

Dialektischer Naturalismus: unterwegs zu einer libertären Ethik, Ökologie und Politik

Marcel Suter

Script zum Vortrag vom 21.3.2026 an der Myzelium-Tagung für anarchistische Studien in Leipzig

Einleitung

Was ist Natur? Was ist der Platz der Menschen in der Natur? Was ist das Verhältnis der Gesellschaft zu ihrer natürlichen Umwelt? Das sind nicht bloss abstrakt-philosophische Fragen. Wie der amerikanische Denker und Aktivist Murray Bookchin 1990¹ geschrieben hat, sind diese Fragen von brennender Wichtigkeit für unsere unmittelbare Zukunft. Die Art und Weise, wie wir sie beantworten, wird nicht nur unser Alltagsleben bestimmen, sondern auch das Schicksal unserer nicht-menschlichen Mitwelt. Welche ethischen Standards wir formulieren, wird entscheiden, ob (Zitat): »die menschliche Gesellschaft kreativ die natürliche Evolution fördert, oder ob wir den Planeten für alle komplexen Lebensformen unbewohnbar machen werden, unsere eigene eingeschlossen.«²

Eine Reflexion über die Natur, über den Platz der Menschen in der Natur, oder über die Beziehungen, die Menschen mit der Natur haben können, war immer schon etwas, das Anarchist*innen fasziniert hat. Wir sehen das zum Beispiel bei Kropotkin, der gegenseitige Hilfe als eine Qualität auffasste, die in der Natur angelegt ist und nicht erst in menschlichen sozialen Praktiken in Erscheinung tritt. Oder bei Elisée Reclus mit dem ihm zugeordneten Spruch, dass die Menschheit die »sich ihrer selbst bewusst gewordene Natur« sei. Anarchist*innen hatten in ihrer aktivistischen Praxis Fragestellungen zur Natur, etwa rund um Landnutzung oder in ihren Erziehungskonzepten, wie Milo Probst in seinem Buch *Anarchistische Ökologien*³ anschaulich beschreibt.

Diese Diskurse gehen natürlich auf ältere Natur-Diskurse zurück, auf die sie Bezug nehmen und von denen sie sich abgrenzen. Zu Hegel, zum Deutschen Idealismus, ja den ganzen Weg zurück zu Aristoteles, zu den Vorsokratikern. Und da geraten die Problemfelder in den Blickpunkt: Natur wurde oft essenzialisiert und als Legitimation für Herrschaftsverhältnisse herangezogen. Wer will, kann in der Natur

überall Hierarchien sehen: Der Löwe als König der Tiere, der Mensch als Krone der Schöpfung, das Alphamännchen bei den Gorillas, der Leitwolf, die Hackordnung bei den Hühnern. Die Rassentheorie des 19. Jahrhunderts oder Gender-Binarität sind weitere Beispiele dafür, wie soziale Beziehungen manipulativ naturalisiert werden, d. h. in die Natur projiziert werden. Die Ansicht ist weit verbreitet, dass Menschen sich einer hierarchischen Ordnung unterwerfen müssen, anders sei es nicht möglich, dass komplexe Gesellschaften funktionieren. Als Begründung wird die »Natur des Menschen« angeführt, der eben egoistisch sei. Das ist, was ich einen »schlechten Naturalismus« nennen möchte.

Auf der anderen Seite erleben wir heute, dass die kapitalistische Wirtschaftsmaschine die Natur aussen vor lässt – es gibt sogar ein Wort dafür: Externalisierung, d. h. die Natur kommt in ökonomischen Überlegungen gar nicht anders vor als eine Quelle von natürlichen Ressourcen und als Endlagerstätte für unsere Abfallprodukte.

Mit dem steigenden Bewusstsein, dass wir uns in der Klimakrise befinden, ja dass sich aller Wahrscheinlichkeit nach der Klimakollaps intensivieren wird, erlangt das Problem eine zusätzliche Schärfe. Viele haben die positivistische Herangehensweise an die Natur als ideologischen Faktor erkannt, der die ausbeuterische Wirtschaftsweise im Kapitalismus ermöglicht und rechtfertigt. Viele wünschen sich, eine neue ideologische und theoretische Grundlage zu haben, die in den darauf fussenden Praktiken eben nicht zu Naturausbeutung führt. Und auch nicht zur Ausbeutung von Menschen, denn beides hängt zusammen.

Nun gibt es verschiedene Wege, wie wir zu einer Theorie gelangen können, die diesen Anspruch erfüllt. Ich nehme eine ganz spezifische politikphilosophische Strömung als Ausgangspunkt: die soziale Ökologie, wie sie von Murray Bookchin formuliert wurde. Soziale Ökologie wird bisweilen in anarchistischen Kreisen diskutiert, hat aber auch die frühen, damals radikalen Grünen beeinflusst, wurde mit der Occupy-Bewegung wieder populär und wurde erstaunlicherweise von der kurdischen Freiheitsbewegung aufgegriffen. Neben dem leuchtenden Beispiel der Selbstverwaltung in Rojava gibt es kleinere Experimente an anderen Orten, unter anderem im Bereich Stadtteilarbeit, die sich sowohl auf Bookchin als auch auf Rojava beziehen. Und wer sich noch ein bisschen weiter umschaute, wird feststellen, dass ganz viele indigene Ansichten verblüffende Ähnlichkeiten mit Konzepten der sozialen Ökologie haben. Auch bei den Zapatistas, die einer anderen Traditionslinie entspringen, weist die Theorie und Praxis unverkennbare Parallelen auf.

Es ist also plausibel, dass die Ideen rund um die soziale Ökologie es verdient haben, auch als eine distinkte theoretische Strömung diskutiert zu werden.

Bookchin fasste die philosophischen Grundlagen, auf denen die soziale Ökologie

beruht, unter dem Begriff »dialektischer Naturalismus« zusammen. Ich halte es für wichtig, dass anarchistische Theorie sich mit dialektischem Naturalismus auseinandersetzt. Er bietet Argumente, um anarchistische Ideale wie Freiheit und Herrschaftskritik in breitere Diskurse einzubringen – und zwar auf eine nicht-essenzialistische und daher überzeugendere Weise.

Im ersten Teil versuche ich zu vermitteln, was mit dialektischem Naturalismus überhaupt gemeint ist und welches seine Schlüsselkonzepte sind.

Im kurzen zweiten Teil streiche ich heraus, inwiefern dialektischer Naturalismus in einer philosophischen Tradition steht und eigentlich ganz allgemein als »ein dialektischer Naturalismus« bezeichnet werden kann, nicht als eine ultra-spezifische Nischentheorie.

Ferner gehe ich in aller Kürze auf andere, aktuelle Mensch-Natur-Theorien ein.

Um nur ein Stichwort zu nennen: »more-than-human« ist eines, mit dem sich viele aktuelle Beiträge schmücken. Ich werde dialektischen Naturalismus kritisch von einigen Strömungen abgrenzen, ziehe aber im Grossen und Ganzen auf eine Versöhnung und Synthese ab.

Schliesslich gebe ich einen Ausblick in die weitere Relevanz von dialektischem Naturalismus im Wissenschaftsbetrieb (und in der Philosophie) und beziehe mich dabei auf Roy Bhaskar mit seinem »Critical Realism«. Er gelangt von einer realistischen Ontologie zu einer libertär-sozialistischen Politik – das ist ein Zusammenhang, den es sich lohnt anzuschauen.

Und ganz am Schluss als Zückerchen noch ein aktueller Ausblick in die Biologie:

Vor wenigen Wochen ist das Buch *Time's Second Arrow* von Robert Hazen und Michael Wong herausgekommen, das sich mit der Tendenz zu Selbstorganisierung in der Natur befasst und diese als ein »missing natural law«, als ein bisher übersehenes Naturgesetz formuliert und damit die Kernthesen von Murray Bookchin stützt (und von Roy Bhaskar), dass Freiheit möglich ist, und damit auch eine freie Gesellschaft.

Dialektischer Naturalismus bei Bookchin

Die soziale Ökologie schlägt eine neue Weise vor, wie wir uns den Platz der Menschheit in der Natur vorstellen können. Dies, ohne in einen Essenzialismus zurückzufallen, also ohne einen »schlechten Naturalismus«, und auch ohne das Wohl der Menschen aus den Augen zu verlieren – bei aller Notwendigkeit, das »more-than-human« stärker zu gewichten.

Naturalismus

Die Grundaussage der sozialen Ökologie ist, dass die menschliche Gesellschaft nicht ausserhalb der Natur situiert ist. Sie ist sozusagen eine partikuläre Ausdrucksweise der Natur, die aus grösseren evolutionären Prozessen hervorgeht. Sie ist eine »zweite Natur«, die aus der ersten Natur emergiert und sich nie von ihr abtrennen kann. Bookchin benutzt das Wort »graduiertes Kontinuum«, also ein fließender Übergang, der in unterscheidbaren Schritten verläuft, die aber nie einen Bruch darstellen.

»Menschliche Wesen bleiben immer in ihrer biologischen evolutionären Geschichte verankert, die wir »erste Natur« nennen können, aber sie bringen eine eigene, charakteristisch menschliche soziale Natur hervor, die wir »zweite Natur« nennen können. Weit davon entfernt, unnatürlich zu sein, ist die menschliche zweite Natur durchaus ein Geschöpf der ersten Natur der organischen Evolution. Die zweite Natur aus der Natur als Ganzes herausnehmen zu wollen, oder sie zu minimieren, hiesse die Kreativität der organischen Evolution selbst zu ignorieren und sie nur einseitig zu betrachten.«⁴

Aus der Perspektive der sozialen Ökologie sind gesellschaftliche Phänomene – und als Anarchist*innen interessieren uns besonders Phänomene wie Kooperation, gegenseitige Hilfe und Selbstorganisation – nicht menschliche Erfindungen, die aus dem Nichts hervorgezaubert werden.⁵ Sie treten bereits, wenn auch in embryonaler Form, in den Dynamiken des Lebendigen selbst in Erscheinung. Diese Kontinuität ermöglicht es, eine ökologische, libertäre Ethik zu denken, ohne Gesellschaft und Natur einander als absolute Gegensätze gegenüberzustellen. Die Natur kann somit als etwas gedacht werden, das mehr ist als ein Reservoir von Ressourcen. Sie wird zu einem Gewebe von Beziehungen, von dem auch wir ein Teil sind. Ein lebendiges Netzwerk, dessen bewusster Ausdruck wir Menschen sind – ich erinnere an das Zitat von Elisée Reclus: »Die Menschheit ist die sich selbst bewusst gewordene Natur.« Unsere menschlichen Gehirne, die uns zu rationalem Denken befähigen, sind ein Teil der Natur, denn sie sind evolutionär entstanden, quasi aus einer sich dynamisch entwickelnden Ansammlung von Nervenzellen.

Das ist, was mit »Naturalismus« im Wortpaar dialektischer Naturalismus gemeint ist. Dieser Naturalismus spielt für Bookchin vor allem in seinem ethischen Aspekt eine Rolle. Er geht argumentativ zurückblickend vor: Am Anfang steht die intuitive Überzeugung, dass eine libertäre und ökologische Gesellschaft möglich ist. Die Frage ist dann: Wie müsste eine Philosophie der Natur und der Gesellschaft aussehen, die uns zumindest die Möglichkeit einer freien Gesellschaft offenhält und bestenfalls Leitlinien geben könnte, die uns bei der Ausgestaltung dieser Gesellschaft hilfreich sind? Oder noch konkreter: eine Philosophie, die uns helfen

würde, ein Gesellschaftsmodell zu denken, das von Grund auf ohne die Ausbeutung von Natur und Menschen auskommt?

Bookchins Anliegen ist daher ein ethisches. Er fragt nach einer Ethik, die einer freien und ökologischen Gesellschaft dienlich wäre und möglichst starke Argumente liefert, um sie zu legitimieren. Die Frage ist, worauf sich eine Ethik beruft. Vor allem sollte sich nicht auf eine beliebige Meinung berufen, sondern rational begründet sein. Bookchin sucht nach einer Ethik, die in der Natur begründet ist, »an ethics grounded in nature«. Ist das eine rationale Begründung?

Ja: Für Bookchin als kosmologischen Denker – im besten Sinne der antiken griechischen Philosophie – geht davon aus, dass der Kosmos rational ist und dass er Ordnung und Muster aufweist, denn wenn es nicht so wäre, könnten die Menschen die Welt gar nicht rational erfassen.

Nun – Ethik in der Natur zu verankern, ist auch ziemlich mutig, und die Formulierung kann zu Missverständnissen führen. Denn allzu oft erleben wir, dass, was als »natürlich« gilt, willkürlich von Menschen definiert wird. Bookchin löst das sehr elegant, wie ich meine. Er macht nicht einfach einen »appeal to nature«, also ein »Es ist gut, weil es natürlich ist« und er begeht auch keinen naturalistischen Fehlschluss.⁶ Sondern er nimmt die reale Welt, begriffen als Kosmos, als »Natur« zur Grundlage und schaut sich ihre Mechanismen, Tendenzen, Möglichkeiten an. Weder induktiv, noch deduktiv, sondern, wie er es nennt, »eduktiv«, versucht er, Anhaltspunkte für ethische Überlegungen aus der Natur sanft »herauszukitzeln«.

Bookchin betont dabei ganz stark, dass Ethik zur »zweiten Natur« gehört, also dem menschlichen Denken entspringt. In der ersten Natur gibt es keine Ethik – nur ihre Möglichkeit, die sich allenfalls in Spuren zeigt. Ethisches Handeln ist den Menschen mit ihren hoch entwickelten Gehirnen vorbehalten. Wobei ich hinzufügen würde, dass auch einige nicht-menschliche Gehirne zumindest ansatzweise zu einer ethischen Praxis fähig sind, denn ich denke, dass das »graduierte Kontinuum« am Übergang zwischen erster und zweiter Natur sehr fein abgestuft ist – dies nur als Klammerbemerkung. Grundsätzlich sind vernunftfähige Wesen fähig, ethisch zu denken. Bookchin argumentiert, dass mit dieser Fähigkeit auch eine Verantwortung einhergeht: die Verantwortung, die Gesellschaft so zu gestalten, dass sie nicht zu einer Zerstörung des Planeten führt, sondern auf eine Koexistenz mit der ganzen Diversität nicht-menschlichen Lebens hin orientiert ist. Hans Jonas führt das in *Das Prinzip Verantwortung* genauer aus, deshalb gehe ich nicht weiter darauf ein. Übrigens sind die zwei Denker sehr nah beieinander: Die Betrachtungen zur Philosophie des Lebens⁷ von Hans Jonas sind ein unmittelbarer Vorläufer von Bookchins dialektischem Naturalismus.

Dabei ist Bookchin überhaupt nicht technologiefeindlich, er sagt also nicht, wir dürfen nicht in die Natur eingreifen. Darin unterscheidet er sich von anderen Strömungen der radikalen Ökologie, und auch vom Konservatismus. Es geht nicht darum, dass die Menschen die Natur in Ruhe lassen, sondern dass sie in einer harmonischen Balance mit der Natur leben. Wie gesagt, zwischen erster und zweiter Natur gibt es keinen absoluten Bruch. Wenn ein menschliches Eingreifen zu mehr Diversität, zu mehr Diversität, zu mehr Entwicklungsmöglichkeiten und letztlich Freiheit führt, dann entspricht das durchaus den Grundtendenzen, die in der ersten Natur angelegt sind.

Dialektik

Und damit kommen wir zum Begriff »dialektisch« im Wortpaar dialektischer Naturalismus. Dialektik ist eine Art, die Welt zu betrachten, die das Augenmerk auf die Entwicklung legt. Sie sieht die Welt nicht als eine Momentaufnahme eines Systems von interagierenden Teilen, sondern untersucht, wie das System als Ganzes und seine Teile sich historisch, über die Zeit hinweg, entwickeln. Bookchin befindet sich hier in einer Traditionslinie mit Heraklit, Aristoteles, Hegel, Marx/Engels und der Kritischen Theorie. Letztere hat ihn stark beeinflusst. Sein Argument lautet wie folgt:

Die »herkömmliche Vernunft« ist im identitären Denken verhasen, sinnbildlich ausgedrückt durch die Formel $A=A$. Sie sieht die Dinge nur als das, was sie jetzt im Moment sind. Dialektische Vernunft sieht in ihnen jedoch auch das, was sie noch nicht sind, aber werden können. Sie sieht das Sein als ein sich stetig weiter entfaltendes Werden.

Sie ist fähig, die latent in den Dingen schlummernden Entwicklungsmöglichkeiten »herauszukitzeln«. Bookchin bezieht sich auf Hegel, wenn er sagt, dass nicht nur $A=A$, sondern auch $A=\text{Nicht-A}$. Ein Kind ist ein Kind, aber es kann zu einem Erwachsenen werden, also zu einem Nicht-mehr-Kind. Die Identität bleibt in dieser Entwicklungsgeschichte erhalten, oder wie Hegel sagt, sehen wir hier die Einheit von Identität und Nicht-Identität. Der Widerspruch » $A=\text{Nicht-A}$ « ist eine intrinsische Eigenschaft von Identität als solcher. Damit löst Hegel den antiken Dualismus zwischen Identität und Veränderung auf, indem er systematisch zeigt, dass Identität Selbsterhaltung ist und sich genau *durch* Veränderung ausdrückt. Aus der Einheit der Widersprüche geht das Andere, das Neue, als eine Emergenz hervor.

Die Begriffe »Selbsterhaltung« und »Emergenz« lassen erahnen, warum der ökologisch interessierte Bookchin von Hegel so fasziniert ist.⁸ In der biologischen Evolution treten diese Phänomene nämlich auffällig in Erscheinung. Lebewesen wollen sich selbst erhalten, und neue Formen treten emergierend auf, quasi als

eine »Aufhebung« im hegelschen Sinne, als ein neues, historisches Entwicklungsphänomen, das alte Formen »auf eine neue Stufe hebt« und nicht vorhersehbar ist. Natur ist für Bookchin deshalb synonym mit Naturgeschichte. Was sie antreibt, ist genau dieser Widerspruch zwischen A und Nicht-A, oder wie Bookchin sagt, zwischen dem »Was-ist« und dem »Was-sein-könnte«. Dan Chodorkoff (der zusammen mit Bookchin das Institute for Social Ecology gegründet hat), erklärt es so: Die Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte, diese Spannung wird irgendwann so gross, dass nicht mehr alles beim Alten bleiben kann und etwas Neues entsteht, eine Emergenz auftritt. So sind auch die menschlichen sozialen Phänomene aus biologischen Prozessen stufenweise emergiert.⁹

Potenzialität und dritte Natur

An dieser Stelle möchte ich auf den wichtigen Begriff von »Potenzialität« oder »Tendenz« eingehen. Im Englischen heisst es »potenciality«, was im Deutschen meistens als »Möglichkeit« übersetzt wird. Bookchin meint damit die latenten Möglichkeiten, die in einem Ding schlummern. Die erwachsene Frau, die im Kind schlummert, der Baum, der in der Eichel schlummert. Wichtig ist jedoch, dass diese schlummernden Potenzialitäten eben nur potenziell existieren, als Möglichkeit. Es gibt keine Garantie, dass sie je verwirklicht werden. Die Eichel kann auf fruchtbaren Boden fallen oder auf den Asphalt.

Welche Möglichkeiten schlummern in der Welt? Für Bookchin und für alle revolutionär Denkenden ist das eine eminent wichtige Frage. Denn letztlich geht es darum, ob die Möglichkeit einer freien, selbstverwalteten, solidarischen, ökologischen Gesellschaft existiert – wenn auch nur latent, und ohne dass es eine Garantie gibt, dass sie je verwirklicht wird.

Bookchin hat eine originelle und – wie ich meine – sehr überzeugende Antwort. Er sieht in der natürlichen Welt, insbesondere in der biologischen Evolution, eine Potenzialität, eine Tendenz zu »immer mehr Diversität, zu immer mehr Komplexität, zu immer mehr Kreativität«. In Bookchins Sprache: »ever greater levels of diversity, complexity, creativity«¹⁰, immer höhere – emergierende – Ebenen von Diversität, Komplexität und Kreativität.

Es ist unschwer zu beobachten, dass in der natürlichen Evolution eine Tendenz zu höherer Komplexität vorhanden ist: Aus Einzellern entwickelten sich mehrzellige Lebewesen, Pflanzen, Tiere, schliesslich Menschen mit ihren hochkomplexen und vernunftbegabten Gehirnen. Komplexität setzt aber zuallererst Diversität voraus; eine Offenheit des Systems für ungeahnte Möglichkeiten, die zu nicht vorhersehbaren Phänomenen führt. Dazu ein Anwendungsbeispiel aus der Ethik: Ob ein menschlicher Eingriff in die Natur ethisch ist, lässt sich daran messen, ob

er neue Entwicklungsmöglichkeiten, neue, reichhaltige gegenseitige Beziehungen von Gesellschaft und Natur fördert, oder ob er sie kappt. Monokultur ist aus sozial-ökologischer Sicht deshalb von vornherein abzulehnen. Auch Produktivismus und »Fortschritt« im liberalen, kapitalistischen Sinn kann mit diesen Argumenten kritisiert werden. Quantitatives Wirtschaftswachstum ist zerstörerisch; qualitatives Wachstum bedeutet freie Entfaltung.

Was Bookchins dialektischen Naturalismus von einer Dialektik unterscheidet, wie wir sie in manchen Formen des Marxismus finden, ist genau diese Möglichkeit der Kreativität. Für Bookchin ist die Geschichte der ersten und zweiten Natur nicht eine festgelegte Stufenabfolge. Sklaverei – Feudalismus – Kapitalismus – Kommunismus ist für ihn nicht ein Prozess, der notwendigerweise in dieser Reihenfolge durchlaufen werden muss oder der zwingend früher oder später dazu führt, dass sich der Kapitalismus selber abschafft. Im Gegenteil, ein dialektischer Naturalismus betont, dass die natürliche Evolution nicht linear ist und nicht zu einem von vornherein festgelegten Ziel führt. Sondern, dass sie durchsetzt ist mit missglückten Starts, mit evolutionären Sackgassen, mit Rückentwicklungen und Wiederholungen. Aber aufs Gesamte betrachtet ist eine Tendenz zur Höherentwicklung zu beobachten, und das ist neben der Diversität auch dem simplen Mechanismus der Akkumulation zu verdanken: In der Natur geht nichts verloren, oder jedenfalls nicht alles komplett. Die Natur fängt niemals völlig bei Null an – lassen wir mal den Kollaps, der vielleicht auf uns zukommt, ausser Betracht –, sondern baut auf dem Vorhandenen auf. Auch das ist Dialektik: eine Akkumulation von Strata, was wiederum die Möglichkeit erhöht, dass weitere Strata emergieren.

Bookchin nennt das auch »the thrust of nature«, die Stossrichtung der Natur. Die Natur wird immer diverser und komplexer. Was Bookchins Perspektive von anderen Konzeptionen unterscheidet, ist die Kreativität, die immer mehr ermöglicht wird. Bookchin positioniert sich auch in der Biologie gegen Reduktionismus, spricht gegen eine mechanistische Genetik, die von einer blinden Notwendigkeit getrieben ist. Bookchin betrachtet nicht das von seiner Umwelt getrennte Individuum, sondern fasst beide dialektisch als Teile eines Gewebes von gegenseitigen Beziehungen aus. Lebewesen haben in dieser Sichtweise durchaus die Möglichkeit, auf ihre eigene Evolution Einfluss zu nehmen. In diesem Sinn sind sie kreativ: Sie tun alles für die eigene Selbsterhaltung und um die Bedingungen für diese möglichst noch zu verbessern. Während bei Darwin eine aktive Umwelt auf passive Arten einwirkt, erkennt Bookchin, dass Arten ihre Umwelt verändern und eine zunehmend aktive Rolle in ihrer Evolution einnehmen. Ja sogar die Substanz selbst ist für Bookchin kreativ. Er zeichnet ein komplett anderes Bild als Descartes mit seiner ausgedehnten, leb- und geistlosen Materie und Newton mit seiner Mechanik der Billardkugeln, die sich im Raum bewegen

und aufeinandertreffen. Für Bookchin ist Substanz nicht nur *in Bewegung*, sondern *in Entwicklung*. Das Merkmal der Materie ist für ihn, dass sie die Fähigkeit hat, sich in immer komplexeren Formen selbst zu organisieren.¹¹

Aufbauend auf »ever greater levels of diversity, complexity and creativity« kommen zwei weitere Qualitäten hinzu: »subjectivity, and ultimately, freedom«.¹² Je komplexer die Lebewesen werden, ein desto grösseres Mass an Subjektivität entwickeln sie. In der Alltagssprache würden wir »Subjektivität« sicher einem Menschen zusprechen und wohl auch einem Hund. Auch einem Insekt? Zumindest frisst es, erkennt also Nahrung und kann sich in Richtung der Nahrungsquelle fortbewegen. Wie ist es bei einem Bakterium? Oder bei einem Ökosystem wie einem Wald? Oder, um auf die anorganische Ebene zu wechseln, bei Kristallen, die geordnete Muster aufweisen? Bei einem Strudel in einem Wasserlauf, der über eine gewisse Zeit seine Identität behält?

Naturdinge weisen, Bookchin zufolge, bereits ansatzweise Subjektivität auf. Bookchin ist da nicht allein, auch die Animal Studies beispielsweise gehen von einer Subjektivität in der Tierwelt aus. Wie Bookchin in der *Ökologie der Freiheit* sehr dialektisch formuliert, kann die menschliche Subjektivität als Geschichte der natürlichen Subjektivität definiert werden – nicht nur als ihr Produkt.¹³ Der menschliche Geist ist die kumulative und entwickelte Form der Subjektivität der nichtmenschlichen Natur.

Und von Kreativität und Subjektivität führt die Linie direkt zur Freiheit. Das ist bei Bookchin ein spezieller, vom anarchistischen Denken geprägter Freiheitsbegriff. Er umfasst sowohl Autonomie, als auch, dass alle Möglichkeiten offen gelassen werden. Freiheit als Tendenz in der ersten Natur – auch wenn sie nur ansatzweise, in kleinsten Spuren in Erscheinung tritt – steht in einem Kontinuum zur zweiten Natur. So lässt sich auch der Titel *Die Ökologie der Freiheit* lesen: als Kontinuum von Freiheit in der Natur zur Möglichkeit einer freien Gesellschaft.

Bookchin stellt deshalb, nach erster und zweiter Natur, eine dritte Natur in Aussicht: »free nature«, freie Natur, womit er eine freie, rationale Gesellschaft meint. Übrigens hat Abdullah Öcalan, der kurdische Denker, das Konzept von erster, zweiter und dritter Natur aufgegriffen. Die »dritte« oder »freie« Natur wird im Hier und Jetzt im Gesellschaftsprojekt von Rojava verwirklicht – das übrigens gefährdet ist aufgrund der jüngsten Entwicklungen.

»Freie Natur« ist aber nicht oder nicht nur ein Synonym für grosse Gesellschaftsentwürfe. Chaia Heller, eine Schülerin von Bookchin, hat eine »Ökologie des täglichen Lebens« entworfen: Ihr geht es um neue Beziehungsweisen, die an die Stelle von kapitalistischen, kommodifizierten Beziehungen treten können. In ihren Worten: »eine empathische, sinnliche und rationale Art, sich aufeinander zu beziehen, die tiefgehend kooperativ, genussvoll

und bedeutungsvoll ist.«¹⁴ Der Drang, mit anderen Menschen in Beziehung zu treten – im Alltag, in der Produktions- und Reproduktionssphäre –, und die Freude, die wir dabei empfinden, nennt sie »das Erotische«, und sie stellt dieses soziale Begehren in Kontinuität mit dem natürlichen Begehren. In der ersten Natur sieht sie entsprechende Tendenzen, die sich ins Soziale fortsetzen. Die ökologischen Prinzipien von Mutualismus, Differenzierung und Entwicklung sieht Chaia Heller als prototypisch für die soziale Artikulation von Begehren an. Kooperation und Geselligkeit sind eine Grundstimmung, die menschliche Gesellschaften durchzieht, aber es kann auch spontan ein soziales Begehren auftreten, von herkömmlichen sozialen und kulturellen Mustern zu divergieren und etwas Neues zu schaffen, wodurch sich »der Horizont von Freiheit, Wahl und sozialer Komplexität ausweitet.«¹⁵ Das Alte geht dabei nie ganz verloren, sondern wird kumulativ aufgehoben, mit anderen Worten, die Differenzierung ist nicht eine willkürliche Bewegung, sondern es ist eine gerichtete Entwicklung. Gerichtet heisst nicht, dass sie vorherbestimmt ist, also teleologisch, sondern im Gegenteil, dass es Selbstentwicklung ist – aktive Partizipation in der eigenen Entwicklung.

Dialektischer Naturalismus wird manchmal als Teleologie missverstanden, obwohl Bookchin immer betont, dass das nicht der Fall sei. Noch einmal: Es gibt keine Garantie, dass die Dialektik der Geschichte, die sich sozusagen im freien Spiel befindet, irgendwann bei einer freien Gesellschaft – der dritten Natur – angelangt. Aber es gibt Tendenzen, Möglichkeiten, Potenzialitäten, die uns Hoffnung geben können und die uns Handlungsfähigkeit für ethische und politische Entscheidungen geben.

Wie Bookchin zusammenfasst, stattet uns die dialektische Vernunft mit einer »reichhaltigen Sicht auf die Realität aus, die sowohl das rationale Was-sein-soll, als auch das oft irrationale Was-ist umfasst. [...] Dialektische Vernunft ist ontologisch ethisch und dialektisch logisch, ein Wegweiser zu einer rationalen Praxis, mit einer naturalistischen Erklärung des Seins.«¹⁶

Bookchin will nichts mehr und nichts weniger als einen Wegweiser zu einer rationalen Praxis. Wenn wir uns die heutige Irrationalität anschauen – ich erwähne nur die Stichworte Trump, Datenzentren und Krieg –, dann brauchen wir heute dringend solche Wegweiser, die uns auf den Weg zu einer rationaleren Lebensweise bringen können.

Wenn die Evolution die Möglichkeit und Tendenz zu immer mehr Subjektivität, Bewusstsein und Selbstbewusstsein in sich trägt, lässt sich daraus eine Verantwortung ableiten, wie ich oben schon bemerkt habe. Mit dem Auftreten der Menschheit hat die Evolution einen neuen, kreativen Entwicklungspfad eingeschlagen. Das Neue liegt darin, dass aus natürlichen Beziehungen soziale Beziehungen werden. Die Verantwortung der Menschen liegt darin, weiterhin

sicherzustellen, dass der Evolution alle Entwicklungspfade offen stehen, dass ihre Freiheit und Kreativität weiterbesteht, damit sich Natur und Gesellschaft weiter entwickeln können. Das heisst für Bookchin: eine freie, ökologische, anarchistische Gesellschaft, die aus dezentralen, autonomen, föderierten Kommunen besteht, die sorgfältig in ihre Bioregionen eingebettet sind. Wenn die Menschheit im Sinn einer Evolution in Richtung des Fortschritts der Natur und der Gesellschaft handeln will, dann geht das nur, wenn die Institutionen der Herrschaft durch nichthierarchische, egalitäre und libertäre Institutionen ersetzt werden. Die Verantwortung, auf eine »dritte Natur« hinzuwirken ist synonym mit der Verantwortung, die Tendenz der Evolution zu fördern und eine destruktive Umkehrung zu verhindern. Im Hinblick auf die möglichen Zukünfte unseres Planeten ist das auch eine revolutionäre Verantwortung. Wie Bookchin uns ermahnt: »Wenn wir nicht das Unmögliche tun, werden wir mit dem Unsagbaren konfrontiert sein.«

Allgemeine Bedingungen für einen dialektischen Naturalismus

Um die Betrachtung über dialektischen Naturalismus abzurunden, möchte ich auf aktuelle Diskurse eingehen und gleichzeitig daran erinnern, dass der mit Bookchin verbundene dialektische Naturalismus in einer langen Tradition steht, die über ihn hinaus geht. Es sei mir verziehen, dass ich das hier nur skizzenhaft tun und einige Texte und Autor*innen stichwortartig aufführen kann.

Aktuell wird dialektischer Naturalismus am Institute for Social Ecology diskutiert, das ich bereits erwähnt habe. Letztes Jahr hat sich beispielsweise eine Lese- und Diskussionsgruppe dazu gebildet. Vor einigen Jahren gab es dort auch einen Kurs zur Philosophie der Biologie – das Kursprogramm insgesamt möchte ich wärmstens empfehlen, es ist auf social-ecology.org zu finden –, und aktuell beschäftigt sich insbesondere die soziale Ökologin Chaia Heller mit der Philosophie der sozialen Ökologie.¹⁷

Erwähnenswert ist das Buch *The Distortion of Natur's Image* von Damian Gerber, das 2019 erschienen ist, und das konsequent nicht von »dem«, sondern von »einem« dialektischen Naturalismus redet. Es untersucht die Bedingungen für einen dialektischen Naturalismus konzeptuell, aber vor allem genealogisch-historisch. Damian Gerber stützt sich auf den Begriff der Reifikation (Verdinglichung), den Georg Lukács geprägt hat. Verschiedene Gesellschaften haben verschiedene Bilder der Natur, und insbesondere in der Gesellschaft des Liberalismus ist das ein verzerrtes Bild. Vorangehende Reifikationen der Natur, scholastische und feudalistische, wurden abgelöst und setzten sich in der

Epoche der aufkommenden kapitalistischen Moderne fort. Es ging dabei immer um dasselbe: Das verdinglichte, verzerrte Bild der Natur dient als Legitimation von Herrschaft und Eigentum.

Gerber beginnt bei Kant und dessen Trennung zwischen Subjekt und Objekt, die natürlich auf Hume und Descartes zurück geht. Es ist leicht vorauszuahnen, worauf das hinausläuft: Die Natur wird zum reinen Objekt, im Endeffekt eine reine Ressource, eine verdinglichte Natur. Kants transzendentaler Idealismus schneidet das Subjekt von der realen Welt ab, das Ding-an-sich ist unerkennbar. Dieser Kant'sche Block, wie es Adorno nennt, steht in Gegensatz zu früheren Philosophie des Rationalismus, etwa bei Leibnitz oder Spinoza, bei denen es diese Trennung zwischen Subjekt und Objekt nicht gab.

Fichte treibt dieses Naturkonzept auf die Spitze, indem er Ich und Nicht-Ich einander entgegensetzt. Die biologische Natur ist weder Subjekt, noch Objekt, sondern eine Externalität. Die Welt wird komplett ins Ich subsumiert und von ihm dominiert – von hier aus ist es gedanklich nur ein kleiner Schritt zur Naturausbeutung, wie wir sie heute haben.

Und doch sind die deutschen Idealisten ambivalent in ihrem Anti-Naturalismus. Trotz allem haben sie nämlich einen dialektischen Naturalismus vorbereitet. Sehr ambivalent ist schliesslich auch Hegel. Der junge Hegel kritisiert Fichte genau für dessen Verdinglichung der Natur und entlarvt, dass das bürgerliche Naturrecht seinen Ursprung nicht in der Natur, sondern in sozialen Beziehungen hat, dasselbe, was Bookchin über 150 Jahre später auch sagen wird. Nicht nur Hegels Geschichtskonzeption hat Grundsteine für einen dialektischen Naturalismus gelegt, auch seine Theorie der Landschaftsmalerei: Hegel hebt diesbezüglich die Potenzialitäten in der Natur hervor – eine Sprache, die später auch bei Bookchin auftaucht. In dieselbe Kategorie fällt Schiller mit seinen ästhetischen Briefen, die ein dialektisches Konzept der Natur als Kontinuität erörtern.

Marxismus und Anarchismus

Damian Gerber geht weiter zu Marx und Engels. Der dialektische Materialismus hat zweifellos einen dialektischen Naturalismus vorbereitet – Bookchin war ja in jungen Jahren Marxist. Bookchin geht aber einen entscheidenden Schritt weiter als Marx, indem er seine progressive Geschichtsphilosophie umkehrt. Für Marx war die Herrschaft über die Natur notwendig, um menschliche Freiheit zu erlangen. Das habe zwingend zu einer Denkweise geführt, die Horkheimer dann »instrumentelle Vernunft« nennen wird, eine kalte Logik der Herrschaft über Menschen und Natur. Bookchin verneint hingegen, dass das eine notwendige Entwicklung war. Für ihn ist es nur einer von vielen möglichen

Entwicklungspfad, der von spezifischen, historischen Systemen der Hierarchie und Herrschaft geformt wurde.

Zu Friedrich Engels ist anzumerken, dass seine Schrift »Die Dialektik der Natur« herzlich wenig mit einem dialektischen Naturalismus zu tun hat. Vielmehr propagiert sie einen mechanistischen Materialismus, einen viktorianischen Szientismus.

Klare Vorläufer eines dialektischen Naturalismus sind hingegen die anarchistischen Denker*innen im 19. Jahrhundert. Reclus und Kropotkin hatte ich bereits erwähnt. Von letzterem übernimmt Bookchin ganz viel, nicht nur die gegenseitige Hilfe und die generell »ökologische« Grundstimmung, sondern auch die politische Vision einer föderalistischen Gesellschaft. Aber selbst Kropotkin und Anarchist*innen, die auf ihn folgten, verfielen in eine Reifizierung der Natur. In ihrer romantischen Sensibilität stellten sie der aktuellen, zu überwindenden Gesellschaft eine mythische »natürliche« Gesellschaft entgegen; den aktuellen Herrschaftsformen ein »natürliches« Gesetz. Einzig Proudhon blieb immer skeptisch gegenüber dem »appeal to nature«.

Auch Murray Bookchin selber ist in seinem dialektischen Naturalismus nicht immer konsequent. Damian Gerber zeigt die punktuellen Schwachstellen Bookchins auf und formuliert eigene Bedingungen für einen dialektischen Naturalismus. Diese sympathisierende Kritik ist sehr wertvoll, um die Grundargumente zu schärfen und ihnen Legitimation zu verleihen.

Denn es gibt ja auch Gegenkonzepte, mit denen sich dialektischer Naturalismus potenziell in Theoriekonkurrenz befindet.

Gegenkonzepte – ist eine Synthese möglich?

Zum einen sind das radikale Ökologien wie etwa die Tiefenökologie, zum anderen sind das Hybridismus, Akteur-Netzwerk-Theorie oder sogenannte »relationale« Theorien, New Materialism und verwandte Strömungen, die oft auch unter dem Begriff »nonhuman turn« zusammengefasst werden. Zu den radikalen, biozentrischen, manchmal auch esoterisch angehauchten Ökologieströmungen ist zu sagen, dass diese Debatte inzwischen eigentlich beigelegt ist. Bookchin kritisierte an ihnen, dass sie die Natur über den Menschen stellen, somit antihumanistisch sind, und Macht- und Hierarchiefragen nicht beachten. Bei diesem intellektuellen Streit, der in den 1970er- und 80er-Jahren geführt wurde, ist viel Geschirr zerschlagen worden. Aus heutiger Optik scheint dagegen die Möglichkeit einer Versöhnung auf. Nachzulesen ist das bei Andy Price und bei Vincent Gerber.¹⁸

Ein ähnlicher intellektueller Streit könnte sich heutzutage zwischen Hybridismus und dialektischem Naturalismus abspielen – allerdings findet kaum ein Dialog

statt und im Vergleich mit Bruno Latour, Philippe Descola und anderen Vertreter*innen des »nonhuman turn« ist Murray Bookchin in den betreffenden Milieus heute viel weniger populär oder gar völlig unbekannt. Eine Auseinandersetzung findet, wenn überhaupt, eher auf der Seite der sozialen Ökolog*innen statt. Beispielsweise hat der erwähnte Damian Gerber seine Kritik angebracht; ebenso Brian Morris¹⁹, ein anarchistischer Anthropologe und dialektischer Naturalist. Exemplarisch ist die Kritik des Franzosen Pierre Sauvêtre in seinem wichtigen, noch unübersetzten Buch von 2024 über Murray Bookchin. Die Kritik an Latour und Schulz und ihrem Konzept der »ökologischen Klasse« lautet, ganz allgemein ausgedrückt, dass sie bestimmte Machtverhältnisse nicht erkennen und die Problematik auf anthropologische Phänomene reduzieren. Insbesondere, dass sie nicht erkennen, dass hinter den ökologischen Problemen soziale Probleme stecken. Es gelingt ihnen nicht, so Pierre Sauvêtre, eine Gerechtigkeitsnorm zu definieren, die eingreifen könnte, was für einen ökologischen Aktivismus eher de-mobilisierend wirkt.²⁰

Ähnliches ist über den Neuen Materialismus zu sagen, dessen vielleicht bekannteste Vertreter*in Karen Barad ist. Die fast spirituelle Sensibilität, mit der Barad über das Universum spekuliert, ist eigentlich sehr kompatibel mit dem Duktus von Murray Bookchin – nur, dass sich Barad eher weniger für das Politische interessiert. Anders ist es bei Donna Haraway, die in anarchistischen und sozial-ökologischen Kreisen hohes Ansehen genießt: Sie sprach sich immer für eine anarchistische Politik aus und vereint somit beide Welten in sich, den »nonhuman turn« und das politische Empfinden der sozialen Ökologie. Das ist ein Hinweis, dass eine Synthese der Strömungen möglich sein könnte und ein Streit wie damals zwischen sozialer Ökologie und Deep Ecology hinfällig ist oder jedenfalls nicht so ausarten würde. Denn schliesslich geht es Latour, Descola, Haraway und all den anderen, momentan sehr angesagten Philosoph*innen der Ökologie darum, die Kluft zwischen Mensch und Natur, zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden und das schlechte Erbe des Liberalismus und der kapitalistischen Moderne hinter uns zu lassen. Diese Theoriearbeit steckt aber noch in den Anfängen und muss erst noch gemacht werden.

Dialektik als Puls der Freiheit - Roy Bhaskar

Ich möchte es nicht unterlassen, auf einen Denker hinzuweisen, der im Zusammenhang mit dialektischem Naturalismus, und anarchistischen Studien allgemein, viel mehr Beachtung verdient hätte: Roy Bhaskar. Sein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und -philosophie ist als »Critical Realism« bekannt. Kurz gesagt, kritisiert er die positivistische Wissenschaft und insbesondere den auf Hume basierenden Empirismus, der sich nur mit Phänomenen – konstanten

Konjunktionen von Ereignissen – befasst und nicht mit den wirklichen Dingen, also mit der realen Welt. Dies stehe jedoch im Widerspruch zu experimenteller wissenschaftlicher Praxis, denn damit diese überhaupt Sinn mache, müsse von einer realen Welt ausgegangen werden. Bhaskar zeichnet das Bild einer stratifizierten Welt auf: An der Oberfläche erscheinen die Phänomene (das ist die Ebene des Empirischen), aber ihnen liegt eine tiefere, reale Ebene zugrunde, diejenige der kausalen Mechanismen. Kausalität ist für Bhaskar nichts anderes als das Vermögen von Dingen, kausal zu wirken, als Tendenzen, die ihnen innewohnen, vergleichbar mit den Tendenzen und Potenzialitäten in Bookchins dialektischem Naturalismus. Bhaskar hat sich zwar nicht auf Bookchin bezogen, er stammt eher aus einer marxistischen Tradition. Trotzdem gelangte er zu ganz ähnlichen Konzepten. Nach seinem ersten wichtigen Werk *A Realist Theory of Science* hat er seinen »Critical Realism« zudem mit Naturalismus verbunden und später auch mit Dialektik – eine wirklich auffällige Parallele zu Bookchins Theorien.²¹ Und auch Bhaskar hatte eine libertär-sozialistische politische Einstellung. Er bezeichnet Dialektik metaphorisch als »Puls der Freiheit«, der als Tendenz in den Dingen angelegt ist und seine Wirkung entfaltet. Die Ähnlichkeit zu Bookchins *Ökologie der Freiheit* ist hier wirklich unübersehbar.

Mittlerweile nutzen verschiedene Wissenschaftszweige, etwa Soziologie und Geschichtswissenschaft, die Methoden des »Critical Realism« für ihre Arbeit – weil sie offenbar zu neuen, besseren Zugängen führt. Auch für anarchistische Studien könnte Roy Bhaskar interessant sein. Es könnte aussichtsreich sein, Methode und libertäre Werte in Zusammenhang zu bringen. Im Übrigen wendet sich Bhaskar gegen eine angeblich wertfreie und politisch neutrale Wissenschaft. Er hat eine kohärente Argumentation dafür, dass Werte in der Realität verankert sind. Es ist also sicher lohnenswert für Anarchist*innen, sich mit ihm zu befassen.

Der zweite Pfeil der Zeit

Nicht nur Roy Bhaskar untermauert dialektischen Naturalismus, auch ein aktueller Beitrag aus der Biologie liefert neue Indizien, dass Bookchin richtig lag. *Time's Second Arrow* von Robert Hazen und Michael Wong²² postuliert, dass Evolution – im ganzen, umfassenden Sinne Bookchins – nicht nur im Bereich der Lebewesen stattfindet, sondern überall in der Natur. Auch chemische Elemente und Kristalle nehmen an der Evolution teil. Die Autoren weiten damit eine dialektische, kumulative Historizität von der Biologie und der Geschichte der belebten Natur auf das ganze Universum aus. Selbstorganisation und Emergenz finden überall statt. Wong und Hazel haben dafür den Begriff des »zweiten Pfeils der Zeit« erfunden, als gegenläufiges Pendant zum herkömmlichen Zeitpfeil der Thermodynamik. Dem Kosmos wohnt eine Tendenz zu Ordnung inne: Hazen und

Wong nennen es den zweiten Pfeil der Zeit, Roy Bhaskar den Puls der Freiheit, Bookchin »the thrust of nature«. Diese Modelle miteinander zu vergleichen und die Position eines dialektischen Naturalismus zu schärfen und zu stärken, ist die Aufgabe künftiger Studien.

Fazit

Ich habe argumentiert, dass ein dialektischer Naturalismus es vermag, überzeugende Argumente für eine rationale und ethische Begründung einer libertärsozialistischen Gesellschaft zu liefern. Mein Ausgangspunkt war die Philosophie der sozialen Ökologie, wie Murray Bookchin sie formuliert hat. Er sieht in der natürlichen Evolution eine Tendenz oder Möglichkeit zu einem immer höheren Mass von Diversität, Komplexität, Subjektivität und Freiheit. Den Menschen als rational denkende Subjekte kommt aus dieser Genealogie heraus die Verantwortung zu, diese offene, immer neue, unvorhersehbare Emergenzen produzierende Stossrichtung der Natur zu erhalten – von der ersten über die zweite bis zur dritten, »freien« Natur. Konkret bedeutet das, Gesellschaft und nichtmenschliche Natur in fruchtbare, balancierte, gegenseitige Beziehungen zu setzen, die Möglichkeiten eröffnen und die gegenwärtige Zerstörung des Planeten stoppen. Nur wenn die Institutionen der Herrschaft durch libertäre Institutionen ersetzt werden, ist es möglich, mit der Natur in eine nichthierarchische, herrschaftsfreie Beziehung zu treten.

Schliessen möchte ich mit einem Bookchin-Zitat: »Wir müssen immer auf der Suche nach dem Neuen sein, nach den Möglichkeiten, die mit der Entwicklung der Welt heranreifen, und mit den neuen Visionen, die sich mit ihnen entfalten. Eine Weltsicht, die aufhört, im Namen des ›Realismus‹ nach dem Neuen und Möglichen Ausschau zu halten, hat bereits den Kontakt mit der Gegenwart verloren, denn die Gegenwart wird immer von der Zukunft konditioniert. Echte Entwicklung ist kumulativ, nicht sequenziell; sie ist Wachstum, nicht Abfolge. Das Neue inkorporiert immer die Gegenwart und die Vergangenheit, aber sie tut es auf neue und adäquatere Weise, als Teile von einem grösserem Ganzen.«²³

- 1 Bookchin 1990, S. 1.
- 2 Ibid.
- 3 Probst, Milo: Anarchistische Ökologien. Eine Umweltgeschichte der Emanzipation. Berlin: Matthes & Seitz 2025.
- 4 Übersetzung: MS. Original: »Human beings always remain rooted in their biological evolutionary history, which we may call "first nature", but they produce a characteristically human social nature of their own, which we may call "second nature". Far from being unnatural, human second nature is eminently a creation of organic evolution's first nature. To write second nature out of nature as a whole, or indeed to minimize it, is to ignore the creativity of organic evolution itself and to view it one-sidedly.« (Bookchin, Murray: The Modern Crisis, S. 38.)
- 5 Diese Passage lehnt sich an einen bisher unveröffentlichten Text des »Réseau Écologie Sociale et Communalisme« an, ecologiesocialeetcommunalisme.org.
- 6 Das kann ich an dieser Stelle nicht weiter ausführen. Ich möchte nur in aller Kürze darauf verweisen, dass der naturalistische Fehlschluss meistens eine konservative Position verrät, die sich gegen Veränderung wehrt. Bookchin jedoch sieht genau in der Veränderung (d. h. in der Evolution) das Wesensmerkmal der Natur. Er leitet kein Sollen aus einem angeblichen Sein (einem bestimmten »natürlichen« Merkmal) ab, sondern »eduziert« vielmehr das »Was-sein-soll« aus der Dynamik der Natur, die er in der Dialektik von »Was-ist« und »Was-sein-könnte« (Möglichkeit, Potenzialität) sieht.
- 7 Hans Jonas: The Philosophy of Life.
- 8 Bookchin betont aber auch, dass er kein Hegelianer ist und nicht an den »Weltgeist« glaubt. (The Philosophy of Social Ecology, S. 141.)
- 9 Chodorkoff, Dan: The Anthropology of Utopia. Porsgrunn: New Compass Press 2014.
- 10 Bookchin: The Ecology of Freedom, The Philosophy of Social Ecology, u. a. Siehe auch Chodorkoff 2014.
- 11 Bookchin, Murray: Die Ökologie der Freiheit, S. 485.
- 12 Ibid.
- 13 S. 320.
- 14 Heller, Chaia: The Ecology of Everyday Life, S. 93.
- 15 Ibid. S. 128.
- 16 Bookchin, The Philosophy of Social Ecology, S. 141.
- 17 Siehe auch: Heller, Chaia: Ecology of Everyday Life, 1999.
- 18 Price, Andy: Recovering Bookchin. Gerber, Vincent: Murray Bookchin und die soziale Ökologie. Unrast 2026.
- 19 Morris, Brian: Anthropology and Dialectical Naturalism.
- 20 Sauvêtre, Pierre: Murray Bookchin ou l'objectif communocène. Écologie sociale et libération planétaire. Ivry-sur-Seine: Éditions de l'atelier 2024.
- 21 Bhaskar, Roy: A Realist Theory of Science; ferner The Possibility of Naturalism; Dialectic: The Pulse of Freedom.
- 22 Hazen, Robert M., Wong, Michael L.: Time's Second Arrow: Evolution, Order, and a New Law of Nature. W. W. Norton & Company 2026.
- 23 Übersetzung: MS. Originalzitat: »We must always be on a quest for the new, for the potentialities that ripen with the development of the world and the new visions that unfold with them. An outlook that ceases to look for what is new and potential in the name of 'realism' has already lost contact with the present, for the present is always conditioned by the future. True development is cumulative, not sequential; it is growth, not succession. The new always embodies the present and past, but it does so in new ways and more adequately as the parts of a greater whole.« (Murray Bookchin: On Spontaneity and Organisation, ca. 1975.)