführt, die Carson in den nachfolgenden Kapiteln mit akribischer Genauigkeit entfaltet: die Auswirkungen synthetischer Pestizide auf den Menschen und seine Nutztiere, ihre Folgen für die Vogel- und Pflanzenwelt, die Verseuchung der Gewässer und schließlich die Zerstörung des Erbmaterials selbst, der Bedingung für den Regenerationsprozess aller lebenden Organismen – "the rebirth of new life" (SS, 15). Indem sie den Erzählfaden gleich zu Beginn des Textes auslegt, enthebt sich Carson der Notwendigkeit, sich in den späteren Kapiteln auf allzu augenfälliger Weise erzählerischer Verfahren bedienen zu müssen: die narrative Dynamik der zahlreichen Fallgeschichten, die dort zur Untermauerung von Carsons Argumentation angeführt werden, kann auf ein Minimum zurückgenommen werden, da der von „A Fable for Tomorrow“

gesetzte erzählerische Bezugsrahmen im Hintergrund präsent bleibt. Carsons Erzählpersona positioniert sich dort in der Rolle der Aufklärerin, die Licht ins Dunkel einer Folge von Ereignissen zu bringen verspricht, welche sich zwar auf den ersten Blick als das Werk einer übernatürlichen Macht darstellen mögen, einer vernünftigen Erklärung aber durchaus zugänglich sind: "This book is an attempt to explain" (SS, 3).

Den irrationalen, quasi-mythologischen Weltbildes der Schädlingsbekämpfer hebt der Text immer wieder hervor; im zweiten Kapitel schließt das Exposé der katastrophalen Nebeneffekte synthetischer Pestizide mit den Sätzen: „control must be geared to realities, not to mythical situations, and (...) the methods employed must be such that they don't destroy us along with the insects“ (SS, 19). Im nachfolgenden Kapitel beschreibt Carson die Wirkungsweise der systemischen Pestizide – also solcher Stoffe, die in den Körper des zu schützenden Wirts eingeschleust werden – wiederum als eine, welche die bekannte Welt ins märchenhaft-bedrohliche verfremdet: „The world of systemic insecticides is a weird world, surpassing the imaginings of the brothers Grimm – perhaps most closely akin to the cartoon world of Charles Addams. It is a world where the enchanted forest of the fairy tales has become the poisonous forest in which an insect that chews a leaf or sucks the sap of a plant is doomed“ (SS, 39). Mehrfach vergleicht sie den Irrationalismus der gängigen Schädlingsbekämpfungspraktiken mit dem kalkulierten Widersinn von Lewis Carrolls *Alice in Wonderland*, wie in der folgenden Passage: “This system (...) – deliberately poisoning our food, then policing the result – is too reminiscent of Lewis Carroll's White Knight who thought of 'a plan to dye one's whiskers green, and always use so large a fan that they could not be seen'“ (SS, 166). Alle diese Charakterisierungen fügen sich in den von Carson zu Beginn des Textes vorgegebenen Plot: sie bieten einen Übergang an vom zur Mythologie erstarrten arroganten Glauben an die Beherrschbarkeit der Natur hin zu einer vernünftigen Partnerschaft mit den übrigen Spezies. Am Ende von *Silent Spring*, nachdem sie die Alternativen zum massiven Einsatz von Pestiziden ausführlich erläutert hat, setzt Carson diese beiden Weltansichten noch einmal in aller Schärfe einander entgegen:

Through all these new, imaginative, and creative approaches to the problem of sharing our earth with other creatures there runs a constant theme, the awareness that we are dealing with life – with living populations and all their pressures and counterpressures, their surges and recessions. Only by taking account of such life forces and by cautiously seeking to guide them into channels favorable to ourselves can we hope to achieve a reasonable accommodation between the insect hordes and ourselves.

The current vogue for poisons has failed utterly to take into account these most fundamental considerations. As crude a weapon as the cave man's club, the chemical barrage has been hurled against the fabric of life (...) by the practitioners of chemical control who have brought to their task no 'high-minded orientation,' no humility before the vast forces with which they tamper. The 'control of nature' is a phrase conceived in arrogance, born of the Neanderthal age of biology and philosophy, when it was supposed that nature exists for the convenience of man. The concepts and practices of applied entomology for the most part date from that Stone Age of science. It is our alarming misfortune that so primitive a science has armed itself with the most modern and terrible weapons, and that in turning them against the insects it has also turned them against the earth. (SS, 261f)

Das wohl auffallendste Charakteristikum dieser Passage ist der Nachdruck, mit dem die Schädlingsbekämpfung durch synthetische Pestizide als Atavismus denunziert wird. Indem Carson ihre Gegner in eine Frühphase der menschlichen Entwicklungsgeschichte relegiert, bedient sie sich eines klassischen Topos progressivistischer Rhetorik: die Stoffe werden mit der Keule eines Höhlenmenschen verglichen, das ihrer Anwendung zugrundeliegende Weltbild als Produkt eines rückständigen Bewußtseins bezeichnet, wie es die "Steinzeit" der Wissenschaften prägte. Der instinkthaften Aggressivität, stupiden Egozentrik und arroganten Selbstüberschätzung der primitiven Proto-Wissenschaft wird eine neue, "schöpferische" Wissenschaft entgegengesetzt, welche dem Leben mit Demut begegnet und als ihr Ziel nicht die Beherrschung der Natur und die Auslöschung der Insekten anstrebt, sondern vielmehr einen vernünftigen Ausgleich und die umsichtige Beeinflussung natürlicher Prozesse. Es ist die hier entworfene Vorstellung von einer alternativen Form des Fortschritts, in der der Antagonismus von Mensch und Natur aufgehoben wird, welche auch den eigentlichen Abschluß der Erzählung von "A Fable for Tomorrow" bildet und die apokalyptische Tendenz des ersten Kapitels mit einer Erneuerung des millenaristischen Versprechens der klassischen emanzipatorischen Meta-Erzählung aufwiegt.

11. Ökologische Literaturkritik

11.1. Der *ecocriticism* im Spektrum der literaturwissenschaftlichen Revisionismen

Auch der *ecocriticism* versteht seine Aufgabe als eine aufklärerische: insofern die Umweltkrise das Resultat eines "falschen Bewußtseins" ist, kann die Literaturwissenschaft einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Krise leisten, indem sie Texte untersucht und einer Kritik unterzieht, in denen sich dieses Bewußtsein ausspricht. Dieses Selbstverständnis rechtfertigt auch die beträchtliche moralischen Emphase, mit der zahlreiche *ecocritics* ihre Forderung nach einer Umbildung des Kanons und nach neuen Formen der Lektüre erheben. In diesem Sinne fordert Lawrence Buell in seiner Monographie *The Environmental Imagination*, einem der Gründungstexte der Disziplin, angehende *ecocritics* auf "to look searchingly at the most searching works of environmental reflection that the world's biggest technological power has produced; for in these we may expect to find disclosed (not always with full consciousness, of course) both the pathologies that bedevil society at large and some of the alternative paths that it might consider" (Buell 1995, 2).

Auf den ersten Blick scheint sich der *ecocriticism* mit dieser aufklärerischen Zielsetzung nicht grundsätzlich von jenen emanzipatorischen und revisionistischen Programmen zu unterscheiden, die seit Ende der 1960er Jahre mit Nachdruck daran gearbeitet haben, die Literaturwissenschaft von einem Hort der Tradition in einen Motor der gesellschaftlichen Pluralisierung umzufunktionieren, und in eben diesen Zusammenhang ordnet auch Glotfelty, in Übereinstimmung mit den meisten anderen *ecocritics* (vgl. Buell 1999), die neue Disziplin ein: "Just as feminist criticism examines language and literature from a gender-conscious perspective, and Marxist criticism brings an awareness of modes of production and economic class to its reading of texts, ecocriticism takes an earth-centered approach" (Glotfelty 1996, xviii). Glotfelty geht noch einen Schritt weiter und überträgt Elaine Showalters dreistufiges Modell der Entwicklung der feministischen Literaturkritik auf den *ecocriticism*: in einer ersten Stufe komme es darauf an, stereotypische Darstellungsweisen zu beschreiben und zu kritisieren ("Eden, Arcadia, virgin land, miasmal swamp, savage wilderness", Glotfelty 1996,

xxiii), "Lücken" in der Darstellung aufzudecken ("where is the natural world in this text?", Glotfelty 1996, xxiii) und falsche Universalisierungen als solche zu identifizieren. Ziel der anschließenden zweiten Phase sei die Etablierung und Neubewertung eines Kanons marginalisierter Texte. Für den Feminismus sind dies offenkundig die Werke weiblicher Autoren, für den *ecocriticism* "the hitherto neglected genre of nature writing, a tradition of nature-oriented nonfiction that originates in England with Gilbert White's *A Natural History of Selbourne* (1789) and extends in America through Henry David Thoreau, John Burroughs, John Muir, Mary Austin, Aldo Leopold, Rachel Carson, Edward Abbey, Annie Dillard, Barry Lopez, Terry Tempest Williams, and many others" (Glotfelty, xxiii). Die dritte Phase schließlich wende sich theoretischen Problemen zu, insbesondere den epistemologischen und ontologischen Grundlagen des jeweils in Frage stehenden Herrschaftsverhältnisses und dessen symbolischer Konstruktion im literarischen Diskurs und in der Sprache überhaupt.

Die Analogie zur feministischen Literaturkritik soll nach Glotfeltys eigenen Anspruch nicht viel mehr leisten, als ein "useful schema" zur Beschreibung der Entwicklung des *ecocriticism* an die Hand zu geben. Ganz abgesehen von der Frage, ob dieses Schema der tatsächlichen Entwicklung des *ecocriticism* gerecht wird,¹²⁰ zeichnet sich hier bereits ein Graben ab, der zwischen dem *ecocriticism* und jenen emanzipatorischen Programmen klafft, in deren Nachbarschaft Glotfelty ihn ansiedeln möchte. Besonders deutlich wird dies bei der zweiten von Glotfelty skizzierten Stufe: es existiert eben keine "Naturliteratur" in dem selben Sinne, wie man etwa von "Frauenliteratur" sprechen kann. Um Dr. Seuss' umweltbewegtes Kinderbuch *The Lorax* zu zitieren, das in Kap. 12. untersucht werden soll: "the trees have no tongues" – die Natur spricht nicht, und sie schreibt auch keine Gedichte. Anders als für die *women studies* und die unterschiedlichen *ethnic studies* gibt es hier zunächst einmal keine "Subjekte" im herkömmlichen Sinn, denen man zu einer *eigenen* Stimme verhelfen könnte. Damit die Analogie zum Feminismus trägt, muß die Annahme zugrundegelegt werden, daß die aufgezählten Autoren der Natur *ihre Stimme leihen*, ihre Texte also zum Sprachrohr der

¹²⁰ In dieser Hinsicht sind durchaus Zweifel anzumelden: Joseph Meekers 1972 erschienene Monographie *The Comedy of Survival* etwa, die allgemein als der erste methodische Versuch gilt, eine Brücke zwischen Ökologie und Literaturwissenschaft zu schlagen, wendet sich unmittelbar theoretischen Fragen zu (Meeker 1972); ebenso William Rueckerts Artikel "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism" (Rueckert 1978).

Natur machen und diese politisch repräsentieren – daß sie die Natur nicht nur abbilden, sondern, in den Worten Lawrence Buells, einen Übergang vollziehen "from representation of nature as a theater for human events to representation in the sense of advocacy of nature as a presence for its own sake" (Buell 1995, 52). Wie aber autorisiert sich eine solche Form der Anwaltschaft? Wie lassen sich authentische Fürsprecher, welche die „eigentlichen“ Interessen der Natur einklagen, von bloßen Bauchrednern unterscheiden, welche der Natur ihre eigenen Interessen unterschieben? Die Untersuchung von Glotfelty's „Literary Studies in an Age of Ecological Crisis“ zeigte das große Gewicht, das dort auf die Materialität und Faktizität der Umweltkrise gelegt wird. In diesem Sinne versucht auch die Mehrzahl der *ecocritics* das Dilemma der politischen Repräsentation der Natur aufzulösen: durch eine Rehabilitation des Realismus und der "externen Mimesis", im Sinne einer wirklichkeitsadäquaten Repräsentation der Natur.

Insofern die Ausblendung der natürlichen Umwelt bzw. ihre verzerrende Darstellung in Texten und Bildern als Ursache für den zerstörerischen Umgang mit ihr ausgemacht werden können, liegt es nahe, dagegen Formen der Darstellung stark zu machen, welche die Natur so zeigen, wie sie "wirklich" ist, d.h. jenseits von menschlichen Zwecksetzungen und Sinnbedürfnissen. Darauf, wie eine solche Form der Darstellung aussehen könnte, weist Glotfelty bereits mit ihrer kleinen Kandidatenliste für den ökokritischen Kanon hin: die Arbeiten der aufgezählten Autoren fallen zum überwiegenden Teil in die Kategorie "nicht-fiktionaler" Texte – es sind Texte, in denen die genaue Beobachtung der Natur im Mittelpunkt steht und in denen die sprachliche Schilderung der gemachten Beobachtungen in unterschiedlichem Maße durch den Einbezug naturwissenschaftlicher Erkenntnisse diszipliniert wird. Um solche Texte als "Fürsprecher" der Natur behandeln zu können, müssen vor allem zwei Voraussetzungen gelten:

a) daß sie tatsächlich die (sprachlichen) Mittel besitzen, um eine "wahre", akkurate, der externen Realität entsprechende Repräsentation der natürlichen Umwelt zu produzieren, die sich von "falschen" Repräsentationen unterscheiden läßt;

b) daß in ihnen die Natur nicht nur wegen eines ihr unterstellten symbolischen Gehalts, sondern "um ihrer selbst willen" dargestellt wird – es soll in ihnen nicht nur darum gehen, was die Natur für den Menschen *bedeutet*, sondern darum, was sie "an und für sich" *ist*.

Damit allerdings begibt sich der *ecocriticism* in einen schwer zu überbrückenden Widerspruch zu den anderen literaturwissenschaftlichen Revisionismen, unter die er sich zunächst einmal einzureihen schien, und reproduziert dabei jenen Konflikt zwischen Postmodernismus und populärer Ökologie, der bereits in Kap. 8. angesprochen wurde. Sowohl die feministische Literaturtheorie als auch die unterschiedlichen Zweige der *cultural studies* haben sich von der Vorstellung einer einzigen, kohärenten "Wirklichkeit" inzwischen weitgehend verabschiedet und stützen sich auf konstruktivistische Epistemologien, in denen dieser Begriff nur noch im Plural vorkommt. „Wirklichkeiten“ müssen von hier aus als Sediment gesellschaftlicher Verständigung betrachtet werden, als "soziale Konstrukte.“ Die Annahme einer für alle Subjekte gleichen Realität erscheint aus dieser Perspektive immer bereits als ein Versuch, anderen die jeweils eigene Weltversion aufzunötigen. Dabei ist gerade der Begriff der "Natur" unter besonders starken Beschuß geraten, da ihm als Ausdruck für den "Wesenskern" und die ontologische Triftigkeit einer Sache in der Tradition des abendländischen Denkens eine Schlüsselfunktion bei der Verschleierung der Kontingenz unterschiedlicher Weltversionen zukam. So ist man in der Literaturwissenschaft seit den 1970er Jahren im großen und ganzen dem methodologischen Imperativ Roland Barthes' gefolgt: "constantly to scour Nature, its 'laws' and 'limits' in order to discover History there, and at last establish Nature itself as historical" (Barthes 1973, 108). Zahlreiche Kritikerinnen haben seitdem gezeigt, wie der Naturbegriff in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft dazu gedient hat, Herrschaftsverhältnisse zu "naturalisieren", also ihre Herkunft aus den partikularen Interessen privilegierter Gruppen zu kaschieren. Indem man beispielsweise seit der griechischen Antike nicht-weißen und nicht-männlichen Subjekten eine größere "Nähe" zur Natur zuschrieb, konnte ihre gesellschaftliche Unterordnung als notwendiger Aspekt kultureller Entwicklung ausgegeben werden, insofern Kultur als sukzessive Überwindung der Naturzwänge und des Instinkthaften durch den freien Geist verstanden wurde (Soper 1995,

73ff). In einem weiteren Sinne wurde Natur als Chiffre universeller Gesetzmäßigkeiten aufgefaßt, welche die möglichen Formen gesellschaftlicher Ordnung begrenzen und Abweichungen bestrafen. Die Auflehnung gegen solche "natürlichen Grenzen" konnte als aussichtsloses Unterfangen dargestellt werden und rechtfertigte zudem scharfe Sanktionen durch die Ordnungshüter, wo es darum ging, die schädlichen Folgen der in Frage stehenden Grenzverletzungen von der Gesellschaft abzuwenden. Homosexualität und Mischehe wurden auf diese Weise als "widernatürlich" stigmatisiert, die Vorherrschaft des "weißen Mannes" über Frauen und "farbige Rassen" konnte mit seiner biologischer Überlegenheit begründet werden (Soper 1995, 199ff). Auf der gesellschaftstheoretischen Ebene rechtfertigte der Sozialdarwinismus den Kapitalismus als die einzige den "Naturgesetzen" gemäße Gesellschaftsform: jeder Versuch, den Prozess der natürlichen Auslese künstlich zu begrenzen, habe Degenerationserscheinungen und letztlich den Zusammenbruch der sozialen Ordnung zur Folge.

In allen genannten Beispielen hatte der Naturbegriff die Aufgabe, soziale Setzungen zu affirmieren und die Möglichkeit ihres "auch anders sein Könnens" zu invisibilisieren. Gerade dies macht seit jeher die große Anziehungskraft des Begriffes aus, wie der Historiker William Cronon hervorhebt: "the great attraction of nature for those who wish to ground their moral vision in external reality is precisely its capacity to take disputed values and make them seem innate, essential, eternal, nonnegotiable" (Cronon 1996b, 36). Jeder Versuch, politische Praxis unter Rekurs auf "Natur" zu legitimieren, schreibt damit einen potentiell reaktionären Diskurs fort – eine Gefahr, die Edward Abbeys mit seinen satirischen Überzeichnungen in *Desert Solitaire* besonders deutlich werden läßt.

Es kann vor diesem Hintergrund kaum überraschen, daß gerade in jenen Disziplinen der Literaturwissenschaft, die sich die Bekämpfung patriarchalischer Strukturen und sexueller Repression auf die Fahne geschrieben haben, ein starker anti-naturalistischer Affekt vorherrscht – der theoretische Ausgangspunkt der feministischen Literaturkritik, die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, war ja nichts anderes als ein Angriff auf die Naturalisierung einer kulturellen Kategorie. Unter dem Einfluß der poststrukturalistischen

Theoriebildung und insbesondere Michel Foucaults geriet selbst diese Unterscheidung in den Verdacht, die patriarchalische Metaphysik fortzuschreiben. Für Foucault und jene Denkerinnen, die seinen Ansatz weiterentwickelt haben, gibt es keine "Natur" außerhalb jener Diskurse, welche die "Wahrheit" der Natur konstruieren (Foucault 1978, 101) - die Unterscheidung zwischen "natürlich" und "unnatürlich" ist selbst nicht "natürlich", sondern eine diskursive Zuschreibung; Menschen sind nicht von Natur aus "pervers" oder "verrückt" sondern allein als Resultat eines Aktes der Klassifikation; selbst die "natürlichsten" Formen sexueller Anziehung sind durch kulturelle Kategorien präformiert. Letztgenannte bezeichnen von daher keine "Essenzen", keine vorfindlichen Sachverhalte, welche aus sich selbst heraus Bestand hätten und der Verständigung über sie vorangingen, sondern sie bringen erst das hervor, worüber sie sprechen. Auch "Natur" ist keine prädiskursive Realität, sondern wird erst durch die Markierung einer Differenz im Diskurs produziert und muß in ihrer ganzen Materialität als kulturelle Formation betrachtet werden, als "Machteffekt", wie Judith Butler schreibt: "'Materiality' designates a certain power effect or, rather, *is* power in its formative or constituting effects" (Butler 1993, 34).¹²¹

Es sind nun solche Schlußfolgerungen, gegen die die Mehrzahl der *ecocriticis* mit Vehemenz angetreten ist. Zwar wird allgemein anerkannt, daß der Begriff "Natur" vielfach für repressive Zwecke instrumentalisiert worden sei. Dies stelle jedoch lediglich einen weiteren Aspekt der Naturausbeutung dar: "nature has been doubly otherized in modern thought. The natural environment as empirical reality has been made to subserve human interests, and one of these interests has been to make it serve as a symbolic reinforcement of the subservience of disempowered groups: nonwhites, women, and children" (Buell 1995, 21). Die empirische Realität der Natur, wie sie von der Ökologie und anderen Naturwissenschaften beschrieben wird und wie sie sich in der lebensweltlichen Erfahrung zeigt, kann und muß demnach von ihren kulturellen Überformungen und Repräsentationen klar unterschieden werden. Wer

¹²¹ Auch hier gilt natürlich, daß Butlers Position keineswegs mit derjenigen der feministischen Literaturkritik schlechthin gleichgesetzt werden kann. Es gibt hier durchaus auch gegenläufige Versuche, den "Körper" als materielle Basis feministischer Praxis zu fassen – vgl. z.B. Elaine Scarry 1985. In vieler Hinsicht präsentiert sich die Debatte um die politischen Konsequenzen konstruktivistischer Epistemologien, wie sie derzeit im *ecocriticism* geführt wird, als Wiederholung vergleichbarer Debatten, wie sie innerhalb des Feminismus geführt worden sind (vgl. Mazel 2000, xivff).

diese Unterscheidung preisgibt, so der Vorwurf vieler Vertreter der Umweltbewegung, öffne dem "Relativismus" und "Nihilismus" Tür und Tor (Lease & Soulé 1995, 154): er begäbe sich der Möglichkeit, sinnvoll zwischen dem zu differenzieren, was vom Menschen hergestellt ist und dem, was sich in einem signifikanten Sinne selbst hervorbringt – ein Urwald oder ein freilebender Büffel sind nicht in demselben Sinne "konstruiert" wie ein Acker oder eine Milchkuh, und diese wiederum unterscheiden sich maßgeblich von solchen Gegenständen wie einem Haus oder einer Uhr (vgl. Benton 1993, 66f). Wer diese unterschiedlichen Phänomene gleichermaßen als "Produkte diskursiver Praktiken" beschreibt, leugne damit die Widerständigkeit und Eigensinnigkeit der Natur und perpetuiere eben jene verhängnisvolle Tradition anthropozentrischen Denkens, welche die Zerstörung der natürlichen Umwelt befördert hat. Wenn sprachlichen Ausdrücken, mathematisch-wissenschaftlichen Notationen und Bildern kein fixes empirisches Korrelat mehr zugeordnet werden kann, werde es auch unmöglich, Zustände in der Natur sinnvoll auf menschliches Handeln zu beziehen, Störungen in der natürlichen Umwelt wahrzunehmen und die Abhängigkeit der Gesellschaft von der Reproduktionsfähigkeit der Natur in vollem Maße anzuerkennen. Wenn die ganze Natur immer schon durch kulturelle Kategorien präformiert ist, gäbe es in ihr auch nichts mehr, was vor menschlicher Intervention geschützt werden könnte, ja, selbst die Vorstellung eines solchen Schutzes werde zur Chimäre. Die "Postmoderne", sowohl als sozialhistorischer Zustand wie auch als theoretisches Programm, sei damit nur das jüngste Kapitel in der langen Geschichte humanistischer Arroganz. Anstatt dem eigenen Anspruch gerecht zu werden, die Stimme des "Anderen" zu Gehör zu bringen oder „Zeuge“ des *differend* zu sein, wie Lyotard schreiben würde, verdamme sie gerade den Inbegriff des Anderen - die nichtmenschliche Welt - zum Schweigen. So schreibt Christopher Manes: "It is as if we had compressed the entire buzzing, howling, gurgling biosphere into the narrow vocabulary of epistemology, to the point that someone like Georg Lukacs could say, 'nature is a societal category' and actually be understood" (Manes 1996, 15).¹²² Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen kritisiert auch William Howarth, einer der profiliertesten *ecocritics*, die

¹²² Daß Manes sich hier gerade Lukacs zur Zielscheibe nimmt, entbehrt nicht der Ironie, da ja Lukacs als orthodoxer Marxist kaum eines mangelnden Materialismus beschuldigt werden kann und einen Mimesisbegriff propagierte, der dem von den ökozentrischen *ecocritics* vertretenen durchaus nahesteht.

unterschiedlichen Versuche, Natur als "soziales Konstrukt" zu beschreiben, als Universalisierungen eines instrumentellen Naturverhältnisses:

In Marxist and cultural studies, places are social productions or constructions; (...) the emphasis is on severing human conduct from natural or biological conditions, a view that generates stark solipsism (...) by reading literary landscape as purely imaginative figments: (...) facts matter less than stories, fantasy is superior to actuality, and writing changes the meaning of place, invariably for the better. Shift the emphases a little, and we have the psychology of those who buy and sell real estate: what matters is not the land or the house itself, but how much profit they bring as commodities. (Howarth 1999, 515)

Diese Polemik ist beispielhaft für die Art und Weise, in der viele *ecocritics* konstruktivistische Literaturtheorien der Komplizenschaft bei der Umweltzerstörung bezichtigen.¹²³ Auch Lawrence Buell schlägt in dieselbe Kerbe:

The situation is the obverse of Marxist reification theory (...): the bourgeoisie's false assumption that environmental interventions in its planned existence are nothing more than fortuitous occasional events. The notion of art (and other cultural practices) as discursive functions carried on within social "spaces" reinforces this mentality no less efficiently than air-conditioning. (...) The contrary evidence is as simple as breathing subzero air, but in the discursive world such evidence can be repressed. (Buell 1995, 111)

Buells therapeutische Empfehlung für Kritiker, die unter den von ihm beschriebenen Zuständen laborieren, läßt sich dementsprechend paraphrasieren: „An die frische Luft!“ Die literaturwissenschaftlichen Implikationen dieser Anweisung hat Buell in der bereits angesprochenen Monographie herausgearbeitet. *The Environmental Imagination* ist bis heute eine der einflußreichsten Arbeiten im Feld des *ecocriticism*. Sie stellt nach wie vor den wohl ambitioniertesten Versuch dar, die Literaturwissenschaft in den Dienst einer ökozentrischen Bewußtseinwende zu stellen und das pädagogische Programm des *ecocriticism* auf das theoretische Fundament eines revitalisierten Mimesisbegriffs zu stellen.¹²⁴

¹²³ Noch rabiater als Howarth formulieren Lease und Soulé: "Certain contemporary forms of intellectual and social relativism can be just as destructive to nature as bulldozers and chain saws" (Lease u. Soulé 1995, xv-xvi).

¹²⁴ In Deutschland verfolgt Gernot Böhme einen durchaus ähnlichen Ansatz. Dabei bemüht er sich bezeichnenderweise auch um eine Wiederaneignung der Signaturenlehre Paracelsus und Jakob Böhmes, die geistesgeschichtlich jener puritanischen Typologie nahe verwandt ist, aus der auch Emersons und Thoreaus Naturbild hervorgegangen war: hier wie dort geht es um natürliche Zeichen, die ihre Bedeutung nicht aus einer Zuschreibung durch ihren menschlichen Betrachter empfangen, sondern aus dem Willen ihres göttlichen Schöpfers (Böhme 1989, 121ff).

11.2. Ökozentrische Mimesis, wissenschaftlicher Realismus und *ecological literacy*

Buells wichtigster Gewährsmann für dieses Unterfangen ist Henry David Thoreau, dessen schriftstellerische Laufbahn er als Modellfall für die Überwindung des abendländischen Anthropozentrismus betrachtet. Sie sei, so Buell, "record and model of a western sensibility working with and through the constraints of Eurocentric, androcentric, homocentric culture to arrive at an environmentally responsive vision" (*EI*, 23).¹²⁵ Diese Sichtweise stützt Buell mit einer umfänglichen Neuinterpretation des Thoreau'schen Gesamtwerks: während die meisten Kritiker dem Beispiel von Thoreaus Freund und vormaligem Mentor Ralph W. Emerson gefolgt sind, der in seiner Grabrede die letzten Lebensjahre Thoreaus, in denen dieser sich zunehmend auf seine naturgeschichtliche Feldforschung konzentrierte und sich kaum noch literarisch betätigte, als Zeichen eines künstlerischen Scheiterns verstanden wissen wollte, interpretiert Buell diese Abwendung von der Literatur als Ausdruck eines psychischen Reifungsprozesses. Im Verlauf dieses Prozesses sei es Thoreau in wachsendem Maße gelungen, der Versuchung der symbolischen Projektion zu widerstehen, die Natur in ihrer schieren Materialität zu schildern und sich damit allmählich einer Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit nichtmenschlicher Lebensformen anzunähern. Als ebenso bedeutsam wie *Walden*, das mit seinem Hang zur metaphysischen Spekulation, zu vielschichtigen Metaphern und Doppelsinnigkeiten von jeher dankbarer Gegenstand formalistischer Lektüren war und dessen kanonischer Status in der amerikanistischen Forschung außer Frage steht, muß dabei nach Ansicht Buells ein Teil von Thoreaus Werk gelten, der in der literaturwissenschaftlichen Diskussion bislang weit weniger hoch geschätzt wurde: die Notizbücher, in denen er die während seiner Gänge durch die Landschaft gemachten Beobachtungen festhielt. Im Wechselspiel zwischen diesen Feldaufzeichnungen und ihrer Verarbeitung im veröffentlichten Text von *Walden* lasse sich aus erster Hand jener Lernprozess studieren, den zu emulieren Buell Kritiker und Leser anhält:

Thoreau's career can be understood as a process of self-education in environmental reading, articulation, and bonding. (...) To read [*Walden*] in light of antecedent drafts and journal material is to see Thoreau undergoing a

¹²⁵ Buells *The Environmental Imagination* wird im Folgenden als *EI* zitiert.

partly planned, partly fortuitous, always somewhat conflicted odyssey of reorientation such as I myself have begun to undergo in recent years, such as it seems America has been undergoing, such as I am asking the reader to undergo by reconsidering the place of the environment in our conventions of reading and writing.

(*EI*, 23)

Thoreaus "Irrfahrt" nachvollziehen heißt, die Marschroute umkehren, der die Literaturwissenschaft bis heute gefolgt ist, denn diese führt "fort" von der empirischen Welt: "literary theory has been making the idea of a literature devoted to recuperating the factual environment seem quaintly untheoretical. All major strains of contemporary literary theory have marginalized literature's referential dimension by privileging structure, text(uality), ideology, or some other conceptual matrix that defines the space discourse occupies apart from factual 'reality'" (*EI*, 86). Dementgegen sei es die Aufgabe des *ecocriticism*, den Leser ausgehend vom Text zurück zur "faktischen Realität" zu führen. Dabei unterstreicht die Beschreibung dieser Bewegung als "recuperation" noch einmal die bereits in der Bezeichnung von Thoreaus Laufbahn als einer "Odyssee" implizierte Bedeutung von "Rückkehr" oder "Heimkehr." Mit der Betonung dessen, was Buell die "referentielle Dimension" eines Textes nennt, kann dessen Lektüre dazu beitragen, die natürliche Umwelt wieder zum "Heim" des Lesers werden zu lassen, ihn wieder an jene umfassendere Wirklichkeit zurückzubinden, der ihn die Ideologien der postmodernen Gesellschaft (einschließlich der poststrukturalistischen Literaturtheorie) entfremdet haben. Buell bezeichnet diesen Prozess mit einem Schlüsselbegriff der Bioregionalisten (McGinnis 1999) auch als "reinhabitation", und in seiner Explikation dieses Begriffes greift er ein weiteres mal auf ein Kompositum zurück, in dem das Präfix "re-" auftaucht: "refamiliarizing ourselves with the physical environment that our preindustrial forebears perforce had to know better experientially, that their original forebears perforce knew better than they" (*EI*, 108). In der nichtfiktionalen Literatur, die sich nach dem Vorbild Thoreaus der Natur zuwendet, kann dieses verlorengegangene Erfahrungswissen restauriert werden, wenn nur die Leserin sich darauf einläßt. Eine solche "nonfiktionalistische" Lektüre (*EI*, 96) muß sich auf eine Reihe von Voraussetzungen stützen: "that the persona's chief rhetorical resource is exposition, that the metaphorical and tonal and meditative complications enriching expositions cannot be

distinguished as the sole or even chief ways in which the text becomes artful, that the text's outer mimetic function is as important as its intertextual dimension, and that its selectivity is an instrument for promoting knowledge rather than suppressing it" (EI, 97). Damit wird die Literatur zugleich in die Nachbarschaft der Naturwissenschaften gerückt, wie Buell ausdrücklich hervorhebt: "Literature functions as science's less systematic but more versatile complement. Both seek to make understandable a puzzling world" (EI, 94). Auch literarische Texte sollen also unter dem Gesichtspunkt beurteilt werden, ob sie eine "wahrhaftige" Darstellung der empirischen Realität liefern. Ihr Beitrag zur Überwindung der Umweltkrise bemisst sich danach, in welchem Maße es ihnen gelingt, die überkommenen symbolischen und allegorischen Schemata der Naturdeutung abzustreifen und zu einer möglichst "unvermittelten" Sicht auf die Natur durchzustoßen. So vergleicht Buell die höchst unterschiedlichen Berichte, die Charles Darwin und Herman Melville über ihre Besuche auf den Galapagos-Inseln in den 1830er Jahren hinterließen. Während die genaue Beobachtung der dortigen Fauna Darwin zur Entdeckung zahlreicher einzigartiger, jedoch eng miteinander verwandter Vogelspezies führte und so die Entwicklung der Theorie der natürlichen Zuchtwahl auf den Weg brachte, produzierte Melville einen Band mit Reiseskizzen, welcher den ironischen Titel *The Encantadas* trug und die Inseln zu einer symbolschwangeren Wüste stilisierte. In seinem späten Gedicht *Clarel* tauchen die Inseln ein weiteres mal auf, diesmal als Allegorie des gelobten Landes. Darwins unvoreingenommener Blick auf die natürliche Umwelt erschloß ihm neue Erkenntnisse über tatsächliche ökologische Zusammenhänge. Melville dagegen, so Buells harsches Urteil, vermochte lediglich literarische bzw. mythologische Klischees zu reproduzieren, da er zu sehr in anthropozentrische Vorurteile verstrickt war, um sich der Natur um ihrer selbst willen zuzuwenden: "Melville's environmental imagination was too homocentric to allow him to respond as Darwin did" (EI, 5).

Buell ist sich voll und ganz bewußt, wie weit sich ein solches Lektüreprotokoll von den heute vorherrschenden Paradigmen literaturwissenschaftlicher Arbeit entfernt: "'What, a new nominalism? Must we study Roger Torrey Peterson's bird books in order to read literature?' I

am tempted to reply: Yes, that would be a very good thing indeed (...). Environmental proficiency being a neglected art among the American bourgeoisie, I am all in favor of turning the resources of literature to its remediation whenever possible“ (EI, 97). Roger Torrey Petersons Leitfaden zur Vogelbeobachtung, in den 1930er Jahren erschienen und bis heute Bestandteil der Grundausrüstung jedes amerikanischen “birders,” dient Buell auch als Aufhänger, um die von ihm anvisierte Form der Lektüre gegen die zu erwartenden Vorwürfe zu verteidigen, sie werfe sich für ein bankrotttes ästhetisches Programm in die Bresche, beruhe auf einem diskreditierten Korrespondenzmodell der Mimesis oder blende die eigentlich ästhetische Dimension der Texte ab. Der mimetische Aspekt der Diagramme in Petersons Vogelführer liege gerade nicht darin, daß sie ein der empirischen Anschauung entnommenes Bild genau abschilderten und auf diese Weise eine "Ähnlichkeit" mit dem dargestellten Objekt erreichten, sondern vielmehr in ihrer radikalen Stilisierung – es handelt sich bei ihnen um "highly abstract renderings that have proved, in the experience of veteran birders, to enable the student to identify the originals more effectively than would a denser mimetic image, such as a photograph in the Audubon Society field guide“ (EI, 97). Die Revitalisierung der "äußeren Mimesis“, so Buell, muß von daher keineswegs die Selbstbeschränkung auf die Darstellungsformen eines konventionellen Realismus zur Folge haben, sondern vermag sich eines weiten Spektrums ästhetischer Verfahren zu bedienen. Am stärksten ist sie gerade dort, wo sie eine "deliberate dislocation of ordinary experience" (EI, 104) erreicht, wie etwa im "grotesque hyperfocus“, der für die Naturbeschreibungen in Mary Austin's *Land of Little Rain* oder in Thoreaus Notizbüchern typisch ist und auf einer akribischen Beobachtung natürlicher Prozesse beruht (EI, 100): "The capacity of the stylized image to put the reader into touch with the environment is precisely what needs stressing as a counter to the assumptions that stylization must somehow work against outer mimesis or take precedence over it“ (EI, 98). Solche Darstellungen seien mimetisch nicht in dem Sinne, daß sie ein "Abbild" der empirischen Realität schaffen, sondern insofern sie den Leser dazu bewegen, kognitive Routinen zu revidieren und seine Aufmerksamkeit Dingen zu schenken, die er vor der Lektüre nicht wahrgenommen hätte. So beschreibt Buell ein Gedicht Gerald

Manley Hopkins' als "a tiny energizer that disperses the reader's attention, in imitation of the poet's own, out to various points of environmental contact" (*EI*, 98). Es ist dieser Moment der "Berührung" mit der Umwelt, "the natural world either in its self-existence as an assemblage or plenum or in the form of a gestalt that can impress itself on the mind in [a] fundamental and binding way" (*EI*, 86), den Buell als den ethischen Kern seiner "nichtfiktionalistischen" Lektüren ansetzt: "the ethos – betrayed though it may eventually be - of basing art on disciplined extrospection is in the first instance an affirmation of environment over self, over appropriative homocentric desire" (*EI*, 104).

Gegen Buells Argumentation lassen sich eine ganze Reihe von Einwänden erheben. Indem er die Fähigkeit der Literatur, akkurate Repräsentationen der empirischen Umwelt zu produzieren, zur Schlüsselfrage einer ökologischen Literaturkritik erklärt, unterwirft er die Literatur Kriterien, gemäß denen sie - im Vergleich zu anderen Verfahren der Darstellung - nur als defizient erscheinen kann. Es ist gewiß kein historischer Zufall, daß die Naturwissenschaften, die Buell als Vorbild für das empiristische Ethos einer nicht-mehr anthropozentrischen Literatur heranzieht, seit Galileos epochemachendem Ausspruch, das Buch der Natur sei in der Sprache der Mathematik verfaßt, immer weniger auf die natürlichen Sprachen gestützt und stattdessen mathematische Modelle und Symbolsprachen entwickelt haben, deren Verhältnis zur beobachtbaren Welt aufs Strengste konventionalisiert ist. Für die Autoren naturwissenschaftlicher Abhandlungen ist die sprachliche Darlegung ihrer Forschungsergebnisse in der Regel eine lästige, dem eigentlichen Erkenntnisprozeß nachgeordnete Pflichtübung – der Erkenntnisprozeß spielt sich nicht in der Sprache ab, sondern vielmehr in Aufbau und Durchführung der Experimente, in der Arbeit im Labor und in der Formalisierung der dort gewonnenen Ergebnisse. In ihren Reaktionen auf den vielbeschworenen "linguistic turn" hat die Wissenschaftstheorie diesem Umstand größte Bedeutung zugemessen: für Philosophen wie Rom Harré und Ian Hacking sind die Naturwissenschaften in erster Linie ein Netzwerk von praktischen Verfahren der Beobachtung und Intervention, ein "cluster of material and cognitive *practices*" (Levine 1991, 33) - das Problem der "wahren Repräsentation" von Wirklichkeit legen sie als unlösbar *ad*

acta. Hacking etwa trifft eine strikte Unterscheidung zwischen einfachen Aussagen (wie dem klassischen "the cat is on the on mat"), die sich als "wahr" oder "falsch" bestimmen lassen, sofern Übereinstimmung über die zu ihrer Überprüfung notwendigen Verfahren besteht, und Repräsentationen, bei denen eine solche eindeutige Bestimmung nicht möglich ist. Entscheidend für die Tätigkeit der Wissenschaftlerin ist nicht die "Wahrheit" ihrer Hypothesen und Modelle, sondern die Wirksamkeit ihrer experimentellen Verfahren: "Only at the level of experimental practice is scientific realism unavoidable – but this realism is not about theories and truth. The experimentalist need only be a realist about the entities used as tools" (zit. Levine 1991, 34).

Der "Realismus" wissenschaftlicher Sprachen ergibt sich folglich erst daraus, daß ihr Geltungsbereich rigoros eingegrenzt wird – eben dies ist die wohl wichtigste Aufgabe des Experiments, das der Elimination unkontrollierbarer Variablen und der Herstellung einer beliebig reproduzierbaren Abfolge von Ereignissen dient. Die Stabilität und Überprüfbarkeit des Verhältnisses zwischen Zeichen und Erfahrungswirklichkeit, die Buell als vorbildlich für die von ihm angestrebte "nichtfiktionalistische" Lektüre betrachtet, ist demnach mit einer radikalen Reduktion jener semantischen Reichhaltigkeit erkauft, wie sie sowohl für die alltägliche Erfahrung als auch insbesondere für die Sprache der Literatur charakteristisch ist. Wenn die Sprachen der Wissenschaft die Fähigkeit besitzen, das Subjekt "zur Welt hinzuleiten", so ist diese Welt eine für die Zwecke der wissenschaftlichen Beobachtung präparierte und homogenisierte, in der gerade die Einzigartigkeit des individuellen Erlebens und die Eigenständigkeit der Natur, um die es Buell geht, von vornherein ausgeschlossen sind. Die Fixierbarkeit der "referentiellen Dimension" in den Sprachen der Naturwissenschaften, der nach Buells Willen die ökologisch orientierte Literatur nacheifern soll, setzt also in gewisser Weise die Auslöschung des "unvermittelten" Naturerlebens voraus: um die Verallgemeinerbarkeit und Eindeutigkeit der gemachten Beobachtungen zu gewährleisten, müssen die subjektiven Momente dieser Beobachtung so weit als möglich getilgt werden, wobei, wie Gernot Böhme schreibt, "die Einheit des 'Dings' (...) im analytischen Prozeß der Datenproduktion" verlorengeht (Böhme 1993, 61).

Daß sich dieser Verlust der primären Erfahrung gerade an jenem Beispiel verdeutlichen läßt, das Buell als Beleg für die Fähigkeit "stilisierter" Darstellungen anführt, den Leser an die Welt heranzuführen – nämlich Roger Torrey Petersons *Field Guide to the Birds* – hat Dana Phillipps in seiner [sic] Replik auf Buell in der dem *ecocriticism* gewidmeten Ausgabe der *New Literary History* detailliert aufgezeigt. Für die Bestimmung von Vögeln, der Petersons Text dienen soll, reicht es nicht aus, das Bild im Buch mit dem Bild in Übereinstimmung zu bringen, das der zu bestimmende Vogel im Bewußtsein seines Betrachters hinterlassen hat. Im Gegenteil: gerade der unvermittelte Sinneseindruck ist in vielen Fällen irreführend, da er den je nach Tages- und Jahreszeit wechselnden Beobachtungsbedingungen unterworfen ist. In Petersons einführenden Erläuterungen zu den Diagrammen heißt es: "As they are not intended to be pictures or portraits, all modelling of form and feathering is eliminated where it can be managed, so that simple contour and pattern remain. Even color is often an unnecessary, if not, indeed, a confusing, factor" (zit. Phillipps 1999, 592f). Mit anderen Worten: die eindeutige Bestimmung eines Vogels wird erst durch die Verarbeitung der "primären" Erfahrung gemäß einem festgelegten Protokoll von Regeln möglich, die auf eine rigorose Abstraktion und Filterung des ursprünglich gegebenen Sinneseindrucks hinauslaufen. Dana Phillipps spielt diesen Prozess anhand einer hypothetischen Vogelbeobachterin durch. Um einen Vogel zu identifizieren, dessen Merkmale auf mehrere der in Petersons Führer beschriebenen Arten passen,

she may have to consult other regional field guides, a regional bird list, back issues of *Birder's Digest* and *Birder's World*, audio and video recordings, the National Audubon Society's *Interactive CD-ROM Guide to North American Birds*, and perhaps even the rare bird alerts posted at <<http://www.virtualbirder.com>>. She might have to go back out and beat the bushes more aggressively the next day, intervening, if need be, in the chickadee's life by 'pishing' (mimicking the bird's alarm call) (...) All of this is what habituated users of Peterson's *Field Guide* might do in such cases (...) The 'stylized image' has not put the user of the guide in touch with the environment, (...) quite the reverse has happened: the environment has put the user of the guide in touch with the 'stylized image.' And that transaction, as Buell calls it, in turn puts her to considering another stylized image, and yet another, while she returns, now and again, to the environment for fresh impressions. (...) I think that it is this going back and forth between text and world, and between nature and culture, and the development of tools and techniques, like binoculars and computers and 'pishing,' which gives a notion like getting 'in touch with nature' whatever worth it may have (...) (Phillipps 1999, 595f)

Anders gesagt ist die "mimetische Akuratesse" der Abbildungen in Petersons Vogelführer weniger eine Eigenschaft dieser Darstellungen und ihres Verhältnisses zum Dargestellten als vielmehr das Resultat ihrer Einbindung in ein engmaschiges Netz kultureller Praktiken. Um ihren "Realismus" zu operationalisieren, ist eine genaue Kenntnis der ihre Benutzung regulierenden Protokolle notwendig, welche ihren Geltungsbereich eingrenzen und es ermöglichen, Fehlinterpretationen auszuschließen. Gleiches läßt sich über die "realistische" Literatur sagen: ihre Fähigkeit, sich auf „die Welt“ zu beziehen, der Buell so große Bedeutung zumißt, beruht einerseits auf einer strengen Formalisierung der Darstellungsmittel, andererseits auf der Annahme eines Satzes von Regeln zur Interpretation dieser Formen, welche der Text beim Leser als bekannt voraussetzen kann - im Sinne dessen, was Winfried Fluck als einen "Kontrakt zwischen Leser und Text" bezeichnet (Fluck 1997, 15).

Ganz ähnlich wie die Mimesis in der bildenden Kunst beginnt auch der Versuch "realistischer" sprachlicher Repräsentationen nicht mit dem unvermittelten Sinneseindruck – wie immer dieser vorzustellen wäre - sondern mit einem konventionellen Schema, in das der Sinneseindruck eingetragen werden kann, entsprechend E.H. Gombrichs klassischer Formulierung: "'making comes before matching.' (...) the matching process itself proceeds through the stages of 'schema and correction.' Every artist has to know and construct a schema before he can adjust it to the needs of portrayal" (Gombrich 1960, 116). "Wirklichkeitsgetreu" sind Repräsentationen demnach nicht in erster Linie durch ihre "Ähnlichkeit" mit dem, was sie darstellen, sondern in Relation zu anderen Repräsentationen – Produktion *und* Rezeption solcher "realistischen" Repräsentationen beruhen auf einer Schulung des Blicks, die sich nicht so sehr an der repräsentierten Realität, sondern an bereits vorhandenen Repräsentationen und Darstellungsschemata vollzieht (Gombrich 1960, 267). Wer etwa "nach der Natur" zu zeichnen lernt, wird in den einschlägigen Lehrbüchern angewiesen, sich zunächst einen Kanon geometrischer Formen anzueignen, aus denen der darzustellende Gegenstand aufgebaut werden kann: "Only after he has learned to construct the image of a bird should he go out and look at birds he wished to portray, and only at the end should he record such distinctive features as characterize first the species and then the individual bird" (Gombrich

1960, 148). Umgekehrt bedarf offenbar auch die Interpretation solcher "realistischer" Abbildungen, die sich einem westlichen Betrachter als genaue Abschilderung der Wirklichkeit darbieten, eines sozialisierten, an den in den abendländischen Kulturen gängigen Darstellungsschemata geübten Auges. So zitiert Gombrich einen japanischen Künstler, der während eines Aufenthalts in Europa Zeichenunterricht erhielt; als dieser seinem Vater die perspektivische Skizze einer Kiste vorlegte, rügte der ihn: "this box is surely not square, it seems to me very much crooked" (Gombrich 1960, 267). Psychologen, die den Kunstgeschmack australischer Aborigines untersuchten, kamen zu dem Schluß "that the natives disliked the absence of full representation, as when the foot of a bird was missing in an attempt to convey perspective" (Gombrich 1960, 138).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die "mimetische Akuratesse" realistischer Darstellungen – seien diese nun bildlicher oder sprachlicher Art – nicht so sehr in ihrem Verhältnis zum Dargestellten gründet, sondern im wesentlichen eine Frage ihres Verhältnisses zu vorangegangenen und folgenden Repräsentationen ist, mithin also eine Frage der Intertextualität. Sie steht und fällt also genau mit jenem Aspekt der Texte, den Buell ihrer "referentiellen" Dimension untergeordnet sehen will. Der Realismus der Naturwissenschaften, den Buell als Vorbild für die Verpflichtung der Literatur auf die empirische Welt heranzieht, zielt seinerseits nicht auf die Produktion realistischer Repräsentationen ab, sondern auf die Effektivität experimenteller Verfahren – wie George Levine schreibt: "downplaying representation is crucial for the scientific realist" (Levine 1991, 33). Solche experimentellen Verfahren bringen die Natur gerade nicht so zum Vorschein, wie sie "an und für sich" ist, sondern nur gemäß den kontrollierten Bedingungen des Experiments.

Diese Überlegungen machen nicht nur die epistemologischen Prämissen von Buells Versuch einer Rehabilitation des literarischen Realismus fragwürdig, sondern auch seine Behauptung, im Versuch der akkuraten Darstellung der Wirklichkeit komme ein ethischer Impuls zum Ausdruck, welcher der anthropozentrischen Zurichtung der natürlichen Umwelt grundsätzlich entgegenarbeite und einen Respekt für die fundamentale Alterität des Dargestellten bezeuge: Realismus in der Kunst beruht nicht auf der akkuraten Beschreibung

vorgängiger Sachverhalte, sondern auf der Konventionalisierung der Darstellungsmittel. Realismus in den Naturwissenschaften beläßt die Dinge nicht in ihrer Selbstständigkeit, sondern ist sowohl Vorbedingung als auch Resultat materieller Interventionen und muß als ein immer schon "feststellender" und zergliedernder Zugriff auf die Natur verstanden werden. Weder in der Kunst noch in den Naturwissenschaften weist also der Realismus einen Ausweg aus dem Anthropozentrismus.

Indessen lassen sich sowohl das oben beschriebene Wechselspiel zwischen vorgegebenen Darstellungsschemata und Sinneseindrücken als auch die Notwendigkeit von konventionalisierten Interpretationsregeln, um solche Nachahmungen in einer eindeutigen Weise auf die Erfahrungswelt zurückzubeziehen, durchaus mit Buells Vorstellungen von der Pädagogik des *ecocriticism* vereinbaren. Den Umstand, daß das Ziel einer "ökozentrischen" Perspektive auf die Natur keineswegs durch die Rückkehr zur spontanen Wahrnehmung eines "unschuldigen" Blicks zu erreichen ist, sondern kultiviert werden muß und in diesem Sinne durchaus "künstlichen" Charakter hat, räumt Buell mit dem folgenden überraschenden Vergleich nicht nur ein, sondern macht ihn auch gleich zum Ausgangspunkt seiner ökokritischen Didaktik:

Think of environmental representation as akin to the novel of manners, where tea ceremonies, tiny conversational nuances, and minute gestures and variances of dress matter intensely. The process of conforming to the codes begins when one accepts that the type of accent or dress one puts on really matters. At first we are not aware of the codes; then we perceive them as artifice; eventually we accept them as reality. So too with environmental literacy. We can think of it as a kind of culture, with local and historical variations, requiring efforts of study and adaptation. (EI, 107)

So legt es die pädagogische Praxis des *ecocriticism* nicht nur auf das Studium umweltorientierter Literatur und der dort inszenierten Verhaltensmuster an, sondern auch auf eine Einübung dieser Muster – ihr Ziel ist nicht nur literaturkritische Expertise, sondern "environmental literacy", eine umfassende ökologische Bildung, in der die Vermittlung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse über ökologische Zusammenhänge, die Förderung der Fähigkeit zur genauen Naturbeobachtung, die Schulung der künstlerischen Ausdrucksfähigkeit und der ästhetischen Sensibilität zu einer intimen, "ganzheitlichen" Kenntnis der natürlichen Umwelt zusammenfließen, welche einen verantwortungsvollen

Umgang mit ihr zu fundieren vermag (Orr 1992). Ein solches Wissen würde nicht nur die Grenzen zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen durchlässig machen, insbesondere zwischen den Geistes- und den Naturwissenschaften, sondern auch die Grenze zwischen akademischer Forschung und den Formen der alltäglichen Lebensführung. Buell beschreibt diesen anti-institutionellen Impuls, wie er vor allem für den amerikanischen *ecocriticism* charakteristisch ist, als ein Verlangen "to bring academic writing closer to creative nature writing, as well as to environmental(ist) life-praxis, by taking literary studies outdoors, *in situ*" (Buell 1999, 701). An einigen kleineren Universitäten in den Vereinigten Staaten haben diese Bestrebungen tatsächlich bereits in einer Umbildung des Curriculums Niederschlag gefunden, die die Lektüre von Texten aus dem Genre des *nature writing* mit eigenen Feldstudien und Schreibversuchen der Studenten, die Lehre der naturwissenschaftlichen Ökologie mit Wanderungen und landwirtschaftlicher Arbeit verbindet (Christensen 2003). Das Studium der Texte des ökokritischen Kanons soll sich hier nicht mehr nur in ihrer literaturwissenschaftlichen Analyse vollziehen, sondern im praktischen Nachvollzug der in diesen Texten beschriebenen Lebensformen, "not just through vicarious identification or scholastic investigation but also, indeed even more crucially, by reenacting them" (Buell 1999, 701).

Es ist dieser Zusammenhang, in dem der Begriff der Mimesis für eine ökologisch orientierte Literaturwissenschaft fruchtbar gemacht werden kann, und zwar im Sinne einer nachahmenden Aneignung kultureller Sinnbildungsmuster. Mit einer "wirklichkeitsgetreuen", dem naturwissenschaftlichen Naturbild komplementären Darstellung der Natur in der Literatur, wie sie Buell und anderen ökozentrisch orientierten *ecocritics* vorschwebt, hat dies allerdings nur am Rande zu tun – hier ginge es vielmehr darum, um mit Paul Ricoeur zu sprechen, etwas zu rekonfigurieren, was seinerseits die Interaktion der Menschen mit ihrer Umwelt bereits präformiert (Ricoeur 1981, 20): jenes kulturell vermittelte Repertoire von metaphorischen und narrativen Schemata, in deren Zirkulation sich der Prozeß der gesellschaftlichen Selbstverständigung vollzieht.

In *The Environmental Imagination* positioniert Buell seine Rehabilitation der "outer mimesis" mit kalkulierter Bescheidenheit als ein Korrektiv zur Hegemonie eines dogmatischen Textualismus in den Literaturwissenschaften. Denkt man seinen Ansatz jedoch konsequent weiter, muß man zu Schlußfolgerungen gelangen, die auch Buell selbst kaum zu ziehen bereit wäre. Die Umgestaltung des literarischen Kanons unter strikter Anwendung der Kriterien, die er für die "ökokritische" Beurteilung von Texten in Anschlag bringen möchte, hätte nicht nur zur Folge, daß ein erheblicher Teil der modernen und postmodernen Literatur aus dem Gesichtskreis des *ecocriticism* herausfiele oder nur noch als negative Folie für "grünere" Formen des Diskurses interessant wäre – was Buell durchaus in Kauf zu nehmen bereit zu sein scheint. Sie könnte keinen Grund angeben, warum Texte wie *Walden* oder *The Land of Little Rain*, die Gedichte einer Mary Oliver oder eines Gary Snyder mehr literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit verdienen als Leitfäden für den organischen Landbau oder das jüngste *environmental impact statement* zu den Ölförderungsplänen im *Arctic National Wildlife Refuge*. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß die letzteren Textsorten für eine ökologisch orientierte Literaturwissenschaft irrelevant seien. Wichtiger ist jedoch daß Buell, indem er die „wirklichkeitsadäquate“ Darstellung der Natur zum wichtigsten Kriterium für die Bewertung von Texten erhebt, alle jenen Eigenschaften, die Literatur *als* Literatur von anderen Formen der Repräsentation abheben und sich nicht unter dem Begriff der "outer mimesis" subsummieren lassen – Charakteristika wie Selbstbezüglichkeit, Depragmatisierung, die Betonung figurativer Sprache – zur Nebensache erklärt, ja, sie als moralisch suspekt erscheinen läßt: "the attenuation of mimesis might threaten nature itself" (*EI*, 103). Damit aber wird die Rolle der Literaturwissenschaften auf die eines Fensterputzers reduziert, der die Texte auf die äußere Welt hin transparent zu machen hat. Letztlich macht sich der *ecocriticism* auf diese Weise auch für die Quellen seines eigenen moralischen Antriebs blind, denn diese liegen nicht in der "referentiellen Dimension" der Literatur, sondern auf einer Ebene, die der faktenorientierten Zugangsweise von Buells "nicht-fiktionalistischer" Lektüre verschlossen bleibt – namentlich auf der Ebene der Erzählung.

12. Coda: *The Trees Have No Tongues*.

12.1. Dr. Seuss' *The Lorax*. Eine strategische Überinterpretation

Jede Geschichte hat die Neigung, im Geiste ihrer Leser (oder Hörer) eine andere Geschichte zu erzeugen, eine vorgängige Geschichte zu wiederholen und zu verlagern.

- James Clifford, „Über ethnographische Allegorie“

Die angesprochene Blindheit eines ökokritischen Ansatzes, der den ethischen Wert eines Textes an dessen Fähigkeit mißt, ökologische Sachverhalte realistisch abzubilden, wird besonders deutlich, wenn man einen Text in den Blick nimmt, dessen Beitrag zum ökologischen "consciousness raising" in den Vereinigten Staaten zweifelsohne beträchtlich war, der jedoch Buells Anforderungen an eine umweltbewußte Literatur auf flagrante Weise verletzt: Theodore Geisels *The Lorax* erschien 1971, ein Jahr nach dem ersten *Earth Day*, auf dem Höhepunkt jener außerordentlichen Entwicklung, welche die Umweltproblematik binnen weniger Jahre in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt hatte. Geisel, besser bekannt unter seinem Künstlernamen Dr. Seuss, hatte sich zu diesem Zeitpunkt mit Kinderbüchern wie *The Cat in the Hat* (1957), *How the Grinch Stole Christmas* (1957) und *Green Eggs and Ham* (1960) bereits eine Reputation als erfolgreichster zeitgenössischer Kinderbuchautor in den Vereinigten Staaten erworben. Prägnante Nonsense-Reime, phantastische Illustrationen und ein anarchischer Humor machten Geisel zum Liebling einer progressiven Pädagogik, die spielerisches Lernen den älteren Methoden des Auswendiglernens und bebilderte Geschichten den bis dahin üblichen *primers* vorzog.¹²⁶ *The Lorax* ist eines von Geisels wenigen Bücher, das sich explizit eines kontroversen

¹²⁶ Tatsächlich war *Cat in the Hat* eine Auftragsarbeit, die Geisel entsprechend den Vorgaben des Direktors der Lehrbuchabteilung von Houghton Mifflin, William Spaulding, geschrieben hatte. Spaulding stützte sich seinerseits auf die vom österreichischen Immigranten Rudolf Flesch entwickelte Theorie kindlichen Spracherwerbs. In seinem Bestseller *Why Johnny Can't Read* hatte Flesch eine fatale Leseschwäche bei amerikanischen Kindern diagnostiziert, die er auf eine fehlerhafte Didaktik zurückführte: anstatt die einzelnen Buchstaben des Alphabets zu lernen, sollten die 44 Phoneme der englischen Sprache zur Grundlage des Unterrichts gemacht werden, um die Fähigkeit der Kinder zu verbessern, neue Wörter schneller aufzunehmen. Spaulding gab Geisel mehrere von Linguistik-Experten zusammengestellte Wortlisten vor, auf deren Grundlage dieser den Text von *The Cat in the Hat* erarbeitete. Eines der Markenzeichen von Geisels unverwechselbarem Stil – die brillanten Wortspiele – war also nicht nur Ausdruck einer überbordenden Phantasie, sondern verdankte sich in beträchtlichem Maße einem pädagogischen Programm (Menand 2002).

politischen Themas annimmt¹²⁷ - er selbst bezeichnete es als "Propaganda" (Morgan & Morgan 1995, 211). Die fortdauernde Wirkung des Textes läßt sich unter anderem daran ablesen, daß die Holzindustrie im Pazifischen Nordwesten den Gebrauch des Textes im Grundschulunterricht 1989 gesetzlich zu unterbinden versuchte und 1991 unter dem Titel *Truax* eine Parodie von Geisels Text veröffentlichte. Bereits eine kurze Suche im Internet fördert Dutzende von Seiten zu Tage, auf denen Ratschläge für den Gebrauch des *Lorax* im Schulunterricht und in der Umwelterziehung gegeben werden.

Nicht nur eignet sich *The Lorax* als unverhüllt didaktischer Text hervorragend, um noch einmal auf überschaubarem Raum die Voraussetzungen jenes "bewußtseinbildenden" Effekts aufzuzeigen, der auch für die "seriöse" populär-ökologische Literatur von so zentraler Bedeutung ist. Eine genauere Analyse vermag zu zeigen, daß *The Lorax* dabei auch tieferreichende Fragen über die Legitimation populär-ökologischer Positionen aufwirft, insbesondere des "Ökozentrismus." Zunächst jedoch eine kurze Synopse des Textes.

The Lorax beginnt mit dem Bild eines kleinen Jungen, der inmitten einer grauen Wüstenei steht, am Rande eines Pfades, der sich von einigen zusammengewürfelten Gebäuden auf einem fernen Hügel bis zur unteren rechten Ecke des Bildes windet. Am Himmel steht die Mondsichel, es ist Nacht. Die Augen des Jungen sind auf ein Straßenschild mit der Aufschrift „The Street of the Lifted Lorax“ gerichtet und treffen sich mit dem traurigen Blick eines federlosen Vogels. Der begleitende Text erklärt: "At the far end of town / where the Grickle-grass grows / and the wind smells slow-and-sour when it blows / and no birds ever sing excepting old crows... / is the Street of the Lifted Lorax." In demselben eingängigen Anapäst, den der Text im Folgenden nur dort durchbricht, wo es der Hervorhebung inhaltlich prominenter Stellen dient, wird auf dem nächsten Bild die Frage expliziert, die im Blick des Jungen geschrieben scheint: "What was the Lorax / And why was it there? / And why was it lifted and taken somewhere / from the far end of town where the Grickle-grass grows? / The old Once-ler still lives here. / Ask him. *He* knows." Also macht sich der Junge - der mit dieser direkten Ansprache bereits als Stellvertreter des Lesers im Text kenntlich geworden ist - auf,

¹²⁷ Daneben wären zu nennen: *Yerte the Turtle* (1958) und *The Butter Battle Book* (1984), die sich – auf ebenso allegorische Weise wie *The Lorax* - mit dem Totalitarismus respektive dem nuklearen Wettrüsten befassen.

¹²⁹ Im Internet verfügbar unter: <http://orpheus.ucsd.edu/speccoll/dsads/index.shtml>

um den geheimnisvollen Once-ler zu konsultieren, der in einem verfallenen Turm am Ende des Pfades haust. Nachdem der Junge eine Gebühr von „fifteen cents / and a nail / and the shell of a great-great-great- / grandfather snail“ entrichtet hat, erzählt ihm der Once-ler die Geschichte vom Lorax, wobei er sich hinter den Brettern verbirgt, mit denen das Fenster des Turmes vernagelt ist, so daß – wie im gesamten Text - nur seine Arme und Hände zu sehen sind.

Der Bericht des Once-lers beginnt mit seiner Ankunft per Planwagen in einer Landschaft aus grünen Hügeln und bunten „Truffula Trees“, deren grelle Farbigkeit stark mit den dunklen Grau- und Blautönen kontrastiert, wie sie die Darstellung der diegetischen Gegenwart bestimmen. Auf den nächsten Seiten werden dem Leser die sympathischen Bewohner eines rudimentären Ökosystems vorgestellt: „Brown Barba-loots“, „Swomee Swans“ und „Humming Fish“, die allesamt eine sorgenfreie Existenz im Schatten der Truffula-Bäume führen. Es sind diese Bäume, denen das alleinige Interesse des Once-lers gilt. Er errichtet eine Hütte, fällt einen Truffula-Baum und strickt aus dessen buschiger Krone ein rosafarbenes Objekt, dessen Form an eine Zwangsjacke oder einen Strampelanzug mit nur zwei Öffnungen erinnert. Kaum hat er seine Arbeit beendet, erscheint mit einem Knall ein schnauzbärtiger Gnom auf dem Baumstumpf und wendet sich an den Once-ler: „'Mister!' he said with a sawdusty sneeze, / ,I am the Lorax. I speak for the trees, for the trees have no tongues. / And I'm asking you, sir, at the top of my lungs -' / he was very upset as he shouted and puffed - / 'What's that *THING* you've made out of my Truffula tuft?'“ Der Once-ler wiegelt ab: "I am doing no harm. / I am being quite useful. This thing is a Thneed. / A Thneed's a Fine-Something-That-All-People-Need! / It's a shirt. It's a sock. It's a glove. It's a hat. / But it has *other* uses. Yes, far beyond that.“ Der Lorax zeigt sich unbeeindruckt: "Sir! You are crazy with greed. / There is no one on earth / who would buy such a fool Thneed!" Im selben Moment erscheint jedoch bereits der erste Kunde, ein Herr im schwarzen Anzug, der mit auf den Kopf gestülptem Thneed über den rechten Bildrand enteilt. Da sich die „Thneeds“ so gut verkaufen baut der Once-ler eine Fabrik, telefoniert seine Verwandtschaft herbei, und Holz unter den fortwährenden Protesten des Lorax und Zurhilfenahme immer neuer mechanischer

Erfindungen den Truffula-Wald ab. Zunächst verlassen die braunen "Barba-loots" das Land, da sie keine Nahrung mehr finden können; es folgen die "Swomee Swans", nachdem die Luft so schlecht geworden ist, daß sie nicht mehr singen können, und die "Humming Fish", denn ihr Teich hat sich in ein „Gluppity Glupp“ verwandelt, das ihnen die Kiemen verklebt: „They'll walk on their fins and get woefully weary / in search of some water that isn't so smeary. / I hear things are just as bad up in Lake Erie.“ Als schließlich der letzte Truffula-Baum fällt und der Once-ler seine Fabrik schließen muß, verlassen ihn auch seine Verwandten. Als letzter geht der Lorax: „The Lorax said nothing. Just gave me a glance... / just gave me a very sad, sad backward glance... / as he lifted himself by the seat of his pants / [...] and took leave of this place / through a hole in the smog, without leaving a trace.“ Ganz ohne Spur verschwindet der Lorax allerdings nicht - inmitten der trostlosen Landschaft, die jetzt als der Hintergrund erkennbar ist, vor dem die Handlung einsetzte, hinterläßt er einen Steinkreis, auf dem das Wort „UNLESS“ zu lesen steht. Die Versuche des Once-lers, die Inschrift zu deuten, bleiben vergeblich - bis zur Ankunft des Jungen: „Now that *you're* here / the words of the Lorax seem perfectly clear. UNLESS some one like you / cares a whole awful lot, / nothing is going to get better. / It's not.“ Auf der letzten Abbildung wirft der Once-ler dem Jungen einen Samen zu und ermahnt ihn: “You're in charge of the last of the Truffula Seeds. / And Truffula trees are what everyone needs. / Plant a new Truffula. Treat it with care. / Give it clean water. And feed it fresh air. / Grow a forest. Protect it from axes that hack. / Then the Lorax / and all of his friends / may come back.”

Wir haben hier offenkundig einen Text vor uns, der über jeden Verdacht der "Wirklichkeitstreue" oder gar der wissenschaftlichen Akkuratess, wie Lawrence Buell sie von ökologisch orientierten Texten fordert, erhaben ist. Keine der dargestellten Figuren scheint sich einer „disziplinierten“ Beobachtung natürlicher Prozesse im Sinne Buells zu verdanken – die Barba-loots und Swomee Swans haben mehr mit jenen Kreaturen gemeinsam, die bereits Geisels frühe Werbegrafiken bevölkerten,¹²⁹ als mit lebendigen Braunbären oder "whooping cranes.“ Ihre Darstellung ist stark schematisierend und verweist eher auf ganze Kategorien von Lebewesen (Bärenartige, Vögel, Fische) als auf bestimmte

empirisch vorfindliche Arten – die Beschreibung einzelner biologische Spezies tritt gegenüber ihrer handlungstragenden Funktion völlig in den Hintergrund. Der Schwerpunkt des *Lorax* liegt ganz auf der Form der Geschichte: es ist ein Buch, daß sich vornehmlich zum Vorlesen und nacherzählen eignet. Für "purposes of external reference" (Buell 1995, 97) dagegen ist *The Lorax* offensichtlich unbrauchbar: es wäre eine eklatante Fehlinterpretation, sich nach Abschluß der Lektüre auf die Suche nach Truffula-Bäumen zu begeben, und kaum ein Kind würde einen solchen Fehler begehen. Die einzige Stelle, an der der Text sich explizit auf "die Wirklichkeit" bezieht ist die bereits zitierte Erwähnung von Lake Erie, dessen katastrophaler Zustand Mitte der 1960er Jahre viel öffentliche Aufmerksamkeit erregt hatte. Von dieser Ausnahme abgesehen gibt es keinerlei nominale Berührungspunkte zwischen der imaginären Welt des *Lorax* und der Welt außerhalb des Textes.

Trotz dieser völligen Abkehr von realistischen Darstellungskonventionen wird man schwerlich behaupten können, der Text sei ökologischen Fragen gegenüber indifferent. Die Handlung ist unschwer entzifferbar als Paraphrase jener Geschichten über die Zerstörung der natürlichen Umwelt durch eine konsumorientierte, auf materiellen Gewinn fixierte Gesellschaft, wie sie die populäre Ökologie in Umlauf gebracht hatte. Der Exodus der Säugetiere, Vögel und Fische geht Carsons „A Fable for Tomorrow“ parallel. Der Once-ler läßt sich mit seiner Vorliebe für die Konstruktion bizarrer Röhrensysteme, für Schrauben, Zahnräder und Übersetzungsriemen, als Personifikation einer instrumentellen, auf Effizienzsteigerung und Nutzenmaximierung verengten Rationalität lesen, die über die ihr zu Gebote stehenden Mittel die Zwecke aus den Augen verloren hat. Daß der Leser die Augen des Once-lers nicht zu sehen bekommt, daß dieser also im gesamten Text gesichtslos bleibt, daß seine Arme nahtlos in die von ihm konstruierten Maschinen übergehen und in fast allen Bildern die Werkzeughaftigkeit seiner Hände hervorhoben wird, die unablässig mit dem Zählen von Geld oder der Bedienung irgendwelcher Geräte beschäftigt sind – all dies drängt dem Leser eine Identifikation des Once-lers mit dem, was bei Lewis Mumford "the machine" heißt, geradezu auf. Die Tatsache, daß der Once-ler mit einem Planwagen im Truffula-Paradies ankommt, rückt ihn zudem in die Nähe der "pioneers", während die Verbindung von

Erfindungsgeist und kapitalistischem Instinkt, mit der er sich an die Nutzbarmachung des Waldes begibt, an die vielgepriesene "yankee ingenuity" denken läßt, welche seit Benjamin Franklin als amerikanische Kardinaltugend gilt. Die "Thneeds", jene "Fine-Somethings-That-All-People-Need", stünden demnach für das Prinzip der Zweckhaftigkeit, des "eins-um-eines-anderen-willen", des Tauschwertes, oder in einem engeren Sinne für die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ein immer aufwendigerer technischer Apparat aufgeboten wird. Dabei deutet bereits ihr absurdes Erscheinungsbild darauf hin, daß diese angeblich universalen Bedürfnisse so substantiell nicht sein können und womöglich gar künstlich produzierte, "falsche Bedürfnisse" sind, mit deren Hilfe sich ein ausbeuterisches System an der Macht hält. Auf den Lastwägen, welche die "Thneeds" ausliefern, steht denn auch ein Satz zu lesen, der in unübertrefflicher Schlichtheit die Slogans parodiert, mit denen die Werbeindustrie die Begehrlichkeiten der Konsumenten zu wecken versucht: "YOU NEED A THNEED." In der Erzählung des Once-lers reimen sich die "Thneeds" auf ein anderes Gut, dessen Akkumulation als die eigentliche Triebkraft hinter dem Wachstumswahn des Once-lers kenntlich wird: "I meant no harm. I most truly didn't. / But I had to grow bigger. So bigger I got. / I biggered my factory. I biggered my roads. / I biggered my wagons. I biggered the loads / of the Thneeds I shipped out. (...) / And I biggered my money, which everyone needs."

Die Geschichte von der Zerstörung des Truffula-Waldes und der Vertreibung seiner Bewohner wäre demnach als eine Allegorie zu lesen: als eine ausgedehnte Metapher, die über ihren "öffentlichen", buchstäblichen Sinn hinaus auf einen zweiten, figurativen Sinn verweist – hier die Geschichte der tatsächlichen Umweltzerstörungen, wie sie tagtäglich in den Massenmedien und wissenschaftlichen Publikationen berichtet werden. Selbst bei einem so offenkundig fiktionalen Text wie *The Lorax* besteht also durchaus die Möglichkeit einer "nicht-fiktionalistischen" Lektüre im Sinne Buells, wenn man nur bei der Einschätzung der Fähigkeit des Textes, den Leser an die empirische Natur heranzuführen, großzügig genug verfährt: die Abholzung des Truffula-Waldes verweist auf die Abholzung der realen Wälder, und ihre im Text beschriebenen Folgen für die Bewohner des Waldes sind eine für das junge

Publikum stark vereinfachte Repräsentation jener kausalen Zusammenhänge, wie sie in realen Ökosystemen Flora und Fauna in einem Netz gegenseitiger Abhängigkeiten miteinander verbinden. Die Figur, die im Text immer wieder auf diese Zusammenhänge und auf die ökologischen Folgekosten produktionstechnischer Fortschritte hinweist, ist der Lorax. Entsprechend dieser Lesart stünde also der Lorax für die mahnende Stimme eines ökologischen Bewußtseins, das gegen die Verabsolutierung menschlicher Nutzenerwägungen den Eigenwert der nichtmenschlichen Spezies einklagt – dem Baumstumpf entsprungen, steht er in einer unmittelbaren, synekdochischen Relation zur Natur. Er ist selbst ein Teil des Waldes, dem er seine Zunge leih und dessen Interessen er gegenüber dem Once-ler einklagt. Eben dies ist die Position, an der die ökozentrisch orientierten *ecocritics* ihre kanonischen Autoren lokalisieren, deren genaue Kenntnis und besondere Nähe zur Natur ihre repräsentative Funktion authentifizieren soll. Die Botschaft von Geisels *The Lorax* wäre dann die Botschaft des Lorax', der "für die Bäume spricht", so, wie dies Buell für Theoreau und seine Nachfolger behauptet, in Entsprechung zu Bill Devalls Prinzip der ökozentrischen Identifikation: "I am speaking for this mountain because it is a part of me." (Devall 1990, 52)

Gemäß einer solchen Interpretation ist es letztlich die Möglichkeit eines Durchgriffs vom Text auf eine vorgängige Realität, die "referentielle Dimension" im Sinne Buells, welche das moralische Gewicht des Textes ausmacht und nach der sich auch der Wert der Lektüre bemisst. Hat man diese "eigentliche" Bedeutung des Textes einmal herausgearbeitet, wäre man mit dem Text *als Text* fertig. Seine ästhetische Dimension – die ganze Menagerie fiktiver Kreaturen, die bunten Illustrationen, das kongeniale Zusammenspiel von Metrik, Sprachklang und suggestiven Neologismen, die Wendungen des Plots – wäre nicht mehr als der Zuckerguß, der überflüssig wird, sobald die bittere Pille geschluckt ist. Wenn wir wissen, worum es dem Text und seinen Lesern *in Wirklichkeit* gehen muß – nämlich um die Abholzung realer Wälder, die Verschmutzung realer Gewässer, die Ausrottung realer Spezies – können wir *The Lorax* guten Gewissens ins Bücherregal zurückstellen und uns wichtigeren Aufgaben zuwenden.

Aber interpretiert man, indem man die Erzählung solcherart auf die Fakten hin transparent zu machen versucht, nicht bereits die Fakten im Lichte der Erzählung? Es ist schließlich die Art und Weise, wie die einzelnen Elemente des Textes in einem Plot zusammengespannt sind, die Funktionen also, die sie in der Entfaltung der Handlung erfüllen, die es erst ermöglichen, sie auf die Welt außerhalb des Textes zurückzurechnen. Was *The Lorax* als "ökologischen" Text kenntlich macht, ist eben nicht in erster Linie die Ähnlichkeit der im Text dargestellten Figuren und Gegenstände mit irgendwelchen empirisch vorfindlichen Entitäten, sondern vielmehr die strukturelle Affinität des Plots zu jenen Geschichten, welche die populäre Ökologie erzählt. Daß der Truffula-Wald für "reale" Wälder stehen soll, erscheint vor allem deshalb plausibel, weil er abgeholzt wird; daß mit der Figur des Once-ler bestimmte wirtschaftliche Unternehmen bezeichnet sein sollen, ist insofern nachvollziehbar, als man diesen Unternehmen bereits die Eigenschaften des Once-lers und eine bestimmte Rolle in der Geschichte der ökologischen Krise zugeordnet hat. Die in Kap. 10.1. als Variante der Jeremiade bestimmte Legitimationserzählung zeigt sich im *Lorax* mit exemplarischer Klarheit: die Rückblende, welche den erzählerischen Hauptteil des Textes darstellt, beginnt mit der Beschreibung eines harmonischen Idealzustandes, der in der Folge durch die Hybris und Habgier des Once-lers korrumpiert wird und in einen Zustand der Verwüstung mündet; der Text schließt mit dem Aufruf zur Bekehrung und dem daran geknüpften Versprechen einer Rückkehr des Lorax "and all of his friends", also einer Restituierung der ursprünglichen Harmonie. Auch hier ist es die Form der Erzählung, welche den Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen der Brückenschlag vom "Sein" zum "Sollen" möglich wird. Sie vollzieht diesen Brückenschlag, indem sie die Gegenwart als Produkt vergangener *Handlungen* zeigt, sie also in ein Verhältnis zu den widerstreitenden *Absichten* der beteiligten Figuren setzt. Die Zerstörung des Truffula-Waldes ist nicht nur das Ergebnis einer Kette von Ursachen und Wirkungen, sondern kann auf die Motive der Handelnden zurückgeführt werden: was die Bäume zu Fall bringt, ist letztlich nicht die Axt des Once-lers, sondern seine Geldgier, die ihn für die unbeabsichtigten Folgen seines Tuns blendet. In diesem Sinne ist der Verlauf der Geschichte kein notwendiger, sondern das Resultat falscher Interpretationen und

Entscheidungen, einer Diskrepanz zwischen der Perspektive des Once-lers und den tatsächlichen Sachverhalten. Ein anderer Ausgang wäre möglich gewesen, *wenn nicht* der Once-ler so ein halsstarriger Geizkragen gewesen wäre, *wenn* er auf die Warnungen des Lorax gehört hätte, *wenn* der Lorax ihm die Axt aus der Hand genommen hätte, usw. Der tatsächliche Verlauf der Handlung wird durch die Erzählung, um mit Wolfgang Iser zu sprechen, in einen Horizont möglicher alternativer Geschichten gestellt (Iser 1976). Erst vor dem Hintergrund dieser Perspektivierung der berichteten "Fakten" mit Bezug auf die beteiligten Figuren oder, in den Worten John Bruners, ihrer Situierung in einer "dual landscape" (Bruner 1990, 51f), kann der moralische Appell, mit dem der Text schließt, überhaupt Sinn machen: durch den Akt der Erzählung wird die Gegenwart von einer bloß *gegebenen* zu einer *gemachten*, für die Verantwortung zu übernehmen möglich ist. Die düstere, leblose Wüstenei, in der die Handlung einsetzt, wird im Verlauf der Geschichte in Relation gesetzt zur harmonischen Koexistenz der Bewohner des bunten Truffula-Waldes; in der Kluft zwischen diesen beiden unterschiedlichen Welten und Weltverhältnissen öffnet sich der Spielraum für die ethische Reflexion, in der diese gegeneinander abgewogen werden können. Welche der beiden Versionen vorzuziehen ist, darüber kann am Ende des Textes kein Zweifel mehr bestehen – die letzten Sätze scheinen denn auch die moralische Botschaft des *Lorax* in aller nur wünschbaren Klarheit auszubuchstabieren: "Plant a new Truffula. Treat it with care. / Give it clean water. And feed it fresh air. / Grow a forest. Protect it from axes that hack."

Es ist diese Stelle des Textes, an welcher der Once-ler selbst den Sinn seiner Erzählung erfaßt und für den kleinen Jungen in eine ausdrücklichen moralischen Imperativ faßt, so daß hier das Verstehen des homodiegetischen Erzählers mit dem des Lesers koinzidiert. Auch formal ist die Passage aus dem übrigen Text klar herausgehoben: während auf allen anderen Seiten die Illustrationen durch einen ausgesprochenen Detailreichtum gekennzeichnet sind, zieht hier die Flugbahn des Samenkorns - in einem langen Bogen, der die offene Hand des Once-lers in der oberen rechten Ecke des Bildes mit den ausgestreckten Armen des Jungen unten links verbindet, und der durch eine weiße Wolke im

Hintergrund aufgegriffen und verdoppelt wird - die ganze Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich. Zwar befinden wir uns in der Gegenwart der Erzählung, aber das hellere Blau des Himmels ist jenes, das über dem Truffula-Wald vor dessen Zerstörung stand, ganz so, als ob die ideale Vergangenheit hier ihr Licht auf eine bessere Zukunft vorauswürfe. Mit dem Fall des Truffula-Samens illustriert Geisel jenen Moment der Konversion, auf den der gesamte Text hinstrebt, eine "passage from one moral order to another" ganz ähnlich jener, wie sie nach Hayden White den einzig befriedigenden Schlußpunkt jeder historischen Erzählung darstellt (White 1987, 23). Insofern *The Lorax* als didaktische Parabel aufgefaßt wird, läßt sich die Flugbahn des Samens also auch als *mise-en-abyme* für den Handlungsbogen der Geschichte verstehen, deren hoffnungsvolle Botschaft hier auf den fruchtbaren Boden einer Kinderseele fallen soll: "'SO... / Catch!' calls the Once-ler." Diesem Imperativ zu folgen hieße damit, sich als Leserin in die Position des kleinen Jungen zu imaginieren und zugleich den Sprung aus der Fiktion in die eigene Lebenswelt zu tun, die Geschichte also als die eigene anzunehmen und sie durch eine Veränderung des eigenen Handelns zu jenem Abschluß zu führen, den der Text uns vorenthält. Am Ende der Geschichte hängt der Truffula-Samen in der Luft - um ihn zu "fangen", muß die Leserin über den Text hinausgreifen. Wenn sie sich nicht gleich auf eine "nicht-fiktionalistische" Lesart im Sinne Buells festlegen und Bäume pflanzen will, so muß sie doch zumindest die Geschichte ihrer eigenen Welt so lesen, als wäre sie eine Version des *Lorax* – im Sinne Glotfelty's: einen Bewußtseinswandel vollziehen. Was aber hätte der Inhalt dieses Bewußtseinswandels zu sein? Schon der Titel des Buches legt es nahe, seine "Botschaft" bei jener Figur zu suchen, nach der er benannt ist: es ist der Lorax, der als Fürsprecher des Waldes und als Widerpart des Once-lers auftritt, und er ist es auch, der einen Ausgang aus dem Anthropozentrismus zu versprechen scheint, wie ihn die ökozentrisch orientierten Literaturwissenschaftler bei den von ihnen favorisierten *nature writers* vorgezeichnet sehen. Daß der kleine Junge, der im Text als Platzhalter des Lesers fungiert, sich auf der vorletzten Seite des Textes inmitten des Steinkreises gestellt sieht, "where the Lorax once stood", und damit buchstäblich an die Stelle des Lorax getreten ist, scheint eine solche Annahme zu stützen – in der Lektüre hätte der Leser den

Bildungsprozeß des kleinen Jungen nachzuvollziehen, so daß er am Ende des Textes wie dieser die Position des Lorax einnehmen und "für die Bäume sprechen" kann.

12.2. Die Unvermeidbarkeit des Anthropozentrismus

Der Mensch ist ein in den ‚Wäldern von Symbolen‘ (Baudelaire) verirrtes Kind.

- Milan Kundera, *Die Kunst des Romans*

So leicht macht es *The Lorax* dem Leser jedoch nicht. Tatsächlich ist es ja gerade die *Abwesenheit* des Lorax, welche die Erzählung in Gang gebracht hat. Gary Snyder äußert in einem Essay über seine Kindheit in Seattle, zwischen den Baumstümpfen des erst wenige Jahrzehnte zuvor abgeholzten Urwalds, die Vermutung, daß es die Geister der alten Douglasien gewesen seien, die ihn den Respekt vor der Natur gelehrt hätten.¹³⁰ In *The Lorax* hingegen ist der Geist des Waldes bereits vor dem Beginn der Erzählung verschwunden, und alles, was er zurückgelassen hat, ist besagter Steinkreis mit der Inschrift "UNLESS." Derjenige, der als einziger diesen unspezifischen Appell, es "besser" zu machen, für den Leser interpretieren kann, ist niemand anders als derselbe habgierige "homo faber", auf dessen anthropozentrische Verblendung die gegenwärtige Katastrophe zurückzuführen ist. Die Präsenz des Lorax im *Lorax* ist hingegen allenfalls eine in der Erzählung des Once-lers simulierte. Wenn aber der Once-ler am Ende des Textes verkündet: "Truffula Trees are what everyone needs", so scheint ein gewisses Mißtrauen angebracht zu sein – allzu deutlich klingen hier jene anderen "Fine-Somethings-That-All-People-Need" nach, die er noch wenige Seiten zuvor erfolgreich an den Mann gebracht hat. Ist also die Botschaft des Textes die, daß die Menschen Verantwortung für die Integrität der Natur tragen und an die Stelle des Lorax treten sollen, so erinnert er seine Leser zugleich daran, daß diese Verantwortung nur aus einer Position der Entfremdung von der Natur eingeklagt werden kann. Wenn die Natur

¹³⁰ „I know now that the area had been home to some of the largest and finest trees the world has ever seen, an ancient forest of hemlock and Douglas Fir, a temperate-zone rainforest since before the glaciers. And I suspect that I was to some extent instructed by the ghosts of these ancient trees as they hovered near their stumps. I joined the Wilderness Society at seventeen, subscribed to *Living Wilderness*, and wrote letters to Congress about forestry issues in the Olympics” (Snyder 1990, 118).

akzeptabel ist, kann nicht mehr einfach unter Berufung auf ihren "natürlichen Zustand" bestimmt werden, da dieser Zustand nur noch in der Rekonstruktion, also *kulturell*, zugänglich ist. Es wird nun vielmehr nötig, einen natürlichen Zustand zu *definieren* und die gegenwärtig vorhandene Umwelt, wo möglich, mit *künstlichen* Mitteln in diesen Zustand zurückzuführen.

Was dies praktisch bedeutet, mag ein Blick auf die restaurative Ökologie zu zeigen, die in den USA von Aldo Leopolds Versuchen inauguriert wurde, auf seinem Grundstück in Sauk County eine "gesunde biotische Gemeinschaft" wiederherzustellen. Dabei orientierte er sich, wie wir gesehen haben, an Frederic Clements' Konzept der „climax community.“ Die in *A Sand County Almanach* entwickelte Prinzipien wurden 1963 mit dem von Leopolds ältestem Sohn Starker abgefassten "Leopold Report" zum offiziellen Programm des *National Park Service*: "As a primary goal, we would recommend that the biotic associations within each park be maintained, or where necessary recreated, as nearly as possible in the condition that prevailed when the area was first visited by the white man."¹³¹ Die Umsetzung dieses Programmes verlangte, daß mit großem Aufwand alle Spuren menschlicher Besiedelung in den Parks beseitigt würden. Der performative Widerspruch, in den sich solche Bestrebungen zwangsläufig verstrickten, indem sie die Spuren menschlicher Intervention durch weitere Interventionen zu beseitigen trachten, ist charakteristisch für eine kulturgeschichtliche Konstellation, in der es zunehmend unmöglich wird, authentische und inszenierte Natur voneinander zu unterscheiden. Um Richard Whites ironischen Kommentar zur gegenwärtigen Lage zu zitieren: "wilderness is managed land, protected by three-hundred page manuals specifying what can and cannot be done on it" (zit. Hayles 1996, 410). Damit sollen nicht die Leistungen Starker Leopolds geschmälert werden: die in seinem Namen begonnenen Reformen führten zu zahlreichen positiven Veränderungen in der naturschützerischen Praxis.¹³² Aber indem Starker Leopold die "Wildnis" als einen geschichts- und politikfreien Raum von der umgebenden Natur abzuzäunen versuchte (und dabei die

¹³¹ Der Leopold-Report ist auf der Webseite des National Park Service verfügbar.

¹³² Zu den wichtigsten von Starker Leopold angestossenen Veränderungen zählte die Einführung kontrollierter Waldbrände und die verstärkte Wiedereinführung von Raubtieren zur Kontrolle der Wildbestände in den Nationalparks.

im *Lorax* einen moralischen Anspruch erhebt, so ist dieser Anspruch zunächst einmal ebenso unspezifisch wie der Steinkreis zu Beginn der Handlung des *Lorax* leer. Die Position des Lorax als eines authentischen Fürsprechers für die Eigeninteressen der Natur ist nur noch nachträglich *von der Position des Once-lers aus* rekonstruierbar. Zwar wird der leere Steinkreis auf der vorletzten Seite vom kleinen Jungen ausgefüllt, aber auch dieser Auflösung gibt der Text noch eine Wendung, die man als Mahnung zur Vorsicht deuten kann: während auf den vorhergehenden Bildern stets das Gesicht des kleinen Jungen sichtbar war, sind auf der allerletzten Seite nur noch seine dem fallenden Truffula-Samen entgegengereckten Arme zu sehen. Damit wird er in eben dem Moment, an dem der Text seine eigene "bewußtseinsbildende" oder politische Wirkung in Szene setzt, ikonographisch in die Nachfolge des Once-lers gerückt.

Vor diesem Hintergrund kann *The Lorax* auch als ein allegorisches Lehrstück über die Schwierigkeiten gelesen werden, in die sich jeder Versuch, über die ethischen Begrenzungen des Anthropozentrismus hinauszudenken, unweigerlich verstrickt – mithin auch als Parabel auf jene Paradoxie des Holismus, die bereits in Kap. 8.2. angesprochen wurde: die populäre Ökologie imaginiert für sich einen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, von dem aus sie ihre Kritik formuliert. Dabei kommt sie jedoch nicht umhin, die Sprache der Gesellschaft zu sprechen, die sie angreift; die Idee einer konsistenten "biozentrischen" Perspektive, welche einen absoluten Bruch mit dem gesellschaftlichen *status quo* vollzöge, bleibt damit entweder zur Wirkungslosigkeit verdammt, oder sie schlägt im Moment ihrer gesellschaftlichen Operationalisierung in eine Position um, die unschwer als Fortsetzung etablierter anthropozentrischer Diskurse erkennbar ist – aus "I speak for the trees" wird: "trees are what everyone needs." Die Sprache der populären Ökologie ist – selbst dort, wo ihr ein solcher Anspruch zugemutet wird - nicht die Rede des Lorax. Weder kann sie ein natürliches Mandat für ihren Anspruch vorweisen, "für die Bäume zu sprechen", noch vermag sie die Natur so zu repräsentieren, wie sie "an und für sich" ist. Sie entspringt nicht einem Wissen um das "Wesen" der Natur, um ihren intrinsischen Wert jenseits und unabhängig von menschlichen Wertmaßstäben, oder der Erkenntnis einer transzendentalen

natürlichen Ordnung, welche menschliches Handeln verbindlich regulieren könnte, sondern vielmehr einem *negativen* Wissen, das die Natur nur in ihrer Abwesenheit zu erkennen vermag - in jenen Momenten, an denen sie menschliche Absichten durchkreuzt und sich dem forschenden Zugriff entzieht. Das Wissen über ökologische Zusammenhänge, welches den Menschen zu einem harmonischen Verhältnis zu ihrer natürlichen Umwelt verhelfen soll, ist - wie die Einsicht des Once-lers, wie der Lorax selbst, der ja aus der ersten Wunde entsteigt, die der Onceler dem Wald zufügt - selbst in einem wesentlichen Sinne Resultat des zerstörerischen Umgangs mit dieser Umwelt. So wie der Petroglyph, den der "Lorax absconditus" zurückläßt, zwingt dieses negative Wissen gerade durch seine Unabgeschlossenheit dazu, den Satz zu vollenden, von dem "UNLESS" nur das erste Wort sein kann. Zu einem - immer nur vorläufigen - Ende bringen läßt er sich jedoch nur in der Sprache des Once-lers, die zugleich die Sprache der Erzählung ist: alle Versuche, den intrinsischen Wert der Natur zu denken, bleiben an die historischen und kulturellen Begrenzungen menschlicher Erkenntnis gefesselt. Sie müssen letztlich auf einen zutiefst anthropozentrischen Akt hinauslaufen: die Neudefinition menschlicher Bedürfnisse und dessen, was als Allgemeinwohl Geltung finden kann - so wie dies in der Geschichte des Once-lers geschieht, die ein in der Vergangenheit lokalisiertes Ideal erzählerisch in ein Verhältnis zur Gegenwart setzt und zukünftiges Handeln auf dieses Ideal verpflichtet. Zu der Erkenntnis, daß die Menschen ein Teil des Naturhaushalts sind, "zwingt" sie "die Natur selbst" durch die Veränderungen in jenen natürlichen Kreisläufen, welche die Menschen durch ihre Eingriffe gestört haben, auf deren Funktionieren sie aber angewiesen bleiben - Felder, die kein Wasser erhalten, verdorren, Körper, die vergiftete Nahrung aufnehmen, werden krank. Was aber dieses "Ein-Teil-Sein" für den Einzelnen und für die Gesellschaft bedeutet, wie mit den natürlichen Begrenzungen menschlichen Handelns umgegangen werden soll, dies kann einzig und allein nach den Bedingungen der Gesellschaft ausgehandelt werden. In dem Maß, in dem sich die totale Verfügbarkeit der Natur *als materieller Ressource* für die Zwecke der Menschen realisiert, wird die Natur *als normativer Grund* für menschliches Handeln zunehmend unverfügbar. Welches Maß an Veränderung in der natürlichen Umwelt

indigene Bevölkerung, alter Gewohnheit entsprechend, der "Natur" zuschlug), stellte er keineswegs den Urzustand der Natur wieder her, sondern verwandelte sie vielmehr einem tief in der kulturellen Imagination der USA verankerten Stereotyp an – wie bereits die Sprache des „Leopold-Report“ verrät: „A national park should represent a vignette of primitive America.“ Daß in Geisels *Lorax* das abschließende Plädoyer für die Wiederherstellung des Truffula-Waldes vom Once-ler selbst vorgebracht wird, mag man auch als einen Kommentar zu dieser ironischen Situation lesen: das Bedürfnis, die Wildnis zu bewahren, hat seine Wurzeln in derselben *frontier*-Mythologie, die so viel zu ihrer Zerstörung beigetragen hat. Der Glaube an die immanente Bedeutsamkeit der natürlichen Ordnung, welche man in den Nationalparks zu konservieren sucht, ist ein Erbe eben jener christlichen Tradition, der so viele Vertreter der populären Ökologie die Schuld an der Rücksichtslosigkeit anlasten, mit der die europäischen Einwanderer sich die amerikanische Erde Untertan machten (Worster 1993, 184ff).

Die Tatsache, daß die "unberührte" Natur zum Gegenstand der menschlichen Begierde geworden ist, zu "something that all people need", läßt die Natur nicht unberührt – dies beginnt spätestens mit der Einrichtung der Nationalparks in den USA und unter der ersten Roosevelt-Administration und führt über Aldo Leopolds "shack" bis in den Zoo von San Diego, dessen mit großem Aufwand simulierten "natürlichen Habitate" Umberto Eco als Belegstück für seine These von der Geburt des Hyperrealen aus der Sehnsucht nach dem Realen angeführt hat (Eco 1986, 49). In den Texten von Leopold und Snyder ist es die Clements'sche „dynamic ecology“, mit ihren teleologischen Sukzessionsphasen und dem stabilen, harmonischen Idealzustand der „climax community“, welche die Funktion des *Lorax* erfüllt: sie ist der Garant der Möglichkeit, der Natur ihre intrinsische Bedeutung abzulauschen und aus ihrem Sein ein Sollen herauszulesen. Die wissenschaftliche Ökologie hat dieses Konzept der "climax community" inzwischen verworfen und die Vorstellung, daß die natürliche Umwelt sich in ihrem „ursprünglichen“ Zustand wesentlich durch ein stabiles Gleichgewicht auszeichne, ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. Solche Equilibrien erscheinen nun allenfalls als lokale Phänomene innerhalb eines größeren naturgeschichtlichen

Zusammenhangs, der auch ohne menschliche Interventionen von chaotischen Fluktuationen und radikalen Umbrüchen geprägt ist (Botkin 1990; Worster 1993, 156ff). Der Natur "ihren Lauf zu lassen" ist also keine Option mehr - wenn es dies jemals war. Der Lorax ist damit in der Tat verschwunden, und alle Versuche, ein Gleichgewicht zwischen Gesellschaft und Natur herzustellen, ein "nachhaltiges" Verhältnis zur natürlichen Umwelt zu finden und den Lorax wieder herbeizurufen, müssen *no lens volens* die Sprache des Once-lers sprechen. Man kann dies mit Peter Strasser auch so formulieren: „Auf einem hohen Komplexitätsniveau der Entwicklung sind die Ursachen (unsere wissenschaftlich-technischen Probleme) durch den wissenschaftlich-technischen Komplex, der zu ihrer Bewältigung entwickelt wurde, derart vorstrukturiert (...), daß beide ineinandergreifen wie Schlüssel und Schloß“ (Strasser 1989, 165). Um zu verstehen, welche Maßnahmen es bedarf, um die Natur in einem Gleichgewicht zu erhalten, welches das Fortbestehen der Gesellschaft erlaubt, sind heute Technologien erforderlich, die unweigerlich auch eine weitere Erosion der Normativität von Natur, ihre „Denaturalisierung“ unter dem Gesichtspunkt der Machbarkeit bewirken werden. Eben dies ist die Situation des ökologischen Bewußtseins in der Postmoderne, wie sie Steven Connor schildert: "Postmodern ecology requires the rather paradoxical feat of inventing the modes of our inherence in the world, determining the nature of our determination by the natural, bringing about the conditions of our givenness" (Connor 1996, 12).

13. Bibliographische Angaben

13.1. Bücher und Zeitschriften

A

- Abbey, Edward (1968; DS), *Desert Solitaire. A Season in the Wilderness*, New York.
- Ders. (1975), *The Monkey Wrench Gang*, New York 1976.
- Ders. (1978), "Preface", in: J.W. Krutch, *The Great Chain of Life*, Boston 1978, S.v-xix.
- Ders. (1994), *Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey, 1951-1989*, hg. v. David Peterson, Boston.
- Ders. (1990), *Hayduke Lives!*, Boston, Toronto & London.
- Adorno, Theodor W. u. Horkheimer, Max (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1988.
- Altieri, Charles (1970), „Gary Snyder's Lyric Poetry: Dialectic as Ecology“, in P. Murphy, *Critical Essays on Gary Snyder*, Boston 1991, S.48-58.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York 1991.
- Assmann, Jan (1997), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Austin, John L. (1962), *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Übers. Eike von Savigny, Stuttgart 1972.

B

- Bacon, Francis (1870), *Works*, hg. v. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, 14 Bd., London.
- Barbour, Michael G (1996), "Ecological Fragmentation in the Fifties", in: Cronon 1996, S. 233-255.
- Barthes, Roland (1973), *Mythologies*, London.
- Bartram, William (1989), "Introduction to *Travels*" in: Lyon 1989, S.107-119.
- Bate, Jonathan (2000), *The Song of the Earth*, Cambridge, Massachusetts.
- Bateson, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, New York.
- Baym, Nina et. al., Hg. (1998), *Norton Anthology of American Literatur vol.I*, New York & London.
- Beck, Roy u. Kolankiewicz, Leon (2000), "The Environmental Movement's Retreat from Advocating U.S. Population Stabilization (1970-1998): A First Draft of History", in: *Journal of Policy History* 12.1, S.123-156.
- Beck, Ulrich (1988), *Gegengifte. Die Organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Benton, Ted (1993), *Natural Relations*, London.
- Bercovitch, Sacvan (1978), *The American Jeremiad*, Madison, Wisconsin.
- Bergandi, Donato (2000), "'Reductionist Holism': an Oxymoron or a Philosophical Chimera of Eugene Odum's Systems Ecology?", in: Keller & Golley 2000, S.204-217.

- Berman, Tzaporah (1994), "The Rape of Mother Nature? Woman in the Language of Environmental Discourse," in: *Trumpeter* 11/4, S.173-178.
- Betsworth, Roger G. (1990), *Social Ethics: An Examination of American Moral Traditions*, Louisville, Kentucky.
- Bigell, Werner (1998), „Biocentrism and Green Existentialism: Edward Abbey’s Conflicting Conceptualizations of Nature“, in: Quigley 1998, S.277-295.
- Bishop, James (1994), *Epitaph for a Desert Anarchist: The Life and Legacy of Edward Abbey*. New York.
- Blumenberg, Hans (1975), *Die Genesis der Kopenikanischen Welt*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1993), *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1996), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1997), *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1998), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M.
- Ders. (2001), *Ästhetische und Metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M.
- Böhme, Gernot (1989), *Für eine Ökologische Naturästhetik*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1993), *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt a.M.
- Botkin, Daniel B. (1990), *Discordant Harmonies. A New Ecology for the Twentieth Century*, New York & Oxford.
- Boyer, Paul (1985), *By the Bomb's Early Light: American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age*, Chapel Hill, North Carolina 1994.
- Ders. (1995), *Promises to Keep. The United States Since World War II*, Lexington, Massachusetts.
- Bradford, William (1998), "Of Plymouth Plantation" in: Baym et. al. 1998 (Hg.), S.164-204.
- Branch, Michael (1994), "Ecocriticism: The Nature of Nature in Literary Theory and Practice" in: *Weber Studies* vol. 11.1., Winter 1994.
- Branch, Michael, R. Johnson, D. Patterson u. S.Slovic (1998), *Reading the Earth. New Directions in the Study of Literature and Environment*. Moscow, Idaho.
- Bramwell, Anna (1985), *Blood and Soil: Walther Darré & Hitler's 'Green Party.'* Berkshire.
- Brumm, Ursula (1963), *Die Religiöse Typologie im Amerikanischen Denken. Ihre Bedeutung für die Amerikanische Literatur- und Geistesgeschichte*, Leiden.
- Bruner, Jerome (1990), *Acts of Meaning*, Cambridge & London.
- Bryant, Paul T. (1993), „The Structure and Unity of *Desert Solitaire*“, *Western American Literature* 28 (1), S.3-19
- Buell, Lawrence (1995), *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Massachusetts.
- Ders. (1999), "The Ecocritical Insurgency," *New Literary History* 30, S.699-712.
- Burgess, Robert L. (1981), "Introduction," in: *Handbook of Contemporary Developements in World Ecology*,. E.J. Kormondy u. J.F. McCormick (Hg.), Westport, Connecticut.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex.'*, New York & London.

C

- Campbell, SueEllen (1996), "The Land and Language of Desire. Where Deep Ecology and Post-Structuralism Meet", in: C.Glotfelty & H.Fromm 1996, S.124-136.
- Dies. (1998), „Magpie“, in: P.Quigley 1998, S.33-46.
- Carson, Rachel (1955; ES), *The Edge of the Sea*, London 1999.
- Dies. (1956), "Help Your Child to Wonder", in: *The Sense of Wonder*, hg. v. Linda Lear, New York 1998.
- Dies. (1962; SS), *Silent Spring*, New York 1970.
- Callicott, J. Baird, Hg. (1987), *Companion to 'A Sand County Almanach.' Interpretive and Critical Essays*, Madison.
- Cha, Tae-Wook (2001), "Ecologically Correct. Conserve and Spend," in: *The Harvard Design School Guide to Shopping*, hg. v. R. Koolhaas et.al., Köln, S.304-319.
- Christensen, Laird (2003), „The Voice of Experience: An Interview With John Elder“, in: *ISLE* 10.1. (Winter), S.195-213.
- Clark, Gary (2003), "History and Ecology: The Poetry of Les Murray and Gary Snyder", in: *ISLE* 10.1 (Winter), S.27-54.
- Clements, Frederic S. (1916), "Preface to *Plant Succession: An Analysis of the Development of Vegetation*," in: Keller & Golley 2000, S. 35-41.
- Ders. (1949), „Climatic Cycles and Human Populations in the Great Plains“, in: *Dynamics of Vegetation: Selections from the Writings of F.E. Clements*, hg. v. B.W. Allred u. E.S. Clements, New York 1949.
- Clements, Frederic u. Shelford, Victor (1939), *Bio-Ecology*, New York.
- Clowse, Barbara Barksdale (1981), *Brainpower for the Cold War: the Sputnik Crisis and National Defense Education Act of 1958*, Westport, Connecticut.
- Connor, Steven (1996), "After Cultural Value: Ecology, Ethics, Aesthetics“, in: *Ethics and Aesthetics. The Moral Turn of Postmodernism*, hg. v. Gerhard Hoffmann und Alfred Hornung, Heidelberg 1996, S.7-28.
- Commoner, Barry (1971), *The Closing Circle: Nature, Man, Technology*, New York.
- Cook, Bruce (1971), *The Beat Generation*, New York.
- Cortiel, Jeanne u. Grünzweig, Walter (2001), „Das Erzählen in der Kultur: Narrativ, Religion und Kulturanalyse“, in: *Kulturwissenschaften in der Nordamerikaforschung: Eine Bestandsaufnahme*, hg. v. Friedrich Jäger, Tübingen 2001, S.27-40.
- Cronon, William (1983), *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York.
- Ders., Hg. (1996a) *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. New York & London.
- Ders. (1996b), "Introduction: In Search of Nature", in: Cronon 1996a, S.23-56.
- Ders. (1996c), "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature", in: Cronon 1996a, S. 69-90.

D

- Davis, John, Hg. (1991), *The Earth first! reader: ten years of radical environmentalism*, Salt Lake City.
- Denham, Arthur E. (2000), *Metaphor and Moral Experience*, Oxford.
- Devall, Bill. „Deep Ecology and Radical Environmentalism“, in: Dunlap & Mertig 1990a, S.51-62.
- Dunlap, Riley E. u. Mertig, Angela G., Hg. (1990a), *American Environmentalism. The U.S. Environmental Movement, 1970-1990*, Pullman, Washington.
- Dies. (1990b), „The Evolution of the U.S. Environmental Movement from 1970 to 1990: An Overview“, in: Dunlap & Mertig 1990a, S.1-10.
- Dolan, Frank (1994), *Allegories of America. Narratives – Metaphysics – Politics*, Ithaca & London.

E

- Eco, Umberto (1986), *Travels in Hyperreality*, übers. W. Weaver, New York.
- Edwards, Jonathan (1998a), „A Divine and Supernatural Light“ in: N. Baym et. al. 1998, S.453-465.
- Ders. (1998b), „The Beauty of the World“ in: N. Baym et. al. 1998, S.485-86.
- Ders. (1998c), „Images or Shadows of Divine Things“ in: N. Baym et. al. 1998, S.487-491.
- Egerton, Frank N. (1977), „A Bibliographic Guide to the History of General Ecology and Population Ecology“, *History of Science*, 15, S.195
- Egler, Frank (1969), "Pesticides – In Our Ecosystem", in: *The Subversive Science. Essay Towards an Ecology of Man*, hg. v. Paul Shepard u. Daniel McKinley, Boston 1969, S. 245-267.
- Ehrlich, Paul (1968), *The Population Bomb*, New York.
- Elder, John (1985), *Imagining the Earth: Poetry and the Vision of Nature*, Urbana, Illinois.
- Ellis, Jeffrey C. (1996), "On the Search for a Root Cause: Essentialist Tendencies in Environmental Discourse", in: Cronon 1996, S. 256-268.
- Emerson, Ralph Waldo (1906a), „Civilization,“ in: *The Works of Ralph Waldo Emerson vol.III – Society and Solitude, Letters and Social Aims Addresses*, hg. v.. George Sampson, London, S.11-19.
- Ders. (1906b), „English Traits,“ in: *The Works of Ralph Waldo Emerson vol.II – English Traits, Conduct of Life, Nature*, hg. v. George Sampson, London, S. 3-186.
- Ders. (1939), *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, hg. v. R.L. Rusk, New York.
- Ders. (1957), *Selections from Ralph Waldo Emerson*, hg. v. Stephen E. Whicher, Boston.
- Ders. (1971), *The Collected Works of Ralph Waldo. Emerson vol.I*; hg. v. Robert E. Spiller & Alfred R. Ferguson, Cambridge, Massachussetts.
- Ders. (1982), *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson. vol. XVI (1866-1882)*, hg. v. Ronald A. Bosco & Glen M. Johnson, Cambridge, Massachussetts.
- Erskine, H. (1972), "The polls: Pollution and its costs“, in: *Public Opinion Quarterly* 36, S.120-135.

F

- Fenchel, Tom (1989), „Comment on Carney’s Article“, in: *Functional Ecology* 3, S.641.
- Ferry, Luc (1995), *The New Ecological Order*, Chicago.
- Flader, Susan (1987), „Aldo Leopold’s Sand County“, in: Callicott 1987, S.40-62.
- Fleming, Donald (1972), "The Roots of the New Conservation Movement“, in: *Perspectives in American History* 6, S.17-27.

Fluck, Winfried (1997), *Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.

Ders. (1978), *The History of Sexuality: an Introduction*, London.

Fox, Stephen (1981), *The American Conservation Movement: John Muir and His Legacy*, Madison, Wisconsin.

Freeman, Martha, Hg. (1995), *Always, Rachel: The Letters of Rachel Carson and Dorothy Freeman, 1952-1964*, Boston.

Fritzell, Peter (1987), "The Conflicts of Ecological Conscience," in: Callicott 1987, S.128-156.

Ders. (1991), *Nature Writing and America. Essays Upon a Cultural Type*, Ames, Iowa.

Fuchs, Peter (1992), *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.

Fuller, Buckminster (1969), *Operating Manual for Spaceship Earth*, Carbondale, Illinois.

G

Galbraith, John K. (1967), *The New Industrial State*, Boston.

Gartner, Carol B. (2000), „When Science Writing Becomes Literary Art: The Success of *Silent Spring*“, in: Waddell 2000, S.103-125.

Gasmann, Daniel (1971), *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, New York.

Ders. (1998), *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*, New York.

Gergen, K. (1994), "Mind, text, and society: Self-memory in social context", in: *The remembering self. Construction accuracy in the self-narrative*, hg. v. U. Neisser u. R. Fivush, Cambridge, Massachusetts.

Glacken, Clarence J. (1967), *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley.

Gleason, Henry A. (1939), "The Individualistic Concept of Plant Association" in: Keller & Golley 2000, S. 42-54.

Glottelty, Cheryll (1996), „Literary Studies in an Age of Ecological Crisis“, in: Glottelty & Fromm 1996, S.i-xix.

Dies. (2000), „Cold War, *Silent Spring*: The Trope of War in Modern Environmentalism“, in: Waddell 2000, S. 157-173.

Glottelty, Cheryll, u. Fromm, Harold, Hg. (1996), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens, Georgia.

Gombrich, E.H. (1960), *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Princeton.

Graham, Frank (1970), *Since Silent Spring*, Greenwich, Connecticut.

Grober, Ulrich (2002), "Wise Use, Dauerwald, Land-Ethik. Aldo Leopolds Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit“, in: *Natur und Kultur*, Jg. 3, Heft 2, Herbst, S.112-119.

Groh, Ruth u. Dieter (1991), *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt a.M.

Dies. (1996), *Die Innenwelt der Außenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur 2*, Frankfurt a.M.

Guha, Ramachandra (1997), „The Authoritarian Biologist and the Arrogance of Anti-Humanism: Wildlife Conservation in the Third World“, in: *The Ecologist*. vol.27, S.14-20.
Ders. (2000), *Environmentalism: A Global History*, New York.

H

Habermas, Jürgen (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M.

Haeckel, Ernst (1866), *Generelle Morphologie der Organismen*, 2 Bd., Berlin.

Ders. (1879), „Über Entwicklungsgang und Aufgabe der Zoologie“, in: *Gesammelte populäre Vorträge aus dem Gebiet der Entwicklungslehre*“, Bd.2, Bonn.

Harmond, Richard u. Cevasco, G.A. (1998), „Literary Environmentalists in the Generation Before *Silent Spring*, 1945-1960,“ in: Murphy et al. 1998, S.37-44.

Harris, Randy (2000), „Other-Words in *Silent Spring*“, in: Waddell 2000, S.126-56.

Hayles, Katherine (1996), "Simulated Nature and Natural Simulations“, in: Cronon 1996, S.409-425.

Hays, Samuel P. (1959), *Conservation and the Gospel of Efficiency*, Cambridge, Massachusetts.

Ders. (2000), *A History of Environmental Politics Since 1945*, Pittsburgh, Pennsylvania.

Heidegger, Martin (1962), *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart.

Heise, Ursula (1998), „Ecocriticism/Ökokritik“ in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, hg. v. Ansgar Nünning, Stuttgart & Weimar, S.128-129.

Hepworth, James (1989), „The Poetry Center Interview“, in: Hepworth & McNamee 1989, S.33-44.

Hepworth, James u. McNamee, Gregory (Hg.), *Resist Much, Obey Little. Some Notes on Edward Abbey*, Tucson, Arizona.

Herndl, Carl G. u. Brown, Stuart C., Hg. (1996), *Green Culture: Environmental Rhetoric in Contemporary America*, Madison, Wisconsin.

Herrnstein-Smith, Barbara (1981), „Narrative Versions, Narrative Theories“, in: *On Narrative*, hg. v. W.J.T. Mitchell, Chicago & London, S. 209-232.

Hijiya, James A. (2000), „The *Gita* of J. Robert Oppenheimer“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol.144, no.2 (June), S.123-167.

Horwitz, Howard (1991), *By the Law of Nature. Form and Value in Nineteenth-Century America*. New York & Oxford.

Howarth, William (1996), „Some Principles of Ecocriticism“, in: Glotfelty & Fromm 1996, S.69-91.

Ders. (1998), „Ego or Eco Criticism? Looking for Common Ground,“ in: Branch et. al. 1998, S.3-8.

Ders. (1999), „Imagined Territory: The Writing of Wetlands,“ in: *New Literary History*, 1999, 30, S.509-539.

Hurlbutt, R.H. (1965), *Hume, Newton, and the Design Argument*, Lincoln.

I, J, K

Iser, Wolfgang (1976), *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Frankfurt a.M.

Jahn, Thomas und Peter Wehling (1991), *Ökologie von Rechts*, Frankfurt a.M.

Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.

- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Reinen Urteilskraft*, Hamburg 2001.
- Keller, David R. u. Golley, Frank B., Hg. (2000), *The Philosophy of Ecology. From Science to Synthesis*, Athens, Georgia & London.
- Kermode, Frank (1967), *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York.
- Kern, Alexander (1940), „Emerson and Economics“, in: *New England Quarterly* XIII, Dec., S.678-96.
- Kerridge, Richard (1998), „Introduction“, in: *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*, hg. v. Richard Kerridge u. Neil Sammells, London & New York 1998, S.1-10.
- Keulartz, Jozef (1995), *The Struggle for Nature. A Critique of Radical Ecology*, London.
- Killingsworth, M. Jimmie u. Palmer, Jaqueline (1992), *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*, Carbondale, Illinois.
- Dies. (1996), „Millennial Ecology“, in: Herndl & Brown 1996, S.35-37.
- Dies. (2000), „*Silent Spring* and Science Fiction“, in: Waddell 2000, S.174-204.
- Kimball, Warren (2003), *Forged in War. Roosevelt, Churchill, and the Second World War*, Chicago.
- Kheel, Marti (1990), "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference“, in: *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, hg. v. Irene Diamond and Gloria Orenstein, San Francisco, S.129-141.
- Kolodny, Annette (1975), *The Lay of the Land. Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, Chapel Hill, North Carolina.
- Kuhn, Thomas (1977), *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. Lorenz Krüger, übers. Hermann Vetter, Frankfurt a.M.

L

- Lau, Christian (1985), „Zum Doppelcharakter der neuen sozialen Bewegungen,“ in: *Merkur*, Heft 12, S.1115-1120.
- Lazlo, Ervin (1972), *Introduction to Systems Philosophy: Towards a New Paradigm of Contemporary Thought*, New York.
- Lear, Linda (1997), *Rachel Carson: Witness for Nature*, New York.
- Lease, Gary, und Michael E. Soulé, Hg. (1995), *Reinventing Natur? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington, D.C.
- Lepenies, Wolf (1989), *Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart.
- Leopold, Aldo (1933a), *Game Management*, New York.
- Ders. (1933b), "The Conservation Ethic“, in: *Journal of Forestry* 31, S.634-643.
- Ders. (1943), „Deer Irruptions“, in: *Wisconsin Conservation Department Publication* 321, S.3-11.
- Ders. (1943), *Round River. From the Journals of Aldo Leopold*, hg. v. L. Leopold, Oxford.
- Ders. (1949; SCA), *A Sand County Almanach*, New York 1966.
- Ders. (1987), „Foreword,“ in: Callicott 1987, S.281-88.
- von Lersner, Heinrich (1991), *Zur Entstehung von Begriffen des Umweltrechts. Festschrift für Horst Sandler*, München, S. 259-267.
- Levine, George (1991), „Scientific Realism and Literary Representation“, in: *The Raritan*, 10:4 (Spring), S.18-39.

- Lindholt, Paul (1998), „Rage against the Machine. Edward Abbey and Neo-Luddite Thought“, in: Quigley 1998, S.106-118.
- Love, Glen E. (1990), „Revaluing Nature: Toward and Ecological Criticism“, in: *Western American Literature* 25.3. (Fall), S.201-15.
- Ders. (1992), „Et in Arcadia Ego: Pastoral Theory Meets Ecocriticism,“ in: *Western American Literature* 27.3 (Fall), S.195-207.
- Lovelock, James (1991), *GAIA: The Practical Science of Planetary Medicine*, London.
- Lowenthal, David (2000), *George Perkins Marsh: Prophet of Conservation*, Seattle.
- Luhmann, Niklas (1988), *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen.
- Lutts, Ralph H. (2000), „Chemical Fallout: *Silent Spring*, Radioactive Fallout, and the Environmental Movement“, in: Waddell 2000, S.17-41.
- Lyon, Thomas, Hg. (1998), *This Incomperable Land. [sic] A Book of American Nature Writing*, Boston.
- Liotard, Jean-François (1979), *Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht*, übers. v. Otto Pfersmann, Wien 1993.
- Ders. (1983), *The Differend. Phrases in Dispute*, übers. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis 1988.
- Liotard, Jean-François, u. Thébaud, Jean-Loup, *Just Gaming*, übers. Wlad Godzich, Minneapolis 1985

M

- Mailer, Norman (1963), „The White Negro,“ in: ders., *Advertisement for Myself*, London, S.241-259.
- Mallory Chaone (2001), „Acts of Objectification and the Repudiation of Dominance Leopold, Ecofeminism, and the Ecological Narrative“, in: *Ethics & the Enviornment* 6.2, S.59-89.
- Manes Christopher [Pseudonym: Miss Ann Thropy] (1989), „Deep Ecology as Strategic Knowledge“, *The Fifth Estate*, Vol. 24, No. 1, (331) Spring, S.3.
- Ders. (1990), *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*, Boston.
- Ders. (1996), „Nature and Silence,“ in: Glotfelty und Fromm 1996, S.15-29.
- Marsh, George P. (1864), *Man and Nature*, hg. v. D. Lowenthal, Cambridge, Massachussetts 1965.
- Marx, Leo (1964), *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford.
- Ders. (1988), *The Pilot and the Passenger. Essays on Literature, Technology, and Culture in the United States*, New York & Oxford.
- Mason, Stephen (1981), „Religion and the Rise of Modern Science“, in: *Wissenschaft und Religion*, hg. v. Änne Bäumlner u. Manfred Büttner, Bochum 1981, S.2-13.
- Mayr, Ernst (1991), *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Cambridge, Massachussetts.
- Mazel, David (2000), *American Literary Environmentalism*, Athens, Georgia & London 2000.
- McCann, Garth (1977), *Edward Abbey*, Boise, Idaho.
- McCarthy, Mary (1965), *Birds of America*, New York.
- McCloskey, Michael (1990), „Twenty Years of Change in the Environmental Movement: An Insider's View“, in: Dunlap & Mertig 1990, S. 77-88.
- McGinnis, Michael V., Hg (1999), *Bioregionalism*. London & New York.

- McLuhan, Marshall (1964), *Understanding Media*. New York.
- McNeill, Katherine (1983), *Gary Snyder. A Bibliography*, New York.
- McPhee, John (1971), *Encounters with the Archdruid*, New York.
- Meadows, Dennis L. u. Donnella H.; Randers, Jorgen u. Behrens, William W. III., Hg. (1972), *The Limits to Growth. A Report to The Club of Rome*, New York.
- Meeker, Joseph (1972), *The Comedy of Survival*, New York.
- Meine, Curt (1987), "Aldo Leopold's Early Years", in: Callicott 1987, S. 172-185.
- Menand, Louis (2002), "Cat People. What Dr. Seuss really taught us", in: *The New Yorker*, 23.12.2002, S. 67.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco.
- Dies. (1995), "Reinventing Eden: Western Culture as a Recovery Narrative," in: Cronon 1995, S.132-159.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1984), *Wege zum Frieden mit der Natur - Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München.
- Miller, J. Hillis (1990), „Narrative“, in: *Critical Terms for Literary Study*, hg. v. Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin, Chicago & London 1990, S.67-70.
- Miller, Perry (1967), *Nature's Nation*, Cambridge, Massachusetts.
- Molesworth, Charles (1983), *Gary Snyder's Vision. Poetry and the Real Work*, Columbia 1983.
- Morgan, Judith u. Neil (1995), *Dr. Seuss and Mr. Geisel: A Biography*, New York.
- Morris, David Copeland (1993), "Celebration and Irony: The Polyphonic Voice of Edward Abbey's *Desert Solitaire*," *Western American Literature* 28 (1), S.21-32.
- Muir, John (1988), *The Yosemite*, San Francisco.
- Mumford, Lewis (1934), *Technics and Civilization*, New York.
- Ders. (1970), *The Pentagon Of Power: The Myth Of The Machine*, v.ol. II. New York.
- Murphy, Patrick D. (1988), „Sex-Typing the Planet: Gaia Imagery and the Problem of Subverting Patriarchy,” *Environmental Ethics* 1988:10, S.155-67.
- Ders. (1992), *Understanding Gary Snyder*, Columbia, South Carolina.
- Murphy, Patrick D.; Gifford, Terry u. Yamazato, Katsunori, Hg. 1998, *Literature of Nature – an International Sourcebook*, Chicago & London.

N, O, P

- Nadel, Alan (1995), *Containment Culture: American Narratives, Postmodernism, and the Atomic Age*. Durham, North Carolina.
- Naess, Arne (1973), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry* 16, S.95-100.
- Nash, Roderick (1987), "Aldo Leopold's Intellectual Heritage", in: Callicott 1987, S.63-90.
- Ders. (1989), *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Wisconsin.
- Nicoloff, Philip L. (1961), *Emerson on Race and History: An Examination of „English Traits“*, New York.
- Norwick, Steve (1998), "Nietzschean Themes in the Works of Edward Abbey", Quigley 1998, S.184-205.

- Norwood, Vera (1993), *Made from this Earth: American Women and Nature*, Chapel Hill, North Carolina.
- Odum, E.P. (1953), *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia.
- Oravec, Christine (2000), "An Inventional Archeology of 'A Fable for Tomorrow'", in: Waddell 2000, S. 42-59
- Orr, David W. (1992), *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*, Albany, New York.
- Osborn, Fairfield (1948), *Our Plundered Planet*, Boston & Toronto.
- Ders. (1953), *The Limits of the Earth*, Boston.
- Paley, William (1809), *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, London.
- Parker, Patricia (1990), „Metaphor and Catachresis“ in: *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, hg. v. J. Bender u. D. Wellbery, Stanford, S.60-73.
- Paul, Sherman (1992), *For Love of the World. Essays on Nature Writers*, Iowa City.
- Passmore, John (1974), *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London.
- Pease, Donald, Hg. (1994), (*National Identities and Post-Americanist Narratives*, Durham & London.
- Phillipps, Dana (1999), "Ecocriticism, Literary Theory, and the Truth of Ecology", in: *New Literary History*, 30, S. 577-602.
- Piechocki, Reinhard (2001), "Ein Regenwurm kennt nur Regenwurmdinge", in: *FAZ*, 6.10.2001.
- Pirandello, Luigi (1967), *Sechs Personen suchen einen Autor*, übers. Georg Richert, Stuttgart.
- Plumwood, Val (1991), "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism", *Hypatia* 6 (Spring), S.3-27.
- Dies. (1991), *Feminism and the Mastery of Nature*, New York.
- Polyani, Karl (1947), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1957.
- Postman, Neil (1970), "The Reformed English Curriculum", in: *High School 1980: The Shape of the Future in American Secondary Education*, hg. v. A.C. Aurich, New York 1970, S.160-168.
- Postman, Neil; Weingartner, C. u. Moran, T.P., Hg. (1969), *Language in America*. New York 1969.

Q, R

- Quigley, Peter, Hg. (1998), *Coyote in the Maze. Tracking Edward Abbey in a World of Words*. Salt Lake City.
- Regan, Tom (1984), *The Case for Animal Rights*, London.
- Ribbens, Dennis (1987a), "The Making of A *Sand County Almanach*", in: Callicott 1987, S. 91-109.
- Ders. (1987b), "An Introduction to the 1947 Foreword", in: Callicott 1987, S.277-280.
- Ricoeur, Paul (1981), "Mimesis and Representation", in: *Annals of Scholarship. Metastudies of the Humanities and Social Sciences* 2, S.15-32.
- Rolston, Homer (1987), "Duties to Ecosystems", in: Callicott 1987, S.246-274.
- Ronald, Ann (1982), *The New West of Edward Abbey*, Reno & Las Vegas 2000.

Rothman, David (1998), "'I'm a Humanist' – The Poetic Past in *Desert Solitaire*", in: P. Quigley 1998, S.47-73.

Rothman, Hal. K. (1998), *The Greening of a Nation? Environmentalism in the United States Since 1945*, New York.

Rose, Kenneth D. (2001), *One Nation Underground: The Fallout Shelter in American Culture*, New York.

Roszak, Theodore (1969), *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Garden City, New York.

Ders. (1973), "Some Thoughts on the Other Side of This Life", *New York Times*, 12. April 1973.

Rueckert, William (1978), "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism", in: *The Iowa Review* 9.1 (Winter), S. 71-86.

Ryle, Gilbert (1945), *The Concept of Mind*, Chicago 2000.

S

Sale, Kirkpatrick (1993), *The Green Revolution: The American Environmental Movement, 1962-1992*, New York.

Scarry, Elaine (1985), *The Body in Pain*, New York & London.

Schäfer, Heike (2001), "Wild Years: From the Environmental Literature of the Sixties to the Ecological Criticism of the Nineties," in: *The Sixties Revisited: Culture – Society – Politics*, hg. v. Jürgen Heideking, Anke Ortlepp u. Jörg Helbig, Heidelberg.

Schäfer, Lothar (1993), *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a.M.

Schapp, Wilhelm (1953), *In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg.

Scheese, Don (1996), *Nature Writing. The Pastoral Impulse in America*, New York.

Scheffer, Victor B. (1991), *The Shaping of Environmentalism in America*, Seattle & London.

Scheler, Max (1927), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd.9: Späte Schriften*, Bern & München 1976.

Sieferle, Rolf-Peter (1986), "Entstehung und Zerstörung der Landschaft", in: *Landschaft*, hg. v. M. Smuda, Frankfurt 1986, S. 238-65.

Ders. (1990), *Bevölkerungswachstum und Naturhaushalt. Studien zur Naturtheorie der klassischen Ökonomie*, Frankfurt a.M.

Ders. (1997), *Rückblick auf die Natur*, München.

Silesky, Barry (1998), "The World of the Beats and Others", in: *Literature of Nature – an International Sourcebook*, hg. v. Murphy et al. 1998, S.45-51.

Sloterdijk, Peter (1999), *Sphären. Makrosphärologie. Bd.II: Globen*, Frankfurt a.M.

Slovic, Scott (1992), *Seeking Awareness in American Nature Writing*, Salt Lake City.

Ders. (1996), "Epistemology and Politics in American Nature Writing: Embedded Rhetoric and Discrete Rhetoric", in: *Green Culture. Environmental Rhetoric in Contemporary Rhetoric*, hg. v. Carl G Hendl u. Stuart C. Brown, Madison, Wisconsin & London 1996, S.82-110.

Smith, Adam (1976a), *The Theory of Moral Sentiments*. in: *The Glasgow Edition Of The Works And Correspondences Of Adam Smith*, Vol. 1, hg. v. D.D. Raphael u. A.L. Macfie, Oxford.

- Ders. (1976b), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in: *The Glasgow Edition Of The Works And Correspondences Of Adam Smith*, Vol. 2, hg. v. D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford.
- Smith, Eric Todd (1998), "Dropping the Subject. Reflections on the Motives for an Ecological Criticism", in Branch et. al. 1998, S.29-39.
- Smith, Henry Nash (1950), *Virgin Land*, New York.
- Smith, Jon (2003), "Beyond Nature Writing: Expanding the Boundaries of Ecocriticism," Rezension, in: *ISLE* 10.1. (Winter), S.296-297.
- Smith, Michael B. (2001), "'Silence, Miss Carson!' Science, Gender, and the Reception of *Silent Spring*", in: *Feminist Studies* 27, no.3 (Herbst), S.733-52.
- Smythe, R. B. (1997), "The Historical Roots of NEPA", in: *Environmental Policy and NEPA: Past, Present, and Future*, hg. v. Ray Clark u. Larry Canter, Boca Raton.
- Snow, C.P. (1959), *The Two Cultures*, Cambridge, UK.
- Snyder, Gary (1960), *Myths & Texts*, New York.
- Ders. (1969; *EHH*), *Earth House Hold. Technical Notes and Queries for Fellow Dharma Revolutionaries*, New York.
- Ders. (1974), *Turtle Island*, New York.
- Ders. (1977; *OW*), *The Old Ways*, San Francisco.
- Ders. (1979), *He Who Hunted Birds in His Father's Village*, Bolinas, Kalifornien.
- Ders. (1980), *The Real Work. Interviews & Talks 1964-1979*, hg.v. W.S. McLean, New York.
- Ders. (1990), *The Practice of the Wild*, New York.
- Ders. (1992), *No Nature. New and Selected Poems*, New York & San Francisco.
- Ders. (1995), *A Place in Space. Ethics, Aesthetics, and Watersheds. New and Selected Prose*, Washington, D.C.
- Solnit, Rebecca (2001), *As Eve Said to the Serpent. On Landscape, Gender, and Art*, Athens, Georgia & London.
- Sontag, Susan (1977), *On Photography*, London & New York.
- Soper, Kate (1995), *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Oxford & Cambridge, Massachussetts.
- Spanos, William V. (1972), "The Detective and the Boundary: Some Notes on the Postmodern Literary Imagination", *Boundary 2*, 2, S.147-68.
- Spiller, Robert (1971), „Introduction,“ in: *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, hg. v. Robert Spiller, Cambridge, Massachussetts 1971.
- Spitzer, Leo (1942)„*Milieu and Ambiance: an Essay in Historical Semantics*“, *Philosophy and Phenomenological Research* 3, S.1-42.
- Stauber, John u. Sheldon Rampton (1995), *Toxic Waste Is Good For You! Lies, Damn Lies and the Public Relations Industry*, Monroe, Maine.
- Ders. (1987), "The Legacy of Aldo Leopold", in: Callicott 1987, S.233-245.
- Stone, Christopher D. (1987), *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*, New York.
- Strasser, Peter (1989), *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, Frankfurt a.M.

T

- Tallmadge, John (1987), "Anatomy of a Classic." In: Callicott 1987, 110-127.
- Tansley, Arthur (1935), "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms", in: Keller & Golley 2000, S.55-70.
- Thiele, Leslie (1999), *Environmentalism for a new millennium: the challenge of coevolution*, New York.
- Thienemann, August Friedrich (1928), „Lebensraum und Lebensgemeinschaft“, in: *Aus der Heimat* 41, S. 33-51
- Ders. (1935), „Lebensgemeinschaft und Lebensraum.“ *Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaft* 41, S. 337-350.
- Der. (1941), *Leben und Umwelt. Bios*, Bd.12, Leipzig.
- Thoreau, Henry David (1975), *The Portable Thoreau*, hg. v. Carl Bode, Harmondsworth & New York 1975.
- Ders. (1992), *Walden and Resistance to Civil Government*, hg. v. William Rossi, New York & London 1992.
- Tobey, Robert (1981), *Saving the Prairies: The Life Cycle of the Founding School of American Plant Ecology*, Berkeley.
- de Tocqueville, Alexis (1945), *Democracy in America*, hg. v. Phillipps Bradley u. H.W. Blodgett, 2 Bd., New York.
- Trommler, Gerhard (1993), *Natur im Kopf - Die Geschichte ökologisch bedeutsamer Vorstellungen in deutschen Bildungskonzepten*, Weinheim.
- Turner, Frederick Jackson (1961), *Frontier and Section. Selected Essays of Frederick Jackson Turner*, hg. v. Ray Allan Billington, Englewood Cliffs, New Jersey.

U, V, W

- Ulanowicz, Robert A. (2000), „Life after Newton: An Ecological Metaphysic“, in: Keller u. Golley 2000, S.81-100.
- Vogt, William (1960), *People! Challenge to Survival*, New York.
- Waddell, Craig, Hg. (2000), *And No Birds Sing: Rhetorical Analyses of Rachel Carson's Silent Spring*, Carbondale, Illinois.
- Walls, Laura Dassow (2003), *Emerson's Life in Science. The Culture of Truth*, Ithaca & London.
- Wakoski, Diane (1989), „Joining the Visionary ‚Inhumanists‘“, in: Hepworth & McNamee 1989, S.117-123.
- Warren, Karen (2000), *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, New York.
- Westling, Louise (1998), *The Green Breast of the New World: Landscape, Gender and American Fiction*, Athens, Georgia & London.
- White, Hayden (1978), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore.
- Ders. (1987), *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore & London.

- Ders. (1994), „Der historische Text als literarisches Kunstwerk“, in: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, übers. Brigitte Brinkmann-Siepmann u. Thomas Siepmann, Stuttgart.
- White, Lynn H. (1967), „The Historical Roots of Our Ecological Crisis,“ in: *Science* 155, S.1203-1207.
- White, Richard (1995), *The Organic Machine. The Remaking of the Columbia River*, New York.
- Whitney, Charles (1989), *Francis Bacon. Die Begründung der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Williams, David R. (1994), „Critics in the Wilderness: Literary Theory and the Spiritual Roots of the American Wilderness Tradition“, in: *Weber Studies*, Fall 1994, Volume 11.3, 33-38.
- Wittgenstein, Ludwig (1989), „Vortrag über Ethik,“ in: ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M.
- Worster, Donald (1977), *Nature's Economy*, New York 1985.
- Ders. (1979), *Dust Bowl. The Southern Plains in the 1930s*, Oxford & New York.
- Ders. (1993), *The Wealth of Nature. Environmental History and the Ecological Imagination*, New York.

13.2 Internet

- N.N., „The Wilderness Society's Roots“,
<http://www.wilderness.org/AboutUs/history.cfm?TopLevel=About>
- Boulding, Kenneth (1965), "Earth as A Spaceship“, *Kenneth E. Boulding Papers*, Archives (Box # 38),
 Bibl. d. University of Colorado at Boulder,
<http://csf.colorado.edu/authors/Boulding.Kenneth/spaceship-earth.html>
- Churchill, Winston u. Roosevelt, Franklin Delano, „Four Freedoms“,
<http://www.libertynet.org/~edcivic/fdr.html>
- Dies., „Atlantic Charta“, <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/wwii/atlantic.htm>
- Eisenhower, Ike (1961), "Farewell Adress“,
<http://www.history.uiuc.edu/NewCourses/SurveyCourses/Readings/152153/EisenhowersFarwellAddress1961.htm>
- Jambon, Sabine (2000), *Moos, Störfall und abruptes Ende. Literarische Ikonographie der erzählenden Umweltliteratur und das 'Bild'gedächtnis der Ökologiebewegung*,
<http://www.ulb.uni-duesseldorf.de/diss/phil/2000/jambon>
- Leopold, Starker (1963), „Leopold Report,“
http://www.cr.nps.gov/history/online_books/leopold/leopold.htm
- Stegner, Wallace (1961), „Wilderness Letter,“
www.wilderness.org/OurIssues/Wilderness/wildernessletterintro.cfm

Alle angegebenen Online-Quellen entsprechen dem Stand vom Februar 2004.